

# Fatores ontológicos e suas implicações para as políticas territoriais com os Zo'é

## Ontological factors and their implications for territorial policies with the Zo'é

Leonardo Viana Braga 

Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

**Resumo:** Para os Zo'é, sua história é caracterizada por uma série de relações com os mais diferentes 'outros'. Inimigos canibais, missionários, os Tiriyo, garimpeiros, vegetais, rios, não indígenas muito antigos, indígenas isolados, botos amazônicos, castanheiros, mortos, onças diferenciadas, os Waiwai, humanoides subaquáticos, servidores da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), animais, membros de organizações não governamentais (ONG) indigenistas, dentre outros, apresentam estatutos ontológicos particulares e têm influenciado os movimentos por seu território há muito tempo. Os encontros e a comunicação com eles, assim como a própria vida entre congêneres, são quase sempre impregnados por cheiros, podendo-se caracterizar tais relações com base em um perspectivismo olfativo. Nesse artigo, busco apontar a necessidade de se considerar determinados fatores ontológicos nas diretrizes políticas de atividades voltadas para proteção territorial. Esta política é executada pelos Zo'é em parceria com representantes do Estado e da sociedade civil. Análise expedições de fiscalização do território promovidas por esses parceiros, nas quais as presenças e/ou possibilidades de encontro com esses diferentes 'outros' são enunciadas pelos Zo'é. Proponho que esses fatores ontológicos devem ser sempre considerados na organização das expedições e de outras atividades indigenistas com esse povo, para além de nossas pautas e critérios restritos a uma política oficial desencantada.

**Palavras-chave:** Ontologia. Ética da moderação. Indigenismo. Gestão territorial. Zo'é.

**Abstract:** For the Zo'é, their history is characterized by a series of relationships with various 'others'. Cannibal enemies, missionaries, the Tiriyo people, prospectors, vegetables, rivers, very ancient non-indigenous persons, isolated indigenous peoples, amazon river dolphins, brazil nut gatherers, lifeless entities, differentiated panthers, the Waiwai people, underwater humanoids, Funai employees, animals, members of indigenist NGOs, etc., have particular ontological statutes and have influenced movements in their territory for a long time. Encounters and communication with these entities, as well as life between congeners, are almost always impregnated with smells, and such relationships can be characterized based on an olfactory perspectivism. In this article, I seek to point out the need to consider certain ontological factors in policy guidelines and activities aimed at territorial protection. This policy is implemented by the Zo'é in partnership with representatives of the State and civil society. I analyze territory inspection expeditions promoted by these partners, in which the presence and/or possibilities of encounters with these various 'others' are anticipated or discussed by the Zo'é. I argue that these ontological factors must always be considered in the organization of expeditions and other indigenist activities with this people, beyond our guidelines and criteria that are restricted to a disenchanting official policy.

**Keywords:** Ontology. Ethics of moderation. Indigenismo. Territorial management. Zo'é.

---

Braga, L. V. (2025). Fatores ontológicos e suas implicações para as políticas territoriais com os Zo'é. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 20(2), e20230079. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0079

Autor para correspondência: Leonardo Viana Braga. Universidade de São Paulo. Rua Luciano Gualberto. São Paulo, SP, Brasil. CEP 05508-900 (leovianabraga@gmail.com).

Recebido em 14/09/2023

Aprovado em 08/04/2025

Responsabilidade editorial: Lucia Hussak Van Velthem



O pensamento mítico edifica conjuntos estruturados através de um conjunto estruturado que é a linguagem; mas não é no nível da estrutura que ele se apodera dela, pois constrói seus palácios ideológicos com os restos de um discurso social antigo (Lévi-Strauss, 2008 [1962], p. 37).

## INTRODUÇÃO

Os Zo'é são um povo tupi-guarani considerado pelo estado brasileiro como de 'recente contato'. Para acessarem seus direitos, contam principalmente com a mediação da Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema (FPE-CPM), unidade descentralizada da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), e o apoio do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Instituto Iepé), uma organização da sociedade civil de cunho indigenista. Nos últimos anos, os Zo'é vivem um processo de 'expansão territorial' (Braga et al., 2020) apoiado por essas mesmas instituições por meio de ações de promoção da ocupação e da proteção de seu território. Desde 2016, essa parceria se constitui no âmbito da implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) (Bavaresco e Meneses, 2014; Siqueira Jr., 2018, 2023; A. Lima & B. Oliveira, 2019; Iepé & FPEC, 2019; Braga et al., 2020; Gallois et al., 2020). Fazendo parte diretamente desses processos enquanto antropólogo e assessor do Iepé, buscarei, no que segue, contribuir com o debate sobre a importância da pesquisa etnográfica para a atuação indigenista quanto a um ponto específico: como fatores ontológicos, quase sempre desconsiderados pela política oficial, mas sempre presentes, devem ser considerados, portanto, na preparação e execução de atividades indigenistas.

A primeira parte do texto descreve algumas características ontológicas que venho analisando em trabalhos anteriores (Braga, 2017, 2021a). Trata-se do que venho chamando de 'perspectivismo olfativo' (Braga, 2021a), uma variante do 'multinaturalismo' (T. Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996) conforme este é expresso nos conhecimentos dos Zo'é. Demonstrarei como aspectos

olfativos têm um lugar especial no idioma da corporalidade (Seeger et al., 1979) para esse povo. O perspectivismo se revela aqui por meio de uma noção de pessoa na qual a existência se dá pelo compartilhamento do cheiro e, conseqüentemente, da vulnerabilidade. Com isso, veremos como os próprios corpos compartilhados entre as pessoas possuem implicações territoriais, requerendo responsabilidades também compartilhadas entre elas.

Na segunda parte, trago uma série de episódios recentes, em especial dentro do processo de expansão citado acima, que revelam a importância de outras presenças que influem na ocupação territorial feita pelos Zo'é, incluindo presenças que consideráramos como não humanas. Em diálogo com a bibliografia pertinente, trata-se de uma análise da 'onto-história' (Medrano & Tola, 2016, p. 110; conferir também de la Cadena, 2020 [2010]), ou de como o mito aparece de várias formas no tempo e no espaço presente (Hugh-Jones, 2012), dando atenção especial aos contextos ligados à gestão e à proteção territorial (Goulart, 2020). Trarei exemplos de situações em que as parcerias com os brancos foram demandadas para atividades de ocupação e proteção territorial, e que aspectos do compartilhamento de corporalidade entre os próprios Zo'é e das presenças ontológicas mencionadas acima foram explicitados e motivos de reflexão pelos Zo'é antes, durante e depois dessas atividades. Com isso, aponto para a importância dessas reflexões serem consideradas nas diretrizes de atuação indigenista para com esse povo, como forma de subsidiar políticas públicas voltadas aos direitos territoriais, ajudando a complexificar o significado de 'participação' no âmbito da implementação da PNGATI.

## CORPO E TERRITORIALIDADE

### UM CORPO FEITO DE AROMAS

Em trabalhos anteriores (Braga, 2017, 2021a), tenho enfatizado o que chamei de perspectivismo olfativo. Minha clara alusão à teoria (T. Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996) que,



desde os anos 1990, se popularizou na etnologia brasileira e para além dela, teve como intuito chamar atenção para uma variante da teoria perspectivista, com base no material etnográfico produzido com os Zo'é. Sem nenhuma intensão de criticar a teoria em questão, propus que, ao invés de uma relação especialmente visual (Taylor & Viveiros de Castro, 2019 [2006], p. 786), os Zo'é dão ênfase aos aspectos olfativos quando descrevem relações multinaturalistas; há certa onipresença dos aromas no mundo zo'é e eles se revelam em especial nos encontros entre mundos.

Isso mobiliza uma série de ações e cuidados sobre o 'corpo de congêneres' (Taylor & Viveiros de Castro, 2019 [2006]). Havt (2001, pp. 10, 73, 128, 132) já havia chamado atenção para a partilha de existência entre as pessoas, incluindo a de vulnerabilidade entre pessoas próximas em situações de exceção. A principal assinatura dessa coexistência entre os Zo'é é o compartilhamento de *piji*, 'aroma'<sup>1</sup>. Esse aroma se intensifica quando do nascimento de um bebê, da menarca e das demais menstruações, da doença, do resguardo pelo primeiro abate de uma determinada espécie de caça. Os pais e outros parentes próximos de um recém-nascido, por exemplo, serão contagiados pelo excessivo *piji* do bebê, tornando-se também vulneráveis às ações de seres que podem trazer doenças e levar até mesmo à morte. Amenizar e/ou eliminar esse cheiro do corpo é algo fundamental para diminuição dos riscos que as pessoas correm, e isso é feito com frequência por meio de banhos especiais. Além disso, por compartilharem seus corpos e sua vulnerabilidade, as pessoas devem manter uma postura comedida, principalmente nos momentos citados:

Recém-nascidos não podem chorar demais; crianças não podem brincar demais; mulheres menstruadas não devem tomar banho no igarapé; parturientes, puérperas, doentes ou moribundos, homens adultos em resguardo não devem praticar atividades que exijam esforço e/ou sejam violentas, ou mesmo andar demais, evitando riscos para si e para os outros (Braga, 2021a, p. 4).

Coloca-se em prática uma "ética do decoro e da moderação [e/ou uma] filosofia moral da boa distância" (Lévi-Strauss, 2006 [1968] citado em Sztutman, 2009) comum aos povos indígenas das Américas em geral.

Marca registrada do pensamento relacional entre os Zo'é, o *piji* pode atingir outras escalas, demandando responsabilidades do povo Zo'é como um todo, para além dos parentes próximos de uma pessoa momentaneamente vulnerável. Por exemplo, quando um Zo'é é removido para o hospital na cidade de Santarém com uma doença grave e/ou necessidade de cirurgia, os chefes recomendam a todas as aldeias via sistema amador de radiofonia que ninguém mate caças grandes, tais como veados, antas, tamanduás, onças etc., ação que inevitavelmente agravaria a situação do enfermo na cidade. Por outro lado, o abate de caças como essas pode ser feito intencionalmente por pessoas de grupos distantes, marcando uma distinção entre as pessoas e os grupos. Portanto, uma pessoa e seus parentes próximos com excesso de *piji* – e vulnerabilidade – tornam-se objeto de cuidados, negociações, intrigas e até mesmo vingança (Braga, 2017).

## UM COSMOS FEITO DE AROMAS

Os corpos de todos os Zo'é exalam *piji*. Eles não sentem o *piji* uns dos outros, mas outros seres sim. Dessa forma, se o corpo dos congêneres é marcado pela partilha de aroma, essa partilha só pode fazer sentido em oposição a outras espécies. Os Zo'é quase sempre se utilizam de categorias relativas aos aspectos olfativos para descrever a comunicação e/ou a interação entre os seres. É o idioma olfativo que aqui melhor traduz a dinâmica perspectivista.

Tal como destacam Taylor e Viveiros de Castro (2019 [2006], p. 784) para a Amazônia indígena, também nos mitos de cosmogênese zo'é "o estado inicial dos sujeitos reunidos no coletivo primordial único – aquele que precede a especiação – é o estado humano". A especiação foi

<sup>1</sup> O *piji* pode ser considerado uma categoria mais abrangente para falar do cheiro humano, incluindo, assim, cheiros que qualificam mais especificamente os fluidos corporais, tais como *pisi'u*, que descreve o cheiro de sangue – menstrual sobretudo – ou *ikasing*, que qualifica o cheiro de suor (Braga, 2021b, pp. 3-4).



realizada pelo demiurgo Nipuhan, que transformou os *jo'é aret*, 'aqueles que eram antigamente como nós', tornando-os o que são hoje. Guariba e coatá, por exemplo, foram feitos do sangue dos ancestrais engolidos pelo dilúvio que findou essa humanidade antiga, o primeiro do sangue ainda fresco, por isso seus pelos são avermelhados, enquanto o segundo, do sangue podre, por isso seus pelos são pretos; patos e lontras foram feitos sobre a cobra-canoa de Nipuhan, que os mergulhava como *jo'é aret*, e emergiam enquanto os animais que são hoje. Nipuhan, ao mergulhar esses antigos humanos para transformá-los, acompanha seu gesto com encantamentos/indagações como as que seguem: *mo'erama su piji ehe, y'yj amu*, "distinto [enquanto] lontra, devirá caça por causa do aroma?", *mo'erama su piji ehe, wanin wanin amu*, "distinto [enquanto] pato, devirá caça por causa do aroma?" (Jurusiuhu, comunicação pessoal, 2013). Dessa feita, estes animais apresentam no presente uma marca fenotípica concreta da temporalidade mítica, isto é, de sua "ontogenesis" (J. Oliveira, 2020, p. 10). Além disso, ainda que de difícil tradução, eu arriscaria dizer que essas encantações proferidas por Nipuhan parecem mencionar o *piji* como motivo de diferenciação/especialização ou, mais precisamente, como garantidor da comunicação interespecífica, como veremos melhor à frente.

Afirmar que o estado inicial dos sujeitos é o estado humano é diferente de afirmar que todos os seres atuais foram antes humanos, e que, por não terem sido humanos hoje, não podem ser sujeitos. Vegetais e peixes, por exemplo, são ditos *iko tenana*, 'simplesmente existir'. Eles não foram feitos por Nipuhan, tampouco eram *jo'é aret*. Diferentemente de animais tais como queixadas, coatás, onças, antas etc., eles não têm *-ã*, 'alma', 'princípio vital'. Mas isso não quer dizer que não tenham volições tais como esses animais e, mais importante aqui, que não tenham faro<sup>2</sup>.

