

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
SETOR DE CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
DOUTORADO EM GEOGRAFIA**

JULIANO STRACHULSKI

***KAGWYRI'PE JIHOI: O TERRITÓRIO COMO FUNDAMENTO DO SABER
TRADICIONAL PARINTINTIN NA ALDEIA TRAÍRA DA TERRA INDÍGENA
NOVE DE JANEIRO, HUMAITÁ - AM***



**PONTA GROSSA
2018**

JULIANO STRACHULSKI

***KAGWYRI'PE JIHOI: O TERRITÓRIO COMO FUNDAMENTO DO SABER
TRADICIONAL PARINTINTIN NA ALDEIA TRAÍRA DA TERRA INDÍGENA
NOVE DE JANEIRO, HUMAITÁ - AM***

Tese apresentada como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Doutor em Geografia, no
Programa de Pós-Graduação em Geografia, da
Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientador: Prof. Dr. Nicolas Floriani

Coorientador: Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva

**PONTA GROSSA
2018**

S894k Strachulski, Juliano
Kagwyri'pe jihoi: o território como fundamento do saber tradicional Parintintin na Aldeia Traíra da Terra Indígena Nove de Janeiro, Humaitá-AM/ Juliano Strachulski. Ponta Grossa, 2018.
337 f. : il.

Tese (Doutorado em Geografia - Gestão do Território: Sociedade e Natureza), Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientador: Prof. Dr. Nicolas Floriani.

Coorientador: Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva

1. Povo *Parintintin*. 2. Conhecimentos tradicionais. 3. Território. 4. Territorialidade. 5. Concepções de natureza. I. Floriani, Nicolas. II. Silva, Adnilson de Almeida. III. Universidade Estadual de Ponta Grossa. Doutorado em Geografia. IV. T.

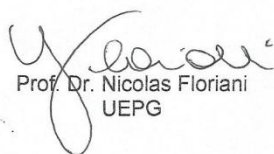
CDD: 910

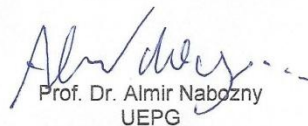
TERMO DE APROVAÇÃO

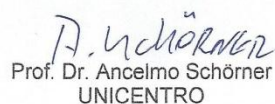
JULIANO STRACHULSKI

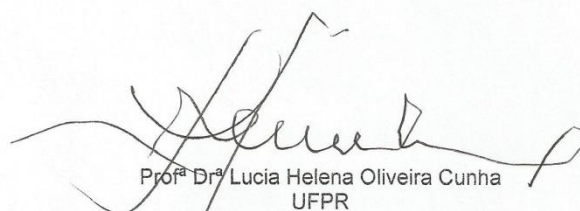
**"KAGWYRI'PE JIHOI: O TERRITÓRIO COMO FUNDAMENTO DO SABER
TRADICIONAL PARINTINTIN NA ALDEIA TRAÍRA DA TERRA INDÍGENA
NOVE DE JANEIRO, HUMAITÁ - AM"**

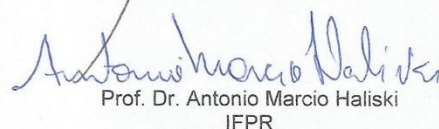
Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor no
Curso de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências Exatas e Naturais
da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pela seguinte banca examinadora:


Prof. Dr. Nicolas Floriani
UEPG


Prof. Dr. Almir Nabozny
UEPG


Prof. Dr. Ancelmo Schörner
UNICENTRO


Prof. Dr. Lucia Helena Oliveira Cunha
UFPR


Prof. Dr. Antonio Marcio Haliski
IFPR

Ponta Grossa, 28 de Junho de 2018

Dedico este trabalho a minha família, meu Pai Irineu, minha mãe Alice, meu irmão Alessandro e minha irmã Aline.

A todo o povo *Parintintin*, aqueles que estão vivos e aqueles com quem tivemos o prazer de conviver, mas que já partiram para outro plano do cosmos, pela sua hospitalidade, aceitação, paciência e por confiarem em nós e permitirem que com eles pudéssemos caminhar na floresta.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, em *Kawahib Parintintin: Bahira* ou *Tupana-ğa*, por ter me dado forças e saúde (física, mental e espiritual) para não desistir diante das dificuldades e possibilitar essa nossa caminhada.

Aos meus pais Alice e Irineu por sempre terem me incentivado, apoiado e auxiliado da melhor forma possível, durante os mais de dez anos de estudo na universidade e os outros doze, da Educação Básica.

Aos meus irmãos Aline e Alessandro, que Deus os abençoe, e que lhes reserve um grande futuro.

Ao meu avô Vadeco (*in memoriam*), que em sua inocência e humildade enaltecia a minha capacidade nos estudos desde muito jovem e, também, a minha avó Helena.

Ao meu orientador Prof. Dr. Nicolas Floriani, pela contribuição com seus conhecimentos e sugestões na orientação desta pesquisa e outras pesquisas e trabalhos publicados e em vias de publicação. Por sua cumplicidade, ao longo de quase uma década de conversas, conselhos e compartilhamento de vivências na pesquisa.

Ao coorientador Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva por viabilizar minha ida para Rondônia e, posteriormente, ao encontro dos *Parintintin*, no Estado do Amazonas, além de contribuir com seus conhecimentos, sugestões e conselhos na orientação desta pesquisa.

A todos os indígenas do povo *Parintintin*, em especial os moradores da Aldeia Traíra por me acolherem, aceitarem e permitirem que eu convivesse e caminhasse com eles, ao longo de quase seis meses, não citarei nomes evitando incorrer no erro de esquecer alguém. Por transmitirem seus saberes de valor inestimável, por participarem das atividades, ajudarem a construir esta pesquisa e confiar em nós para divulgar a sua cultura, o meu muito obrigado de coração, mente e alma!

Aos professores Drs. Almir Nabozny e Lucia Helena de Oliveira Cunha, por suas contribuições e participações nas bancas de qualificação e de defesa.

Aos professores Drs. Antonio Marcio Haliski e Ancelmo Schörner por suas contribuições e participação na banca de defesa

A UEPG e CAPES pela concessão da bolsa de doutorado, que forneceu subsídios para a realização desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Mestrado em Gestão do Território e Doutorado em Geografia, Setor de Ciências Exatas e Naturais da Universidade Estadual de Ponta Grossa, a todos os docentes vinculados ao Programa.

Aos secretários(as) e coordenadores(as) do PPGG-UEPG (Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Ponta Grossa) que sempre estavam prontos para nos auxiliar, em especial o secretário André.

Agradeço à FUNAI (Fundação Nacional do Índio) por ter autorizado o ingresso em Terra Indígena e, por consequência, ter propiciado o desenvolvimento desta pesquisa.

Ao CEP (Comitê de Ética em Pesquisa) da UEPG e a CONEP (Comissão Nacional de Ética em Pesquisa) pela autorização acerca dos aspectos éticos que envolvem pesquisas com seres humanos.

Ao MMA (Ministério do meio Ambiente), oportunizando o cadastro na plataforma do SISGEN (Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado), conferindo legalidade do acesso ao conhecimento tradicional associado.

À KANINDÉ (Associação de Defesa Etnoambiental), por ter fornecido seu relatório de estudo realizado na Terra Indígena Nove de Janeiro e demais materiais.

A todos de Rondônia, que me acolheram e de alguma forma colaboraram para a realização desta tese, em especial aos colegas de república. Ao Rogério Vargas Motta, por ter me apresentado ao povo *Parintintin*, e a Luis Carlos Maretto, por ter colaborado em trabalho de campo. Também agradeço a receptividade dos professores do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UNIR (Fundação Universidade Federal de Rondônia), em especial, à Maria das Graças Silva Nascimento Silva e Josué da Costa Silva.

Ao meu amigo Robson Bienias e família, por conversas importantes sobre o andamento da tese, por ser um ombro amigo e por sua solidariedade, a quem eu retratava as dificuldades e aflições por mim enfrentadas. Também pelos momentos de dar uma “desbaratinada”, de aliviar o stress.

Aos demais amigos, colegas de turma, do grupo de pesquisa Interconexões e outros colegas e professores que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho.

Enfim, a todos aqueles que acreditaram em mim, e estiveram ao meu lado me incentivando e que, de algum modo, me ajudaram a concluir esta pesquisa (fase da minha vida), eu agradeço.

Os duzentos e cinquenta povos indígenas com quem partilhamos o Brasil são o testemunho de que nossa sociodiversidade nada fica a dever à nossa biodiversidade, e de que ambas – a primeira estando entre as condições da segunda – são o que temos de melhor a oferecer à humanidade.

Eduardo Viveiros de Castro

RESUMO

Ao longo do tempo, os povos indígenas vêm desenvolvendo seus saberes tradicionais e construindo uma relação transcendental com o território e natureza local, inerentes não somente a elementos práticos, materiais, mas também simbólicos, espirituais. A Geografia acaba despertando o interesse pelos povos indígenas, por seus conhecimentos tradicionais, que versam sobre as formas de viver no mundo (relação com o território e territorialidades), o *savoir-faire* (práticas e habilidades), e tratam do mundo em que se vive (cosmogonia e cosmologia). Em especial, a Geografia Cultural entende como elementar, a tradução da complexidade local não de forma a simplificá-la, mas com vistas a torná-la mais inteligível aos olhos da ciência, a partir de referenciais como o território, territorialidade, (geo)símbolos, identidade territorial e suas implicações socioculturais e ambientais. Acerca do exposto, o objetivo norteador da tese foi compreender a importância do território para a existência dos saberes tradicionais *Parintintin* na Aldeia Traíra da Terra Indígena Nove de Janeiro, Humaitá - AM. Em termos metodológicos, buscou-se valorizar as vivências e saberes cotidianos, a partir de uma pesquisa participativa. Dentre os procedimentos metodológicos e as técnicas adotadas, destacam-se: entrevistas semiestruturadas, excursões à floresta, oficina participativa, convívio diário com os indígenas, uso de caderno de campo, registros fotográficos, entre outros. Na vivência com os atores sociais, observou-se que no contato e relacionamento com a sociedade não indígena seus saberes e costumes tradicionais proporcionaram uma relativa resistência à cultura externa, sendo que seu sistema cultural se adaptou, internalizando novas práticas materiais e imateriais híbridas. Portanto, a relação com o território e o manejo da floresta, apesar de ter sofrido com influências externas, é guiada por um conhecimento tradicional, apoiado numa concepção de natureza menos utilitarista e exploratória do que aquela da sociedade envolvente. O território é visto como sua base material e simbólica, em que se assentam seus conhecimentos tradicionais, tem origem seus mitos, lendas e crenças, onde caçam, pescam, praticam a agricultura e manejam as espécies vegetais elementares a sua sobrevivência física e cultural e, em especial, local em que coevoluem com a natureza. Em relação à interpretação dos saberes indígenas acerca da vegetação, evidencia-se que identificam e classificam, em especial, aquelas espécies utilizadas para o tratamento da saúde, conhecem a melhor forma de manipulá-las, e os ambientes em que elas se encontram, estando intimamente associados ao seu território. Entendem que devem respeitar as fases da lua, os seres da floresta (*Curupira*, *Kagwyrajara* e *Pirakwera'ga*) e suas crenças, em que situações determinadas plantas podem ser usadas para fins práticos (chás, xaropes, massagens, etc.) ou simbólicos (benzimentos, pintura corporal). Portanto, não são somente saberes práticos, que atendem às suas necessidades primárias, mas também frutos de observações em termos estéticos, intelectuais e/ou espirituais. São transmitidos oralmente dos mais velhos para os mais jovens, porém igualmente adquiridos por sua curiosidade, por uma capacidade intelectual de associar a presença de certos elementos (naturais e culturais) a determinados territórios. Por fim, destaca-se que os conhecimentos tradicionais possuem uma forma totalizadora de classificar e interpretar o mundo, mediante uma sensibilidade humana (elementos materiais e simbólicos).

Palavras-chave: Povo *Parintintin*. Conhecimentos tradicionais. Território. Territorialidade. Concepções de natureza.

ABSTRACT

Throughout time, indigenous peoples have been developing their traditional knowledge and building a transcendental relationship with local territory and nature, inherent not only to practical elements, materials, but symbolics, spirituals. Geography ends up awakening interest for the indigenous peoples, for their traditional knowledges, which address with the ways of living in the world (relation to the territory and territorialities), the know-how (practices and skills), and deals with the world in which live (cosmogony and cosmology). In particular, Cultural Geography understands as elementary, the translation of local complexity not in order to simplify it, but with a view to making it more intelligible to the eyes of science, from references such as territory, territorialities, (geo)symbols, territorial identity and their sociocultural and environmental implications. About the above, the guiding objective of the thesis was to understand the importance of the territory for the existence of traditional knowledges Parintintin in the Village Traíra of the Indigenous Land Nove de Janeiro, Humaitá-AM. In methodological terms, it was sought to value at experiences and daily knowing, from the participatory research. Among the methodological procedures and the techniques adopted, stand out: semi-structured interviews, excursions to the forest, participatory workshop, daily living with the indigenous, use of field notebook, photographic records, among others. In the living with social actors, it was observed that in contact and relationship with the non-indigenous society its traditional knowledges and customs provided a relative resistance to external culture, being that their cultural system has adapted, internalizing new material and immaterial hybrid practices. Therefore, relationship with the territory and forest management, despite having suffered with external influences, is guided by traditional knowledge, supported in a conception of a less utilitarian and exploratory nature than that of surrounding society. The territory is seen as its material and symbolic basis, on which their traditional knowledge are based, has origin its myths, legends and beliefs, where they hunt, fish, practice agriculture and manage elemental vegetable species for their physical and cultural survival and, in particular, where they co-evolve with nature. Regarding the interpretation of indigenous knowledges about vegetation, is evidenced that identify and classify, in particular, those species used for the treatment of health, know the best way to manipulate them, and the environments in which they are, being closely associated with their territory. They understand that must respect the phases of the moon, the beings of forest (Curupira, Kagwyrajara and Pirakwera'ga) and their beliefs, in which situations certain plants can be used for practical purposes (teas, syrups, massages, etc.) or symbolic (benziments, body painting). Therefore, are not only practical know-how that meets their primary needs, but also fruits of aesthetic, intellectual and/or spiritual observations. Are transmitted orally from the olders to the youngers, but equally acquireds by his curiosity, by an intellectual capacity to associate the presence of certain elements (naturals and cultural) to determined territories. Finally, stands out that traditional knowledges has a totalizing form of classifying and interpreting the world, through a human sensibility (material and symbolic elements).

Keywords: *Parintintin* people. Traditional knowledges. Territory. Territoriality. Conceptions of nature.

LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Figura 1 -	Croqui mostrando a relação entre pessoas, território e geossímbolos.....	63
Figura 2 -	Entrevista semiestruturada realizada com o cacique Severino com o uso de gravador.....	76
Figura 3 -	Cartografia participativa realizada no cotidiano com os moradores da Aldeia Traíra.....	78
Figura 4 -	Oficina participativa realizada com homens e mulheres <i>Parintintin</i> na escola estadual local.....	79
Figura 5 -	Mapa mostrando a área conquistada que ficou sob o domínio dos <i>Parintintin</i>	87
Figura 6 -	Indígenas <i>Parintintin</i> à beira do Igarapé Traíra, cujos homens estão com seus estojos penianos.....	92
Figura 7 -	A territorialidade <i>Parintintin</i> no passado (aproximadamente década de 1920).....	96
Figura 8 -	Mapa de localização da área de estudo	98
Figura 9 -	Fragmento de documento retratando a história de origem da Aldeia Traíra.....	100
Figura 10 -	Uma conversa entre o pesquisador e o indígena Carlos <i>Parintintin</i> sobre a origem da Aldeia Traíra.....	102
Figura 11 -	Calendário de atividades anuais: o cenário giratório do povo <i>Parintintin</i> da Aldeia Traíra.....	104
Figura 12 -	<i>Moronguetá</i> : uma conversa ao fim da tarde ao lado do campo de futebol.....	113
Figura 13 -	Pesquisador recebendo a pintura corporal para poder participar do ritual <i>Yrerupykyhu</i>	118
Figura 14 -	A participação no ritual de morte.....	120
Figura 15 -	O resultado da pesca: a alegria <i>Parintintin</i> com a fartura de tucunaré (<i>Cichla spp</i>).....	124
Figura 16 -	<i>Apyipevuhu</i> (tapiri): acampando na floresta em abrigo temporário.....	125
Figura 17 -	Trocas entre <i>Parintintin</i> (de pé) e <i>Pirahã</i> (no barco).....	128
Figura 18 -	Excursão à floresta realizada nos arredores da Aldeia Traíra.....	130
Figura 19 -	<i>Bahira</i> , escondido dentro de cadáver de anta, e o fogo do urubu.....	146
Figura 20 -	Imagem ilustrando o mito de origem dos <i>Kawahib Parintintin</i>	148
Figura 21 -	Imagem ilustrando o mito do velho que se transforma em gavião.....	159
Figura 22 -	Organização espacial da Aldeia Traíra.....	167
Figura 23 -	Guiando canoa no Igarapé Traíra: as crianças expressando suas territorialidades.....	170
Figura 24 -	A vigilância: uma forma de estender e fortalecer os laços territoriais.....	173
Figura 25 -	Elementos da identidade <i>Parintintin</i> retratados por alunos e professores indígenas.....	176
Figura 26 -	“Porto”: local de trabalho, conversas e diversão.....	182
Figura 27 -	Instrumentos de trabalho agrícola utilizados atualmente.....	183
Figura 28 -	Os fornos e a prática de torrar a farinha.....	184
Figura 29 -	Arco e flecha: instrumentos tradicionais manuseados desde cedo pelas crianças.....	186
Figura 30 -	Peixe sendo preparado no moquém.....	187
Figura 31 -	Barreiro: local de caça de antas e outros animais.....	189
Figura 32 -	O cemitério <i>Parintintin</i>	190

Figura 33 -	Etnomapa da Terra indígena Nove de Janeiro, elaborado por jovens da Aldeia Traíra.....	194
Figura 34 -	Prática da cultura não indígena: festa em homenagem a Nossa Senhora Aparecida.....	213
Figura 35 -	Um ritual que pode ser considerado híbrido: as práticas indígenas e a religião Cristã da Igreja Católica.....	215
Figura 36 -	<i>Kunumipohã'ga</i> : o enraizamento do espírito ao território.....	221
Figura 37 -	A recepção aos caçadores e pescadores.....	225
Figura 38 -	O ritual da pintura: a preparação da “tinta”.....	226
Figura 39 -	As metades expressas por pinturas diferentes: um <i>Mutum</i> (esquerda) e um <i>Kwuandu</i> (direita).....	228
Figura 40 -	Recepção aos <i>Parintintin</i> das aldeias Pupunha e Canavial	229
Figura 41 -	O ritual <i>Parintintin</i> com a sua dança tradicional.....	231
Figura 42 -	Crânio em cima da mesa representando fartura em alimento.....	235
Figura 43 -	A homenagem aos indivíduos não indígenas.....	237
Figura 44 -	Elementos do mito: a fruta caída no chão, a cobra saindo da velha e o fogo ao lado da Castanheira.....	243
Figura 45 -	A prática da “roça no toco”: queimada do roçado (<i>timõ'dy koho</i>).....	250
Figura 46 -	A coleta de Uxí-liso no período das chuvas.....	255
Figura 47 -	Pesca tradicional com o arco e flecha.....	259
Figura 48 -	Pesca com espinhel em ambiente de igapó.....	260
Figura 49 -	Aspectos histórico-culturais e elementos naturais mapeados pela cartografia participativa.....	263
Figura 50 -	<i>Ikwahawa</i> (peitoral): trançado de fibra utilizado para carregar o animal abatido.....	266
Figura 51 -	Caça sendo partilhada e a língua da anta pra fora da boca indicando mais caça.....	270
Figura 52 -	Indígena identificando árvore, a partir de vários aspectos, dentre eles, o odor.....	286
Figura 53 -	Croqui retratando os ambientes locais percebidos pelos <i>Parintintin</i>	292
Figura 54 -	Croqui retratando um caminho que leva a um castanhal e as árvores que se encontram no trajeto.....	301
Figura 55 -	Utilização do óleo de Andiroba para massagem contra lesões.....	312
Figura 56 -	Cacique Severino indica Uxi-liso (espécie encontrada na mata).....	313
Figura 57 -	José Cláudio indica Escama-de-pirarucu (espécie encontrada no quintal).....	313
Figura 58 -	Benzimento com urucum, realizado após o falecimento de indígena <i>Parintintin</i>	315
Figura 59 -	Benzimento realizado com planta e premissas do não indígena.....	315
Quadro 1 -	Os personagens centrais da “trama”.....	131
Quadro 2 -	Exemplos de classificação clânica <i>Kawahib</i>	153
Quadro 3 -	Taxonomia botânica e etnotaxonomia: entendendo os elementos indígenas na percepção e identificação das espécies vegetais arbóreas.....	284
Quadro 4 -	A percepção indígena quanto aos ambientes locais.....	288
Quadro 5 -	Espécies vegetais mais citadas pelo conhecimento tradicional e caracterizações científicas.....	294
Quadro 6 -	Espécies vegetais mais citadas para o uso medicinal.....	308

LISTA DE SIGLAS

CIMI	Conselho Indigenista Missionário
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GPS	Global Positioning System
IEB	Instituto Internacional de Educação do Brasil
IFRO	Instituto Federal de Rondônia
INBRAPI	Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual
ISA	Instituto Socioambiental
PPGG/UEPG	Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Ponta Grossa
PPGG/UNIR	Programa de Pós-graduação em Geografia da Fundação Universidade Federal de Rondônia
KANINDÉ	Associação de Defesa Etnoambiental
ONG	Organização não Governamental
OPAN	Operação Amazônia Nativa
OPIPAM	Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas
SEDUC	Secretaria de Estado de Educação
SEMED	Secretaria Municipal de Educação
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
TII	Terra Indígena Ipixuna
TINJ	Terra Indígena Nove de Janeiro
TIs	Terras Indígenas
UEPG	Universidade Estadual de Ponta Grossa
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UNIR	Fundação Universidade Federal de Rondônia

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO 1 -	CONHECIMENTOS TRADICIONAIS, TERRITÓRIO E CONCEPÇÃO DE NATUREZA: REFERENCIAIS PARA COMPREENDER O COTIDIANO E A RELAÇÃO SOCIEDADE-NATUREZA.....	19
1.1	1.1 OS POVOS E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS: UMA APROXIMAÇÃO GEOGRÁFICA	19
1.2	1.2 RACIONALIDADE INDÍGENA E AS CONCEPÇÕES DE NATUREZA: UM OUTRO OLHAR SOBRE A RELAÇÃO SOCIEDADE-NATUREZA.....	36
1.2.1	1.2.1 Uma racionalidade indígena.....	36
1.2.2	Entre concepções de natureza: do regime orgânico às naturezas híbridas.....	41
1.3	1.3 UMA VISÃO INDÍGENA DO CONCEITO DE TERRITÓRIO.....	47
1.4	O APORTE GEOGRÁFICO NA COMPREENSÃO DOS PROCESSOS E ELEMENTOS TERRITÓRIAIS.....	52
1.4.1	A concepção geográfica do território vivido.....	52
1.4.2	Os geossímbolos do território.....	62
CAPÍTULO 2 -	METODOLOGIA DA PESQUISA E HISTÓRICO DOS KAWAHIB PARINTINTIN.....	67
2.1	A PESQUISA COLOCADA EM PRÁTICA: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS PARA COMPREENDER OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS EM RELAÇÃO COM O TERRITÓRIO.....	67
2.2	CONHECENDO OS KAWAHIB PARINTINTIN: HISTÓRICO E CARACTERÍSTICAS SOCIOCULTURAIS DO PASSADO.....	83
2.3	ORIGEM DA ALDEIA TRAÍRA E BREVE CARACTERIZAÇÃO DA REALIDADE LOCAL.....	97
CAPÍTULO 3 -	CONVIVENDO COM O POVO PARINTINTIN: A EXPERIÊNCIA E OS SUJEITOS DA PESQUISA.....	107
3.1	O CONTATO E AS PRIMEIRAS IMPRESSÕES.....	107
3.2	A VIDA NA ALDEIA.....	110
3.3	AS EXCURSÕES NA FLORESTA.....	121
3.4	OS PERSONAGENS CENTRAIS E A EXPRESSÃO DE SUAS TERRITORIALIDADES.....	130
CAPÍTULO 4 -	A ORIGEM DOS KAWAHIB PARINTINTIN E OUTRAS NARRATIVAS: A RELAÇÃO SOCIEDADE-NATUREZA RETRATADA PELA ÓTICA MITOLÓGICA.....	140
CAPÍTULO 5 -	AS PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS E A RELAÇÃO COM O NHÁ'DEGWIRA (TERRITÓRIO).....	163
5.1	AS PRÁTICAS SOCIOTERRITORIAIS COTIDIANAS.....	163

	IDENTIDADE, PERTENCIMENTO E REPRESENTAÇÃO: A	
5.2	LIGAÇÃO COM O TERRITÓRIO E OS GEOSSÍMBOLOS DE SUAS PAISAGENS.....	171
	PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS MATERIAIS E IMATERIAIS:	
5.3	OS ELEMENTOS EXTRACULTURAIS E O FORTALECIMENTO DA CULTURA INDÍGENA.....	196
5.3.1	Práticas sociais e rituais secundários: entre a cultura indígena e não indígena.....	196
5.3.2	O ritual de morte: um híbrido.....	214
5.3.3	<i>Yrerupykyhu</i> : o ritual mais importante da cultura <i>Parintintin</i>	223
CAPÍTULO 6 -	OS SABERES TRADICIONAIS ACERCA DO TERRITÓRIO DA FLORESTA.....	241
6.1	AS PRÁTICAS DE SUBSISTÊNCIA E OS SABERES QUE AS COMPORTAM.	241
6.1.1	Os saberes acerca da agricultura.....	241
6.1.2	Os saberes da pesca.....	255
6.1.3	Os saberes da caça.....	265
	COSMOLOGIA DA FLORESTA E USOS MEDICINAIS: OS	
6.2	SABERES TRADICIONAIS <i>PARINTINTIN</i> SOBRE A VEGETAÇÃO E SUA ÍNTIMA RELAÇÃO COM A NATUREZA.....	274
6.2.1	A interpretação dos saberes tradicionais <i>Parintintin</i> sobre a vegetação e sua concepção de natureza.....	274
6.2.2	O conhecimento <i>Parintintin</i> dos remédios da mata, das plantas medicinais e suas utilizações na saúde.....	305
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	320
	REFERÊNCIAS.....	326

INTRODUÇÃO

Os povos indígenas vêm passando por ressignificações, sejam elas de cunho político, social, cultural, ambiental ou outro, tanto no nível material como imaterial, provenientes do contato com a sociedade não indígena. Neste processo em continuo movimento, há elementos que se fazem assíduos e outros intermitentes, significados que permanecem e outros que sofrem alterações.

Atualmente, os povos indígenas enfrentam um dilema, pois, ao mesmo tempo em que visam se adaptar à realidade, o contato e interação com a sociedade envolvente¹ e sua cultura também buscam dar continuidade ao seu modo de vida pautado em saberes, práticas e crenças tradicionais. Portanto, se entrelaçam elementos próprios a cada povo como aqueles comuns à maioria dos povos, sendo que a partir desta interação é que as culturas indígenas acabam se caracterizando no período atual.

A partir das trocas entre aspectos singulares – como as práticas simbólicas inerentes aos rituais e crenças – e aqueles generalizantes – como costumes e a difusão tecnológica –, os sentidos não se homogeneízam, muito menos a tradição cai no ostracismo, mas são nos fluxos de trocas que se engendram processos híbridos (CANCLINI, 1990), em que os povos indígenas buscam os elementos modernos, mas também reafirmam suas identidades, sem abdicar da tradição.

Em 1980, começam a surgir e se expandir movimentos socioambientais preocupados com a conservação das práticas tradicionais da população rural, motivados pela crescente consciência sobre a crise ecológica do planeta. Acompanhando esta tendência, no Brasil, ocorre o surgimento e fortalecimento de movimentos sociais (de 1980 até hoje) como dos Povos Indígenas, dos Seringueiros, dos Quilombolas, dentre outros (DIEGUES *et al.*, 1999), com o intuito de receberem o merecido reconhecimento pelo alto grau de conexão com a natureza e benefícios a ela prestados, destacando-se suas práticas e conhecimentos altamente coerentes com as potencialidades ambientais.

O presente estudo se estrutura, portanto, a partir de reflexões sobre a temática dos conhecimentos ou saberes tradicionais, bem como a partir de postulados geográficos inerentes especialmente aos conceitos de território e territorialidade. Portanto, o estudo da cultura local, bem como de sua relação com o território e com a natureza são as bases desta pesquisa.

¹ Apesar de entendermos que há diferenças entre a sociedade que reside no meio rural, nas proximidades da T.I.N.J (Terra Indígena Nove de Janeiro), e a sociedade urbana, adotamos o termo sociedade envolvente para nos referir a sociedade não indígena tanto urbana como rural. Por vezes também adotamos o termo “regionais”, porém, quando nos referimos especificamente a população rural do entorno da T.I.N.J.

Os estudos com ênfase no enfoque dos saberes tradicionais têm contribuído para compreender a relação das coletividades entre si, seus conhecimentos e a forma de convívio com a natureza local. Essa perspectiva quando se trata de estudos de cunho cultural, necessita de contribuições de várias áreas do conhecimento, como Antropologia, Sociologia e Geografia Humana (Cultural).

A partir da ligação deste enfoque com uma perspectiva de abordagem geográfica cultural e etnográfica, pode-se evidenciar a ligação do povo indígena *Parintintin* com o seu território, bem como revelar os aspectos simbólicos e materiais das práticas culturais locais (socioculturais e de subsistência), historicamente instituídas, mas, atualmente, sendo ressignificadas pelo contato e convivência com a sociedade envolvente e suas premissas.

Atribui-se grande importância aos conhecimentos tradicionais *Parintintin*, relacionados à floresta, pois além de possibilitar sua sobrevivência, também dão vida a muitas crenças, lendas e mitos. Neste sentido, a percepção de cada indivíduo e a representação coletiva indígena em relação aos elementos da floresta, bem como seu manejo na alteração da paisagem local, possibilita desvendar a relação entre o grupo e o seu território.

Um agravante, a confirmação da existência de conhecimentos tradicionais é que por várias décadas, antes da demarcação da Terra Indígena Nove de Janeiro (em 1997), havia não indígenas vivendo no território *Parintintin*, inclusive atuando como comerciantes no local. Por outro lado, também ocorreu uma grande evasão destes indígenas de suas terras para as cidades de entorno e outras, como Manicoré, Humaitá, Manaus e Porto Velho, a partir da década de 70, como reflexo à dependência dos produtos ofertados pelos comerciantes, retornando, em parte, para seu território, na década de 90.

Cabe compreender, portanto, se os *Parintintin* ainda preservam suas práticas, crenças e conhecimentos tradicionais apesar das influências que sofreram a partir do contato e convivência com a sociedade envolvente, ou se seus saberes foram subjugados pelas práticas extraculturais e o que resulta em termos de transformação (hibridização) entre essas culturas.

A partir do exposto, foi possível a construção do objetivo norteador do trabalho, a saber: compreender a importância do território para a existência dos saberes tradicionais *Parintintin* na Aldeia Traíra da Terra Indígena Nove de Janeiro, Humaitá - AM.

Para tentar responder a este objetivo, foram formulados objetivos específicos que, em sua individualidade, buscam responder a uma determinada indagação, contudo, conectados aos demais, sendo eles: Entender a relação com o território e sua importância para a comunidade; Analisar as formas de manejo e exploração (práticas de subsistência) do

território; Compreender, pelo viés cultural, a relação dos *Parintintin* com os elementos da floresta e seus conhecimentos; Interpretar os níveis de conhecimento indígena.

Neste panorama, é que se desenvolve a hipótese de pesquisa, que se centrou no entendimento do território como sendo essencial para a existência dos conhecimentos tradicionais, em que o processo de territorialização acaba se tornando de suma importância para a reprodução de sua organização social na contemporaneidade, haja vista que é retratado desde as narrativas mitológicas. Em conformidade com a importância do território para a existência dos saberes tradicionais, está a coevolução dos *Parintintin* com a floresta, seja por necessidades práticas ou perspectivas simbólicas. Há uma concepção outra de natureza, diferente daquela da sociedade envolvente e da ciência que a tratam somente como recurso.

O território indígena é entendido enquanto fundamento dos saberes tradicionais, possibilitando seu desenvolvimento e propagação, incluindo a repercussão da modernidade que o adentra e nele se institui, além do fortalecimento e ressignificação das crenças, saberes e práticas da cultura local.

O título da tese, “*Kagwyrí’pe jihoi*”, em *Kawahib Parintintin*, significa “caminhando na floresta”, pois foi o que fizemos: caminhamos junto com os indígenas, tanto no seu território e ao passo de suas territorialidades, material e simbolicamente legitimadas. Também caminhamos juntos na escrita deste texto, no qual os indígenas possuíram participação ativa, através de suas falas por nós interpretadas, mas sempre trabalhando em conjunto, tomando decisões em comum acordo, como na realização de algumas metodologias e na escolha do título da tese na língua materna.

Nosso contato com o povo *Parintintin* e sua escolha para a realização da pesquisa está atrelada ao professor Adnilson (Coorientador), quem havíamos conhecido em uma disciplina por ele ministrada no PPGG/UEPG. Em relação aos povos indígenas em geral, tivemos um primeiro contato no Estado do Paraná com os *Kaingang*, o que nos instigou a conhecer de forma mais profunda o universo dessas populações.

Como o professor Adnilson pesquisa povos indígenas a mais de 20 anos, resolvemos acioná-lo e solicitar que realizasse a coordenação e indicação de possível investigação na região Amazônica. Graças a sua afirmativa, foi possível nos deslocarmos para a Amazônia, a fim de realizar um estágio de doutorado sanduíche na Universidade Federal de Rondônia. Desse momento em diante começaram as tratativas para nos aproximarmos das lideranças do povo *Parintintin*, que o professor Adnilson havia conhecido em eventos relacionados a temática indígena. Para fortalecer nossa intenção de realizar uma estudo com esse povo

originário também contamos com a colaboração do ex-indigenista da FUNAI Rogério Vargas Motta, que conhecia as lideranças indígenas locais e gozava de certo prestígio com elas.

A escolha do povo *Parintintin* também está atrelada a vários fatores, como: a ausência de pesquisas, localmente, no que tange a temática dos conhecimentos tradicionais; a localização da Terra Indígena Nove de Janeiro; o histórico de receptividade desses indígenas para com pesquisadores de universidades e ONGs; além de haver um Diagnóstico Etnoambiental realizado em 2005/2006 pela ONG Kanindé, que nos auxiliou na percepção de potencialidades locais no tocante ao assunto aqui abordado, cujo documento apontou a necessidade de se realizar um estudo aprofundado acerca dos saberes tradicionais.

Para a escolha da Aldeia Traíra levou-se em consideração elementos, como: a facilidade logística, tendo em vista a proximidade com a Rodovia Transamazônica (BR-230); possuir a maior população dentre as aldeias *Parintintin*, o que potencialmente se configurou como uma perspectiva de encontrar mais informantes-chave, em relação as outras aldeias, e obter um maior fluxo de informações acerca de seu modo de vida; além de relatos de indigenistas acerca de uma oportunidade de diálogo mais branda com o cacique local.

Após eleger o povo *Parintintin* e com a realização dos trabalhos de campo, foi possível organizar uma tese escrita em seis capítulos, que foram guiados por uma preocupação em valorizar o sujeito, buscando compreender a relação dos conhecimentos tradicionais com o território e natureza local.

O capítulo 1 disserta sobre o referencial teórico adotado, com vistas a ajudar a compreender a realidade vivida e os conhecimentos tradicionais. Inicialmente, destaca-se a relação dos povos indígenas com os saberes tradicionais, a importância e uma aproximação geográfica. Posteriormente, apresenta-se uma racionalidade indígena, destacando também, uma concepção de natureza, a do indígena, e sua relação com as concepções modernas. Em seguida, expressa-se uma visão indígena acerca do conceito de território. Por fim, conectam-se conceitos geográficos como território, territorialidade, identidade territorial e geossímbolos, com vistas a compreender as vivências e representações de um povo sobre seus espaços de vida.

No capítulo 2 apresenta-se o referencial metodológico e o histórico dos *Kawahib Parintintin*. Em termos metodológicos, valorizam-se as vivências e saberes cotidianos locais, a partir de uma pesquisa participativa, destacando-se os procedimentos metodológicos e as técnicas adotadas, como entrevistas semiestruturadas, não estruturadas, oficina participativa, excursões à floresta, uso de gravador, caderno de campo, dentre outros procedimentos e instrumentos. Em seguida, traz-se a origem dos *Kawahib Parintintin* e da Aldeia Traíra, a

partir da literatura e das narrativas dos indígenas, além de uma breve caracterização da realidade local.

O capítulo 3 foi desenvolvido com vistas a destacar a experiência de pesquisa do autor da tese com o povo *Parintintin* da Aldeia Traíra, reportando uma vivência de quase seis meses junto a este. De início, destaca-se o contato e as primeiras impressões do pesquisador. Em seguida, passa-se a relatar a importância da vivência na mitigação das diferenças culturais e estabelecimento de laços de confiança. Por outro lado, destaca-se a superação das desconfianças, a partir de observações e participação em atividades diárias, como excursões na floresta, trabalho agrícola, rituais, festas e demais situações. Por último, apresentam-se os atores centrais do estudo e a expressão de suas territorialidades.

Já no capítulo 4 retrata-se as narrativas mitológicas, que exprimem a origem do povo *Parintintin*, destacando-se o principal personagem que deu origem aos vários elementos da cultura deste povo: *Bahira*. A partir dessas narrativas, destaca-se a relação dos *Kawahib* e, em especial, dos *Parintintin*, com a natureza e seu território. Essas acabam instigando suas crenças e constituindo sua cosmogonia.

No capítulo 5, busca-se entender a relação estabelecida pelos *Parintintin* com o território atual e suas territorialidades, sua identidade territorial, bem como os elementos (geo)simbólicos que retratam as paisagens do território. Também se almeja compreender a existência de práticas socioculturais (materiais e imateriais) tradicionais e os impactos do contato e convívio com a sociedade envolvente, podendo resultar em um hibridismo cultural, que tanto é fruto de estratégias como de processos de assimilação e resistência. Por outro lado, evidencia-se que importantes rituais, como o *Yrerupykyhu*, e outras práticas tradicionais atuam na proteção territorial e fortalecimento cultural.

Por último, no capítulo 6, visa-se interpretar os saberes *Parintintin* acerca do território da floresta. Para tanto, são abordados os conhecimentos tradicionais sobre as práticas de subsistência como agricultura, caça e pesca. Contudo, a ênfase recai sobre os conhecimentos da vegetação, como formas de identificação, usos, em especial, o medicinal e os elementos que o comportam, bem como a percepção e caracterização dos ambientes em que as espécies vegetais se encontram.

Por outro lado, almeja-se compreender esses saberes não somente como de utilidade prática, mas também os processos intelectuais e simbólicos que os orientam. Dessa forma, acabam por desenvolver uma concepção de natureza orientada, tanto pela necessidade orgânica quanto pelos elementos simbólicos, como mitos, seres da floresta e crenças, possibilitando entender a natureza como parte de sua sociedade.

CAPÍTULO 1 - CONHECIMENTOS TRADICIONAIS, TERRITÓRIO E CONCEPÇÃO DE NATUREZA: REFERENCIAIS PARA COMPREENDER O COTIDIANO E A RELAÇÃO SOCIEDADE-NATUREZA

Este capítulo caracteriza-se por destacar o referencial teórico adotado para a escrita do presente trabalho, com vistas a ajudar a compreender a realidade vivida e os conhecimentos tradicionais. Inicialmente, destaca-se a relação dos povos indígenas com os conhecimentos tradicionais, a importância e sua aproximação geográfica. Posteriormente, apresenta-se a racionalidade indígena, e a relação entre as concepções de natureza indígena com as modernas. Por fim, conectam-se conceitos geográficos como território, territorialidade, identidade territorial e geossímbolos, para compreender a relação de um povo com seus espaços de vida.

1.1 OS POVOS E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS: UMA APROXIMAÇÃO GEOGRÁFICA

A relação entre humanidade e natureza parece ser o tema principal das discussões no século XXI, tendo em vista a dependência das populações humanas em relação ao meio em que vivem. Buscando promover uma interação menos tensa entre sociedade e natureza, evidencia-se a importância das populações tradicionais, em especial, os povos indígenas, na relação com os elementos naturais.

A natureza é vista, em parte, como recurso - não como capitalização de tudo - por esses povos, contudo, também a entendem como parte de si mesmos, sendo um elemento constitutivo de sua identidade. Além de prover os elementos de que necessitam para viver, a natureza também é o locus da interação com seus demais “parentes” (vegetais, animais e outros), cuja convivência equilibrada permite o desenvolvimento de uma rica cultura, capaz de alertar as concepções modernas de natureza para a necessidade de rever seus valores.

Nesta perspectiva, é que começa a figurar a importância dos povos tradicionais que passam a ter seus conhecimentos revalorizados. Estas populações manifestam uma perspectiva que aponta para um manejo e inter-relação com a natureza, capaz de prover estratégias sustentáveis de gestão ambiental possibilitando, inclusive, a diversificação dos ecossistemas locais. Passam a ser peça fundamental para uma readaptação na forma da humanidade se relacionar com a natureza, menos economicista e utilitarista e mais consciente.

Corroborando com a perspectiva apresentada, em 1980 começam a surgir e se expandir movimentos socioambientais preocupados com a conservação e a melhoria das

condições de vida da população rural, motivados pela crescente consciência sobre a crise socioecológica do planeta. Acompanhando esta tendência, no Brasil, ocorre o surgimento e fortalecimento de movimentos sociais como Movimento dos Povos Indígenas, dos Seringueiros, dos Quilombolas, dentre outros, com o intuito de receberem o merecido reconhecimento do governo pelo seu conhecimento e valorização da natureza.

As populações tradicionais seriam, portanto, grupos humanos que possuem uma forte ligação com os seus territórios, e uma identidade com as paisagens desses territórios, desenvolvida a partir de práticas socioculturais (sociais e produtivas) compatíveis com as particularidades do meio biofísico (material) e assentes em sua espiritualidade (imaterial). Estes elementos constituem a cultura local, que por expressar a identidade de um grupo social e por ser algo dinâmico, está susceptível a mudanças (STRACHULSKI, 2014).

Portanto, os povos tradicionais são,

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007, s/p).

Esta definição é válida tanto para povos como comunidades tradicionais, destacando que apesar de existirem diferenças culturais entre povos indígenas e comunidades tradicionais, sua importância está em mostrar um modo de vida específico de convívio com a natureza adotado por ambos e caracterizado por um manejo ambiental sustentável.

Os povos tradicionais promovem uma ordenação ambiental a partir de suas práticas socioculturais que possuem interdependência com as situações ecológicas em que vivem, desempenhando um importante papel na gestão e manejo dos recursos naturais, na defesa dos ecossistemas.

A partir deste pressuposto, na concepção de Little (2002, p. 23, grifo nosso),

O uso do conceito de povos tradicionais procura oferecer um mecanismo analítico capaz de juntar fatores como a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os **povos tradicionais** mostram na atualidade.

Estes povos possuem características culturais que revelam a complexidade de seus sistemas consuetudinários que vão desde questões políticas como a escolha de lideranças, passando pela realização de rituais, práticas produtivas, espirituais até a relação com a natureza em suas múltiplas dimensões (econômica, cultural, política e ambiental).

Povos indígenas² na figura de povos tradicionais são grupos étnicos culturalmente diferenciados, possuem costumes, línguas, crenças e tradições totalmente diferentes dos valores da sociedade não indígena e uma relação quase que simbiótica com a natureza, atuando fortemente na proteção da (agro)biodiversidade e de seus territórios tradicionais, que vêm habitando ao longo do tempo e, a partir deles, se fortalecendo identitariamente.

Portanto, são caracterizados,

- a) pela dependência, frequentemente, por uma relação de simbiose entre a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis com os quais se constrói um modo de vida;
- b) pelo conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido por oralidade de geração em geração;
- c) pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d) pela moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;
- e) pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado;
- h) pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e às atividades extrativistas;
- l) pela autoidentificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras (DIEGUES *et al.*, 1999, p. 21-22).

De forma geral, a denominação “índio” foi empregada pelos europeus para designar a população autóctone que vivia nestas terras no período da colonização e em analogia às Índias Orientais, onde, inicialmente, acreditavam ter aportado. Contudo, ao longo do tempo, o que vem sendo mais empregado é o critério da autoidentificação étnica.

Segundo este critério, o que seria fator central em estabelecer se um grupo de pessoas pode ser considerado indígena ou não, independente de composição étnica, e do estado das características e práticas culturais em relação às suas tradições pré-colombianas, reside no fato de se considerarem indígenas e, também, assim distinguidos pela população envolvente.

² A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho faz distinção “entre o termo ‘populações’, que denota transitoriedade e contingencialidade, e o termo ‘povos’, que caracteriza segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e relação especial com a terra que habitam” (2011, p. 8). Portanto, a adoção neste trabalho pelo termo “povos indígenas” se refere a “povos” com identidade e organização própria, um tipo específico de população tradicional (termo mais abrangente). Não obstante, optou-se por utilizar o termo povo indígena, também devido a maior aceitação dos próprios indígenas por este termo, ao invés de tribo, etnia ou outro termo. Povos indígenas entende-se como uma autonegação, reportando a uma identidade sociocultural e política, devido ao seu protagonismo político na luta por direitos territoriais, conhecimentos tradicionais, reconhecimento e por justiça social, cujos membros se autodeterminam (OIT, 2011).

Portanto, não se trataria de somente autoidentificação, mas também de uma identificação pelos demais membros da sociedade (MELATTI, 1987).

Para Majoi Gongora (ISA) ser indígena não se refere àquele indivíduo que anda nu ou pintado, não é algo que se pode conceber pela aparência, pois a cultura indígena seria parte da essência das pessoas e apesar dos apelos da sociedade contemporânea e o que ela oferece, não se deixa de ser indígena por fazer parte dela. A identidade indígena é algo que não desaparece no contato com a cultura envolvente, na busca por se reafirmar, ora de forma imperceptível, ora de forma acentuada.

Corroborando a este pensamento, Viveiros de Castro (2008, p. 135) destaca que “[...] índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de ‘estado de espírito’”. Ser indígena está atrelado a uma forma de se portar no mundo e não uma forma de se manifestar, de se fazer presente, pois a indianidade seria um devir, algo próprio do ser indígena, que o diferencia daquele que não é indígena, através de um movimento dinâmico de (re)construção do seu ser, de uma identidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2008).

Essa ideia destaca que os povos indígenas não estão desaparecendo, mas se reinventando e mostrando que mesmo sem usar Urucum, Genipapo e toda indumentária tradicional são indígenas, possuindo uma consciência indígena que está para além de uma estereotipação visual e do contato com outras culturas (elementos materiais e imateriais), em um processo que envolve resistência e ressignificação.

Nestes termos, compreende-se que não somente a autodeterminação basta para inferir se uma pessoa é indígena ou não, pois “[...] não o é quem quer. Nem quem simplesmente o diz. Pois só é índio quem se garante” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 142-52). A indianidade seria sua própria referência, pois os indígenas representam a si mesmos e, a partir de seu ritmo de vida, é que se garantiriam como indígenas.

Viveiros de Castro (2008, p. 154) não traz uma definição de indígena enquanto sujeito-indivíduo, mas enquanto coletivo indígena, composto por intersubjetividades (relações), destacando algumas premissas para o que seria uma comunidade indígena à qual pertenceria o sujeito indígena: “[...] comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança, e que mantém laços históricos ou culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas”.

A questão da identificação enquanto indígena está atrelada também às relações de parentesco, pois é um pertencimento a uma coletividade que se define por questões de

afinidade, quem são seus semelhantes, aqueles cujas características de vida lhe são familiares, aqueles com os quais o indivíduo se identifica e que lhe atribuem uma indianidade.

Buscando-se apontar uma definição do que é ser indígena, destaca-se que um dos elementos fundamentais é a “[...] orientação positiva e ativa dos membros do grupo face a discursos e práticas comunitários derivados do fundo cultural ameríndio, e concebidos como patrimônio coletivo relevante” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 157).

Daí a importância atribuída a rituais, crenças, mitos, saberes e práticas relativamente reificadas e a compreensão dos elementos que são “emprestados” entre os povos indígenas e incorporados dos não indígenas, buscando redesenhar ou redefinir suas concepções “do” e “no” mundo, e a identidade a ele atrelada perante outros povos. Deve haver uma raiz comum a que o povo indígena como um todo esteja vinculado e busque constantemente se reorientar dentro dela, cuja própria comunidade deve ser vista “[...] enquanto ponto de orientação, pólo de territorialização, e assim por diante” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 158). Além da definição de autores, os próprios indígenas *Parintintin* apontam o que é ser indígena,

“Ser indígena é não esconder sua identidade, independente de onde a gente esteja, no meio dos branco, nos Estados Unidos, na França...” (Flávio Parintintin, 2017);
“Eu tenho muito orgulho de ser índio, e ser índio é não perder a sua própria cultura, o respeito nem sua língua materna” (Valdinei Parintintin, 2017).

Para ser reconhecido como indígena é necessário que haja uma ligação com o mundo pré-colombiano, devendo possuir algum laço histórico-cultural com o passado, em pelo menos uma das dimensões da vida: históricas, culturais ou sociopolíticas. Destaca-se que estas condições dimensionais estão atreladas ao palco da vida de seu povo, o território, mesmo que não se viva no território ancestral, mas a ele esteja ligado pela memória, que auxilia na determinação de indianidade de um povo indígena.

Os povos indígenas, possuindo uma raiz ameríndia pré-colombiana, podem ser considerados os mais antigos e legítimos habitantes do Brasil e as terras indígenas (TIs) ocupam 115.818.607 hectares, ou seja, 13,6% do território nacional (ISA, 2014). A maior parte das TIs está localizada na Amazônia Legal, perfazendo um total de 111.401.207 hectares, representando 22,25% do território amazônico e 98,42% da extensão de todas as TIs do país (ISA, 2014). Estes povos prestam importantes contribuições à conservação da biodiversidade, levando-se em conta que a maior porcentagem das áreas de floresta preservadas no Brasil está localizada dentro das terras indígenas.

Conforme salientam Toledo e Barrera-Bassols (2009), para realizar a apropriação da natureza local, os povos indígenas produzem conhecimentos sobre seu entorno, sendo que estes conhecimentos estão aderidos a representações de natureza assentes em valores tradicionais e substanciais (éticos), guiando ações sobre as paisagens ou ecossistemas dos quais dependem para subsistir.

Segundo Rahman (2000), vários são os termos utilizados pela literatura para se referir ao conhecimento não científico, produzido por populações autóctones, como: conhecimento local, tradicional, vernacular, ecológico tradicional, particular, rural, comunitário, territorial, indígena, patrimonial, geográfico vernacular, etnoconhecimento, etc.

Contudo, deve-se destacar que o termo aqui adotado para a escrita desta tese é “conhecimento tradicional”, utilizando-se também do termo “saber tradicional” como sinônimo do anterior, com vistas a evitar a repetibilidade do primeiro. Estes termos, quando versam sobre os povos indígenas, acabam possuindo um apelo territorial (reivindicações políticas; práticas socioculturais; racionalidade ambiental, crenças, etc.), sendo um elemento cultural que, por outro lado, não pode ser dissociado de sua cosmovisão.

Como um termo amplo, a escolha de “conhecimento tradicional” acaba diminuindo as possibilidades de equívocos terminológicos ao longo do trabalho, uma vez que é um termo que acaba englobando outros termos afeitos a conhecimentos tradicionais específicos, como conhecimento ecológico tradicional (saberes acerca da inter-relação de elementos do meio biofísico); conhecimento mitológico (saberes sobre mitos), conhecimentos geográficos vernaculares (saberes inerentes à geografia local), conhecimento etnomedicinal (saberes sobre medicina tradicional); tendo em vista que, na presente tese, se discutem mitos, ecologia, medicina indígena, geografia local, dentre outros saberes que ajudam o povo *Parintintin* a compreender e viver seu universo.

Este conhecimento está incorporado nas experiências dos povos indígenas ou outras formas de populações tradicionais e envolve fatores intangíveis, incluindo suas crenças, perspectivas e sistemas de valores (RAHMAN, 2000), mas também é um saber prático, materialmente comprovado, fortemente ligado à visão de mundo, mitos e narrativas. Pode ser considerado enquanto caminho de conhecimento e fonte de saber daqueles povos que possuem uma íntima ligação com o meio biofísico e que são culturalmente arraigados, ou seja, a relação sociedade-natureza define seu modo de vida.

Estes conhecimentos refletem a concepção de mundo de uma determinada sociedade ou povo, como é o caso dos povos indígenas, e de sua adaptação às condições naturais, mas também da sua transformação de acordo com suas necessidades e características culturais.

Compreende-se que acaba ocorrendo uma coevolução e um complexo processo de apropriação social da natureza.

Compartilhando da temática, Mendonça (2001) infere que a geografia possui uma perspectiva de compreensão da realidade que apresenta como características a multi e interdisciplinaridade, a partir de uma visão holística da inter-relação sociedade e natureza, portanto, aberta ao diálogo com outras áreas do conhecimento e outras formas de saber.

Uma mudança na forma de pensar e entender a relação entre os grupos humanos com a natureza, mais justa e mais condizente com a realidade, só pode ocorrer a partir de uma abertura ao “[...] diálogo de saberes distintos e sem demover resistências, mas estes acabam por lapidá-lo, pois lhe proporcionam a experimentação de ousadias e profundo repensar de formulações” (MENDONÇA, 2001, p. 129).

Claval (2002a) destaca o interesse da geografia pelas geografias locais (vernaculares), ou seja, os saberes, as territorialidades, práticas culturais e relação com o território. Tais saberes versam sobre as formas de viver no mundo, o *savoir-faire* (as práticas e habilidades), e tratam do mundo em que se vive (ambientes nos quais vivem os grupos e suas crenças). Os geógrafos acabam descobrindo a importância dos saberes das populações autóctones acerca dos territórios em que vivem, das estruturas sociais, sua relação material e simbólica com a natureza, incluindo aí o manejo da agrobiodiversidade e sua relação com mitos, rituais, lendas e crenças.

Os trabalhos acerca das geografias vernaculares, oportunizam um entendimento da essência das populações locais, permitindo apreender as singularidades dos lugares, paisagens e territórios experienciados e constituídos através das suas práticas socioculturais. A origem de tais saberes está alicerçada na necessidade dos povos se estabelecerem em um determinado território e neste fixar suas bases materiais e imateriais (crenças, hábitos, etc.), de se localizar no tempo (estações do ano) e no espaço (enraizamento). As geografias dos povos tradicionais, que também podem ser entendidas como geograficidades (DARDEL, 2011), estão ligadas ao manejo e deslocamentos no meio ambiente.

A geografia se faz presente nas práticas, como o trabalho, o lazer, as crenças e os conhecimentos da vida diária, que ajudam os grupos a viverem no mundo e nele se embrenhar. *A priori*, a geografia é constituída por um saber que permite a coevolução dos indivíduos e dos grupos com os ambientes em que vivem. Claval (1999a, p. 70) lista duas razões principais que chamam a atenção da geografia para o estudo dos conhecimentos tradicionais,

1) o mundo que nós estudamos é moldado pela ação dos homens e se encontra marcado por seus saberes, seus desejos e suas aspirações, 2) A geografia que praticamos e que acreditamos científica, ou seja, independente de qualquer valor particular e de toda referência étnica, não é tão universal quanto nós imaginamos.

Assemelhando-se ao pensamento de Claval (2002a; 1999a; 2002b; 2014), Dardel (2011) destaca a importância da geografia na compreensão da relação dos grupos humanos com seu espaço de vida, seus lócus de criação, destruição e reconstrução material e simbólica. Aponta a geografia como ciência aberta ao diálogo com o conhecimento tradicional (conhecimentos geográficos vernaculares) ao qual está intimamente ligada. Nessa perspectiva, ela teria o papel de estudar estes saberes e com estes dialogar, buscando traduzir as ações dos grupos com seus espaços de vida e agir como interlocutora, mostrando um mundo concebido e regido pelos conhecimentos tradicionais.

A geografia, por sua posição, não pode se furtar de ser solicitada entre o conhecimento e a existência. Descartando-se da ciência ela se perderia na confusão e na loquacidade. Entregando-se sem reservas à ciência ela se exporia ao que Jaspers chama de ‘uma nova visão mítica’, esquecendo-se de que uma atitude científica objetiva visa a uma compreensão total do mundo que não pode deixar de ser também moral, estética, espiritual (DARDEL, 2011, p. 97).

A geografia está no cotidiano das pessoas. Quando os *Parintintin* vão à floresta caçar ou buscar remédios a grandes distâncias, estão utilizando seus saberes geográficos para se localizar dentro da mata, a partir de pontos de referência e de sua capacidade de memorização de certos lugares pelos quais já passaram. Por outro lado, também ativam tais conhecimentos quando conseguem prever eventos climáticos e perceber a mudança no tempo, como chuvas, secas, mudança de estação, dentre outros fenômenos.

A geografia em seu vasto campo de estudos, em especial a geografia cultural, busca retratar a vida cotidiana das pessoas, os acontecimentos diários que levam a novas descobertas, novos conhecimentos. Por outro lado, também buscam redescobrir, reinterpretar, os elementos já conhecidos, as atitudes da vida social, atribuindo-lhes uma nova forma de análise, privilegiando seus saberes diários, tratando-os não como meros acontecimentos irracionais, mas como conhecimentos tradicionais, segundo os quais se torna possível uma convivência harmônica com a natureza.

Essa geografia ressalta os acontecimentos que constituem a vida dos indivíduos e grupos, além de realizar interpretações acerca do seu destino, de como será o rumo que determinada sociedade irá tomar. Ela atua na compreensão da sociedade em si e de sua relação com o mundo e os acontecimentos que a contemplam e dela emanam, pois busca “[...]”

enunciar na forma de um discurso estruturado o que, para o homem comum, é antes o registro das práticas, das habilidades e das técnicas correntes. Ela torna assim acessível ao público as experiências que este ignorava” (CLAVALL, 2014, p. 11).

Busca interpretar os traços geográficos inscritos na superfície terrestre pelos grupos humanos que, ao longo do tempo, vêm possibilitando o desenvolvimento de um acervo de técnicas, hábitos, usos e costumes que empreendidos por povos autóctones tem permitido uma coevolução com a natureza.

A organização destas sociedades e sua relação com a natureza dependem, portanto, de seus conhecimentos tradicionais, frutos de mudanças, históricas e culturais, que levaram a formação dos diversos grupos humanos. Assim, desenvolvem-se processos estruturantes como a linguagem, os aspectos (geo)simbólicos e as técnicas, que proporcionaram uma certa compreensão dos processos naturais, permitindo aos povos herdeiros dos saberes tradicionais moldar o meio biofísico de acordo com suas necessidades, ou seja, alterando a evolução dos sistemas naturais (LEFF, 2000).

Nesta perspectiva, evidencia-se a importância das populações autóctones na domesticação, diversificação e disseminação de espécies vegetais como a mandioca, o milho e muitas espécies frutíferas e medicinais, destacando a agricultura de coivara dos povos indígenas do Brasil, em especial os amazônicos. Os conhecimentos tradicionais são essenciais na relação dos grupos humanos com a natureza, trilhando vários caminhos, desde a sujeição a certas condições, mas também da superação de dificuldades, de adaptações e coevoluções, da compreensão da natureza pelos grupos e da reconfiguração de ambientes.

Uma forte característica do conhecimento tradicional é sua natureza holística de compreensão da realidade, possuindo componentes espirituais, intuitivos e morais, englobando, principalmente, os elementos da vida, como vegetais, animais, e sociais (BERKES, 1993). Trata-se de um saber articulado e organizado, capaz de transformar simples percepções em conhecimentos seculares. Assim, percebe-se que as sabedorias indígenas “[...] são extremamente sofisticadas e complexas, e como tal oferecem um novo universo para estudos em profundidade” (LITTLE, 2002, p. 41).

O conhecimento tradicional é diacrônico, sincrético, dinâmico e holístico (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2009), não se separa nem sofre redução para ser explicado, contudo, não é estático, pois está em perpétuo movimento. Deve ser visto como parte de processos renovadores de adaptação dos povos tradicionais à realidade da sociedade envolvente, sendo confrontados permanentemente com mudanças externas e internas provocadas por movimentos de desequilíbrio que colocam a vida em equilíbrio dinâmico.

Caracterizado como um complexo sistema de saberes acerca da compreensão da realidade, o conhecimento tradicional é pautado em vivências, tradições e práticas socioculturais. É um conjunto de conhecimentos e crenças acumulados e transmitidos de geração em geração, por via oral, acerca da relação dos seres vivos (em relação aos humanos inclui a relação com os mortos) entre si e com o meio em que vivem (BERKES, 1993). Pode ser considerada uma particularidade dos grupos humanos, em especial os indígenas, cuja história de existência se confunde com a própria existência e reprodução de certos elementos naturais, com ênfase ao aumento da biodiversidade da flora por estas populações.

Segundo Descola (1997), os conhecimentos tradicionais são transmitidos às próximas gerações através de vários aspectos de uma determinada cultura, como arte, política, crenças, economia, tecnologia e da forma como organizam sua vida diária (relações socioculturais e socioambientais).

Para se compreender os conhecimentos tradicionais e sua importância para a gestão da biodiversidade é preciso levar em consideração fenômenos, processos e elementos socioculturais, mentais e espirituais contextualizadamente as vivências dos indivíduos e grupos, ou seja, analisar características como ritos de passagem, mitos, os papéis desempenhados por gênero e idade, dentre outras perspectivas que ajudem a retratar a relação sociedade-natureza (GEERTZ, 2003). Assim,

As práticas, as habilidades, os conhecimentos e os discursos geográficos também dizem respeito ao tecido social no qual evoluem as populações e às redes que o estruturam; eles tratam das representações do além que dá sentido às suas vidas. Esses saberes estão ligados intimamente ao modo de agir, aos processos e às estratégias que cada um desenvolve, ou às políticas imaginadas ao nível dos grupos (CLAVAL, 2014, p. 12).

A história de apropriação da natureza e o uso dos elementos naturais pelos grupos humanos podem ser retratados por meio de técnicas de trabalho, seus instrumentos, acumulação e a construção de uma nova natureza, resultado de um processo que transforma concomitantemente a natureza e a essência humana. A transformação no ambiente causada pelos grupos humanos também os transforma, sendo que a geografia tem a missão de compreender sua relação com os elementos naturais e suas formas de conhecimento e manejo.

Os povos indígenas possuem critérios particulares de transmissão e socialização dos conhecimentos tradicionais³, respeitando as peculiaridades de cada povo, levando em

³ Os critérios de transmissão e socialização dos conhecimentos tradicionais estão atrelados a realização de atividades práticas, como aquelas de subsistência (pesca, caça, agricultura, coleta, etc.), e simbólicas, como rituais, benzimentos, narrativas mitológicas, crenças e lendas.

consideração características como valores próprios, o peso das memórias e narrativas, as suas crenças, e em harmonia com os seus sistemas de organização social e jurídica que, de certa forma, conduzem a transmissão dos saberes tradicionais (INBRAPI, 2005).

Nesta perspectiva, Claval (1999a, p. 72-73) assevera uma aproximação da geografia com os conhecimentos tradicionais, a partir do sub-ramo da geografia denominado de geografia cultural, que possibilita reconstituir “[...] a percepção que os homens têm do mundo, aprofunda aquilo que pode explorar e para nos valores que norteiam sua ação. O espaço que modelam reflete em parte estes dados simples”.

A geografia cultural, que trata da relação dos povos com a natureza a partir de uma perspectiva cultural, engloba o conceito de território, sendo um campo-chave de relação com os saberes tradicionais. Ressalta a experiência dos grupos humanos com a Terra, a natureza e o ambiente. Estuda as formas pelas quais os grupos humanos modelam estas esferas de vivências, buscando atender as suas necessidades, interesses, suas concepções de mundo e o que almejam dele. Desta forma, pretende compreender como as coletividades e os indivíduos se definem, constroem suas identidades e se realizam no mundo.

Em se referindo aos conhecimentos tradicionais, a geógrafa Berta Ribeiro (1987) tenta mostrar que há relação deste campo de estudos com a geografia, asseverando que nos estudos em que se privilegiam os conhecimentos tradicionais dos povos originários estão presentes tanto concepções geográficas quanto antropológicas, sendo que,

Os elementos de análise são as categorias e as relações lógicas que se estabelecem entre o todo e as suas partes, que configuram o sistema taxonômico. Em outras palavras, o observador procura inferir as categorias êmicas dos povos em estudo. Seu objetivo é aprender os conhecimentos relativos à natureza mantidos por povos iletrados (principalmente populações camponesas) ou sem escrita (grupos tribais). Esse saber é transmitido informalmente de pessoa a pessoa, geralmente de forma oral. O etnólogo utiliza, para isso, a própria linguagem nativa como dado a ser examinado, ou seja, como fonte de conhecimento (RIBEIRO, 1987, p. 11-12).

Segundo Diegues (1999, p. 30), o conhecimento tradicional pode ser “[...] definido como o conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural, sobrenatural, transmitido oralmente de geração em geração”. Em outros termos, significa dizer que a cultura dos povos tradicionais está intrinsecamente ligada à apropriação da natureza, de maneira que se torna difícil existir uma classificação dualista, algo que divida e separe os elementos do meio biofísico das práticas socioculturais, ao contrário, seria mais comum se observar uma trajetória, um caminhar conjunto entre ambos.

Por ser transmitida por meio da língua, a memória é elemento central na realidade destes povos, mediante a qual cada indivíduo destes coletivos possui um fragmento de todo o conhecimento por eles produzido. Sua transmissão revela que seguem a lógica da oralidade, seus textos não são escritos, mas construídos verbalmente, permitindo à própria comunidade interpretá-los e reinterpretá-los de acordo com o contexto em que vivem.

Considerado um conhecimento baseado na tradição, entretanto, concebê-lo como tradicional não significa dizer que esteja relacionado há algo ultrapassado, antigo, em desuso. Por outro lado, o tradicional se refere ao conjunto de crenças e práticas que o compõem e que contam a história de uma determinada cultura e sua relação com o meio, sendo mais uma forma de salvaguardar a disseminação no seio de sua origem, portanto, podendo ser interpretado somente no contexto da cultura em que é gerado, ou seja, em termos históricos, sociais e territoriais. Isto posto, permitiria à geografia entender os conhecimentos de mundo dos grupos humanos, buscando apreender as particularidades dos ambientes, das paisagens e territórios ligados a determinadas sociedades (CLAVALL, 2002c).

O conhecimento acaba se tornando uma forma de identificação cultural daqueles que o herdaram, constituindo “[...] um método que cumpre uma função social na ordenação das comunidades e nas diversas formas de interação destas com o meio em que vivem. [...] que está em consonância com um sistema holístico de percepção do universo” (INBRAPI, 2005, s/p). Para compreendê-los se faz necessária uma aproximação aos sujeitos de pesquisa, compartilhando suas vivências e possibilitando interpretações mútuas.

A transmissão do conhecimento tradicional não se dá somente oralmente, e adquiri-lo não ocorre apenas pela transmissão. Como exemplo, destaca-se a convivência dos indígenas José Cláudio e José Antônio com a floresta, pai e filho, respectivamente. Em um determinado dia, José Antônio foi com o seu pai na mata para apanhar uma espécie vegetal para preparar um remédio, ele sabe que esta planta é medicinal. Seu pai teria lhe mostrado e contado sobre a planta: “*Tem vários remédio no mato, mais eu só sei esse aí, saracura*” (José Antônio Parintintin). “É imitando os antepassados que a criança apreende os elementos do ambiente que deve memorizar” (CLAVALL, 2014, p. 17).

Por outro lado, acredita-se que seu saber tradicional não deriva somente daquilo que o seu pai lhe disse, pois no trajeto, José Antônio (2015) identifica outras espécies de árvores de uso madeireiro além dos ambientes em que ocorrem: “*De madeira eu conheço itaúba, angelim, louro... Tem dois tipo de itaúba, preta e amarela. Itaúba preta pesa mais que a amarela. A preta é da mata. A amarela é da capoeira*”. Também identifica algumas espécies frutíferas: “*Tem cacau do mato, cupuí, maracujá-do-mato. Cupuí é um pequenininho assim*”.

Ele percebe algumas diferenças fitofisionômicas das árvores, além de rastros de animais e direção de para onde eles foram.

Na convivência com o povo *Parintintin*, percebeu-se que os pais levam os filhos consigo em alguns momentos nas duas estações do ano (inverno e verão) para a floresta, para coleta, extração, pesca e caça. Evidenciou-se que os jovens possuem saberes próprios, em especial no que tange aos elementos do meio biofísico e seu entendimento, adquiridos por suas experiências de vida particulares, apesar de estarem com os pais e deles também receberem uma carga de conhecimentos. Trazer consigo saberes transmitidos, não os priva de desenvolverem seus próprios conhecimentos, não impedindo que lancem sua visão para além do que seus pais lhes apresentam e tirem suas próprias conclusões sobre aquilo que percebem.

Conhecimento tradicional não é somente a transmissão de saberes de uma pessoa mais velha para outra mais nova, mas também o aprendizado que o sujeito tem pela curiosidade, a prática que leva a novas descobertas. Em sua grande maioria, os saberes são compartilhados por toda comunidade, contudo, há também aqueles que são fruto de suas subjetividades, da sua ação particular no mundo.

É um saber prático resultante de acontecimentos diários e socialmente construídos, ou seja, pelos povos, graças aos vínculos instituídos entre seus membros, a partir das intersubjetividades e compartilhamento de vivências e experiências diversas, que acabam fornecendo o alicerce para a construção do conhecimento, desencadeando na disseminação de crenças e saberes. Contudo, não é fechado, guardado em uma caixa preta, mas aberto a novas contribuições, pois

[...] não são apenas acúmulos de conhecimentos transmitidos ao longo das gerações, e sim processos inacabados de produção do conhecimento, cuja capacidade inventiva do ser humano a partir do contato com uma situação adversa (novo quadro temporal) acaba proporcionando a metamorfose de tais conhecimentos, que são agora a intersecção de visões distintas sobre processos variados ao longo dos tempos (STRACHULSKI, 2014, p. 20).

Por não ser um saber fechado e livre de interferências, engloba não apenas o saber indígena, mas também conhecimentos adquiridos de outros. É dotado e guiado por conjuntos culturais constituídos ao longo do tempo, que apesar de sofrer influências externas (práticas, saberes e crenças) e muitas de suas características serem generalizadas, ainda assim, apresentará singularidades, pois é fruto da relação íntima, espiritual e material, de cada grupo com seus territórios. É um conhecimento total, coletivamente constituído, e cosmologicamente respaldado, além de ser criativo, pois permite novas acreções, resultando

em um amálgama de práticas cognitivas e socioculturais: um *savoir-faire* transmitido oralmente e adquirido pela prática.

A Convenção de Diversidade Biológica (BRASIL, 1994, s/p), se refere à expressão ‘conhecimento tradicional’ como “[...] conhecimento, inovações e práticas das populações indígenas e comunidades locais contidos em estilos de vida tradicional”, assim como “tecnologias pertencentes a estas comunidades”. Trata-se de dizer que as práticas e técnicas, em especial dos povos indígenas, adotadas no cotidiano, são metamorfoseadas ao longo do tempo, sendo sua característica, a dinamicidade para se adaptar a novos acontecimentos, como o contato intercultural.

Neste sentido, os conhecimentos tradicionais configuram uma nova abordagem dentro da geografia cultural. Encontra nos conhecimentos tradicionais um novo rumo para estudar os povos autóctones, pois versa sobre a relação entre grupos humanos e a natureza,

“[...] das paisagens que eles modelaram, **dos territórios pelos quais se territorializaram**, dos patrimônios aos quais estão vinculados, dos enraizamentos ressentidos; ela descreve, ao mesmo tempo, a mobilidade crescente dos indivíduos, a confrontação das culturas” [...] (CLAVAL, 2010, p. 379, grifo nosso).

Corroborando ao acima exposto, Toledo e Barrera-Bassols (2009) destacam que os povos tradicionais possuem uma matriz de conhecimentos que age em múltiplas escalas como a cultural, em que o conhecimento é entendido como o saber total; a regional que é referente ao seu território de atuação; a comunitária que é o espaço apropriado; a doméstica, que seria a área apropriada pela família; e, a individual, o espaço próprio de cada pessoa. Para o indivíduo cognoscente, cada conhecimento é utilizado sempre de acordo com o contexto (espaço-temporal) em que se encontra.

Além das definições científicas do que seja o conhecimento tradicional os povos indígenas possuem as suas próprias definições como aquela da Carta de São Luís, subscrita por pajés e lideranças indígenas de diversas regiões do Brasil, compreendendo-os como parte integrante e indissociável de cada cultura indígena,

Este conhecimento é coletivo e não é uma mercadoria que se pode comercializar como qualquer objeto no mercado. Nossos conhecimentos da biodiversidade não se separam de nossas identidades, leis, instituições, sistemas de valores e da nossa visão cosmológica como povos indígenas (São Luís/MA, dezembro de 2001).

Por outro lado, indígenas *Parintintin* também apresentam a sua compreensão do que sejam conhecimentos tradicionais:

“Conhecimento tradicional é aquilo que já vem desde o antepassado né. Da tradição mesmo de cada povo, lá do antigo, aquilo que vem da própria cultura. É o conhecimento que é adquirido da forma que vai passando né. Cada povo tem a sua forma diferente de conhecimento... totalmente diferente uma da outra né” (Raimundo Parintintin, 2017); *“Conhecimentos tradicionais pra mim, assim, envolve todo o conhecimento: a pesca, a caça, os remédios tradicionais que a gente usa...”* (Marcelo Apurinã, 2017); *“Conhecimentos tradicionais que eu conheço é a pesca, a caça também, os artesanatos, arco e flecha e outros materiais também”* (Fontinelli Parintintin da Conceição, 2017).

Estes saberes extremamente vinculados aos elementos naturais vêm desempenhando um importante papel na conservação da agrobiodiversidade, através da prestação de serviços ambientais importantes como na conservação, introdução, seleção, hibridação e disseminação de muitas espécies da floresta, criando novos habitats, incrementando a (agro)biodiversidade. Suas práticas de subsistência (agrícolas e extrativistas) são eficientes e coerentes com as características ambientais em que se inscrevem suas culturas.

A importância dos conhecimentos tradicionais está ancorada na gestão ambiental, protegendo um imenso banco genético, sendo capaz de identificar as potencialidades e fragilidades dos diversos ambientes que alcançaram suas territorialidades e aproveitar o que de melhor tem sem degradá-los. Apresentam informações importantes para estudos que visam à conservação não só da vegetação, como de todo o ecossistema local, do ponto de vista ecológico, econômico e cultural. Por outro lado, também são os responsáveis pela alteração da paisagem local, de acordo com suas premissas culturais e sua capacidade de gestão do território, apoiado em um sentimento de pertencimento.

Os povos indígenas munidos de seus conhecimentos tradicionais podem ser considerados responsáveis pela conservação da biodiversidade, que é entendida como bem comum e herança da coletividade, cuja sociodiversidade possibilita, além do mais, uma disseminação de plantas medicinais, cultivos agrícolas e inúmeras espécies utilizadas no dia a dia, ajudando a diversificar ainda mais os complexos ecossistemas locais. Conhecem e manejam não somente a floresta enquanto elemento material, palpável, mas também o imaterial, os seres que nela habitam, as formas não vivas que ajudam a conservar a vida.

De acordo com a perspectiva cultural da geografia, em relação aos conhecimentos tradicionais, os conceitos geográficos são utilizados para se compreender a relação com a natureza, como a paisagem e o território. Tais conceitos levam em consideração uma perspectiva geográfica aplicada aos saberes locais na compreensão da relação dos grupos com a natureza. A paisagem cultural é resultado da ação dos diversos povos que modelam a natureza e seus habitats, constituindo um território repleto de saberes, um mosaico de distintos habitats que reflete a ação material e simbólica dos povos que as vem ocupando.

A partir do acima exposto, destaca-se que a geografia revela uma nova perspectiva de estudo, uma geografia dos saberes tradicionais, afeita à compreensão da relação entre sociedade e natureza, desde a ótica do sujeito, do seu *modus vivendi*. Diegues *et al.* (1999) destacam que estudos recentes têm afirmado que, a manutenção e, inclusive, o aumento da diversidade biológica nas florestas, estão intimamente relacionados com as práticas tradicionais da agricultura itinerante e outras atividades praticadas pelos membros de populações autóctones.

Dentre estes estudos, destaca-se o de Darrell Addison Posey (etnobiologia e etnoecologia), a partir de suas pesquisas iniciadas em 1977 entre os indígenas *Kayapó* da aldeia Gorotire, no sul do Pará. Posey trabalhava na promoção do enfoque etnoecológico e propriedade intelectual, relacionados ao uso e manejo dos recursos naturais por povos indígenas e comunidades locais. Em um de seus estudos, Posey (1984) destaca a classificação do meio ecológico pelos *Kayapó* em dez níveis, segundo os recursos naturais disponíveis em cada um, além do reconhecimento de dez zonas ecológicas. Destaca, também, a promoção da diversidade de espécies vegetais, bem como a compreensão de seu uso pelos *Kayapó*.

Miller *et al.* (1989), por sua vez, realizaram um levantamento do conhecimento dos indígenas *Waimiri Atroari* (Amazonas) acerca da floresta, sendo que em 0,1 hectare foram encontradas 135 árvores de 60 espécies. Os resultados (conhecimento: 95%, utilização: 65%) demonstraram um profundo conhecimento da floresta e seu papel na vida deste povo; 95% dessas espécies foram identificadas com nome específico na língua *Waimiri Atroari*, e de uma amostra de 34 espécies, 65% tinham algum uso particular.

Por sua vez, William Balée (1993) em seu estudo com os *Ka'apor* do Maranhão, evidencia que tais indígenas possuem um complexo de conhecimentos agroflorestais, cujo manejo da vegetação proporcionou o aumento da biodiversidade regional, ao invés de sua diminuição. A ênfase de suas pesquisas centra-se no conhecimento indígena acerca da formação dessas florestas e no aumento da biodiversidade.

Outro estudo relevante é o de Balée *et al.* (2014) que realizaram um inventário de um hectare na área de um sítio, tipo geoglifo, no Acre. Seu estudo apontou para uma grande diversidade de espécies, considerando a floresta como antrópica, sendo que os grupos humanos que as (re)criaram não deixaram como legado, a pobreza de espécies vegetais e degradação ambiental. Tal estudo acaba contribuindo para o debate sobre as relações de interdependência entre grupos humanos e paisagens ou sociodiversidade e biodiversidade.

Nas suas pesquisas, Balée compreende que as florestas e parte dos solos amazônicos são componentes da história coevolutiva da interação entre natureza e cultura, mediada pela

última, sendo que as características culturais dos povos indígenas permitiram moldar a natureza de acordo com suas necessidades. A natureza local seria o resultado histórico da ação da cultura, que a conservou e proporcionou um nível mais complexo das associações existentes no meio biofísico, oportunizando uma maior riqueza de recursos, cuja economia é baseada em uma adaptação da natureza à cultura local.

Já Scoles e Gribel (2011) realizaram um estudo referente à distribuição da castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa* Humb. & Benpl.), a partir de uma comparação entre os castanhais da região do Rio Trombetas (redução da população indígena) e suas vizinhanças do Rio Madeira (manutenção da população indígena) para verificar a influência pretérita de povos indígenas na dispersão destas árvores na Floresta Amazônica. Como conclusão, destacam que os castanhais que tiveram a presença constante de seres humanos eram, em geral, mais jovens e produtivos. Portanto, a grande quantidade de castanhais na Amazônia seria explicada pelo manejo tradicional da paisagem amazônica. E mesmo aquelas florestas ditas primárias, resultariam de influências antropogênicas.

Outro estudo foi o de Levis (2012) na região do interflúvio Purus-Madeira, na Amazônia, destacando que a influência humana passada na floresta não se limita às ocupações indígenas nas margens dos rios principais, mas também sobre florestas do interflúvio consideradas virgens.

Verificou-se que existe um gradiente de transformação humana na floresta saindo dos grandes rios e adentrando o interflúvio. Os dados mostram a influência humana na alteração das paisagens de interflúvio, pois foram localizadas espécies que, naturalmente, não seriam encontradas em determinados ambientes como a *Bertholletia excelsa* e *Attalea speciosa* que são espécies naturalmente associadas com florestas de terra firme e estavam em ambiente de várzea. Estes povos afetaram a distribuição e abundância de certas palmeiras.

Por fim, destaca-se o pesquisador Carlos Walter Porto-Gonçalves, um geógrafo afeito a temática da relação das populações tradicionais, incluindo os povos indígenas, com a natureza. Porto-Gonçalves (2002, p. 37) enfatiza as lutas, embasadas em suas territorialidades, e a importância desses povos para a conservação da natureza, ressaltando que devem receber um maior respeito por parte dos pesquisadores, sobretudo no que tange “ [...] às suas matrizes de racionalidade que foram capazes de se desenvolver com e não contra essa natureza”. Em seus estudos o autor evidencia a proteção da floresta e seus recursos naturais, em que os povos indígenas partem daquilo que a natureza oferece como condição para a vida, usufruem de sua diversidade, a mantêm e renovam.

Porto-Gonçalves (2002) destaca que essa relação equilibrada ocorre por meio de seus saberes tradicionais, por sua capacidade holística de interpretação da realidade, e sua não-linearidade, ou seja, seria dizer que são conhecimentos que se (re)produzem de forma circular, sem que haja desconexões e/ou esquecimentos.

Dever-se-ia pensar a relação sociedade-natureza de uma forma menos banal e economicista, para uma que destaque a relação de equilíbrio dinâmico. Portanto, necessitar-se-ia uma maior valorização das populações tradicionais que possuem um acervo cultural riquíssimo, bem como um conhecimento do meio biofísico capaz de possibilitar manejos condizentes com as capacidades produtivas dos ecossistemas em que vivem, cuja natureza é vista como riqueza e não somente como recurso (PORTO-GONÇALVES, 2004).

Os estudos e perspectivas de pesquisa relatados apresentam uma relação com a natureza de cunho sustentável, sendo que os povos indígenas possuem uma racionalidade não somente expressa por valores financeiros, mas muito mais uma valorização dos elementos naturais que vêm sustentando os diversos povos da região amazônica, em que se apresenta uma concepção de natureza que promove uma expansão de sua biodiversidade, ao invés da sua degradação provinda do pressuposto técnico-científico e econômico.

1.2 RACIONALIDADE INDÍGENA E AS CONCEPÇÕES DE NATUREZA: UM OUTRO OLHAR SOBRE A RELAÇÃO SOCIEDADE-NATUREZA

1.2.1 Uma racionalidade indígena

A diversidade sociocultural e uma vasta gama de saberes e práticas não científicos, permite aos povos indígenas o desenvolvimento de uma lógica não essencialmente economicista da natureza. Neste sentido, evidencia-se uma racionalidade indígena acerca da relação sociedade e natureza, a partir de um pensamento que preza, também, pelos sentimentos, valores, crenças e saberes tradicionais.

Essa racionalidade indígena é responsável pela proteção de inúmeros ecossistemas brasileiros, pois pensa a natureza e seus recursos para além de uma perspectiva mercadológica, como algo exterior ao ser humano e sua cultura. Leff (2003) e Floriani (2001) destacam a emergência e importância dos conhecimentos tradicionais, vinculados ao seu território e valores culturais, localmente arraigados a mitos, cosmologias, práticas e concepções de mundo que estão nas estruturas de cada povo, nas suas perspectivas culturais e na face de cada indivíduo.

Essa perspectiva de manejo da natureza é pautada em um potencial ecológico e cultural que não trata a natureza somente pelo viés prático e economicista, por outro lado, vem mostrar a importância cultural para a humanidade. Esta racionalidade indígena realiza uma articulação entre processos ecológicos, tecnológicos e socioculturais, material e simbólico (humano e não humano).

A importância da visão indígena acerca da problemática ambiental se assenta no fato de que ela situa-se tanto nos domínios social quanto natural, observando que “[...] ambos sistemas estão dialeticamente imbricados e que possuem autonomias e interdependências simultâneas” (FLORIANI, 2001, p. 63), estabelecendo uma interseção entre eles, promovendo a sociodiversidade e as diversas formas ecologicamente equilibradas de manejo produtivo da biodiversidade. Nesta perspectiva, a natureza é pensada como uma potência, capaz de integrar cultura e meio biofísico enquanto forças produtivas, traduzindo a variada gama de relações entre os seres humanos e seu meio ambiente.

Tal racionalidade se constrói a partir da interação do ser com o mundo, das linguagens que ele utiliza para essa comunicação, tendo em vista que a linguagem científica não é vista como única forma disto acontecer, pois os povos indígenas possuem formas de relação com o mundo encarnadas no seu território, como se houvesse um equilíbrio de forças, um amálgama entre cultura e natureza.

A partir da racionalidade indígena, “[...] uma atitude que poderíamos considerar meramente econômica, como a derrubada da mata para a plantação da roça, exige uma série de cuidados de ordem sobrenatural e articula um conjunto de contatos e obrigações sociais e políticas” (TASSINARI 1995, p. 450). Essa racionalidade fundada sob a égide de uma convivência em equilíbrio dinâmico com a natureza, preza pela manutenção de suas tradições, cuja maior preocupação se assenta em viver.

Para Posey (1987) é preciso abandonar a ideia de superioridade dos conceitos etnocêntricos no contato com os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, sendo que só assim é que se poderão realizar registros contextualizados acerca dos conhecimentos locais. Deve-se enfatizar as categorias e conceitos cognitivos utilizados pelos indivíduos e grupos para interpretar os acontecimentos da vida cotidiana na inter-relação sociedade-natureza.

Essa racionalidade faz evidenciar a íntima ligação de seus saberes tradicionais com a natureza, destacando-se os conhecimentos medicinais, ecológicos, agrícolas e outros, respeitando o meio em que vivem, pois, são “São saberes tecidos em comum e desenvolvidos em relação com e não sobre a natureza” (PORTO GONÇALVES, 2015, p. 72). Revela sistemas produtivos menos predatórios que aqueles de ordem científica, apontando à

sociedade não indígena a necessidade de conhecer, valorizar e, quiçá, adotar novas perspectivas de relação com a natureza com foco na humanidade do ser humano e em sua capacidade de metamorfose.

Os valores e critérios indígenas não podem ser comensurados em termos econômicos regulados pelo mercado. Sua essência constitui uma estratégia capaz de orientar o escopo ambiental, frente à lógica do mercado e do capital, na construção de uma relação entre sociedade e natureza mais equilibrada, humanizada.

A visão indígena extrapola uma perspectiva reducionista do ser humano e seu meio ambiente, buscando evocar as potencialidades da natureza e da cultura no tocante à exploração dos recursos naturais. Esta concepção da relação sociedade-natureza apresenta um sentido mais amplo no que tange aos valores democráticos, relações de poder e à existência humana, revelando uma grande capacidade das populações autóctones, em especial os povos indígenas, sobre a gestão e manejo de seus territórios.

A racionalidade indígena acerca de seu meio ambiente permitiu que compreendessem, antes mesmo de qualquer experimento científico, comprovar, que os solos e ecossistemas tropicais como um todo são os mais frágeis para um uso intenso dos recursos. Sabendo disso, os povos indígenas souberam metamorfosear, ao longo do tempo, suas técnicas e práticas produtivas de modo a encontrar um equilíbrio homeostático:

A sabedoria dos povos originários foi exatamente a de saber conviver com essa produtividade biológica primária e não destruir a floresta. Enfim, souberam conviver com a maior incidência de energia que uma região do planeta recebe, energia essa que tem o tempo de vida do Sol, ou seja, inesgotável nos parâmetros do tempo de vida da História humana (PORTO GONÇALVES, 2008, p. 24).

A lógica dos povos indígenas na relação com a natureza é inerente a racionalidades sociais constituídas por sistemas sociais complexos, de valores, crenças, concepções de mundo, que não podem ser reduzidos a uma lógica unificadora, como a do capital. Sua visão de mundo preza por uma perspectiva sociocultural da natureza, valorizando-a, protegendo-a e conservando-a, tornando-se um valor simbólico mais que econômico.

Os saberes e práticas tradicionais de povos indígenas, assim, frutos dos seus valores culturais, podem ser compreendidos enquanto recursos produtivos no que tange ao manejo da natureza e à capacidade própria destes povos na gestão dos seus recursos naturais (LEFF, 1998). Desenvolvem uma racionalidade pautada pela ideia de uma coevolução com a natureza, cientes da intensidade de suas práticas sobre ela, favorecendo o aumento dos recursos ao invés de seu declínio, como visto no tópico 2.1.

A racionalidade indígena da natureza versa sobre a articulação de inúmeros elementos como culturais, ecológicos e tecnológicos às diferentes concepções de viver “no” e “com” o mundo. Agrega valores e capacidades produtivas que não se submetem apenas às lógicas do mercado, aos valores monetários, às simplificações impostas pelo processo econômico e tecnológico, levando em consideração uma consciência para com as gerações futuras:

“... a gente não usa aquilo pra acabar, a gente vai organizando, planejando pra usufruir aquilo ali. Por exemplo, a gente não usa tudo aquele peixe pra acabar, pra aquilo ali possa também futuramente não acabar. ... Se tu olhar hoje, a maior parte do nosso planeta as terras que são preservadas são terras indígenas. ... o importante pra isso é a gente mostrar para a sociedade que a gente tem um meio de contribuir, a questão da preservação, a questão da floresta, pra respirar o ar puro” (Raimundo Parintintin, 2015); *“... a gente não sai devastando hectares e hectares de mata na floresta, porque a gente tá sabendo que pro futuro vai trazer uma poluição se a gente não preservar mesmo, tanto a água, tanto o ar ou outro”* (Fontineli Parintintin da Conceição, 2015); *“A gente não sonha fazer uma destruição, porque a gente pensa daqui a dez, vinte e cinco anos, porque eu vou ter neto, vou ter bisneto ...”* (Marcelino Parintintin, 2015)

As práticas culturais arraigadas ao território são a base dessa racionalidade indígena, donde compreende-se que os aspectos culturais singulares moldam a relação entre sociedade e natureza, não a tecnologia ou a lógica de mercado. É a consciência própria de um povo transcendental, capaz de instituir sua visão de mundo e a partir dela constituir o mundo em que se vive, não moldá-lo a sua imagem e semelhança, enquanto parte de si mesmo.

Os indígenas não consideram a floresta nem seus elementos, sejam animais, plantas ou outros, como obedientes as suas necessidades. A forma de pensar, sentir e viver na e com a natureza coloca os grupos humanos em relações de troca com outros seres, vivos ou sobrenaturais, pois,

[...] a relação estabelecida pelos índios com a natureza não pode nunca ser confundida com uma atividade meramente técnica, prática ou econômica. Envolve visões de mundo que definem os espaços, atividades e deveres de homens e mulheres, humanos e animais, os seres da natureza e os seres sobrenaturais (TASSINARI, 1995, p. 459)

Sua racionalidade está atrelada as experiências de vida, as relações sociais, que acabam possibilitando a preservação do equilíbrio ambiental, tendo em vista que ele nunca está isolado, sendo sempre referido as práticas culturais que adota para se relacionar com a natureza. Estas apontam as qualidades intrínsecas de cada povo, permitindo importantes estratégias de uso e manejo dos recursos naturais.

No caso dos povos indígenas isto é mais evidente, pois

[...] sua estrutura social e suas práticas de produção estão intimamente relacionadas com processos simbólicos e religiosos que estabelecem um sistema de crenças e saberes sobre os elementos da natureza que se traduzem em normas sociais sobre o acesso e uso dos recursos (LEFF, 1998, p. 94).

A relação com a natureza é mediada pelos seus saberes, sendo de extremamente importantes para a gestão dos elementos naturais, assinalando para um futuro sustentável, sendo territorialmente arraigados, e por suas matrizes de racionalidade que foram capazes de se desenvolver com e não contra a natureza (PORTO-GONÇALVES, 2002; LEFF, 2009).

Os conhecimentos tradicionais, acabam revelando a sua importância para a conservação dos recursos naturais, como no caso do povo *Parintintin*, que abre pequenas áreas de floresta para a agricultura, com no máximo 0,5 hectare, além de caçarem em pequena quantidade, repartindo os alimentos.

Porto-Gonçalves (2015) traz um significativo exemplo da racionalidade indígena acerca da natureza. Ele relata que os indígenas Bororo do Mato Grosso trabalhavam 5 horas por dia e, a partir do momento que receberam um machado, passaram a trabalhar apenas 2 horas por dia, mas continuaram produzindo o mesmo que antes. Sua matriz de racionalidade não permitiu que sobre-explorassem a natureza, oportunizando redirecionar o tempo, outrora despendido no trabalho, para atividades de lazer, como dança, festa, namoros, para serem livres para desenvolver sua imaginação e criatividade.

A compreensão e uso sustentável da natureza pelos povos e comunidades tradicionais mostra que há uma diversidade das variáveis levadas em consideração para se interagir com a natureza e suas diversas lógicas. Este conhecimento está incorporado nas experiências desses povos e envolve fatores intangíveis, incluindo suas crenças, perspectivas e sistemas de valores (RAHMAN, 2000).

Uma racionalidade pró *nature* mostra aquilo que as ciências menosprezam, “[...] porque seus campos de conhecimento projetam sobras sobre o real e avançam, disciplinando paradigmas e subjugando saberes” (LEFF, 2009, p. 18). Nestes termos, a racionalidade indígena expressa pelos saberes tradicionais, subjugados historicamente, é capaz de promover um elo com o meio em que vivem, aproximando-se da sua ancestralidade, daquilo que é essencial para o bem viver, pois preza pela conservação da natureza antes da satisfação das necessidades pessoais.

Estes saberes ambientais projetam os conhecimentos adquiridos no dia a dia, a partir de elementos racionais e simbólicos calcados em atividades práticas, como a pesca, caça, agricultura, ou não, como rituais, benzimentos e outras. Tais saberes são disseminados por

toda comunidade, a partir da oralidade e interações entre os indivíduos, ou seja, graças a intersubjetividade que possibilita uma multiplicidade de experiências.

A racionalidade indígena permite que os povos originários estabeleçam um diálogo com a natureza, que surge no embate entre humanos, espíritos e seres da floresta. É respaldada pelos potenciais e vínculos culturais destes povos, que valoram e (re)significam a natureza a cada interação.

Condizentes com uma racionalidade que oportuniza o diálogo com a natureza estão as concepções de natureza que com estes referenciais dialogam. Neste sentido, a racionalidade tradicional dos povos indígenas é aquela que melhor sintetiza os aspectos culturais e ecológicos de equilíbrio e coevolução com a natureza. Isto, posto, também se pode falar de um hibridismo de concepções de natureza, unindo o tradicional (concepções indígenas) com o moderno⁴ (concepções da sociedade envolvente), podendo haver uma interseção entre a cultura indígena e não indígena.

1.2.2 Entre concepções de natureza: do regime orgânico às naturezas híbridas

A concepção de natureza vem sendo modificada de acordo com vários fatores, como culturais, socioeconômicos e políticos, acarretando em diferentes regimes de natureza. Dentre estes, se destacam dois principais que puderam ser constatados em trabalho de campo realizado com o povo *Parintintin*: o regime orgânico e o regime de naturezas híbridas, em que aparecem concepções de natureza tradicionais do povo indígena e elementos da sociedade envolvente (ESCOBAR, 2005).

De acordo a Escobar (2005), na visão indígena, a natureza é vista como estando em constante transformação, pois assim como o povos originários se ressignificam, a natureza também é ressignificada, havendo uma coevolução na relação entre ambos. Essa concepção de natureza é compreendida como um constructo social. Uma vez que,

⁴ Para esta pesquisa entende-se que o moderno está atrelado aos elementos do modo de vida urbano, como a energia elétrica e os meios de comunicação. Dentre aquilo que se considera moderno está o individualismo, o apego a bens materiais, como o consumo de elementos industrializados, além da valorização da cultura de massa (religião, festas, etc.). Uma lógica cultural e de apropriação da natureza, objetivando a exploração de recursos, quer sejam ambientais, culturais, políticos ou outros a partir de uma intencionalidade capitalista. Enquanto tradicional, no tocante aos povos indígenas, se refere as práticas e costumes cultural e territorialmente arraigados, adquiridos oralmente e de acordo com observações e experiências de vida. Revela saberes, práticas e crenças oriundos de um período ameríndio pré-colombiano, um laço histórico-cultural com o passado. Uma raiz comum que proporciona reorientação constante da vida desses povos. Há uma visão de mundo compartilhada, uma união comunal, cuja lógica é pautada por sentimentos e valores simbólicos, mais que materiais.

[...] a natureza é sempre construída por nossos processos discursivos e de atribuição de significados, de forma que aquilo que percebemos como natural é também cultural e social; dito de outro modo, a natureza é simultaneamente real, coletiva e discursiva – fato, poder e discurso (ESCOBAR, 2005, p. 19).

Os variados modos de vida, dentre eles a sociedade envolvente e a indígena, revestem-se cada qual de regimes de natureza diversos, de acordo com suas articulações históricas, biológicas e socioculturais, pelas experiências de vida atreladas à natureza, pois esta é praticada de forma diferente por cada pessoa ou grupo social, a partir de valores próprios a cada indivíduo e coletivo.

O regime indígena de natureza, na visão de Escobar (2005), é entendido como orgânico, atrelado à cultura e conhecimentos locais, em que sociedade e natureza não são antologicamente separadas (o ser com a natureza). A natureza para os povos indígenas é concebida e manejada de uma forma muito particular, respeitando a potencialidade dos ecossistemas, além de estabelecer com ela vínculos simbólicos e afetivos. Doutra forma, compreende-se que os povos indígenas não souberam ou não quiseram se desassociar do meio natural, pois não fazem uma separação total entre suas práticas socioculturais e os fenômenos e elementos da natureza, que com ela se transformam.

O regime de natureza orgânico se fundamenta no rompimento do pensamento de dicotomia entre sociedade e natureza, muito exploradas pelo conhecimento científico moderno e capitalista. O termo “[...] orgânico aventa uma forma de processo e relacionalidade que visualiza a vida social em termos topológicos, como o desdobramento de um campo generativo total [...]”, possuindo concepções culturais e biofísicas (INGOLD, 1990, *apud* ESCOBAR, 2005, p. 42).

Trata-se da construção social do conhecimento que vem de um processo de fundamentação de práticas socioculturais de apropriação e manejo da natureza (FLORIANI *et al.*, 2013). Quando esse conhecimento parte dos indivíduos do local tende a refletir uma concepção de natureza orgânica, afeita a uma proximidade entre natureza e cultura. São vistas como um conjunto de sistemas interligados, regidos pela relação de dependência existente entre ambas.

Diferentemente de construções modernas, com sua separação estrita entre os mundos biofísico, humano e supranatural, é comumente apreciado hoje que os modelos locais em contextos não ocidentais são freqüentemente predados de ligações entre estes três domínios. [...] Assim, seres vivos e não-vivos e freqüentemente seres sobrenaturais não constituem domínios distintos e separados – certamente não constituem duas esferas de natureza e cultura (ESCOBAR, 2005, p. 35).

O povo *Parintintin*, por exemplo, acredita em alguns seres sobrenaturais (curupira e mãe-da-mata) que protegem a floresta contra quem a explora de forma gananciosa e predatória. Está aí estabelecida a ligação entre natural e sobrenatural, mediada pela cultura, ou seja, pelos laços humanos dos indígenas.

A forma de vida indígena (territorialidades e identidades) está assente nas singularidades tanto biofísicas (fenômenos e processos ecológicos) como socioculturais (subjektividades e intersubjetividades), revelando a história da relação entre um grupo e seu território, a partir das práticas produtivas e sociais (organização social e experiências de vida).

Essa interdependência necessária à existência tanto da natureza quanto da sociedade que a maneja, retrata a relação do povo indígena com seu ambiente, destacando que ao passo que suas práticas culturais mudam, altera-se sua relação com a natureza e ela própria também é transformada. Suas intencionalidades projetam-se sobre a natureza causando transmutações sobre aspectos cosmológicos, naturais e humanos. Essa relação de um povo com a natureza local é expressa temporal e espacialmente por seus saberes tradicionais territorialmente localizados.

Uma concepção local de natureza apresenta muitas características, como “[...] categorizações específicas de entidades humanas, sociais e biológicas, estabelecimento de limites e classificação sistemática de animais, espíritos e plantas” (ESCOBAR, 2005, p. 36). Ou seja, seria saber relacionar elementos que parecem ser distintos e estar desconectados em termos aparentes para a sociedade envolvente, mas na visão indígena se conectam e entrelaçam compondo sua realidade territorialmente vivida. Exemplos disso são a não separação entre o humano e não humano (ambos podem ser humanos, vistos a partir da ótica de cada ser), o instinto e o pensamento, os mitos e a vida real. Em se tratando dos mitos, estão intimamente conectados a vida dos povos, pois apontam os caminhos que devem ser seguidos para a plena realização no mundo.

Doutra forma, uma concepção de natureza assente em valores indígenas pode, também, elaborar uma teoria de como o mundo e todos os seres ou parte deles são criados ou estão relacionados. Como exemplo, destaca-se o mito *Parintintin* sobre *Bahira* que deu origem a vários elementos terrestres, como os animais aquáticos; outro exemplo é o mito de “*Anhağavuku*”, que deu origem a muitos peixes e espécies vegetais, além de outros mitos que ajudam a criar a concepção *Parintintin* acerca da natureza e da própria vida. A cosmologia dos povos indígenas, portanto, permite que pensem o universo como um ser vivo, em que humanos e natureza estão interligados física e espiritualmente e estes com seus criadores.

Uma concepção moderna de natureza compreende os humanos e não humanos em dois domínios ontologicamente diferentes, já “[...] as cosmologias amazônicas exibem uma escala dos seres, em que as diferenças entre os homens, as plantas e os animais são de grau e não de natureza” (DESCOLA, 1997, p. 245). A linha tênue entre cultura e natureza é quebrada, criando um interstício que possibilitaria aos grupos humanos se transformarem em animais e os animais em humanos. Com relação ao povo *Parintintin*, se percebe isso nos mitos que narram a transformação do peixe jandiá em menina e de um velho em gavião. Os povos indígenas, assim, acabam criando possibilidades de diálogo e estreitando seus laços com a natureza, aproximando diferentes elementos (humanos e não humanos) que compõem seu cosmos.

A natureza vivida pelos povos indígenas não pode ser considerada só como natural, intocada, pois estes a transformam conforme seus hábitos e costumes também vão se transformando, sendo a natureza constituída a partir de relações sociais e, assim, como os grupos humanos, está em movimento constante, tornando-se uma extensão do seu lar, daquilo que lhe é familiar, mesmo quando se apresenta completamente natural, lá ainda há a humanidade. A dicotomia entre cultura e natureza acaba perdendo espaço, tendo em vista que para os povos indígenas os elementos que compõem seu cosmos só se tornam significativos e constituem uma identidade quando as relações que os fundamentam são significadas e ressignificadas ao longo do tempo, atendendo às concepções locais de mundo.

Modelos locais apresentam uma forma particular de afeição por um determinado território, podendo ser concebido pela lógica indígena como multifacetado, resultante de uma gama incomensurável de saberes, crenças, práticas e relações sociais, cuja extensão é capaz de estabelecer implicações com os mundos: biofísico, sociocultural, sobrenatural, seres e não seres e objetos dos mais variados graus. Nessa perspectiva, além da natureza portar recursos naturais, ela também é concebida como fonte de recursos simbólicos territorializados (PORTO-GONÇALVES, 2002).

A visão indígena acerca do mundo entende que os seres humanos não são uma espécie dominante, que não submetem as demais espécies às suas necessidades e bem-estar, por outro lado, as veem como coprodutoras do universo em que se encontram, dotando-as com a mesma importância. Como infere Descola (1997, p. 249), antes de tudo, é a visão “[...] própria de uma espécie de ecossistema transcendental, que teria consciência da totalidade das interações em seu interior”.

Modelos locais de compreensão da natureza não estão isolados do mundo, sempre em contato e influenciados pelos modelos modernos, guiados por uma ciência hegemônica

respaldada pelo capital. Este contato pode resultar em transformações nas práticas e concepções locais de natureza, ocorrendo resistência, assimilação e hibridação, quando há elementos de um e outro modelo ocorrendo concomitantemente, formando uma nova situação.

A vida orgânica tem por essência uma troca constante com o universo, estando, portanto, suscetível ao contato e câmbio com outros modelos de compreensão da relação sociedade-natureza. As pessoas constroem suas vidas a partir de relações sociais, de trocas com outras pessoas e com o mundo. Desta forma, um ser humano se torna capaz de dialogar com circunstâncias diversas daquelas vivenciadas no interior de seu grupo social, pois nem todas as suas necessidades são preenchidas por aquilo que encontram no local, a partir de quando entram em contato com outros universos socioculturais.

A perspectiva do hibridismo ganha força com as análises feitas por Canclini (2008) acerca de processos culturais ocorridos no final do século XX. O hibridismo ocorre quando sociedades diferentes, com visões de mundo distintas entram em contato e começam a realizar trocas culturais, seja por meio de conflito, assimilação, conveniência, acordo ou outra situação (SANTOS, 2015). Processos ou fenômenos socioculturais distintos e que não se mesclavam, passam a se combinar e formar algo novo, diferente de antes da combinação, surgindo novas práticas, estruturas ou objetos (CANCLINI, 2008).

Ainda que Canclini (2008) não tenha analisado especificamente os povos originários, ele observa a hibridação com relação aos povos indígenas do México, cujo processo acaba possibilitando a sobrevivência da cultura indígena num amálgama (uma estratégia) com a cultura popular da sociedade não indígena. Desta forma, o hibridismo cultural pode ser um elemento importante para compreender que não há definições prontas e acabadas em relação a sociedades tão sociobiodiversas. A maneira pela qual foram se adaptando e realizando trocas culturais com a sociedade envolvente, ao longo do tempo e espacialmente localizadas, pode ser compreendido como um processo de hibridismo cultural (SANTOS, 2015).

Nesta perspectiva, o moderno e o tradicional não deveriam ser vistos como opostos, pois interagem nas diversas dimensões da vida de uma comunidade, não podendo ser considerado “[...] nem transplante alienado, nem desajuste com a própria realidade: tentativas de organizar o mundo moderno sem abdicar da história” (CANCLINI, 2008, p. 111).

Deste modo, a hibridização entre regimes de natureza pode ser entendida enquanto um processo que caminha para a reafirmação da identidade cultural e da capacidade de se colocar no lugar do outro. Seria uma mescla entre o tradicional e o moderno, de se inter-relacionar elementos locais e globais para atender às novas necessidades (impostas ou providas de demandas internas) dos povos originários.

Apesar de haver um processo de globalização de identidades e práticas culturais, em que se percebeu a utilização de tecnologia moderna pelos *Parintintin*, como telefones móveis, televisores, microcomputadores, dentre outros aparelhos eletroeletrônicos, o que se verifica também é que o local e as práticas tradicionais representam grande importância e é a partir das quais se constrói as novas relações com o mundo. Em quase todos os locais em que se percebe a modernidade também se percebe a hibridação, pois esta não repele os elementos tradicionais, mas acaba por inserir-se neles, possibilitando mesclar características e aproximar temporalidades, objetos e lugares (CANCLINI, 2008).

Os povos indígenas acabam fazendo parte de certas formas de trocas de mercadorias, participando das lógicas do mercado, enquanto que, concomitantemente, buscam resistir a uma forma puramente capitalista de valoração da natureza. Assim sendo,

Naturezas híbridas podem constituir para estes grupos uma tentativa de incorporar múltiplas construções de natureza com o objetivo de negociar com forças trans-locais e, ao mesmo tempo, manter um mínimo de autonomia e coesão cultural. Essas naturezas híbridas podem permitir que os grupos sociais introduzam alguma diversidade em suas estratégias políticas para relacionar-se com o grupo dominante (ESCOBAR, 2005, p. 48).

No tocante ao povo *Parintintin* fica evidente as preocupações internas, inerentes as suas práticas socioculturais diárias (de subsistência e simbólicas) e periódicas (ritual *Yrerupykyhu*), sejam na aldeia ou na floresta. Por outro lado, há uma tentativa de diálogo com a sociedade envolvente, como órgãos governamentais (SESAI, FUNAI, SEDUC), ONGs e até mesmo alianças com os regionais.

O hibridismo representa uma forma de fortalecer as identidades e práticas tradicionais, culminando em uma abertura a novas perspectivas. A cultura local buscando se adaptar ao contexto sociocultural em que está inserida, acaba se abrindo, modificando elementos tradicionais e assimilando códigos da cultura moderna. No entanto, isto também acaba acarretando em situações de apreensão e stress no cotidiano dos moradores locais.

O processo tensionado, fruto do embate entre moderno e tradicional acaba gerando um hibridismo que, na visão de Canclini (2008), não é um processo ameno, pois não é uma simples adaptação, envolvendo perdas e assimilações, sendo o resultado do choque entre fenômenos e processos concebidos e praticados em escalas diferenciadas. Em se tratando de povos indígenas, ao mesmo passo que sua cultura e cosmologia são abertas a novas descobertas, a preservação de certas características (crenças, saberes e práticas) acaba diminuindo a importância desses novos elementos, frente aos já estabelecidos.

O regime de naturezas híbridas proporciona a união cultural de elementos econômicos, tecnológicos e tradicionais, possibilitando aos povos indígenas, que possuem uma cultura mais fechada, uma proximidade com outras concepções de mundo, tendo em vista que “[...] hoje todas as culturas são de fronteira. [...] os filmes, os vídeos e canções que narram acontecimentos de um povo são intercambiados com outros” (CANCLINI, 2008, p. 348).

Por outro lado, como uma cultura de fronteira, realiza trocas com a sociedade não indígena. Em um primeiro momento, percebem-se estas trocas na relação com a natureza, que em algumas situações é interpretada como parte do povo indígena, por outras é entendida enquanto produto da economia (venda de castanha e farinha d’água). Em outro momento, é possível ter esta percepção em termos de relações sociais, como na participação dos *Parintintin* em festas dos regionais ou investidas ao meio urbano, ocorrendo o consumo da cultura de massa.

De acordo com Escobar (2005, p. 50), “Hibridizações de natureza e cultura [...] estão surgindo da prática coletiva dos movimentos sociais e comunidades, apesar das dificuldades e contradições e contra todos os obstáculos”. A hibridização se apresenta enquanto uma tentativa de visibilizar um encontro dinâmico entre práticas, cujas origens remontam a matrizes culturais e temporais diferenciadas, em que os atores locais não são considerados apenas agentes passivos em relação às condições globais. Em verdade, caracterizam um processo constante de construção de identidades, relações socioculturais, ambientais e econômicas.

As relações socioculturais, identidades e vivências estão intimamente associadas ao locus de atuação, seus espaços de vida, portanto, seus territórios. São nesses territórios que criam suas práticas culturais, a partir de suas territorialidades, estabelecem suas concepções de natureza, sofrem com um processo tensionado fruto do embate entre moderno e tradicional, erigem suas identidades e por elas lutam. Território e territorialidade seriam, portanto, conceitos-chave na compreensão da relação dos povos indígenas com a natureza, tornando visíveis as relações materiais e simbólicas com o meio, a partir da análise de suas vivências (subjetividade e intersubjetividade), além da observação e registro de suas narrativas.

1.3 UMA VISÃO INDÍGENA DO CONCEITO DE TERRITÓRIO

A compreensão acerca de como os povos indígenas entendem o conceito de território é de suma importância para se realizar uma análise mais precisa acerca das experiências de vida (territorialidades) e da relação entre sociedade e natureza, além de se poder elucidar a

distinção entre termos que não deveriam ser empregados como sinônimos, como território, enquanto terra, e terra indígena.

Segundo Faria (2003, p. 125), para os povos indígenas “[...] o conceito de território é uma evolução do conceito de terra que adquiriu os sentidos de limite e de planejamento”, contudo, permanecendo ligado às suas representações cosmogônicas intrínsecas às suas culturas. O território é onde se pode exercer seu modo de vida, ser o que é. Espaço em que o indígena está ligado umbilicalmente do início até o fim de sua vida.

A percepção de Faria (2003) assemelha-se ao que pensam os *Parintintin* sobre o significado de território para eles,

“Território, professor, é porque a questão indígena não delimita né, a questão indígena é muito além disso, porque antes de demarcar um pedaço de terra, o indígena não tinha limite, ele passa e ia, essas coisas todas. O território da gente por exemplo, Nove de Janeiro, é muito além disso, ou seja, além da limitação, que chama demarcação, limite, é ir fora daquilo ali também, porque é tipo um espaço, como se fosse isso aqui é de vocês, a questão indígena é muito além disso. É um espaço geográfico muito além daquele pedaço demarcado ali né” (Raimundo Parintintin, 2015).

Fica clara a preocupação deste povo indígena em perceber que o território não é somente aquele espaço delimitado, que equivale à Terra Indígena, mas aonde seu sentimento de pertencimento alcança. Lembram seus antepassados, por onde andavam, o que faziam e as marcas que deixavam em suas terras (territórios). Não havia barreiras, o seu território era por onde andavam e o que podiam pegar dele (alimento, remédios), além de fortalecê-los espiritualmente.

Estudos em Terras Indígenas como de Gallois (2004) demonstram que muitos povos não reconhecem o território como uma área de fronteira fechada, exercendo uma apropriação simbólica e fluída na relação com o espaço, sendo uma concepção moderna essa de território delimitado.

Outra comparação com o território na concepção indígena pode ser feita a partir de uma frase dita por dona Maria Alice Parintintin (2015): *“Uma casa quando tira as paredes parece que fica grande, maior”*. O mesmo pode-se dizer em relação à terra indígena quando se tira seus limites políticos, é possível avançar sobre ela e expandir sua territorialidade. Ou seja, não há mais um muro restringindo o fluxo de pessoas. Se pode ver e ir além. O território passa a ser aonde se consegue ir por conta própria, sem que haja restrições de ordem física, cultural ou qualquer outra.

Em se tratando dos limites políticos, outro indígena destaca: *“Território é um espaço aonde você tem a liberdade de viver, a liberdade de caçar, pescar, não que seja demarcado, porque isso é coisa do governo, eu acho que pra nós indígena é sem limite”* (Joel Joveliano Parintintin, 2015).

A partir da definição do que é um território, os indígenas *Parintintin* constroem uma imagem e uma concepção (material e imaterial) a partir da qual passam a identificar um território enquanto tal:

“Território é aonde eu moro, aonde eu fico, aonde eu busco comida pros meus parente, pra minha esposa, pros parente tudo né, pros colega meu que tão aqui, quiném o senhor tá aqui como professor, já entrou em contato com a gente né, então é isso que é o meu território” (José Claudio Parintintin, 2017).

O território está intimamente atrelado as suas territorialidades, pois essas criam territórios. O local em que o indígena vai com mais frequência para realizar a caça, pesca ou outra atividade ou aonde ele mora é reconhecido como um território. Portanto, a identificação de um território relaciona-se as suas atividades práticas, que aparecem na fala, mas também as simbólicas (rituais, mitos, seres da floresta, etc.). Os territórios assim são identificados e estão marcados pelas intencionalidades, sentimentos e crenças indígenas.

Por outro lado, haveria uma distinção entre os conceitos de terra indígena – território normado da FUNAI – e território indígena – terra (*gwyr*). Segundo Gallois (2004, p. 39) são coisas totalmente distintas onde o primeiro se referia ao “[...] processo político jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto o território remete a construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial.”

Em relação ao pressuposto acima dissertado, Little (2002) possui uma visão similar, entendendo que terra indígena é considerada uma categoria jurídica determinada que reconheceria diferenças culturais, históricas e territoriais. Portanto, um aparato legal de delimitação espacial, com finalidade de garantir a posse a partir de determinações judiciais e legais.

Por outro lado, o conceito de território para os *Parintintin*, em um primeiro momento, pode ser entendido como a terra, conceito intrinsecamente ligado às relações diárias que este povo tem com o meio natural, do qual provém sua subsistência física e cultural. Assim, o território enquanto a sua terra, pode ser entendido para os *Parintintin* como espaço de subsistência.

Contudo, Ramos (1986, p. 13) assevera que para os povos indígenas,

[...] a terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural, mas – é tão importante quanto este – um recurso sociocultural.

Deve-se considerar as formas singulares pelas quais os povos indígenas imprimem uma lógica territorial ao seu espaço não simplificando-as à produção e as práticas de subsistência (GALLOIS, 2004). É preciso avançar para além, perpassando elementos simbólicos, como o rituais, os mitos, os benzimentos, e principalmente suas territorialidades que permitem tudo isso.

A partir de suas territorialidades os indígenas constroem seus territórios e se conectam a eles. Do mesmo modo os territórios fazem parte dos indivíduos e coletivo como um todo. Tais territórios são formados por uma história coletiva em comum em que os sujeitos delineiam-nos a partir das vivências e anseios (RAMOS, 1986).

Na terra é que se fixam as lembranças, como os relatos dos antigos, que falam de terras mágicas (aquelas dos rituais, dos espíritos, dos mitos, etc.). Nela é que vão estabelecer representações simbólicas e conferir sentido às suas práticas (materiais e imateriais).

Contudo, a partir do contato com os não indígenas, a terra passa a ser território. Segundo Faria (2003, p. 105): “A leitura indígena do conceito de território é uma evolução do conceito de terra que adquiriu um cunho político conjuntamente com a ideia de limite”.

Desta forma, também não pode ser negado que na busca por seus direitos o território acaba oportunizando aos povos indígenas uma bandeira de luta de grande expressividade em termos nacionais e internacionais, caracterizando uma forma particular de interação com a natureza e de expressão de sua organização política e ocupação espacial. A importância e ligação com o território é expressa para os Parintintin, tanto por um viés político (incorporando a visão do estado) como cultural (concepção indígena),

Concepção política:... porque sem a terra nós indígena principalmente a gente não ia ter um território pra morar. Agora como a gente tem a terra Nove de Janeiro e Ipixuna e nessas duas terras indígenas nós temos três comunidades, foi uma demarcação que trouxe o nosso território (Júnior Parintintin, 2015). Concepção cultural: Já que eu nasci aqui eu vou o fim da minha vida por aqui mesmo, só se tiver algum conflito que der algo errado pra mim eu vou sair pra outra aldeia né, mas é difícil pra mim sair. Eu tentei sair, mas assim, eu não saio por causa do meu pai e minha mãe também. Aí tem os meus filhos também que tão estudando. Mas eu gosto daqui porque eu fico mais tranquilo, mais, assim, confortável (José Cláudio Parintintin, 2015).

Apesar do conceito de território ser algo que foi apresentado e imposto aos indígenas, neste caso os *Parintintin*, pelo Estado, não sendo próprio de sua cultura, eles buscam se adaptar à situação atual e agregam este conceito ao conceito de terra, ou seja, o território indígena é a sua compreensão do que seja o conceito de território dos não indígenas e não uma releitura assimilação deste conceito, ou seja, é o seu *nhã'degwira*.

Embora seja evidente que haja o território juridicamente reconhecido, o entendimento, o sentimento de pertencimento e apropriação que os *Parintintin* fazem dele, vai além dos limites impostos geograficamente pela lógica dos não indígenas.

O conceito de território *Parintintin* também se torna peculiar em relação ao da sociedade não indígena, pois se deve considerar que não se refere à propriedade privada, pois as terras são de uso comum. Um exemplo disso são os territórios das roças: que são cultivados por uma determinada família a qual planta e colhe os alimentos, isto indica que o direito sobre este é desta família, mas, a partir do momento que o abandona, este território volta a ser da comunidade, podendo ser usufruído por qualquer outra família.

Esta noção de uso comum da terra não implica a ausência de direitos sobre o solo, mas que não há uma posse privada e apesar de o produto do trabalho ser individual o acesso aos recursos é coletivo. Como infere Ramos (1986), mesmo após o contato e convivência com a lógica de uso da terra não indígena, os indígenas não deixam de assegurar o acesso coletivo à terra, pois tem nesta lógica a garantia fundamental de sua existência e um patrimônio coletivo garantido aos seus descendentes.