As relações dos Zo'é com não congêneres – ampliando agora a perspectiva por demais biológica presente

na ideia de espécie, incluindo também outros seres que não só animais e vegetais – podem ser denominadas de acordo com as atitudes preponderantes desses outros em relação àqueles. Podemos falar, por exemplo, em relações de captura, esquiva, predação, agressão, criação e parceria. Todas elas se efetivam por meio da capacidade olfativa desses outros que reagem ao *piji* exalado pelos humanos. As queixadas, que se entendem como guerreiras, e que *kubuku*, 'lá longe', vivem tal como os humanos, podem capturar um caçador que durante uma caçada, por algum motivo, tenha *piji uhu*, 'muito aroma', tentando fazer dele um cativo de guerra; a anta pode capturar um caçador solitário que tenha muito aroma para o tornar um esposo ou filho; os lindos seres aquáticos *kiruat* – em uma de suas manifestações possível, no caso, a de boto amazônico – podem desposar capturando as jovens que, menstruadas ou não, mas com aroma demais, ousem se aproximar da beira de um igarapé; o vento pode capturar crianças que tenham muito aroma para se tornarem seus irmãos, ou jovens mulheres para desposá-las e, ainda, jovens rapazes para se transformarem em esposos de sua mãe – a mãe do vento. Na saga narrada no mito de Wakeruhu, um homem que foi até o mundo dos *uruwuramuj*, 'urubus-rei vovôs', *iwa kupej*, 'depois do céu', lá onde eles são tal como os humanos, e desposou a filha do velho urubu, terminou por voltar ao mundo de seus congêneres porque não tinha aroma demais, não o suficiente para sua perspectiva ser definitivamente capturada por aqueles outros.

Outros seres podem se manifestar por meio da esquiva. É assim que se caracteriza a conhecida relação panema (Braga, 2017, 2021a), justificada pelos Zo'é pelo fato de o caçador ter muito aroma, por seu corpo estar *nem*, 'podre', 'fétido', por isso serem facilmente farejáveis e permitirem a fuga da caça; no roçado, as batatas-doces *dikuhaj*, 'não se sabe [delas]', 'desaparecem' com seus tubérculos no fundo da terra, esquivando-se do aroma

<sup>2</sup> Ver J. Oliveira (2020, p. 12), que chama atenção para modos de relação com vegetais, a despeito de uma humanidade comum como pano de fundo.

humano, marca da presença zo'é no ambiente da roça; o mesmo acontece com brotos de castanheiras e cipós de timbó na floresta, muito difíceis de serem achados porque são esquivos ao excesso de aroma humano.

Quanto às relações de predação, onças são fortemente atraídas pelo aroma dos recém-nascidos e, por isso, espreitam para devorar ele ou seus parentes próximos; para afastar onças e cobras, utiliza-se de encantações que façam com que esses animais fiquem panema, ou seja, que seu corpo fedora bastante a ponto de serem facilmente percebidos na mata por caçadores ou quando se aproximam da aldeia; no roçado, a mandioca, que não tem um faro apurado, não se incomoda normalmente com a aproximação dos horticultores, mas quando esses insistem em trabalhar ou perambular pela roça exalando aroma demais – em especial mulheres menstruadas –, a mandioca lança agressões que entram no corpo da pessoa, que se materializam em raízes que crescem nele, devorando-o por dentro; o mesmo acontece com a castanha que, quando manuseada de maneira indecorosa por alguém que exala muito aroma, pode devorar o corpo da pessoa, futuramente nascendo de seu túmulo uma castanheira.

As agressões podem simplesmente atingir e debilitar a pessoa, sem que sejam caracterizadas como uma devoração. É o caso das pequeninas flechas invisíveis enviadas por queixadas, caititus, coatás ou sapos-cururu, que matam a pessoa de tanta dor; ou da agressão do trairão, que apenas entra no corpo, o apodrece e mata a pessoa que tenha muito aroma; da agressão do inajá, que entra quando o fruto é comido em excesso, entala o sistema digestivo, e mata a pessoa que tinha muito aroma. Tais agressões são remediadas com defumação feita com cigarro de tauari. A fumaça é soprada nos pontos de dor, visando asfixiar as agressões introjetadas no corpo de uma pessoa com aroma demais. As agressões de coatá, mandioca, castanha, trairão e sapo-cururu são entendidas como bastante graves, justamente porque elas são ditas *niniapyj*, 'não [ter] faro [apurado]', difícil de serem asfixiadas pela fumaça do tauari.

Já as relações de criação são aquelas estabelecidas com os xerimbabos. Estes são capturados quando filhotes, normalmente em situação de caçada quando ficariam órfãos de suas mães abatidas pelos caçadores. Levados para a aldeia, receberão todos os cuidados para que *-pokuha*, 'façam saber', 'acostumem-se' com quem os adotou e com os humanos em geral. Nem todo animal é facilmente acostumado pelos Zo'é, sendo essas diferenças justificadas, dentre outros fatores, por suas distintas capacidades olfativas. Coatás, por exemplo, *nipyj*, 'farejam' bem e por isso são arredios. Para compensar essa capacidade, precisam ser ainda mais bem tratados, o que significa ter um regime de vida mais parecido com o dos humanos: irão comer pirão de farinha de mandioca, carne de caça, terão sua própria rede etc.

Dessa forma, vemos como os aspectos olfativos operam nesses diferentes tipos de relações e encontros de perspectivas. O aroma humano gera diferentes modos de reações de plantas, animais e outros seres com os quais se pode interagir. Cuidar das pessoas é aqui pensado, basicamente, como ter cuidado com o corpo, em especial, com a emanção de muito cheiro.

## UM TERRITÓRIO FEITO DE AROMAS

Restam as relações de parceria. Podemos pensar em três dimensões que revelam, mais uma vez, a operacionalidade dos aromas no movimento das pessoas, pensando agora aspectos mais propriamente territoriais.

Os Zo'é abrem clareiras na floresta onde constituem suas aldeias (Braga, 2021b). Diferentemente de outros povos que separam roçados do espaço de residência, os roçados zo'é e o pátio onde são construídas as casas ocupam uma mesma clareira. A *katu e'e*, 'verdadeira clareira', ou seja, uma aldeia com roçado, pode ser entendida como um "microterritório" (Barboza et al., 2019, p. 518). Nele se desenvolve a relação entre os Zo'é e suas plantas, em um movimento de aproximação e afastamento conforme os ciclos de vida das plantas. Durante o plantio, elas ficam *ory*, 'alegres', com a aproximação dos horticultores, pois



o aroma humano é uma assinatura da presença destes naquele espaço, fazendo com que predadores das plantas, tais como cotias, cotiaras e formigas cortadeiras, não se aproximem dos brotos e das raízes. Porém, ao longo da maturação e da frutificação dos cultivares, o excesso de cheiro humano pode deixá-los *doryj*, 'não alegres', exigindo um afastamento daqueles que os cultivam. A insistência em se aproximar pode acarretar a reação dos cultivares. Tal reação é variável entre as espécies, e justificada pelas suas diferentes capacidades olfativas: há as plantas que *niniapyj*, 'não farejam' bem, e por isso *pokuhaba*, 'já se acostumaram' ao cheiro humano, como mandioqueiras e bananeiras, e aquelas que *niapyj*, 'farejam' bem e, então, *dopokuhaiwi*, 'elas ainda não se acostumaram' com o cheiro humano, como cuieiras e cabaceiras. Plantas não acostumadas facilmente reagem à presença humana, deixando de dar frutos ou mesmo morrendo, enquanto as acostumadas não reagem de imediato, mas, no caso de reagirem, suas agressões poderão ser as mais graves, como vimos no caso da mandioca. A parceria aqui, portanto, expressa pela alegria dos cultivares e pelo desejo alimentar dos Zo'é, somente se efetiva mediante a prática de cuidado dos horticultores com seu cheiro, pondo em prática a boa distância que é um fator central na ética da moderação mencionada acima.

A caça ao coatá também nos fala sobre relações de parceria. As temporadas de caça a esse animal são responsáveis pelos movimentos mais intensos pelo território. Durante sua engorda, aproximadamente entre os meses de abril e maio, os Zo'é se deslocam para os pontos mais distantes do território ocupado, procurando regiões mais fartas em caça e aqueles coatás mais fáceis de serem abatidos. Estando gordos, os coatás são mais lentos. Mas não é esse o único motivo que os deixa vulneráveis aos caçadores. Distantes das regiões mais próximas às aldeias, definidas como *tekoha e'e*, lugares intensamente ocupados, os coatás *dopokuhaiwi*, 'ainda não se acostumaram' ao cheiro

humano. Como afirmam os Zo'é, o cheiro humano atrai os animais para aquele local, onde "querem nos ver" (Braga et al., 2020, pp. 154-161). Por isso, ao sentirem o *piji* dos caçadores, os coatás, que veem a si mesmos como guerreiros, atraem-se pela possibilidade de tornar os caçadores *-pijan*, 'parceiros', 'aliados'. Mas, assim que percebem que os caçadores os querem matar, eles fogem ou, ainda pior, enviam agressões em formato de flechas invisíveis contra esses ou seus parentes que estejam exalando aroma demais.

Território e cosmos são um só quando os Zo'é falam das relações com as queixadas. Como dito acima, as queixadas também se veem como guerreiras e, hoje, podem ser vistas como as principais inimigas dos Zo'é ou, mais precisamente, contra quem eles aplicam o idioma e as práticas da guerra. Se *kubuku*, 'lá longe', no *tajahu ikwet*, 'toça das queixadas', elas são como os humanos – têm casas, roças, flechas roubadas de caçadores zo'é etc. –; um caçador capturado, ao adentrar esse mundo, passa a vê-lo da perspectiva das queixadas<sup>3</sup>. A captura é feita com o intuito de tornar o caçador marido da mãe das queixadas. No mito sobre Kapin nem, um homem capturado por elas, apesar de ser bem tratado pela bela mãe das queixadas que, principalmente lhe alimenta muito bem, ele decide voltar quando percebe que seus irmãos postiços eram por demais *doryj*, 'hostis', com ele. A conclusão dos Zo'é é que a volta, e a chance de Kapin nem reportar sua saga para seus congêneres, só foi possível porque ele *dipijihuj*, 'não [tinha] muito aroma'. Por sua vez, o *piji* também está presente em outra situação referente à caça às queixadas. Quando se pergunta aos Zo'é qual a intensão de realizarem suas festas de bebida fermentada *sepy*, a resposta unânime é: 'para atrairmos queixadas para nosso território'. Durante as festas, aparecem diversos não humanos penetras, se assim podemos dizer: mortos, *kiruat* e os espíritos das queixadas. Atraídas pelo *sepy piji*, 'cheiro do cauim', as *tajahu i'ã*, 'almas das queixadas', vêm para a

<sup>3</sup> Diz-se que *iha pe*, literalmente 'no olho dele', 'para o olho do cativo', a aldeia das queixadas era como uma aldeia dos Zo'é. Mas reitero que a possibilidade de captura definitiva para o ponto de vista das queixadas ou retorno para o ponto de vista zo'é é a constatação de uma certa intensidade de *piji*. Está também em jogo aqui, e sobretudo, um "ponto de faro" (Braga, 2021a, p. 6).



festa, desfrutando-a paralelamente às atividades que vão se encadeando entre os humanos. Diz-se que, pelo fato de as almas ficarem alegres com o cheiro do cauíim, os *tepot*, 'corpos', das queixadas virão nos dias que se seguirem a festa em busca de alianças.

Relações de parceria, na verdade, aqui aparecem como relações em movimento, ambivalentes, mas inequívocas de acordo com a perspectiva em questão: plantas se utilizam da presteza dos horticultores para crescerem bem e darem frutos que serão comidos por estes; coatós se enganam com as intensões dos caçadores que, no fim das contas, querem devorá-los; queixadas fazem alianças guerreiras de modo a dar valor à captura de cativos, enquanto os humanos as respeitam como principais inimigas, ainda que também estejam preocupados em torná-las alimento. Após ter esboçado alguns exemplos de relações com diferentes 'outros' que influem na movimentação territorial dos Zo'é, sigo agora com uma demonstração de outras situações que revelam tal ambivalência, em especial nas relações de parceria, apresentando outros 'outros', incluindo os brancos em diferentes facetas.

## EXPANSÃO TERRITORIAL E POLÍTICAS DE PROTEÇÃO

### UM BREVE ONTOHISTÓRICO

Desde os primeiros dados levantados sobre os processos históricos que envolvem a ocupação territorial pelos Zo'é, têm sido destacadas três categorias de alteridade básicas (Gallois & Havt, 1998; Havt, 2001) sobre as quais podemos fornecer um resumo:

Enredados com outros povos indígenas da região, em sua grandíssima maioria de língua caribe – e possivelmente também com quilombolas – os Zo'é apresentam uma dinâmica territorial comum com estes. Descrevem as relações passadas com os vizinhos utilizando três categorias básicas de alteridade. Os *Kirahi* são hoje identificados com os não índios. Aparecem ora como agressores que raptavam mulheres e crianças. Ora como aliados de troca. Nipuhan, o próprio demiurgo que participou na transformação da terra tal como ela é hoje, teria ido para o sul, viver com os *Kirahi*. Por isso é dito ser um *Kirahi* ou tal como não índio. Ele possui as coisas dos não índios, suas capacidades tecnológicas (Braga, 2017, p. 21)<sup>4</sup>.