Nesta perspectiva, o território indígena é visto por seu povo como um bem, pois é ele que vai lhes possibilitar sua autonomia, capaz de garantir a sua existência e continuidade, mas também é visto como apropriação, pois representa a dimensão simbólica e afetividade do grupo com este espaço.

O território para os povos indígenas não pode ser pensado somente na perspectiva cultural ou política, mas a partir de ambas, pois é primeiro vivido e sentimentalmente construído. Contudo, precisa que sua base material seja respeitada e protegida de eventuais invasões (fazendeiros, madeireiros, grileiros, governo, etc.).

O território *Parintintin* é um espaço de simbiose entre os seres vivos e não vivos, pois seus conhecimentos e crenças, assim, lhes possibilitam viver em harmonia com seu microuniverso que é constituído por seu imaginário que traz vida e sentido as práticas e conhecimentos.

Acaba se tornando o espaço das vivências cotidianas, no qual há forte relação dos indivíduos com a natureza. Também é onde são narrados os conflitos pretéritos, os mitos e as

lendas sobre sua origem e sobre os seres sobrenaturais e onde se assentam as bases de sua organização social: bens, valores, conhecimentos e tradições que dão sentido e possibilitam a vida individual e coletiva.

Apesar de, normalmente, um território ser constituído por relações de poder as questões culturais, a imaterialidade, influem na sua criação e instituição. Esse passa a ser ocupado mediante as intencionalidades dos grupos, transpostas para as territorialidades, haja vista que os povos indígenas elegem determinados territórios como seus lares em detrimento de outros, devido a vários fatores (conflitos, localização, recursos, sentimentos, etc.).

O território, nestes termos, é o palco onde se fundam as permanências, mas também onde se iniciam as transformações, sendo vivenciado e apropriado de diferentes formas em momentos distintos, mas o que permanece em todos eles é o apego a este local. Acaba se tornando o principal elemento da resistência dos povos indígenas contra a lógica não indígena de perceber a terra somente como mercadoria e não como bem cultural, com limites estipulados e não de dimensões cosmológicas. É o símbolo de sua cultura, bandeira de luta na proteção, gestão dos recursos naturais e sustentáculo de identidade.

Portanto, o estudo da relação de um povo indígena com seu território não precisa necessariamente se embasar em limites étnicos, podendo levar em consideração determinados contextos, historicamente localizados (GALLOIS, 2004). Para o Estado, em específico a FUNAI, o entendimento de território está ligado a concepção de delimitação. Já para o povo *Parintintin* a compreensão de território perpassa também outras inteligibilidades de mundo, atrelando elementos como práticas socioculturais, de subsistência, contexto histórico e cosmogônico, dentre outros elementos.

Portanto, o território de um grupo também poder ser entendido enquanto constituído por relações de poder (RAFFESTIN, 1993) e essencial para sua existência física e cultural (BONNEMAISON, 2002), tornando-se o lugar de criação, propagação e defesa de uma cultura.

1.4 O APORTE GEOGRÁFICO NA COMPREENSÃO DOS PROCESSOS E ELEMENTOS TERRITÓRIAIS

1.4.1 A concepção geográfica do território vivido

O conceito de território atualmente é mais notadamente referenciado à ciência geográfica, contudo, não se restringe somente a esta, sendo compartilhado por outras ciências,

como: a antropologia, biologia, história, sociologia, dentre outras e, também, por outras formas de cognição, como o conhecimento tradicional, que é territorialmente arraigado.

Ao longo do tempo o conceito de território vem ganhando novas perspectivas, para além de uma visão positivista, de conotação política e somente relacionado ao poder (RAFFESTIN, 1993). Os territórios passam a ser compreendidos também a partir do imaginário, ou seja, o não material, englobando as experiências de vida, valores, (geo)símbolos, etc., contudo, sem negligenciar seu aspecto material. Privilegia-se o singular e não o particular ou o universal e, ao invés da explicação, tem na compreensão a base de inteligibilidade do mundo real (CLAVALL, 2002c).

Os elementos que, destacados pela Nova Geografia Cultural, passam a compor a análise cultural do espaço são também elementos a serem compreendidos pelo conceito de território, em que a particularidade cultural está em permear a íntima relação dos grupos humanos com o meio. Dentro destas análises, o que se evidencia é um sentimento de pertencimento e afetividade em relação a terra, cuja expressão se materializa no território.

Para aqueles grupos, incluindo povos indígenas, que possuem uma íntima ligação com seus territórios, destaca-se que esta “[...] é fundada sobre a apropriação e a exploração da terra, território, considerada como uma realidade carregada de afetividade e pertencimento” (STRACHULSKI, 2014, p. 51). A Terra é origem e presença, dá suporte e permeia a vida dos grupos humanos que possuem com esta uma relação essencial, que fundamenta seus princípios de vida, projeta suas crenças, práticas e saberes.

A análise do território acaba incidindo na revalorização dos lugares, das singularidades, representações de elementos particulares, cujos territórios são considerados singulares, isto é, apresentam características diferentes uns dos outros e o que mais se destaca nos estudos territoriais é justamente a singularidade, a diferenciação de certos territórios em relação a outros.

O território pode ser considerado como um conceito polissêmico, possuindo várias abordagens, tantas quantas são as formas de interpretar a relação dos grupos humanos com o seu espaço de atuação, destacando-se as três vertentes principais de abordagem: política, econômica e cultural. Pode-se compreender a ambiguidade do território, como material, imaterial, real, representativo, múltiplo, heterogêneo, subjetivo, intersubjetivo e complexo.

Pouco explorada, a vertente cultural será o foco deste texto – haja vista que estudos com tal enfoque envolvendo a relação dos grupos com a natureza são mais bem coerentes com as realidades estudadas –, pois, ao contrário das demais não as nega. Neste sentido, um estudo envolvendo povo indígena, cultura, vivências, saberes tradicionais, relação com o território,

territorialidades, em resumo, a relação entre cultura e natureza, sem dúvida, ganha em complexidade, mas também possibilita uma maior aproximação à realidade vivida, podendo dialogar com esta no contexto em que é concebida, ou seja, diminuindo os estranhamentos e equívocos na análise.

Os estudos territoriais, portanto, acabam agregando a perspectiva da relação entre sociedade e natureza, permitindo inteligibilidades acerca de como os grupos se territorializam em determinados ambientes, e como, em termos geográficos, estabelecem seus vínculos materiais e simbólicos com a natureza local, a partir das suas territorialidades, dos conhecimentos tradicionais e da criação e fortalecimento das identidades territoriais.

Vale ressaltar que na relação entre grupos humanos e território, de alguma forma, por menos intensa que seja, envolve uma valoração simbólica de um determinado ambiente pelo grupo humano que o alude. A análise da dimensão simbólica permite compreender a relação dos grupos com a sua terra (território), os valores que atribuem a ela, significados e de que forma expressam esta relação. O território seria “[...] um tipo de relação afetiva e cultural com uma terra, antes de ser um reflexo de apropriação ou de exclusão [...]” (BONNEMAISON, 2002, p. 101).

Os povos indígenas se familiarizam com seus territórios assim que os veem e a eles se debruçam, eles se mesclam ao amálgama territorial, compartilhando sua vida com o território e nele se enraizando, pois o ser humano estabelece uma ligação físico-espiritual imediata com a terra, desde que nasce.

Esta relação, em muitos momentos, se dá por uma espécie de conluio, onde os grupos e os indivíduos combinam seus espaços de vida, de modo que nem mesmo a morte pode romper com esta ligação. Exemplo disso é o caso do espírito do antigo *tuxava* Manoel Lopes Parintintin que permanece na ladeia Traíra, sendo simbolicamente representado por uma espécie vegetal que nasceu em seu túmulo e por este em si, diferentemente dos demais *Parintintin* ele foi enterrado dentro da aldeia.

O território deve ser visto e pensado em uma perspectiva que não leve em consideração somente uma questão de controle político, mas também uma apropriação que incorpore a dimensão simbólica, identitária e, em se tratando de povos indígenas que mantêm uma íntima ligação com o território, afetiva. Porém, apesar de se privilegiar a perspectiva simbólica, afetiva, não se podem deixar de lado os aspectos materiais de um território, como os geossímbolos, entendendo-se que as duas perspectivas se complementam: há uma dimensão vivida do território que as une, ou seja, as subjetividades, as intersubjetividades e as relações dos indivíduos com o espaço.

O território é um símbolo, podendo representar a defesa da cultura, dos interesses políticos, da identidade, dos recursos naturais, etc. Como exemplos da importância do território para o povo *Parintintin*, estão a possibilidade de desenvolverem suas práticas territoriais e buscarem parceiros para melhor realizar a gestão de seu território, como a vigilância, o ritual *Yrerupykyhu*, caça, pesca, busca de medicamentos, coleta de frutos, além de parcerias com órgãos governamentais e ONGs.

É apropriado materialmente por um grupo a partir de seus saberes, práticas e simbolismos, mediante suas crenças e imaginário, em que se instituem os sentimentos e os valores. Quando os indígenas *Parintintin* saem para caçar, pescar, coletar remédios ou outra atividade, eles estão construindo sua realidade, ao mesmo tempo, que a imaginam e sentem o ambiente em que se encontram, portanto, há uma ligação física e espiritual deles para com a natureza à sua volta. Consolida-se uma realidade que é tanto fruto de suas práticas materiais como de sua imaginação. Ambos os processos de construção da realidade culminam em um pertencimento material e simbólico ao território.

Para geógrafos como Bonnemaïson e Cambrezy (1996), o território deve ser considerado primeiramente como um valor, transcendendo a visão de posse material, considerando-se que a força do laço territorial mostra que o espaço da vida não é composto somente por valores materiais, mas também elementos cosmológicos, simbólicos, afetivos e conhecimentos. Por estes motivos, o território cultural é concebido antes do território político e também antecede do espaço econômico. O contexto desta compreensão está relacionado às experiências dos autores com as sociedades agrícolas e povos aborígenes (caçadores e coletores) nas quais o território é constituído por relações afetivas, significando um forte enraizamento entre eles.

Para os povos indígenas, o território se apresenta como um meio de expressar e reafirmar a identidade do grupo se apropriando simbolicamente deste, pois, segundo Bonnemaïson e Cambrezy (1996, p. 14) “[...] pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-no dele. Além disso, os viventes não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado”. No caso *Parintintin*, é muito significativa a presença do espírito do antigo *Tuxava*⁵, Manoel Lopes, que foi enterrado dentro da aldeia, diferente dos demais mortos que foram

⁵ *Tuxaua*, *tuchaua*, *tuxava* ou em tupi “*tuwi’xawa*” é um termo que pode ser utilizado como sinônimo de cacique. Em tempos pretéritos o chefe (político) máximo dos *Parintintin* era denominado de *tuxava*. Atualmente, somente os mais velhos é que utilizam esta denominação para se referir à liderança máxima local, sendo que o restante das pessoas utiliza o termo cacique. O significado de *tuxava* parece dar a ideia de um grande guerreiro e para os *Parintintin* da aldeia Traíra, Manoel Lopes é a maior liderança local, aquele que os reuniu, possuindo uma conotação de imortalidade, como se ele ainda estivesse presente entre eles, e de fato o está: espiritualmente.

enterrados em outro local, representando a importância da permanência dos *Parintintin* em seu território.

A dimensão simbólica referente ao conceito de território possui um princípio espiritual considerado elemento essencial da compreensão indígena acerca de suas vivências espaciais e sua concepção de mundo. Desta forma, corrobora-se ao pensamento de Bonnemaïson e Cambrezy (1996) de que perder o território pode acarretar no desaparecimento de um povo.

Espaço material que comporta as ações dos grupos e movimento que rege suas crenças representações e concepções de mundo, o território assume uma condição *sinequa non* para a existência do ser. “Não somente ponto de apoio espacial e suporte material, mas condição de toda ‘posição’ de existência, de toda ação de assentar e de se estabelecer (*de poser et de reposer*)” (DARDEL, 2011, p. 40).

Um território é a garantia de reprodução de seu modo de vida (língua, conhecimentos, crenças, práticas, etc.), possibilitando que sejam reconhecidos como grupos humanos, socioambiental (conhecimentos que lhes possibilitam viver em equilíbrio com a natureza) e etnicamente (características culturais) diferenciados, fortalecendo-os identitariamente.

Em se tratando de povos indígenas, não se deve entender o território somente como posse, condição à sobrevivência, ou elemento exterior à sociedade que o habita. Nesta perspectiva, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser e seu modo de vida, devendo ser interpretado de modo integrador, levando em conta perspectivas socioculturais, políticas, ecológicas, cosmológicas, cosmogônicas, dentre outras (BONNEMAISON; CAMBRÉZY, 1996).

Essa concepção é apropriada pelos povos indígenas, cujos valores e condutas estão assentes em uma racionalidade produtiva e forma de vida que se funda em vínculos com seus locais. Estes derivam das experiências arraigadas ao território e, ao mesmo tempo, por elas são responsáveis. Para esta tese, uma compreensão geográfica coerente com a perspectiva indígena é o entendimento de Bonnemaïson (2002, p. 99) sobre de território, asseverando que,

[...] antes de ser uma fronteira, é um conjunto de lugares hierárquicos, conectados por uma rede de itinerários [...] No interior deste espaço-território os grupos e as etnias vivem uma ligação entre o enraizamento e as viagens [...] A territorialidade se situa na junção destas duas atitudes: ela engloba, ao mesmo tempo, o que é fixação e o que é mobilidade ou, falando de outra forma, os itinerários e os lugares.

O autor destaca que a territorialidade é mais bem compreendida a partir das relações socioculturais que os grupos desenvolvem com o amálgama que são os territórios e seus trajetos, pois por elas é que são condicionados, resultando da interação dos grupos com seus

espaços de atuação. No caso dos *Parintintin*, as territorialidades variam de acordo com a necessidade de recursos naturais (pesca, caça, agricultura, etc.), relações políticas (com outro povo indígena, a FUNAI e outros agentes) e práticas culturais (crenças e saberes).

De acordo à Bonnemaison e Cambrèzy (1996) a territorialidade atua como a dimensão simbólica do território, podendo ser vista também como a qualidade de ser território. Já em uma perspectiva que engloba tanto o cultural quanto o político pode ser concebida enquanto uma “[...] tentativa, por indivíduo ou grupo, de afetar, influenciar, ou controlar, fenômenos e relações, ao delimitar e assegurar seu controle sobre certa área geográfica” (SACK, 2011, p. 76). Territorialidade seria o vínculo estabelecido entre os grupos humanos e seus territórios, acarretando em estratégias em que pese distintos níveis de acesso àquilo que se pretende (pessoas, relações, recursos, etc.).

A territorialidade seria, portanto, algo exercido a partir das relações cotidianas das pessoas entre si e com o território. Seria o meio pelo qual se interconectam um determinado povo e seu meio de atuação. Quando ocorrem mudanças nas territorialidades se torna possível compreender as relações entre espaço, tempo e sociedade. Assim,

A territorialidade é o acontecer de todas as atividades cotidianas, seja no espaço do trabalho, do lazer, **das crenças**, da família, da **coletividade** etc., resultado e determinante do processo de produção de cada território, de cada lugar; é múltipla, e por isso, os territórios também o são, revelando a complexidade social [...] (SAQUET, 2007, p. 129, grifo nosso).

Destaca-se uma dimensão subjetiva da territorialidade, compreendendo-a como o desenvolvimento das ações cotidianas que realizamos, a partir da subjetividade e intersubjetividade. É o resultado das experiências particulares e do seu contato com a de outros indivíduos, constituindo o território vivido de cada indivíduo ou grupo humano em um determinado espaço de atuação.

A territorialidade se desenvolve a partir do sentimento de pertencimento criado por ações coletivas de apropriação do espaço, estabelecendo-se vínculos entre as pessoas, a partir de características culturais em comum, e destas com um determinado território. Convém reafirmar que a territorialidade não se estabelece apenas por relações com o território, mas também com elementos abstratos da vida humana, como linguagem, crenças, tecnologia, códigos, sistemas de sinais e com o outro (RAFFESTIN, 1987).

A instituição das territorialidades se dá por meio das relações socioculturais, incluindo as práticas produtivas e sociais, cujos significados acabam constituindo e efetivando-as no âmago dos territórios. Na visão de Raffestin (1993), a função das territorialidades, após

instituídas, seria de refletir a multiplicidade das vivências no território pelos indivíduos e grupos, que fazem parte tanto do processo quanto do produto territorial, portanto, produto e produtores do amálgama territorial. Desta forma, pode-se afirmar que a territorialidade é sinônimo de vivência, constituindo a essência dos territórios.

A territorialidade é uma relação cultural estabelecida pelas vivências dos grupos humanos com seus espaços de ação, seus territórios, sendo eles hierarquizados, fluídos ou delimitados. Sua ênfase recai sobre as questões de cunho simbólico-cultural, além dos sentimentos: afetividade, pertencimento, enraizamento e vivências. Ela faz parte das relações sociais, está no cerne de perspectivas de vivência, sendo constituída mediante as intersubjetividades. A territorialidade envolve, mais que um simples andar por um território, ela representa ações, vontades de diversos graus envolvendo razões e significados acerca de suas ações territoriais (SACK, 2011).

Para Raffestin (1987) a territorialidade é dinâmica, feita de continuidades (territorialização) e descontinuidades (desterritorialização). Expressa a forma como os grupos se portam no território, desenvolvendo-se a partir de uma relação interna e externa com o mesmo, entre fixação e mobilidade.

Quando se diz que a territorialidade oscila entre a mobilidade e a fixação se está fazendo menção às relações que se desenvolvem tanto internamente - os grupos com seus espaços de atuação -, como externamente - relação dos grupos e seu território com agentes externos. No tocante aos *Parintintin*, seria dizer que, em alguns momentos, abrem-se as portas de seus territórios para a entrada de parceiros, como ONGs e órgãos governamentais e por outros se fecham para esses mesmos atores. Isto depende das suas estratégias territoriais permitirem a interação de outros atores em seus espaços, ocasionando também na limitação ou expansão de suas territorialidades, podendo abrir-se ao exterior e o trazer para dentro.

As territorialidades são relações socioculturais, significadas e ressignificadas, estabelecidas pelos grupos com seus territórios, sendo, ao mesmo tempo, símbolos de suas vivências, pois os atraem para seu interior e os incita a galgar novas situações. Seria viver aquilo que já se conhece e buscar novos elementos que contemplem um todo de suas vivências. A territorialidade consistiria em uma relação diária dos povos com seus espaços de vida, se refere ao olhar que os indivíduos e grupos lançam sobre determinado objeto e/ou situação, portanto, manifestando-se material ou imaterialmente, tendo o território como mediador na construção de suas identidades e na organização social.

As territorialidades, assim, possibilitam a criação de uma identidade com o território, sendo que estes dois termos possuem uma dimensão espacial. Neste sentido, compreende-se

que a identidade está intimamente atrelada a elementos como o lócus de atuação de um povo, o tempo, a cultura, práticas, conhecimentos e cosmologia. O sentimento de identidade, de pertencimento a uma determinada comunidade, possibilita às pessoas sentirem-se seguras, ancoradas em uma base espacial. Assim, um território torna-se singular em relação aos demais, bem como a cultura local adquire uma característica particular.

O território aparece como um elemento essencial à vida, à cultura e à constituição de uma identidade, possibilitando aos indivíduos que o habitam condições fáceis de intercomunicação, diálogo e importantes referências simbólicas. Ele se transforma em uma categoria essencial, a estrutura espacial vivida, bem como sustenta toda uma carga sentimental. Já a identidade, seria uma construção social atrelada a uma base territorial, tentando responder a necessidade das pessoas de se identificarem. Ela seria caracterizada por elementos como artefatos, , tradições, práticas socioculturais e concepções de natureza dos indivíduos e grupos, estabelecendo uma relação de apropriação do território que é tanto simbólica quanto material (HAESBART, 1999; CLAVAL, 1999b).

De acordo com Claval (1999b), a identidade pode ser pensada como expressão do que os grupos pensam acerca de si mesmos e dos outros, buscando atribuir sentido a sua presença no mundo, apoiada sobre pertencimentos territoriais, como o resultado de suas vivências, organização social e de seus valores. É, também, no encontro com o outro que se faz evidente uma identidade, descobrindo as diferenças e vislumbrando o singular naquilo que é natural para aquele que é de dentro, portanto, caracterizada pela inter-relação com o outro. A identidade em contato com identidades diferentes “[...] leva a uma reafirmação apoiada nas formas simbólicas de identificação” (CLAVAL, 1999b, p. 20).

As identidades não podem ser vistas como algo irreduzível, cristalizado, pois são forjadas a partir das relações sociais, sendo construções sujeitas à alteração por componentes temporais, espaciais e intersubjetivos, sendo algo dinâmico. Pode se apresentar de forma diferente em vários contextos, como no caso dos povos indígenas, que vêm em um processo constante de construção e reafirmação de identidades, perante a sociedade envolvente.

A constituição das identidades possui o seu devir relacionado aos seus territórios, que são o seu sustentáculo e, segundo Claval (1999b) quando as construções identitárias individuais e/ou coletivas são fortes e não ameaçadas de dissolução, apesar de sofrerem transformações, buscam se reafirmar perante o contexto sociocultural vigente. Nesse caso, a dimensão (geo)simbólica de determinadas referências espaciais ofereceria suporte à afirmação das identidades, como locais sagrados (cemitérios, floresta intocada, igarapés), de importância

econômica, política ou outra. Em se tratando de povos indígenas, com território “assegurado”, fariam menção a um tempo antigo, a uma terra de origem pré-colombiana comum.

A identidade é o sentimento de ser e pertencer a um determinado grupo e lugar, que possui determinadas particularidades, sendo historicamente constituída, ou seja, as vivências vão moldando a identidade dos grupos. Sua construção ocorre da mesma forma que o território vai se transformando e as práticas socioculturais se adaptando à natureza e ao movimento do tempo. Possui um caráter relacional e corresponde a arranjos (i)materiais comuns entre os componentes do grupo, cuja base material de sua existência é o território.

Possuir uma identidade, pertencer a um grupo, traz uma sensação de segurança, de se sentir acolhido, ter o conforto de estar no meio daquilo que se conhece e se reconhecer naquilo que é familiar. É compartilhar vivências, crenças e conhecimentos, que fundados em uma base material comum - o território - permite que se identifiquem como iguais.

Nestes termos, o povo *Parintintin* possui sua sustentação na T.I.N.J, que fornece a base material e simbólica, segundo a qual os indígenas se apoiam para se caracterizar a si mesmos e a sua cultura, incluindo aqui as histórias e mitologias, os conhecimentos tradicionais em geral e as vivências.

Compreende-se, por outro lado, que as identidades são forjadas pelo tempo e acontecimentos cotidianos ou extraordinários, como exemplo, as lideranças de frente, os indígenas que trabalham em órgãos governamentais e moram no meio urbano, que estão sujeitos a transformações para se adaptar à situação em que se encontram. Também se destaca que todos os indígenas, incluindo aqueles que moram na aldeia, estão sujeitos a câmbios identitários, devido ao contato quase que diário com os regionais e os apelos midiáticos.

Reunidos sob a égide da identidade, por meio de características culturais comuns (crenças, saberes e práticas), e uma vivência espacial compartilhada, os grupos se identificam com os seus territórios, significando-os, permitindo a reprodução de seu modo de vida.

No que concerne aos povos indígenas, que convivem intimamente com seu território e que dele dependem para sobreviver e fortalecer suas identidades, compreende-se que quando sua carga simbólica é demasiado importante, torna-se um construtor de identidades (BONNEMAISON; CAMBREZY, 1996). Esta abordagem do território se constitui e ganha legitimidade pelo valor de uso, sentimentos, vivências, além da apropriação, uso e domínio. Isto confere ao território um sentido peculiar: é o lócus de vida terrena e espiritual, portanto, material e imaterial, imaginação e real, múltiplo, singular e complexo.

Enquanto referência conceitual de discussões acerca da constituição de identidades territoriais e territorialidades acaba possuindo uma essência geográfica que se caracteriza pela

geograficidade: o “Amor ao solo natal, ou busca por novos ambientes, uma relação concreta liga o homem à terra, uma geograficidade (Geographicité) do homem como modo de sua existência e de seu destino” (DARDEL, 2011, p. 1-2).

A geograficidade, enquanto territorialidade, característica inerente ao ser humano, refere-se ao cotidiano, à dimensão vivida do território, às experiências constantes do indivíduo com o mundo, à valorização de determinados locais no seu território. Nas palavras de Holzer (2011), seria a essência, composta de crenças e saberes do indivíduo e compartilhados no seio do grupo (subjetividade e intersubjetividade), que definiria a relação do ser no mundo. Existiria uma experiência primeva, real e imediata dos grupos com a terra, expressa por um desejo de conhecer o desconhecido, de atribuir sentido ao que se vê e percebe pelos sentidos (tato, olfato, audição, visão).

Essa experiência, *a priori*, se refere ao contato primário entre cultura e natureza, uma troca direta entre os povos indígenas e sua floresta, quando entram na mata para caçar, no momento da pesca nos igarapés ou na época que pegam suas enxadas e terçados e vão plantar a maniva (rama da mandioca). Trata-se da intimidade da relação de um grupo humano com a terra e o que nela tem e se supõe natural. Nestes termos, a terra é o alicerce da vida humana, quando uma pessoa nasce, seria algo como uma semente que brota e sai da terra, mas não rompe esta relação de dependência, pois sair do ventre da mãe é como ver a terra por outro ângulo, cortando um cordão umbilical, mas restabelecendo outro que supera até a morte.

Há uma relação direta entre o ser humano e suas realizações materiais e simbólicas nos seus espaços de vida, permitindo entender como as vivências espaço-temporais se dão de fato, incluindo-se aí, as subjetividades e intersubjetividades. Os territórios geográficos seriam mundos vividos, que superariam a fria, objetiva, geométrica e natural relação dos seres humanos com seus meios de ação (DARDEL, 2011).

O território passa a ser visto como um conceito de dimensão cultural/simbólica e subjetiva, uma construção cultural que, ao mesmo tempo, produz cultura, criando a base material para isso, por ela é produzido, significado e ressignificado, traduzindo a relação dos grupos com a natureza em uma relação territorial, onde espaço e cultura se conectam e estabelecem uma interdependência, não existindo território sem a presença da cultura nem uma cultura que não tenha raízes.

Com o desenvolvimento de uma pesquisa que versa sobre populações autóctones, no caso os *Parintintin* da Aldeia Traíra, a perspectiva cultural do território torna possível compreender o universo local, a partir da concepção desta população, oportunizando uma

proximidade ao seu imaginário geográfico, com base em suas territorialidades e os (geo)símbolos que permitem tal mediação.

O território, nestes termos, se constituiria como um sistema e um símbolo ao mesmo tempo (BONNEMAISNO, 2002). Um sistema, pois organiza as relações socioculturais vigentes e, também, se hierarquiza, buscando atender às perspectivas e anseios dos grupos que o constituem, organizando o papel que estes desempenham em seus domínios. Por outro lado, se torna um símbolo porque é formado por elementos geográficos que representam as concepções de mundo e os valores culturais - políticos, religiosos e econômicos - dos grupos, criando representações acerca da realidade por eles vivida. Neste sentido, torna-se elemento essencial na mediação entre cultura e natureza do vivido territorial.

A base do território vivido seria um determinado lugar, uma experiência concreta com seus espaços de vida, em que há um encontro diário entre uma determinada extensão da superfície terrestre e os indivíduos e grupos de indivíduos que se mesclam à teia espacial. Então, surge uma inter-relação inextricável entre elementos materiais, uma estrutura de significados, as memórias dos sujeitos e suas representações (DE PAULA, 2011).

Essa inter-relação entre certos elementos e o território, as práticas e conhecimentos desenvolvidos a partir das territorialidades, do cotidiano, acabam sendo materializados no território a partir de signos, em que distintas racionalidades e subjetividades grafam suas marcas no espaço local. A organização espacial, nestes termos, reflete as pretensões humanas, seus valores, crenças e a relação com a natureza.

1.4.2 Os geossímbolos do território

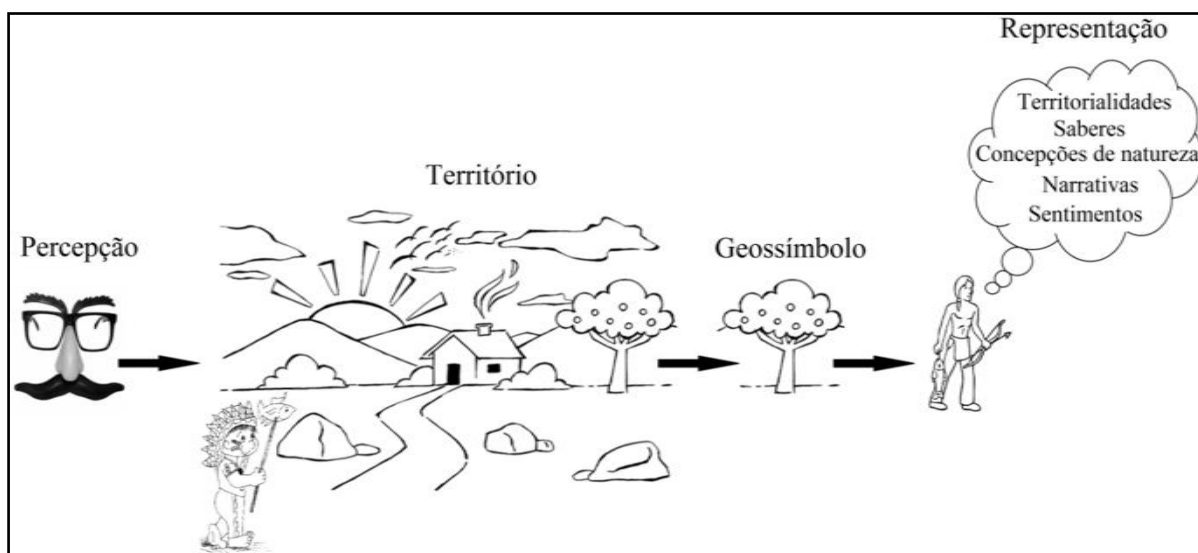
A relação das pessoas com seus territórios pode ser explicada a partir dos símbolos que nele os grupos erigem. Quando estes símbolos ganham ênfase e importância, encarnando em lugares e se materializando, por exemplo, em um território ou uma paisagem, se transformam em símbolos geográficos ou mais comumente: geossímbolos.

Os geossímbolos, reproduzidos coletivamente, quando personificados, representam a visão de mundo dos grupos humanos, muitas vezes se tornando fundamentais para a afirmação da identidade, expansão das territorialidades – que revigoram a ligação entre pessoas geossímbolos e territórios a cada nova interação espacial – para o estabelecimento de vínculos espaciais atemporais com elementos específicos do território, esse em seu todo, e como forma de diálogo com a natureza.

O território, assim, acaba ganhando registros, como marcas da ação dos grupos que ajudam a compor o tecido territorial e a ele atribuir sentidos. É a base vital para os povos expressarem suas concepções de mundo, construindo-se à imagem e semelhança de suas expressões culturais. Destarte, permitem compreender as práticas territoriais e a importância dos conhecimentos tradicionais na relação dos grupos com a natureza.

Estes elementos, por sua vez, dão significado aos territórios e as paisagens, representando vivências, narrativas, valores e sentimentos das pessoas (Figura 1) que neles viveram ou ainda vivem, de forma a caracterizá-los (BONNEMAISON, 2002). Os geossímbolos representam a história coletiva ou individual das pessoas de uma comunidade com seus territórios. Nesses termos, atribuem valores, selecionam informações, simplificam e dão sentido à realidade vivida.

Figura 1 – Croqui mostrando a relação entre pessoas, território e geossímbolos



Fonte: Adaptado de STRACHULSKI, 2015.

Os geossímbolos personificam a identidade dos povos em um determinado território, podendo criar referenciais aos vários aspectos de sua vida, como cultural, ambiental, histórico, político, material ou imaterial, para a constituição e reprodução de seu modo de vida. Eles sintetizam a relação entre as pessoas e o território, portanto, “[...] constituem parte integrante da geografia local como testemunhos de uma presença humana que dá sentido a seu entorno” (DARDEL, 2011, p. 33). Dito doutra forma, representam referências para a memória de vários grupos humanos, pois reforçam as relações sociais e a identidade local, fortalecendo as representações do cotidiano.

Acaba ocorrendo uma territorialização da paisagem mediante a inserção de geossímbolos e propagação de concepções de mundo que eles representam. Não obstante, expressam a forma com que os grupos humanos inserem-se no mundo, a partir de suas territorialidades, dos sentidos e de sua consciência. Há portanto uma profunda ligação entre o modo de vida de um grupo e o mundo em que se vive.

Cabe entender que os territórios e paisagens dos indígenas amazônicos, em especial dos *Parintintin*, refletem a ação humana como uma presença atenta e perspicaz, que se integra a mesma e com ela constrói seus geossímbolos e seus espaços de vida, marcando as paisagens e por elas sendo marcados. Isto posto, permite-se compreender a relação profunda da experiência dos indígenas com o seu mundo e como instituem suas vivências. As paisagens amazônicas podem ser vistas como um prisma, onde há uma experiência imediata dos povos locais com seu território em suas múltiplas instâncias da vida: econômica, cultural, política, ou híbrida, cujos retratos são os geossímbolos.

Neste sentido, os geossímbolos podem ser compreendidos como um conjunto de atributos que estruturam seus territórios por meio de sua dimensão simbólica. Para Bonnemaïson (2002, p. 109) “[...] um geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões políticas, religiosas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos, assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”.

As práticas socioespaciais criam geossímbolos que compõem e harmonizam a cultura local, conectam territórios e paisagens, territorialidades e identidades, cujo espaço de ação dos indivíduos se torna cada vez mais carregado de significados e sua organização social mais coesa, conformando um povo. Isto significa dizer que uma coletividade se identifica com um determinado lugar através de vários elementos, como rituais, língua, crenças, regras consuetudinárias, etc., que o compõem e o harmonizam junto com os geossímbolos.

Os geossímbolos somente ganham vida em um ambiente próspero, em que fervilham as relações sociais por meio de aspectos linguísticos, podendo ser um território ou uma paisagem, considerado como o lócus de sua existência: “[...] uma forma de linguagem, um instrumento de comunicação partilhado por todos e, em definitivo, o lugar onde se inscreve o conjunto da visão cultural” (BONNEMAISON, 2002, p. 124). É o espaço da vida e da morte, das narrativas, vivências e tudo aquilo que faz da vida diária um espaço de reprodução cultural, enraizamento e pertencimento.

Um geossímbolo pode ser definido como um elemento material ou imaterial que de uma forma ou de outra remete a outro elemento ou lugar, que para cada indivíduo pode se

referir a lembranças diferentes, mas trazendo à tona significados em comum. Assinalam para fora de si, evidenciando ausências nas presenças, representando as convicções sociais na sua ambiguidade construída na vida cotidiana e com um propósito determinado. “Nesse sentido, o território móvel ou que é transposto, realiza-se na produção de símbolos, que são portadores da vida em si mesmos [...]” (CORRÊA, 2006, p. 53).

No caso dos povos indígenas, a constituição de geossímbolos acompanha a criação de seus espaços de vida e deles sendo fruto, configurando-se como uma forma, um caminho e uma referência à cultural local, permitindo a um grupo reproduzir cotidianamente seu *modus vivendi*, identificando-o a um determinado território e, tudo o que ele oferece. Dessa maneira, os geossímbolos guardam os significados do território, explicitando as concepções que os povos fazem do mundo.

Os coletivos humanos criam os geossímbolos e esses os caracterizam e representam, como os povos indígenas e seus arcos e flechas. São, ao mesmo tempo, o produto e o produtor de identidades territoriais e territorialidades. Tal sistema espacial articulado pelos geossímbolos cria um espaço:

“[...] carregado de afetividade e significações: em sua expressão mais forte, torna-se território-santuário, isto é, um espaço de comunhão com um conjunto de signos e valores. A ideia de território fica associada à ideia de conservação cultural” (BONNEMAISON, 2002, p. 111).

Os geossímbolos revelam as vivências territoriais, reforçando o sentido de ocupação e ligação dos povos com seus territórios e suas paisagens, a partir de determinadas territorialidades. Contribuem para compreender as relações estabelecidas entre os indivíduos, suas estruturas sociais e seus signos e o que representam para os outros indivíduos.

A sinergia que existe entre os grupos humanos e suas paisagens e territórios é exposta pelos geossímbolos, que materializam sentimentos e percepções. Para Bonneimason (2002, p. 123) os geossímbolos do território são “[...] a verificação terrestre de mitos, a fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social”.

A capacidade de criação de sentimentos, torna-se palpável na materialização de inúmeros artefatos humanos ou elementos naturais que passam a trazer algum significado para um indivíduo ou um coletivo humano. Estabelece-se uma ligação indissociável entre o que significam o elementos geossimbólicos e a semiografia que engendram na superfície terrestre. Eles reforçam e disseminam as marcas culturais. Nesse sentido, podem se tornar agentes na transmissão de muitas práticas culturais pela memória que deles emana.

Transcendem a cultura, tendo em vista que para os grupos humanos, enraizados em seus territórios, que os erigiram, reportam a noção de mundo e de suas ações sobre este, em uma dimensão muito mais sentida do que praticada. Traçam, também, na superfície, uma semiografia engendrada por símbolos, figuras e sistemas espaciais. Pode-se dizer que os geossímbolos representam as concepções culturais de um povo, suas ações no mundo e como o pensam (cosmogônica e cosmologicamente), além do mais representam aquilo que os impele a pensar no seu destino, no seu futuro (BONNEMAISON, 2002).

Representam as práticas (sociais e produtivas) de uma determinada comunidade ou grupo social. Possibilitam captar a essência da relação das pessoas com o meio local e os saberes postos em prática na transformação das paisagens de seus territórios, revelando elementos da cultura local que sem sua presença seriam pouco perceptíveis. Podem oferecer indícios para decifrar quais são os elementos em jogo na relação sociedade-natureza, neste caso, os indígenas *Parintintin* e seu espaço de vida.

Ao fazer uma aproximação com as populações tradicionais e seus conhecimentos, a ciência geográfica possibilita compreender a relação dos grupos com seus territórios na constituição dos seus saberes e no estabelecimento de práticas equilibradas no tocante a convivências e exploração da natureza.

Os povos originários possuem uma racionalidade não somente expressa por valores financeiros, mas muito mais uma valorização dos recursos naturais quer seja por meio de sua compreensão ambiental ou de sua cosmologia e cosmogonia, em que se torna possível interpretar os aspectos culturais e ecológicos da relação dos povos com a natureza.

Sua concepção de natureza promove uma expansão dos recursos ao invés da sua degradação provinda do pressuposto técnico-científico e econômico, em parte, mediante suas crenças e lendas acerca da floresta. Mas nem somente de suas concepções tradicionais de natureza vivem os povos indígenas, tendo em vista as necessidades impostas pelo contato com a sociedade envolvente, evidenciando-se um hibridismo de concepções unindo o tradicional com o moderno já que há uma interseção entre a cultura indígena e não indígena.

Apoiando-se nos conceitos geográficos de território, territorialidade e identidade territorial, no entendimento da racionalidade indígena e suas concepções de natureza, oportuniza-se penetrar nas vivências locais, estabelecendo vínculos com aqueles que constroem seus espaços de vida. Assim sendo, é possível uma inteligibilidade mais profunda da relação dos povos originários com a natureza, mediante suas práticas culturais e conhecimentos tradicionais e como em termos territoriais (territorialização) torna-se possível a reprodução de seu modo de vida na contemporaneidade.

CAPÍTULO 2 - METODOLOGIA DA PESQUISA E HISTÓRICO DOS *KAWAHIB PARINTINTIN*

Neste capítulo, busca-se falar de uma metodologia composta por várias técnicas capazes de possibilitar a compreensão dos conhecimentos tradicionais de um povo em relação com seu território. São descritos os procedimentos metodológicos adotados, as técnicas utilizadas, bem como a sua importância para a pesquisa participativa. Por outro lado, almeja-se retratar a história do povo *Kawahib Parintintin*, sendo contada a partir da literatura e narrativas dos indígenas da Aldeia Traíra. Por fim, destaca-se a origem da Aldeia Traíra, a partir dos moradores locais, e uma breve caracterização da realidade local.

2.1 A PESQUISA COLOCADA EM PRÁTICA: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS PARA COMPREENDER OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS EM RELAÇÃO COM O TERRITÓRIO

Estudos que envolvam seres humanos, em especial aqueles que busquem entender os conhecimentos tradicionais, cotidianos, das experiências de vida com a natureza, o meio a sua volta, e as demais pessoas, necessitam de um aporte que seja compatível com a complexidade das situações que destas relações emergem. Portanto, torna-se implícita a necessidade de uma análise qualitativa, a qual privilegia a compreensão das intersubjetividades, as conexões do “eu” com o mundo.

Visando aproximar-se dos sujeitos da pesquisa, para compreender seus saberes tradicionais e entender a relação com o território em que vivem, fez-se necessário realizar um trabalho de campo, em uma pesquisa compreendida como estudo de caso, uma investigação empírica com coleta de dados, possibilitando uma convivência diária com os sujeitos. Pautada na abordagem etnográfica e de pesquisa participativa, a partir de uma pertinência do detalhe, que permite identificar e exaltar as singularidades da realidade estudada (MACEDO, 2010).

Dessa forma, buscou-se realizar uma pesquisa participativa, ou seja, sem aplicação dos resultados na modificação da realidade social. Seus rumos são definidos pela intersubjetividade causada pelo contato entre os atores sociais, tendo em vista que o pesquisador não é inflexível, sofrendo influências do processo de pesquisa e a ele influenciando, se reconstruindo ao longo do trabalho de campo e construindo a pesquisa.

Para tanto, o referencial metodológico qualitativo da pesquisa participativa não pode ser um referencial pronto, mas construído ao longo da pesquisa, se ajustando as situações

cotidianas. Como diria o poeta espanhol Antonio Machado “[...] *no hay camino, se hace camino al andar*”. Esta caminhada consiste em demonstrar tolerância e compromisso ético para realizar a inteligibilidade dos fenômenos cotidianos.

Assim, a abordagem participativa permite e preza a participação dos sujeitos na condução da pesquisa, que não possui somente o objetivo de gerar ciência, mas também procurar dialogar com os indivíduos, atuando na legitimação do seu conhecimento. Pois “[...] vê na apropriação coletiva do saber, na produção coletiva de conhecimentos a possibilidade de efetivar o direito que os diversos grupos e movimentos sociais têm sobre a produção, o poder e a cultura” (GAJARDO, 1999, p. 15).

Conforme aponta Brandão (2006), normalmente é realizada com populações alijadas e marginalizadas pela ciência e sociedade envolvente, como povos indígenas e comunidades tradicionais. Portanto, a pesquisa participativa teria o papel de possibilitar visibilidade a estes grupos, “[...] levando em conta suas aspirações e potencialidades de conhecer e agir” (BRANDÃO, 2006, p. 43), permitindo participação ativa. O pesquisador deve criar um ambiente para que isto ocorra, com respeito ao sujeito, apoderando-o. Assim, os rumos da pesquisa, objetivos, escolha dos participantes, realização de certas atividades, serão decididos em conjunto, aonde o pesquisador terá o papel de mediador das situações.

Em termos etnográficos se espelhou em certo ponto na estrutura do *Manuel d'ethnographie* de Marcel Mauss (1926), dado que a etnografia tem um papel marcante na compreensão da relação do sujeito com seu território, seu meio de ação e emoção. Para realizar uma descrição aguçada da realidade, seguiram-se alguns tópicos deste manual como: os métodos de observação; morfologia social (habitat e língua); tecnologia; economia; política (organização política, social e doméstica); religião ou espiritualidade. Contudo, não se buscou fazer uma rígida separação como aponta o manual. No texto, estes elementos estão combinados em um único conteúdo não sendo separados por tópicos.

De relevada importância se faz o uso da etnografia, método de pesquisa de abordagem qualitativa, pois se trata de um aparato metodológico utilizado para compreender as perspectivas de indivíduos mediante várias técnicas de coleta de dados, como observações e participações em atividades cotidianas e esporádicas, entrevistas, análise de documentos, dentre outras. Envolve um longo período de imersão do pesquisador à cultura local, buscando compreender os processos cotidianos nas suas várias dimensões, executando uma descrição e análise dos grupos investigados a partir de suas falas, atos, comportamentos, etc.

Visa abarcar os vários momentos de um povo, perguntando e respondendo com cautela, mas com liberdade para autoquestionar sobre determinadas informações (estar sempre aberto a novas informações), não as tomando como verdades absolutas.

[...] toda (boa) etnografia precisa ser tão rica que possa sustentar uma reanálise dos dados iniciais. Nela, os dados não são oferecidos apenas para esclarecer ou manter um determinado ponto de vista teórico, mas haverá sempre a ocorrência de novos indícios, dados que falarão mais que o autor, e que permitirão uma abordagem diversa (PEIRANO, 1994, p. 219).

Basicamente, é constituída de três partes: a observação (utilizando-se de todos os sentidos); a descrição (descrição atenta e minuciosa); e, a análise (aquilo que se fez visível graças à investigação). A etnografia pode ser utilizada para diversas finalidades, como aproximação ao problema de pesquisa de forma detalhada, reconhecer lugares e indivíduos, desenvolver metodologias e técnicas de pesquisa (PEIRANO, 1994).

A etnografia também pode ser considerada como uma descrição cultural sintética baseada na observação participante em que a interpretação depende significativamente da descrição para compreender a realidade vivida. Clifford (2002, p. 43) entende a etnografia “[...] não como a experiência e a interpretação de uma ‘outra’ realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois e, muitas vezes, mais sujeitos conscientes e politicamente significativos”.

Mediante a etnografia deve ser possível ao investigador reconhecer que os atores sociais locais possuem pontos de vista e perspectivas de vida mais importantes que a dele em termos locais. A etnografia teria como práxis compreender uma hierarquia estratificada de constructos sociais significantes, a partir dos quais, elementos como tiques nervosos, piscadelas falsas ou não, as imitações, acenos de mão, trejeitos e demais expressões corporais e sonoras são concebidos, percebidos e interpretados (GEERTZ, 2008).

Busca-se diferenciar, aquilo que é expressão de um valor referente a uma determinada situação real, daquilo que é um falsete, uma forma original derivada, que possui outros significados. Portanto, seria interessante interpretar os inúmeros significados culturais criados e (re)produzidos por uma coletividade, praticados no seu cotidiano e em contextos particulares e intencionais de interação entre os indivíduos, e que acabam se tornando evidentes publicamente e, portanto, passíveis de interpretação, ou seja, possuir condições de analisar um determinado sistema cultural.

Clifford (2002) afirma que o fazer etnográfico e as interpretações realizadas somente são possíveis graças ao diálogo estabelecido entre o pesquisador e o ator social, pois a

etnografia não deve conter somente uma única voz ativa, normalmente a do etnógrafo, por outro lado, propõe que o conhecimento etnográfico seja obra de uma coprodução, em que intercambiem ideias e pensamentos, com a extensa e regular citação de informantes.

A etnografia está centrada na análise da cultura local (práticas, costumes, falas, crenças, saberes, *ethos*, *modus operandi*, *modus vivendi*) em todos os seus aspectos, estudando o comportamento das pessoas, subjetiva e intersubjetivamente: a relação dos “eus” e “nós” com o mundo, mas não só isso busca compreender os motivos que levam as pessoas a agirem de uma determinada maneira.

Ao invés de pesquisas de cunho quantitativo e acerca de realidades em larga escala e sociedades hegemônicas, os estudos culturais mediante a etnografia pretendem elucidar concepções de mundo heterogêneas e marginalizadas pelos processo socioculturais dominantes na sociedade envolvente. Assim, “[...] a prática etnográfica – artesanal, microscópica e detalhista – traduz, como poucas outras, o reconhecimento do aspecto temporal das explicações” (PEIRANO, 1994, p. 219), ou seja, permite compreender que as informações captadas naquele momento correspondiam àquela realidade, mas que não podem ser consideradas estanques, pois a cultura é extremamente aberta a transmutações.

A etnografia é um método de pesquisa que visa relatar o comportamento e o contexto social de uma determinada sociedade, a partir de um pesquisador que vivencia a realidade local de dentro para fora, interagindo com esta realidade e descrevendo os acontecimentos locais, a partir de seus pressupostos. Deve apresentar certo distanciamento para não tomar como verdade absoluta aquilo que vê no indivíduo, demonstrar um olhar crítico sobre a cultura local, mas, ao mesmo tempo, se aproximar para não subverter a descrição da realidade.

Notadamente pautada por tensões e ambiguidades, envolvendo a relação entre pesquisador e ator social e as próprias relações constituídas entre os membros da sociedade estudada, a etnografia é uma tentativa holística de observar a realidade vivida. Revela os “[...] processos criativos (e, num sentido amplo, poéticos) pelos quais os objetos culturais são inventados e tratados como significativos” (CLIFFORD, 2002, p. 39). A explicação da realidade social através da etnografia permite compreender que as relações sociais não são definidas arbitrária ou naturalmente, mas são traçadas por um construto social comum que surge do contato cotidiano entre as pessoas.

Realizada dentro de comunidades de povos ancestrais, a etnografia deve consistir em observações sistemáticas se encarregando de captar cenários e fenômenos no momento em que ocorrem com o máximo de atenção. Mais interpretação do que explicação busca

compreender o significado da relação das pessoas com seu meio de atuação, sendo que o conhecimento produzido advém do ator social.

A etnografia é composta de discursos múltiplos, cujos elementos constituintes estão conectados por um “cimento social” representado pelo diálogo entre pessoas. Este diálogo “[...] é de fato uma condensação, uma representação simplificada de complexos processos multivocais” (CLIFFORD, 2002, p.47). Uma forma de representar a complexidade dos múltiplos discursos é compreender, de forma holística, a pesquisa que deve ser pensada como uma negociação em andamento, cabendo ao pesquisador compreender as concepções de mundo do sujeito sem prejudicar a negociação.

A etnografia acaba se tornando um instrumento fundamental para a construção de conhecimento, tendo em vista sua capacidade de oportunizar diálogo entre distintos atores sociais (pesquisadores e pesquisados), nas mais diversas situações em que interagem.

Para a realização da pesquisa, ocorreu uma primeira incursão pela Aldeia Traíra no ano de 2015. Tal ingresso se deu mediante o estágio de doutorado sanduíche na Universidade Federal de Rondônia, possuindo uma duração de 14 semanas divididas em três estadias de mais de um mês cada uma. Residi na aldeia a maior parte do tempo, deslocando-se para o meio urbano de Porto Velho (RO) - aonde permanecia por três ou quatro dias - para orientações com o professor Adnilson de Almeida Silva (Coorientador), resolução de questões burocráticas e para que minha presença não se tornasse cansativa aos indígenas. Já a segunda passagem, se deu no ano de 2017, com duração de mais de 6 semanas consecutivas na aldeia.

De acordo com Vierter (2002, p. 22),

Dada a complexidade do processo de comunicação intercultural, é evidente que, além do processo de amadurecimento do próprio pesquisador, estadias mais numerosas e prolongadas evidentemente aumentam em muito a “familiaridade” do pesquisador com seus pesquisados, além de lhe mostrar as alterações e conflitos na comunidade estudada, provocados por vários processos sociais. E é com as mudanças sociais, por vezes muito rápidas e bruscas, que se revelam certos padrões culturais de resistência que podem ser extremamente úteis à análise do pesquisador social.

Para aproximar-se dos atores sociais, primeiramente se fez uso da técnica da observação participante, em que o pesquisador interage com os sujeitos à medida que participa das atividades cotidianas (festas, trabalho, reuniões, etc.), fazendo perguntas, pedindo explicações, indicações e, também, trocando experiências e conhecimentos: dialogando. De acordo com Albuquerque *et al.* (2010) esta metodologia permite uma análise

de dentro da realidade estudada, possibilitando captar os conhecimentos desenvolvidos e aplicados no cotidiano.

Trata-se de um processo mutuamente educativo pela pesquisa, na medida em que o saber do senso comum e o saber científico se articulam na busca da pertinência científica e da relevância social do conhecimento produzido. Assim a OP (Observação Participante) torna-se um instrumento significativo para se realizar a transformação do modelo de submissão da ciência aos diversos domínios iníquos, aos quais há muito vem servindo. [...] o saber científico assume uma dimensão que aponta concretamente para a democratização do saber, ao cultivar pautas e demandas sensíveis as problemáticas e aos clamores da sociedade [...] (MACEDO, 2010, p. 97).

Optou-se por uma observação participante que possibilitasse entrar no mundo dos indígenas e com esses construir a pesquisa, mediante a participação nos eventos cotidianos locais, ou seja, viver com os *Parintintin*, mas não como eles, e sim se aproximando de sua perspectiva de vida. Vários foram os eventos em que foi possível interagir, alguns com intensidade maior do que outros, dependendo da interpretação dos códigos locais para cada situação. Assim, vivenciaram-se momentos de alegrias, tristezas e mudanças, como festas, velórios, reuniões, dentre outros eventos.

À medida que se buscava a confiança dos sujeitos, foi possível penetrar cada vez mais no universo *Parintintin*. Para tanto, contou-se com a disponibilidade das pessoas para participar das conversas (entrevistas formais e informais), deixar-se observar, caminhar conosco pela floresta, permitir que fôssemos em suas áreas de roça, que participássemos em rituais, dentre outras atividades práticas e simbólicas. A construção da pesquisa junto aos atores é feita na medida em que vão participando da pesquisa e suas narrativas apontando caminhos a serem seguidos. Para isso a utilização de uma linguagem comum, coloquial, foi de grande importância, ou seja, “falar a língua dos sujeitos”.

No contexto local, os atores sociais fazem uso da linguagem cotidiana para criar condições de diálogo e para produzir e compartilhar inteligibilidades sobre os fenômenos sociais. Neste sentido, a etnografia tenta entender estas inteligibilidades a partir do mesmo recurso que os sujeitos, utilizando de seu próprio método: o da fala, que permite expressar seus pontos de vista.

A utilização da linguagem vernacular em forma de narrativas, na construção do texto científico, pode ser visto como algo pessoal, no que não se pode negar que os fenômenos inspiram as compreensões, mas com cautela para não guiar um processo de construção do conhecimento com base somente nas emoções. Contudo, “[...] não é apenas o mundo que cria a linguagem, a linguagem é uma potente criadora de mundos” (MACEDO, 2000, p. 211), ou

seja, o sentido que se deve atribuir as palavras torna-se tão importante quanto a realidade que narram.

A ligação mais plausível entre os sujeitos e suas experiências se dá pela linguagem, ou seja, elementos comuns a todos como crenças, conhecimentos, práticas, e em especial a língua. Pois, somente através desta é que as pessoas se comunicam, compartilham vivências, conhecimentos e visões de mundo, possibilitando uma troca de experiências. Assim, as narrativas dos sujeitos ganham centralidade, pois, suas descrições “[...] são sempre encarnadas, isto é, elas portam a própria ‘matéria’ daquele que narra. Enfim, elas se encarnam na pessoa que descreve” (MACEDO, 2010, p. 75-76).

Conforme se utilizava da observação participante, fez-se uso de uma etnografia (escrita da cultura), que não se ateve apenas em observar, mas fazer visível aquilo que se encontrava oculto. Nas palavras de Macedo (2010, p. 82), significa “[...] escrever o que se vê procedendo à transformação do olhar em linguagem, exigindo-se uma interrogação sobre a relação entre o visível e o dizível, ou melhor, entre o visível e o lisível”.

É preciso que o pesquisador etnógrafo compreenda como são organizados os conhecimentos compartilhados pelos sujeitos, a partir de suas interações cotidianas. Para tanto, “[...] deve encontrar os meios para estar onde tem necessidade de estar, ver e ouvir o que pode desenvolver a confiança entre ele e os sujeitos a estudar, e fazer muitas perguntas” (COULON, 1988, p. 95).

Com a convivência e aproximação com os sujeitos, aos poucos foi possível identificar aquelas pessoas que poderiam ser consideradas como informantes-chaves, ou seja, sujeitos cujos conhecimentos tradicionais - acerca de aspectos culturais e do meio biofísico local inerentes a visão de mundo *Parintintin* - se destacam em relação aos demais. Ao identificar-se os primeiros informantes utilizou-se a técnica da “bola de neve”⁶ (ALBUQUERQUE *et al.*, 2010). Assim, ao final de uma entrevista, o sujeito era instigado a indicar outra pessoa de interesse para a pesquisa.

A técnica consistiu em selecionar dentre os membros da comunidade, e por indicação dos anteriores, aqueles que por iteradas vezes foram recomendados como conhecedores locais. A utilização deste método possibilitou a escolha dos informantes de maior conhecimento e/ou representatividade na comunidade.

⁶ A técnica versa sobre o fato de que um informante-chave previamente conhecido (um contato local) seja instigado, ao final da entrevista, a indicar outra pessoa a ser entrevistada e, assim, sucessivamente, um entrevistado indica outro de interesse para a pesquisa. Portanto, a técnica consiste em selecionar dentre os membros da comunidade, e por indicação dos anteriores, aqueles que por iteradas vezes sejam recomendados como conhecedores locais.

Outra técnica de grande importância é a história oral enquanto história de vida, que tanto pode se referir à experiência de vida geral de uma determinada pessoa ou sua afinidade com um determinado tema, como a relação com cultura e/ou natureza (ALBUQUERQUE *et al.*, 2010). De acordo com Macedo (2010), a história de vida em conjunto com a observação participante é o que melhor possibilita compreender na trajetória e nos processos interacionais a constituição da vida dos atores sociais. Permite dar inteligibilidade a história de um povo, as relações socioculturais, ambientais, políticas, etc., no passado e no presente, e como os grupos e indivíduos estabelecem relações com seus territórios e a natureza como um todo.

Pode ser compreendida também enquanto uma técnica que busca retratar elementos do histórico de uma comunidade, povo ou sociedade, permitindo, através do diálogo, entender a história de sua formação, além de que “[...] a contextualização histórica é um elemento essencial para a compreensão das relações homem-ambiente” (SILVA, 2010, p. 29). Esta técnica permite ressaltar elementos de uma determinada cultura, como a indígena, em relação ao conhecimento e manejo de recursos florestais, em especial no que diz respeito ao uso da flora.

A história oral tem a condição de dar voz e possibilitar o diálogo com sujeitos culturalmente diferenciados. Já realizar história oral com os povos indígenas, é executá-la de maneira mais profunda e perspicaz, tendo em vista que se refere a entrar em contato com os indivíduos em seu universo de significados, buscando um diálogo. Deve-se abrir a possibilidade de entender o que dizem, ouvir e caminhar com eles e por suas aventuras, não tentar falar pela sua “boca” (FREITAS, 2004). Tal assertiva implica em que esta técnica seja utilizada para descobrir a essência da vida de povos e comunidades que vivem em contato íntimo com o meio natural. “Se a intenção é deixar falar o índio, há de se saber o que este fala, de onde fala, as circunstâncias e os entraves que rodeiam esse ato” (FREITAS, 2004, p. 188).

A aplicação desta técnica se deu com as pessoas mais velhas (homens e mulheres), o que possibilitou compreender a história do povo *Parintintin* e, em especial, a origem da formação da Aldeia Traíra. Por outro lado, permitiu-se que os entrevistados compartilhassem seus conhecimentos tradicionais.

Cabe destacar também, que a história oral pode ser compreendida enquanto uma técnica tanto do conhecimento científico quanto do tradicional. Está implícita nas narrativas indígenas quando os mais velhos transmitem seus conhecimentos sobre a natureza e sua cultura para os mais jovens, quando estes perguntam sobre suas vidas e a relação com o território que vivem.

Outra técnica utilizada é a de entrevistas semiestruturadas, que possibilitam compreender as “[...] perspectivas que as pessoas entrevistadas têm sobre sua vida, suas experiências, sobre as instituições a que pertencem e sobre suas realizações, expressas em sua linguagem própria” (MACEDO, 2010, p. 105).

A entrevista semiestruturada se caracteriza pelo fato de o pesquisador ter formulado perguntas antes de ter ido a campo e a partir de sua vivência poder alterar, retirar ou acrescentar perguntas até mesmo durante uma entrevista (ALBUQUERQUE *et al.*, 2010). É guiada por um roteiro que, nesta pesquisa, contou com quatro eixos temáticos a saber: território e territorialidade; sistema de práticas socioculturais e de subsistência; saberes e cartografia da floresta; espécies medicinais.

De acordo com Viertler (2002), a entrevista semiestruturada é um encontro que traz estranhamentos, mas também empatia, além de muitas perguntas. Permite liberdade para que as diferenças sejam mitigadas e a empatia aumentada, à medida que se adentra cada vez mais no mundo do sujeito, direcionando a um assunto de interesse comum como os conhecimentos de espécies vegetais, nativas e seus usos, criando um diálogo livre e aberto.

De acordo com a vivência e uso da técnica ‘bola de neve’, foi possível identificar os informantes-chaves, sendo que 20⁷ pessoas foram entrevistadas (Figura 2), mediante a técnica de entrevista semiestruturada. 14 pessoas participaram dos eixos temáticos: território e territorialidade; sistema de práticas sociais e de subsistência; etnoecologia e cartografia da floresta; e, outras 6, participaram do eixo temático plantas medicinais. É salutar seu uso, pois através das entrevistas se originaram a maioria das informações acerca das características da cultura *Parintintin*, incluindo os saberes tradicionais, suas práticas sociais e de subsistência.

Em princípio, foram seguidos alguns critérios para a escolha dos entrevistados, como tempo de residência na comunidade (mínimo de 20 anos) e idade acima de 40 anos, entendendo-se que as pessoas mais velhas e aquelas que viveram há mais tempo no território tradicional *Parintintin* são aqueles que possuem conhecimentos mais significativos sobre a cultura e natureza local. Contudo, praticamente toda a comunidade participou da pesquisa, pois a vivência diária permitiu conversar até com crianças (meninos e meninas) e jovens que, em certos momentos, também relataram informações importantes para a pesquisa.

Para aquelas dúvidas que permaneceram mesmo com a realização da entrevista semiestruturada, fez-se uso das conversas denominadas de entrevistas informais (GIL, 2008)

⁷ Foram realizadas entrevistas com os indígenas nos anos de 2015 e 2017, primeira e segunda estadia respectivamente. Durante a primeira estadia, ocorreram entre os meses de agosto a dezembro. Na segunda estadia, as entrevistas se deram durante os meses de março e abril. Ao longo do texto aparecerão entre parênteses, depois da falas do indígenas, o ano da realização das entrevistas.

ou entrevistas não estruturadas (ALBUQUERQUE *et al.*, 2010), possibilitando uma visão geral acerca do problema de pesquisa. Este tipo de metodologia apresenta grande flexibilidade, contudo, deve ser conduzida pelo pesquisador, visto que “[...] se trata de um instrumento com um objetivo visado, projetado, relativamente guiado por uma problemática e por questões, de alguma forma, já organizadas na estrutura cognitiva do pesquisador” (MACEDO, 2010, p. 105).

Figura 2 - Entrevista semiestruturada realizada com o cacique Severino com o uso de gravador



Fonte:Foto de Charles Parintintin da Conceição. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 5/10/2015).

A realização das entrevistas não estruturadas ocorreu, por vezes, durante a observação participante e, em outras, após a realização da entrevista semiestruturada. Sua utilização se deveu em função de tentar realizar um detalhamento relativo às informações obtidas na entrevista semiestruturada e dúvidas e/ou curiosidades que persistiam ao longo do tempo. Normalmente, se utilizava um diário de campo e/ou um gravador para registro das informações, ambos com o consentimento dos entrevistados.

A questão do diário de campo foi muito marcante na pesquisa, sendo que mesmo antes de começar a realização de entrevistas e ter o auxílio do gravador, o diário era parte integrante

e constante da rotina – estava diuturnamente em mãos – e, em razão disso, o pesquisador recebeu o nome indígena de *Kwatyjari'ga*, ou seja, “aquele que gosta de escrever”.

Macedo (2010, p. 110;133) reforça o uso do diário de campo, pois

No caso do vivido pelo pesquisador, seu diário de campo é um documento valioso de pesquisa. Ele descreve a implicação do pesquisador, contém detalhes sobre a evolução dele ao longo de seus estudos, sobre seus fracassos e erros. [...] Na realidade, a prática do diário de campo permite que nos situemos melhor nos meandros e nas nuances, em geral descartados, nem por isso pouco importante, da instituição de pesquisa, naquilo que são suas características explícitas e tácitas.

Outra técnica de pesquisa empregada foi a cartografia participativa que permite retratar a realidade local, através de mapas construídos em parceria com os atores sociais, levando em conta suas experiências de vida e seus conhecimentos. Tal proposta visa compreender a relação das pessoas com seus territórios (recursos, (geo)símbolos, dentre outros elementos) e as territorialidades que são desenvolvidas ao longo do tempo.

Por outro lado, também possibilitam compreender as representações do real, promovendo relatos acerca de suas territorialidades e do território. Ao passo que os sujeitos vão apontando certos elementos, igualmente vão narrando acontecimentos referentes a estes, exercitando uma memória tanto individual quanto coletiva da relação com o território local.

É utilizada quando da impossibilidade de o pesquisador caracterizar e localizar um elemento do território, necessitando apoiar-se nas experiências e histórias de vida, implícitas nos conhecimentos tradicionais, cotidianos, buscando um diálogo com os atores sociais, o que possibilita um mapeamento mais rico e verossímil, com maior riqueza de informações.

A cartografia participativa é uma metodologia de pesquisa que consiste em revelar detalhes dos territórios percebidos por aqueles que os vivenciam e que possuem conhecimentos neles inscritos e deles dependentes, pois são conhecimentos localizados e contextualizados.

Esta metodologia possibilitou mapear elementos de importância histórico-cultural e ambiental que não foram possíveis de localizar (dificuldades de acesso, indisponibilidade dos indígenas, dentre outros fatores) em campo. Para tanto, mostrava-se aos indígenas uma imagem pancromática impressa (Figura 3) da Terra Indígena Nove de Janeiro e pedia-se que apontassem onde ficavam, por exemplo, locais de importância histórica, cultural e as principais fontes de recursos.

Em conjunto com uma cartografia participativa, houve a realização de uma oficina participativa para a elaboração de mapas ênicos ou etnomapas, ou seja, confeccionados pelos

próprios indígenas, mostrando como veem e representam seu (s) território (s), permitindo identificar fontes de recursos, geossímbolos (cemitérios, estradas, casas, etc.), dentre outros elementos.

Figura 3 - Cartografia participativa realizada no cotidiano com os moradores da Aldeia Traíra



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 4/11/2015).

A oficina participativa pode ser considerada uma metodologia que consiste em uma reunião de pessoas, baseada, na maioria das vezes, em linguagem cotidiana e de fácil entendimento pelos participantes, e coordenada por um pesquisador ou um grupo de pesquisa. Há diálogos e trocas de experiências, compartilham-se conhecimentos, ideias e preocupações sobre determinado tema, com o intuito de desenvolver alguma atividade de interesse comum.

Na organização da oficina, o pesquisador tem papel de assistir aos participantes quando surge alguma dúvida sobre “o que devem fazer”. Já “como fazer” vai depender da criatividade, vivências e conhecimentos adquiridos ao longo de suas vidas, devendo ser mínima a interferência do pesquisador neste quesito.

Os etnomapas, por sua vez, se apresentam como uma importante técnica que permite espacializar e compreender os padrões de ocupação e distribuição territorial pretéritos e atuais dos grupos, retratar aspectos históricos, culturais e ordinários de um território tradicional,

localização de fontes de recursos, locais de conflitos, podendo auxiliar na gestão do território. Ajudam a identificar quais recursos possuem maior importância para os grupos e como obtê-los, analisando de que forma se relacionam com seus territórios e seus recursos (dependência, relevância, práticas sustentáveis ou não) (CARVALHO, 2006).

Um etnomapa, diferente da cartografia participativa que normalmente é realizada mediante programas computacionais denominados SIGs (Sistemas de Informação Geográfica), pode ser realizado sobre inúmeras superfícies, como em papel, sobre folhas de árvores, em uma parede, no chão, enfim sobre quaisquer bases onde o ator social se sentir à vontade e livre para expressar sua sabedoria.

Torna-se possível, assim, compreender as percepções dos grupos acerca de seu território e aquilo que entendem ser mais importante. É um mapeamento a partir do ator social, daquilo que ele conhece e vivenciou em seus territórios tradicionais. São as suas representações de mundo colocadas no papel. Estão relacionados aos seus conhecimentos tradicionais, articulados “[...] a ambientes, às experiências nos lugares, aos lugares dos antepassados, ao sagrado, às histórias de vida através de elementos pictóricos carregados de simbolismo” (SANTOS; GOMIDE, 2013, p. 11-12).

A oficina participativa (Figura 4) foi marcada com antecedência de quase um mês. Ocorreu durante dois dias, sendo no período da manhã e à tarde do primeiro dia e, no período da manhã e à tarde do segundo dia, havendo uma apresentação acerca dos etnomapas na tarde do segundo dia.

Figura 4 - Oficina participativa realizada com homens e mulheres *Parintintin* na escola estadual local



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 7/11/2015).

A intenção era de organizar quatro grupos: homens jovens, homens adultos, mulheres jovens e mulheres adultas. Porém, as mulheres adultas não participaram dos trabalhos.

Buscando resolver a situação, acataram-se os pedidos das lideranças locais formando-se quatro grupos diferentes do planejado: um de homens jovens de 12 a 16 anos, mulheres jovens de 14 a 20 anos, homens de 17 a 23 anos e homens mais velhos acima de 28 anos.

A divisão em grupos teve como proposta compreender as diferentes visões de homens e mulheres, jovens e adultos sobre seu território. Poucas foram as instruções dadas aos participantes que ficaram à vontade para expressar seus conhecimentos e percepções acerca do seu território, visando a elaboração de mapas que o representassem.

Contudo, não se apresentou nenhuma variação significativa em relação aos mapas produzidos pelos três grupos de homens e pelo grupo das mulheres. Inclusive, na ocasião da realização da Oficina Participativa, o cacique Severino (2015) constatou o ocorrido: “*Na observação minha, o trabalho dos alunos e das lideranças, na verdade, saiu tudo igual né.... foi muito bom o trabalho deles que eles apresentaram, só que foi tudo igual*”.

Como não houve diferenciação nos mapas, no texto, utilizou-se apenas aquele que, na visão dos participantes da Oficina Participativa, melhor expressou o que a maioria deles entende como representando o território da T.I.N.J. O mapa eleito foi o do grupo dos homens entre 17 a 23 anos, muito provavelmente porque os demais dizem que “*eles sabem desenhar bem, o Carlinhos, o Clemildo, esse filho do Dominginhos o Valdimir...*”.

Outra atividade de cunho pictórico foi realizada em 21/04/2017, em nossa segunda estadia na Aldeia Traíra, contando com a colaboração dos professores indígenas para que organizassem aluno, buscando elaborar retratos da identidade *Parintintin*. Perguntou-se a eles o que representava ser indígena e pediu-se que o fizessem mediante desenhos. A única orientação dada, e em que consistia a atividade, é que utilizassem de criatividade para desenhar o que para eles representava sua identidade indígena. Participaram, voluntariamente, da atividade oito alunos do ensino fundamental (5 meninas e 3 meninos) e 2 professores.

Corroborando as técnicas e metodologias da pesquisa participativa, foram realizadas excursões à floresta ou etnocaminhadas (ALBUQUERQUE *et al.*, 2010), para a identificação de espécies vegetais citadas durante as entrevistas e/ou para que as pessoas pudessem indicar mais espécies vegetais conhecidas e utilizadas, além de possibilitar compreender a ligação dos indígenas com o território da floresta.

Em alguns momentos acompanhava-se os indígenas quando se deslocavam para suas áreas de roça; em outros momentos, combinava-se com eles para ir à floresta, pedindo para que nomeassem as espécies que viam e sua utilidade, sendo que, na medida do possível, faziam-se registros fotográficos e anotações acerca destas.

Em outro momento, realizaram-se duas etnocaminhadas na floresta como forma de

validar os conhecimentos tradicionais sobre a vegetação, narrados nas entrevistas. Essas etnocaminhadas tiveram como objetivo, verificar a nomenclatura indígena das espécies vegetais⁸. Também se objetivou identificar locais onde se encontram as espécies vegetais mais importantes, além de terem possibilitado a localização de antigos caminhos em meio à floresta, alguns que ainda são usados e outros que deixaram marcas e lembranças.

Nestes dois dias, desfrutou-se da companhia de dois mateiros locais, cada um em um dia diferente e com a presença de um experiente engenheiro florestal da região amazônica, o senhor Luis Carlos Maretto, que ajudou na identificação em campo de algumas espécies citadas pelos indígenas e que não foram levantadas em trabalho anterior⁹ ali realizado. Além de excursões à floresta, foram feitas identificações de algumas espécies cultivadas em quintais e nos terreiros junto aos indígenas e ao engenheiro florestal.

Não houve coleta botânica devido a vários fatores, como: não ter parceiros nas universidades locais, além de, no momento, estarem passando por período de greve; uma logística difícil de ser executada (dificuldade de acesso a certos locais para coletas); além de não se dispor de recursos financeiros para arcar com os custos de um levantamento mais apurado. Por outro lado, em se tratando de uma pesquisa participativa, também dependeríamos do tempo que os indígenas poderiam despender para tal atividade.

Desta forma, buscou-se citar somente as espécies vegetais identificadas no Diagnóstico Etnoambiental realizado pela KANINDÉ (no prelo), acrescentando a elas, dados coletados por esta pesquisa de doutorado. Os mateiros que nos acompanharam nas excursões foram os mesmos que conduziram os pesquisadores da KANINDÉ, incluindo o senhor José Claudio Parintintin. Portanto, os nomes populares das espécies citados no trabalho anterior são os mesmos referidos ao longo dos capítulos do presente estudo.

Foram citadas mais de 220 etnoespécies, sendo que 109 (sete somente ao nível de gênero) já haviam sido identificadas em levantamento anterior realizado pela Kanindé (no prelo). Destas 109 espécies, somente aquelas que receberam 10 citações ou mais foram

⁸ Primeiramente, foram citados nomes em português e depois se buscou os nomes na língua *Tupi-Kawahib*. Muitas espécies vegetais não possuíam os nomes na língua materna, pois no passado não eram conhecidas e/ou utilizadas pelos indígenas. Nestes termos, fez-se um grande esforço por parte de alguns indígenas (em especial Maria das Graças Parintintin) que falavam e/ou escreviam em *Tupi-Kawahib para dar nomes às espécies que conheciam e que não possuíam nomes na língua indígena. Foi nomeada a maioria das espécies identificadas localmente, inclusive aquelas que não possuíam correlação científica.*

⁹ Nos anos de 2005 e 2006 foi realizado um Diagnóstico Etnoambiental Participativo pela ONG KANINDÉ (Associação de Defesa Etnoambiental), em que um dos eixos temáticos abordados foi a vegetação. Este estudo culminou na elaboração de uma lista com 174 espécies e etnoespécies. Cabe destacar que um dos mateiros locais, que participou das entrevistas e etnocaminhadas, foi quem acompanhou os pesquisadores da referida ONG em trabalhos de campo, na identificação das espécies vegetais e demais práticas referentes ao eixo da vegetação.

utilizadas cientificamente neste trabalho. Quando possível, apenas uma parte das espécies identificadas pelos nomes populares foram registradas por meio de fotografias e comparadas com as imagens das plantas contidas na Re flora – Lista de Espécies da Flora do Brasil (2016). Neste site, também foram consultadas a grafia dos *taxa* e dos autores, a origem das espécies, a forma de vida e o tipo de formação vegetal.

Além das espécies vegetais, ao longo da pesquisa foram realizados registros fotográficos daquilo que fora permitido, demonstrando o campo de estudo, buscando-se captar momentos singulares da realidade estudada, em especial aqueles que retratavam os saberes tradicionais e a relação dos sujeitos com seu território. Esta técnica se mostrou de grande importância e, sendo um recurso de grande valor, principalmente para a compreensão dos rituais que os sujeitos constroem em seus espaços de vida (MACEDO, 2009).

Além das entrevistas e demais técnicas e metodologias empregadas com os indígenas *Parintintin* da Aldeia Traíra, também foram analisados documentos identificados durante a pesquisa, retratando faces da vida *Parintintin*, em especial a cultura e histórico local.

Dentre os documentos, podem-se destacar os CDs da coleção Waud Kracke – que se encontravam no Centro Cultural Boreí dos Povos Indígenas do Alto Madeira – com fotos, desenhos e narrativas históricas (em *Kawahib*); cartazes; vídeos; desenhos; escritos relatando a origem da Aldeia Traíra. Enfim, aquilo que pudesse ser utilizado para entender o modo de vida local. A análise destes documentos ajudou a reforçar a importância da história, cultura e da transmissão dos conhecimentos para este povo na sua relação com o território local.

Em relação à análise dos resultados inerentes às entrevistas, os dados foram transcritos e interpretados mediante análise de conteúdo. Esse recurso metodológico interpretacionista é de suma importância para se poder desvendar o sentido das mensagens contidas nas narrativas (discursos, histórias de vida, entrevistas, declarações, etc.) locais (MACEDO, 2010). Está relacionado com a comunicação entre os sujeitos e entre estes e o pesquisador, que tenta descobrir o sentido das palavras e imagens que se encontram implícitos na maioria das vezes.

Com o intuito de preservar a fala dos indígenas, captadas nas entrevistas e conversas informais, nas frases transcritas buscou-se manter a linguagem cotidiana com que se pronunciavam, ou seja, da forma como falavam.

De acordo com Macedo (2010, p. 141) é fundamental,

[...] lembrar a necessidade da presença da voz do ator social implicado na apresentação da pesquisa [...] que sua fala seja recurso de primeira mão para as interpretações fundamentadas na realidade concreta da qual ele faz parte, irremediavelmente. Assim as citações das falas dos atores constituem um recurso

pertinente em termos de coerência teórico-epistemológica [...], além de servirem como base para a avaliação da pertinência das conclusões a que o estudo chegou.

As narrativas assumem uma condição *sinequa non* na realização de uma pesquisa que preza pela transcrição das falas das pessoas como elas as utilizam no cotidiano. Procurou-se contextualizar seu modo de vida a partir das narrativas, trazendo elementos do passado e relacionando com o presente, tentando compreender continuidades, ressignificações e hibridações no vivido territorial. Foram lidas as transcrições por iteradas vezes, buscando-se identificar os fenômenos e expressões que mais se repetiam e compreender sua importância para o indivíduo e para a comunidade.

Na medida em que eram feitos os registros, também se buscava compreender seus saberes tradicionais coletivos compartilhados pela comunidade em relação com o território, práticas e crenças, a partir de como pensam e agem sobre a natureza que os cerca. Para tanto, abordavam-se temas com as espécies vegetais conhecidas e utilizadas, em especial as medicinais, os ambientes em que eles se encontravam, suas crenças, práticas culturais e história, tentando contextualizar os saberes locais à realidade atual (contato e trocas culturais com a sociedade envolvente).

A partir da realização de uma pesquisa participativa oportuniza-se uma interpretação dos conhecimentos tradicionais mais detalhada, construída em conjunto com os atores sociais, sendo mais humana e menos objetiva. Desta forma, a pesquisa participativa ganha grande importância, possibilitando ao pesquisador adotar inúmeras estratégias de diálogo.

Cabe destacar que as estratégias de pesquisa participativa como a convivência diária com os moradores, permite um maior aprofundamento a realidade local, tanto em termos culturais, ambientais, históricos ou outros.

Desta forma, permite-se compreender a história local, incluindo as práticas culturais passadas, dos *Parintintin*, os acontecimentos que levaram a caracterização atual do seu território (normado) – que influenciaram e influenciam na atualidade – e a sua relação com o mesmo. Outrossim, se torna possível narrar a maneira como esse território foi ocupado (territorializado) ao longo do tempo.

2.2 CONHECENDO OS KAWAHIB PARINTINTIN: HISTÓRICO E CARACTERÍSTICAS SOCIOCULTURAIS DO PASSADO

Os *Parintintin*, designação que teria sido empregada por um povo indígena rival, os *Munduruku*, englobam o conjunto de povos indígenas que se autodesignam por *Kawahib*,

Kawahíwa ou ainda *Kagwahíwa*, logicamente, em sua própria língua (*Kawahib*). Seu nome é composto por *kab*, *hawa*= vespa + *ahib* (=?), designando “[...] uma pequena qualidade de vespas sociais, de cor avermelhada e muito irritáveis que também entre os moradores do Baixo Amazonas é conhecida por « cauahiba »” (NIMUENDAJÚ, 1924, p. 201).

No que tange à denominação imposta pelos *Munduruku*, Nimuendajú (1948, p. 284) entendeu que *Parintintin* se referia a uma designação de caráter depreciativo utilizado pelos *Mundurukú*, “[...] in Mundurucu Parin-rign-rign, ‘Fetid indians’; in Maué, Paritín, from the Mundurucu term designating all hostile indians [...]”. Corroborando a explicação de Nimuendajú, dona Maria das Graças Parintintin (2015) complementa,

“O nosso nome a minha avó disse que foi Munduruku que deu. Diz que os Munduruku pegaram uma liderança Parintintin assim gordão, que era liderança mais forte, mataram e assaram. Aí ele (Munduruku) agarrou, cortou a coxa do cidadão Parintintin que ele matou. Aí botou pra assar. Quando cortaram pra comer tinha um cheiro forte, eles diziam que fedia. Por isso que é Parintintin, que fede, mas o nosso nome mesmo é Pykahu que quer dizer avoante”.

Em outro momento, dona Maria das Graças Parintintin (2017) dá uma versão semelhante, confirmando que o termo *Parintintin* foi empregado pelo povo *Munduruku*. Por outro lado, apresenta um novo termo, sendo este o primeiro utilizado para se referir aos *Kawahib Parintintin*¹⁰ e que autodenominaria o seu povo:

“Munduruku matou Parintintin, assim gordão que era liderança mais forte, porque Munduruku comia gente. Aí ele cortou a coxa do cidadão que ele matou, o Parintintin, aí botou pra assar, aí quando ele (Munduruku) comeu, ele achou mau cheiro assim, cheiro forte. Aí ele achou aquela carne catinguenta e botou assim Parintintin. Por isso que o nosso nome ficou assim como Parintintin. Mas nós não é Parintintin não. Agora que tá significando que nós semo Parintintin, mas antes nós era Pykahu, mas o primeiro, princípio da nossa etnia era Tandewkuhu, que significa Parintintin”.

Por sua vez, a denominação *Kawahib*, em termos gerais, significa “nossa gente”, em oposição a *tapy’yn*, “inimigo”. Os *Parintintin* são falantes de uma língua da família Tupi-Guarani da qual também fazem parte os demais povos que se identificam como *Kawahib*,

¹⁰ Ao longo desta tese, não se utilizará os termos *Pykahu* (em outro momento citado por KANINDÉ, no prelo) nem *Tandewkuhu*, optando-se pelo termo *Parintintin* ou *Kawahib Parintintin*, tendo em vista que não há um estudo aprofundado da etnohistória do povo *Parintintin*, nem informações suficientes de outras pesquisas ou desta para se confirmar a origem destes termos, não se percebendo sua disseminação pelo povo *Parintintin*, de forma específica na aldeia Traíra, ou sendo empregado em sua luta política e no seu fortalecimento cultural. Não obstante, o termo *Parintintin*, apesar de ser um nome recebido de outro povo indígena é amplamente aceito pelos seus membros e utilizado como bandeira de luta, possuindo grande relevância político-cultural. Para uma maior compreensão acerca dos termos *Pykahu* e *Tandewkuhu* e o que eles realmente significam, recomenda-se a realização de um estudo aprofundado acerca da etnohistória inerente a eles.

como os *Tenharin*, *Juma*, *Urueu-Wau-Wau*, *Amondawa*, *Jiahui* e *Karipuna*. Entre seus vizinhos indígenas se encontram os *Pirahã*, *Torá* e *Apurinã* e população da Transamazônica (KUROVSKI, 2009).

Entre 1817 e 1850, *Kawahib* e *Parintintin* são registrados concomitantemente, porém, após essa última data, o primeiro desses etnônimos desaparece e somente são encontradas referências aos *Parintintin* (MENÉNDEZ, 1989). Contudo, cabe destacar que após a pacificação empreendida por Nimuendajú (em 1922) constatou-se que *Kawahib* é uma autodenominação e que *Parintintin* é uma hetero-designação que nomeia apenas um desses povos (NIMUENDAJÚ, 1924; MENÉNDEZ, 1989).

Segundo Menéndez (1989), os primeiros registros acerca dos *Kawahib* são do século XVIII, sendo localizados em 1750 na confluência dos rios Arinos e Juruena, formadores do Tapajós, junto ao povo *Apiaká*, dentre outros. Segundo Nimuendajú (1924, p. 206),

Pelo anno de 1800 os Kawahib (Cauahipe, Cahahiba, Cabahyba, Gabaiva), moravam ao Oéste (e talvez tambem ao Léste ?) do Alto Tapajoz, longe da margem, no interior, formando uma tribu consideravel, agricultora e guerreira que fallava a mesma lingua dos Apiaká, seus inimigos pelo lado de cima. Desde então o nome tupi Cabahiba desaparece para dar logar á denominação mundurukú Parintintin, porque nada mais sabemos da tribu como vizinha e parente dos Apiaká, mas só a conhecemos dalli em deante como inimiga dos Mundurukú.

Estes povos supostamente seriam descendentes dos “*Cabahyba*”, os quais viviam nas nascentes do Rio Tapajós, ao final do século XVIII e início do XIX, constituindo-se em um dos povos entendidos por “Tupi Centrais”. Antes da pacificação pela FUNAI (1922-1923), seu território se estendia desde o leste do Rio Madeira até o Rio Machado, a leste do rio Maici.

Em meados do século XIX, os *Kagwahib* foram expulsos do Rio Tapajós (no Pará) pelos portugueses e por seus inimigos tribais, os *Munduruku*, deslocando-se para o oeste, rumo ao Rio Madeira, onde os *Parintintin* situam-se atualmente, mas também para outras regiões como o Rio Machado e, ao longo deste, até a região central de Rondônia (MENEÉNDEZ, 1989). Seu Carlos confirma a premissa do local de origem dos *Parintintin*:

“Meu avô contava que o bisavô dele dizia que nós era do Pará, por isso Parintintin. Ele dizia que os índio trabalhava o ano inteiro pra fazer uma jangada pra atravessar o Tapajós. Eles não tinham equipamento, era uns machadinho assim de pedra. Eles vieram andando pro meio do mato, achando um lugar pra ficar e acharam bom aqui. Porque lá eles brigavam muito com os Munduruku, eles se matavam muito, daí vieram pra cá” (Carlos Parintintin, 2015).

Ao longo da história e ao largo do espaço (deslocamentos e ocupação de territórios pelos *Kawahib*), várias foram as cisões dentro dos grupos *Kawahib*, constituindo-se em um processo constante, devido às guerras existentes entre eles, dividindo-se ao chegarem à área do Rio Madeira, vindos do Tapajós.

No que se refere aos *Parintintin*, segundo Menéndez (1989) este povo indígena teria sido localizado pela primeira vez por Aires de Cazal na região compreendida pelos rios Canumã, Abacaxis e Mahué, portanto estariam ao norte da área Tapajós-Madeira.

Os *Parintintin* eram referidos como um pequeno grupo de guerreiros que entre o final do século XIX e início do século XX estiveram em conflito com os seringueiros, ao longo de um trecho de 400 km do Rio Madeira, após terem sido expulsos de sua área original pelos *Munduruku*.

No fim do século XIX, acredita-se que *Byahú* fosse o chefe dos *Parintintin* e ao ter morrido, deu-se início a uma subdivisão deste povo em subgrupos: um liderado por *Pyrehakatú*, filho de *Byahú*, que subiu o vale do Rio Ipixuna, tornando-se chefe do grupo que ali se fixou. Outro foi chefiado por *Diai'i*, que levou seu povo a região do alto Rio Maici, aonde Nimuendajú estabeleceu seu posto de pacificação. Já um terceiro grupo, guiado por Uarino “quatro orelhas”, se deslocou para o sul, próximo à foz do Rio Machado (ISA, 2005).

Os *Parintintin* conseguiram estender seus domínios sobre uma área de 22.000 km², delimitada pelo Rio Madeira ao Norte e Oeste; pelo Rio Machado ao Sul até as fronteiras com o Estado do Mato Grosso; e pelo Rio Marmelo a Leste (Figura 5) (NIMUENDAJÚ, 1924). De acordo com este autor, os *Parintintin* viviam no interior das terras conquistadas, pois quase não saíam das margens dos rios Marmellos e Madeira e ao norte pouco se deslocavam também. Corroborando a esta ideia, Sousa (1848) citado por Menéndez (1989, p. 43) décadas atrás, atesta o caráter interiorano dos *Parintintin*, relatando que,

[...] os seus centros são habitados de varias tribus gentlicas de diferentes linguagens. Os mais conhecidos são: Sapupe, Caripia, Mandurucu, e Parintintin. Dos quaes só os Parintintin é antropophago, com cara e pulso riscado de preto que é a divisa da sua nação. São aborrecidos d'estas mesmas nações, que os tem por escravos, talvez por serem comedores de carne humana. Dizem que são imensos no centro do seu domicilio, aonde os outros não podem chegar senão com perigo de serem devorados.

Outros grupos *Parintintin* se encontravam no seringal de Manuel Lobo, o qual chamou o SPI (Serviço de Proteção aos Índios: antecessor da FUNAI) para iniciar o processo de pacificação, em 1922. Depois de 1970, foi instalado um posto indígena no local, sob a gerência da FUNAI com sede em Porto Velho (ISA, 2005).

Cabe destacar que, o primeiro contato com os *Parintintin* se deu pelos seringalistas, de Três Casas, José Lobo e seu filho Antônio Lobo, Antônio Ramos, Amaro, José Garcia de Freitas e “Amagaju”. Tal fato teria ocorrido na desembocadura do Igarapé Nove de Janeiro, afluente do Rio Maici-Mirim (Maicizinho), no dia 9 de Janeiro. Seu Carlos Parintintin (2015) narra o motivo pelo qual teria ocorrido o contato, destacando a presença de Curt Nimuendajú,

Meu avô contava que foi os seringueiro que passou pro governo federal que eles (indígenas) tavam matando muitos seringueiro, aqui perto do Três Casas, Monex que é aqui próximo de Humaitá, já pra vará no Madeira. Aí dava muito prejuízo. Eles matavam pelo seguinte, não era de malvadagem, eles atacavam os branco, matavam os branco pra conseguir material: facão, machado, foice na época ninguém não tinha ouvido falar né, serrote já existia nessa época. Aí como eles não tinham material pra fazer roça, porque a machadinha que tinha era de pedra, tinha que ficar trabalhando dois anos pra fazer uma roça, era muito sofrimento. Então é por isso que os índio próprio daqui tavam matando muito branco. Por isso que o governo quis fazer esse tal de contato com o índio civilizado porque tava difícil. Parece que naquele tempo fizeram um projeto com o Nimuendajú, que ele trabalhava com isso né. Fazia contato com os branco. Ele tinha feito vários contato aí pra fora.

Em 1921, o inspetor Bento Lemos, do SPI de Manaus, acabou delegando a Curt Nimuendajú a missão de pacificar os *Parintintin*. Ele desembarca com 22 homens, no dia 31 de março de 1922, instalando-se às margens do Igarapé Nove de Janeiro, afluente do Rio Maicí-mirim. Também fez uma expedição de reconhecimento até o Igarapé Traíra, buscando o local ideal para instalar o posto do SPI. No dia 2 de abril, há um primeiro ataque ao seu acampamento. Nimuendajú (1924, p. 215) descreve o fato,

[...] os Parintintin deram o primeiro assalto, com grande gritaria de guerra. Um dos trabalhadores que se achava fora das trincheiras, por pouco não foi flechado, mas ninguém se espantou e nenhum tiro partiu do nosso lado. Recolhi as flechas e finquei-as, cada uma com um brinde amarrado na haste, no trilho dos Parintintin, debaixo de uma pequena coberta, e o mesmo fiz com os estrepes que na sua retirada tinham colocado no caminho.

No dia 28 de maio de 1922, ocorreria o encontro crucial, onde, a princípio, teria sucedido um ataque violento, contudo, terminando em troca de gentilezas (artefatos), sendo que Nimuendajú entregou aos *Parintintin* machados, facas, uma espécie de facão (terçado) dentre outros objetos, narrando a seguinte situação,

Eles pararam numa distância de 15 passos e, não permitindo que eu me aproximasse mais, pediram que eu lhes atirasse o brinde. Satisfeito o pedido, um deles amarrou uma corda num pedaço de pau e, jogando este presente aos meus pés, disse: « Erohó! » – Leva! [...]. Deram-me mais uma coroa de penas e receberam de nós,

roupas, linha de pesca, uma pedra de amolar, enfim um pouco de tudo que havia no posto (NIMUENDAJÚ, 1924, p. 217).

Uma das principais consequências do contato, em 1922, a partir de iniciativas do SPI teria sido o término das relações conflituosas entre os povos indígenas e a população local, naquele momento. Contudo, apesar de ter feito muitas vítimas, os conflitos nem se comparavam aos surtos de doenças que vieram com o contato, reduzindo drasticamente os populosos povos indígenas.

A partir das doenças trazidas pelo contato e após a retirada do SPI na área onde se encontravam os *Parintintin*, em 1923, acaba ocorrendo prejuízo à sobrevivência física e cultural dos indígenas. O agravamento da situação veio com a contratação de funcionários e encarregados dos Postos de Contato e Pacificação do SPI, que vieram para a região, fazendo com que os indígenas *Parintintin* que restavam, ficassem subordinados ao poder econômico local, sendo uma prática rotineira, naquela época, em que o SPI visava à autonomia das unidades regionais, incorporando indígenas e seu patrimônio aos ciclos econômicos (KANINDÉ, no prelo).

Após o processo de pacificação empreendido pelo SPI, compreende-se que os indígenas sobreviventes, aos poucos, foram instigados a ser incorporados à economia regional, tendo que comprar mercadorias, cada vez mais indispensáveis a sua vida, e com preços cada vez maiores.

Por outro lado, segundo Kanindé (no prelo) havia um grande número de indígenas vivendo nas periferias das cidades de Humaitá, Porto Velho, Manicoré e Manaus. A partir da década de 70, a migração para as áreas urbanas se acentuou devido à retirada dos intrusos do Rio Ipixuna, afluente do Madeira, onde havia os maiores aldeamentos¹¹ *Parintintin*.

Esta medida barrou a entrada de comerciantes, que realizavam trocas comerciais com os indígenas, trazendo produtos manufaturados e, em troca, levando produtos naturais, como castanha, seringa, pau-rosa, quelônios amazônicos, peixe boi, dentre outros.

O afastamento dos intrusos possibilitou a recuperação de áreas degradadas da floresta como afirma Irineu Parintintin (2015): “*Quando a área era invadida por sorveiro você quase*

¹¹As aldeias constituídas não eram muito grandes, sobretudo, graças à redução populacional que se deu com o contato. Contavam com três a cinco famílias nucleares. Anteriormente ao período compreendido como “pacificação”, as aldeias maiores, lideradas por *Pyrehakatú*, possuíam no máximo duas ou três vezes esse tamanho. A localização das aldeias estava condicionada geralmente aos igarapés, que possibilitavam o transporte por canoas e a prática da pesca, cuja configuração tradicional consistia em uma única *onga-uhu* (casa grande) onde cada família ocupava uma parte, pendurando suas redes nas paredes laterais (MENENDEZ, 1989). No entorno da *onga-uhu* havia árvores frutíferas e uma *okará* (praça), sendo limpa constantemente. Após o contato, a *onga-uhu* foi substituída pelas casas de madeira, semelhantes a dos moradores não indígenas, vindo a comportar apenas uma família.

não via passarinho, macaco, era do pequeno ao grande, tacava chumbo. Catitu era 9, 12. Era tudo, avoante, jacu. Às vezes não encontrava nada. Agora já encontra nambu, jacu...". Porém, a dependência causada pelos comerciantes aos indígenas fez com que um grande número fosse viver nas cidades, acabando nas suas periferias. Aqueles que permaneceram no território de origem acabaram formando as Aldeias Canavial, Pupunha e Traíra, apesar de terem adotado características culturais dos não indígenas.

A vivência em meio aos não indígenas, as perdas decorrentes e a falta de assistência e apoio por parte do governo, quase levaram o povo *Parintintin* ao desaparecimento. Apesar das dificuldades, estes indígenas "[...] conservaram seus vínculos sócio-culturais e num processo surpreendente de recuperação se organizaram e a partir do final dos anos 1990 conseguiram regularizar seu território e articular políticas e parcerias com vistas ao seu etnodesenvolvimento." (KANINDÉ, no prelo, p. 14). Nessa época, por conta própria, os indígenas foram buscar seus parentes que viviam nas periferias das cidades como Porto Velho e Humaitá, constituindo uma nova aldeia (Pupunha, em 1993) em suas terras.

Após o processo de pacificação indígena, postos do SPI foram instalados. Um posto do SPI estava em um canavial próximo ao Rio Ipixuna e outro ao seringal Calamas. Com a crise institucional e econômica que viveu o SPI, em 1942, no local encerraram-se as atuações deste órgão, tendo como justificativa a punição a um chefe rebelado conhecido por Paulinho Neves (*Idjê*), filho adotivo de *Pyrehakatu*, que acabou se tornando o chefe na área do Ipixuna.

Atualmente, a maior parte da população vive em duas Terras Indígenas, Ipixuna e Nove de Janeiro, ambas no município de Humaitá, no Estado do Amazonas, com um total estimado em 480 pessoas (SESAI, 2014). De acordo com os próprios *Parintintin*, a população estimada em relação a cada aldeia é a seguinte: 60 pessoas em Canavial; 117 em Pupunha; e, 135 em Traíra, o que perfaz um total de 312 residentes nas aldeias, além dos desaldeados ou que habitam áreas urbanas da Amazônia.

Como uma das características centrais deste povo, destaca-se a organização social concebida em metades exogâmicas com nomes de pássaros, designadas por *Mutum-Nygwera* e *Kwandu-Apywaytang* (KRACKE, 1978). Cada metade se refere a um grupo patrilinear e exogâmico, isto é, os indivíduos de uma metade devem se casar somente com os indivíduos da outra metade, sendo que a filiação a uma metade é definida pelo pai: os filhos pertencem à metade do pai. Essa divisão em metades contempla relações complexas, que vão desde dissensões, passando por oposição explícita até as formas mais primordiais de colaboração.

Contudo, Kracke (1984) percebeu que entre os *Parintintin* existia o sistema de metades condizentes com o sistema de três clãs, uma subdivisão das metades, havendo o

casamento entre membros de uma mesma metade. Ele observou que ocorria somente entre os membros da metade *Kwandu*, mas não entre os *Mutum*. Logo, surge um terceiro clã que seria dos *Gwyray'gwara*¹², pertencendo à metade *Kwandu*, denominado de um “terceiro clã clandestino”, que seria considerado pelos próprios *Parintintin* como uma prática incestuosa.

A origem histórica das metades exogâmicas é desconhecida, mas Kracke (2007) fez uma reflexão sobre a questão. Sua hipótese leva em consideração a migração dos *Kawahib* da região do Rio Tapajós para o Rio Madeira, podendo ter entrado em contato com os *Rikbaktsa*, que são um povo Macro-Jê e que habitavam o norte do estado do Mato Grosso, também possuindo metades associadas a pássaros. Segundo Kracke (2007, p. 26),

Podia bem ter tido contato com um grupo *Rikbaktsa*, e ter incorporado o sistema de metades exogâmicas ou por imitação, ou numa instância de intercâmbio matrimonial. Nesta hipótese – de casamento entre *Parintintin* e alguns *Rikbaktsa* – estes teriam guardado a metade Canindé, e os *Kagwahiv* teriam adotado o nome de outra ave de contraste – *Mutum*.

Tratando-se de casamento, uma das formas de se casar para os *Parintintin* era mediante a união de pessoas de metades diferentes. A outra forma era concebida no momento em que a criança nascia. Neste período, ela deveria ser nomeada pelo irmão da mãe que possuísse uma criança de sexo oposto. Tal situação visava o casamento entre primos cruzados, que poderia ocorrer após o ritual da menarca (primeira menstruação). No casamento, a noiva era entregue por dois irmãos, sendo que um deles receberia o direito de dar o nome ao futuro filho desta, garantindo o parentesco daquela criança com seu filho (ISA, 2005).

A prática cultural do casamento era concluída mediante um período de prestação de serviços por parte do noivo ao pai da noiva, seu sogro (*tuty*). Após este período, o casal estaria livre para constituir seu próprio lar ou seu espaço na maloca. Caso fosse da vontade do casal, também poderiam deixar a aldeia, mas o mais comum era o genro ficar ao lado de seu sogro (ISA, 2005). Contudo, a partir do momento que começava a constituir a sua própria família, criar seus filhos, diminuía-se a dependência com o sogro, mas sem abandoná-lo jamais, sempre o assistindo naquilo que precisasse e respeitando suas decisões.

Em relação aos filhos, esses eram carregados pelas mães até mais ou menos três anos de idade. A mãe, por sua vez, evitava ter outro filho antes do primeiro ter sido desamamentado, pois não poderia cuidar simultaneamente de dois filhos, e se este fato ocorresse quem ficaria incumbida de cuidar de um dos filhos era sua irmã mais velha.

¹² Eles são identificados com o japú, um pássaro amarelo que constrói seu ninho em galhos sobre rios e igarapés (ISA, 2005).

Quando se fala em evitar ter outro filho se faz alusão ao uso de espécies vegetais que agiam como anticoncepcionais, como relata dona Roseli Parintintin (2017):

“Eu confiei nas palavra da minha madrinha Gracinha e o que ela fez pra nós. Ela falo pra mim assim, quando tive o Jailson, minha filha, você não quer mais ter filho? Tia Gracinha, eu não queria mais passar nesse sufoco que eu passo. Ela falo assim: Roseli eu vou fazer um remédio pra ti, vai tomar tu e ele (marido) Kunumipohã’gã, é uma folha larga, tipo cipó, aí ela fez chá, amargo, trava muito. Tomava eu e ele. Eu tomei três dias, ele também, a garrafada ficou, cadê, eu nunca ivitei, nunca tomei injeção, nunca me operei, graças a deus, só o remédio. Pra quem se mata agora com remédio, injeção, é laqueadura, é tudo. É porque se nós toma Kunumipohã’gã é que acaba o filho né. Por acaso se ela não quer ter filho esse aí mata também, se ela não quer ter filho, ela tem que tomar”.

Após certa idade, os filhos passavam por rituais de iniciação à vida adulta, como no caso dos homens, que recebiam uma tatuagem facial e um estojo peniano (*ka’á*) (Figura 6) de um irmão do pai. Outro ritual masculino consistia em colocar formigas de uma espécie chamada de taoca em cima do pênis de um jovem para que o ferroassem. Como afirma José Claudio Parintintin (2017),

“Se não aguentasse não valia nada, não era bom de trabalhar. O cara que aguentava era forte, bom de trabalho, enfrentava a guerra. O cara que era fraco não aguentava, podia levar pra trabalhar e já renegava, era fraco, não sei que, a cabeça tá doendo, o corpo tá doendo...”.

Figura 6 - Indígenas Parintintin à beira do Igarapé Traíra, cujos homens estão com seus estojos penianos



Fonte: NIMUENDAJÚ, 1924.

Por sua vez, a iniciação da mulher ocorre com o ritual da menarca, momento em que a moça é isolada, em uma rede, e condicionada às práticas deste ritual, como o tabu alimentar, depois sendo banhada em um rio e também recebendo uma tatuagem facial (ISA, 2005).

Outros rituais festivos ocorriam quando da captura de um grande animal como uma anta ou outra caça de grande porte. Assim, as caçadas realizadas somente com arcos e flechas embebidas com toxina extraída de espécies vegetais, quando obtinham êxito, eram entregues para o cacique e realizava-se uma festa, um ritual em comemoração.

“As pessoas matavam assim, uma caça grande, anta, queixada, aí entregava pro cacique. Aí a pessoa que matava não comia né. Ele não podia. Só entregava, chegava, dizia matei uma anta e aí o cacique mandava buscar, assava, aí depois de assado que ela ia fazer a festa. Aí todo mundo se juntava pra dividir a carne. A carne assada, depois cozinhava numa panela e fazia a divisão e tirava várias envira do mato e amarrava cada pedaço, cada pedaço de anta era uma divisão, um pedaço de coração, um pedaço de fígado, um pedaço de carne, amarrava. Aí mandava fazer a fila, primeiro era as criança, dividia pras crianças todinha, depois era as mulher e os home, mais ficava lá mesmo comendo, na festa, continuava a festa, o pessoal dançava até terminar a carne” (Natalício Parintintin, 2015).

O cacique ou *Tuxava* era a liderança principal que contava com sua esposa para governar seu povo e cuidar das questões de hospitalidade como receber pessoas, além de ser a líder das mulheres da aldeia. A sucessão do cacique ocorria de forma hereditária, passando de pai para filho ou dentro da família, como para um genro, quando o antigo cacique já não pudesse exercer a mesma força e liderança, em virtude de idade avançada. No caso dos *Parintintin*, quando havia conflitos internos o cacique sempre buscava por meio do diálogo a mitigação do problema, nunca por meio da força física.

Certamente, o homem era a figura central e seu prestígio se devia muito ao fato de ter obtido êxito nas guerras contra seus inimigos tribais e/ou não indígenas. Tal prestígio se efetivava pela captura da cabeça de um inimigo, que era exibida em uma *akangwéra torýva* (dança da cabeça-prêmio), um ritual que celebrava a vitória e o fato de ter capturado um crânio inimigo. Também poderia haver o consumo de partes do corpo do inimigo, com o intuito de adquirir as qualidades daquele (ISA, 2005).

Após a conquista da cabeça do inimigo, seu algoz passava por um período de reclusão ritual, semelhante ao que ocorria na menarca. Após esse período, ele recebia um novo nome. Tal fato é corroborado em parte pela palavra de Carlos Parintintin que retrata uma fala com seu avô, *“Porque voceis matavam eles? Era pra tirar as coisas deles. Daí eles arrancavam a cabeça deles e faziam a festa”* (Carlos Parintintin, 2015).

Sobre a morte, destaca-se que no ritual local os mortos eram enterrados em covas circulares, agachados, com olhos fechados, amarrados e com urucum passado no rosto “... *pra não fazer visage, pro espírito não pegar nos outros. Minha vó andava com uma peneira rodando a casa pra espantar os espírito. Esse era da cultura deles né*” (Carlos Parintintin, 2015). O cheiro forte e a cor vermelha do urucum afastariam o *anhãng* (fantasma) do morto.

Normalmente, os falecidos eram enterrados sob suas casas, que podiam ser consideradas como espécies de mausoléus, em uma relação que continua mesmo depois da morte. Já nas suas sepulturas, junto ao corpo, eram colocados vários pertences do falecido, como vasilhas, roupas, e outros objetos de valor sentimental, mas também alguns poderiam ser distribuídos aos parentes próximos para que o *anhãng* não voltasse a usá-los.

Quando se tratava da morte de um adulto poderiam ocorrer duas situações: ou trocavam a palha da casa ou mudavam de local, desmontando a casa, ou mesmo desfazendo a aldeia e mudando a casa. Acreditava-se que com esta prática enganavam o *anhãng* do falecido, pois o local frequentado pelo morto permaneceria assombrado, o qual se denominava de *pojý*, apavorante ou ameaçador (KRACKE, 1984).

Cosmologicamente, o povo *Parintintin* sempre foi guiado e protegido por seus pajés (*Ipají*). Estes realizavam curas espirituais e físicas, a partir do uso de ervas medicinais, em uma cerimônia denominada de *tocaia* (cerca de palha), em um cômodo, na praça da aldeia. Nesta cerimônia, o espírito do pajé sai de seu corpo e vai buscar a cura para o enfermo. Seu Carlos Parintintin (2015), relata esta cerimônia,

“Se for pra curar meus filho, minha mulher, tem que dar uma rezada, fazer esse negócio de tocaia no escuro. Aí o espírito dele sai e vira quarqué bicho aí. Ele fica fazendo esse negócio dele lá igual um batuque, ele vai curando. Eles sabiam bastante (remédios do mato), só que não contavam pra gente.... Por que, se for contar tudo, já não tem validade pra ele. Antes tinha bastante, só pajé mesmo, agora não tem mais”.

Seu Carlos destaca a importância dos pajés, mas também relata que já não existem mais, foram morrendo e não tiveram tempo de passar seus conhecimentos. Um *Ipají* nascia por meio de sonhos, a partir de outro *Ipají* ter sonhado quem seria seu sucessor e de qual mãe nasceria. O filho desta mulher seria aquele que iria aprender o xamanismo com quem o sonhou e o espírito renascido seria seu agente de poder (*rupigwára*) (KRACKE, 1990), por isso, normalmente os *Parintintin* diziam que o xamã tinha pajé e não que era pajé. Contudo, antes mesmo destes terem contado às mães das crianças que estas seriam os próximos *Ipají* acabavam falecendo, devido às epidemias trazidas pelo contato.

Outro elemento importante no passado da cultura *Parintintin* era o tabu alimentar que não somente ajudava a regular as questões ecológicas, não caçando animais importantes para a preservação da floresta, mas também práticas da vida social, pois conforme Carlos Parintintin (2015): *“Fígado de qualquer animal eu gostava de comer, mais os mais velho dizia que não podia, pra mulher não ficar com ciúme”*.

Em outros momentos, o tabu alimentar atuava como uma crença que, se não seguida, acarretaria em malefícios: *“Não podia comer carne remosa¹³, de paca, cutia, arara, veado, piau, piranha, pacu, que era pra criança não chorar. Não podia comer essas comida até o filho se formar, uns doze anos em diante”* (Carlos Parintintin, 2015).

As aldeias contavam normalmente com três a cinco famílias nucleares, sendo que especialmente eram configuradas por possuir apenas uma única casa comunal, que se denominava *ongá*. Somente as maiores aldeias possuíam duas casas grandes. No entorno da *ongá* ficava a praça (*okará*) que era constantemente mantida limpa de espécies vegetais rasteiras. Por outro lado, havia muitas árvores frutíferas, e quase sempre se localizavam à beira de rios e igarapés, em maior quantidade em relação aos últimos.

Por outro lado, não se deslocavam muito pelos rios, devido aos confrontos com seus vizinhos *Pirahã*, como afirma Maria das Graças Parintintin (2015): *“O Igarapé do Pireró, aonde os índios moravam mais. Porque no rio mesmo os índio não andavam, não ficavam usando o rio, por causa dos Pirahã, né”*.

Muitas são as narrativas que contam acerca das épicas disputas entre os *Pirahã* e os *Parintintin*. Em outra conversa, seu Carlos Parintintin (2015) fala que *“Antigamente os Parintintin atacavam os Pirahã e saiam fugido da Capoeira do Adermo lá pra Capoeira do Abacate, que era pros Pirahã não acha eles. Depois eles voltavam de novo pra atacar os Pirahã”*.

Os *Parintintin* possuíam uma territorialidade muito afeita a questões de disputas territoriais (guerras) e de fontes de recursos naturais com o povo *Pirahã*, pois *“... tanto Pirahã matou Parintintin, como Parintintin matou Pairahã”* (Severino Parintintin, 2015). Segundo seu Carlos Parintintin, quando um povo matava indivíduos de outro, tempos depois ocorria a vingança. Seu deslocamento se dava por via terrestre, sendo que erigiam suas habitações (casas menores e malocas) ao longo dos rios e/ou nas cabeceiras dos igarapés (Figura 7).

¹³ O termo “remoso”, neste caso, se refere a alimentos que podem prejudicar a saúde das pessoas, em especial a carne de animais que contenham alta concentração de gordura. Carne remosa pode provocar inflamações e alergias, incidindo em reações como coceira, diarreia e outros agravantes a saúde.

Com o passar do tempo, a diminuição e o cessar das guerras com os *Pirahã*, os *Parintinin* acabam construindo aldeias fixas, deixando para o passado sua vida de nomadismo. A partir da intensificação do contato com os não indígenas, os *Parintintin* que viviam nas proximidades dos igarapés Nove de Janeiro e Traíra acabam fundando a Aldeia Traíra, iniciando uma nova fase em sua história e cultura.

2.3 ORIGEM DA ALDEIA TRAÍRA E BREVE CARACTERIZAÇÃO DA REALIDADE LOCAL

Apesar das dificuldades enfrentadas, falta de apoio do governo, confrontos com povos vizinhos e contato constante com seringueiros, a partir do final dos anos de 90, o povo *Parintintin* conseguiu a regularização de seu território ancestral, ou parte dele. O controle definitivo começou a ganhar corpo em 1992, quando foram declaradas de posse permanente e imemorial dos *Parintintin*, sendo demarcada em 1995/96 e homologada em 03/11/1997 (Dec. s/n publicado no DOU em 04 de novembro de 1997), com situação fundiária registrada no Cartório de Registros de Imóveis – CRI, e na Secretaria de Patrimônio da União – SPU, em 1998.

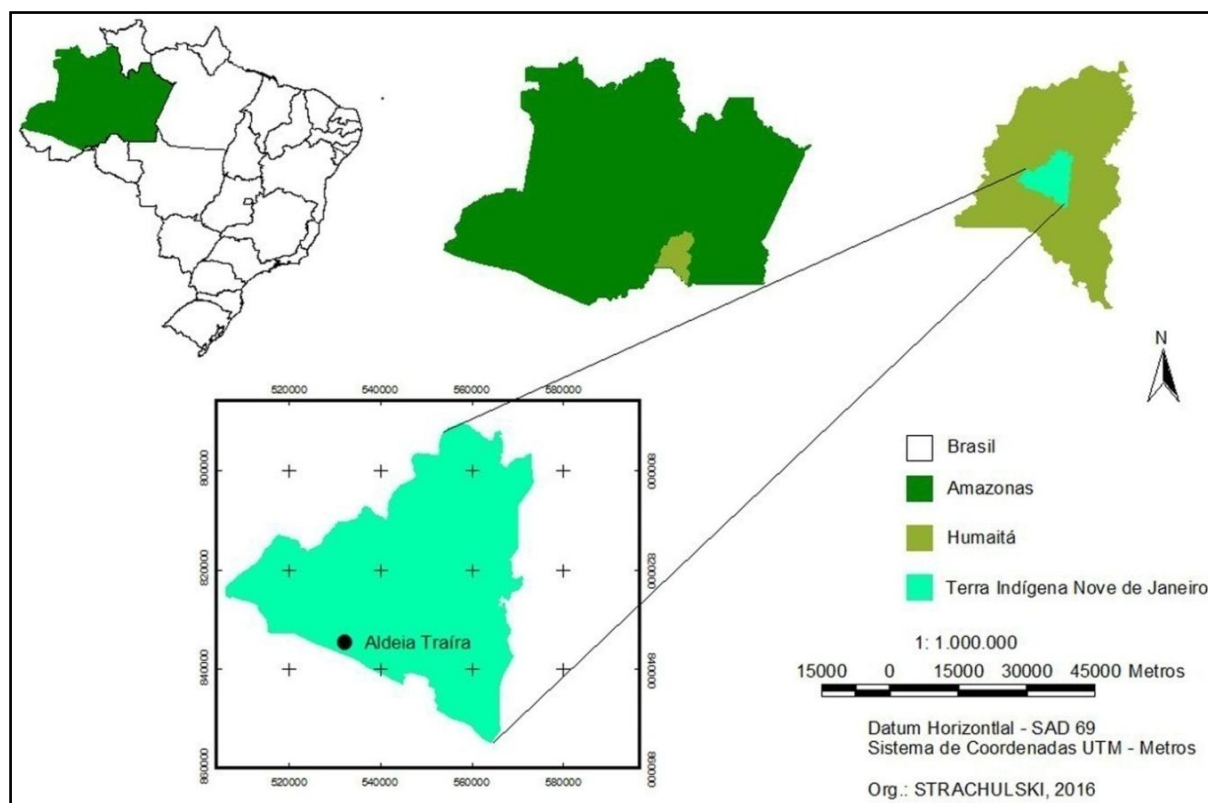
A Terra Indígena Nove de Janeiro possui este nome, devido ao fato de que no dia 9 de Janeiro no igarapé de mesmo nome ocorreu o primeiro contato entre os indígenas e não indígenas. Sua área oficial é de 228.777 ha, cuja população é estimada em torno de 252 pessoas. Já a Aldeia Traíra (Figura 8), em sua configuração atual, está localizada a aproximadamente 5 km da Rodovia Transamazônica (BR-230) e a 35 km do meio urbano de Humaitá.

A denominação da aldeia se deve a sua localização nas proximidades do igarapé homônimo: “*Antigamente aqui no igarapé tinha muita traíra, principalmente no braço do Mariano (igarapé menor), era muita traíra aqui pra cima da ponte também. É por isso que eles deram o nome do igarapé, Rio Traíra, e aí também homenagearam a Aldeia Traíra*” (Andrirlei Parintintin, 2017).

Na década de 70, várias famílias que moravam às margens do Rio Ipixuna se deslocaram para as cercanias do Igarapé Traíra, ainda vivendo em conjunto com os não indígenas e demais colonos da região que trabalhavam na exploração da Sorva (*Couma guianensis* Aubl.). Dona Maria das Graças Parintintin (2015) atesta as várias migrações que ocorriam: “*Eles moravam muito no Igarapé Água Azul, Igarapé Vista Alegre, no Cutibi, no*

Nove de Janeiro e no Traíra. Tudo esses lugar eles usava é porque índio não morava assim certo, ficava só num local, passava dois ano, três ano, passava pra outro local”.

Figura 8 - Mapa de localização da área de estudo



Havia vários lugares, e grupos dispersos que os ocupavam, mas sempre de forma temporária, pois os indígenas viviam migrando, devido às constantes guerras com seus inimigos tribais e/ou pela necessidade de busca de alimento. Possuíam uma territorialidade fluída, “[...] uma oscilação contínua entre o fixo e o móvel, entre o território ‘que dá segurança’, símbolo de identidade, e o espaço que se abre para a liberdade, às vezes também para alienação” (BONNEMAISON, 2002, p. 107). Desta forma, entende-se que os *Parintintin* habitavam lugares, mas não constituíam territórios fixos e enraizamento aos mesmos.

As migrações colaboraram muito para a formação da Aldeia Traíra, contudo, teve sua constituição, fundamentalmente, a partir de duas famílias nucleares. Nas redondezas do que hoje é sua sede, se encontrava apenas a família do senhor Manoel Lopes. Com o passar do tempo vieram outras famílias da Aldeia Canavial, cuja justificativa pela vinda se deu por diminuir a distância em relação ao centro urbano e o acesso aos recursos de que ele dispõe, como tratamento médico.

Esse processo migratório em busca de um novo território tem origem em suas territorialidades, na necessidade que emana do grupo em encontrar uma base material e simbólica para perpetuar sua cultura. De acordo com Bonnemaïson (2002, p. 97) “Não existe etnia ou grupo cultural que, de uma maneira ou de outra, não tenha se investido física ou culturalmente num território”.

A territorialidade *Parintintin* destaca-se, assim, como uma capacidade intrínseca em criar territórios. É o que move a ação de se territorializar um determinado local, ou seja, ocupá-lo e engendrar uma semiografia na superfície terrestre própria a sua cultura, definindo as formas de atuação dos grupos perante seu território. Essa territorialidade vai se constituindo em uma concepção particular de ocupação de um espaço de vida, cuja capacidade de interpretação dos ambientes pelos povos indígenas, permite a consolidação de um território.

Estas informações são corroboradas pela fala de seu Carlos Parintintin (2015): “*Só tem duas família, duas família viraram esse tanto que tem agora*”, e Natalício Parintintin: “*A Aldeia Traíra começou aqui foi de 1989, quando eu cheguei aqui, onde tinha essas duas famílias que era a do velho Manoel Lopes e do finado meu tio Manuelzinho*”.