Os *kirahi* foram também apoiadores dos Zo'é em conflitos com outros inimigos, os *apam*: "Estes, que viviam a oeste, eram canibais. Os Zo'é afirmam a convivência pacífica entre alguns *Kirahi* e os *Apam*" (Braga, 2017, p. 21). Já eles próprios nunca teriam convivido com tais pessoas. Contam que, diante de um conflito com os *apam*, os *kirahi* teriam sido fundamentais no apoio aos Zo'é para levar ao extermínio destes últimos (Havt, 2001, p. 104). Uma região muito importante do território atual dos Zo'é, onde hoje se localiza a aldeia Pakoty, e que é ocupada e reocupada exclusivamente pelos Zo'é ao menos desde o início do século XX, é considerado um antigo território dos *apam* (Ribeiro, 2020, pp. 288-290), ocupado graças ao fato de serem considerados extintos<sup>5</sup>. A terceira categoria se refere aos *tapy'yj*,

... vindos do leste, são lembrados por sua violência, pois matavam à bordunadas. Contudo, os Zo'é já teriam estabelecido relações pacíficas com estes. Foi com os *Tapy'yj* que os Zo'é aprenderam a plantar abóboras, carás, e quase todo tipo de batata. O motivo para o distanciamento que perdura até hoje teria sido a recusa dos Zo'é em cederem suas mulheres. Viram-se obrigados a matar aqueles que visavam roubá-las, gerando a promessa de vingança por parte dos inimigos (Braga, 2017, p. 21)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> "Vale ressaltar que os Zo'é consideram *Nipuhan* como um *kirahi*. Após sua façanha na recriação dos Zo'é, ele volta a sua origem, no sul e é por este motivo que os indígenas costumam perguntar a todos os visitantes se conhecem seu paradeiro, ou se o encontraram. Ele é descrito usando roupas, escrevendo, usando canoa com motor, gravador, injeções e ferramentas diversas. Como é comum na elipse temporal que o mito efetua, os Zo'é atualizam suas tradições com ingredientes extraídos da atual situação de contato" (Gallois & Havt, 1998, p. 15). Ver Ribeiro (2020, p. 145) sobre a ambivalência de Nipuhan, evidenciada na variação de sua postura para com os Zo'é.

<sup>5</sup> Segundo informações dos homens mais velhos que hoje são donos desse território, foi o falecido Jawaruwaj, pai do falecido Sihet, este a mais importante liderança zo'é ao longo do século XX, quem abriu aldeia na região da atual aldeia Pakoty. O cálculo do tempo de ocupação referido acima leva em consideração que Sihet nasceu em torno de 1900, e que seu pai morreu mais ou menos com vinte e cinco anos de idade.

<sup>6</sup> "Somente de forma muito genérica é possível sugerir que esses poderiam ser antepassados dos Aparai do rio Maicuri e/ou dos Tiriyó do alto Erepecuru (cf. Gallois, 1996, 2013)" (Braga, 2017, p. 21).

Os últimos encontros com os *tapy'yj* teriam acontecido provavelmente nos anos 1950, quando um antigo líder zo'é matara dois homens desconhecidos que encontrou quando fora caçar, próximo à região da antiga aldeia Iwiara, onde residia.

Nos anos 1980, deu-se o chamado contato oficial:

Missionários evangélicos da Missão Novas Tribos do Brasil, MNTB, iniciaram o seu trabalho de busca aos Zo'é em 1982. Instalaram uma base no sul da área em 1987. Mas com a incidência de muitas mortes entre os Zo'é, sobretudo por gripe, os missionários pediram o apoio da Fundação Nacional do Índio, Funai. Esta interveio instalando também uma base na área. Com a recorrência das epidemias, em 1991 os missionários foram retirados da área. Desde então a mediação oficial das relações dos Zo'é com outros povos indígenas e com não indígenas é feita pela Funai (Braga, 2017, p. 22).

A presença da Missão gerou uma movimentação geral dos grupos existentes à época para a região sul do território. Todos os grupos da época – divididos, basicamente, entre os grupos centrados nas aldeias Koporuhu, Keijã e Iwiara – foram para a Missão, inclusive abrindo uma aldeia a meio caminho, Kuruwaty<sup>7</sup>. O interesse dos Zo'é era sobretudo na obtenção de ferramentas e outros bens industrializados. Com a expulsão dos missionários em 1991, e sob influência direta da Funai, os Zo'é foram retornando para o norte, e reocupando a região da aldeia Keijã, onde foi instalada a base da Funai, mesmo lugar onde hoje está a Base de Proteção Etnoambiental da FPE-CPM. Outras aldeias – Naret e Owikâteary – foram abertas entre Kuruwaty e Keijã, não se rompendo totalmente com a ocupação mais ao sul, no sentido da Missão, mesmo com a ausência dos missionários no território. Na verdade, ao longo das duas décadas seguintes, foram

vários os episódios de tentativas dos missionários de retornarem ao território, fossem acompanhados de castanheiros residentes ao sul da TI, fossem por pessoas waiwai, povo que reside a oeste na mesma bacia do Trombetas, a qual está ligada à Terra Indígena (TI) Zo'é pelo rio Erepecuru.

Em 2010, os Zo'é, descontentes com a gestão da Funai, realizaram uma viagem para fora da TI (Funai, 2010; Gallois, 2015; Ribeiro, 2017, 2020). Buscavam novamente as mercadorias que não conseguiam com os *kirahi* locais, mas também ativar relações com outros povos da região, tais como os Waiwai e os Tiriyó. Chegaram à chamada região de Campos Gerais, ao sul da TI, onde trabalharam junto dos castanheiros e obtiveram roupas, ferramentas, panelas etc., com estes e os missionários, antigos conhecidos que tinham residência nessa região. Foram também para o norte, onde conviveram meses com os Tiriyó, também trabalhando e estabelecendo trocas de bens com estes. Esses episódios contribuiriam para mudanças na administração da Funai local, em consonância com o que vinha acontecendo na estrutura da instituição como um todo naquele momento (Meira, 2011).

Os Zo'é consideram ter iniciado, desde 2012, um processo de “expansão territorial” (Braga et al., 2020) sistemático dentro de sua TI, o que configura, basicamente, uma proliferação de aldeias, seja sobre antigos acampamentos, seja sobre novos pontos no território. Ele é fruto de diferentes fatores e pode ser considerado anterior a esse período e, mais importante, uma iniciativa dos próprios Zo'é (Gallois, 2015; Ribeiro, 2017). O que o torna peculiar a partir de 2012 é justamente o apoio dado por seus parceiros não indígenas<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> A exceção foi o grupo do pessoal do falecido Terekeuhu, um líder que se recusou veementemente a se instalar ou mesmo conhecer a Missão.

<sup>8</sup> Os Zo'é consideram a abertura da aldeia Pupuruni hembra, à beira do rio Erepecuru, o marco desse processo específico de expansão, justamente porque foi a partir daí que se passou a ter a assistência regular para a proteção territorial e passaram a entender que a abertura de novas aldeias por cada um dos grupos levaria à obtenção de alguns dos objetos desejados, como motores e kits de rádio.

A caracterização feita por Dominique Tilkin Gallois e Nadja Havt nos anos 1990 ainda é bastante elucidativa sobre os interesses dos Zo'é relacionados a tal expansão:

O movimento territorial dos Zo'é no período [ao longo do século XX] correspondeu a duas reações opostas. Enquanto os lugares frequentados por inimigos eram abandonados – e continuam sendo, até certo ponto, evitados – os Zo'é declaram que sempre procuraram reencontrar os sinais e as trilhas dos *kirahi*. É nesta sequência de contatos que os Zo'é moldaram os limites da área que continuam ocupando até agora (Gallois & Havt, 1998, pp. 16-17).

Atualmente, são raros os momentos de interação direta dos Zo'é com representantes de outros povos indígenas vizinhos, que são sempre mediados por representantes da Funai, sejam em intercâmbios sobre gestão territorial na TI Zo'é, ou atividades que estes participam nas cidades ou outras TI. Pode-se dizer que os Zo'é mantêm relações regulares com poucas pessoas de fora, e todos são não indígenas<sup>9</sup>. Com a mudança na administração local da Funai em 2010, e o estreitamento da relação de confiança com a Funai e a saúde local, além do apoio do Iepé, que viria a se firmar a partir de 2016, os Zo'é têm evitado relações com agentes com quem já conviveram no passado, tais como missionários, castanheiros, os Waiwai e os Tiriyo'. Não há espaço aqui para aprofundar tais escolhas, já abordadas por outros autores (Gallois, 2015; Ribeiro, 2017, 2020). Meu interesse é ressaltar como esses parceiros também passaram a fazer parte do escopo de agentes que influem atualmente na ocupação do território pelos Zo'é. E não só eles.

## OS LIMITES DE UMA PARCERIA, OU SOBRE O POTENCIAL GENOCIDA DOS BRANCOS

Gallois e Havt (1998, p. 17) chamavam atenção, já na época da demarcação da TI, de que os Zo'é modulavam diferenças entre os *kirahi* do passado e os missionários e

servidores da Funai, o que foi importante para se manter a proximidade com os não indígenas que acontece até hoje:

Estes são os *kirahi e'e*, 'verdadeiros' *kirahi*, como são designados os primeiros não-índios com quem os Zo'é se relacionaram [os do pré-contato oficial], e que consideram totalmente distintos dos que irromperam mais recentemente [anos 1980] em sua área, cuja característica é, ao contrário dos primeiros, a 'fala boa' (Gallois & Havt, 1998, p. 16).

Se os *kirahi* atuais são aqueles da 'fala boa', o modo como os Zo'é percebiam/percebem os 'verdadeiros *kirahi*', ou seja, aqueles de um tempo bastante antigo que conviviam com os Zo'é e contribuíram para o extermínio dos *Aapam*, pode ser definido como um cuidado contra sua potência genocida – e algumas de suas capacidades tecnológicas são inerentes a esta potência. No que segue, gostaria de acrescentar algo mais sobre as relações de parceria, buscando demonstrar como essas discrepâncias entre fala boa e potencial genocida podem ser conciliadas em alguma medida da mesma forma em que o fizeram no passado. Enfocarei as características potenciais dos brancos de acordo com os Zo'é, passando mais uma vez pela temporalidade mítica e a presença de elementos ontológicos como forma de pensar as 'continuidades na transformação' (Gallois, 2015) das relações de parceria com os brancos<sup>10</sup>. Resumirei quatro episódios que darão suporte para esse entendimento – e, tangencialmente, para esboçar a influência dos mortos nos movimentos dos vivos, ou, mais exatamente, na influência de parte a parte em seus respectivos movimentos.

O primeiro episódio fala sobre o extermínio dos *aapam*. No passado, foram vários os confrontos com esses inimigos, mas o assassinato seguido de canibalização de um Zo'é chamado Waikyt desencadeou o extermínio daqueles (Gallois, 1996, p. 12; Ribeiro, 2020, pp. 288-290).

<sup>9</sup> Devemos considerar cerca de sete servidores da FPE-CPM, dez servidores da saúde – englobando aqui a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e outras instituições – e cinco membros do Iepé.

<sup>10</sup> Essas são questões que vêm sendo pesquisadas por Gallois (1992, 1996, 2015) e Ribeiro (2020). O que segue é, portanto, subsidiário de suas teses sobre o assunto e se propõe como um tipo de complemento a elas.



À época, os *kirahi* eram aliados dos Zo'é, vivendo junto destes em suas aldeias, da forma como apontei acima. Não fosse o diferencial bélico dos *kirahi*, munidos de facas ou armas de fogo, a depender da versão da história, o confronto provavelmente não teria terminado em extermínio: *omonoba*, 'eles definitivamente morreram', ou 'todos morreram'. Diz-se que é por causa dessas armas que os *kirahi* conseguem matar os *apam* e aprisionar os que restaram. Entretanto, eles também atiram tais prisioneiros, já indefesos, no Erepecuru para serem devorados pelas piranhas, o que acrescenta um requinte de crueldade na postura dos *kirahi*.

O segundo episódio diz respeito a acontecimentos em *tajwerakō rupa*, 'morada dos mortos'. O acesso à morada dos mortos é feito por meio de sonhos. Porém, não é qualquer sonho que leva a pessoa até lá, mas apenas o sonho de determinados homens – até onde sei, até o momento, só homens – que possuem essa capacidade (Gallois, 2015, p. 293)<sup>11</sup>. Atualmente apenas um homem faz essas viagens e as reporta aos demais Zo'é, principalmente aos chefes que, por sua vez, reportam a todos pelo sistema de radiofonia amador<sup>12</sup>. Normalmente, o que se reporta são relações e conflitos conjugais, e brigas por outros motivos – mas que quase sempre estão ligadas a questões conjugais. No caso em questão, tratou-se de um reencontro no céu com os inimigos *tapy'yj*, há muito não encontrados entre os vivos, como vimos acima. O relato (Ribeiro, 2020, pp. 214-219) narra uma reaproximação entre os *tapy'yj* e os

Zo'é no mundo dos mortos. Estes são convidados por aqueles para uma festa, e aceitam. Quando chegam até a aldeia dos supostos anfitriões, estes matam alguns dos convidados, e os demais fogem. Os *tapy'yj* perseguem os fugitivos até sua aldeia, mas, quando chegam, são surpreendidos pela presença dos aliados dos Zo'é, no caso, os mortos *kirahi*. Atualmente, estes são liderados pelo falecido Isidoro (Luz), antigo chefe de posto da Funai que, junto de outros servidores da instituição já mortos vivem juntos dos falecidos zo'é em *tajwerakō rupa*. Os mortos *kirahi*, munidos de armas de fogo tal como metralhadoras, matam quase todo os *tapy'yj*. Aqueles não mortos indicam, sob tortura, o local de sua aldeia, e a trupe de Isidoro atira bombas sobre ela, matando a todos.