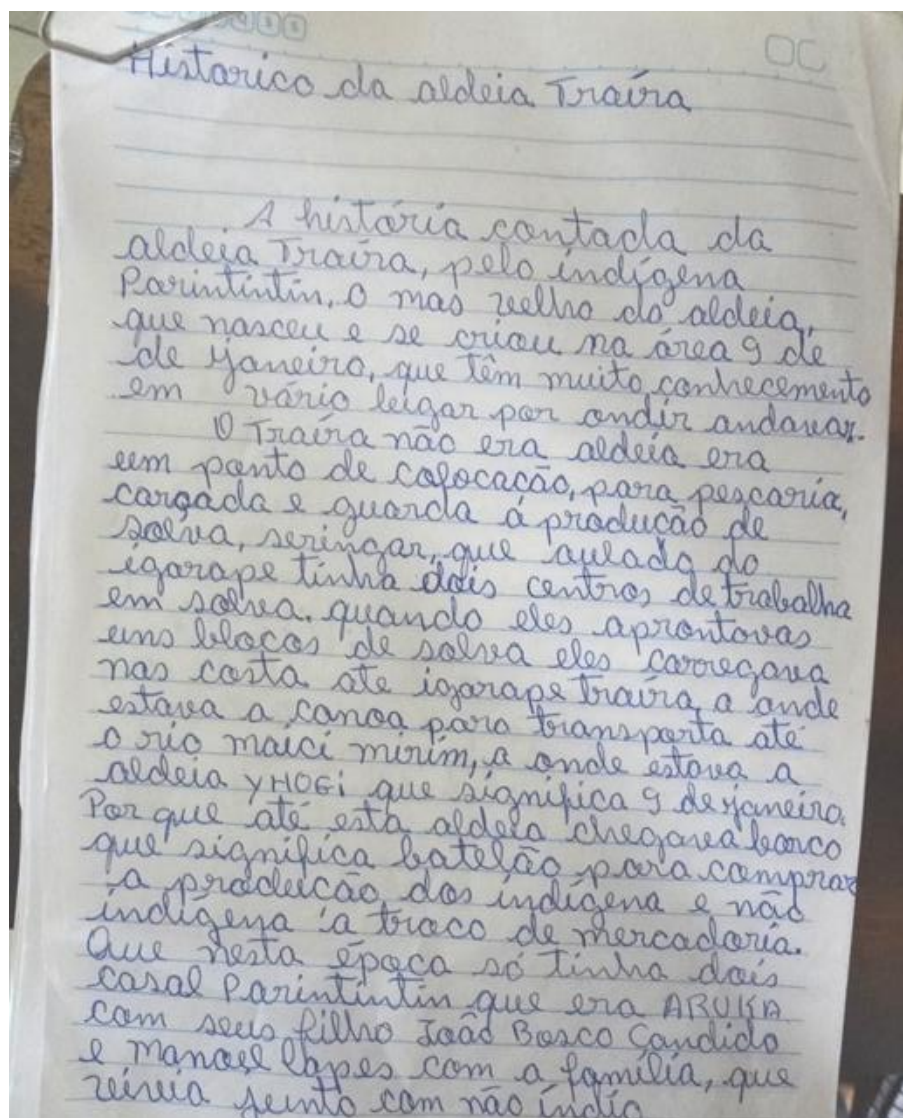
A família do senhor Manoel Lopes sempre viveu nas cercanias do que hoje é conhecida como a Aldeia Traíra, sendo que no passado habitavam uma localidade denominada de Avarenga. Já em 1980, a família do senhor Manoel Lopes chega ao local da atual Aldeia Traíra.

A segunda família a chegar à Aldeia Traíra foi a do senhor Manuelzinho, que em 1970/1971 se encontrava na localidade denominada de Varadorzinho, onde moravam indígenas e não indígenas. Este local era também um caminho que, posteriormente, se tornou um meio de acesso ao que hoje se denomina aldeia Pupunha, pois ainda não havia a Rodovia Transamazônica (BR-230).

Uma descrição da origem da Aldeia Traíra foi encontrada em um documento elaborado pelo professor indígena Natalício Parintintin, há alguns anos atrás, e que se localizava na escola municipal local (Figura 9).

Traíra não era uma aldeia, mas um local destinado à pesca, caça e armazenamento da produção de látex, extraído da Seringueira (*Hevea brasiliensis* (Willd. ex A. Juss.) Müll. Arg.) e da Sorva (*Couma guianensis* Aubl.), havendo dois centros de trabalho ao lado do Igarapé Traíra. Segundo o professor Natalício Parintintin, “... *quando eles aprontava uns blocos de solva, eles carregava nas costa até igarapé traíra a onde estava a canoa para transporte até o rio Maici Mirim, a onde estava a aldeia Yhogi: que significa 9 de janeiro*”.

Figura 9 - Fragmento de documento retratando a história de origem da Aldeia Traíra



Fonte: Natalício Parintintin. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 19/10/2015).

Até esta aldeia, era possível ter acesso por barco pelos comerciantes que vinham para comprar a produção dos indígenas e não indígenas que ali viviam, bem como realizar trocas mercantis. Nesta época, só havia dois casais *Parintintin* que era o cacique Aruka com seus filhos João Bosco Cândido e seu outro filho, Manoel Lopes, com a sua família, que convivia com os não indígenas.

Como salientado no tópico anterior, muitos indígenas *Parintintin* que viviam na floresta, em aldeias, foram para as áreas urbanas mais próximas de onde se localizavam. Durante a década de 70, após a construção da Rodovia Transamazônica, alguns grupos começam a retornar para a região da Aldeia Traíra. Esses trabalhavam com o não indígena na exploração de látex da Sorveira, tendo contato com aqueles que moravam no Igarapé Traíra a

partir deste trabalho, pois a exploração do látex era realizada em vários locais. Aos poucos, começaram a vir famílias de outros lugares, como da Aldeia Canavial, do Rio Ipixuna.

Somente a partir da década de 90, há um retorno mais significativo dos *Parintintin*, que se encontravam desaldeados na periferia de cidades como Manaus, Porto Velho (Distrito de Calama), Humaitá, Lábrea, dentre outras, convidadas por Manoel Lopes, *tuxava* local, e outros indígenas, para morar nesta aldeia. Segundo José Claudio Parintintin (2015) “*Foi ele (seu pai) que criou a aldeia aqui, ele que trouxe o pessoal lá do Urupiará e que também chamou as pessoas pra vim da cidade pra cá. Ele é que manda em tudo nós aqui*”. Em uma conversa ao final de tarde, seu Carlos Parintintin (2015) fala sobre o surgimento da Aldeia Traíra (Figura 10),

*“Aqui surgiu Traíra por causa dos sorveiro que trabalhavam antigamente. Tinha índio trabalhando com sorveiro. Depois que saíram os sorveiro surgiu o lugar”. Esse aqui foi nós que levantou, foi em 1992, eu cheguei em 1980. Não tinha nada não aqui ó, sem comunicação, nada, nada, nada. Só era mesmo a família do meu pai e do Manoel Lopes. Duas família serviu esse tanto. O seu Cândido morava no Nove de Janeiro, porque ele andava mais com os branco. Agora que ele tá por ali (próximo a aldeia). Foi em 2001 que ele veio pra cá” (Carlos Parintintin, 2015); Natalício Parintintin (2015) complementa: *Tinha umas vinte pessoas aqui. Aqui não era uma aldeia, era uma ponta de caçada, de pescaria, era uma coisa pequena. A aldeia mesmo era aonde tem o cemitério, lá do outro lado que era a aldeia né. Mas não morava mais ninguém, morava mais pra aqui né. Já era a parte que as pessoas já tinham ido embora, abandonaram e começamos aqui daí. Aí quando eu cheguei aqui, nós fizemos uma reunião pra ver aonde que ia ser a aldeia e o velho Manoel Lopes falou que podia ser aqui, mais fácil né, aí fomo trazendo pra cá a educação, saúde, plantio, fazendo as nossas atividades”.**

A territorialidade *Parintintin* funda-se no binômio: natureza e cultura. A partir de seu trabalho na extração de látex, nas pescarias e na caça, os *Parintintin* foram criando linguagens corporais, laços simbólicos com a região da Aldeia Traíra, um cenário de inspiração de crenças, práticas (materiais e simbólicas) e saberes. Essa territorialidade proporcionou laços de reciprocidade entre cultura e natureza local, permitindo, além do mais, a constituição de um grupo culturalmente homogêneo e um território igualmente coeso. A territorialidade está “[...] intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar” (HAESBAERT, 2004, p. 3).

Até o ano de 1990, a infraestrutura era pouco desenvolvida, destacando-se os problemas de acesso ao meio urbano para a comercialização da produção agroextrativista: “... a própria cultura estava quase esquecida” (Natalício Parintintin). A FUNAI não desenvolvia atividades com o povo *Parintintin*. Quanto ao acesso ao meio urbano de Humaitá, o ex-

cacique Domingos Parintintin diz que se locomoviam de canoa, remando contra a correnteza do Igarapé Traíra até sair na Transamazônica e nela tentavam pegar uma carona.

Figura 10 - Uma conversa entre o pesquisador e o indígena Carlos Parintintin sobre a origem da Aldeia Traíra



Fonte: Foto de Lucinei Parintintin. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 1/04/2017.)

Em 1994, a Funai instala o Posto Indígena Parintintin, com a lotação do chefe de posto na aldeia Pupunha. Em 1995 o povo indígena, em Assembleia Geral, delibera a mudança da lotação do chefe de posto para a Aldeia Traíra, que começou a se estruturar melhor, oferecendo condições para a formação de agentes indígenas de saúde e de professores indígenas, com o apoio da OPAN (Operação Amazônia Nativa) (KANINDÉ, no prelo).

Com o apoio de ONGS (OPAN, CIMI, dentre outras instituições) da FUNAI e outras parcerias a Aldeia Traíra começou a se desenvolver organizadamente, inclusive com a presença de cursos de formação de lideranças indígenas, ofertados pela OPAN e, posteriormente, KANINDÉ, possibilitando o surgimento de lideranças com grande capacidade de atuação, frente a interesses de ordem política, ambiental, cultural e econômica.

Com a estruturação da Aldeia Traíra, indígenas das aldeias Canavial e Pupunha e demais indígenas que viviam em áreas urbanas começaram a migrar para ali. A partir de 1996, é que há uma maior influência e centralidade da Aldeia Traíra em relação às demais. Contudo, ainda ocorrem problemas no tocante ao escoamento e comercialização de excedentes de produção, como castanha e farinha d'água.

Os casos mais recentes de migração ocorreram no início no ano de 2017, vindo uma família de Porto velho (irmã mais nova do falecido *tuxava*) e outra que residia em uma aldeia do povo *Jiahui*. Há um retorno daqueles que não conseguiram viver fora de seu território, experimentaram a cultura do outro, tudo o que ela oferece, entretanto não se esqueceram da sua cultura. Não obstante também pode ocorrer, em menor intensidade, a migração entre aldeias, como o caso de um filho do cacique Severino que foi morar com sua esposa na Aldeia Canavial, Terra Indígena Ipixuna, no ano de 2015.

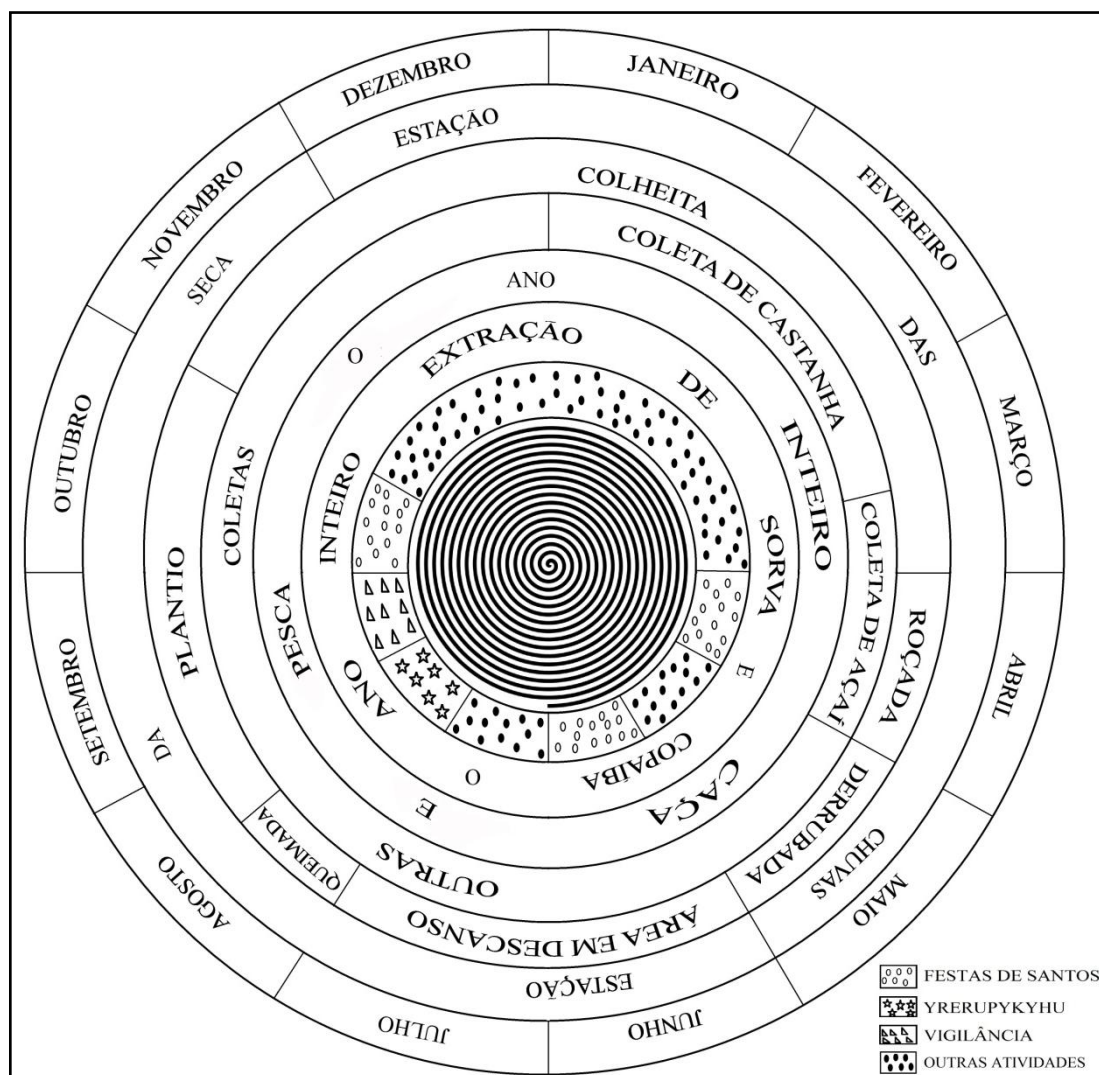
Retornar ao seu território significa fazer parte de um grupo, de uma história em comum, a história (cultural, política, ambiental, etc.) da relação de um povo com seu espaço de vida, sentindo-se seguros e pertencendo a algo (um povo e um território). A terra (território), anuncia, chama, e aqueles que atendem ao chamado pretendem, “[...] nesse ‘retorno à natureza’, renovar sua sensibilidade, revigorar sua energia, para melhor compreender sua condição terrestre” (DARDEL, 2011, p. 83). São retomadas as relações que os grupos foram estabelecendo com seus territórios ao longo do tempo, são revividas, presentificadas e fortalecidas, recriando seus laços territoriais.

Hoje, na Aldeia Traíra, há em torno de 135 pessoas, contando com cerca de 80 alunos de 1ª a 5ª série e 6ª a 9ª do Ensino Fundamental e 1ª a 3ª série do Ensino Médio. Há professores *Parintintin* capacitados, sendo formados no projeto *Pirayawara*, atualmente ofertado pela SEDUC, e agente de saúde indígena. A aldeia possui uma estrutura que congrega uma escola municipal e outra estadual, posto de saúde, poço artesiano, centro cultural, internet, telefone público, comunicação via rádio, transporte (embarcações e uma caminhonete), aparelhos eletrônicos, motores de embarcações, dentre outros objetos e benfeitorias.

Além dos elementos materiais, a realidade local também pode ser caracterizada pelas atividades que ocorrem ao longo do ano. Desta feita, a Figura 11 sintetiza, de forma circular, como se expressa o tempo no território *Parintintin*, ou seja, a relação dos ritmos indígenas (festas e rituais) com os ciclos biofísicos (caça, pesca, agricultura, estações do ano, etc.) e suas fases. As pessoas localizam-se “[...] no próprio centro de um espaço que se desloca de

maneira circular; isto é, terminam se situando no centro de um cenário giratório” (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2009, p. 42).

Figura 11 - Calendário de atividades anuais: o cenário giratório do povo *Parintintin* da Aldeia Traíra



Fonte: Povo *Parintintin*.

Org.: Juliano Strachulski.

Ao centro da figura se encontra uma espiral, que representa as experiências e conhecimentos acumulados de forma individual e coletiva, transmitidos e memorizados ao longo do tempo. Ela simboliza a capacidade dos indivíduos e grupos em recordar elementos do passado e utilizá-los no presente para interpretar e agir sobre uma determinada situação. Contudo, não são somente acúmulos e repetições, mas espirais ascendentes (memória coletiva compartilhada com outros indivíduos), que mostram como a produção de conhecimento é um

processo dinâmico e contínuo, nunca fechado em si, de modo que “Isso outorga à experiência local o caráter diacrônico e sincrético” (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2009, p. 43).

Na figura acima, constam as atividades mais importantes material e simbolicamente desenvolvidas pelo povo *Parintintin*, ao longo do ano. De dentro para fora do círculo, pode-se destacar as festas, tanto de santos, que ocorrem três vezes ao ano, como o ritual *Yrerupykyhu*, que é realizado no mês de agosto, mas depende de questões espirituais para se concretizar, pois, quando há mortes não é realizado, em especial quando se trata do falecimento das lideranças mais velhas. *Yrerupykyhu* é um ritual que pode conter a realização de outras práticas culturais ritualísticas, como o casamento e a menarca.

Além das festividades há a vigilância que, aliada aos rituais, atua na proteção territorial. Normalmente ocorre no mês de setembro, mas como depende de recursos da FUNAI para sua realização, pode ocorrer em outubro ou novembro. Ela se dá pelos deslocamentos que os indígenas empreendem acerca de seu território com vistas a identificar atividades irregulares.

Ao que se refere a extração de Sorva e Copaíba, elas podem ser realizadas o ano inteiro, não havendo época específica, pois, comumente utilizam a seiva extraída para consumo próprio.

Pesca e caça, são outras atividades de suma importância para o povo *Parintintin*, também podem ser realizadas o ano todo. Por outro lado, ressalta-se que para sua execução depende-se de questões cosmológicas, como as fases da lua, as épocas de reprodução dos animais, dentre outros fatores.

As coletas acabam completando a dieta alimentar local, destacando-se a de Açaí e a de Castanha. Ao que se refere a coleta de Castanha, esse período se estende de janeiro até meados de março, momento em que começam as aulas nas escolas locais, tendo em vista que os jovens que acompanham seus pais na coleta retornam para o início do período letivo. Além de alimento, pode ser comercializada no meio urbano de Humaitá. A coleta da Açaí, por sua vez, ocorre desde meados de março, até final de abril, podendo ser realizada de forma individual ou coletivamente (entre membros da família ou entre pessoas de famílias distintas), normalmente nas adjacências da Aldeia Traíra. Outras coletas se referem a frutos de espécies como Uxí-liso, Bacaba, Cupuaçu, Tucumã, etc.

Por último, uma das atividades mais importantes é a prática agrícola, que além de prover muitas proteínas, para sua dieta alimentar a base da mandioca e macaxeira, dentre outros cultivos, possibilita a geração de renda a partir da produção de farinha d'água. É a atividade que os *Parintintin* mais se dedicam ao longo do ano, envolvendo toda a família.

Em quase todo o período do ano há algum trabalho agrícola sendo realizado, seja na roçada, derrubada, limpeza (capina), plantio ou colheita. O plantio vai de meados de agosto até final de outubro, já a colheita se dá de seis oito meses após o plantio.

Uma prática que não aparece de forma explícita no calendário de atividades anuais, mas que pode ocorrer cotidianamente, é a retirada de espécies vegetais ou parte delas, seja para a confecção de artefatos, construções ou utilizadas para o tratamento da saúde. Pode ser realizada ao longo do ano, respeitando-se as fases da lua e os seres da floresta (cosmologia e cosmogonia).

A elaboração de um calendário de atividades anuais, a compreensão do histórico do povo *Parintintin* e da relação sociedade-natureza local acaba se tornando possível graças a uma aproximação com os indígenas, a partir de uma convivência diária. Assim sendo, a participação nas mais variadas atividades cotidianas e naquelas consideradas singulares, quando permitido pelos indígenas, vai proporcionar um contato mais íntimo ao vivido territorial, oportunizando inteligibilidades mais verossímeis acerca da relação sociedade-natureza territorialmente instituída.

CAPÍTULO 3 - CONVIVENDO COM O POVO *PARINTINTIN*: A EXPERIÊNCIA E OS SUJEITOS DA PESQUISA

Neste capítulo, descrevemos a experiência de pesquisa com o povo *Parintintin* da Aldeia Traíra, reportando como ocorreu a vivência ao longo de mais de cinco meses, além de apresentarmos os personagens centrais da pesquisa e suas territorialidades. O texto compõe-se de quatro tópicos, a saber: o contato e as primeiras impressões; a vida na aldeia; as excursões na floresta; e, os personagens centrais e a expressão de suas territorialidades.

Evidencia-se que o contato diário com o povo *Parintintin* possibilitou relativizar as diferenças culturais e estabelecer laços de confiança, bem como a superação de desconfianças, a partir de observações e participação em atividades diárias, como excursões na floresta, trabalho agrícola, rituais, festas e demais situações.

Em termos culturais, destaca-se que os *Parintintin* possuem algumas distinções em relação à vida na aldeia e na floresta e que cada pessoa, em especial aquelas centrais para a pesquisa, possuem distintas territorialidades, tantas quantas são as dimensões da realidade vivida. Na aldeia é aonde convivem com práticas extraculturais. Na floresta, apesar de trazerem consigo elementos da vida em aldeia, da cultura não indígena, parecem desenvolver com maior liberdade suas práticas tradicionais, sentindo menos a influência dos elementos da cultura envolvente.

3.1 O CONTATO E AS PRIMEIRAS IMPRESSÕES

O primeiro contato com os *Parintintin* da Aldeia Traíra ocorreu em 28 de julho de 2015. Naquele momento, acompanhávamos o professor Adnilson de Almeida Silva – como coorientador da pesquisa – e o indigenista da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), na época, senhor Rogério Vargas Motta. Chegamos à Aldeia por volta das 13 horas, enquanto ocorria uma reunião entre as lideranças indígenas e funcionários da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

A reunião com as lideranças *Parintintin* se iniciou aproximadamente às 16 horas da tarde. Primeiramente, o senhor Rogério fez uma rápida explanação acerca da interação entre povos indígenas e as universidades e citou o sistema que denominou de “ganha-ganha”, ou seja, a pesquisa tem que possuir aspectos positivos para o pesquisador e, também, para os indígenas, com troca de conhecimentos. O indigenista, na sequência, apresentou o professor Adnilson do Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Geografia (PPGG) da

Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e o doutorando do PPGG, Juliano Strachulski, da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).

Em seguida, o professor Adnilson abordou sua relação com os povos indígenas, principalmente com aqueles do Estado de Rondônia – que são do mesmo tronco linguístico dos *Parintintin* - e as possibilidades de retorno das pesquisas para eles. Após o término da exposição, o doutorando Juliano fez sua explanação de como pretendia realizar a pesquisa e seus objetivos. As lideranças indígenas fizeram algumas indagações e pediram contrapartidas, especialmente, sobre os resultados, visto que muitos pesquisadores se apropriam de seus conhecimentos e não apresentam o que foi realizado. Ficou acordado que ao concluirmos a defesa da tese, seria entregue em formato impresso com todas as imagens, vídeos e áudio e com apresentação do resultado na Aldeia.

As discussões se seguiram e abordamos a importância desta tese junto aos professores indígenas, os quais poderão utilizá-la, nas escolas *Parintintin*, como referência para elaborar livros e cartilhas, de forma a contribuir com sua cultura. As lideranças também solicitaram para que ajudássemos na orientação de trabalhos de conclusão de curso (TCCs) de formação de professores indígenas (Projeto *Pirayawara*). Ainda solicitaram que seus representantes fossem assistir a banca de defesa da tese. Após a reunião, retornamos à cidade de Porto Velho, onde, inicialmente, estávamos instalados.

No dia 28 de julho, tivemos a impressão de que o povo *Parintintin* havia perdido seus saberes antigos, abdicado de suas práticas culturais e adotado por completo as práticas culturais da sociedade envolvente, em razão de possuírem energia elétrica, equipamentos que dela dependiam, além de indícios da presença da religião cristã. Neste primeiro contato, tentando uma primeira constatação, perguntamos sobre se observavam os sinais/fases da lua para plantar, um senhor respondeu que “não havia diferença”. Ficamos receosos e preocupados com o que poderíamos encontrar, em se referindo, a termos de saberes tradicionais, destacando a pouca experiência com povos indígenas, a partir de uma visão não indígena e de vivência urbana.

No dia 14 de agosto, nos dirigimos, em definitivo, para a Aldeia Traíra, havendo uma recepção calma, sem anunciarem nosso nome. A recepção ficou por conta do professor indígena Natalício Parintintin que fez todo o acompanhamento durante o período da tarde e mostrou alguns elementos da cultura local, como canoas, os fornos de fazer farinha, as casas cobertas com folhas de palmeiras, algumas espécies vegetais e seus usos, o Igarapé Traíra, dentre outros elementos que compõem a aldeia.

No dia seguinte, houve mais uma reunião para esclarecer questões referentes à pesquisa com os moradores da aldeia. Abordamos sobre o que intencionávamos realizar com a pesquisa, o tempo que passaríamos com eles e os resultados que apresentariamos com a tese concluída. Em seguida, ficou definido que o alojamento seria no Centro Cultural local e que as refeições seriam servidas na casa da família do senhor Carlos Parintintin.

Para além das preocupações com a pesquisa, na reunião foi discutido o tema *Yrerupykyhu* ou *Yrerua* (ritual festivo que remete a referências dos guerreiros *Parintintin*). Ali foram delegadas as funções de cada pessoa: aqueles que iriam pescar e caçar, os que ficariam na aldeia e organizariam a comida, limpeza, busca de lenha, combustível, preparo do moquém, dentre outras atividades. Percebemos, em uma volta rápida pela aldeia, que em todas as casas era confeccionado algum objeto a ser utilizado no ritual festivo, como: saias, cocares, arcos, *Jiruhu'a* – espécie de flauta feita de bambu – dentre outros artefatos e artesanatos.

Durante os primeiros dias, antes de realizarmos a primeira excursão à floresta com os indígenas, constatamos que eles não pareciam muito à vontade para falar. Na verdade, falavam muito pouco, provavelmente preocupados com o que faríamos com as informações apreendidas. Tivemos até a sensação que alguns deles nos evitavam.

Nesse primeiro momento, nos questionamos sobre as características gerais da cultura local, de forma a buscar que não se afastassem de nós, fatos que, para os *Parintintin*, foram considerados óbvios, pois para eles muitos elementos de sua cultura são intrínsecos ao seu ser no mundo, como a divisão em metades ou o conhecimento da floresta e seus elementos, os quais não são compreendidos inicialmente por uma pessoa que é oriunda de outra cultura e que tem modo de vida urbano.

Apesar da realização das duas reuniões, ainda pairavam muitas dúvidas na cabeça dos *Parintintin*, pois quase sempre perguntavam o que fazíamos ali, porque viemos de tão longe para fazer trabalho de pesquisa com eles. Indagavam sobre quem éramos nós, a nossa ocupação, quem era nossa família, onde morávamos e as razões de escolhermos justamente os *Parintintin* e sua aldeia para desenvolver a pesquisa.

Estabeleceu-se certo estranhamento de ambas as partes, pois começavam a entrar em contato dois universos culturais distintos. Havia certa apreensão de ambos os lados, mais da nossa parte do que deles, pois já haviam recebido alguns pesquisadores e ONGs. Estávamos receosos em como eles nos receberiam. Chegamos em um momento de calma e tranquilidade, mas também de preocupação para deles, pois seu *tuxava* estava muito doente. Sua esposa

pouco falava conosco quando a procurávamos, sendo que, na maioria das vezes, nos mandava retornar em outra data, devido à situação de seu marido.

Desde as primeiras conversas, os *Parintintin* sempre foram atenciosos, mas ainda estávamos em um processo de conhecermos uns aos outros. Aos poucos, identificamos pessoas reconhecidas como os detentores dos saberes tradicionais: os mais idosos. Por outro lado, também se familiarizavam conosco, principalmente, na moradia que fazíamos as refeições, não somente comíamos, sobretudo, estávamos ali para conversar e conhecer mais de perto seu cotidiano e suas histórias de vida.

Toda a imersão do pesquisador em sua atividade leva à uma “[...] dupla tarefa de: (a) transformar o exótico no familiar e/ou (b) transformar o familiar no exótico” (DA MATTA, 1978, p. 4). Portanto, o processo etnográfico possibilita o conhecimento daquele que é diferente e do seu mundo, além de permitir uma profunda reflexão sobre o nosso próprio mundo e nossas convicções, ou seja, permite que reconheçamos nossas diferenças no contato com o outro e a buscarmos superar as adversidades de um “abismo cultural”, que só se dissipa com uma convivência longa e intensa.

3.2 A VIDA NA ALDEIA

Na Aldeia Traíra o dia começa cedo, antes mesmo dos primeiros raios de sol resplandecer no horizonte, algumas pessoas já se encontram em pé, tomam café, arrumam suas canoas ou, se obtiveram êxito, trazem alguma caça ou pesca da noite anterior. Porém, a maioria costuma acordar entre seis e sete horas da manhã.

Alojamo-nos no Centro Cultural local, na primeira estadia, e em uma casa desabitada, na segunda estadia, e dormimos em uma rede atada nas paredes dessas construções. As noites eram calmas, por vezes apareciam carapanãs, grilos ou outros insetos, além de muitos morcegos, mas, o que chamava a atenção, era o som do grito dos macacos que ecoava como uma melodia mata adentro.

Todos os dias, acordávamos às seis horas da manhã e, quase que pontualmente, às seis horas e quarenta minutos, nos deslocávamos até a casa de seu Carlos Parintintin para tomar o café da manhã, o qual era composto com produtos industrializados como bolachas, café, leite e chá e/ou produtos naturais, como o cará (*Dioscorea alata* L.), a banana (*Musa spp*), a batata (*Ipomoea spp*) e a macaxeira (*Manihot spp*) ou seus derivados, como tapioca, bolos, bijus doces e salgados. Sempre éramos cumprimentados por aqueles que víamos neste horário com

um, “*professor, bom dia*”, não ficamos sequer um dia sem sermos cumprimentados ao amanhecer.

O lanche normalmente era preparado pela esposa de seu Carlos ou pelas filhas que moram com ele. Outras vezes, as filhas casadas contribuía com o café da manhã, enviavam pedaços de bolos, bijus ou outros alimentos, percebemos que é uma prática comum as famílias trocarem alimentos entre si. Essa forma de relação envolvendo dar e receber pode ser entendida enquanto uma dádiva, em que o valor das coisas propriamente não é tão importante, mas o ato de presentear o outro e de saber que será retribuído.

Como infere Mauss (2003, p. 122), ao se receber o bem dado, “[...] faz-se mais do que se beneficiar de uma coisa e de uma festa, aceitou-se um desafio; e pode-se aceitá-lo porque se tem a certeza de retribuir, de provar que não se é desigual”. Cria-se um sentimento de reciprocidade, reconhece-se o outro e se estabelece vínculos com ele, pois o ato de dar e receber aproxima as pessoas e as coloca em pé de igualdade.

A culinária é considerada uma atividade de responsabilidade feminina, sendo os homens responsáveis por torrar a farinha de mandioca e tratar (limpar, tirando as partes indesejáveis) os animais. Se fosse ao contrário, atentaria seus princípios cosmogônicos e desagradaria os espíritos, enfraquecendo-os corporal e espiritualmente, tornando-os indispostos a realizar suas atividades (ALMEIDA SILVA, 2016). Cada ser deve cumprir seus pressupostos no mundo.

Em uma determinada situação, evidenciamos uma troca entre seu Carlos e o cacique Severino, seu irmão. Uma filha jovem do cacique levou um balde cheio de mangas para seu Carlos que, em retribuição, entregou uma bacia com farinha de mandioca (*Manihot esculenta*). Ocorreram várias situações assim, que envolviam trocas de alimentos, como várias frutas, pães, bijus, bolos, dentre outros. Essas trocas podem ser consideradas como dádivas, obrigações morais assumidas com o próximo, pois “[...] ‘um presente dado espera sempre um presente de volta’” (MAUSS, 2003, p. 186).

Aceitar o presente dado é ter a certeza de que é necessário se retribuir essa dádiva, mas também de ser reconhecido como uma pessoa honrada e com prestígio moral, de reconhecer e ser reconhecido (MAUSS, 2003). Quando se mata uma caça, pesca, coleta frutos há processos que instigam a troca, a dádiva de receber, mas também de dar, de retribuir o favor e (re)estabelecer relações harmônicas com os seus.

Após o café da manhã, até às 11 horas, a maioria das pessoas se encontra na roça com atividades de plantio, capina e extração de mandioca e/ou macaxeira. A agricultura é uma atividade praticada em família, o que representa uma territorialidade compartilhada,

participam tanto as mulheres como os filhos, em especial os homens. Pode ser considerada uma prática tradicional, pois se faz a “roça no toco”, derrubada, queima da vegetação e utilizam instrumentos como facão, enxada, foice e machado.

Em vários momentos, acompanhamos a prática agrícola dos *Parintintin*, mas não usamos nenhum de seus instrumentos de trabalho. Algumas vezes, brincavam que teríamos que ajudá-los, mas isso não passava de brincadeira, não solicitaram nossa ajuda para tal atividade e sempre respeitavam o fato de que nos encontrávamos ali somente para observar e realizar perguntas a eles e isso não os incomodava.

Como boa parte das áreas de roça se encontrava do outro lado do igarapé Traíra, que banha a aldeia homônima, éramos transportados de canoa pelo citado igarapé e adentrando em outro menor, que é denominado de Igarapé Balata. Nesse último, desligava-se o motor da canoa e utilizavam-se os remos, pois a lâmina d'água era fina e havia muitos troncos caídos. Normalmente, boa parte da família estava presente, como o patriarca, sua esposa e todos os filhos homens ou a maioria deles. Contudo, houve uma vez que fomos somente com o patriarca e, assim, tivemos que auxiliar a conduzir a canoa pelo Igarapé Balata. Foi uma experiência nova, que rendeu algumas risadas por nossa falta de traquejo com o remo.

Rotineiramente, próximo às 11 horas da manhã todos retornavam para a aldeia e, até às 14 horas, a grande maioria descansava em suas casas, sob as redes atadas nas paredes. Após o descanso, retornavam à roça e regressavam ao final da tarde para suas moradias. Próximo ao início da noite, eles se sentavam em bancos e estabeleciam conversas ou o *Moronguetá* (Figura 12) até o momento de jantar. Alguns fumavam tabaco, outros tomavam café, em frente às suas casas ou ao lado do campo de futebol, e observavam o jogo dos mais jovens.

Vários foram os momentos de *Moronguetá* que passamos com os *Parintintin*, alguns resultando em relatos importantes para a pesquisa e em outros auxiliando no estabelecimento de vínculos de confiança. Percebe-se que o *Parintintin* gosta muito de contar a sua própria história de vida ou, pelo menos, os momentos mais marcantes, além dos acontecimentos referentes a este povo e das práticas culturais que havia no passado.

A não ocorrência de atividades na roça, de caça ou pesca e se estiverem na aldeia, possibilita aos homens ajudarem, de alguma forma, as mulheres na confecção de artesanato, mas também cuidarem de consertos das canoas ou das casas, além de confeccionarem instrumentos como remos, arcos, flechas e zagaias (lanças). Outra atividade considerada masculina, mas que também conta com o auxílio das mulheres e crianças em algumas etapas,

é torrar a farinha, pois se trata de uma atividade demorada. Com uma parte da massa produzida, as mulheres também aproveitam para fazer seus bijus, tanto doces quanto salgados.

Figura 12 - Moronguetá: uma conversa ao fim da tarde ao lado do campo de futebol



Fonte: Foto de Domingos Parintintin. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 1/04/2017).

Com o passar do tempo, percebemos o quão acolhedor é o povo *Parintintin*, pois sempre perguntavam como estávamos e se nos alimentávamos bem. Por outro lado, em alguns momentos, ocorreram certas desventuras, mas muito em razão das diferenças culturais, em especial, a comunicação. Não necessariamente a língua era um empecilho, mas a forma de pensar, pois normalmente se conversava em português, sendo poucas as vezes que se dirigiam a nós com palavras em *tupi Kawahib*, mas que prontamente traduziam-nas para o português.

Além da comunicação, um dos momentos mais complicados foi a nossa adaptação à dieta alimentar à base de pesca com piaú (*Leporinus elongatus*) e pacu (*Piaractus mesopotamicus*), mas, especialmente, o consumo de carnes de animais silvestres terrestres, como a anta (*Tapirus terrestris*), a paca (*Cuniculus paca*), o caititu (*Pecari tajacu*), o queixada (*Tayassu pecari*) e a cutia (*Dasyprocta aguti*).

Por outro lado, os momentos de refeição foram muito proveitosos, se não tanto para a aquisição de informações, mas, para a aproximação, em um encontro com os sujeitos, o que diminuiu os estranhamentos. Neste sentido, era como entrar no mundo deles e compartilhar sabores e saberes. “Para que interpretações mútuas aconteçam, realidades precisam ser compartilhadas” (POSEY, 2001, p. 280), ou seja, é preciso conviver com os atores sociais.

Com o tempo, adaptamo-nos à dieta alimentar local sem ter recusado nenhum tipo de alimento e, com isso, a aproximação tornou-se mais intensa com os *Parintintin*, logo as conversas fluíam com maior naturalidade.

Em especial, ao que se refere ao alimento, toda vez que preparavam alguma comida diferente ao nosso paladar e em circunstâncias pouco convencionais, algumas mulheres mais velhas diziam “*o professor não liga pra essas coisas, é bom que ele come de tudo, não tem frescura*”, o que demonstra que estavam mais confiantes em nós. Com o passar do tempo, nem falavam mais se havia algo de diferente, simplesmente serviam o alimento e sempre agradecíamos pela comida, depois de ingerida, não com um “Deus que ajude”, mas com um “obrigado pela comida”.

Como afirma Coulon (1988, p. 95), acerca da aquisição de confiança e estar presente em momentos importantes da vida do outro: “O etnógrafo deve encontrar os meios para estar onde tem necessidade de estar, ver e ouvir o que pode desenvolver a confiança entre ele e os sujeitos a estudar, e fazer muitas perguntas”. Portanto, além do pesquisador encontrar-se no lugar certo e no momento certo, deverá preocupar-se em oportunizar a voz ao ator social e ouvi-lo atentamente, de modo a deixar de lado suas convicções culturais.

Muitas frases e expressões inerentes a nossa realidade cultural procuramos não utilizar na aldeia. Buscamos não nos alongar em perguntas sobre religião não indígena, o que exigiu mudanças de assunto para não perdermos o foco acerca daquilo que gostaríamos de saber: como se estrutura a relação entre os saberes tradicionais e o território. Outros temas como futebol também evitávamos ou considerávamos pouco importante, mas sem ser desrespeitoso ou deselegante com o povo *Parintintin*, pois o objetivo da vivência seria apreendermos seus saberes e valores culturais e não disseminar outros valores que pudessem causar conflitos.

Ao que concerne à prática do futebol, fomos convidados por várias vezes, mas, por problemas físicos (um ligamento de joelho rompido) e buscando evitar eventuais dissabores provocados pela disputa do jogo, nunca aceitamos o convite, sempre agradecendo.

O cotidiano na Aldeia Traíra, na maior parte do tempo, é calmo, em especial no período mais quente do dia, com exceção dos momentos de eventos importantes como as festividades e/ou visitas de representantes do governo. Porém, são adeptos das tecnologias,

sendo que ouvem músicas com som elevado e, às vezes, assistem programas televisivos como: novelas e telejornais.

Em outros momentos, os homens pescam com suas esposas, pois a pesca é também uma atividade feminina, as crianças, por sua vez, expressam suas territorialidades através de brincadeiras que, normalmente, ocorrem no interior da aldeia.

Cotidianamente estávamos em contato com os *Parintintin*, sempre conversávamos com as crianças. Era muito comum ver suas brincadeiras no igarapé, no jogo de futebol, na caça de calangos ou pesca com seus arcos e flechas, além da coleta de frutas como o caju (*Anacardium occidentale*), manga (*Mangifera indica*), ingá (*Inga spp*), dentre outras. Por outro lado, também podem sair do centro da aldeia, para acompanhar seus pais em caçadas, pescas, agricultura e busca por remédios da mata, momento em que ocorre a transmissão de valores e saberes de uma geração a outra.

A territorialidade na interpretação da relação dos *Parintintin* com seus espaços de vida pode ser entendida como uma forma de propiciar a aquisição de novos saberes, pois permitir que certos locais e coisas possam ser acessados por determinadas pessoas, a partir do controle de área por outrem, é uma forma de utilizar a territorialidade para controlar o destino de um povo ou indivíduos em especial (SACK, 2011).

A vivência indígena no território é diferente daquela do não indígena, pois o tempo e momento vivido parecem ser mais bem saboreados, o que possibilita uma sintonia com a natureza. O tempo é regulado pelas suas necessidades e vontades de fazer algo que querem, como: caçar, pescar, se alimentar, trabalhar tranquilamente no roçado sem se preocupar com o relógio, o descanso do meio-dia nas redes, fazer o artesanato, banhar-se e lavar a louça ou roupa calmamente nos rios e igarapés.

Tal sintonia foi percebida em vários momentos quando as mulheres saíam para lavar a louça e/ou roupas e ficavam grande parte do tempo no Igarapé Traíra. Algumas vezes, apenas permaneciam paradas olhando a paisagem e também aproveitavam para se banhar nas águas calmas deste igarapé. Esse é um local de paz e diversão, de revelar a identidade indígena como ela é, de sair da aldeia sem sair dela. Tanto homens como mulheres, jovens e crianças tomam seus banhos diariamente. Porém, não é só o fato de banhar-se, se sentem à vontade com a natureza, se divertem, ficam parados enquanto olham a água e os peixes.

Essas vivências no território estão carregadas de sentimento e apego proporcionadas pelo contato diário com os elementos da natureza. Outro momento como esse é a confecção de artesanato pelas mulheres, como brincos, colares, pulseiras, cocares, dentre outros, aos quais dedicam longo tempo e paciência na atividade.

A territorialidade feminina é marcada pela proximidade de suas residências. Contudo, em alguns momentos, também podem acompanhar seus maridos em atividades de subsistência como a coleta de Castanha (*Bertholletia excelsa*), pesca, agricultura, dentre outras, mas nunca saem sozinhas a grandes distâncias da aldeia. Como infere Sack (2011, p. 79) a territorialidade pode ser afirmada de várias formas, incluindo descrições de trabalho, força ou poder, normas culturais, além de “[...] proibições sobre o uso de áreas e formas sutis de comunicação, como postura do corpo”.

As mulheres possuem restrições em termos de acesso a certos locais e a realização de determinadas atividades, como a caça regida tanto por fatores de ordem prática, como as dificuldades biológicas em acompanhar os maridos, bem como por seus princípios cosmogônicos que não consideram uma atividade feminina, desde tempos imemoriais.

Sobre as mulheres, desde o começo tivemos constantemente o cuidado em não causar nenhum tipo de desentendimento, por isso não adentrávamos uma casa em que somente elas se encontravam, tampouco, realizávamos abordagem individual, em especial às mais jovens. Esse respeito às mulheres, certamente possibilitou um maior grau de confiança dos *Parintintin* em nós, o que descobrimos, algum tempo depois, em conversa com uma não indígena, que isso é um dos valores mais fundamentais de conduta que o povo considera.

Com relação aos homens indígenas ocorreu uma liberdade recíproca, vários deles nos chamavam de professor, enquanto outros nos mencionavam pelo primeiro nome. Muitas foram as vezes que vieram para pedir fotos e vídeos do que havia captado sobre os vários momentos de seu cotidiano, como pesca, caça, festas, dentre outras práticas. Por iteradas vezes, fizemos brincadeiras com eles e esses conosco¹⁴. Entramos em quase todas as casas sempre amigavelmente convidados pelos moradores, quando havia homens nas casas.

Sempre procuramos respeitar as decisões dos indígenas nunca forçando nenhuma situação, como no caso da realização de entrevistas, pois se percebíamos que não estavam dispostos voltávamos em outro dia ou em outra semana, respeitando sua rotina diária, apesar de não se poder dizer que não interferimos na sua rotina, mas procuramos respeitá-la ao máximo.

¹⁴A brincadeira de maior repercussão realizada com o pesquisador foi a do Judas, que ocorreu na segunda estadia, no mês de Abril do ano de 2017. Prática adquirida da sociedade envolvente, que consiste em colocar um boneco vestido com roupas de homem ou mulher, normalmente forrado com capim. É uma forma saudável de brincar e dizer que o Judas fez uma visita a determinada pessoa. Aqui o sentido não é o de malhar o Judas, de bater nele ou colocar fogo e sim pregar uma peça noutra pessoa. Junto ao boneco vem um bilhete, normalmente romântico, do Judas para a pessoa. O boneco é colocado durante a noite sem que a pessoa perceba e só se de conta ao raiar do dia. Quando descobre vira motivo de muitas risadas entre os moradores da aldeia. Interpretamos esta brincadeira como uma forma de aproximação entre as pessoas, de diminuir os estranhamentos, um símbolo da aceitação, momento de rir e de compartilhar vivências com o outro.

Em ocasiões que almejávamos realizar alguma atividade envolvendo pessoas da comunidade sempre comunicávamos ao cacique e/ou outras lideranças. Quando era uma atividade grande, como a realização de uma oficina participativa, além de ficarem cientes, nos apoiavam. No momento da oficina, além de termos comprado alguns alimentos, eles ajudaram com outros e inclusive as mulheres de algumas lideranças, como do cacique, fizeram um almoço para os participantes em um dos dias, emprestando inclusive talheres, panelas e pratos.

Muitas foram as oportunidades de conversas com eles, sendo que, em todo momento, estávamos falando com alguém, crianças, jovens e idosos, seja por um assunto relevante para a pesquisa ou somente por um bate-papo, um gesto de transmissão de confiança.

Tentávamos sempre interagir com as pessoas em busca de informações (objetividade), mas também visando compartilhar vivências (subjetividade). Este tipo de prática permitiu adentrar ao universo indígena, na tentativa de compreender a relação com seu território e suas práticas culturais, permitindo entender os significados implícitos na relação com seus espaços de vida.

Como afirma Geertz (2008, p. 24), “Compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade. [...] Isso os torna acessíveis: colocá-los no quadro de suas próprias banalidades dissolve sua opacidade”. Seria tentar compreender o universo dos indígenas dentro dele mesmo, não como os indígenas, mas a partir da teia das relações socioculturais territoriais que ele tece. Uma aproximação que leva a descobertas de fatos culturais que não poderiam ser desvendados de outra forma, senão com o convívio diário com os sujeitos, pois quanto mais se busca seguir o que os indivíduos fazem, mais lógicos e singulares eles parecem (GEERTZ, 2008).

Participamos de vários momentos importantes na aldeia, aquele que consideramos mais especial foi o ritual *Yrerupykyhu*, o qual será melhor abordado no capítulo 5, que foi realizado em agosto de 2015 e contou com a participação da maioria dos indígenas *Parintintin*, outros povos originários e convidados não indígenas de instituições governamentais, não governamentais, universidades, e imprensa.

Ao participar apreendemos elementos dessa cultura que não seriam perceptíveis nem usuais no dia a dia, como a pintura corporal (Figura 13) e o batismo com nome *Kawahib Parintintin*.

Este momento, além de ser uma comemoração, uma forma de manter vivos seus valores culturais, sociais e espirituais, auxilia ainda a transmitir ensinamentos aos mais jovens e possibilita uma aproximação entre pessoas diferentes, pois ao participar do ritual significa

que estávamos com eles e compartilhávamos de sua alegria, conforme afirmou o Professor Natalício Parintintin (2015),

“Quando a gente vai receber assim as pessoa quando vão chegando, a gente tá alegre que o pessoal tão vindo pra participar, tão junto com a gente né, então uma alegria. Antes dela a gente já observa. Por exemplo, uma pessoa que vem e que não quer dança, a gente já vê que é inimigo do indígena. Agora se ele chega, já ir lá pra dançar e come o que tem né, então a gente já sabe né que é a pessoa que gosta da gente”.

Em dado momento do ritual, com a perspectiva de fortalecer ainda mais as relações sociais, os *Parintintin* realizaram homenagens ao professor Adnilson, a Thamyres Mesquita que representava a Kanindé (Associação de Defesa Etnoambiental) e ao autor desta tese.

Figura 13 - Pesquisador recebendo a pintura corporal para poder participar do ritual *Yrerupykyhu*



Fonte: Foto de Denize Parintintin da Conceição. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 21/08/2015).

Apesar de sermos muito bem recebidos e termos passado muitos momentos relevantes e agradabilíssimos ao lado do povo *Parintintin*, ocorreram dificuldades como a questão da

falta de energia elétrica em vários momentos e, em especial, que perdurou por cerca de nove dias e foi provocada por uma queimada acidental.

Com esse ocorrido não era possível utilizarmos aparelhos eletrônicos como gravadores. Assim, intensificamos o uso do diário de campo, que se tornou uma questão marcante na pesquisa, mesmo antes de começarmos a realização de entrevistas e termos o auxílio do gravador, o diário era parte integrante e constante de nossa rotina – estava diuturnamente conosco e, em razão disso, o pesquisador recebeu o nome indígena de *Kwatyjari'ga* (aquele que gosta de escrever).

Após a realização da homenagem, sentamos em um banco, feliz pelo acontecimento, mas infelizmente, devido à ferroada de uma caba (vespa) o que fez com que passássemos grande parte do ritual festivo sentado, praticamente não podendo dançar. Ao término do acontecimento, procuramos os indígenas se eles possuíam algum remédio para sanar a dor e inchaço e, em razão do acontecido, fomos ao encontro dos curandeiros locais, o senhor Raimundo Nonato e dona Raimunda Parintintin¹⁵. Por acreditarmos em seus conhecimentos em relação a benzimentos, aproximamo-nos deles e fomos benzidos cinco vezes, durante cinco dias seguidos. Além de nos acolherem, ainda nos ajudaram.

A convivência diária com os atores sociais “[...] constitui para o geógrafo um ato de observação da realidade do outro, interpretada pela lente do sujeito na relação com o outro sujeito. Esta interpretação resulta de seu engajamento no próprio objeto de investigação”. (SUERTUEGARAY, 2002, p. 66). Logo, quanto mais próximo dos sujeitos/colaboradores, mais fidedignas serão as informações por eles transmitidas e as interpretações que se seguem refletem o processo de adaptação do pesquisador à realidade local.

Assim como ajudaram, todas as vezes que precisaram do nosso conhecimento para alguma situação que julgavam relevante, estávamos dispostos a colaborar. Contribuímos para a elaboração dos rascunhos de uma ata durante a realização da assembleia da Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas (OPIPAM) realizada na Aldeia Pupunha – aonde discutiu-se a escolha de uma nova gestão da OPIPAM e a eleição propriamente dita, sendo que na ocasião Marivaldo Bosco Freitas do Nascimento Parintintin foi eleito o coordenador –. Em outro momento, em uma reunião com o ex-presidente da FUNAI, João Pedro Gonçalves da Costa, retratamos os pedidos feitos pelo povo *Parintintin*, a posição do presidente quanto

¹⁵ Buscando entender como era realizado o processo de cura mediante as rezas realizadas para o alívio da dor e do inchaço, perguntamos aos curandeiros locais quais eram as palavras que eles proferiam durante o ato. Contudo, nos disseram que não poderiam falar quais eram essas palavras. Não insistimos, entendendo isso que faz parte de sua espiritualidade.

as demandas locais e as discussões que se seguiram, além de efetuarmos registros fotográficos da vinda dessa autoridade, dentre outras situações.

A participação em algumas reuniões locais – com o CIMI; na escolha da deliberação das funções dos indígenas no ritual *Yrerupykyhu*; a designação das pessoas que iriam para a vigilância; nas tratativas para a elaboração do PPP (Projeto Político Pedagógico) da escola estadual local, dentre outras – sempre prezou por certa cautela de nossa parte, principalmente, quando se tratavam de assuntos internos. Desta forma, buscamos nunca emitir pareceres ou opiniões para não criar nenhum mal-estar e diminuir a confiança com uma determinada parcela da população local.

Outro momento importante do qual participamos foi o ritual de morte (Figura 14), realizado para o antigo *Tuxaua*, o senhor Manoel Lopes Parintintin. Esse ritual retrata a separação entre espírito e corpo, atuando como uma forma de proteção contra o *anhãng* (espírito) do falecido, impedindo que este cause males as pessoas da aldeia.

Figura 14 - A participação no ritual de morte¹⁶



Fonte: Representante da Igreja Católica (Aldeia Traíra, 13/11/2015).

¹⁶ O pesquisador se encontra a extrema esquerda da imagem, com roupas de cor azul claro.

Diferente do *Yrerupykyhu*, o ritual de morte se mostra uma prática híbrida, visto que as representações *Parintintin* por meio de símbolos e significados de sua cultura, atualmente, são modificadas por elementos introduzidos pela sociedade abrangente, o que resulta em uma ressignificação em termos materiais (práticas e elementos modernos) e imateriais (influência da religião cristã).

Como infere Geertz (2008, p. 69), os modelos culturais possuem duplas características intrínsecas, pois “[...] eles dão significado, isto é, uma forma conceptual objetiva, à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela e ao mesmo tempo modelando-a a eles mesmos”. Os comportamentos culturais oriundos de seus sistemas modelam-se à realidade e, ao mesmo tempo, modelam-na a eles mesmos, em um caminhar conjunto, onde há alterações em ambos, tanto na realidade vivida, quanto nas práticas culturais.

Este processo de abertura à cultura não indígena permite que, anualmente, os *Parintintin* da Aldeia Traíra realizem três festas de santo em decorrência da influência do catolicismo: uma para Santo Antônio, Santo Expedito e a outra a Nossa Senhora Aparecida. Em relação à última festa, participamos e compreendemos que apesar de não ser de origem indígena, todavia, ela é conduzida dentro da uma lógica *Parintintin*, o que será melhor explorado no capítulo 5.

A vida na Aldeia apesar de parecer calma em alguns momentos, em outros é agitada, devido à influência externa, o que acarreta em muitas práticas extraculturais, interferindo no modo de vida dos *Parintintin*, com destaque aos elementos de representação simbólica (a religião cristã representada pela Igreja Católica) e materiais (energia elétrica, futebol, músicas, etc.). Diferentemente da Aldeia, a floresta representa a tranquilidade, o contato direto consigo mesmos, sentindo-se mais à vontade para desenvolver suas práticas culturais, suas vontades sociais com os elementos da floresta, onde podem reencontrar os espíritos de seus ancestrais e realizar parte de seus princípios cosmogônicos.

3.3 AS EXCURSÕES NA FLORESTA

A floresta para os *Parintintin* é um local que proporciona uma volta ao passado e de uma maior integração com a natureza, assumindo também uma forma de sacralidade, pois dali é que provém a maior parte de seu sustento e de onde se originam seus mitos. Apesar de trazerem consigo elementos da vida em aldeia da cultura não indígena, parecem desenvolver com maior liberdade suas práticas tradicionais, sentindo menos a influência dos elementos da cultura envolvente. Eles afirmam que o ar da floresta é bom e representa saúde, por isso se

sentem bem com seus demais parentes (vegetais e animais), é onde se (re)encontram com os seres e não seres, revivem o passado e adquirem os aprendizados.

A floresta traz recordações de um passado longínquo, onde os indígenas estavam em contato mais intenso com a natureza. Se sentem à vontade até mesmo para enfrentar os perigos, pois também levam em conta sua espiritualidade, que além do mais, os respalda e os orienta na hora de buscar um elemento da floresta, evitando que haja desperdícios.

Trazem para o presente uma intimidade e subjetividade afeitas ao dar e ao receber, de compartilhar uma cosmogonia que perpassa quaisquer que sejam os objetivos pré-estabelecidos para o deslocamento na floresta. “Se damos as coisas e se as retribuímos é porque nos damos e nos retribuímos. [...] Mas, também é que damos a nós mesmos ao darmos aos outros, e se damos a nós mesmos, é porque devemos a nós mesmos – nós e o nosso bem – aos outros” (MAUSS, 2003, p. 263).

Quando o indígena corta uma árvore, retira um pé de mandioca, caça, pesca ou apanha algo da floresta, significa que esta contribuiu para a sua realização física e espiritual, que sem a retribuição não se poderia constituir laços de reciprocidade ligando os indígenas a ela. Haveria uma força espiritual que instigaria a retribuição à natureza, sendo que aceitar algo dela é aceitar sua essência e toda a cosmologia que ela emana (seres, mitos, lendas, etc.)

O que a natureza dá retorna a ela por formas transcendentais, não somente pelas mãos dos indígenas, mas pelas próprias manifestações cosmológicas, que permitem relações de equilíbrio dinâmico entre o humano, o biológico e o sobrenatural, pois a essência humana estaria envolvida na troca e essa se manifestaria em ações práticas ecologicamente equilibradas (baixo impacto ambiental e aumento da biodiversidade).

Buscamos acompanhá-los na floresta com vistas a compreender de forma mais profunda essa relação que os *Parintintin* estabelecem com a natureza, por meio de seus saberes e se ocorria algum comportamento distinto em relação à vida na aldeia. A primeira vez que fomos à floresta acompanhando os *Parintintin* ocorreu um pouco antes do início do ritual *Yrerupykyhu*, e tinha como finalidade a realização de uma primeira aproximação aos seus valores sociais, culturais e espirituais e sua relação com a natureza, de modo que ficamos acampados em três locais diferentes durante três dias.

A excursão e/ou expedição, por sua vez, teve como desígnio a realização da caça e da pesca, visando conseguir alimento para concretizar o referido ritual e contou com doze pessoas, incluindo o pesquisador. Os locais de pesca e caça situavam-se ao longo do Rio Maici-Mirim ou Maicizinho, localizados a aproximadamente 35 quilômetros da Aldeia Traíra, em linha reta.

A busca dos indígenas por alimentos na floresta acaba se constituindo na dádiva como uma forma de aliança com ela, regida por sistemas de trocas sociais e simbólicas. O objetivo da dádiva seria de produzir um sentimento de amizade pelo outro, nesse caso, pela floresta. A partir disso, cria-se uma relação de trocas físicas e simbólicas, em que “Abster-se de dar, como de receber, é faltar a um dever – como abster-se de retribuir” (MAUSS, 2003, p. 249), violando os princípios cosmogônicos que constituem a relação com a floresta, podendo essa se vingar dos indígenas a partir dos seres, não seres e fenômenos naturais (seca, escassez de alimentos, etc.).

Dormimos em redes atadas nas árvores, sob a luz das estrelas, pois não havia cobertura. À noite, saíam em média três pessoas para realizar a caça e retornavam de madrugada com algum animal, quase sempre uma paca. Durante o dia, a maioria dos homens se dedicava à pesca, principalmente com rede, mas também com arco e flecha e linha de mão.

Acordava-se cedo, muito antes do sol nascer, preparava-se o café em um bule e uma lata, o qual poderia ser coado ou não. A comida basicamente era farinha d’água e peixe, assado a partir da técnica de moquear¹⁷, em que uma parte do pescado foi ingerida na hora e a outra também moqueada – para conservação – foi levada para o ritual *Yrerupykyhu*. O armazenamento do pescado moqueado se deu mediante a utilização de caixas de isopor.

Ao longo destes três dias, evidenciamos que havia muita felicidade por parte dos indígenas, por realizarem trocas com a floresta, que apesar da responsabilidade de conseguir alimento pareciam despreocupados com as dificuldades. Este momento de alegria foi retratado na Figura 15 a pedido de seu José Cláudio Parintinin (2015), que inclusive pediu para seus “parentes” tirarem as camisas, e falou: “*vamo fazê como o original mesmo*”.