O terceiro episódio diz respeito a outro conflito no mundo dos mortos, acontecido em 2018. Trata-se de uma história de vingança entre antigos zo'é que contou novamente com a participação dos mortos *kirahi*. Tais viagens por meio de sonhos parecem ser um tema especial para os chefes entre os vivos, uma vez que o sonhador relata como os chefes dos grupos locais organizados no céu atuam nessas questões de conflito. Um fator histórico importante é o fato de que os dois principais chefes hoje no mundo dos mortos, Bede e Turu, são pais dos dois principais chefes atuais entre os vivos, respectivamente Tokê e Tereren. Dessa forma, esses últimos costumam precisar da mediação do sonhador para reprenderem seus pais que lá se envolvem em conflitos desaprovados por eles – a diplomacia feita pelos chefes entre os vivos e os mortos depende sempre desse sonhador atual.

<sup>11</sup> Uma forma diferenciada e incomum de sonhar. Todo sonho é entendido como um desprendimento e movimentação do -'ã, princípio vital da pessoa. Nos sonhos cotidianos das pessoas comuns, elas encontram os -'ã de outras pessoas hoje vivas, em geral com o intuito de travar relações sexuais com estas. Pode-se dizer que essa dimensão de encontros está em conexão com o mundo dos vivos, uma vez que, normalmente, nos sonhos se encontra com o -'ã de alguém com quem já se tem ou que se deseja muito ter relações sexuais no próprio mundo dos vivos.

<sup>12</sup> Há algumas possíveis conexões entre a capacidade de sonhar e os aromas que precisam ser mais bem averiguadas. Ir para o mundo dos mortos por meio do sonho significa, evidentemente, uma aproximação com os mortos, o que é indesejado por algumas pessoas que se esforçam para não sonhar. Ora, vimos acima que pessoas moribundas exalam *pji* em excesso, e que, talvez o *pji* seja aqui mais uma vez chave de explicação para a comunicação com uma perspectiva outra, a dos mortos. Todos os sonhadores que acessam o mundo dos mortos são considerados homens velhos ou quase velhos – na casa dos cinquenta anos de idade. É também muito comum se dizer que velhos não são atraentes sexualmente porque são *nem*, "podres", "fedem". Essa mesma característica é atribuída ao único sonhador da atualidade, um homem de cinquenta e cinco anos. Contudo, já desde sua juventude ele era considerado *nem* e, não à toa, ao que parece, é visto como um dos principais exemplos de homens permanentemente panema (Braga, 2021a).

Foi o que aconteceu na ocasião. Um homem zo'é matou outro de um grupo zo'é diferente no mundo dos mortos, o que desencadeou arranjos políticos e bélicos na preparação da vingança. Acontece que os parentes do morto fizeram alianças com os *kirahi* mortos, no caso, o pessoal de Isidoro. Como vimos, diferentemente do mundo dos vivos, lá esses membros da Funai usam armas de fogo e as fornecem aos Zo'é. A questão, portanto, foi o acesso a essas armas por parte do grupo vingador. Além disso, o problema se agravou quando Bede e Turu, entre outros parentes mortos dos atuais vivos, chefes e não chefes, endossaram essa forma de vingança. Segundo Tokê e Tereren, o que estava em jogo era a desproporção da reação, uma vez que os inimigos não tinham armas do mesmo porte para se defender. Ademais, havia a promessa de que não matariam apenas o homicida, mas também toda sua família e demais pessoas de seu grupo. Portanto, a equação não era mais aquela eticamente esperada, a de uma *vendetta* um para um, mas sim, a de um potencial massacre.

Um quarto episódio remete à virada da primeira para a segunda década desse século, o período de transição na coordenação local da Funai mencionado acima, quando os Zo'é se rebelaram contra a gestão anterior em busca de bens e relações com os Tiryó ao norte, e com não indígenas ao sul, em sua maioria castanheiros. A despeito das doenças que adquiriram nessas empreitadas, os Zo'é entendem sua iniciativa como algo de sucesso, uma vez que conseguiram impor a mudança na Funai, mas também e, sobretudo, porque voltaram de lá com conhecimentos sobre novos lugares e pessoas, com novas variedades de cultivares para suas roças (Braga, 2021b, pp. 73-84), com panelas, relógios, diferentes objetos, incluindo um motor para embarcações, roupas, armas de fogo e munição. Ao longo de aproximadamente cinco anos, utilizaram revólveres e espingardas em suas caçadas, e roupas, principalmente em lugares de encontro entre os grupos,

como é o caso da base da Funai. Nesse período, era possível ouvir de caçadores que as queixadas tinham ido embora para muito longe<sup>13</sup>. Os motivos para tal acontecimento, apontados por eles, eram três. Primeiramente, certa displicência em terem ficado anos sem fazer festas de *sepy* para atrair as queixadas ao longo desse período. Outro é o barulho emitido e o cheiro da pólvora exalado pelas armas – e aqui se pode incluir também o fator de uso das espingardas como uma medida de desproporção, dada sua maior eficácia em relação aos arcos e flechas no momento do abate, reconhecida pelos Zo'é. Por fim, o fato de que, durante o período em que passaram a usar roupas, os homens pararam de se pintar com jenipapo e urucum. O jenipapo, usado mais frequentemente em ocasiões de festas de *sepy*, reveste o corpo dos homens como onça, de acordo com o ponto de vista das queixadas. Já o cheiro do urucum, usado ao final dos resguardos referentes ao nascimento de uma criança ou da reclusão do caçador estreante, atua como medida protetiva, uma vez que espanta as mais diferentes agressões, incluindo-se capturas (Braga, 2021a). As queixadas também se espantam com o cheiro do urucum:

Ora, mas porque então as queixadas se enfurecem com o fato de os Zo'é deixarem de se pintar com urucu? E ainda. Por que as queixadas desejam que os caçadores se manifestem enquanto onças, isto é, predadoras de queixada? Talvez seja pelo mesmo motivo: as queixadas querem manter as proporções de sua relação hostil com os Zo'é (e aqui pode se incluir também o fator de entrada das espingardas). O urucu, como foi visto no segundo capítulo, é utilizado pelos homens no final de períodos em que eles resguardam a si e/ou a outros. Indica o final de um período de abstenção de matar. Este converge com a abertura para uma grande possibilidade de encontrar caça, uma vez que, dentre outras coisas, ações são feitas para eliminar o *piji* do caçador, e para imprimir as disposições em seu corpo. O urucu parece ser, portanto, indicador de que o caçador mantém o sentido da hostilidade como proposta de relação com as queixadas (e com tantos outros). Roupas e armas demonstram certa mudança de conteúdo da relação esperada.

<sup>13</sup> Notemos que certa dramaticidade ao se narrar a fuga das queixadas e a ideia de que elas vivem em lugares muito distantes são temas bastante comuns entre diferentes povos. Conferir, para os Wajãpi, Gallois (1988, p. 100) e, para os Yanomami, Kopenawa e Albert (2015 [2010]).

De certa forma, as queixadas se foram porque os caçadores trapacearam (Braga, 2017, pp. 139-140)<sup>14</sup>.

O uso do urucum no final dos resguardos revela que o comedimento, a ética da moderação, possui não só um caráter proibitivo, mas também prescritivo/prospectivo (Braga, 2021a, p. 12), pois indica o final de um período de abstenção de matar e a retomada da ontológica relação hostil dos Zo'é com as queixadas.

Uma diferença chama atenção nas performances narrativas desses quatro episódios. Normalmente, os dois primeiros são contados acompanhados de uníssonas risadas, tal como se estivessem se deleitando com um filme hollywoodiano cheio de pancada, sangue, tiros e explosões, como se aquele passado quando os *apam* ainda não haviam sido extintos – tempo – e aquele lugar onde hoje estão os mortos – espaço – não dissessem respeito a quem narra<sup>15</sup>. Já o terceiro e o quarto episódios não. Eles foram-me reportados com bastante preocupação e introspecção. Ora, se for possível pensarmos com Clastres (2003 [1974], pp. 120-138) para tentarmos entender “de que riem os índios” nesses casos, assim como o autor, podemos apostar que se trata de rir do perigo pelas costas, daquilo que se deve tomar cuidado e, sobretudo, de uma diferença radical para com alguém que apresenta

características ambivalentes – onça ou xamã, no caso relatado por Clastres (2003 [1974]): reprovadas, algo que nós mesmos não faríamos, ao mesmo tempo em que de certa forma admiradas, por serem talvez inalcançáveis. A ‘graça’ nos episódios de genocídio dos *apam* na terra e dos *tapy'yj* no céu não está apenas no poderio bélico dos *kirahi*, mas também, e sobretudo, na consciência dos Zo'é em saberem da disposição daqueles a cometer tamanhas atrocidades: *ojukeba*, ‘eles os mataram definitivamente’. Nos outros dois episódios, a ‘falta de graça’ parece advir do flerte dos próprios Zo'é com essa capacidade genocida própria dos *kirahi*.

Com isso, gostaria de chamar atenção para o fato de que, para os Zo'é, sua aproximação com (a perspectiva dos) os *kirahi* inevitavelmente requer precaução, uma vez que parece haver, nesses casos, certa desconfiança – baseada em episódios já experienciados em um passado antigo ou recente – de que as qualidades tecnológicas e a disposição genocida dos segundos sempre vêm juntas<sup>16</sup>. Os *kirahi* ocupam aqui um lugar de mediação que revela o desejo dos Zo'é por uma boa distância – que, como venho argumentando e apontei acima, opera também em outros contextos, como a caça e a agricultura (Braga, 2021a, 2021b). Deve-se manter uma separação suficiente para que não ocorra uma conjunção ou uma

<sup>14</sup> Adoto aqui o sentido de trapaça explorado por Perrone-Moisés e Sztutman (2010, pp. 420-423) em relação ao regime de vingança tupinambá. Talvez seja nesses termos que podemos pensar a aparente ambiguidade no sentido de parceria entre caçadores e queixadas, uma vez que estas buscam manter padrões de relações, fazendo dos caçadores/matadores seus cativos de guerra. Como exprimem Perrone-Moisés e Sztutman (2010), diferentemente da trapaça, a traição no regime de vingança é positiva no sentido de ser honrosa, não se muda as regras do jogo, há aí certa diplomacia, um estilo de vingança/guerra distinto do que fazem os brancos, que pode ser resumido por essa comparação de Davi Kopenawa: “Durante minhas viagens às distantes terras dos brancos, ouvi alguns deles declararem que nós, Yanomami, gostamos de guerra e passamos nosso tempo flechando uns aos outros. Porém os que dizem essas coisas não conhecem nada de nós e suas palavras só podem ser equivocadas ou mentirosas. É verdade, sim, que nossos antigos guerreavam, como os antigos dos brancos faziam naqueles tempos. Mas os deles eram muito mais perigosos e ferozes do que os nossos. Nós nunca nos matamos sem medida, como eles fizeram” (Kopenawa & Albert, 2015 [2010], p. 440; ênfases adicionadas).

<sup>15</sup> A analogia não é sem propósito. Os Zo'é passaram a assistir – e a pedir muito para assistir –, com muito mais frequência nos últimos anos, ao que chamam em português de ‘filme de guerra’. Eles começaram a ser exibidos por um antigo servidor da FPE há anos exonerado, filmes tais como “Troia”.

<sup>16</sup> Albert (2015 [2010], p. 520) destaca, por exemplo, que a precaução era também a estratégia de aproximação dos Yanomami com os brancos diante do caos que passavam nos anos 1970 com o expansionismo desenvolvimentista dos militares sobre seu território. Entre os Zo'é, percebe-se como perduram os efeitos de situações similares à yanomami, uma vez que aqueles também se lembram em detalhe das mortes por doenças trazidas com o contato oficial nos anos 1980 (Gallois & Havt, 1998). Nesse sentido, poderíamos afirmar que ‘desconfiados’ (Manchineri, 2019) é algo próprio da existência – como algo positivo – de todos os indígenas ao longo do processo colonial, e não só dos chamados ‘isolados’.

disjunção catastrófica (Lévi-Strauss, 2006 [1968] citado em Sztutman, 2009, p. 298): nem tão próximo a ponto de devir-genocida, nem tão distante a ponto de perder sua parceria.

## TOMANDO DECISÕES – *IN LOCO* – SOBRE A OCUPAÇÃO E A PROTEÇÃO TERRITORIAIS

A iniciativa de expansão territorial dos Zo'é converge com a política de proteção promovida pela FPE desde 2011, que entende como fundamental a dispersão territorial, a ocupação dos limites da TI, a vigilância do território e sua fiscalização, incluindo o entorno da TI (Ribeiro, 2017; Iepé & FPEC, 2019). Por sua vez, os Zo'é visam a manutenção de sua soberania alimentar, a obtenção de bens industrializados acessados seja para execução de expedições, seja no apoio à abertura de novas aldeias, e a qualidade nas relações sociais, tanto entre eles próprios – mantendo-se as distâncias desejáveis entre as pessoas/grupos –, quanto entre eles e os brancos e outros indígenas – sendo esse último, portanto, o principal ponto de convergência (Braga et al., 2020) com a ontologia da política oficial posta em prática hegemonicamente pela Funai local e pelo Iepé. A concepção de que se está expandindo em direção a territórios dos 'outros' aparece com frequência durante a organização e execução das expedições de fiscalização promovidas pela FPE com o apoio do Iepé<sup>17</sup>.

As diretrizes publicadas no Plano de Gestão Territorial e Ambiental da TI Zo'é (Iepé & FPEC, 2019), em consonância com a PNGATI, têm funcionado como horizonte da atuação dos Zo'é e seus parceiros na

gestão da TI<sup>18</sup>. A FPE e o Iepé tem nos pautado por essas diretrizes para a realização de ações de apoio à proteção territorial, que incluem as expedições de fiscalização da TI e seu entorno como uma das principais ferramentas de implementação dessas diretrizes:

Quando vamos caçar pelo rio Erepecuru abaixo, ficamos atentos para presença de não índios. Se vamos pescar, também tomamos cuidado. Nós continuamos preocupados com o garimpo que foi retirado desta região há pouco tempo (Iepé & FPEC, 2019, p. 45, ênfase adicionada).