Outro momento importante de contato com a floresta, longe dos arredores da aldeia foi no acompanhamento dos *Parintintin* na vigilância realizada em outubro, uma espécie de fiscalização da Terra Indígena (TI), com a duração de seis dias e contou com a participação de aproximadamente vinte e cinco indígenas entre homens, mulheres e crianças, visto que as famílias, ou parte delas, vão juntas, em virtude de uma herança cultural¹⁸.

Ao contrário da primeira excursão à floresta, em que a comida era o objetivo central da jornada, aqui era o de percorrer parte da T.IN.J e verificar se ocorriam sinais de pesca, caça ou outras atividades irregulares e invasores (madeireiros, garimpeiros, etc.).

¹⁷ Para se fazer um moquéu é necessário um jirau, ou seja, uma grade feita de varas, apoiada em estacas e forquilhas nas extremidades; o fogo é feito somente com pequenos gravetos para que a carne seja assada somente com o calor e não queime.

¹⁸ Na floresta também são reproduzidas práticas de convívio social e de divisão do trabalho inerentes à aldeia. As mulheres vão junto para trabalharem na preparação dos alimentos e lavar a roupa, os filhos para ajudarem na caça e pesca, as filhas para auxiliarem suas mães e as crianças para não ficarem na aldeia sem os pais.

Figura 15 - O resultado da pesca: a alegria *Parintintin* com a fartura de tucunaré (*Cichla spp*)



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Rio Maici-Mirim, 19/08/2015).

Não se ouviu nenhum relato por parte dos indígenas terem encontrado algum invasor, somente vestígios da presença de uma pessoa que estaria a pesquisar a vida animal no passado. Porém, o discurso dos *Parintintin* em caso de encontrarem um invasor é o de buscar o diálogo com o mesmo, destacando que esse não deve realizar atividades na TI sem o consentimento dos mesmos.

Em um primeiro momento, montou-se um *apyipevuhu*, conhecido também como tapiri (Figura 16), ou seja, abrigo temporário, no qual foi estendida uma lona sob uma estrutura feita com varas retiradas do ambiente de igapó – vegetação localizada em terrenos baixos, próximos a rios e comumente inundados.

Erigir as estruturas do acampamento, como fixar as varas utilizadas e esticar a lona, se deu somente pelos homens indígenas, enquanto as mulheres começavam a organizar os materiais referentes a alimentação, acomodação, vestimentas e demais utensílios. Durante a constituição do acampamento, ficamos observando, ajudando quando solicitado, e fazendo várias perguntas: que tipo de abrigo era este, quanto tempo haviam estado desde a ultima vez, se há alguma espécie vegetal em particular utilizada na estrutura, dentre outras questões.

Figura 16 - *Apyipevuhu* (tapiri): acampando na floresta em abrigo temporário



Fonte: Foto de Clemildo Parintintin. Acervo de Juliano Strachulski (Rio Maici-Mirim, 23/10/2015).

Nessa estrutura foram atadas as redes. Como era uma missão organizada pela FUNAI, vieram mantimentos básicos industrializados, como arroz, bolachas, café, sal, dentre outros, além da farinha d'água trazida pelos indígenas, completando a dieta alimentar: alimentávamos-nos de peixe, aves e roedores. O acampamento foi fixado em um local denominado de Praia da Marta¹⁹.

No máximo, até nove horas da noite todos dormiam em suas redes atadas no alicerce do tapiri. Acordávamos antes de o sol nascer, tomávamos o café preparado pelas mulheres e saíamos em seguida e, posteriormente, retornávamos antes do almoço. No período da tarde, os homens *Parintintin* saíam sozinhos, na maioria das vezes, e quase sempre retornavam com alguma caça. Enquanto acompanhávamos os homens na vigilância da TI, as mulheres ficavam no acampamento, preparavam as refeições, lavavam a roupa e a louça. Mas, não somente trabalhavam, pois haviam momentos de conversas e algumas risadas.

¹⁹ O local ficou conhecido como Praia da Marta, devido a uma funcionária da ONG OPAN conhecida por Marta ter participado, ao longo do tempo, na realização de várias atividades desempenhadas pelos *Parintintin*, como a vigilância, a pesca, a coleta de castanha, dentre outras atividades coordenadas pela funcionária e pelos indígenas.

No acampamento, fazia-se fogo com galhos encontrados no ambiente de igapó, sendo que havia uma estrutura com quatro forquilha sustentando uma espécie de grelha de ferro, cujos alimentos eram cozidos e servidos em utensílios trazidos da aldeia, como panelas e pratos ou poderiam ser assados sobre a grelha, que lembra um moquém.

A refeição era farta, não se comia em horários específicos como na aldeia, mas a todo o momento que alguém pescava peixes e/ou pegava uma caça, sendo imediatamente preparada pelas mulheres. Quem quisesse poderia comer até que acabasse a carne e houvesse a necessidade de procurar mais alimento. Eram momentos de descontração, de recordar histórias, contar causos, falar dos seus conhecimentos, mas, principalmente, de expressar sua identidade territorial. Nestes momentos sempre procuramos fazer perguntas relacionadas a seus conhecimentos tradicionais.

A busca por alimentos na floresta e a fartura oferecida pode ser entendida como uma relação de reciprocidade, que vai além de uma simples busca por alimento, retirando e em nada retribuindo. A dádiva estaria no próprio encontro com a natureza, visitando-a, espalhando sementes, plantando cultivos, celebrando com ela a fartura em alimento e correspondendo (MAUSS, 2003), redistribuindo a energia entre os níveis tróficos, pois as sobras dos animais caçados viram alimento para outros animais, alcançando uma relação de equilíbrio com a natureza. Forma-se um sistema que se retroalimenta, um ciclo de dádivas, onde a qualidade de vida indígena está intimamente atrelada à qualidade da floresta.

No acampamento, em boa parte do tempo, os homens indígenas se refrescavam no rio, tomavam banho, disputavam quem ficava mais tempo sem respirar embaixo d'água e tentavam capturar os peixes com as mãos. As mulheres também passavam um bom tempo na água, tanto em seus afazeres como na diversão. Como não sabíamos nadar, observávamos a movimentação deles em entrar e sair do Rio Maici-Mirim e somente ingressávamos na água, normalmente, duas vezes por dia, na hora do banho e em local seguro.

Ao caminharmos pela floresta percebíamos que eles ficavam mais à vontade, pareciam livres de qualquer preocupação, inclusive quando estavam longe uns dos outros se comunicavam por meio de gritos como “huuuuu” ou “uuuuuuu”, que auxiliavam na localização das pessoas na mata. Andamos por antigos caminhos como aqueles dos *nhandyvuhu* (castanhais), muitas memórias afloravam na cabeça dos mais idosos como aqueles do tempo em que não havia barcos a motor. As histórias envolviam seres, como as criaturas vivas: *takapé* ou onça-d'água (*Pteronura brasiliensis*) conhecida como ariranha e os não seres: Curupira e demais espíritos protetores da floresta.

Na excursão/expedição constatamos que os *Parintintin* tinham uma aguçada percepção acerca das caças, avistavam ou sentiam a presença de animas a uma grande distância de onde estavam, seja pelo cheiro, pegadas, marcas ou outros sinais, além do mais encontravam e capturavam somente um animal, o suficiente para saciar a fome naquele momento. Não apenas percebiam os animais que seriam o alimento, mas aqueles perigosos como cobras e onças, pressentiam sua presença e/ou sabiam que haviam passado por determinado local.

Esses saberes tradicionais adquiridos ao longo do tempo também podem ser considerados como dádiva, que foi herdada de seus ancestrais e da floresta em si, considerada uma forma de proporcionar a continuidade material e simbólica da relação de reciprocidade com a natureza e de propagar seu modo de vida, pautado não somente na busca por elementos materiais, como o alimento, mas na sensação de retribuir a dádiva de forma satisfatória cosmogonicamente falando (MAUSS, 2003).

Durante todos os momentos em que os acompanhamos durante a caminhada pela floresta, notamos que havia uma constante preocupação para conosco, pois estavam presentes o tempo todo e colocavam-nos no meio do grupo. Durante os deslocamentos sempre perguntávamos, tanto aos jovens como aos mais idosos se conheciam espécies vegetais que encontrávamos e quais eram suas utilidades ou crenças sobre elas. Muitas espécies foram citadas, principalmente, pelos mais idosos. Questionávamos se faziam diferenciações entre o ambiente do igapó e o da floresta, bem como da localização dos castanhais e a maioria dos *Parintintin* demonstrou possuir uma clara distinção desses ambientes.

Os jovens mostravam-se sempre atenciosos, pois ao andar pela floresta, sempre que conheciam uma espécie vegetal e sabiam a sua utilidade, se prontificavam a apresentá-la e dizer e/ou demonstrar o seu uso específico.

Assim como os idosos, os jovens também conheciam os caminhos de alguns castanhais, em especial aqueles que sua família manejava, sendo que percebiam claramente algumas mudanças como árvores caídas, alterando o caminho original, outras crescendo, vestígios da presença de animais e outras alterações locais.

Nas caminhadas pela floresta, os homens, a partir de suas vivências e conhecimentos, sempre apanhavam cascas de árvores ou cipós para fazer chá e outros para fazer vassouras, enquanto as mulheres se entretinham com os cipós e os desfiavam. À noite, eram preparados e servidos chás com os vegetais coletados durante as caminhadas.

A vigilância, de fato, era uma forma de interação dos indígenas com a natureza e toda a sua exuberância física e espiritual, a qual permitia que transcendessem ao seu modo de vida

na aldeia e vivessem mais de acordo com seus valores e conhecimentos, longe dos preceitos culturais oriundos da sociedade envolvente.

Por outro lado, também sabiam aonde ir e o que identificar para interpretar se algum local havia sido violado. Encontramos acampamentos do povo *Pirahã* que havia passado pelo Rio Maici-Mirim. Posteriormente, deparamos com eles em passagem por nosso acampamento. Nessa ocasião, os *Parintintin* realizaram uma troca de mantimentos (como farinha d'água, sal, café, tucumã e outros) por pacas, flechas e zagaias produzidas pelo outro povo originário (Figura 17). Os *Pirahã* seguiram seu caminho logo após as trocas. Pouco tempo depois, retornamos para a aldeia.

Figura 17 - Trocas entre *Parintintin* (de pé) e *Pirahã* (no barco)



Fonte:Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Rio Maici-Mirim, 22/10/2015).

As trocas realizadas entre *Parintintin* e *Pirahã* são dádivas, que permitem o estabelecimento de alianças entre os povos indígenas, criando pactos de confiança com o outro. Como infere Mauss (2003, p. 212), “Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada

qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca”. Acaba se estabelecendo uma sociabilidade entre os povos originários mediante a dádiva, onde há a troca de sentimentos humanos, além dos elementos materiais, visto que aceitar qualquer coisa de uma pessoa seria aceitar a essência dessa pessoa, sua alma.

No caminhar pela floresta sempre perguntávamos acerca de seus conhecimentos tradicionais relativos tanto ao uso das espécies vegetais, como aos animais. Assim, relatavam os conhecimentos de vegetação, bem como nos mostravam os principais locais de caça, que são os barreiros, onde fazem ceva e esperam os animais para capturá-los, além dos demais elementos considerados importantes por eles como cemitério, fontes de alimento como os açazais e outros ambientes. Percebíamos que se sentiam mais confortáveis em conversar e, mesmo quando caminhávamos nas proximidades da aldeia, até seu semblante parecia rejuvenescer com a beleza e riqueza da floresta.

Apesar de ter passado nove dias na floresta, longe da aldeia, somadas as duas excursões, o mais comum era andarmos com os indígenas pela floresta nos arredores da Aldeia Traíra (Figura 18), e em companhia de apenas uma pessoa, o que dependia de sua disponibilidade de tempo, de modo a respeitar seu cotidiano. Em algumas ocasiões, combinávamos com eles para irmos em um determinado dia na floresta, em outras sabiam da nossa intenção e chamavam para fazer uma caminhada; além disso, aproveitávamos para acompanhá-los no trabalho na roça ou na visita à casa de algum “parente” que morava em local mais afastado.

Normalmente as excursões à floresta, perto da aldeia, duravam cerca de três horas, saíamos após o café da manhã e retornávamos antes do almoço. Em todas as ocasiões, levávamos uma prancheta e ainda o diário de campo para fazer anotações dos diálogos e das explicações dos indígenas. Normalmente navegávamos alguns metros no Igarapé Traíra e chegávamos à outra margem, então percorríamos alguns dos vários caminhos antigos.

O andar pela floresta no entorno da Aldeia Traíra ou distante dela representava uma viagem em que éramos conduzidos para uma grande aventura pelos caminhos e descobríamos seus segredos, a partir dos saberes indígenas. Além de sua espiritualidade, a partir do relato das memórias históricas, mitológicas e lendísticas e as trocas dos *Parintintin* com a floresta, atingíamos outras dimensões que o lado urbano e a cultura da sociedade abrangente não conseguem oportunizar.

Na convivência com os *Parintintin* da Aldeia Traíra, foi possível penetrar nas suas vivências e caminhar por suas territorialidades, sendo possível identificar aqueles que seriam os atores centrais na trama local. Cada um desses atores centrais que identificamos, expressam

suas territorialidades de forma distinta, há aqueles que a demonstram politicamente, outros espiritualmente. Estas, por sua vez, podem estar relacionadas a questões internas da aldeia, e/ou externas, inerentes à relação dos *Parintintin* com o mundo a sua volta.

Figura 18 - Excursão à floresta realizada nos arredores da Aldeia Traíra



Fonte: Luís Carlos Maretto (Arredores da aldeia Traíra, 26/11/2015).

3.4 OS PERSONAGENS CENTRAIS E A EXPRESSÃO DE SUAS TERRITORIALIDADES

A partir da vivência com os *Parintintin* da aldeia Traíra foi possível identificar os atores centrais (Quadro 1) que compõem, harmonizam e modelam a realidade local, em seus diversos âmbitos, de acordo com suas territorialidades. Cada qual com uma característica e uma função específica dentro da cultura local. Há aqueles que são contadores de histórias, outros são os sabedores de mitos, há as lideranças políticas (internas e externas), aqueles que detêm os conhecimentos tradicionais (pesca, caça, medicinais), dentre outros atores.

Quadro 1 - Os personagens centrais da “trama”

Nome	Foto	Sobre a foto	Referência	Descrição
Carlos Parintintin		Foto captada durante a realização do ritual <i>Yrerupykyhu</i> .	O contador de histórias	Forte liderança interna e um grande contador de histórias da relação dos <i>Parintintin</i> com o não indígena e outros povos indígenas da região.
Luis Parintintin		Foto captada durante a vinda do ex-presidente da FUNAI João Pedro Gonçalves da Costa.	O vice-cacique	É o vice-cacique, mas pouco atuante, pois mora a quase 2 km da sede da aldeia.
Roseli Parintintin		Foto captada durante a vinda do ex-presidente da FUNAI João Pedro Gonçalves da Costa.	Aquela que fala na língua	Uma das pessoas que mais busca ensinar seus filhos e netos falando com eles em <i>Tupi Kawahib</i> .
Severino Parintintin		Foto captada durante realização de caminhada pela floresta e área de roça do indígena.	O cacique	É o cacique e liderança política máxima da comunidade, porém sendo relativamente questionado em alguns momentos.
Domingos Parintintin		Foto captada durante a vinda do ex-presidente da FUNAI João Pedro Gonçalves da Costa.	O ex-cacique	Já foi cacique, hoje atua como uma forte liderança interna, em alguns momentos apresentando relativa oposição ao cacique atual.
Raimundo Parintintin		Foto captada durante a vinda do ex-presidente da FUNAI João Pedro Gonçalves da Costa.	A liderança de “frente”	Atua na defesa dos interesses externos do povo <i>Parintintin</i> , trabalhando na FUNAI e como coordenador da OPIPAM.
Maria das Graças Parintintin		Foto captada durante realização de entrevista na varanda da casa da indígena.	Aquela que dá os nomes	A guardiã da cultura <i>Parintintin</i> , aquela que nomeia as crianças na língua <i>Tupi Kawahib</i> .
João Bosco Cândido Parintintin		Foto captada durante a realização do ritual <i>Yrerupykyhu</i> .	O conhecedor de mitos	O mais velho da comunidade e também aquele que mais conhece a mitologia do Povo <i>Parintintin</i> .
José Cláudio Parintintin		Foto captada durante a realização de entrevista no terreiro da casa do indígena.	O indígena “índio”	Conhece como ninguém a floresta, seus recursos e a melhor forma de se relacionar com ela.
Natalício Parintintin		Foto captada durante a realização da festa em homenagem a Nossa Senhora Aparecida.	Aquele que Trouxe a educação	Responsável por trazer a educação do não indígena (ensino formal regido pelo governo), e organizador dos eventos que ocorrem na comunidade.

Fonte: Povo *Parintintin*.

Org.: Juliano Strachulski.

As territorialidades estão repletas de estratégias que os indivíduos empreendem para lançar suas intenções sobre um determinado objeto ou situação. A estratégia pode ser ou não utilizada, dependendo das vantagens que se oferecem ou não ao agente, tendo em vista que “Por fazê-la uma estratégia, coloca-se a territorialidade inteiramente dentro do contexto de motivações e objetivos” (SACK, 2011, p. 79). Pode ser colocada em prática com várias finalidades e significados, de acordo as pretensões dos sujeitos, do momento sociocultural e da própria situação que se está vivendo.

Os diversos atores locais possuem conotações diferentes de territorialidade, como as lideranças que a representam de forma mais política do que simbólica, pois buscam manter seu povo no seu território e lutam por melhores condições de vida. Por outro lado, há aquelas simbólicas, relativas a práticas culturais, como conhecer mitos, rituais e demais elementos que constituem a cultura local. Além de outras inerentes aos conhecimentos tradicionais mais práticos, como caça, pesca, agricultura, e espécies vegetais.

Dentre os personagens centrais, sem dúvida, Seu Carlos Parintintin é o mais carismático, um bom anfitrião, sempre preocupado em receber bem aqueles que vêm à Aldeia Traíra. É uma forte liderança, irmão do cacique atual e do vice, inclusive já foi vice-cacique e, hoje em dia, mantém uma forte atuação interna, sempre buscando informações acerca da situação política atual relativa aos povos indígenas e questões específicas de seu povo, fazendo parte da “velha guarda”.

É um grande contador de histórias, tanto pessoais quanto coletivas, ou seja, do seu povo com outros povos. Gosta de falar muito no tempo da “sorva”, quando extraíam o látex da *Couma guianensis* Aubl. Fala das dificuldades enfrentadas naquele tempo, das agruras e percalços da extração do látex, com padrões severos que os exploravam, além de outros trabalhos como na retirada de madeira. Busca retratar um relativo companheirismo com os não indígenas que passavam pelas mesmas dificuldades.

Por outro lado, também conta histórias antigas de como viviam e se comportavam os *Parintintin* no passado, retratando as atitudes deles perante os não indígenas e outros indígenas, além de inferir quanto à formação atual das aldeias *Parintintin*, em especial da Aldeia Traíra. Fala das guerras com o povo *Pirahã* em um passado distante, onde haviam muitas mortes, emboscadas e ataques surpresas. Em um passado próximo, retrata situações de ameaças a ele e seus parentes pelo povo *Tenharin*.

Desempenha uma territorialidade pouco expandida mesmo dentro da aldeia, mas sempre participando de eventos culturais (festas e rituais) e questões políticas (reuniões).

Ganha mais expressividade e poder de persuasão sobre outros atores locais quando fala do passado, conhecendo muito da história *Parintintin*.

Sua influência se torna expressiva quando se trata de seus genros, controlando em parte suas ações. Um exemplo disso é uma situação que ocorreu na realização da vigilância, quando seu genro João Ricardo de Lima disse: “*Eu vi um porcão lá no castanhal, mas o Carlos falou pra eu não matar e eu não matei*”. Isso mostra o controle e acesso sobre as caças e sua autoridade em permitir ou não que, em determinado momento, sejam caçados ou não os animais silvestres e que se vá em um determinado local para este fim.

Construída socialmente, a territorialidade assume uma vontade de fazer algo, seja direta ou indiretamente, envolvendo diversas razões e significados (SACK, 2011). Seu Carlos, narrando suas histórias, mostra uma territorialidade embasada em uma inter-relação com os não indígenas, falando bem destes, na maioria das vezes, e com indígenas *Pirahã* e *Tenharin*, falando deles negativamente ou com ressalvas. Essa territorialidade se mostra carregada de intencionalidade, de mostrar para os mais jovens que os demais povos indígenas da região, apesar de compartilharem vivências em comum, possuem características culturais e políticas que podem acarretar em conflitos com os *Parintintin*.

Luis Parintintin é o vice-cacique e irmão do atual cacique, mas uma liderança pouco atuante, pois mora a quase 2 km da sede da aldeia, ficando um pouco afastado das discussões centrais. Também já foi professor indígena, um dos primeiros da Aldeia Traíra, lecionando a língua *Tupi Kawahib*, sendo um dos poucos da aldeia que fala e escreve nesta língua. Ele e sua mulher são um dos poucos casais que tentam falar neste idioma com os seus filhos, inclusive falando em meio aos não indígenas em recintos na cidade de Humaitá, como supermercados e lojas de vários segmentos.

Roseli Parintintin, mulher de seu Luís busca fortalecer a língua *Tupi Kawahib Parintinitn* a partir de seu lar, tentando ensinar os filhos, situação observada em vários momentos. Ela e seu Luís conversam com uma grande frequência na língua materna, mais que a grande maioria da comunidade. Apesar de não escrever na língua local, Roseli é uma grande conhecedora desta e de sua cultura, sabendo inclusive alguns mitos que retratam a cultura *Parintintin*. Além do mais, trabalha com artesanato confeccionando cocares, saias, colares e outros objetos.

Luís e Roseli Parintintin possuem uma territorialidade afeita a situações internas, porém com uma participação menos intensa nas atividades político-culturais que os demais, pois vivem na “Traíra 2”, ou seja, um outro núcleo de ocupação, onde Luís é considerado o patriarca.

Como pais e avós, buscam controlar o acesso dos filhos e netos a certos espaços e informações ou os direcionando àqueles espaços e informações que devem acessar e priorizar, como a aldeia e seus arredores, além dos saberes que transmitem como falar em *Tupi Kawahib* e outros costumes do povo *Parintintin* inerentes, a alimentação e aos rituais.

Severino Parintintin, o cacique da Aldeia Traíra, eleito democraticamente em uma assembleia e não por hereditariedade, é a liderança política máxima da comunidade, porém sendo relativamente questionado em alguns momentos, pois não era filho do antigo *tuxava*, mas seu genro. Sua atuação é tanto interna (mais intensa) quanto externa – negociações com a FUNAI, ONGs, SESAI, dentre outros órgãos do governo e setores da sociedade. Também é um conhecedor de espécies medicinais e formas de preparo de remédios, além de ser agente de saneamento da comunidade.

Como cacique, ele pode influenciar os outros, como, por exemplo, determinar aonde se pode ou não fazer área de roça, realizar a caça, escolher aqueles que podem participar da busca por alimentos para o ritual *Yrerupykyhu* ou ainda eleger indivíduos para acompanhá-lo em uma reunião no meio urbano. Portanto, a “[...] territorialidade envolve a tentativa por parte de um indivíduo ou grupo de influenciar ou afetar as ações dos outros, incluindo não humanos” (SACK, 2011, p. 76), tendo em vista que certos indivíduos impõem sua territorialidade a outros.

Domingos Parintintin é o ex-cacique, que deixou sua posição, segundo ele, por ter cansado de ter sido cacique, desde os 16 anos de idade, permanecendo por 27 anos, o último concebido por hereditariedade. Por outro lado, sua mãe Maria das Graças Parintintin (2017) revela outro motivo: “*Ele ia continuar, mas nós não aceitamos, porque o pai dele ficava doente. Aí pode acontecer alguma coisa, aí passa pros outros*”. Acredita-se que quando há um membro da família doente por vários anos não se pode ter um cacique dessa mesma família, pois podem ocorrer situações negativas (ex: doenças) tanto para a família, como para toda a comunidade.

Hoje atua como uma forte liderança interna, possuindo relativa oposição ao cacique atual. Sempre possui voz ativa em todas as reuniões, desde questões relativas à saúde indígena, educação, bem como reuniões com ONGs para a captação de recursos e desenvolvimento de projetos para o povo *Parintintin*, pois é membro da OPIPAM (Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas).

Como ex-cacique é uma forte liderança interna e costuma ter uma grande representatividade nas reuniões e decisões que a comunidade precisa tomar. Sua influência se estende também para fora da aldeia, participando de eventos externos, pois já foi coordenador

da OPIPAM, atualmente possuindo uma participação secundária nesta organização. Neste caso, a territorialidade age a partir de interações espaciais que influenciam outras interações de mesmo grau, mas não, necessariamente, requerem ações territoriais para corroborar aos seus fins (SACK, 2011).

Seu Domingos representa influência sobre parte da comunidade, em especial, seus parentes diretos como mãe, filhos, primos e irmãos no tocante a questões políticas, como reuniões com outros atores e reuniões internas, a partir de seu histórico como cacique, mas não, necessariamente, por sua condição atual.

Por sua vez, Raimundo Parintintin é uma das lideranças de “frente”, ou seja, que possui atuação mais intensa externamente à comunidade, defendendo seus direitos e interesses. Forte liderança política, trabalha na FUNAI, além de ser coordenador da OPIPAM. Mora no meio urbano e, frequentemente, retorna à aldeia, conseguindo conciliar a vida no meio urbano com a vivência na aldeia. Apesar de ter sido educado praticamente no meio urbano, possui fortes raízes na Aldeia Traíra, participando intensamente nos seus eventos políticos e culturais.

Como funcionário da FUNAI e coordenador da OPIPAM, representa uma grande liderança política, sendo muito respeitado, ou seja, sua territorialidade é muito expressiva e se torna uma grande influência sobre as demais quando se trata de discutir algo relevante para o povo *Parintintin*, mas externo à aldeia, como um projeto a ser captado pela OPIPAM.

Exemplo disso, é um projeto que os *Parintintin* atualmente desenvolvem com a ONG IEB (Instituto Internacional de Educação do Brasil) e que teve participação preponderante de Raimundo para sua aceitação pelo povo *Parintintin*. Dentre os atores centrais aqui eleitos, é aquele que possui uma melhor capacidade de diálogo com atores externos e também uma grande habilidade de arguição, quando da participação em eventos internos de cunho político-cultural. Como representante *Parintintin* na FUNAI, também é o responsável por organizar a vigilância na Terra indígena Nove de Janeiro, em especial, ao que se refere à Aldeia Traíra, e determinar os seus rumos.

Maria das Graças Parintintin pode ser considerada a guardiã da cultura *Parintintin*, pois além de ser aquela que nomeia as crianças na língua *Tupi Kawahib*, conhece mitos, narrando os feitos mitológicos desse povo. Dona Maria pratica costumes antepassados do povo *Parintintin* como o benzimento com urucum, conhece plantas medicinais e remédios do “mato”, confecciona artesanato e fala na língua *Tupi Kawahib*, tentando transmitir a seus netos e demais jovens tais saberes. Aprendeu muito com seus avós, sogro e, também, com seu marido, o falecido *Tuxava*, Manoel Lopes Parintintin.

Dona Maria possui uma territorialidade simbólica, possuindo controle sobre os conhecimentos tradicionais sobre mitos, sobre a língua *Tupi Kawahib*, sendo aquela que nomeia os recém-nascidos nesta língua. Além do mais, grande entendedora dos rituais como o *Yrerupykyhu* e demais práticas culturais locais, sabe como fazer a pintura corporal e aonde encontrar plantas que possam ser utilizadas para curar enfermidades.

A “[...] territorialidade é como uma forma de interação espacial que influencia outras interações espaciais e requer ações não territoriais para ajudar” (SACK, 2011, p. 7). Dona Maria pode influenciar outras territorialidades, a partir de sua força espiritual e política também, por ter sido mulher do falecido *tuxava* e, portanto, possuir grande prestígio. Por outro lado, mais comumente simboliza influência sobre questões culturais, como realização de atividades festivas, a condução do ritual *Yrerupykyhu* e demais assuntos referentes a elementos tradicionais da cultura *Parintintin*.

No tocante ao ritual *Yrerupykyhu*, influencia as práticas comportamentais das meninas durante sua realização, apontando como tem que se portar, lhes advertindo que não devem recusar dançar com ninguém, indígena ou não indígena; se for indígena, porém, tem que dançar com homem de outra metade exogâmica. Dona Maria e as tias das meninas é que escolhem os rapazes com quem elas devem dançar.

Sempre busca ensinar conhecimentos novos para seus netos, e cobra seus filhos por ensinamentos passados, indicando lugares onde certas espécies vegetais são encontradas e a forma de preparar antigas armadilhas. A pedido dos professores indígenas, também realiza e nomeia desenhos para utilizarem em suas aulas, sendo que seu neto Joel, além de Natalício e Luís, é quem escreve em *Tupi Kawahib* os nomes dos elementos tradicionais por ela retratados.

João Bosco Cândido Parintintin, irmão do falecido *tuxava*, é o mais velho da comunidade e apesar de as pessoas da aldeia dizerem que seu Cândido sempre conviveu com o não indígena, ele possui muitos conhecimentos tradicionais, sendo aquele que mais conhece a mitologia local, além de histórias acerca do contato do povo *Parintintin*, aprendendo com seu pai e avós.

Ele vive a cerca de 2km da sede da Aldeia Traíra. É uma liderança importante pela idade e experiência de vida, mas pouco atua e participa das decisões que são tomadas pela comunidade, é aquele que se pode dizer “da velha guarda”, ou seja, o indígena preocupado em viver a vida ao seu modo, fato esse que sua casa não possui energia elétrica até hoje, devido à distância da sede da aldeia.

Seu Cândido, dentre os atores que elegemos como centrais, talvez seja a pessoa com uma territorialidade menos influente sobre a comunidade, devido à distância da sede da aldeia e de sempre ter vivido com a sua família de forma isolada das demais. Seu Cândido vem pouco à sede da aldeia, participando com menor intensidade que os demais em festas e reuniões. Com uma territorialidade pouco expressiva politicamente, resulta na falta de energia pra sua residência e pouca representatividade em relação ao cacique atual para conseguir viagens à cidade e outras situações.

Apesar de ter convivido muitos anos com os não indígenas, possui muitos conhecimentos sobre a mitologia *Parintintin*, tendo influenciado seus filhos com estes saberes, em especial, Irineu Parintintin, seu filho mais velho. Se dona Maria seria a guardiã da cultura *Parintintin* em termos gerais, seu Cândido é o guardião dos mitos, além de ser um grande conhecedor da língua-mãe.

José Cláudio Parintintin, irmão do ex-cacique e filho do falecido *tuxava*, o indígena “índio”, é aquele que mais conhece a floresta, seus elementos e a melhor forma de se relacionar com ela. É um grande caçador e pescador, inclusive utilizando mais que os demais o arco e flecha, em especial para a pesca, além da espingarda, para a caça. Sente a presença de animais de caça e os ouve a uma grande distância.

Um grande conhecedor de espécies vegetais, seu Cláudio distingue mais de duzentas etnoespécies, utilizando-as de acordo com sua finalidade (alimento, construção, medicinal, etc.). Possui uma grande sensibilidade (espiritualidade) acerca da floresta, compreendendo-a como o lócus de seus parentes. Adquiriu seus conhecimentos, tanto dos seus pais como também por conta própria, pela curiosidade e capacidade de compreender a floresta não só como recurso, mas também como espaço de vida e de integração com o cosmos.

Seu Cláudio não possui uma territorialidade que promova influências em termos de conseguir o controle de algo ou alguma situação, por exemplo, em se tratando de questões políticas. Simboliza uma territorialidade pouco persuasiva, a não ser quando se refere ao controle do acesso a certos lugares em relação a seus filhos. Normalmente, representa uma influência maior no sentido de transmitir seus conhecimentos para os jovens, sendo que, no passado, foi professor na escola municipal local, ensinando atividades práticas.

Portanto, nem sempre territorialidade se refere à tentativa de controle de algo, podendo ser entendida também como “[...] a expressão de um comportamento vivido [...] é uma oscilação contínua entre o fixo e o móvel” (BONNEMAISON, 2002, p. 107), entre a aldeia e a floresta, no caso dos indígenas *Parintintin* e, em especial, de seu Cláudio.

Natalício Parintintin pode ser considerado aquele que trouxe a educação formal do não indígena, para a Aldeia Traíra. Foi levado de Urupira, hoje Aldeia Canavial, na Terra Indígena Ipixuna (T.I.I), pela FUNAI, na década de 80, para desenvolver seus estudos em Porto Velho, onde se formou na Educação Básica (Ensino Médio). No início da década de 90, foi trazido para a Aldeia Traíra para iniciar a educação formal, com o auxílio da FUNAI. Além de educador, é gestor escolar e também responsável por organizar os eventos que ocorrem na aldeia, como festas e reuniões importantes com representantes de ONGs e do Estado.

Trazendo a educação dos não indígenas, Natalício impõe sua territorialidade marcada pelo convívio com estes e sua cultura. Por outro lado, também é um grande conhecedor da cultura *Parintintin*. Suas expressões territoriais estão marcadas por um embate entre a sua cultura e a cultura não indígena.

A realização dos eventos locais normalmente está de acordo com as suas perspectivas, impondo sua territorialidade no sentido de influenciar as demais lideranças acerca de como devem ocorrer os eventos, principalmente festivos, como as festas de santos e os rituais, pois a territorialidade, enquanto base das relações socioespaciais dos grupos humanos, aponta para a intencionalidade destas relações, portanto, predispostas a influenciar outrem (SACK, 2011).

Como professor indígena e gestor da escola municipal, é um dos poucos que sabe escrever em *Tupi Kawahib*. A partir desta característica, acaba influenciando seus alunos a aprenderem a língua materna, organizando eventos escolares onde os alunos são instigados a desenhar e escrever o nome de elementos inerentes à cultura local, inclusive convidando dona Maria para ajudar a transmitir os saberes tradicionais *Parintintin* dentro da educação formal.

Dentre os atores que elegemos como centrais, apesar de aparecerem apenas duas mulheres, isso não quer dizer que elas não simbolizem e/ou não possuam territorialidades marcantes. Representam uma territorialidade que, por vezes, não pode e talvez não queira se apresentar visível perante outros atores. Contudo, possuem representatividade nas discussões que envolvem o povo *Parintintin*, tanto em questões internas como externas à aldeia.

As mulheres *Parintintin* possuem um papel periférico-central, nos eventos político-culturais locais. Periférico, pois aos olhos de todos, são os homens que tomam as decisões e, central, pois no seio do lar é que essa territorialidade extremamente influenciadora se mostra mais evidente. Exemplo disso é a esposa de seu Carlos Parintintin: “*Essa minha mulher sempre dá conselho bom*”.

É na casa que articulam com seus maridos elementos que, por inúmeras razões, não poderiam ser discutidos aos olhos de todos. Nessas conversas, acabam influenciando nas

decisões finais acerca das estratégias (socioculturais, políticas ou de outra ordem) que serão adotadas em relação às suas famílias ou ao povo em geral. Nem sempre sendo processos brandos, mas que não impedem que, aos poucos, mudanças mais significativas vão acontecendo, como a eleição de uma cacica na Aldeia Canavial da Terra Indígena Ipixuna (T.I.I) e na Aldeia Pupunha, uma sucessão de pai para filha, devido à dinamicidade dos processos culturais influenciados, tanto por fatores internos como externos.

Na aldeia traíra, como visto, apresenta-se um protagonismo aparente masculino, mas com as mulheres sendo fortemente influentes. Verifica-se que além de participarem nas tomadas de decisões, também atuam fortemente no fortalecimento da cultura *Parintintin*, como dona Maria e dona Roseli, que promovem a fala da língua *tupi kawahib*, além de narrarem mitos e contarem histórias do povo *Parintintin*.

Os mitos e as histórias mostram como foi o contato do povo *Parintintin* com a sociedade não indígena, as mudanças que foram ocorrendo em termos culturais, ao longo do tempo, e a perspectiva cosmogônica, narrada pelos mitos, da relação dos *Parintintin* com a natureza.

Portanto, são de grande importância as narrativas mitológicas feitas tanto pelas mulheres quanto pelos homens, que retratam a origem do povo *Parintintin* e suas concepções de mundo. Os mitos reportam tempos imemoriais onde a territorialidades dos seres e dos *Kawahib* se confundiam, onde personagens sobrenaturais que deram origem aos vários elementos culturais são lembrados e fazem referência à relação deste povo indígena com a natureza e com seu território.

CAPÍTULO 4 - A ORIGEM DOS KAWAHIB PARINTINTIN E OUTRAS NARRATIVAS: A RELAÇÃO SOCIEDADE-NATUREZA RETRATADA PELA ÓTICA MITOLÓGICA

Este capítulo busca retratar as narrativas mitológicas que versam sobre a origem do povo *Parintintin*, sua relação com a natureza, concepções cosmogônicas e os principais personagens sobrenaturais que deram origem aos vários elementos da cultura (crenças e valores culturais) desse povo indígena.

Falar dos *Kawahib* é falar dos *Parintintin*, que são um subgrupo daqueles. Nesse sentido, buscar-se-á contextualizar os *Parintintin* em relação aos *Kawahib*, contudo, cabe destacar que esse conjunto de subgrupos “[...] sofreu, da parte da documentação histórica e de algumas fontes etnográficas [...], uma “parintintização”, pela qual esses dois etnônimos são pensados como sinônimos. Assim, o ‘todo’ é conhecido pela ‘parte’ ou a ‘parte’ é tomada como o ‘todo’” (MENÉNDEZ, 1989, p. 23).

Além do povo *Parintintin*, também podem ser considerados como *Kawahib* os povos *Uru-eu-wau-wau*, os *Amondawa*, os *Juma*, os *Tenharim*, os *Jiahui* e os *Karipuna*, destacando-se também que muitos grupos isolados (que gozam de certa autonomia) podem ser considerados desta família.

Os grupos humanos, em especial os indígenas, cuja espiritualidade perpassa as relações cotidianas entre os indivíduos e entre estes e o mundo a sua volta (animais, plantas, água, não seres, etc.) acabam possuindo uma origem comum, como o relatado caso bíblico de Adão e Eva, ou o próprio surgimento de tudo que se conhece narrado pelas religiões dominantes. Tudo isso se refere à cosmogonia, às doutrinas e/ou princípios religiosos, míticos ou científicos, os quais visam explicar a origem do todo, por exemplo, como nasce uma sociedade, um povo.

Assim, a explicação para a existência espiritual e física inscreve-se em fenômenos de representação e formas simbólicas, ou seja, o surgimento e/ou criação de plantas, animais, rios, montanhas, espíritos protetores e adversários, relações de avizinhamento e distanciamento, decisões do cotidiano, enfim o próprio constructo estruturante do mundo só pode ser compreendido a partir do discernimento cosmogônico (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 158).

Na constituição da cultura de um povo indígena, na base de suas vidas, encontra-se um (ou mais) “herói mítico criador e civilizador” (PAIVA, 2005). Ele é quem compõe,

harmoniza, organiza e orienta o caminhar de seu povo, ou seja, fornece elementos para que continue como o guia de sua caminhada terrestre, quiçá espiritual.

Várias são as versões que retratam a origem do povo *Kawahib* e outros mitos que destacam os elementos culturais e relação com a natureza, cada qual colhida por pesquisadores diferentes e em subgrupos diferentes como *Tenharim*, *Amondawa*, em especial os *Parintintin*, dentre outros povos. Ramos (1986, p. 85) destaca a importância dos mitos,

Os mitos são veículos de informação sobre a concepção do Universo, incluindo temas sobre a criação do mundo, a origem da agricultura, as relações ecológicas entre animais, plantas e outros elementos, a metamorfose de seres humanos em animais e vice-versa e, de ambos, em espíritos de vários tipos e índoles, a razão de ser de certas relações sociais culturalmente importantes e, até mesmo, o surgimento do ‘homem branco’ e a avalanche de fatores desagregadores que o acompanham (RAMOS, 1986, p. 85).

Os relatos apontam que os primeiros seres que existiram constituíam uma sociedade divina, cujo deus criador-central era *Tupana-ğa*, que vivia com seus companheiros, *Preapi*, *Piragua-uma*, *Arukama*, *Guabihundi*, *Dijipuy*, *Kanhanerana* e *Bahira* em uma grande *onga-uhu* (casa grande tradicional). Segundo Menendez (1989), os companheiros de *Tupana-ğa* não eram somente homens, eles também eram mulheres, inclusive, possuindo relações de parentesco, formando famílias corresidentes como os grupos locais atuais. A sociedade divina *Kawahib* se assemelha a dos deuses gregos, havendo um deus central e outros secundários, sendo que muitos vivem em atrito, habitando uma *onga-uhu* nos céus.

De acordo com Kracke (1984, p. 10), situações que envolvam brigas provocam a separação e o afastamento de um povo, segundo a cosmogonia *Kawahib*, pois “[...] brigar-se, mesmo em brincadeira, leva ao abandono”.

A origem dos *Kawahib* começa com a existência de uma sociedade divina que vivia na terra, mas que a partir de desentendimentos entre *Kanhanerana* e *Bahira* acabou sendo desfeita. O primeiro não gostava de *Tupana-ğa* que cansado de brigas resolveu migrar para o segundo céu²⁰, ficando na terra somente uma das divindades: *Bahira*²¹. O caráter sagrado de

²⁰ Para os *Parintintin* há dois céus, sendo que o segundo seria o mais importante, compreendido enquanto o domínio do “Povo Celeste”, uma raça poderosa que elevou sua morada, abandonando os homens na terra. O outro céu seria intermediário, considerado o domínio dos urubus e de outros espíritos animais, encontrando-se entre o segundo céu e a terra (KRACKE, 1992). “Por outro lado, o domínio subterrâneo é identificado aos *aňang*, espíritos dos mortos, mas de modo ambíguo: as *aňang* ora são ditos morarem debaixo da terra, ora em aldeias da mata. Em troca, o domínio terrestre Parintintin recebe um valor importante, estando associado ao herói *Mbahira*, que está em oposição relativa ao Povo Celeste” (KRACKE 1984, p. 4).

²¹ Contudo, deve-se destacar que cada mito colhido por autores diferentes, em subgrupos *kawahib* distintos e narrados pelos mais variáveis indígenas, apontam versões com certas diferenças, como nomes diferentes dos seres divinos; discussões que ora podem ter ocorrido entre as divindades ou entre os seus filhos; discussões entre divindades diferentes; em um momento um ser pode ser considerado um Deus, um pajé, um espírito, ou outro

Tupana-ğa e seu povo, além do fato deles terem mudado para o céu, permite identificá-los como o “povo do céu” (KRACKE, 1984).

Nharembói-py, isto é, no tempo dos antigos, *Tupana-ğa* morava aqui na terra. Morava em uma onga-uhu e com ele moravam outros companheiros: o Preapi, Piragwa-uma, Arukama, Guabihundi, Dijipu-y, Kanhanerana e Bahira. Nesse tempo, Kanhanerana e Bahira, brigavam, brigavam continuamente. *Tupana-ğa* cansou de tanta briga e quis mudar de moradia. Ele foi para o interior da terra, mas ali somente encontrou anhão viu que não era um bom lugar para morar. Foi dentro dos troncos das árvores, porém só tinha abelhas. Embaixo da água também não dava, pois só tinha peixes. Depois de todas essas tentativas, lembrou que no último dos céus tinha parentes que tinham milho, cará, mandioca, muita coisa. *Tupana-ğa* quis, então, ir para este lugar. Falou com a sua mulher e decidiram mudar. Então *Tupana-ğa* passou um cipó grande e grosso no teto da onga-uhu onde morava e começou a levantar a casa enquanto cantava. Do buraco onde estavam os esteios da casa começou a sair água, muita água que foi alagando a terra. Essa água matou tudo, matou homens e bichos. Ficaram só vinte homens, vinte mulheres e vinte crianças. Para não morrer saíram à procura de uma serra grande. Depois, a água começou a baixar, esses homens, mulheres e crianças são os *Kawahib* de “agwamo”, de agora. Bahira não foi com *Tupana-ğa*, ficou aqui na terra (MENÉNDEZ, 1989, p. 186).

Este mito que narra a partida de *Tupana-ğa* - para os *Parintintin* também é *Pindova'umi'ga* - pode ser concebido como um mito que ordena, cosmologicamente, várias dimensões e ambientes da vida. Ele acaba apresentando todos os ambientes e territórios (espaços do cosmos) habitados pelos seres e não seres, apontando uma vasta territorialidade da divindade, como: a terra, onde moram os *anhağ* (espíritos), no tronco das árvores, onde há insetos, na água, onde tem os peixes e o céu no seu último nível, onde *Tupana-ğa* finalmente encontra sua morada definitiva.

De acordo com o mito, *Bahira* teria sido a única divindade a ficar na terra, dando origem ao mundo como se conhece, pois ele “[...] trouxe o fogo aos homens e deu origem a muitos itens e práticas culturais, assim como deu forma à paisagem” (SILVA, 2013, p. 51). Depois da partida do Deus central, foi ele quem passou a reger a vida dos *Kawahib* com suas façanhas materiais, mágicas e espirituais, derivando em mitos, narrativas, parábolas, metáforas e analogias que compõem o universo *Parintintin*.

Para os *Kawahib*, *Bahira* teria atribuído significado a todas as dimensões do cosmos por onde *Tupana-ğa* teria passado, originando-se vários mitos sobre *Bahira* e suas façanhas depois da partida daquele. Disto deriva também a ideia de que *Bahira* é interpretado muitas vezes como Deus, pois ele é quem ficou cuidando dos *Kawahib Parintintin* e dos demais *Kawahib*, desde o dilúvio.

ser; em alguns momentos é uma divindade que vai para o céu, em outros é outra. Contudo, a questão central em comum está no fato da criação dos seres do mundo e das desavenças que possibilitaram esta ação.

Antes do dilúvio, que pode ser associados a estação amazônica das chuvas, *Bahira* (*Tupana-ğa* ou *Pindova' umi'ga*) percorre vários territórios, foi para o interior da terra, entrou nos troncos das árvores, ou seja, se deslocou pela floresta e esteve embaixo d'água, até que encontrou o território desejado, aonde havia fartura em alimentos. O mito destaca, portanto, situações como a pesca, a coleta, como atividades de subsistência essenciais para os indígenas, além da espiritualidade retratada pelo encontro dos *anhãng* embaixo da terra.

Por outro lado, extrapolando características culturais indígenas como atividades materiais e imateriais, se percebe elementos que permitem uma interpretação geográfica do mito. Revela-se um processo de territorialização, que culmina na criação e estabelecimento de *Tupana-ğa* e sua família em um novo território, possível graças a sua territorialidade, que lhe possibilitou explorar o universo em que vivia.

Após o dilúvio é possível entender uma representação geográfica atrelada às paisagens, a criação e transformação delas, pois acaba alagando regiões que antes estavam sobre o nível da água e depois a água recua e a terra torna a aparecer. Retrata-se a realidade local e a configuração das paisagens, rapidamente alteradas, que são regidas por um período de seca e outro de chuvas.

Além de dar forma à paisagem, a representação geográfica contida nas façanhas de *Bahira* (*Tupana-ğa*) mostra que ele conhece como ninguém os territórios contidos no universo dos *Kawahib*, que sua territorialidade vai para além de uma concepção positivista da vida e do mundo e, também, apreende os elementos do microcosmo *Kawahib* como nenhum outro dos seus, indo para lugares além da imaginação.

Apesar do mito de origem falar da existência de divindades, pode-se compreender que a própria criação do mundo e surgimento da sociedade das divindades não seria explicada pelo mito de origem, pois para os *Kawahib* eles teriam existido desde sempre (MENÉNDEZ, 1989).

Menéndez (1989) identificou aquilo que Kracke (1984) já o percebera com os *Parintintin* quando trabalhou com estes. Pois eles pouco se preocupavam com a criação do mundo, dando mais importância à gênese de determinadas características culturais. Mais importante ou mais significativo para os *Kawahib* era *Bahira*, pois este é que estava perto dos seres da terra.

A cosmologia espacial dos Kagwahiv é radicalmente separada da cosmologia temporal (podia-se dizer 'cosmogênese', mas os Kagwahiv pouco se preocupam com a criação do mundo, apenas com a origem de itens específicos culturais). A dimensão principal do espaço cósmico é dada pela oposição vertical céu/terra, personificada de um lado nos *ƚvaga'nga*, 'gente do céu, celestes', e de outro lado

de vários espíritos terrestres, incluindo os anhang (espíritos dos mortos) e os espíritos dos animais, que moram, respectivamente, dentro da terra e em cima dela. A dimensão temporal, de outro lado, se constitui no ciclo das histórias de Mbahira, o herói-trickster que trouxe fogo, adquiriu a primeira filha retirando-a da água, criou os carapanãs, e estabeleceu que fossem as mulheres e não os homens que dão à luz as crianças (KRACKE, 1984, p. 1-2).

A cosmogonia *Kwahib*, em especial *Parintintin*, estaria mais preocupada em representar as concepções espaciais da constituição do microcosmo local e das características culturais adquiridas do que oferecer explicações para o seu surgimento no mundo e o próprio surgimento desse mundo. Em quase todos os mitos aparece muito marcante a relação dos *Kawahib* com a natureza e as modificações espaciais, como a transformação das paisagens. Relações territoriais com seu mundo e com os personagens centrais que proporcionaram tais transformações também são elementos muito fortes nos mitos, além das territorialidades das divindades e a organização da vida como se conhece.

Segundo Menéndez (1989, p.149), “Tupana-ğa parece corresponder à ideia de um criador universal, enquanto Bahira é o criador de cultura [...]”, porque ficou na terra e criou os seres humanos e demais seres que nela habitam, enquanto que as demais divindades foram para o céu. De acordo com Melatti (1986), o herói mítico é aquele concebido apenas como o criador ou transformador de acidentes geográficos, animais e plantas.

Parece que entre os índios do Brasil poucas são as tribos que crêem num ser supremo; a maioria delas dá mais atenção em suas mitologias dos heróis míticos, muitas vezes caracterizados como heróis civilizadores, isto é, aqueles que ensinaram técnicas, ritos, e as regras sociais aos membros de **determinado povo** (MELATTI, 1986, p. 139, grifo nosso).

Bahira, o herói mítico cultural, não é lembrado a partir do acontecimento de fenômenos naturais como chuva, névoa, raiar do sol, cair da noite, como em outros povos indígenas, ou outras situações que remetam a algo como um reflexo da ação ou manifestação de um ser divino. Por outro lado, *Bahira* está presente nas situações do dia a dia e/ou em celebrações singulares, quando do casamento de pessoas de metades diferentes, da realização do ritual *Yrerupykyhu*, do ritual da menarca, dos tabus alimentares, dentre outras características culturais assentes ao povo *Parintintin*, instituídas pelo herói mítico civilizador.

Como criador cultural, *Bahira* possui várias façanhas e trouxe vários elementos culturais para os *Kawahib*, como transformar o peixe Jandiá em menina, trazer flechas, artesanato, pintou elementos do meio animal e vegetal, dividiu-os em metades clônicas, dentre outros feitos. Outra importante façanha de *Bahira* foi trazer o fogo (Figura 19), pois os *Kawahib Parintintin* não o possuíam:

“Nesse mundo que nós tamo não tem fogo. Você anda jogando pedaço de carne crua. Ponha no sol. Aí ia enxugando, ia ficando assim duro, e aquele eles iam comendo. Aí o Bahira disse: a noite vai chegar e o fogo quem tem: urubu no céu, aqui não tem fogo disse ele. Aí ele se virou no mundo, foi como parente, conversou pra ver se tinha fogo e lá ele se sumiu embora. Aí ele pensou, vamo passa cupim na anta, tudo o que não presta. A mosca vai desovar em cima e eu entro embaixo, lá dentro. Aí o urubu vai descer pra baixo pra fazer fogueira. Aí eu vou sair e vou pegar esse fogo e fogo nós vamo ter e o urubu vai voltar pra terra dele sem fogo. Aí a mosca veio voando e desovando aí o urubu escutou. Aí o urubu veio, sentou no galho e ficou espiando. Aí o urubu chegou perto e comia um pouco, o Bahira tava lá dentro da anta, aí o urubu levou. Aí um dos filho comeu. Aí eles fizeram fogo. Aí o Bahira ficou só espiando. Aí o filho do urubu disse que tinha gente olhando pra lá. Aí o urubu disse: quem? Aí tá morto como vai ficar vivo, respondeu o urubu-rei. Aí depois disso o Bahira levantou e correu em cima do fogo e pegou. Aí ele correu, correu e tinha um quariquara, porque quariquara é tudo ocado, esteio que chama. Aí ele saiu e entrou na flecha. Aí o urubuzão foi embora. Aí depois ele juntou tudinho, é cobra é sapo. Aí ele falou: agora voeis vão cruzar aquele rio e levar o fogo. Aí o sapo veio e tcha, morreu. Aí cobra, chegou no meio do rio e tchoc (morreu). Aí Bahira disse: será que voeis não vão levar nem um tiçal de fogo pra aqueles home, os indígena lá. Aí aquele cururu, sapo, que apareceu com aquele fecho de lenha pros indígena. Aí ele agarrou, saiu e chegou no meio do igarapé, aí ia e voltava. Ele fazia isso só pra ...Fogo véio subindo assim e ele cantava. E Bahira falava pra ele não canta, passe logo. Aí o indígena jogou corda e puxou ele. Aí ele tirou o fogo e jogou pra ali. Aí o indígena disse: vambora, não deixa apagar esse fogo na água. Aí abanaram com abano e lá ficou, não morreu. Aí lugar nenhum não tinha fogo. Aí o Bahira disse: não é bonito agora, todo mundo tem fogo. Aí esse que tavam arrodando o fogo pegavam pedaço de anta e levavam pra assar. Aí Bahira falou: tá tudo bom, agora nós vamo ter fogo” (João Bosco Cândido Parintintin, 2015).

Os mitos podem ajudar a explicar feições da realidade, pois trazem elementos e significados importantes para entendê-la, apontando para uma ligação tênue entre o vivido e o narrado (mitologia). Nesse caso, o urubu perde o fogo e, por isso, é obrigado a comer alimentos podres, sendo reconhecido pelos indígenas e sociedade em geral como um “carniceiro”, pois não tem condições de comer assado.

Além de ser considerado Deus em alguns momentos, em outros *Bahira* é um ser astuto que rouba elementos de outros povos e criaturas e traz para os seus. O roubo do fogo do urubu é uma lição que mostra como ele conhece os territórios, e quão importante é sua territorialidade, pois vai aonde nenhum outro *Kawahib Parintintin* vai e faz o que nenhum outro faz.

Trazar o fogo para seu povo significa algo como trazer um elemento cultural que possibilita tirar os *Kawahib Parintintin* da escuridão, dotando-os de conhecimento. Já a participação dos animais no mito, se refere a essa íntima ligação de interdependência, entre cultura e natureza, de coevolução, onde conviviam na mesma sociedade animais, vegetais e humanos. Segundo a cosmologia ameríndia, “[...] no começo dos tempos, animais e humanos eram uma coisa só” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 483).

Figura 19 - *Bahira*, escondido dentro de cadáver de anta, e o fogo do urubu



Fonte: OPAN, 19-?.

Narrativas relativas ao fogo, sua origem e utilização, possibilitam entender as relações dos *Kawahib Parintintin* com os elementos cosmológicos (seres, não seres) e com a natureza, representada pelos animais, que podem ser verificados em alguns momentos do cotidiano e/ou em momentos especiais como: rituais, benzimentos ou preparação de remédios nos seus espaços de vida, que são pré-condição para se realizarem no mundo e cumprirem suas aspirações materiais e simbólicas.

A partir de outro mito, fica evidente que *Bahira* foi quem criou os seres vivos, que hoje habitam o planeta, além dos elementos culturais e, a partir de então, se pode

compreender a importância atribuída a este herói mítico civilizador. O mito que se segue foi anotado por Nunes Pereira (1980, p. 577-578), que narra o que lhe contou um indígena do povo *Parintintin* chamado de Paquiri,

Um dia os filhos de Baíra brigaram com os filhos de Diaí. O grande chefe ficou zangado. Depois cantou, dizendo que ia levar toda a gente de Diaí para o céu onde morava. Baíra foi subindo para o céu. E levava consigo a terra e gente de Diaí. Conforme subia, os rios e os lagos transbordavam. Mas ninguém queria ir atrás de Baíra e agarrava-se aos troncos e galhos de árvores, as palhas das casas. (Por isso ficamos com os sinais dos cortes das folhas das palmeiras nas mãos). Diaí, mesmo, se jogou do céu, caiu sobre uma palmeira e dali rolou para um pedaço de chão. Baíra quando ia subindo para o céu jogou na água que subia, um pouco de pirão, que virou poraquê, um pilão, que virou jacaré, uma peneira grande, que virou tartaruga, uma peneira pequena, que virou tracajá, um abano que virou raia. Como só havia água e toda a gente que nela caía morria afogada. Baíra teve pena. Fez aparecer, então de novo, a terra. E os companheiros dele, que iam pulando do céu, caíram sobre a terra. Por isso, nós, Cauaiua, existimos, explicou Paquiri (NUNES PEREIRA, 1980, p. 577-578).

Em praticamente todas as versões do mito de origem, o herói leva os elementos da terra consigo, porém, na sequência, a partir do dilúvio ele acaba repovoando a terra com animais de todos os tipos: aquáticos, terrestres e aéreos (Figura 20). Entretanto, mais importante que a reconstituição física da Terra é a reconstituição dos elementos culturais, promovida por *Bahira*, pois esse herói “[...] rouba o fogo dos urubus, inventa o machado de pedra, consegue flechas, descobre o mel, entre tantas outras façanhas” (KUROVSKI, 2010, p. 177).

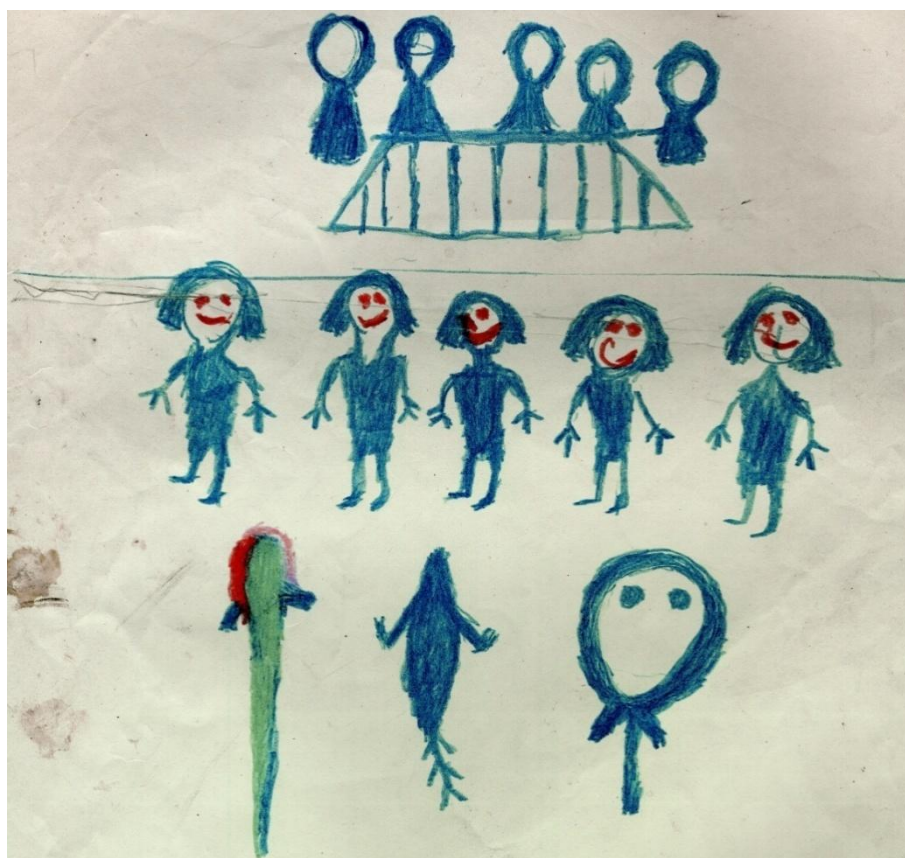
Neste mito, *Bahira* é tratado como um Deus, pois é ele quem leva a terra (território) para o céu. Como em todos os outros, aponta-se para uma reconstrução do microcosmo local dos *Kawahib*, neste caso dos *Parintintin*, pois ele cria um novo território com elementos que tirou do antigo e os leva para uma nova dimensão do cosmos. Por outro lado, institui componentes que não havia no território anterior, como os animais aquáticos citados, além de promover uma remodelação das paisagens, mediante o surgimento da água no local do território que foi levado para o céu.