É também para vigiar contra invasores que continuaremos abrindo caminhos de caça. Até agora, eles ainda não fizeram estrago nessa região [das cabeceiras do Kare]. Por isso é uma região muito boa. Se estragarem, aí não vai ser bom. No futuro, nossos netos provavelmente vão abrir acampamentos de caça de coatá nessa região (Iepé & FPEC, 2019, p. 47, ênfase adicionada).

Os não indígenas ainda não vieram até a região acima da boca do Kare, por isso ainda não estragaram nada. Abaixo da boca do Tararí, já mexeram. Foi há pouco tempo que soubemos desse estrago. Nós estamos bem alertas contra a entrada dos não indígenas em nossa terra. Nós iremos regularmente verificar se há invasores. Iremos sempre em grande número de pessoas (Iepé & FPEC, 2019, p. 49, ênfase adicionada).

Os não indígenas vieram da região de Oriximiná até a nossa terra. Vieram ficar na beira da nossa terra, e depois atravessaram. Por isso, é provável que eles fossem se estabelecer definitivamente ali. A Funai já os mandou embora recentemente. Se a Funai apenas soubesse de sua vinda, sem nos avisar, aí seria muito ruim para nós. Por isso nós não desejamos abrir mão do apoio dado pela Funai (Iepé & FPEC, 2019, p. 93, ênfase adicionada).

A constatação da proliferação de novas aldeias, sobretudo nos limites da TI, enquanto um índice de dispersão territorial, pode ser vista como um mecanismo de avaliação e monitoramento dessas diretrizes. Eram

<sup>17</sup> Foco aqui nos acontecimentos mais recentes, vividos pelos Zo'é a partir do momento em que já tinha iniciado meu trabalho de pesquisa com eles em 2012, e pude acompanhar mais proximamente seus desdobramentos. Mas é importante dizer que as expedições promovidas pela Funai já levaram os Zo'é para esses lugares muito tempo antes, no momento da delimitação da TI, em 1997.

<sup>18</sup> "A responsabilidade da PNGATI está a cargo da Fundação Nacional do Índio – Funai, que pode recorrer à colaboração de organizações não governamentais para que a política seja executada. Entre 2016 e 2019, por meio de Acordo de Cooperação Técnica – ACT com a Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema – FPEC/Funai, o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – Iepé foi o responsável por gerir o projeto ["Floresta em pé e Bem Viver Sustentável na Calha Norte do Pará: Terras Indígenas Parque do Tumucumaque, Rio Paru d'Este, e Zo'é"], submetido a edital do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES)] dirigido à elaboração do PGTA da TI Zo'é" (Braga et al., 2020, p. 135).



dezesseis em 2011, no ano anterior ao início da política de apoio à dispersão da nova coordenação da FPE, trinta e três em 2015, um ano antes do início da elaboração do PGTA, quarenta e sete em 2020, no ano seguinte ao término da elaboração do PGTA, e hoje, somados quatro anos de implementação do plano, são sessenta e duas. Outro desses mecanismos é a ocupação efetiva de locais antes invadidos por não indígenas, como a região da atual aldeia Tukuruhu, como se verá a seguir. Também, e sobretudo, a manifestação de satisfação dos Zo'é com o apoio dado pela Funai e pelo Iepé, expressa em formulações como a da última diretriz e apresentada acima, indica a consonância com o que foi acordado no âmbito do PGTA.

Enquanto assessor do Iepé, pude organizar, conduzir e/ou simplesmente participar de algumas dessas expedições, assim como acompanhar essas diferentes etapas quando envolveram expedições realizadas por colegas da Funai e/ou do Iepé, incluindo suas repercussões entre os demais Zo'é quando terminadas. Apesar de já desenvolver uma relação de pesquisador com os Zo'é há anos, foi somente a partir de 2016, mediante minha atuação como assessor no âmbito da elaboração do PGTA, que minha participação nessas expedições se tornou direta<sup>19</sup>. Os relatos que seguem incluem expedições acontecidas durante a elaboração (2016-2019) e a implementação (2020-atual) do PGTA.

Duas delas organizadas para o limite sul da TI em 2019 e 2020 nos servem de exemplo de como os Zo'é explicam a ocupação territorial por meio do perspectivismo olfativo. Durante uma expedição para monitoramento dessa região, em 2019, os Zo'é, acompanhados de um servidor da Funai, toparam com dois não indígenas tirando castanha em uma área dentro da TI. Descobriu-se que os

castanheiros haviam criado uma malha de caminhos bem estruturados com tapiris, onde dormiam e armazenavam alimentos trazidos da cidade, demonstrando que a região estava sendo explorada há alguns anos. Dentre outras coisas, os Zo'é notaram que eles também caçavam e pescavam na região, e que, no momento daquela expedição, a caça e a pesca estavam escassas (Iepé & FPEC, 2019, pp. 90-91). Já na segunda expedição, cerca de seis meses depois, a situação era diferente, como nos conta Tokê:

Há certo tempo, quando a Funai veio na expedição anterior [em julho de 2019], então a gente passou por aqui inicialmente, foi só então que de caça nenhuma tomamos conhecimento. Agora [janeiro de 2020], dessa vez que nós e a Funai viemos de novo, então deve ter sido o nosso aroma, aí a caça veio. Agora, pelos caminhos. Olha que até matamos uns mutuns. Guaribas também. Coatás também. . . É por causa do nosso cheiro que os coatás se aproximam. Desejam muuuito a nós, querem muito ser nossos parceiros, os coatás (citado em Braga et al., 2020, p. 160).

Se, para os Guarani Kaiowá, por exemplo, o andar, o movimento, o modo de caminhar pela terra é uma forma de ela ser “embelezada” (E. Benites, 2020, p. 23), como havia mencionado anteriormente e se vê no trecho acima, os Zo'é explicam a ocupação territorial como uma forma de impregnação de sua presença pelo seu aroma, que caracteriza ontologicamente sua dinâmica de mobilidade territorial (Franco-Moraes et al., 2023). Mas isso possui efeitos positivos ou negativos, a depender da perspectiva de quem se encontra durante uma expedição nesses lugares distantes.

A concepção de expansão territorial aqui em questão não deve ser definida apenas em termos geográficos – inimigos que vêm do leste, do oeste ou do sul, que estão do outro lado do rio etc. –, mas também como aproximação

<sup>19</sup> O Iepé tem executado diversas atividades vinculadas ao PGTA e além dele. Tem apoiado essas expedições tanto com recursos financeiros e logisticamente via projetos, quanto com recursos humanos. Diferentemente dos servidores da Funai, nós, assessores do Iepé, somos responsáveis por fazer com que as expedições gerem desdobramentos para outros tipos de atividades, tais como alfabetização, formação político-educacional mais ampla, apoio à gestão do Fundo de Artesanato Zo'é (FAZ), organização do censo populacional e levantamentos socioambientais participativos que subsidiam essas mesmas atividades, dentre outras coisas. Por exemplo, pude participar da produção de materiais didáticos voltados ao letramento cujo conteúdo adveio de expedições de fiscalização, incluindo uma que foi conduzida por mim (Cabalar et al., 2019). Para mais detalhes sobre as outras atividades desenvolvidas pelo Iepé com os Zo'é, ver Gallois et al. (2020).

a lugares outros no cosmos. Além de alguns exemplos já referidos acima – as queixadas lá longe em sua toca e os urubu-reis acima do céu são como gente etc. –, os Zo'é, durante muito tempo, evitaram, por exemplo, ocupar as margens dos grandes rios da região – Erepecuru, Kare e Cuminapanema –, dentre outros fatores, por serem entendidos como *bahirarupa* e *kiruara rupa*, respectivamente, 'morada de *bahit*' e 'morada de *kiruat*'. *Bahit* são um povo de aparência antropomorfa diminuta, habitantes do mundo subaquático, cujas marcas de existência estão presentes na iconografia em pedras desses rios (Ribeiro, 2020, pp. 126-135). Já os *kiruat* são seres que se manifestam de diferentes formas (Braga, 2017, pp. 96-97), sendo uma delas, poderíamos dizer, a de boto amazônico, homens belos que surgem do fundo dos rios para enamorar as jovens púberes cheias de *piji*, mas podendo capturá-las ou decepá-las.

Uma forma de qualificar a ocupação do território é a oposição entre *tekoha yme*, lugares menos intensamente ocupados no território, o avesso de *tekoha* e *e'e*. As regiões consideradas *tekoha yme* se caracterizam pela presença de caça não acostumada com a presença dos Zo'é, como se vê em relação ao coatá. Isso faz com que seja farta, pois as caças se atraem pelo aroma dos caçadores, como vimos acima. Contudo, recomenda-se ter moderação no abate, evitando-se matar em excesso e em momentos indevidos, uma vez que não se deve abandonar a carne para apodrecer e, como vimos, ao perceberem as intenções dos caçadores, as caças podem se vingar.

Essa aproximação dos animais como um risco serve também para os predadores, e não só para as presas. Vejamos duas situações ocorridas durante expedições de fiscalização. A primeira ocorreu na região noroeste da TI, no médio rio Erepecuru, que, em 2015, era considerada um *tekoha yme*:

Assim que a chuva parou de cair na Cachoeira da Paciência, e minutos depois de Sarara ter finalizado seu longo relato, Kurupaj foi buscar lenha do lado de nosso acampamento (a uns 20 metros de distância). Logo escutamos ele dizer, em baixo volume[,] porém com grande gravidade: "*Jawara pitã!*", que é o modo pelo qual os Zo'é chamam a suçuarana

(ou onça-parda). Toke então correu e abateu a onça a tiros. Logo depois, enquanto examinávamos o animal morto, os Zo'é começaram uma conversação. Sarara, então, me explicou do que se tratava. Os Zo'é sabem que um homem com filhos pequenos não pode matar onças, pois senão o *i'ã* (princípio vital) da onça se enfureceria, viajaria escondido (*nimim*) pela floresta e entraria no corpo da criança, matando-a por vingança. O problema, segundo ele, não está em matar a onça, mas em deixar o corpo da onça apodrecer (*inem*), pois é a putrefação do corpo que libera o *i'ã*. Considerando que na época Toke estava com um filho pequeno, depois dessa conversa os Zo'é chegaram à conclusão de que a melhor forma de evitar que isso ocorresse seria esquarterar a onça e jogar os pedaços no rio Erepecuru, de modo que as piranhas comessem o corpo de *jawat pitã* rapidamente. E assim fizeram os Zo'é. '*Pirāj o'u, a'e i'ã dajkoj*'. A piranha come, então não tem *i'ã*', explicou Sarara (Ribeiro, 2020, p. 142, ênfase adicionada).

A segunda situação foi durante uma outra expedição, desta vez para a região das cabeceiras do rio Kare que, em 2017, também era considerada *tekoha yme*:

Foi apenas em dezembro de 2017, no entanto, que voltei a ter notícias de *jawarahi*. Nessa ocasião, diversos Zo'é, Hugo Prudente [assessor do lepé] e eu estávamos em uma outra expedição, que tinha como objetivo explorar a região chamada pelos Zo'é de *Kare rowaj*, 'do outro lado do Kare' (nordeste da TI Zo'é), pouco frequentada pelos Zo'é justamente por ser considerada como território *tapy'yj*. No quarto dia dessa expedição, quando estávamos nas proximidades da localidade de Kamoera, uma onça atacou Mima, um jovem de então 12 anos. Ao passar por baixo de um pau enquanto corria atrás de macacos, Mima foi atacado por uma onça-pintada que mordeu-lhe (*su'u*) o rosto e arranhou-lhe (*keraj*) as costas. Mima, no entanto, conseguiu reagir: com seu arco-e-flechas deu uma paulada na onça, que então sumiu na floresta. Por sorte, os ferimentos não foram profundos e seu pai Simirã não quis encerrar a expedição por conta disso. Na tarde daquele dia, no acampamento que os Zo'é fizeram em um açaizal, Namihu comentou que era provável que os *tajwira kô* (os mortos zo'é) tivessem vindo ao socorro de Mima. A onça, segundo ele, não era *jawarahi*. Pois se caso fosse, Mima não teria escapado (Ribeiro, 2020, pp. 142-143, ênfase adicionada).

As explicações sobre os desfechos de ambas as situações de ataques de onças se coadunam com a lógica do perspectivismo olfativo. Em áreas de *tekoha* e *e'e*, espera-se um comportamento arredo das onças, que, como os Zo'é sempre enfatizam, têm muito medo deles, em especial de homens adultos. Aparições de onças perto das aldeias



são sempre vistas como excepcionais. Há normalmente duas hipóteses quando isso acontece: que são onças – *jaware'e*, onça-pintada, *jawara oby*, onça-preta, ou *jawat pitã*, onça-parda – acostumadas à presença humana, mas que, ainda assim, se arriscam a atacar as pessoas, quando elas têm aroma demais, como crianças pequenas; ou que são onças de um tipo especial, *jawarahi*, xerimbabos do demiurgo Nipuhan (Ribeiro, 2020, pp. 142-146). Nipuhan as envia para atacar pessoas que estejam por demais *doryj*, 'não alegres', 'raivosas', ou que ousem não seguir os resguardos. Como vimos acima, ainda que o filho de Tokê não fosse mais um bebê em 2015 – o menino já tinha quatro anos –, a partilha de aroma entre pai e filho perdura até a puberdade desse, ainda que a intensidade do aroma, e a vulnerabilidade de ambos, vá se arrefecendo ao longo do crescimento da criança (Braga, 2017, pp. 78-85). Mesmo com o cuidado de esquartejar e atirar a carne da onça às piranhas, Tokê relatou-me que, dias após a morte da onça, disseram-lhe pelo rádio que seu filho ardeu em febre, o que o fez repensar a continuidade da expedição, ainda que tenha optado por não voltar.