É em seu valor sagrado que o mito retrata os fatos geográficos, como a transformação das paisagens, a expansão das territorialidades das divindades e o processo de territorialização, visto que “Nenhum fato pode refutar jamais a interpretação mítica, porque só o que é garantido pelo mito se torna verdadeiramente real” (DARDEL, 2011, p. 54), como a própria existência dos *Kawahib Parintintin* e as linhas traçadas em nossas mãos.

Não obstante, a divindade ou herói mítico civilizador mantém uma forte ligação com o território, pois ao invés de simplesmente buscar outro e esquecer o anterior, ele traz consigo o

antigo território, mas o leva para ser reconstruído. Ao se mudar, ocorre uma reconstrução cosmogônica da vida, pois, “Como no plano real, a mudança de um grupo doméstico para um novo lugar é um recomeço, a recriação de um espaço semelhante àquele antigo lugar de moradia que tinha sido deixado para trás” (KUROVSKI, 2010, p. 178).

Figura 20 - Imagem ilustrando o mito de origem dos *Kawahib Parintintin*



Fonte: Coletado por Wade Kracke, 1968, e desenhado por Idjé (cacique central dos *Parintintin* nessa época).

Da mesma forma que o mito de origem dos *Kawahib*, em geral, há variações em cada povo. Em algum momento, os *Parintintin* contam uma versão semelhante, diferenciando-se basicamente o nome do herói mítico civilizador que para os *Parintintin* é *Pindova'úmi'ga* (ou *Mbirova'úmi'ga*), mas também pode ser *Bahira* e, para os demais povos *Kawahib*, é somente *Bahira*.

“Esse aí foi os caso de mulher que gosta de contar dos filhos dos outros. Começa a falar o filho daquele é assim o filho do fulano é assim, não se une né. Então foi um dia o *Pindova'úmi'ga* tava caçando, foi e achou o irmão dele chorando, era dois irmão que ele tinha. Então ele disse porque vocês tá chorando? As pessoa não gosta de mim, eles fica falando. Ele disse não, voçeis fiquem calmo, nós vamo embora. Eles não gosta de voçeis, nós vamo embora. Só que quem vai comigo quem nunca falou de nós, agora quem vai ficar é quem não gosta de nós. Tal dia nós vai

embora. Não vou avisar ninguém, voeis fica tudo arrumadinho e fica só num local. Ele subiu em cima da casa, só fez abrir o braço dele, tirou um lote muito grande. Diz que ficava, o que que tá acontecendo? Pindova 'umi' ga vem buscar nós que nós quer ir contigo. Ele disse: Voeis não gosta dos meus menino, voeis não gosta de nós. Voeis que quando adoecerem, voeis não vão ficar melhor, voeis vão sofrer. Levou a terra pro céu, levou a terra junto. Levou muita fartura, muito peixe, tudo, tudo, madeira boa, tudo ele levou. Quando chegou no céu ficaram olhando pra aquele onde saiu o lote. Ai muitos cacique chorava, foi tirar braço de inajá (folha de palmeira), ficou emendado pra subir aonde ele chegou, subiu lá, cortou tudo, escorregou e cortou tudo a mão, por isso que a nossa mão é assim: tudo cortada. Ai ele subiu e escorregou e cortou tudo a mão. Ai pensa que não, ele jogou: primeiro caiu foi abano, quando jogou abano, quando caiu na beira do rio virou arraia, ai ele jogou mão de pilão e virou poraquê (peixe elétrico), ai ele jogou um cipó bem grande, era uma cobra sucuri. O que ele tinha lá dentro da área dele que ele levou, ele jogou todinho pra qui pra baixo, lá não tem, só fartura e a saúde que tem. Lá, assim, fica bem velhinho, fica bem velhinho igual a barata e descasca, tá novinho, ai a moça fica nova, o velho fica novo, zerado mesmo, fica novinho, novinho mesmo, lá no céu. Só tem ele no mundo, pode chamar Deus, Jesus, Jesus Cristo, mais é só ele” (Maria das Graças Parintintin, 2015).

Dona Maria das Graças traz uma narrativa afeita ao seu universo de conhecimento e vivência: o mundo a partir da visão de uma mulher. Dessa maneira, o relato começa com *“Esse aí foi os caso de mulher que gosta de contar dos filhos dos outro”* (Maria das Graças Parintintin), ou seja, a narrativa mostra que a cisão ocorreu por causa de desavenças entre mulheres. Apesar do protagonismo do mito não incidir sobre elas, desempenham um papel muito relevante, pois a partir delas ou o que falaram é que se iniciou a cisão.

Os *Parintintin* vêm vivenciando inúmeras cisões²², desde tempos mitológicos, imemoriáveis, o que acaba resultando em novos grupos, novos territórios e expansão de suas territorialidades, como expresso pelo mito acima narrado. A cisão que ocorreu no mito, com a discórdia entre os *Kawahib*, proporcionou a criação de um novo grupo, constituindo uma nova aldeia (nesse caso, uma aldeia celeste), composto por uma divindade e os seus seguidores.

Como um importante elemento da cultura *Parintintin*, Kracke e Levinho (2002, p. 148-149), apontam que *“Há uma disposição pronunciada à fissão, uma rivalidade mais ou menos intensa entre os grupos locais vizinhos, muitas vezes de origem comum criados a partir de uma cisão, e uma forte tendência a se afastarem uns dos outros”*.

Da mesma forma que os mitos anteriores sobre o povo celeste e os aspectos cosmogônicos do evento mitológico que indicam uma cisão, esse também destaca elementos

²² As discussões internas são uma característica dos *Parintintin*, havendo cisões como a mais recente que ocorreu devido uma briga entre os cunhados Carlos e Natalício Parintintin, causando a mudança do último do centro da aldeia Traíra para um núcleo secundário (Traíra 2). Atualmente como há um território delimitado, os *Parintintin* não podem cindir e construir casas e constituir comunidades em outros territórios, sendo esta prática ressignificada, aonde as cisões levam um ou mais indivíduos a se mudarem dentro do próprio território, dentro de uma aldeia ou de uma aldeia para outra.

geográficos como o apego ao território, pois uma divindade leva um pedaço de terra (território) consigo e o que nela existe de bom. Isso mostra a ligação dos *Kawahib*, em especial os *Parintintin*, com seus espaços de vida.

Uma ligação, ao que tudo indica, supera até mesmo uma cisão e as dimensões do cosmos, pode constituir um novo grupo e, assim, o antigo território ganha uma nova realidade. Ao invés de estar na Terra agora está no céu, constituindo-se em um novo processo de territorialização ao se criar uma nova aldeia. Como infere Bonnemaïson (2002, p. 107): “Parece que uma etnia só se mantém se sua territorialidade estiver preservada. Existe um laço muito forte entre a visão cultural e o campo de existência real (ou sublimada em mito) que constitui o território”.

O território *Parintintin* acaba se tornando um símbolo de sua cultura e seus feitos mitológicos e concretos. Esse território é composto por valores que comportam relações de parentesco, mesmo com a existência de cisões. É nesse território que se encontram os espíritos de seus antepassados e onde estão enraizadas as suas crenças, donde emana o poder de seus mitos na transmissão de saberes para as gerações futuras, e onde são narradas as façanhas de seus demiurgos.

Apesar de não se constituir exatamente como um mito de origem dos *Kawahib*, ele traz a origem de alguns elementos como parte de nossas impressões digitais, que se referem à formação de linhas em nossas mãos, pois teriam sido criadas quando os indígenas se agarraram nas folhas da palmeira Inajá (*Maximiliana maripa* (Correa)).

Também narra como surgiram alguns animais aquáticos perigosos ao ser humano, como o poraquê ou peixe-elétrico (*Gymnotus carapo* L.), a arraia (*Potamotrygon* sp.) e a sucuri (*Eunectes murinus*), como forma de castigo proferido por *Pindova'umi'ga* para os *Kawahib* que maltrataram sua família.

Ao final da narrativa mitológica dona Maria das Graças chega a reafirmar sua crença em uma divindade *Parintintin*, apesar da clara interferência da religião cristã, pois cita Jesus Cristo como uma divindade, ficando clara a presença de elementos culturais externos e que os *Parintintin* ora assimilam ora os repelem, buscando reafirmar sua identidade e rebalancear aquilo que foi perdido no início e ao longo do contato com o não indígena.

Após a partida de *Tupana-ga* ou *Pindova'umi'ga* (Deus), *Bahira*, o herói cultural, instituiu a ordem sociocultural vigente e a divisão dos *Kawahib* em indígenas e não indígenas e, desta forma, “pintou” os elementos para que não se misturassem (MENÉNDEZ, 1989). O termo pintar se refere à gênese das metades exogâmicas *Kawahib* em que sua distinção é feita quando se pintam os elementos de forma diferente uns dos outros. Dessa forma,

Nharembói-py, Bahira também fez uma tinta, outra tinta. Com essa tinta pintou as coisas, para que não houvesse confusão. Jaboti, indajá, castanheira, tucunaré, caitetu, papagaio, genipapo, onça preta, tudo isto é Mutum-Nanguera. Agora arara, veado, banana, garça, anta, mamão, caju, onça, gavião real, tudo é Kwandu-taravé. Kawahiwa é dos dois, é Mutum-nanguera e Kwandu-taravé, e casam entre eles (MENÉNDEZ, 1989, p. 187).

Outro dia, Nharembói-py, um Kawahiwa foi caçar mutum, quando ia flechar o mutum ia para mais longe, assim muitas vezes. Andou, andou, aí não conseguia pegar o mutum, aí o mutum parou na cumeeira de uma casa, ficou quietinho, quando o Kawahiwa ia flechar de dentro da casa saiu uma moça e falou para não matar que era xerimbabo dela. O Kawahiwa não flechou o mutum. Quis casar com a moça, muito bonita/ikatu/, a moça era filha de Bahira. O Kawahiwa falou com Bahira e Bahira deixou, foram para a onga-uho dos Kawahiwa. Primeiro o Kawahiwa e a filha de Bahira, depois Bahira e toda a gente. Aí Bahira fez uma tinta, como a outra tinta e pintou todas as coisas. Bahira é que diz. Quando chegaram na aldeia do Kawahiwa foram fazer festa grande, bonita. Tinha cauim, beiju, muita comida. A gente de Bahira apanhou mamão, berigui, mel, muita fruta, castanha. O pessoal do noivo foi caçar e pescar tinha muito peixe tucunaré, surubim, anta, caitetu. Muito bonita a festa (MENÉNDEZ, 1989, p. 188).

Ao pintar pessoas, animais, plantas e outros seres, diferenciando o que era de um e de outro, *Bahira* constitui as metades exogâmicas patrilineares *Kagwahiva* (*Tenharin*, *Jiahoi*, *Uru-Eu-Wau-Wau*, dentre outros) *Mutum-nanguera* e *Kwandu*, ou *Kwandu-Taravé* (arara maracanã) para os *Tenharin*, destacando que o nome das metades pode variar de grupo para grupo e, até mesmo, entre os informantes. Para os *Parintintin* as metades são *Mutum-Nygwera* (mutum) e *Kwandu-Apyawytang* (*apyawytang*: arara; gavião) (KRACKE, 1978).

Conforme Kurovski (2009), em conversa com o indígena Igwa Parintintin, *Nhãgwera* (nós antigos) se refere aos primeiros indivíduos existentes na terra, portanto a metade *Myt̃y* estaria relacionada ao herói mítico civilizador *Bahira*. Por outro lado, a metade *Kwandu* está relacionada aos *Yvaga'nga* (seres míticos que vivem no segundo céu), o povo celeste. Ambas as divindades possuem animais de estimação (*renymbav*), sendo que *Bahira* possui o mutum e em outros mitos os *Yvaga'nga* têm um gavião.

Corroborando a ideia acima exposta, Paiva (2005) recolhe a história mítica dos *Kawahib* na Terra Indígena *Uru-EU-Wau-Wau*, cujo entrevistado declara que quem constituiu o sistema de metades exogâmicas foi o herói mítico civilizador, *Bahira*.

O Bahira fez filho primeiro. Daí a gente se espalhou todinho no mato. O Bahira fez a mulher dele, a que ficou do lado dele. Só com ela mesmo ele fez filho. A que ele fez do mandí. Daí nasceu criança, dividiu todinha. As crianças nasceram todinhas. O homem cresceu de novo também para casar. Casou e se virou. Cada um fez família, barraco, panela, para tudo quanto é lado. A mulher ficou do lado do marido, mesmo assim o branco (PAIVA, 2005, p. 43).

Ao narrar o mito de que *Bahira* dividiu a criança todinha, o indígena aborda de forma natural, a partir de sua cosmogonia e saber transcendental, as divisões de seu povo entre as metades Mutum e Arara (Kanindé), bem como sua visão cosmogônica de que o todo (o mundo) é composto por duas partes, as metades.

Retomando o mito de origem, considerado o mais significativo na cosmologia *Kawahib*, é possível traçar um paralelo para se compreender como se dá esta oposição entre as metades exogâmicas. Percebe-se que na perspectiva de Kracke (1984, p. 4) o mito de origem possibilita entender os elementos espaciais que entram em jogo no cosmos *Kawahib*, pois,

Este mito apresenta o retrato de uma nítida oposição entre o céu (no segundo nível) e a parte aqui em baixo – terra, água e árvores. Esta oposição podia oferecer uma analogia às duas metades exogâmicas; seguramente, as aves epônimas acarretam uma oposição alto/baixo, pois as aves associadas com a metade Kwandu (gavião real, arara) voam altas, enquanto aquela ligada com a metade Mytum (o mutum cavalo) é uma ave da terra. Podemos postular a correspondência céu: terra; metade Kwandu: metade Mytum.

Esta concepção cosmogônica mitológica que possibilita englobar os seres míticos acaba criando e proliferando compreensões e atribuindo significados aos elementos da vida cotidiana (materiais e simbólicos) e os eventos singulares que ajudam a traçar os caminhos dos *Kawahib* no mundo. Desta forma, cabe entender que a divisão em metades assimétricas é uma forma de possibilitar uma melhor compreensão do todo, em que cada metade é um todo em si, mas que quando unidas projetam a completitude das questões da vida humana, muitas vezes espelhada pela vida da natureza, formando o microcosmo local, a partir de sua visão cosmogônica de um mundo dividido em dois por *Bahira*.

Como aponta Peggion (2005), há uma diferença corporal essencial, mencionada pelos *Kawahib* que serve para assinalar uma diferença entre as metades, sendo que a pele daqueles que pertencem à metade Mutum é mais escura, as pequenas marcas da cútis são mais destacadas nos indivíduos da metade Mutum. Por outro lado, aqueles pertencentes à metade Gavião possuem a pele mais clara e fina, apresentando as marcas na pele menos perceptíveis, menos realçadas. Dentre outras características distintas, seu Luiz e dona Roseli Parintintin (2015) destacam que,

- Luiz: “O Mutum é mais esperto de que o Kwandu. Mutum quando ele tem um ninho, com dois dia ele bota logo no chão, ele é esperto e assim é a pessoa”. - Roseli: “Meu pai aí, ele tá com essa idade, aí é difícil achar ele dormindo, cinco hora ele tá de pé e o Kwandu não, o Kwandu é mais vagaroso um pouco, porque gavião chora muito e os filho também é a mesma coisa, se puxa o lado do pai que é

Kwandu na hora da comida a criança chora". - Luís: "Meus filho você vê são Kwandu, Taravé, eles acorda sete hora, mais vagaroso um pouco. Mutum não, ó o Natalício, o Natalício é Mutum. Quando eu vou na escola ele já tá acordado. O mutum é mais claro um pouquinho e o Kwandu é mais moreno, tu vê a diferença dela pra mim, ela é mais clara de que eu. E a doença é difícil jogar o Mutum, que o Kwandu é mais fraco, qualquer doencinha o Kwandu já...."- Roseli: "Olha eu, eu sofro muito, de dia, professor, é difícil eu deitar na rede e o Kwandu não". - Luís: "Eu sou Taravé, qualquer dor de cabeça eu já não como mais nada. Kwandu é mais fraco do que o Mutum".

"Ao que tudo indica as diferenças entre as duas aves são estendidas aos seres humanos" (KUROVSKI, 2009, p. 62). A natureza humana para os *Kawahib Parintintin* estaria indissociavelmente ligada à natureza "natural". Na cosmogonia *Parintintin*, seres humanos e animais ou não seres possuiriam um forte vínculo comportamental e espiritual, que os aproximaria simetricamente, dando a entender que humano e não humano provêm da mesma força cosmológica e cultural: as ações de *Bahira* no universo *Kawahib Parintintin*.

A decisão de *Bahira* de dividir e qualificar os elementos constituintes da vida indígena não significa que acarrete em uma exclusão da prática coletiva, pelo contrário, ressalta o modo como o mundo deve ser harmonizado. Para os *Parintintin*, deve-se respeitar a história e importância de *Bahira* e de como ele constituiu o mundo, como forma de entender sua própria história e cultura, que se não respeitada pode acarretar na perda de características culturais (prática, saberes e crenças) e da identidade cultural *Parintintin*.

O Quadro 2, elaborado por Peggion (2005), com base em um informante *Tenharin*, busca elucidar de forma mais clara a caracterização do universo social *Kawahib*, de modo que há algumas divisões, sendo uma entre as metades (à direita) e outra arbitrada por ele (à esquerda).

Quadro 2 - Exemplos de classificação clânica *Kawahib*

		MUTUM	GAVIÃO
CÉU	Animais		Arara Canindé (Ara ararauna L.) Borrachudo (Nematóceros) Tucano (Ramphastos L.)
ÁRVORES	Animais	Macaco Barrigudo (Lagothrix E. Geof.) Jacu (Penelope mer.) Tona (Inambú Grande - Tinamus tao Tem.; T. Major Gmel.; T. Serratus Spix.) Urumutum (Nothocrax urumutum Spix.).	Jacamim (Psophia L.) Japu (Gymnostinops Scl.; Ostinops Cab.) Kaite'i (Macaco-Prego - Cebus Erxleben) Galinha

		Premu (Pachymerus necleorum Fabr.)	
	Mel	Uruçu (Melipona nigra)	
TERRA	Animais	Taiahô (queixada - Tayassu pecari Link.)	Anta (Tapirus terrestris L.) Cachorro Kaiti'tu (Tayassu tajacu L.) Paca (Cuniculus paca L.)
	Plantas	Banana (Musa paradisiaca) Batata doce (Ipomoea batatas) Milho (Zeamays) Patauá (Oenocarpus bataua)	Açaí (Euterpe oleracea) Buriti (Mauritia vinifera) Castanheira (Bertholletia excelsa) Copaíba (Copaifera angustifolia) Inajá (Pindarea concinna) Mandioca (Manihot utilissima) Urucum (Bixa orellana).
ÁGUA	Animais	Acará (Geophagus brasiliensis) Jatuarana (Hemiodus microlepis Kner.) Matrinção (Brycon brevicauda Guent. Fowl.) Traíra (Hoplias malabaricus Bloch.)	Surubim (Platystomatichthys bleek; Surubim bleek) Tucunaré (Cichla ocellaris Schn.)
	Plantas		
			Cinza, fogo e Yreru'a (flauta)

Fonte: PEGGION, 2005.

No contexto da lógica cosmogônica *Kawahib*, as metades são complementares, mas isso não significa dizer que são simétricas, posto que para alguns autores (MENÉNDEZ, 1989; PEGGION, 2005) estas metades possuem relações em perpétuo desequilíbrio e que, ao mesmo tempo, permitem a existência e constituem “[...] um sistema de relações e associações de linguagem e valores definidores das relações sociais” (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 168). Diante do exposto, Menéndez (1989) compreende que entre as metades há uma série de oposições complementares como alto/baixo, veloz/lento, claro/escuro e, em uma perspectiva produtiva caça/caçador e caça/coleta.

Também estabelecem-se mitos que apesar de não retratar um herói mítico, ajudam a contar a história de um povo e sua relação com a natureza e tudo aquilo que existe no cosmos, pois apesar de o ser venerado e seguido ser normalmente do gênero masculino, há outros seres que compõem e ajudam a harmonizar ou não o mundo indígena.

Na cosmogonia *Kawahib*, os homens indígenas são os primeiros humanos a surgirem na Terra. Por outro lado, as mulheres surgem posteriormente, diante do desejo dos homens que se sentiam solitários, tendo sua origem simbólica na água, mediante a metamorfose dos peixes. Para tentar explicar a origem da mulher na terra, Almeida Silva (2010, p. 159)

recolhe a fala do indígena *Uká-Ga Amondawa* morador da Aldeia Tari Tabijara, de Rondônia, o qual narra o seguinte relato,

No passado só havia Amondawa, índio homem mesmo, não tinha muié (mulher). Era bastante triste. Um homem da Aldeia saiu pra pescá (pescar). Pegou muito peixe: surubim, piahuna (jatuarana), taraíra (traíra), dourada. Quando ia voltá (voltar) para a aldeia, jogou di novo flecha e pegou jandiá, aquele peixinho-bagre, que é mandi, que você conhece. Quando índio colocou a mão em jandiá, jandiá pirá (peixe) virou mulher. Mulher tinha araba (vagina). Índio ficou contente e voltou para o povo da aldeia e ao chegar falou pra todos: “jandiá virou mulher”. Todos se alegraram e fizeram festa, festa muito grande mesmo. E assim mulher virou Amondawa. Nós come jandiá, jandiá é muito gostosa, mulher também [...].

O povo *Parintintin* da Aldeia Traíra também conta um mito semelhante acerca do surgimento da mulher, não necessariamente da primeira mulher, pois em sua concepção cosmogônica da vida, *Bahira* (Deus e/ou herói cultural) e seu irmão já possuíam esposas e inclusive filhos homens, mas não havia outras mulheres, somente suas esposas. Contudo, destaca-se que a ideia original está presente em ambos os mitos (*Amondawa* e *Parintintin*): a retratação do surgimento de seu microcosmo, apoiado na cosmogonia como organizadora de seu modo de vida, influenciando nas suas experiências territoriais (apego ao território e territorialidades). Para tanto, Maria das Graças Parintintin (2017) narra como teria surgido a primeira filha mulher,

“Não existia mulher no mundo, quem tinha mulher era só os dois irmão (Bahira e seu irmão). Aí ele (Bahira) fazia de tudo, fazia canoa, fazia filha mulher, fazia tudo. Aí quando foi um dia, ele foi pescar e só tinha dois filhinho menino. Aí ele ia pescar e disse: quer saber, eu vou fazer filha mulher. Aí ele cortou um pau, cruzou na beira do igarapé, pegou uma folha e começou a bater com uma flecha aí pensa que não jandiá chegou e ele flechou, tirou com a flecha e jogou pra trás da costa dele. Aí ficou pulando pra lá, pulando, pulando, pulando. Aí ela chamou: anpy, com duas palavra que ela chamou anpy, a bichinha caiu e morreu. Deixou o jandiá pra lá. Aí no outro dia ele disse: eu vou de novo pescar, minha véia. Ela disse: tu vai de novo, tu não para mais em casa. Ele disse: não eu vou pela bera do rio. Antes não tinha canoa né. Aí ele foi pra lá, foi escapando de novo e pensa que não chegou um jandiá. Ele flechou e jogou pra trás, e aí ela ficou pulando, pulando, pulando. Aí ela ficou chamando o pai dela pra lá. Chamou, chamou, chamou e ele não olhou, não olhou, não olhou, até que ela levantou e pegou na costa dele e disse: anpy. Aí ele chegou e abraçou ela e disse: já chegou. E ela disse: já papai. Cabelinho dela disque bem compridinho, liso. Aí diz que ele olhou pra ela assim e falou: eu sou Kwandu e tu é Mutum. Aí aquele que trouxe a geração, a menina que trouxe a geração do Mutum. Aí ele disse: é minha filha eu vou te levar pra casa. Pegou ela, trouxe ela e deixou no meio do mato. Aí a mulher disse: o que que tu matou? Ah, matei só inambu, uns peixinho que eu matei. Aí diz que ela olhou e disse: o que que esse inambu veio despenado? Ele disse: não, eu depenei ele. Ela disse: não, essas coisa tá errado, inambu chegou bem limpinho, bem tratadinho. Aí ele disse: não, agora nós tem uma filha moça, nós conseguimos. Ela disse: e porque tu não trouxe ela. Ele disse: eu vou buscar ela... Aí abraçaram ela e botaram ela pra deitar. Aí ela perguntou o que ela tinha feito. Aí ela disse: não mamãe eu vim pra mim morar com

voceis, eu sou filha de voceis. Aí a mulher abraçou ela, botou ela na rede... Ela disse: foi eu mamãe que preparou o inambu pra senhora”.

O mito *Parintintin* retrata, primeiramente, uma atividade tradicional indígena que é a pesca, com vistas a conseguir alimento para a subsistência da família. Por outro lado, e mais importante, destaca o surgimento das metades clânicas, aonde a primeira filha de *Bahira* é considerada a primeira Mutum, pois, conforme Maria das Graças foi “... *a menina que trouxe a geração do Mutum*”. Assim, é retratado o surgimento de seu microcosmo, onde a mulher passa a ser associada ao peixe Jandiá (*Leiaurius marmoratus*) e dá origem à metade *Mutum*. A concepção *Parintintin* acerca desse mito leva a entender que todos os demais - *Bahira*, seu irmão e suas esposas - seriam *Kwandu*.

Na construção da Cosmogonia *Kawahib Parintintin*, os indígenas homens seriam os primeiros seres humanos a aparecerem no mundo, sendo as mulheres resultantes da vontade dos homens e, em especial, de seu herói mítico civilizador: *Bahira*. As mulheres teriam sua origem simbólica na água com a metamorfização do peixe Jandiá, possuindo uma maior proximidade e intimidade com a água e com a pesca, constituindo-se o lócus de sua construção corporal e caracterizando sua relação com a natureza. Em um outro mito, o contrário também é possível, onde uma mulher se transforma em boto e vai embora pelo rio²³.

Na constituição do cosmos para os *Parintintin*, cabe entender que a criação da filha mulher representa que as experiências territoriais acabam influenciando na sua construção de mundo, tanto nos aspectos materiais quanto simbólicos, pois é a partir da territorialidade de *Bahira* e por ter *ipajiheté* (muito pajé), que se origina sua filha mulher.

Almeida Silva (2010), por sua vez, destaca a importância da oralidade como um instrumento de representação que retrata as experiências cosmogônicas e territoriais da construção do mundo indígena e das formas como ocorre a interação cultura-natureza. As narrativas, parábolas, metáforas, analogias são formas de expressão que os povos indígenas fazem uso para evidenciar sua cosmovisão, que se encontra estruturada por imagens, linguagens, (geo)símbolos que dão sentido e legitimam sua concepção de mundo.

Em outro momento, se percebe a territorialidade de *Bahira*, pois esse anda por inúmeros territórios e locais, aonde os demais não vão ou não conseguem ir, ou até mesmo, não podem executar as atividades com a mesma qualidade que ele. *Bahira*, assim, mostra-se

²³ Esse mito, narrado por João Bosco Cândido Parintintin (2017), se inicia com uma relação amorosa entre uma anta macho e uma mulher. A mulher andava na floresta e se encontrava com a anta, longe do alcance de seu esposo. Em um determinado dia, o marido encontra a mulher com a anta e, algum tempo depois, ele acaba matando essa anta. A mulher descobre e fica muito triste. Passado certo tempo, quando os dois estão em um igarapé pescando, a mulher pula no rio, se transforma em um boto e vai embora, para não mais voltar.

um grande sábio e, muitas vezes, também associado a um pajé, devido suas várias façanhas que transcendem uma compreensão positivista da realidade.

Bahira usa sua territorialidade para desenvolver as práticas e elementos culturais dos *Kawahib Parintintin*, sendo que a partir de seus mitos e façanhas é que se funda a cultura local, de modo a oferecer explicações acerca da organização simbólica da vida e do mundo. Esses traços territoriais encarnados nos mitos e nos saberes deles advindos ajudam a transmitir valores de uma geração a outra e dar sentido à sua organização sociocultural e sua relação com o território.

Os mitos, como o do peixe que se metamorfoseia em mulher buscam relacionar os indígenas com o meio, de modo que haja uma relação de interdependência, pois *Bahira*, o herói indígena, criou o meio e este mantém o indígena e com ele se relaciona, de modo que não se possam dissociar os aspectos naturais, humanos e sobrenaturais que contemplam a cosmogonia *Parintintin*.

Já os mitos acerca dos heróis míticos estão diretamente relacionados a aspectos de caráter geográfico que, cientificamente, conceitua-se a processos socioeconômicos, territoriais, paisagísticos, espaciais, dentre outros conceitos, e biológico como ecologia, que são entendidos na cosmologia *Kawahib* quando retrata a relação do ser humano com a natureza. Os aspectos físico-geográficos, descritos nos mitos, possuem uma representação muito próxima da biodiversidade e demais processos percebidos na realidade dos *Kawahib Parintintin* na Amazônia, apresentando-se como uma das principais características, a mobilidade deste povo.

Reforçando o caráter geográfico dos mitos, compreende-se que as informações retratadas acerca da ecologia (clima, flora, fauna) local coincidem com a realidade dos *Kawahib Parintintin*. Isto pode ser atestado quando se faz um paralelo entre o mito de origem, onde há um “dilúvio”, com a realidade vivida pelos indígenas como o fenômeno das chuvas, pois, ao longo do ano, há uma grande variação no nível de água dos rios e lagos, alterando as paisagens locais que ficam, em parte, alagadas. Tal acepção demonstra uma profunda percepção ecológica dos indígenas *Parintintin*.

Quando o povo celeste ou *Bahira* partem para o segundo céu a terra é toda inundada pela água, destacando que somente as palmeiras prevaleciam sobre as águas. Corroborando a estes pressupostos, Kurovski (2010, p. 166) faz uma análise dos mitos, entendendo que, “Este cenário mitológico aproxima-se do que ocorre no plano real. Nos períodos anuais das cheias, nas terras baixas, somente as copas das grandes árvores e palmeiras ficam acima das águas”, a isso se deveria as marcas dos cortes das folhas das palmeiras nas mãos dos *Parintintin*.

Na representação da compreensão *Parintintin* de mundo, significa que todos os seres (humanos ou não) estão ligados ao mesmo processo e relação com seu lócus de atuação, seu meio. Esses mitos, normalmente, mostram a percepção extremamente aguçada dos indígenas em relação ao conhecimento do ambiente em que vivem. Por outro lado, também versam sobre a complementaridade entre natureza e ser humano, em que aquela ajuda esse a superar alguma dificuldade, como expresso no mito *Parintintin* sobre o velho que vira gavião (Figura 21):

“Era um velho indígena né, queria tirar filho de gavião, aí tinha outro velho que tinha raiva desse daí. Aí foram tirar filho do gavião né, que mora no tronqueiro do caxaneira, aí o outro (outro indígena que foi com o primeiro) tinha raiva dele né. Aí ele foi devagar, aí o outro olhou assim: rapaz vamo ligeiro pra chegar logo lá. Ele disse: rapaz vamo devagar mesmo. Ele agarrou né, lascou o terçado, jogou tudinho aonde ele subiu né, caiu né no chão. E o velho ficou lá, trepou, chegou e ficou lá né. Aí pensava que ele ia amarrar pra ir buscar, e ele não foi. Aí o velho tava com medo de gavião vim agarrar ele né. Tinha um filho lá em cima do ninho né, ele faz tchu tchu tchu o gavião né. Aí ele olhou assim: lá vem a macha (mãe) muito grande. Aí ele olhou o gavião e falou: agora eu vou morrer. Aí ele (o gavião) chegou e olhou. Aí ele chegou mais perto. Aí como o velho tinha oração muita né, ouvia o gavião falar né. Aí o gavião falou: o que que você tá fazendo aí perto do ninho dos meus filho? Aí o velho disse: não, eu queria tirar ele pra mim criar, teu filho, mas quem tinha raiva de mim cortou todo o pau e eu não posso descer agora né, não posso descer, porque se eu descer eu vou cair. Aí o gavião falou: ah quer dizer que você tava passando aqui. Aí ela disse que o marido ia chegar. Aí ele (velho) disse: agora eu vou morrer porque o marido dela vai chegar. Aí lá vem ele e sentou ali. Aí o gavião falou: você quer morar aí junto com nós. Aí o velho falou: quero. Eu (gavião) vou dar água e comida, tudo pra você. Aí o velho ficou alegre né. Aí o velho bebeu água. Agora você vai ver esse negócio do homem que tem raiva de ti e vai matar. Aí vai pintar o mundo todinho com o sangue desse velho. Aí ele disse: tá bom. Aí ele virou como gavião né. Aí (o gavião) jogou toda pena nele e falou: agora sai pra ti avoar. O velho saiu. Quebra esse galho (o gavião falando). Quebrou o galho. Aí ele falou: tira esse patuá, mais um ele falou. Aí patuá arrancou, porque já era como gavião né. O gavião disse: agora você vai matar ele. Vambora lá amanhã. Quando era no outro dia, eles passaram. Aí o velho tava com a velha lá na beira e a velha olhou e disse: lá vem o gavião. O velho disse: isso não é gavião não, ele veio pra me matar, mas eu vou matar ele. Pegava taquara e jogava taquara, mas não pegava nele. Aí o gavião pegou e tchá, levou o velho. Chegou lá e comeu o que pode e despejou o sangue dele depois. Aí não tem esses pássaro amarelo, encarnado, é sangue do velho, o nome dele na nossa linguagem é Kanamaré, o que morreu. Daí esse que virou gavião tá vivo. Até hoje em dia vive o gavião né” (João Bosco Cândido Parintintin, 2015).

Figura 21 - Imagem ilustrando o mito do velho que se transforma em gavião



Fonte: Coletado por Wade Kracke, 1968, e desenhado por Idjé (cacique central dos *Parintintin* nessa época).

O mito se inicia com a expansão da territorialidade de dois indígenas que foram aonde nunca haviam estado antes, no ninho de um gavião, e como um não gostava do outro, acabou cortando os cipós pelos quais o primeiro havia subido na árvore em que se encontrava o ninho. Desta parte em diante, se percebe uma complementaridade entre ser humano e animal, cultura e natureza, pois o velho que ficou no ninho foi transformado em gavião e treinado para ser um gavião por aquele que o transformou, incorporando a natureza animal. Como afirma Viveiros de Castro (2002, p. 354),

Se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de co-acessibilidade entre os humanos e animais [...]. As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual.

Na cosmologia indígena, os mitos narram uma relação inextricável entre natureza e cultura, evidenciando uma fronteira muito tênue que, em muitos momentos, apresenta uma realidade integrada, com humanos possuindo características animais e esses possuindo

características humanas. Os elementos apresentados no mito mostram a importância da complementaridade com a natureza, mesmo que para fins não considerados positivos para a consciência humana.

Apesar do mito acima exposto apresentar uma situação de violência, também mostra a proximidade entre os seres humanos e a natureza. Essa experiência sucedida no território também aponta para algumas interpretações inerentes à construção da relação dos indígenas com seus ambientes e a importância de suas territorialidades.

Situações de metamorfose tanto de mulheres em animais aquáticos ou vice-versa e agora este mito do homem que se tornou gavião, mostram como os indígenas estendem seus laços com a natureza e a ela se integram. Por outro lado, a metamorfose entre os seres humanos e animais ou não seres obedece ao mesmo preceito vital como um evento cosmogônico extraordinário envolto em uma energia espiritual que possibilita (re)construir e (re)organizar o microcosmo local, sendo necessário à completude do universo indígena, possibilitando, *a posteriori*, a construção de rituais, outras práticas culturais e responsável por formar a concepção indígena do mundo e da vida (ALMEIDA SILVA, 2010).

Outra interpretação que se pode fazer é em relação ao anseio humano em buscar novas conquistas, superando desafios, como no caso do sonho de Dédalo e seu filho Ícaro (na Grécia antiga); o medo do desconhecido; a natureza como amiga do ser humano; “[...] o estabelecimento de relações com o Outro, porque o *divíduo*²⁴ não se encontra sozinho no universo e nem tampouco estranho às representações, formas e relações simbólicas” (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 161).

Quando transmitidos ao longo do tempo, tais mitos têm o papel de direcionar a forma dos mais jovens e do grupo como um todo de se relacionar com a natureza, diferente daquela da sociedade não indígena, prezando por protegê-la e coevoluir com ela. É na relação territorial recíproca com a natureza que instituem seus valores humanos e, ao mesmo tempo, se fortalecem espiritualmente, ajudando a tornar seu mundo mais complexo e completo, superando adversidades histórico-culturais do convívio com outras sociedades.

²⁴ Na visão de Almeida Silva (2010, p. 43), a utilização do termo “*divíduo*”, no contexto da sua pesquisa, é assim explicada: “Nossa interpretação é de que os *divíduos* são e carregam consigo infinitas formas simbólicas com seus múltiplos significados e formam uma totalidade. Enquanto no indivíduo, o nível de apreensão dessas morfologias não possui a mesma interação e ocorrem compartimentadamente”. Contudo, mais interessante a nosso ver e, para os fins de explicação dos fatos, não tecemos discussões acerca da palavra “*divíduo*”, é o contexto e o significado geral da explicação dada por Almeida Silva (2010). Desta forma, as frases que contenham a palavra “*divíduo*” empregadas a partir de Almeida Silva (2010) (em citações diretas) devem ser entendidas a partir de seu contexto não, necessariamente, pelo que a referida palavra representa para o autor supracitado, pois não se tem como objetivo realizar uma discussão e diferenciação entre as palavras “*divíduo*” e “*indivíduo*” no texto que se segue.

Nesses mitos, quase sempre há uma forma de comunicação correspondente entre natureza e cultura, sendo importantes transmissores de valores, crenças e conhecimentos tradicionais acerca dos ecossistemas locais (estações do ano, ambientes, animais, vegetais, etc.) para as próximas gerações.

Essa concepção dos *Parintintin* também pode ser encontrada em outros povos indígenas, tanto do norte como no sul do Brasil. Esta forma de pensar o mundo possibilita o estabelecimento de relações muito profundas e significativas, criando um vínculo entre os grupos humanos e seus espaços de vida, de modo que estes não podem ser pensados, senão em conjunto com o meio onde foram concebidos, portanto, indissociavelmente. Assim, os mitos revelam-se como um importante guia da cultura *Parintintin*, ajudando a reforçar a ligação entre os povos indígenas e a natureza. De acordo com Almeida Silva (2010, p. 161, grifo nosso),

Essa metamorfose entre ser humanos, **não humanos** e não-seres atende ao mesmo princípio vital, como algo mágico, em que a energia espiritual propicia a construção e organização do microcosmo, e atua de forma transcendente e necessária à completude do universo indígena, de modo que possibilitou posteriormente a realização de ritos e rituais [...].

Na cosmogonia *Kawahib Parintintin*, *Bahira* deu origem aos seres e não seres (*anhağ*: espíritos dos mortos) do mundo, além de tê-lo reestruturado quando da partida do povo celeste e do caos por eles instaurado (“dilúvio”). Nesta reestruturação provocada por *Bahira*, se pode perceber, nitidamente, aspectos de organização socioespacial e territorial, sendo que ele estabelece aonde será o habitat de cada ser e o seu papel no mundo.

Após várias façanhas, trazendo elementos culturais para os *Kawahib*, como fogo, artefatos, a filha menina ou a mulher, a divisão em metades exogâmicas, dentre outras façanhas, no último momento da constituição dos seres do plano terrestre, *Bahira* cria os não indígenas (*tapy'yña*), que passam a figurar na representação cosmogônica local. De acordo com Almeida Silva (2010), o objetivo da existência dos não indígenas seria o de complementaridade aos indígenas, cooperando com eles.

Porém, eles teriam se desvirtuado dos propósitos de sua criação, provocando transformações, influenciando as identidades e concepções de mundo indígenas. Deste modo, trouxeram a maldade expressa simbolicamente pelo *anhang*, espírito causador de dissensões da cultura *Kawahib*, sendo que, para afastá-lo, exige-se a realização de rituais (ALMEIDA SILVA, 2010). Depois de ter separado os *Kawahib* em metades e organizado o mundo, *Bahira* cria o não indígena como um subproduto do indígena:

Nharembopy-py, depois que a água foi embora, os Kawahiva eram bravos, muito bravos; então Bahira quiz amansar-os. Bahira fez uma tinta numa bacia grande, era como forno de farinha de mandioca. A tinta fervia. Era para Kawahib banhar-se nela. Foi Bahira quem diz que tinha que ser assim. Kawahiba tinha medo de entrar, quem entrou e tomou perdeu a pele, a pele caiu fora, ficou branco (MENÉNDEZ, 1989, p. 187).

A criação do não indígena, da mulher e demais seres da época do “dilúvio *kawahib*” deixa claro que era preciso organizar melhor os elementos em jogo na natureza. Sugere-se que as narrativas acerca da cosmologia *Kawahib* retratam que o mundo só com o indígena do sexo masculino não era um mundo completo e que este não pode ser tratado de forma dissociada da natureza.

Apesar de *Bahira* ter criado o não indígena e este ter trazido malefícios para a sociedade indígena, compreende-se que o herói mítico apontou como os *Kawahib* deveriam se portar no mundo para que pudessem se defender, sendo isto possível, a partir de momentos de celebração de ritos, práticas rituais e invocações espirituais.

Um exemplo de ritual de defesa é o *Yrerupykyhu*, que será discutido no próximo capítulo, apesar de não ser considerado um ritual de proteção, acaba atuando como um, pois ele busca fortalecer e retratar várias características culturais dos *Kawahib Parintintin*, possibilitando a estes, ressaltar sua cultura frente às investidas da sociedade não indígena.

CAPÍTULO 5 - AS PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS E A RELAÇÃO COM O NHÁ'DEGWIRA (TERRITÓRIO)

Como visto, a história e a mitologia do povo *Parintintin* mostram uma grande riqueza cultural. Nestes termos, busca-se entender a relação estabelecida com o território atual e suas territorialidades, bem como com os elementos símbolos que retratam as paisagens do território. Por outro lado, almeja-se compreender a existência de suas práticas socioculturais (materiais e imateriais) tradicionais e os impactos do contato e convívio com a sociedade envolvente sobre a sua cultura, o que pode resultar em um hibridismo cultural, entre práticas tradicionais *Parintintin* e modernas, que tanto é fruto de estratégias como de processo de assimilação e resistência.

5.1 AS PRÁTICAS SOCIOTERRITORIAIS COTIDIANAS

A Aldeia Traíra possui acesso a Rodovia Transamazônica (BR-230) a partir de uma estrada vicinal que corta também uma propriedade privada e dá acesso a T.I.N.J. Isso permite uma grande mobilidade dos indígenas desta aldeia para se locomoverem até o meio urbano do município de Humaitá. Cabe destacar, inclusive, que muitos *Parintintin* vivem no meio urbano, casados entre si ou com não indígenas.

Neste sentido, a territorialidade *Parintintin* pode ser considerada como “[...] a expressão de um comportamento vivido [...] uma oscilação contínua entre o fixo e o móvel” (BONNEMAISON, 2002, p. 107). Ou seja, ela transmite segurança de estar num espaço conhecido, da vida cotidiana (aldeia e floresta), considerado símbolo de identidade, mas, ao mesmo tempo, se abre para o espaço desconhecido (o meio urbano).

Os *Parintintin* estenderam sua territorialidade até o meio urbano, devido às necessidades impostas pelo contato, desde alimentares, até de serviços, como bancos, mercados, lojas, dentre outros. Há outros indígenas que estão morando temporariamente no meio urbano, como aqueles que trabalham na FUNAI e na Secretaria de Municipal de Educação Indígena. Contudo, estes últimos, constantemente, retornam à Aldeia Traíra, demonstrando possuir um forte vínculo com seu território, conciliando a vida agitada do meio urbano com a tranquilidade da vida em aldeia. Isso mostra que sua identidade está fortemente vinculada ao território, pois apesar de morarem na cidade, sempre retornam para a aldeia, seu local de fortalecimento identitário e espiritual:

“Toda vez que eu chego na terra indígena eu me fortaleço, eu me sinto maior assim. Me fortalece em tudo, tanto espiritual quanto em tudo. Porque as terra indígena todas elas são sagrada né. É por isso que muitas vezes eu chego e ando descalço, porque espiritualmente ela me sustenta” (Marivaldo Bosco Freitas do Nascimento Parintintin, 2015).

A ligação da identidade com o território é o que sustenta muitos povos, pois ao passo que a identidade caracteriza as pessoas de um território como pertencendo a um determinado grupo de pessoas, esse, por sua vez, permite a construção de uma identidade, um substrato para que ela possa se desenvolver. O território seria o vínculo máximo que levaria à identificação daquelas pessoas com aquele espaço de vida, tendo em vista que para se sentir parte do grupo, também é preciso se sentir parte do território. Desta forma, identidade e território estão ligados física e simbolicamente.

Como asseveram Bonnemaïson e Cambrezy (1996, p. 16), “Uma das melhores maneiras de matar a identidade de um povo é provavelmente a atitude de romper sua ligação com o território” (BONNEMAISON; CAMBREZY, 1996, p. 16). Daí a importância que advém de uma identidade estabelecer fortes vínculos com o território, capazes mesmo de superar as agruras do contato e convívio com outras culturas, como o caso dos *Parintintin* com os regionais e citadinos. Mantendo o vínculo territorial permite-se que os membros se sintam inteiramente pertencentes a um grupo.

Para aqueles que vivem na Aldeia Traíra o dia começa antes do sol raiar, porém, a maioria costuma acordar entre seis e sete horas da manhã. Primeiramente se prepara o café, geralmente pelas mulheres. No que concerne aos homens, podem estar tratando “os animais” eventualmente pegos na caça e/ou pesca.

As mulheres, após o preparo do café, já iniciam sua jornada diária, em especial as filhas que desde cedo começam a lavar o acúmulo de louça da noite anterior, no Igarapé Traíra. As mulheres também têm o hábito de coletar frutas próximas da casa ou nos arredores da aldeia, como caju, tucumã, manga, dentre outras.

A relação do indígena com o território é diferente do não indígena. Primeiramente, porque o território possui a essência do indígena e vice-versa. A vivência secular dos *Parintintin* com o meio local lhes concebeu uma grande capacidade de interpretá-lo e apreciá-lo de uma forma mais paciente, onde cada espaço e momento no território são vivenciados, internalizados de tal forma, que o tempo parece correr mais lentamente. Essa relação intensa e, ao mesmo tempo, branda regula a relação socioterritorial e temporal a partir das vontades individuais e coletivas, como as práticas produtivas, os momentos de lazer e as grandes reuniões, como o ritual *Yrerupykyhu*, o ritual de morte, dentre outros.

Esta relação com o território e o tempo pode ser exemplificada quando se presencia uma menina lavando a louça de forma calma ao lado de urubus que tomavam água, dos peixes que estavam a sua volta e de um porco que estava a fuçar o rio. Esta vivência no território está carregada de sentimento e apego proporcionado pelo contato diário com os elementos da natureza. Outro momento como este é a confecção de artesanato pelas mulheres, como brincos, colares, pulseiras, cocares, dentre outros, dedicando longo tempo e paciência a esta atividade, que pode contar com a colaboração de suas filhas.

O território se apresenta “[...] como essencial, oferecendo àqueles que o habitam, condições fáceis de intercomunicação e fortes referências simbólicas. Ele constitui uma categoria fundamental de toda estrutura espacial vivida [...]” (CLAVALL, 1999b, p. 12). É no território do cotidiano que se verificam as ligações mais fortes entre as identidades e seus espaços de vida e onde desenvolvem suas territorialidades, a partir de suas práticas socioterritoriais.

O desenvolvimento das práticas cotidianas culmina na expressão de suas territorialidades: aonde vão, o que fazem, como fazem, quem pode ou não fazer determinada coisa ou ir a determinado local. A territorialidade acaba se constituindo enquanto fenômeno e aspecto eminentemente cultural, representando as manifestações sociais dos grupos e indivíduos dentro de um território (HAESBAERT, 2004).

A territorialidade feminina é arraigada ao território do porto, as roças, quintais, proximidade das residências, em geral, a área habitada da aldeia. Em alguns momentos, também podem acompanhar seus maridos em atividades como a vigilância, coleta de castanha, pesca, dentre outras. Contudo, as mulheres nunca saem sozinhas a grandes distâncias dentro da T.I.

De certa forma, possuem uma territorialidade que reduz seu campo de ação em termos de práticas socioterritoriais, como no caso da caça, já explicitado, havendo um controle dos homens sobre estas práticas. A territorialidade masculina atuaria como uma forma de controle sobre o acesso das mulheres a certas coisas e ações, mediante o controle sobre determinado(s) território(s) (SACK, 2011).

As ações no território são marcadas de intencionalidades, cujas intensidades estão presentes nas ações mais simples do cotidiano, como as mulheres irem lavar louça e/ou roupa no “porto” (geossímbolo local) do Igarapé Traíra. Nada se faz sem que se tenha um conhecimento prévio do território em que se vai agir, ou seja, há uma territorialidade que é expressa por certas práticas e que revelam um conhecimento *a priori* do território.

Quanto ao Igarapé Traíra, percebe-se uma dupla territorialidade em relação ao seu uso, pois ao longo do dia tanto homens como mulheres o frequentam. Num primeiro momento, próximo às 12 horas, os meninos e homens vão para se refrescar em suas águas. Mais ou menos às 14 horas são as mulheres que vão, normalmente, para lavar a roupa e a louça, mas também para se banhar.

A aldeia em si também oferece perspectivas de inteligibilidade da relação dos indígenas com o território, podendo ou não estar associada a clãs, lideranças, famílias de mais prestígio e/ou metades exogâmicas. A análise da distribuição espacial da aldeia (Figura 22) pode dar uma noção de como é organizado e ocupado o território da vida social.

Pode-se dizer que o território da aldeia é aonde se desenvolvem com mais intensidade as relações sociais, sendo o local em que ocorrem certas formalidades, a troca de gentilezas e a comunicação por meio de palavras, principalmente em português, das decisões políticas e também onde estão localizadas suas instituições, como as escolas, o salão de festas e de reuniões, o centro cultural e a farmácia da SESAI.

Nele se dá o encontro com o não indígena e sua cultura, é o território do profano, mas não com uma conotação religiosa, mas sim espiritual, pois a espiritualidade vai além da religiosidade, permitindo que vejamos o todo a partir de nossas experiências, seria um espaço de liberdade interior, e não através da concepção de uma única deidade (BOFF, 1996).

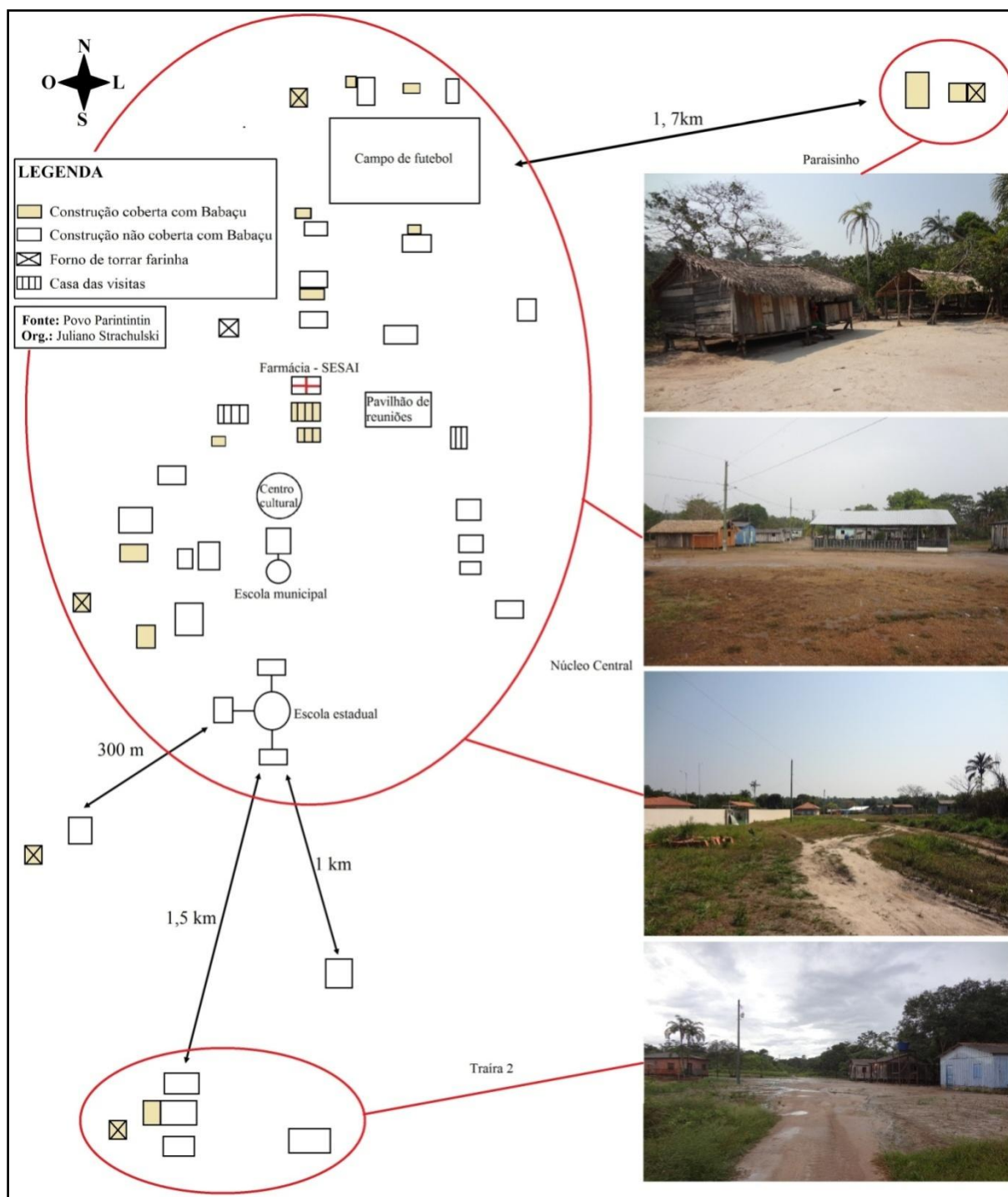
Já o território da floresta é o local onde o indígena se sente mais integrado ao meio a sua volta, desprendendo-se um pouco das amarras culturais da sociedade envolvente. É aonde se desenvolve uma dinâmica socioterritorial diferenciada, regida por um estado de equilíbrio com o meio. É o território do sagrado que comporta cemitérios antigos, o atual, os espíritos de seus ancestrais e os seres protetores da floresta.

Ao se observar o cotidiano dos moradores da Aldeia Traíra não se percebeu nenhuma forma de organização espacial que pudesse explicar, por exemplo, a não centralidade da casa do antigo *tuxava* ou do cacique atual. A centralidade é ocupada pelo pavilhão de reuniões e festas, local em que todos comparecem quando da existência de algum evento coletivo importante. Contudo, não representa nenhum privilégio morar próximo ao pavilhão.

Estruturalmente, a Aldeia Traíra apresenta tanto características da cultura indígena como da não indígena. Os elementos tradicionais que compõem espacialmente a aldeia são os fornos de torrar farinha - construções que na imagem possuem um “X” – e as construções cobertas por palha de babaçu – que aparecem na legenda com a cor bege. Já os elementos modernos são a farmácia da SESAI, o Centro Cultural, as escolas municipal e estadual, caixa d’água, banheiros coletivos – construções, que estão em branco na legenda, sem marcações,

com cobertura de material industrializado, como telhas de amianto, o mais comum, e de barro –, além do campo de futebol, fiação elétrica, dentre outros elementos.

Figura 22 - Organização espacial da Aldeia Traíra



Por outro lado, há construções que congregam elementos modernos e tradicionais, que são as casa das visitas (espaços de acolhimento aos visitantes indígenas ou não, que vem para a aldeia a trabalho ou outra situação) – na imagem são as construções que possuem linhas

verticais. Pois, algumas são cobertas com palha de babaçu e outras com telhas de amianto e de barro.

Percebe-se que há uma geoestrutura que aponta para uma influência externa na organização espacial da aldeia, ou seja, do Estado (sociedade envolvente) sobre os povos indígenas, tanto a partir de formas materiais quanto por meio de instituições (RAFFESTIN, 1993), como a FUNAI, SESAI e SEDUC. São elementos responsáveis por traçar uma semiografia na paisagem de um território que, neste caso, exprime uma concepção externa de mundo.

A geoestrutura ou as formas de agir da sociedade envolvente e do estado sobre os *Parintintin* influenciaram as maneiras de ocupar o território, em especial a distribuição espacial das casas e arquitetura das mesmas. Além de que, muitos foram os elementos modernos que entraram na Aldeia Traíra, provocando uma reestruturação espacial e interferindo nas práticas tradicionais, representando uma forma moderna de ocupar o território, diferente da tradicional indígena.

Contudo, cabe destacar que os *Parintintin* não necessariamente veem somente como negativa a presença das geoestruturas (do poder do estado e dos elementos culturais da sociedade envolvente). Por outro lado, buscam se aliar a estes elementos para que possam alcançar determinados objetivos e/ou direitos enquanto povo indígena em relação ao seu território, reconhecendo que várias podem ser as estratégias adotadas para se fazer ouvir, desde o embate direto, a captura de pessoas para chamar a atenção do estado e/ou outros atores, a abertura de processos judiciais ou, como se apresenta na situação dos *Parintintin*, as estratégias temporárias de cooperação e subordinação aos atores dominantes.

Em relação a este conjunto de estratégias sociais, cabe destacar que apresentam diversas formas de interação. Dentre elas estão: o capital social, econômico e simbólico, regidos por suas visões de mundo (cosmogonia, cosmologia, vivências e saberes). Esses elementos, por sua vez, é que atribuem sentido a uma determinada escolha ou empreendimento de um grupo social frente aos outros grupos. Os atores sociais não são apenas motivados a agir somente pelos movimentos externos (capital, cultura, crenças), mas também, intencionalmente capazes de pleitear suas próprias escolhas.

Os diferentes atores e/ou grupos sociais minoritários, apesar de enfrentarem situações conflituosas com grupos dominantes, também podem desenvolver relações de cooperação, que acabam possibilitando àqueles, no caso os povos indígenas, maior voz de ação, além de mitigar e possibilitar um convívio menos impactante as suas ações políticas e culturais com as situações adversas que porventura surjam. Tal situação é descrita por Little (2002, p. 5),

No caso dos escravos africanos, a história da colônia e do império está repleta de casos de rebeliões, fugas, luta armada e alianças entre quilombos e povos indígenas. Mas se, por um lado, existem múltiplas formas de resistência, por outro, todas as respostas desses grupos não, necessariamente devem ser classificadas como de resistência. Existem também processos de acomodação, apropriação, consentimento, influência mútua e mistura entre todas as partes envolvidas.

Cabe destacar que ao longo do convívio com o povo *Parintintin* da Aldeia Traíra não se percebeu problemas, no tocante à invasão territorial, seja para caça, pesca ou outras atividades irregulares (madeireiros, garimpeiros, dentre outros atores sociais). Ao contrário, buscam estabelecer parcerias com os regionais e com o Estado, na figura da FUNAI, SESAI, SEDUC, SEMED e outros órgãos governamentais.

As geoestruturas e a influência do estado acabam provocando uma alteração também na forma de ocupação do território por parte dos *Parintintin*, pelo menos no que se refere à aldeia, pois as casas estão dispostas de forma linear, ou seja, um padrão de ocupação não característico das sociedades indígenas, ao contrário, assimilada da cultura não indígena, como se estivessem ocupando o território ao longo de uma estrada. Assim, as geoestruturas possuem uma centralidade na organização da aldeia, sendo visivelmente percebidas e significadas na paisagem.