Uma expedição mais recente nos traz exemplos de outros fatores e atores ontológicos que condicionam a ocupação territorial e não dizem respeito diretamente ao perspectivismo olfativo. Em maio de 2023, acompanhei um servidor da Funai para uma nova expedição para o limite sul da TI. Antes de seguirmos para lá, fizemos a volta pelo leste da TI, para uma região onde teria um possível encontro com indígenas isolados. Esse servidor da FPEC, principal responsável pelo monitoramento dos registros de isolados no entorno da TI Zo'é, queria averiguar *in loco* a situação. Du'a, um importante caçador, tinha matado algumas queixadas há poucos dias e, após flechar algumas, seguiu em busca de outras. Quando as queixadas se dispersaram, ele, então, voltou até o ponto em que havia

derrubado as primeiras. Quando chegou, suas flechas haviam sido nitidamente arrancadas dos corpos dos animais e colocadas ao lado de seus cadáveres. Rapidamente, a FPE foi contactada, pois a situação caracterizava a aproximação de alguém em uma parte do território onde há muito não se encontrava ninguém. Essa região leste da TI, como vimos, é tradicionalmente território de *tapy'yj* e, há alguns anos, a FPE tem se preocupado com uma possível presença de 'isolados', o que fez com que os Zo'é incorporassem mais esses 'outros' no seu leque de categorias de alteridade. Na manhã seguinte à nossa chegada, antes de partirmos até o local da caçada com Du'a, fomos alertados de que não valeria a pena. Por rádio, líderes de outra aldeia transmitiam notícias de *tajwera kô rupa* que, por sua vez, tinham sido conseguidas pelo senhor que por meio dos sonhos acessa a morada dos mortos. Eles diziam que os mortos é que haviam retirado as flechas dos cadáveres das queixadas, mortos caçadores que, paralelamente à caçada promovida por Du'a, também caçavam as almas das queixadas. Esse fator não foi suficiente para o servidor da FPE desistir de ir até o local, o que só viria a acontecer quando, por coincidência, Du'a teve que ir para o posto de saúde tratar de uma hérnia que o incomodava há dias. Mesmo que outros caçadores que conhecem a região se oferecessem para nos levar, com a indisposição de Du'a, o servidor da Funai enfim desistiu, como que abrindo mão por não ter disponível a fonte mais fidedigna dos fatos ocorridos.

Os lugares qualificados como *tekoha yme* são, portanto, mais arriscados. Como menciona Ribeiro (2020; conferir também Havt, 2002, p. 88), esses lugares podem também ser vistos como tradicionalmente território inimigo, assim como as cabeceiras do Kare são entendidas como território de *tapy'yj*<sup>20</sup>. Há sempre a preocupação de um reencontro com os *tapy'yj*, com os *kirahi* que possam ter invadido o território, como garimpeiros e castanheiros, com

<sup>20</sup> Lembro também que, segundo Gallois e Havt (1998, p. 17), há um aspecto olfativo envolvido na orientação territorial em função da possível existência dos *tapy'yj*: "Hoje, [podemos dizer, até hoje, em 2023] a existência dos *Tapy'yj* continua moldando as formas de ocupação zo'é, mesmo não tendo ocorrido nenhum encontro com inimigos nos últimos [70] anos. A memória de suas agressões é relembrada a cada sinal estranho nas matas onde eles costumavam aparecer. Evita-se frequentar áreas onde os Zo'é 'sentem o cheiro' dos inimigos".

os Tiriyo missionários que outrora desceram até as aldeias zo'é, com a possível existência de indígenas isolados, mas também os caçadores podem se seduzir a matar demais e serem agredidos pela caça, ou predadores desacostumados podem se aproximar demais e reagir à presença inesperada dos Zo'é. Essas são questões que impõem cautela na ocupação territorial, e a parcimônia é vista pelos Zo'é como uma estratégia de ocupação. Uma região menos ocupada deve ir sendo reconhecida aos poucos até que possa ser considerada um *tekoha e'e*. Nas últimas décadas, a ética da moderação como política própria de ocupação territorial dos Zo'é tem se combinado com o apoio dos brancos para efetivação da expansão (Gallois & Havt, 1998, p. 19).

### O MODO COSTUMEIRO DE SE REALIZAR UMA EXPEDIÇÃO

A polidez com a qual os Zo'é costumam falar sobre ou negociar com os brancos do presente parece conter sempre uma pronta aceitação das propostas destes últimos, incluindo aquelas sobre a proteção do território. Esse é mais um elemento que se revela no âmbito das expedições para proteção da TI, organizadas com o apoio da FPE e do Iepé. Servidores da Funai e assessores do Iepé, somos considerados *-pijan* – mesmo termo usado para falar do interesse em aliança com os caçadores por parte dos coatás e queixadas, por exemplo – ou, na tradução em português pelos Zo'é, 'amigos'<sup>21</sup>. Somos aqueles que *-pytywū*, 'apoiam', 'ajudam' a *-ba'u*, 'cuidar', 'ter cuidado', 'proteger' o território, dentre outras coisas<sup>22</sup>. Ainda que haja muito diálogo com os chefes na organização das expedições, somos sempre

designados como os responsáveis por liderá-las, isto é: definir metas, definir o itinerário, quantas pessoas devem ir, se ou não será levado determinado tipo de material, equipamento ou comida etc. A importância dada pelos Zo'é a essa condução das expedições pelos *kirahi* se materializa por meio da toponímia, por exemplo. É comum que caminhos e acampamentos abertos ou reabertos durante as expedições, ou mesmo elementos da paisagem, sejam (re) nomeados com as alcunhas desses brancos: 'o caminho de Fiorello'<sup>23</sup>, 'a cachoeira do Leo' etc; as próprias expedições podem ser chamadas 'a expedição da Funai', 'a expedição do Leo'. Mas também concretiza-se no modo como os Zo'é reportam as estratégias de proteção do território. Vejamos uma situação ocorrida às vésperas da expedição citada acima, em 2017, para o nordeste da TI, na região das cabeceiras do rio Kare:

... homens [Tereren e Hun] reconhecidos como líderes importantes, embora não fossem participar da expedição, deram seus conselhos e orientações àqueles que partiriam em breve. Ambos enfatizaram ter prestado muita atenção às antigas palavras de Fiorello Parise, indigenista que acompanhou a expedição de identificação dos limites da TI, anos atrás. A partir dessa referência, Tereren recomendou a todos como se deve 'andar na mata com os não indígenas'. Ao estilo dos líderes, eles exortaram aqueles que iriam, dentre os quais um de nós, a 'ouvirem bem', 'pensarem bem' e a não deixarem de orientar os jovens durante a caminhada. Era curioso e instigante ouvir aquelas exortações. Referidas a modos de agir e de pensar o território modulado pelos Zo'é em suas experiências, narrativas e percursos, elas eram declaradas em termos daquilo que é adequado ou inadequado fazer em presença dos não indígenas. Ofereciam assim, mais uma vez, pistas para a compreensão do encontro político e pragmático entre esses agentes no contexto da proteção territorial (Braga et al., 2020, p. 153).

<sup>21</sup> Sobre a categoria *-pijan*, ver Braga (2017, pp. 152-158, 200) e Ribeiro (2020, pp. 65, 69, 115-118, 150-151). Ela designa, mais restritamente, os cocônjuges, isto é, homens que dividem uma mesma esposa, ou mulheres que dividem um mesmo marido. Mas é graduada para qualificar diferentes intensidades de parceria para além das relações de parentesco e/ou afinidade propriamente ditas: *-pijane'e*, 'parceiro mesmo', *-pija wewet*, 'mais ou menos parceiro', *-pijan kubuku*, 'parceiro distante' etc.

<sup>22</sup> O termo *-pytywū* é cognato do termo guarani kaiowá na expressão apresentada por T. Benites (2014, p. 236), ao se referir às retomadas de seu povo no Mato Grosso do Sul: *ñomoiru ha pytywō*, "articular-se [para] prestar apoio". Porém, diferentemente dos Guarani Kaiowá, que caracterizam as suas "lideranças engajadas na retomada" desse modo, entre os Zo'é, *-pytywū* não tem sido usado para descrever a ação de suas próprias lideranças, e sim, os representantes da FPE-CPM e do Iepé como aqueles que apoiam na proteção territorial (Iepé & FPEC, 2019, pp. 62, 88).

<sup>23</sup> Fiorello Parise, antigo sertanista da Funai, que coordenou a expedição de localização ao rio Urucuriana, norte da TI Zo'é, acontecida em 1997 (Gallois & Havt, 1998, p. 6).

Desde 2019, uma série de expedições está sendo feita ao limite sul da TI, depois da constatação da invasão da mesma por castanheiros, como citado acima. Os Zo'é têm expressado que é só com a ocupação efetiva e idas frequentes à região que poderão evitar a volta dos castanheiros expulsos naquele mesmo ano (Braga et al., 2020, pp. 155-159). Dessa forma, em uma expedição feita em maio de 2021, iniciou-se a abertura de uma aldeia no limite da TI, que seria chamada Tukuruhu. Como já vimos, mediante o perigo do potencial retorno dos castanheiros – e dos outros perigos já descritos aqui –, os Zo'é esperam que os brancos responsáveis por liderar e/ou acompanhar as expedições de promoção dessa ocupação tomem os devidos cuidados e orientem as pessoas. Os Zo'é me contaram da importância da postura do servidor da Funai que tomava a frente da expedição de maio: 'foi ele quem indicou com o GPS por onde deveríamos abrir o caminho', 'foi ele quem disse onde abrir a aldeia' etc. Mas suas ações não se resumiram a isso.

Às vésperas de outra expedição com o mesmo intuito de ocupação daquela região, em outubro de 2021, eles me diziam para orientar o outro servidor da Funai que guiaria a expedição dessa vez, para orientá-lo a fazer o mesmo que aquele primeiro tinha feito antes: "quando ele está conosco na expedição ele diz: não vá para a mata sozinho! Não vá caçar muito longe! Não suba em árvores altas para pegar a caça! Cuidado com cobra! Cuidado com onça" (comunicação pessoal, 2022). Esse tipo de orientação são falas-cantadas que costumam ser feitas cotidianamente

nas aldeias quando, principalmente, homens mais jovens saem para a floresta. Muitas dessas fórmulas cantadas fazem acontecer. Por exemplo, dizer 'cuidado com onça!', e depois ficar pensando na pessoa a ser protegida enquanto ela está na mata, faz com que a orelha da onça es quente, ela exale fodor em excesso, e possa ser percebida facilmente pelo caçador (Braga, 2017, pp. 80-81). São falas-eficazes, normalmente proferidas pelas mulheres zo'é, mães e esposas, não exatamente pelos brancos. Em síntese, podemos especular que o que está em jogo aqui é a ação dos Zo'é para transformar seu(s) parceiro(s) branco(s) em um "*truchement* às avessas" (Albert, 2015 [2010], p. 522)<sup>24</sup>, um tipo de mediador branco cuja qualidade das ações se deve não só ao fato de ele assumir a posição esperada de servidor do Estado imbuído da proteção da TI, mas também de encarnar um certo devir-Zo'é. Esse devir pode incluir: saber andar longe e bastante na mata, saber falar bem a língua, saber comer a comida oferecida pelos Zo'é etc., ou mesmo aconselhar os jovens tal como fazem suas mães e esposas. A combinação dessas qualidades com o uso de mapas e GPS é sempre bem-vinda!<sup>25</sup> Mas minha aposta aqui é que isso não é o bastante para o parceiro se tornar um *truchement* às avessas em plenitude, considerando-se os acordos inerentes às tomadas de decisão no âmbito das expedições.

Vejamos outro exemplo. Antes de se iniciar a expedição para o limite sul da TI em maio de 2023, já relatada acima, novamente o peso do perspectivismo olfativo ficou latente em meio à preparação de uma

<sup>24</sup> "A palavra "*truchement*" (turgimão, em português) designava, no século XVI, no tempo da França Antártica na Guanabara, os 'rapazes deixados, voluntariamente ou não, nas aldeias dos Tupinambá e outras etnias aliadas aos franceses, para aprender a língua e servir de intermediários nas negociações (comerciais, diplomáticas etc.) entre colonos e indígenas'" (Albert, 2015 [2010], pp. 521-523).

<sup>25</sup> Brightman (2012) lembra que o uso de instrumentos de monitoramento territorial pode dizer algo mais sobre as relações que os Trio (Tiriyó) buscam construir com os parceiros brancos: "Mas os Trio não compartilham a suposição de que formas intangíveis de expressão cultural devem ser 'tornadas tangíveis' (Graham, 2009, p. 187) usando tecnologias de documentação – o projeto de mapeamento não tem nenhum valor intrínseco para eles, embora muitos Trio entendam o potencial dos mapas como ferramentas para reivindicar território em uma esfera comunicacional na qual as práticas objetivadoras de elaboração de mapas e cronometragem são altamente valorizadas. Recordando casos análogos na Amazônia, o mapeamento é principalmente uma forma de se relacionar com as pessoas de fora das quais os Trio obtêm outras peças úteis de tecnologia e objetos de valor (Albert & Ramos, 2000; Gordon, 2006; Santos-Granero, 2009). O próprio processo de mapeamento é realizado por meio do que equivale a uma valiosa relação com os trabalhadores das ONGs, que oferecem a possibilidade de viagens, comércio e sociabilidade" (Brightman, 2012, p. 565; tradução livre; ênfases adicionadas).

expedição. Na véspera da expedição, ao lado do servidor da Funai, responsável por ela, visitamos a aldeia Jikirity, bem próxima à base, onde estavam quase todos os Zo'é que participaríamos. Ao conversar com o líder Boj, principal dono da aldeia, perguntei se ele não iria. Ele me respondeu que ele e toda sua família não iam, pois sua neta havia acabado de nascer, e ainda não tinha chegado a próxima lua, que marcaria o final da couvade e saída do resguardo, fato que foi totalmente desconsiderado pelos parceiros na organização da expedição. Como já relatado acima, no dia seguinte, o servidor da Funai e eu tomaríamos o rumo leste da TI, por terra, para antes irmos para outra aldeia. Apenas encontraríamos a maior parte do pessoal da expedição que partiria de canoa do Jikirity para o limite sul três dias depois. Para minha surpresa, quando aportamos na aldeia onde estavam nos esperando na beira do Cuminapanema, lá estava Todu'a, filho de Boj, pai da bebê recém-nascida, contrariando, a meu ver, as recomendações de se resguardar pela criança. Finda a expedição, Todu'a retornou para sua aldeia e, até onde pude saber, nada aconteceu com a criança, com ele próprio, ou com seus congêneres.

### **IMPLICAÇÕES ONTOLÓGICAS EM POLÍTICAS OFICIAIS**

A passagem registrada na Constituição Federal (Brasil, 1988) da perspectiva civilizatória da integração para a da proteção dos direitos indígenas em respeito à sua diferença gerou uma mudança na compreensão do Estado sobre a participação dos povos indígenas na defesa de seus próprios territórios. Desde os anos 1990, o Estado criou uma série de políticas públicas que incorporam as iniciativas pioneiras dos movimentos indígenas, apoiados por parceiros da sociedade civil organizada, fazendo do protagonismo dos indígenas algo indispensável nos processos de demarcação e vigilância de suas terras. Assim se deram as chamadas demarcações participativas (Oliveira & Iglesias, 2002), dentre as quais inclui-se a da TI Zo'é, cujo caráter participativo se deu durante as fases de identificação e delimitação de seu processo demarcatório,

entre 1996 e 1999 (Gallois & Havt, 1998; Havt, 2002). É na esteira desse processo que políticas públicas, tais como a PNGATI, emergiram de baixo para cima, de experiências-piloto de articulação direta entre movimentos indígenas e seus parceiros não indígenas, para, em um segundo momento, serem capitalizadas pelo Estado (Luís Donisete Benzi Grupioni citado em A. Lima & Oliveira, 2019, pp. 49-57; Siqueira Jr., 2023, p. 87). Por isso, desde a criação dessa nova política, surgiram ressalvas para que a "PNGATI não se transforme em mais uma política universalizante de Estado que ignora a complexidade do Brasil indígena" (Siqueira Jr., 2018, p. 57). Nesse ínterim, antropólogos têm assumido uma atuação nas questões indigenistas também em nível macro, que envolvem "impactos regionais ou nacionais, projetos interligados, influência nas políticas públicas" (Siqueira Jr., 2018, p. 56), como é o caso da própria PNGATI. São crescentes, mas ainda incipientes, as pesquisas etnográficas dedicadas a tomar essas questões como objeto de análise e que surtam impacto mais direto sobre essas políticas.

Tomando por base essa falta, o que busquei apresentar aqui não foi somente a implementação de uma política pública, mas algo mais complexo, que é a articulação entre políticas de estado (e da sociedade civil) com as ontologias indígenas. Tentando evitar um cunho participativo que não seja apenas "figurativo" (Siqueira Jr., 2023, p. 83) ou um "artifício" (Havt, 2002, p. 91), tentei não me restringir aos "aspectos morais, sociais, históricos, políticos e ambientais" (Havt, 2002, p. 87) da territorialidade zo'é, ressaltando que estes estão ligados a fatores ontológicos que influenciam diretamente no modo como eles explicam as situações vividas em meio às expedições de fiscalização.

Ao longo do texto, trouxemos um pouco dos contextos nos quais os Zo'é se envolvem hoje, destacando aquele sobre a ocupação e a proteção de seu território. Demonstrei como concepções sobre a temporalidade mítica, a coexistência entre os corpos e também os sonhos enquanto instrumento de comunicação se inscrevem

nesses processos enquanto fatores ontológicos. A atenção para o aroma nos permite perceber as possibilidades ou não de movimentação das pessoas mediante os efeitos da partilha entre os corpos e cuidados com a reação dos mais diferentes seres. Defendi, portanto, que “a territorialização indígena se constitui como um processo corporal” (Barboza et al., 2019, p. 504), e que ela só pode ser apreendida no tempo, ou mais precisamente, no modo como o tempo mítico se inscreve no presente.

As reações de animais, vegetais, *kiruat* contra os corpos impregnados de aroma, tanto quanto a existência desses ‘outros’ potencialmente inimigos, como os *tapy'yj*, os *bahit*, os castanheiros, os indígenas isolados, os mortos, em determinadas regiões do território e do cosmos, orientam a mobilidade territorial, uma vez que seus modos de ser incluem “aspectos ou dimensões do passado imutável que se intrometem no presente mutável e, portanto, fornecem uma ponte entre os dois tempos” (Hugh-Jones, 2012, p. 152). São vários os seres que influem na territorialidade zo'é, que demonstram que o “‘mito’ aparece de fato sob uma variedade de formas, [não só sob a ideia] de narrativa falada” (Hugh-Jones, 2012, p. 149). E, ainda, o que é central em nosso argumento, os próprios corpos das pessoas ocupam um lugar especial nessa ontologia zo'é do movimento, uma vez que seu aroma é a marca da especiação e fonte de explicação dos diferentes modos como se comunicam. Se podemos nos perguntar (Medrano & Tola, 2016, p. 102) quais são os sujeitos que os Zo'é reconhecem que influenciaram em seu devir histórico e territorial, ao menos podemos enumerar: os *apam*, os *tapy'yj*, os *bahit*, onças, coatás, mandioqueiras, o Erepecuru, o Kare e o Cuminapanema, os mortos, os missionários, os castanheiros, os Tiriyó, seus próprios corpos de congêneres, os antigos *kirahi* e os *kirahi* atuais, como aqueles da Funai e do Iepé.

Os aspectos olfativos são quase sempre mobilizados pelos Zo'é, inclusive em contextos de proteção territorial, para explicar acontecimentos que, para nós, não parecem ter uma causalidade linear. Por exemplo: por que não

seria o bastante dizer que uma pessoa que comeu inajá demais teve algo como uma prisão de ventre? Como vimos acima, as dores, que para nós seriam causadas pela prisão de ventre, não são causadas apenas pela ingestão excessiva de inajá, e sim pela abertura corporal propiciada pelo excesso de *piji* que permitiu a entrada da agressão do inajá. Duas proposições seguem paralelas: comer demais e ter aroma demais. O mesmo acontece em diversas outras situações elencadas por mim ao longo do texto: a explicação para um homem ser agredido por uma castanha não se resume ao seu comportamento indecoroso – pedir para uma mulher arremessar até ele uma amêndoa de castanha –, mas sempre será combinada ao fator ontológico do excesso de *piji*, ao fato de que ele tinha aroma demais naquele momento, seja lá por qual for o motivo; o coatá adquire a percepção de que querem matá-lo não só porque os caçadores atiram contra ele, mas também devido a seu incômodo com o excesso de *piji* desses últimos; homens com filhos pequenos vão para expedições quebrando seus resguardos, assumem o risco de seguir em expedição mesmo com vários indícios de perigo em áreas de *teko ha yme*, podem até mesmo ter que matar uma onça durante uma expedição, e seus filhos podem arder em febre por conta disso, porém, se algo pior não aconteceu, é porque o *piji* da criança não era suficientemente excessivo.

Como Lévi-Strauss (2008 [1962]) demonstrou, sobretudo ao longo de seus estudos sobre mitologia indígena, não estamos diante de um sistema de causalidade linear, típico de nossa filosofia cartesiana hegemônica no ocidente, mas de um dualismo latente no pensamento desses povos e, poderíamos também afirmar, em suas políticas (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010). Como tenho percebido, o perspectivismo olfativo é muito mais comumente utilizado pelos Zo'é como explicação para algum incidente do que como recomendação, aconselhamento e/ou ordem sobre o que não se deve fazer em momentos inapropriados – como não matar, não trabalhar, não andar (Braga, 2017) ou, mais

especificamente, não ir a uma expedição. A meu ver, são tanto nossa incompreensão, ou pior, nossa desconsideração sobre o dualismo no pensamento indígena, quanto essa predominância enquanto explicação *a posteriori* presente no viés de argumento moral do perspectivismo olfativo que abrem margem para nossos descuidos em diferentes âmbitos de tomada de decisão conjunta com os Zo'é, incluindo a organização e o desenvolvimento das expedições. Por isso, devemos ficar ainda mais atentos a esses fatores ontológicos antes das expedições.

A parceria com os brancos nunca se estabelece para se efetivar apenas um único interesse. Como enumerado acima, para os Zo'é, o apoio da FPE e do Iepé significa proteger o território, mas também, dentre outras coisas, ocupar lugares de fatura de alimentos, reocupar lugares, conhecer lugares históricos, ocupar as margens de grandes rios, certificar-se da não presença de inimigos, acessar motores e rádios, aprender a pilotar embarcações, aprender a discursar e negociar pelo rádio e, por que não, atualizar seu entendimento sobre os modos como os brancos se organizam e tomam decisões. Para alcançar esses objetivos, não parece haver problema por parte dos Zo'é em articular uma leitura oficial sobre a proteção do território e a implementação de uma política pública com seus modos próprios de explicação da realidade e com as existências não humanas aqui destacadas, atualizando, assim, sua onto-história. A consciência dessa possibilidade de combinação por parte dos Zo'é é uma marca de autonomia e autodeterminação, algo esperado na Constituição Federal e, conseqüentemente, esperado também pelo caráter participativo de uma política pública como a PNGATI (Bavaresco & Menezes, 2014, pp. 40-41), assim como por aquelas voltadas hoje para povos de recente contato (Jabur, 2021, p. 429). Se, como considerado por Jabur (2021, p. 429), o PGTA da TI Zo'é foi um "*locus* de producción de nuevas perspectivas", as expedições têm dado continuidade a esse processo ao procurar seguir as diretrizes do PGTA, na medida que são oportunizados novos encontros ontológicos que

proporcionam aprendizados de parte-a-parte entre os Zo'é e seus parceiros.

De que modo, portanto, políticas públicas como a PNGATI podem incorporar de fato, e não só de direito, fatores ontológicos 'outros', tais como os apresentados aqui? Como políticas públicas podem incorporar fatores que transbordem uma agenda supostamente desencantada? De la Cadena (2020 [2010], pp. 283-290) descreve exemplos que nos parecem excepcionais quando demonstra como os movimentos indígenas em países como Peru, Equador e Bolívia têm invocado "entidades sensibles" (montanhas, água, solo, aquilo que chamamos de 'natureza') para a "arena política pública". Argumenta que a indianidade enquanto formação histórica excede a noção de política "como de costume" (de la Cadena, 2020 [2010], pp. 273, 293), isto é, um espaço exclusivamente povoado por seres humanos racionais que disputam o Estado e o poder de representar os outros. Para além da política multiculturalista, que invoca a diferença por meio da ideia de diversidade de gênero, raça, etnia ou sexualidade, os indígenas propõem uma prática política diferente ao invocar não humanos como atores na arena política não de uma perspectiva ambientalista apenas, e sim desafiando a separação entre natureza e cultura presente em nossa política do contrato social.

Outro exemplo similar de embaralhamento dos nossos grandes divisores ontológicos foi o processo de patrimonialização dos saberes materiais e imateriais dos Wajãpi relacionados à arte gráfica *kusiva* pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN) e pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), descrito por Gallois (2012). O plano de salvaguarda reconheceu os *jara*, donos não humanos dos padrões gráficos, como sujeitos de direito, assim como as lógicas próprias de aquisição de saber de padrões que necessariamente passam pelos modos de conhecer dos próprios Wajãpi enquanto aqueles capazes de fazer a comunicação e a mediação com os verdadeiros donos. Já Goulart (2020) explora

um projeto de turismo realizado pelos Yanomami com a parceria da Funai e de outros órgãos estatais e da sociedade civil. O projeto segue a instrução normativa da Funai, que estabelece normas e diretrizes de turismo dentro de terras indígenas, considerando o apoio a iniciativas de turismo sustentável previsto pela PNGATI. Em consonância com De la Cadena (2020 [2010]) e Gallois (2012), Goulart (2020) aponta para a incidência dessas entidades sensíveis conhecidas pelos Yanomami e consideradas dentro do projeto. Os Yanomami afirmam que o Pico da Neblina é a 'comunidade' onde vivem espíritos da floresta que devem ser respeitados, gerando limitações e formas específicas nas atividades de turismo no local.

Indo além, De la Cadena (2020 [2010], pp. 277, 293) demonstra como as lutas indígenas alcançaram certo êxito a ponto de o Equador ter incorporado a Pachamama como sujeito de direito em sua Constituição Federal.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pretensão do material aqui apresentado não é tanta. Ao apontar alguns dos elementos ontológicos presentes nos conhecimentos e no cotidiano dos Zo'é que aparecem também durante as atividades indigenistas que desenvolvemos com eles, busquei demonstrar como o encontro entre diferentes formas de pensar pode influir nas decisões tomadas em conjunto entre os Zo'é e seus parceiros localmente. Concepções sobre temporalidade mítica, sonhos enquanto instrumento de comunicação, a consideração de que sujeitos outros além de humanos e de que a própria coexistência entre os corpos são limitantes na mobilidade das pessoas, influenciando em seu devir histórico e territorial, podem convergir ou divergir com a lógica desencantada da ontologia da proteção e gestão territorial em cada situação. A implementação da metodologia participativa prevista pela PNGATI somente acontecerá na medida que se considerar os conhecimentos indígenas como um fator limitante em sentido positivo em meio a esses encontros: evitar reduzir os fatores ontológicos apresentados pelos Zo'é a mero apêndice

frente a um intuito supostamente maior, que é a proteção de seu território e de seus modos de vida em geral.

Conforme a PNGATI vem se desenvolvendo, a ideia de 'participação' tem adquirido certa imprecisão diante dos usos variados feitos pelos órgãos governamentais, ONG e agências internacionais de desenvolvimento ligados a ela (Siqueira Jr., 2023, p. 78). A crescente tecnificação do trabalho indigenista oficial e do terceiro setor tem gerado uma consequente despolitização de processos de implementação dessa política, que se torna uma forma de manter o poder decisório nas mãos dos não indígenas (Siqueira Jr., 2018, p. 67, 2023, p. 79). Se mesmo antes do retrocesso ocorrido no governo anterior já havia grande dificuldade de articulação para se colocar em prática o caráter participativo da PNGATI (Siqueira Jr., 2023, p. 95), a articulação entre políticas indígenas e não indígenas tem se restringido quase que exclusivamente ao âmbito local, tal como o descrito aqui. Argumenta-se que o aperfeiçoamento de políticas de cunho participativo, como a PNGATI, requer uma maior publicização de pesquisas provenientes de experiências indigenistas (A. Lima, 2002, p. 94, 2015, pp. 488-499) fundamentadas na etnografia, como tentamos apresentar neste artigo.

Assim, busquei apontar que esse aperfeiçoamento exigirá algo mais do que uma virada política da hegemonia técnica em nível de conselhos regionais ou nacionais (Siqueira Jr., 2023, pp. 93, 99). Será preciso, antes de mais nada, seguir proliferando exemplos de ontopolitização em meio a expedições de fiscalização das terras indígenas e demais ações indigenistas postas em prática em campo, na ação direta e dialógica com os indígenas em seus próprios territórios.

## REFERÊNCIAS

- Albert, B. (2015 [2010]). *Postscriptum*. Quando eu é um outro (e vice-versa). In D. Kopenawa, & B. Albert (Eds.), *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami* (Vol. 1, pp. 512-549). Companhia das Letras.
- Albert, B., & Ramos, A. (Eds.). (2000). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. UNESP.



- Barboza, M. S. L., Tukano, L. D. Y., & Wai Wai, J. X. (2019). "Corpoterritorialização" Katukina: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 11(2), 503-547. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v11i2.7365>
- Bavaresco, A., & Menezes, M. (2014). *Entendendo a PNGATI. Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI*. GIZ/Projeto GATI/Funai.
- Benites, E. (2020). *Tekoha Nêropu'ã: aldeia que se levanta*. *Revista Nera*, 23(52), 19-38. <https://doi.org/10.47946/rnera.v0i52.7187>
- Benites, T. (2014). Recuperação dos territórios tradicionais guarani-kaiowá. Crônica das táticas e estratégias. *Journal de la Société des Américanistes*, 100(2), 229-240. <https://doi.org/10.4000/jsa.14022>
- Braga, L. V. (2017). *Pani'em. Um esboço sobre modos de saber entre os Zo'é* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.8.2017.tde-06022017-110638>
- Braga, L. V. (2021a). *Panem*. Sobre seu viés de gênero entre os Zo'é. *Mana*, 27(2), e272201. <https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a201>
- Braga, L. V. (2021b). *Eremi'u rupa. Abrindo roças*. Iepé, FPEC/Funai & Fundo de Artesanato Zo'é/FAZ.
- Braga, L. V., Pedreira, H. P. S., & Cabalzar, F. D. (2020). Fazer saber a própria terra. In N. R. Moraes, L. A. Baptaglin, L. E. Villela, A. C. Campos, & R. F. Azerêdo (Orgs.), *Povos originários e comunidades tradicionais: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária* (Vol. 4, pp. 133-165). Editora Fi. <https://www.editorafi.org/047povos>
- Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Senado Federal.
- Brightman, M. (2012). Maps and clocks in Amazonia: the things of conversion and conservation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(3), 554-571. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01776.x>
- Cabalzar, F. D., Pedreira, H., & Braga, L. V. (2019). *Misaw hoha kusiveha* (1. ed., Vol. 1, Série Apoio à Vigilância) [Material didático em língua indígena]. Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – PZ/Iepé.
- Clastres, P. (2003 [1974]). De que riem os índios? In Autor, *A sociedade contra o Estado* (pp. 120-138). CosacNaify.
- de la Cadena, M. (2020 [2010]). Cosmopolítica indígena en los andes: reflexiones conceptuales más allá de la "política". *Tabula Rasa*, (33), 273-311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- Franco-Moraes, J., Braga, L. V., & Clemente, C. R. (2023). The Zo'é perspective on what scientists call "forest management" and its implications for floristic diversity and biocultural conservation. *Ecology and Society*, 28(1), 37. <https://doi.org/10.5751/ES-13711-280137>
- Fundação Nacional do Índio (Funai). (2010). *Relato de subtração de membro da comunidade indígena zo'é em fevereiro de 2010*. Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema/CGIIRC/FUNAI.
- Gallois, D. T. (1988). *O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].
- Gallois, D. T. (1992). De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas isolados. In L. D. B Grupioni (Coord.), *Índios do Brasil* (pp. 121-134). SMC/PMSP.
- Gallois, D. T. (1996, abril). *Imagens do contato* [Apresentação de trabalho]. GT História Indígena/Sociedades Indígenas e Suas Fronteiras na Região Sudeste das Guianas, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), Salvador, Brasil.
- Gallois, D. T., & Havt, N. (1998). *Relatório de identificação da Terra Indígena Zo'é*. Portaria 309/PRES/Funai, 04.04.97. NH11/FUNAI. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/ZED00014.pdf>
- Gallois, D. T. (2012). Donos, detentores e usuários da arte gráfica *kusiva*. *Revista de Antropologia*, 55(1), 19-49. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46956>
- Gallois, D. T. (2013). Zo'é. In R. Assis (Org.), *Zo'é* (1 ed., Vol. 1, pp. 16-21). Terceiro Nome.
- Gallois, D. T. (2015). Alguns modos zo'é de fazer coletivos e lideranças. In D. F. Grupioni, & L. M. M. Andrade (Orgs.), *Entre águas bravas e mansas. Índios e quilombolas de Oriximiná* (Vol. 1, pp. 285-296). CPI-SP & Iepé. [https://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2016/09/CPISP\\_pdf\\_EntreAguasBravaseMansas.pdf](https://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2016/09/CPISP_pdf_EntreAguasBravaseMansas.pdf)
- Gallois, D. T., Braga, L. V., & Pedreira, H. P. S. (2020). Construindo um Plano de Gestão Territorial e Ambiental com os Zo'é. In L. D. B. Grupioni (Org.), *Em busca do bem viver. Experiências de elaboração de Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas* (1. ed., Vol. 1, pp. 108-131). Rede de Cooperação Amazônica (RCA). <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/em-busca-do-bem-viver-experiencias-de-elaboracao-de-planos-de-gestao-territorial-e>
- Gordon, C. (2006). *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. UNESP.
- Goulart, L. T. (2020). "Aquele serra é o xapono deles": sobre encontros, ontologias e equivocidades no Projeto Yariipo. *Anuário Antropológico*, 45(3), 85-105. <https://doi.org/10.4000/aa.6641>

- Graham, L. (2009). Problematizing technologies for documenting intangible culture: some positive and negative consequences. In D. F. Ruggles, & H. Silverman (Eds.), *Intangible heritage embodied* (pp. 185-200). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4419-0072-2\\_10](https://doi.org/10.1007/978-1-4419-0072-2_10)
- Havt, N. B. (2001). *Representações do ambiente e da territorialidade entre os Zo'é/PA* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].
- Havt, N. B. (2002). De algumas questões sobre a participação de "índios isolados" no processo de regularização fundiária – o exemplo dos Zo'é. In M. M. Gramkow (Org.), *Demarcando terras indígenas II: experiências e desafios de um projeto de parceria* (pp. 85-94). Funai/PPTAL/GTZ.
- Hugh-Jones, S. (2012). Escrever na pedra, escrever no papel. In G. Andrello (Org.), *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro* (Vol. 1, pp. 138-167). Instituto Socioambiental (ISA). <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/rotas-de-criacao-e-transformacao-narrativas-de-origem-dos-povos-indigenas-do>
- Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Iepé) & Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema (FPEC). (2019). *Jo'é rekoha bokituteha ram. Planejando como vamos continuar vivendo bem no futuro. Plano de Gestão Territorial e Ambiental da TI Zo'é* (1. ed., Vol. 1). Iepé. <https://institutoiepe.org.br/2022/05/plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-zoe/>
- Jabur, C. (2021). Reflexiones sobre la política para pueblos indígenas de contacto reciente en Brasil. *Anthropologica*, 39(47), 413-445. <http://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.202102.016>
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015 [2010]). *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Lévi-Strauss, C. (2006 [1968]). *A origem dos modos à mesa. Mitológicas III*. Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, C. (2008 [1962]). *O pensamento selvagem* (9. ed.). Papirus Editora.
- Lima, A. C. S. (2002). Problemas de qualificação de pessoal para novas formas de ação indigenista. In: A. C. S. Lima (Org.), *Estado e povos indígenas: bases para uma política indigenista II* (1. ed., Vol. 1, pp. 83-94). Contra Capa.
- Lima, A. C. S. (2015). Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana*, 21(2), 425-457. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425>
- Lima, A. C. S., & Oliveira, B. P. (Orgs.). (2019). *Processos formativos em gestão territorial indígena no Brasil. Experiências, desafios e a implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI)* (1. ed., Vol. 1). Mórula Editorial & Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED). <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/12L00006.pdf>
- Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>
- Manchineri, L. A. B. (2019). O 'povo desconfiado' na Terra Indígena Mamoadate. In F. Ricardo, & M. Gongora (Orgs.), *Cercos e resistência: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira* (pp. 171-173). ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/cercos-e-resistencias-povos-indigenas-isolados-na-amazonia-brasileira>
- Medrano, M. C., & Tola, F. C. (2016). Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. *Ontohistoria en el Chaco. Avá*, 29, 99-129. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/78081>
- Meira, M. (2011). Consegui cumprir todas as metas e fui além (Entrevista). In F. Ricardo, & B. Ricardo (Org.), *Povos indígenas no Brasil, 2006-2010* (1. ed., Vol. 1, pp. 79-86). Instituto Socioambiental. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-2006-2010>
- Oliveira, J. C. (2020). Vegetable temporalities: life cycles, maturation and death in an Amerindian ethnography. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 17, e17359. <https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17a359>
- Oliveira, J. P., & Iglesias, M. P. (2002). As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas. In A. C. S. Lima, & M. B. Hoffmann (Orgs.), *Estado e povos indígenas. Bases para uma nova política indigenista II* (1. ed., Vol. 1, p. 41-68). Contracapa Livraria. inserir link: <https://institutoiepe.org.br/2022/05/plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-zoe/>
- Perrone-Moisés, B., & Sztutman, R. (2010). Notícias de uma certa confederação Tamoio. *Mana*, 16(2), 401-433. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000200007>
- Ribeiro, F. A. N. (2017). Zo'é: ameaças e desafios da construção de uma política indigenista. In F. Ricardo, & B. Ricardo (Org.), *Povos indígenas no Brasil, 2011-2016* (12 ed., Vol. 12, pp. 320-328). Instituto Socioambiental (ISA).
- Ribeiro, F. A. N. (2020). *Encontros zo'é nas Guianas* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2020.tde-08012021-235604>
- Santos-Granero, F. (2009). Hybrid bodyscapes: a visual history of Yanésha patterns of cultural change. *Current Anthropology*, 50(4), 477-512. <https://doi.org/10.1086/604708>
- Seeger, A., Da Matta, R., & Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, (32), 2-19. <http://www.etnolingustica.org/pessoa:abertura>
- Siqueira Jr., J. G. (2018). Contradições e desafios da política do Estado na implementação da PNGATI e o papel do antropólogo. In A. C. S. Lima, J. F. Beltrão, A. L. S. Castilho, P. Lacerda, & P. Osório (Orgs.), *A antropologia e a esfera pública no Brasil. Perspectivas e prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º Aniversário* (1. ed., Vol. 1, pp. 55-70). ABA/LACED/E-papers. [https://www.abant.org.br/files/144\\_00199595.pdf](https://www.abant.org.br/files/144_00199595.pdf)



Siqueira Jr., J. G. (2023). Os espaços de participação social no Brasil e a PNGATI: protagonismo, retrocessos e perspectivas de reconstrução. In: L. D. B., Grupioni (Ed.), *Em defesa do espaço cívico participação e controle social nas políticas indigenistas* (1.ª ed., Vol. 1, pp. 72-103). RCA/Iepé. [https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2023/08/Em-defesa-do-espaco-civico\\_RCA.pdf](https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2023/08/Em-defesa-do-espaco-civico_RCA.pdf)

Taylor, A. C., & Viveiros de Castro, E. (2019 [2006]). Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia*, 62(3), 769-818. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165236>

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

Sztutman, R. (2009). Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss. *Horizontes Antropológicos*, 15(31), 293-319. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832009000100012>

#### **DADOS DA PESQUISA**

Os dados não foram depositados em repositório.

#### **PREPRINT**

Não foi publicado em repositório

#### **AVALIAÇÃO POR PARES**

Avaliação duplo-cega, fechada.