Não se constatou, tal e qual em outros estudos – como de Lévi-Strauss (1957) sobre uma aldeia Bororo –, que a divisão em metades exogâmicas pode ajudar a explicar o padrão organizacional da aldeia e os espaços ocupados pelos indígenas. Apesar da divisão em metades exogâmicas, não se verificou uma divisão da aldeia, muito menos territorialidades referentes às metades. Em verdade, no dia a dia é muito difícil se observar relações socioespaciais que possam distinguir indivíduos de cada metade.

As territorialidades são expressas de acordo com as necessidades de cada pessoa e família, podendo ser tanto imateriais, quanto materiais: alimentícias, laborais, de lazer ou outras. Por outro lado, pode-se destacar também que as territorialidades não são somente expressões de ações físicas, materiais, mas também formas de controle de ações, pessoas e o acesso a coisas, mediante controle de frações do espaço (SACK, 2011).

Os homens, normalmente, expandem suas territorialidades mais do que as mulheres e exercem mais controle acerca do acesso a determinados locais e ações e/ou objetos. Quando vão caçar ou pescar, percorrem locais em que as mulheres não têm acesso. A caçada não é permitida às mulheres, pois está implícito em sua cosmogonia e espiritualidade, mas também formal e representativamente que é uma atividade masculina, não podendo ser transgredida tal regra, com o risco deste coletivo sofrer com infortúnios (ALMEIDA SILVA, 2010).

Por outro lado, a pesca, outra atividade que compõe o modo de vida *Parintintin*, é uma atividade que pode ser praticada tanto pelos homens quanto por mulheres e crianças, porque em sua cosmogonia e espiritualidade a mulher se originou do peixe jandiá (*Leiaurius marmoratus*). Os indígenas acreditam que “*Bahira fez muita coisa, ele fez Jandiara virar menina, se não fosse Bahira não tinha filho e até hoje tá assim né ...*” (Luiz Parintintin, 2015). Contudo, na maioria das vezes, os homens vão a distâncias maiores, sozinhos, para pescar.

As crianças, por sua vez, mostram sua territorialidade mediante as brincadeiras, que ocorrem próximas às casas e no Igarapé Traíra. Eles jogam futebol, caçam calangos com seus arcos e flechas, apanham frutas, nadam e brincam de guiar canoas nos portos (Figura 23). De outra forma, a territorialidade entendida como o controle de pessoas e coisas através do controle de área (SACK, 2011), permite que as crianças possam acompanhar seus pais – em atividades como caça, agricultura, pesca, coleta, dentre outras. Portanto, a territorialidade dos mais novos é, em muitos momentos, controlada pelos mais velhos.

Figura 23 - Guiando canoa no Igarapé Traíra: as crianças expressando suas territorialidades



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Igarapé Traíra, 30/03/2017).

Como afirma Sack (2011, p. 72), em relação aos Chippewa, “[...] o pai é tentado a controlar as ações espaciais de seus filhos e o acesso deles ao espaço, focando em objetos específicos de ações [...]”. No caso *Parintintin* a situação parece semelhante, os filhos somente saem do centro da aldeia a maiores distâncias, para caça ou pesca em companhia dos pais e outros adultos ou aonde esses os permitam andar. Neste sentido, os pais estão tentando restringir o acesso de jovens e crianças a determinados ambientes e coisas, demonstrando controle sobre um certo espaço. Esta restrição também pode estar relacionada ao cuidado com os filhos, evitando que vão a territórios com histórico de conflitos com outro povo originários, àqueles onde há cobras, onças e outros perigos.

Já a prática agrícola, é uma atividade realizada em família, mostrando a liderança do patriarca em controlar a territorialidade dos demais, mas, ao mesmo tempo, lhes permitindo expandir suas territorialidades, como no caso dos mais novos. Participam da agricultura tanto filhos homens quanto filhas mulheres e a esposa. A escolha para abertura de área agrícola normalmente ocorre de forma liberal, faz-se aonde quiser, porém se houver divergências o cacique, liderança máxima, pode interferir impondo sua territorialidade e reestruturando o espaço.

De forma complementar, as territorialidades também são importantes elementos que proporcionam uma ligação afetiva dos indígenas com seu território, pois estão relacionadas às vivências e experiências cotidianas dos indivíduos e dos grupos ao longo do tempo, seja tanto pelas subjetividades, o ‘eu’ com o mundo, ou intersubjetividades, o ‘eu’ com os outros no mundo.

O território está relacionado a escala do cotidiano, cujas vivências dos sujeitos permitem que projetem nele suas emoções e necessidades individuais e coletivas (SPÓSITO, 2004). Pois, é o seu horizonte geográfico, que comporta seus deslocamentos e suas concepções de mundo, cuja territorialidade age como uma forma de ligação entre o território material e o imaginado.

O território indígena não é apenas um cenário de disputa de poder e proteção da base material, mas também (re)afirmação e proteção da identidade indígena, a qual está alicerçada nas suas práticas cotidianas de subsistência, seus rituais, conhecimentos tradicionais, costumes e práticas sociais.

5.2 IDENTIDADE, PERTENCIMENTO E REPRESENTAÇÃO: A LIGAÇÃO COM O TERRITÓRIO E OS GEOSSÍMBOLOS DE SUAS PAISAGENS

Os povos indígenas em geral possuem uma forte ligação com seu território, pois nele criam suas identidades e depois ele as reflete. Portanto, corrobora-se com o pensamento de Bonnemaison e Cambrèzy (1996), segundo os quais a força simbólica das relações sociais realizadas no território é tão relevante que este é concebido como um construtor de identidades. Pode ser entendido como palco e espetáculo ao mesmo tempo, representando uma cultura e por ela sendo representado, cujas territorialidades vão traçando uma semiografia na superfície, dotando-a de sentidos e significados.

O sentimento de pertencimento que a relação com o território cria no indivíduo possibilita, ao mesmo tempo, uma valoração sentimental e, também, a construção da identidade de um povo, que respeita o passado histórico e mitológico. Contudo, a compreensão da relação de um povo com o seu território por uma visão externa nunca pode ser total, pois está intrinsecamente relacionada às suas vivências cotidianas numa realidade interna ao grupo.

Em termos espirituais, a realização de rituais como *Yrerupykyhu*, casamento, menina-moça, pintura corporal, e outros, mostram a ligação das pessoas com seu território e a (re)afirmação de sua identidade indígena no processo que eles mesmos denominam de fortalecimento cultural.

A identidade indígena *Parintintin* é expressa especialmente por palavras ditas no dia a dia, como: “*Eu morro, mais não deixo a minha cultura. Pode acontecer de tudo, mas eu não deixo a minha cultura*” (Maria Alice Parintintin, 2015); “*A minha mulher não tem vergonha de falar na língua, lá no celular, no mercado, ela fala na língua. Fala mais na língua com eles do que...*” (Luiz Parintintin, 2015); “*Eu falo e falo pro menino é assim...*” (Roseli Parintintin, 2015). “A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente” (CUCHE, 1999, p. 177).

No exemplo acima, percebe-se que o casal Luiz e Roseli expressa uma característica identitária marcante, que é a língua indígena em meio aos não indígenas, logicamente a identificando num sistema cultural: o indígena *Parintintin*. Os povos indígenas se diferenciam da sociedade não indígena, além do mais pensam e concebem o mundo de forma diferente, usam ou almejam apenas aquilo que será suficiente não pensando em acúmulos, reafirmando sua identidade indígena, como na fala de dona Maria Alice Parintintin (2015):

“Eu não gosto de fazer bastante dinheiro com o artesanato. Eu não quero vender um colar por cinquenta reais. As veiz a pessoa diz que não tem esse dinheiro eu vendo por menos. Eu vendo por vinte e cinco, trinta. Pros parente eu vendo as veiz por quinze reais. Eu também vendo fiado”.

Não somente a partir das falas é que se afirma uma identidade, mas principalmente através de atitudes comuns, como a pesca, a caça, agricultura, coleta, os saberes da mata, os mitos, a realização dos rituais, etc.

Além das atividades já citadas, outra que possibilita estreitar o vínculo com o território é a vigilância (Figura 24), uma espécie de fiscalização da terra indígena, realizada uma vez ao ano (setembro ou outubro). Para sua realização são escolhidas em torno de 20 pessoas, entre homens e mulheres, sendo que as mulheres ficam cuidando do acampamento e fazendo comida e os homens vão para realizar a vigilância e também a pesca e a caça.

Figura 24 - A vigilância: uma forma de estender e fortalecer os laços territoriais



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Rio Maici-Mirim, 22/10/2015).

Apesar de a vigilância não ser uma atividade realizada com muita frequência, apenas uma vez ao ano, ela representa a territorialidade *Parintintin* e seu modo de vida, pois na floresta os indígenas entram em contato direto com os espíritos de seus ancestrais, fortalecendo os laços territoriais e a identidade indígena a ele atrelada, além de revigorar-se espiritualmente. Como apontam Bonnemaïson e Cambrèzy (1996), esta ligação com o território pode ser material ou espiritual, sendo que pelo viés material garante a existência física de um povo mediante as territorialidades e, principalmente, o processo de territorialização e em sua conotação simbólica traz a alcunha de criador de identidades.

As territorialidades compreendidas enquanto relações socioespaciais cotidianas que os indivíduos tem com o universo exterior, possibilitam a identificação com determinados espaços como o local onde se estabeleceu o acampamento, os castanhais, dentre outros locais. Representa a criação dos territórios e estabelecimento de vínculos com os mesmos e, por outro lado, atua na constituição das identidades e (re)organização da vida cotidiana, em atividades materiais (produtivas, rituais, benzimentos, etc.) e imateriais (crenças, mitos, canções, etc.).

A vigilância que se acompanhou foi realizada do dia 22 ao dia 27/10/2015, mostrando-se uma atividade que retrata o conhecimento e vivência no território, em especial dos *nhandyvuhu* (castanhais), permitindo conhecer as espécies vegetais ali encontradas, seus respectivos usos, e desenvolver a prática da caça.

Por outro lado, a vigilância permite que venham à tona memórias passadas, histórias envolvendo pessoas e animais como onças e cobras que amedrontavam e, até mesmo, feriam as pessoas, tale e qual no tempo em que não havia barcos a motor, as histórias sobre criaturas amedrontadoras (onça-d'água: *Takapé*) e seres e espíritos protetores da floresta.

Essas memórias associadas às territorialidades propiciam reforçar os laços territoriais, a partir de narrativas que versam sobre a produção do espaço, como as práticas de trabalho, os conhecimentos tradicionais sobre a floresta, as dinâmicas socioculturais (complementaridade, discussões políticas, participação em eventos locais). Estes elementos ajudam a constituir a identidade *Parintintin* e seus vínculos com o território, pois “O poder de ligação territorial revela que o espaço é investido de valores não somente materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos” (BONNEMAISON; CAMBRÉZY, 1996, p. 10).

Outras recordações versam sobre a transformação das paisagens destes territórios que, por exemplo, antes eram matas que, em alguns locais, foram derrubadas e hoje viraram capoeiras altas, percebendo-se as mudanças que ocorrem ao longo do tempo no território. Também reconhecem os ambientes, como lagos que foram criados ou desapareceram.

A realização da vigilância, iniciada e incentivada pela FUNAI e pela ong OPAN na década de 1990, é um momento que extrapola a questão da proteção dos recursos e de seu território. Mais que viajar e fiscalizar o território, é viver e saborear os momentos que reforçam o sentimento de pertencimento e a identidade indígena, congregando atividades como pesca, caça, busca de madeira para construir o abrigo temporário, além de cipós para confeccionar utensílios (vassouras, paneiros), os remédios da mata e as frutas.

O território acaba se tornando de fundamental importância não somente como fonte de recursos e sobrevivência física, mas também para criação de mitos, divindades, crenças, e

propagação de rituais e saberes. Além do mais, possibilita manter viva a memória de seus entes falecidos, que no processo de territorialização criaram um forte vínculo sentimental transmitido às gerações subsequentes.

Arraigada ao território, a identidade possui uma dimensão fundada na memória coletiva, criada com base em feitos passados, e outra ligada a referenciais espaciais, atrelados tanto ao passado quanto ao presente, possuindo várias origens (HAESBAERT, 1999). Desta feita, estabelece-se um vínculo de pertencimento e identificação do indivíduo ou grupo de indivíduos para com um determinado espaço, que pode ser material ou simbólico. Pautado no passado, as narrativas o legitimam e apontam um laço identitário em comum, como das vivências particulares.

A identidade *Parintintin* como de qualquer outro povo indígena, é própria deles, concebida e fortalecida por várias práticas territoriais, sendo fruto de um longo processo de coevolução com a natureza local e de criação de práticas culturais (costumes, crenças, saberes, etc.). Assim, estabelecem suas bases materiais e imateriais, que quando encarnam, principalmente, em geossímbolos, permitem representar seus costumes, práticas e crenças territorialmente arraigadas.

[...] o sentimento identitário permite que se sinta plenamente membro de um grupo, dotá-lo de uma base espacial ancorada na realidade” [...] os problemas do território e a questão da identidade estão indissociavelmente ligados: a construção das representações que fazem certas porções do espaço humanizado dos territórios é inseparável da construção das identidades. Uma e outra, estas categorias são produtos da cultura, em um certo momento, num certo ambiente [...] (CLAVAL, 1999b, p. 16).

A identidade estabelece uma relação estreita com a questão espacial, com as ações socioespaciais, tendo em vista que os indivíduos e os coletivos reconhecem-se a partir da territorialização estabelecida em um determinado espaço. Desta forma, a identidade atua, como uma espécie de “cimento social”, mobilizando os membros do grupo em torno de um apelo em comum, que é a defesa de seu território e tudo aquilo que nele se fundou. As identidades são construídas coletivamente por indivíduos que possuem um passado, uma origem (histórica ou mitológica) e práticas socioculturais comuns e que viviam num território comum, formado a partir das práticas singulares de ocupar o espaço, de se territorializar e, assim, partilhar de uma mesma visão de mundo.

A identidade *Parintintin* é pensada a partir das atividades territorialmente localizadas, como a pesca, a produção de artesanato (com produtos coletados da mata) e o ritual *Yrerupykyhu*. Por outro lado, há uma imagem que destaca uma territorialidade diferente, uma

dinâmica identitária, uma indígena estudando numa carteira escolar (Figura 25). Isso mostra que há um centro identitário, uma essência, contudo, nas bordas desse centro, sofre-se a interferência de outras identidades (Estado e população não indígena em geral). A identidade tradicional, assim, acaba vendo a necessidade de acompanhar o movimento do espaço-tempo, num processo constante de constituição identitária.

Figura 25 - Elementos da identidade *Parintintin* retratados por alunos e professores indígenas



Fonte: Alunos e professores indígenas da Escola Estadual *Kwatijari'ga*. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 21/04/2017).

Não se pode compreender a identidade enquanto algo estático, pois no contato entre identidades distintas podem ocorrer modificações aparentes. E é neste embate que se percebe, com mais ênfase, a definição das pessoas com suas identidades. A identidade se torna

bandeira de luta, assim como seu território, torna-se uma referência no embate com o outro. Porém, sem deixar de sofrer influências, pois sua reafirmação também depende de situações de tensão, trocas, assimilações e resistências. Como infere Haesbaert (1999, p. 18, grifo nosso),

A importância da identidade decorre então mais de sua eficácia do que de sua ‘realidade’. O que não impede que a referência a um recorte territorial ‘real’, ou seja, concreto, não ajude, e muito, a tornar eficaz esta construção da ‘comunidade imaginada’ **indígena**, não apenas, na maioria dos casos, porque falo uma língua distinta e sou identificado como portador de determinadas distinções, mas porque me sinto ‘pertencente’ a um determinado recorte territorial.

Identificar-se com um determinado grupo quer dizer que o indivíduo se reconhece como um deles e pertencente a um determinado território e, da mesma forma, outros não vão se identificar com aqueles, percebendo-se diferentes deles, pois “A identificação acompanha a diferenciação” (CUCHE, 1999, p. 183). Esta situação fica clara nas narrativas dos indígenas Parintintin: *“Eu fiz o exame de sangue e deu que eu tenho sangue de índio e sangue de branco. Porque minha mãe era filha de branco com índia. Então eu podia passar por branco né. Mas eu sou índio mesmo”* (José Cláudio Parintintin, 2015).

A identidade indígena, assim, se torna visível material e espiritualmente, mediante uma ação coletiva, ou seja, quando um conjunto de pessoas realiza as mesmas práticas culturais, repetidamente, ao longo do tempo e territorialmente localizadas.

Contudo, não somente os iguais vão se identificar com os seus, mas os diferentes também podem fazê-lo, desde que compartilhem de crenças e possuam um forte vínculo com o território em que se encontram. Exemplo disso é a frase dita por um homem Torá que vive entre os Parintintin: *“Eu considero mais esse povo do que o meu. Quero viver pro resto da minha vida aqui, criar meus filhos aqui. Essa terra nossa é muito boa”* (João Torá, 2015).

O apego a um território também é sinônimo de pertencimento a uma cultura, compartilhando cotidianamente crenças e costumes, apesar de não ter sido ali concebido. Assim, uma identidade é construída, principalmente, por e a partir das relações sociais territorializadas, enraizadas, imbuídas de sentimento e fortalecidas pelas vivências.

“Eu até já cheguei a estudar fora, mas a adaptação não me deixou concluir meus estudos. Porque essa coisa muito familiar, muito da terra me deixa morar no meu lugar, perto do meu povo, da minha família pra mim é muito importante. Pra mim, morar na natureza, respirar ar puro, pertinho da minha família, pertinho do meu povo, esse lugar maravilhoso tanto pra buscar alimentação, sai ali pesca, caça, no seu habitat natural, isso pra mim é um excelente lugar pra se morar” (Joel Joveliano Parintintin, 2015).

Percebe-se que o indígena não consegue ficar muito tempo longe do seu espaço de vida. Há uma identificação com o território pautado, tanto em questões simbólicas, sentimentais (a família, a vivência e se sentir bem), como materiais, de sobrevivência (a busca por recursos).

O referente central material e simbólico é o território, cujo componente material seria o estruturador da identidade. É aonde expressam suas territorialidades, aprendem práticas de sobrevivência e valorizam suas manifestações culturais. O território vivido é a referência central de uma identidade que vem sendo cunhada ao longo do tempo, levando em consideração a forma como o indivíduo vê a si mesmo e como vê e se relaciona com o cosmos. Neste caso, fica claro que o indígena se reconhece a partir da coletividade, das relações intersubjetivas, nas suas experiências com a dos outros.

O sentimento de pertencimento ao seu território é tão forte que, aqueles que sempre viveram na aldeia ao saírem dela retornam rapidamente. Estão ligados ao seu território física e espiritualmente, por isso não conseguem se afastar dele, é como se lhes fornecesse a energia que lhes faz viver e, longe de sua fonte vital, acabam enfraquecendo, se desfigurando, descaracterizando-se, como se tivessem perdido seus espíritos, um corpo sem alma, sem vida. Sua identidade é afetada, tendo em vista que deixam de praticar sua cultura no dia a dia (pesca, caça, rituais e outras atividades).

“A terra indígena, o nosso território é a nossa mãe e nosso pai, porque é dela que a gente traz os nossos frutos né. A terra é muito rica né, e, a gente depende dela, tirar o nosso próprio recurso, nossa alimentação. Pra nós não é porque a gente tem um monte de terra que o pessoal fala que a gente não precisa desse local, mas eu acho que a gente tá preservando não só pra nós como o Brasil todo, a Terra Indígena hoje que tem a floresta né. A gente tem o nosso meio de cuidar dela e a gente é feliz nela” (Fontinelli Parintintin da Conceição, 2015). *“Eu gosto de morar aqui na aldeia, porque meus pais sempre morou aqui, apesar da minha mãe vim lá de Urupiara, meu avô, todos os meus parentes morou aqui, porque é mais perto da minha família e não deixar o local, onde é a origem nossa mesmo, Parintintin. Meu desejo é morar aqui, porque aqui nós não come diretamente as comidas da cidade, uma forma de sustentação alimentar, pescar, pegar um peixe, caçar também. Se torna tudo mais fácil, tem um rio aí pra tomar um banho. A Terra Indígena significa pra mim como a mãe nossa. É tipo uma identidade nossa. E tudo nós adquirimos através da terra. Por enquanto nós estamos seguros aqui”* (Flávio Parintintin, 2015).

Percebe-se, tanto uma conotação política quanto cultural, simbólica, em relação à forma como os indígenas se remetem ao território, sendo que Terra Indígena é uma conotação de limitação do território e, também, uma forma de assegurar o uso do mesmo pelos indígenas, tanto é que se sentem seguros nele. As questões material e simbólica se complementam, uma vez que é no território que conseguem viver enquanto coletividade. O

território é por eles considerado como a expressão de sua identidade, sendo essa base material onde encontram um conforto, como se fosse um pai ou uma mãe.

O apego ao território e a vontade de protegê-lo está expressa nas vivências, no dia a dia, quando as crianças e jovens estão se banhando no igarapé, quando os mais velhos saem para caçar, pescar, coletar e/ou extrair recursos vegetais. Além do mais, o território é o lócus em que as histórias, mitos e crenças ganham força na memória dos mais antigos, se propagando no tempo e no espaço, e inspiração cosmológica das representações espaciais e dos significados do mundo. O território *Parintintin* é (re)construído a cada dia, pois a vida e cultura são dinâmicas e se a relação com este não o for, ele se torna apenas um limite político sem apego sentimental.

A identidade está atrelada a territorialidade e as relações estabelecidas pelos grupos com os elementos (materiais e imateriais) de seu território, ou seja, aonde vão e os meios pelos quais estabelecem suas ações no espaço possibilita falar de sua identidade e ligação territorial.

Pode-se dizer que a identidade vai se constituindo da mesma forma que o território vai se transformando e sendo criado, a partir das territorialidades, e as práticas socioculturais se adaptando à natureza e ao movimento do tempo, aos sobressaltos cronológicos. A identidade é forjada, gravada no território e representada pelas paisagens que estão impregnadas de cores, sons, sabores e saberes, expressos pelas marcas que comportam.

“Espaço vivido por meio de uma certa visão e sensibilidade cultural, o território se constrói, ao mesmo tempo, como um sistema e um símbolo” (BONNEMAISON, 2002 p. 103). É um sistema organizado e hierarquizado de forma a corresponder aos compromissos assumidos pelo grupo que o constitui. Também é símbolo, tendo em vista que se forma sobre polos geográficos, representando os valores que norteiam a visão de mundo dos grupos locais, criando representações geossimbólicas.

Estas representações, que são fundamentadas por símbolos culturalmente (re)produzidos por uma coletividade, ressaltam a visão de mundo dos grupos humanos e ganham maior força e destaque quando personificam lugares. Quando os símbolos se materializam em uma paisagem ou território, por exemplo, se transformam em símbolos geográficos ou mais comumente, geossímbolos. Eles representam a história coletiva ou individual das pessoas de uma comunidade com seus territórios e suas paisagens. Atribuem valores, selecionam informações, simplificam e dão sentido à realidade vivida.

Neste sentido, as formas e representações dos elementos constituintes das territorialidades *Parintintin* possibilitam uma leitura geográfica da relação com seu território e

elementos de suas paisagens, que propiciam continuidade ao seu modo de vida e promovem uma explicação do mundo.

Em se tratando dos *Kawahib*, Almeida Silva (2010) destaca que, na visão desse coletivo, a compreensão de território e territorialidade é expressa por uma lógica complexa, onde territórios se conectam a seres e, também, a não seres (espíritos). Em se tratando dos *Parintintin*, esta complexidade permite que possam defender suas territorialidades ancestrais, mesmo que atualmente não façam mais parte de seu território, atuando como geossímbolos, sendo constituídos por formas materiais e representados no interior deste povo como algo que extrapola o território demarcado e controlado pelo Estado.

Os geossímbolos, revelam temporalidades diversas e, em se tratando de povos indígenas, podem estar tanto relacionados ao meio natural e seus fenômenos como às características culturais materiais e imateriais.

Para os *Parintintin* as malocas antigas, ou o local onde se encontravam, também são territorialmente e culturalmente importantes, pois representam os espíritos dos antigos guerreiros. Mostram que suas territorialidades eram sem limites e que, cosmologicamente, os espíritos dos seus ancestrais defendem sua cultura e valores expressos por suas identidades, materializados em seu território.

A percepção territorial *Parintintin* é resultante da interpretação de paisagens que refletem sentimentos, emoções, histórias e que exalam a própria cultura indígena. Logo, a representação que fazem do mundo está atrelada à paisagem, uma vez que ela se constitui na base das representações individuais e sociais dos indivíduos e grupos que as vivenciam (STRACHULSKI, 2015).

A partir da relação com a paisagem, os indivíduos e os coletivos incorporam percepções sobre seus territórios, seu lugar de vida (vida e morte, seres e não seres), atribuindo-lhes significados, mas, ao mesmo tempo, ressignificando-os de acordo com a conjuntura sociocultural e temporal em que estão inseridos. Desta forma, os elementos constituintes das paisagens são capazes de qualificar a identidade e a territorialidade indígena.

Nestes termos, vários geossímbolos atuais ajudam a explicar a relação dos *Parintintin* com as paisagens e seu território. Dentre estes: o porto, os fornos de torrar farinha; as casas cobertas com palha de babaçu; os instrumentos utilizados na agricultura; as *Jiruhu'a*; os igarapés; os caminhos na mata; algumas espécies vegetais como a castanheira; os arcos e flechas; as canoas; o moqué; os rituais, e outros mais.

Estes elementos materialmente constituídos representam não somente a materialidade contida em si, mas também revelam um caráter imaterial, espiritualmente instituído. Por

apresentarem grande familiaridade, podem ser facilmente apreendidos e interpretados por aqueles que os percebem a partir de suas vivências. Seu valor de uso quase nunca representa aspectos econômicos, ao contrário, está ligado a uma carga emocional profundamente enraizada em suas formas de viver e conceber o mundo.

Do ponto de vista dos moradores locais os geossímbolos aparecem numa perspectiva de uso corrente na sociedade, estando física e espiritualmente incorporados à concepção local do cosmos. Alguns podem já estar presentes na sociedade, outros são criados ao longo da vida do indivíduo e continuam a ter sua importância, mesmo depois de sua morte. Enquanto vive, o sujeito se utiliza de tais elementos para orientar a sua peregrinação terrestre, como uma forma de embasamento, uma sustentação física e espiritual (GEERTZ, 2008).

Dentre os geossímbolos locais, destaca-se o porto (Figura 26) do Igarapé Traíra, local de ancoragem das canoas, é parte tanto da territorialidade masculina quanto feminina, contudo, são as mulheres que passam mais tempo ali. Este geossímbolo retrata a forte ligação dos *Parintintin* com os rios, com a atividade da pesca e da caça. Por outro lado, é palco e orienta as ações daqueles que o compartilham (homens, mulheres e crianças) - as mulheres que vão lavar a louça e/ou roupa, os homens com suas canoas e as crianças usando seus arcos e flechas - como a repartição do alimento pescado e/ou caçado, mas também com o simples fato de poder viver no seu tempo, todos juntos ou em momentos diferentes.

O porto também é alvo de controle temporal de territorialidades, pois em determinados momentos são os homens e, em outros, são as mulheres que se territorializam nele e exercem suas práticas, sendo um único território, mas com controle temporal por atores diferentes. Este controle temporal da territorialidade também é visível quando os pais não permitem que os filhos menores vão tomar banho no igarapé quando o sol se põe, limitando o tempo de acesso a este local.

Os geossímbolos da paisagem de um território representam referências para a memória de vários grupos humanos, pois reforçam as relações sociais e a identidade local, fortalecendo as representações do cotidiano. Cada momento vivido ajuda a reavivar a ligação dos indivíduos com a paisagem que os envolve e o território que os guarda.

Dardel (2011, p. 32) infere que a paisagem acaba não se constituindo nem como teoria geográfica nem como valor estético, “[...] mas como expressão fiel da existência” [...]. É desta maneira que elementos geossimbólicos como os portos, em que há pequenas cobertas erigidas com folhas de babaçu, fornos de farinha e outros, são parte integrante da geografia local, atuando como uma forma de demonstração da presença humana sobre seu espaço - seus sonhos e suas aspirações futuras -, aquilo que dá sentido ao seu mundo.

Figura 26 - “Porto”: local de trabalho, conversas e diversão



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 14/08/2015).

Estar no porto representa, em certo modo, a forma de vida dos indígenas, com uma temporalidade diferenciada, pois, o tempo se expande lentamente quando comparado à sociedade não indígena. Ele é apreciado com mais paciência e as ações dos indivíduos parecem ser mais sensíveis na interação espacial.

É o local no qual atracam suas canoas, realizam seus consertos, em que há um uso compartilhado do espaço entre humanos e animais, como as galinhas que se vê na imagem, mas também com os peixes e, até mesmo, porcos e urubus. Há um contato íntimo entre os humanos e a natureza, momento de saboreá-la tanto a partir de atividades laborais (lavar louça e roupa, dentre outras) como de lazer. É aonde realizam a divisão do alimento pescado ou caçado, em que se concretiza a dádiva entre humanos e desses para com a natureza. Nele erigem as construções que permitem executar seus afazeres, cujas cobertas com folha de Babaçu, que protegem contra a luz solar, denotam seus conhecimentos tradicionais.

Os povos indígenas constituem assim, suas formas de se comunicar com o mundo, vê-lo e entendê-lo, ou seja, sua visão de mundo, que se apoia em processos complexos de construção da identidade, permitindo que coevoluam com o meio a sua volta, a partir de suas

territorialidades e processos de territorialização. Desta relação íntima com seu território-natureza torna-se possível organizar as práticas socioculturais (materiais e imateriais).

O significado do modo de vida *Parintintin* resulta na permanência de experiências territoriais como as práticas da pesca, caça, coleta e extrativismo, da forma coletiva quando realizam a vigilância e o ritual *Yrerupykyhu* ou, individualmente, quando estão na aldeia ou nos seus arredores, como no “porto”.

Outros geossímbolos são os instrumentos de trabalho agrícola como o terçado, a foice, a enxada e o machado (Figura 27), podendo ser considerados moderno-tradicionais, pois apesar de terem vindo da sociedade envolvente são elementos que causam pouca perturbação ambiental. São tradicionais, pois, a partir do contato, acompanham os *Parintintin* até o presente, sendo que poucas foram as influências exteriores quanto ao trabalho agrícola.

Figura 27 - Instrumentos de trabalho agrícola utilizados atualmente



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 5/09/2015).

Esses instrumentos ajudam a contar a história do contato do povo *Parintintin* com a sociedade não indígena, pois foram um dos primeiros presentes oferecidos pela expedição de Kurt Nimuendajú e, atualmente, apesar da modernização da agricultura ter chegado ao meio rural amazônico, os *Parintintin* continuam com suas práticas e instrumentos tradicionais.

Assim como os instrumentos de trabalho agrícola, os fornos e a prática de torrar a farinha (Figura 28) também podem ser considerados geossímbolos moderno-tradicionais, pois mesclam elementos de ambos sistemas culturais. Os fornos são feitos de concreto e possuem um tacho de metal, mas também uma cobertura de folhas de babaçu e uma estrutura de madeira retirada da floresta. Além do mais, utilizam objetos simples para realizar o processo de torrar a farinha, como um remo e uma prensa feita de madeira, elementos esses conduzidos por seus saberes tradicionais.

Figura 28 - Os fornos e a prática de torrar a farinha



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 26/03/2017).

Os fornos e a prática de torrar a farinha representam uma característica da sociedade envolvente, assimilada há muitos anos – não sendo possível definir uma data –, mas que ganha contornos diferentes quando é feita pelos *Parintintin*. Em virtude do seu modo diferente de pensar o mundo, torram a farinha somente quando a remessa anterior está acabando e/ou quando precisam de dinheiro para ir à cidade e comprar algo que lhes seja útil.

É feita, em primeiro lugar, pra o consumo próprio e a venda é ocasional e, em pequena quantidade, para terem um ganho suficiente e necessário, não objetivando lucros elevados.

Para o preparo da farinha seguem-se vários procedimentos: 1) colocar a mandioca em uma saca e deixar debaixo d'água por cerca de 3 dias para ganhar aspecto de “massa” (amolecer); 2) retirar e amassar a mandioca em uma bacia, colocando-a na saca; 3) a massa oriunda do amolecimento é posta na prensa, ficando nela por volta de 20 a 30 minutos para eliminar substâncias tóxicas; 4) depois de prensada, a mandioca é peneirada, retirando-se as impurezas; 5) em seguida vai para o forno para ser torrada, permanecendo neste local por volta de 1:30 horas a 2:00 horas, sendo mexida constantemente por um remo e, por fim, colocada em latas quadradas de alumínio de 20 litros, para armazenamento. Quando destinadas para a comercialização podem ser colocadas em sacas ou nas latas e levadas à cidade, que é o mais comum, ou compradas por atravessadores na própria aldeia

A paisagem retrata a intenção dos *Parintintin* em relação a seu modo de vida. Ela acaba se tornando o resultado das subjetividades e intersubjetividades, a união do espaço natural (o espaço telúrico, o espaço aéreo, o espaço aquático) com o artificial (resultado das necessidades humanas). Tais relações com o território, expressas pela paisagem, permitem entender as ligações existenciais, as angústias, as expectativas, as conexões entre os indivíduos e demais elementos que compõem a vivência territorial.

Os grupos humanos atuam nos seus espaços de vida e estabelecem vínculos afetivos com eles socialmente, a partir de suas formas de ver e compreender o cosmos. Tal forma de viver “[...] pode assim exprimir, inscrita no solo e na paisagem, a própria concepção do homem, sua maneira de se encontrar, de se ordenar como ser individual ou coletivo” (DARDEL, 2011, p. 31).

Outros elementos geossimbólicos de grande importância para os *Parintintin* são os arcos e flechas (Figura 29). No passado, eram utilizados para a guerra, caça e pesca, sendo que, na atualidade, somente são utilizados para a última finalidade, além de serem empregados no ritual *Yrerupykyhu*. Estes instrumentos retratam um pouco da identidade e territorialidade *Parintintin*, sendo que desde muito pequenas as crianças aprendem a manuseá-los, seja atirando em algum objeto, caçando calangos ou pescando no Igarapé Traíra.

Arco e flecha são instrumentos simbolicamente utilizados no ritual *Yrerupykyhu*, representando a força para conseguir alimento e atuando como forma de proteção espiritual dos indivíduos. Além do mais, representam o conhecimento de espécies vegetais utilizadas para este fim, as técnicas de elaboração e manuseio destes artefatos. Já os rituais em si, podem ser considerados componentes geossimbólicos identitários, pois a partir de elementos

espirituais personificados em acontecimentos reais, materiais, ajudam a expressar a identidade de um povo.

Figura 29 - Arco e flecha: instrumentos tradicionais manuseados desde cedo pelas crianças



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 18/11/2015).

Do ponto de vista dos moradores locais o arco e flecha são geossímbolos que aparecem numa perspectiva de uso corrente na sociedade, estando física e materialmente incorporados à concepção local do cosmos. Aparecem nas narrativas míticas como elementos capturados de outros povos, por *Bahira*. Ou seja, possuem uma espécie de energia que contém a essência identitária *Parintintin* de seu herói mítico-civilizador, como se portassem o espírito de seus ancestrais e eles lhes protegessem.

Eles representam uma concepção cosmogônica de que o portador do objeto possui uma intencionalidade e espiritualidade guiadas por seus ancestrais e uma inspiração por eles transmitida na hora da caça ou mesmo do ritual *Yrerupykyhu*, se reencontrando com os seus espíritos. São portadores de certos atributos, como: força, astúcia, paciência e capacidade

herdadas dos antepassados, portanto, uma qualidade advinda de um passado de conquistas (ALMEIDA SILVA, 2010).

Outro elemento antrópico característico da cultura *Parintintin* e que reflete aspectos geossimbólicos é o moqué (Figura 30), artefato que permite assar a carne de um animal e comê-la na hora, mas também a técnica de moquear a carne pode ser utilizada para conservar o alimento. Para se fazer um moqué é preciso um jirau, ou seja, uma grade feita de varas apoiada em estacas e forquilhas nas extremidades, sendo que o fogo deve ser feito somente com pequenos gravetos para que a carne seja assada somente com o calor e não queime.

Figura 30 - Peixe sendo preparado no moqué



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Rio Maici-Mirim, 19/08/2015).

Além de representar um artefato que possibilita o preparo de comida, o moqué revela a inventividade e curiosidade dos povos indígenas em usar os recursos do meio a seu favor, mostrando sua capacidade de adaptação às condições ambientais. Por outro lado, ressalta a forma de viver dos povos indígenas que, ao longo do tempo, vêm transmitindo esses

conhecimentos de geração em geração e apesar de possuírem tecnologias modernas para assar carne, ainda preferem o moquéem.

O moquéem também representa a identidade indígena *Parintintin* que, temporariamente, colore as paisagens por onde são erigidos. São marcas temporárias na paisagem que mostram a ação territorial dos grupos. Tais geossímbolos expressam a cultura de um povo, seus saberes, práticas e crenças, revelando processos mentais e socioculturais que mostram como a paisagem constitui um elemento importante na vida das pessoas.

Colorida por elementos culturais temporários, a paisagem se torna “[...] um conjunto, uma convergência, um momento vivido, uma ligação interna, uma ‘impressão’, que une todos os elementos” (DARDEL, 2011, p. 30). Como o moquéem é algo instituído pela cultura na paisagem, não é eterno, sendo sempre um momento. É através da paisagem e daquilo que o ser humano grava que ele percebe que nela habita e estabelece suas ligações existenciais com a Terra, não a possui, impregna-a com suas concepções de mundo e vivências, mas não a governa. É uma contradição e uma verdade, uma história efêmera da totalidade humana no mundo.

Os barreiros (Figura 31), por outro lado, são geossímbolos que representam as vivências na paisagem, de modo a significar e representar a territorialidade *Parintintin*, em especial, a dos homens. Estas paisagens (ambientes) são encontradas próximas aos igarapés e locais de inundação na mata, aonde os indígenas colocam sal e ficam esperando as antas e outros animais, como se fosse uma ceva, em torres de observação. Portanto, a prática da caça, assim, é representada pelos barreiros, que significam ambientes de riqueza e fartura em alimento.

Quando obtém êxito abatendo um animal, há o compartilhamento com os demais indivíduos, numa divisão em partes do animal para cada família, culminando em uma interação social, mostrando que apesar de uma pessoa ter caçado, o alimento pertence a todos, respeitando uma antiga tradição local.

O geossímbolo barreiro é incorporado como uma paisagem identitária, que permite compreender uma dinâmica entre sociedade e natureza guiadas por uma concepção de mundo em que as práticas culturais transcendem a materialidade do território. As vivências dos sujeitos no ambiente barreiro revelam práticas territoriais em que se percebem as relações materiais e imediatas com os ecossistemas locais, com vistas à objetividade da caça, mas também faz evidenciar os sentimentos, o enraizamento, a cosmologia e a cosmogonia (mitos, espíritos, seres) que rege a vida local.

Figura 31 - Barreiro: local de caça de antas e outros animais



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Arredores da Aldeia Traíra, 10/09/2015).

A paisagem, neste caso, é entendida para além do olhar, não como um círculo fechado, mas como o desabrochar de uma flor, representando as fases da vida, os momentos marcantes, uma experimentação do ser humano pela terra. “O homem se entende de imediato com a Terra. Em certos casos, sob a forma de um silencioso conluio” (DARDEL, 2011, p. 94). A paisagem se torna uma forma e um sentido, ela representa a inserção do ser humano no mundo, tanto em relação ao aparente territorial (as experiências de vida), como na representação paisagística (percepção e representação).

Outros geossímbolos que representam o modo de vida indígena gravados nas paisagens e suas territorialidades são os cemitérios, que apesar de refletirem um hibridismo religioso entre o Catolicismo e a concepção indígena *Parintintin*, exprimem referências para a memória de vários grupos humanos, pois reforçam as crenças e espiritualidade tradicionais, além das relações sociais e a identidade local, fortalecendo as representações do cotidiano. Cada momento vivido ajuda a reavivar a ligação dos indivíduos com seu território, pela paisagem que os envolve e os significados que nela se encontram (STRACHULSKI, 2015).

O cemitério da Figura 32 está localizado próximo à Aldeia Traída, do outro lado do igarapé homônimo. Contudo, existem muitos outros cemitérios que se encontram dentro dos limites da T.I.N.J., sendo considerados locais sagrados, não se podendo violá-los, como abrir uma roça ou construir qualquer coisa em cima deles, pois, se o fizessem estariam atentando contra os espíritos daqueles que morreram. *“Lá na Kanindé tem sepultura, eu achei duas lá, cavando pra plantar bananeira, daí que eu vi eu parei de cavar e deixei do jeitinho que tava”* (João Batista, 2015). Portanto, são geossímbolos que representam as paisagens dos territórios, permitindo compreender e apreender as territorialidades *Parintintin*.

[...] os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo — o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos — e sua visão de mundo — o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem (GEERTZ, 2008, p. 67).

Figura 32 - O cemitério *Parintintin*



Fonte:Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 10/09/2015).

O cemitério possui uma forma simbólica que atende às necessidades espirituais dos indígenas, pois permite que possam visitar seus antepassados e recorrer as suas sabedorias,

além de lhes pedir proteção e, claro, homenageá-los. O *ethos* de um povo representa uma forma de viver adaptada a sua visão de mundo, sendo os cemitérios imbuídos de referenciais cosmogônicos capazes de propagar valores culturais, de proteger a cultura local, além de representarem formas simbólicas de defesa e proteção territorial. Essa visão de mundo pautada por valores e princípios tradicionais, responsáveis por um comportamento social que estrutura a existência indígena, reflete também na sua própria identidade.

A relação dos *Parintintin* com o cemitério²⁵ principal não é muito intensa, tendo em vista que limpam-no (carpem) uma vez por ano, dois dias antes do dia de “finados”, no mês de novembro, feriado religioso da Igreja Católica. Também podem ir ao cemitério quando o morto completa um ano de falecimento. Ao que se refere ao dia de “finados”, realizam uma procissão, com rezas, que parte da aldeia e se locomove até a margem esquerda do Igarapé Traíra, mediante suas canoas. Os mortos são reverenciados e homenageados com a colocação de flores em suas sepulturas. Apesar de não irem com frequência ao cemitério, nada impede que possam visitá-los em outras épocas do ano ou qualquer momento que entendam necessário reverenciar os seus antepassados e revigorar suas energias espirituais.

Ainda há cemitérios que ficaram fora dos limites da demarcação da T.I.N.J.. Contudo, as pessoas continuam visitando alguns, o que significa um apego àquele território, que para eles é sagrado e, portanto, não pode ficar abandonado. Tal sentimento está atrelado ao apego às lembranças dos mortos que com eles viveram e para eles transmitiram seus conhecimentos e crenças, ou seja, este geossímbolo é carregado de uma territorialidade tão forte que não deixa, nem a perda legal de um território sagrado, separar emoções.

Pode-se dizer que os geossímbolos são “[...] a representação da concepção que os homens produzem do mundo e dos seus destinos” (BONNEMAISON, 2002, p. 105). Abandoná-los, seria como abandonar a sua própria cultura, seus valores, sua identidade e sua visão de mundo. O desenho engendrado na terra pelos geossímbolos penetra não somente materialmente no território e reflete uma paisagem simbólica representativa da forma de vida local, mas também mostra um emaranhado de signos, imagens e processos espaciais.

Relacionados aos cemitérios e demais geossímbolos dos arredores da aldeia estão os caminhos no meio da mata, que levavam a vários lugares (sagrados, de caça, coleta, etc.) configurando-se enquanto elementos que marcam e caracterizam as paisagens e conferem sentido aos territórios. Estas marcas são retratadas nas narrativas, por várias gerações, incorporando aos conhecimentos transmitidos oralmente, cujos territórios por ventura são

²⁵ Cabe destacar que além do cemitério principal, atual, foi constituído um novo cemitério após a morte de Manoel Lopes Parintintin, sendo ele o único sepultado neste local.

revisitados em ocasiões especiais. Estes caminhos trazem lembranças de uma territorialidade sem limites e de uma vida regida por normas consuetudinárias.

Um exemplo de caminho na mata é o que leva à aldeia Pupunha, descrito por João Batista (2015): *“Essas palmeira foi tudo plantado pelos indígenas. Pode ver, tem uns toco antigo. Olha essas árvore marcada de facão dos indiozinho que brincavam. Aqui era um ponto de referência. Tinha barraca aqui. Era um caminho que varava no Pupunha”*.

Esses geossímbolos retratam a importância dos indígenas para a floresta Amazônica, atuando na sua diversificação e expansão. Não obstante, é a representação de uma forma de vida que coevoluiu com a natureza, respeitando-a. O plantio de árvores, as marcas deixadas nelas e na floresta como um todo, caracterizam os caminhos na mata como veredas da memória, que trazem à tona a história de vida de um povo e de seu território, no caso a floresta. Como infere Diegues (1999, p. 8),

A vegetação também tem uma dinâmica própria, trazendo sempre traços do passado e a paisagem modelada, necessariamente, se transforma. Um mosaico de diferentes habitats espelha a ação material e simbólica das diversas comunidades humanas que os ocuparam ao longo dos séculos (DIEGUES et al., 1999, p. 8).

Outro importante geossímbolo e com forte representação é a castanheira, sinônimo de fartura em alimento, bem como do conhecimento indígena acerca do meio biofísico e do território da floresta.

A Castanheira também é vista como o suporte da vida, pois, segundo os *Parintintin* ela ajuda a segurar as outras árvores da floresta. Além de que, está ligada a algumas crenças locais, acreditando-se que: *“Quando casava não podia comer castanha, porque eles diziam que caía o cabelo”* (Carlos Parintintin, 2015).

Além de ser fonte de crenças e de atribuir uma forma majestosa à paisagem local, a Castanheira também está inserida em mitos locais, como o da velha que se transforma em cultivos agrícolas. Essas experiências cosmogônicas que acompanham os geossímbolos locais, no caso a Castanheira, revelam parte das vivências locais, indispensáveis à compreensão da sua relação com o território. “Entre o grupo e a Terra, os laços são renovados a cada dia pela circulação da vida que vai do homem para as terras, as plantas e os animais, e que vem da comunidade” (DARDEL, 2011, p. 56).

A relação diária com a floresta e os elementos dela que são fruto de inspiração mitológica ajuda a fortalecer a relação com o território. Reaviva sua cosmogonia, seu princípios de vida, suas práticas materiais e simbólicas. Eles revelam territorialidades do

nharamboy'py (tempo de antigamente) atreladas ao meio natural e suas experiências socioespaciais, num movimento dinâmico que contempla e representa, a partir da paisagem, a sua existência atrelada ao território como suporte de sua essência.

Os igarapés são outros geossímbolos do meio natural, sendo muito utilizados para o deslocamento dos *Parintintin* para realizarem pesca e/ou caça, além do trabalho agrícola, coleta e extrativismo. Mas, muitos possuem conotações mais simbólicas do que práticas, como o Igarapé Nove de Janeiro, local em que ocorreu o primeiro contato da expedição chefiada por Curt Nimundajú com os *Parintintin*, que é constantemente lembrado por estes.

Já outros igarapés como o Sucurijú são conhecidos por seres que o habitam, sendo considerada uma zona sagrada, mais como um local temido pelos indígenas e, mesmo atualmente, poucos vão até ele. Isto se deve em virtude da existência de seres espantosos e grandes perigos. Um exemplo disso é uma história contada por José Cláudio Parintintin (2015) quando falava do nome do igarapé,

“Sukurijú é porque tem muita sucuri. Morava uma cobra muito grande. Tem onça-d'água, que é tipo de terra só porque a onça do fundo o peito é vermelho. Só porque ela mora na água, tem boca preta. Ele chama takapé, já comeu três Pirahã. Ele sai pra caçar mais mora lá no fundo. Tem aquele cavalo-marinho também, só que ele é onça também. Ataca as pessoa. Onça-veado também, a cabeça é tipo veado, mais é onça. Tem várias onça do fundo. Tem onça vermelha e onça preta. E tem mais ainda lá”.

As territorialidades *Parintintin* acerca da floresta, das várzeas, da flora, da fauna e dos rios, seus espaços de vida, congregam suas experiências socioespaciais consideradas heranças de vivências coletivas, que se fundamentam em elementos simbólicos (mitos, geossímbolos, seres e não seres). A crença na presença de seres amedrontadores ou por vezes espíritos (não seres) denotam que são locais sagrados, não sendo possível ir até esses territórios, pois pode configurar transgressão aos pressupostos cosmogônicos com vistas à ocorrência de infortúnios.

A baixa intensidade com que os *Parintintin* em geral, e em especial os jovens, vão ao Igarapé Sucurijú se deve a utilização da territorialidade para limitar algumas formas de interações espaciais. Os mais velhos exercem sua territorialidade para inibir outras, a partir do controle das ações dos mais jovens, em virtude das lendas que retratam a presença de seres aterrorizantes, concretizando uma proibição para ir num determinado território, neste caso o do Igarapé Sucurijú. Deste modo, evita-se que vão a determinados locais como o referido igarapé, que possui águas límpidas e saudáveis para beber, e nele possam causar algum dano, preservando e sacralizando este local.

não é sempre um tecido espacial unido, nem induz a um comportamento necessariamente estável” (BONNEMAISON, 2002, p. 99). O território *Parintintin* não é somente aquele com limites geográficos estabelecidos pelo governo, senão um espaço traçado pelas territorialidades sem limites e pelo sentimento de pertencimento.

No território indígena e em suas paisagens, encontram-se registradas as formas de reafirmação da identidade e proteção. É nele que se permite o registro das permanências e ausências, percepções e representações, é este espaço que proporciona a realização de práticas socioespaciais necessárias à reprodução de seu modo de vida.

Nestes termos, o etnomapa (mapa mental) representa como é percebido o território do povo *Parintintin*, sua cosmogonia e elementos importantes material e imaterialmente. Apesar de o terem delimitado, entendem que sua relação com o território extrapola a visão política, não a negando, mas embasando-a, a partir de referenciais simbólicos próprios. Apesar de não serem representados neste etnomapa, os elementos que ficaram de fora da demarcação oficial da T.I.N.J aparecem na cartografia participativa. A relação entre grupos humanos e território é assim expressa por Dardel (2011, p. 94, grifo nosso),

Para aqueles a quem é dado o poder de exprimir esses laços profundos, a Terra é o **território**: essa experiência primordial e inesquecível, esse olhar maravilhado da criança que abre para si o conhecimento de um mundo muito mais vasto (DARDEL, 2011, p. 94, grifo nosso).

O território *Parintintin* entendido pela lógica indígena de terra é uma possibilidade, uma herança e um patrimônio, o local da realização existencial dos indivíduos e do grupo. É sua base material, que permite habitar e se territorializar, oferece recursos, é motivo de narrativas mitológicas e comporta rituais. Dele emana a essência da identidade indígena, que é parte da terra e a ela está ligada histórica e mitologicamente. A terra é uma forma de acolhimento aos grupos humanos, base de lutas, de sentimentos, de vivências, permitindo a livre expressão de suas práticas, saberes e crenças, estando presente no início da vida e sendo o seu destino final.

O etnomapa mostra uma grande compreensão do território pelos jovens, que mesmo não o conhecendo experiencialmente, de forma completa, possuem conhecimentos e memória herdados dos mais velhos que lhes possibilita traçar os elementos constituintes de seu espaço de atuação. Mentalmente, criam as dimensões simbólica e material de seu território, podendo realizar sua representação a partir dos fenômenos de territorialidade.

Com a elaboração de um mapa, o território ganha vida com a representação da paisagem, refletindo seus valores e sua forma de ver e habitar o mundo. As experiências de

vida enraizadas no território permitem entender o etnomapa ou mapa mental não só como um resultado da capacidade cognitiva das pessoas, que buscam retratar a realidade. É preciso entender o etnomapa como um construto sociocultural (cosmogonia - crenças, saberes e práticas) e territorial (territorialidades), uma forma de representação do mundo embasada em subjetividades e intersubjetividades, “eu com o mundo” e “eu com os outros no mundo”.

A relação com o território é, portanto, fortalecida pela representação geossimbólica das paisagens e pelas práticas territoriais, entendidas tanto como suas territorialidades, mas também implícita em suas práticas identitárias. Assim, o povo *Parintintin* busca manter e fortalecer elementos identitários territoriais que permitem a existência de sua cultura. Por outro lado, com o passar do tempo acaba ocorrendo uma pressão externa, interferindo diretamente em suas práticas socioculturais, incluindo seus rituais.

5.3 PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS MATERIAIS E IMATERIAIS: OS ELEMENTOS EXTRACULTURAIS E O FORTALECIMENTO DA CULTURA INDÍGENA

O Povo *Parintintin* passa por um processo de fortalecimento cultural, como eles mesmos colocam e como se percebeu em várias situações. Há uma reidentificação com as práticas tradicionais, principalmente ao que se refere aos mais novos, a partir dos rituais e outras situações. Também há uma adaptação às práticas modernas, que acompanham este povo desde o contato, mais ou menos a partir da década de 1920, mediante estratégias como o hibridismo cultural, amalgamando-se às práticas tradicionais, revelando processos de assimilação e resistência.

5.3.1 Práticas sociais e rituais secundários: entre a cultura indígena e não indígena

Como explicitado nos capítulos 1 e 4, o povo *Parintintin* é composto de duas metades, que são *Mutum-Nanguera* e *Taravé* ou *Kwandu*, que se referem a duas aves epônimas e simetricamente opostas, sendo uma característica que permanece até os dias atuais, existindo uma relação de complementaridade entre elas. A origem das metades não é claramente explicada, mas há um mito que aponta para este fato,

As metades foram instituídas quando a atual humanidade já existia e nelas está incluso o branco. A história mítica das metades aconteceu por ocasião do casamento do *Kawahib* com a filha do Bahira. O rapaz caçando na mata encontrou um mutum. Ao tentar flechá-lo, apareceu-lhe uma linda moça que lhe pediu que não matasse o mutum por tratar-se de um bicho de estimação. Era a filha do Bahira. O *Kawahib*

pediu-a em casamento. O Bahira deu-a e ele a levou para a sua aldeia. Tempos após, o Bahira foi morar com eles com toda a sua gente. Preparou uma tinta numa *Towia*, espécie de cuia grande, e foi pintando todas as coisas no caminho em suas respectivas metades para que não se misturassem [...]. (PAIVA, 2005, p. 44).

As metades são consideradas exogâmicas e patrilineares. Isto significa dizer que, uma pessoa de uma metade deve se casar, impreterivelmente, com outra de outra metade e o genro deve vir morar com a família de sua esposa, além dos filhos pertencer à metade do pai. Seu Luiz Parintintin (2015) explica a patrilinearidade e dá exemplos de quem é Mutum e quem é Kwandu,

“Os filho é Taravé, puxa mais pra do pai e ela (Roseli) é Mutum, o Carlos é Taravé, cumpadre Severino também é Taravé, Geraldo meu irmão é Taravé. Dominginhos é Mutum, ele já é meu primo, só a mulher dele que é Taravé, que é minha irmã, a Maria Alice é Taravé, Landi é Taravé”.

A divisão em metades é uma das normas consuetudinárias que permaneceram na tradição do povo *Parintintin* até o presente. Nestes termos, se faz importante perceber se realmente há diferenças físicas e comportamentais entre os indivíduos de ambos os clãs que possam caracterizar esta divisão nas metades *Mutum* e *Kwandu*:

“Taravé é assim, tem os filhos pequenos né, aí meu avô contava história pra nós né, aí Gavião fazia ninho grande lá na castanheira, aí o pai ia procurar comida, chegava e trazia, aí chama o filho do Gavião, chorava né que queria comer. Então criança quando chama pelo pai você pega comida e bota: ah não quero, daí começa chorar, aí para de chorar e vai comer e o Mutum não, quando nasce o filho, já desce em baixo, mais esperto de que Taravé” (Luiz Parintintin, 2015); *“Kwandu é mais vagaroso e chorão e mais trabalhador. Mutum acorda cedo e é menos trabalhador. Kwandu tem olho miúdo. Mutum tem olho graúdo. O cabelo do Mutum é mais pretinho. O velho Manoel é Kwandu e a dona Gracinha é mutum. O seu Paulo é mutum, pode ver, o cabelo dele não fica branco, é sempre pretinho”* (Severino Parintintin, 2015);

A partir dessa narrativa, é possível verificar que os *Parintinin* acreditam haver diferenças entre as metades *Kwandu* e *Mutum*. As distinções podem ser de ordem biológica, como a aparência da pele e do cabelo, tamanho do olho e resistência a doenças, ou comportamental, como predisposição ao trabalho, acordar cedo e velocidade com que faz as atividades cotidianas. Também é possível verificar que “[...] as diferenças entre as duas aves são estendidas aos seres humanos. Kwandu é caçador e indomável, ao contrário de Mytŷ, que é criado com animais domésticos no pátio da aldeia” (KUROVSKI, 2009, p. 62). Desta forma, a partir da interpretação de Kurovski (2009) seria possível compreender as territorialidades *Parintintin* a partir da distinção das duas metades.

De modo complementar, Kracke (1984), Menéndez (1989) e Peggion (2005) destacam que as aves epônimas são simetricamente opostas: o *Kwandu* (gavião) possui uma coloração clara e voa alto, considerado aéreo. Já o *Mutum* tem coloração mais escura, voa mais baixo, entendido como terrestre, ou seja, as características das aves são identificadas nas pessoas.

Percebe-se que o princípio das metades exogâmicas se apresenta como uma característica cultural e identitária muito presente na atualidade, que permite a união do povo *Parintintin* a partir do casamento de indivíduos de metades diferentes e a distinção deste para os demais povos.

Tratando-se das relações de complementaridade entre as metades, destaca-se que os acordos referentes ao casamento são um exemplo disso. As casas não possuem mais uma arquitetura em forma de maloca, em que várias famílias moravam numa única habitação, ocorre, então, que o genro normalmente constrói sua casa praticamente ao lado da casa de seu sogro e a este presta serviços, principalmente quando ainda não tem filhos. Se o genro não possuir roça própria deve ajudar o sogro na sua. Porém, com o passar do tempo esta dependência ao sogro vai diminuindo, mas sem abandoná-lo ou deixar de seguir seus conselhos.

Em relação à prestação de serviços, esta prática também ocorre entre o marido e os irmãos mais jovens de sua esposa que o auxiliam em determinados serviços, como a retirada de madeira da mata, a reforma e/ou construção de uma casa, o trabalho na roça, dentre outras situações.

As *onga-uhu* (casa grande tradicional), as grandes malocas, já não existem mais, contudo algumas casas lembram-nas, pois comportam filhos solteiros e casados, genros e/ou noras e netos. A situação mais comum para que os filhos casados e os filhos deles morem na casa do avô é o abandono por um dos cônjuges.

Na casa grande moderna as redes são dispostas por família em uma parte da casa, um quarto para cada família, sendo que o quarto do patriarca (avô) é separado dos demais. Há o quarto dos filhos não casados e aquele dos filhos casados junto aos seus filhos. Contudo, o mais comum é os homens se casarem e constituírem suas famílias em outras casas.

Outra questão pertinente em relação ao casamento entre os *Parintintin* é que não se pode realizar casamento entre primos cruzados ou paralelos, pelo menos no presente, diferente de outros povos como os *Munduruku* que até incentivavam tal situação. Apenas em dois casos se percebeu que o casamento não respeitou a divisão em metades, contudo,

foram explicados por sua lógica cosmogônica, a partir das falas de Luiz e Roseli Parintintin (2015),

“Tem Kwandu e tem Mutum né, Kwandu com Kwandu não pode casar, só casa Kwandu com Mutum. E outra coisa: nossa cultura também primo com primo não pode casar. Por exemplo: ela (esposa) não é nada pra mim” (Luiz); “Eu (Roseli) sou Mutum né, ele é Taravé. Mutum com Taravé pode casar. Agora do Damião deu o contrário, devido que a mãe dela era branca né, agora não pode assim, quem eu com ele. Que deus o livre o filhos do Carlos (irmão de Luiz) casam com os meus filhos, aí já é diferente. Taravé com Taravé não pode casar, nem Mutum com Mutum, só pode Taravé com Mutum. Juciane casou com o Joel, ela é Taravé né. O Raimundinho também é Taravé, Jucelino também, esses são parente mais de longe né (se referindo aos maridos e esposas de seus filhos), cada um de um clã. Se casar primo com primo é danado pra adoecer ou sai deficiente e meus filho, na nossa cultura, graças a deus tão levando bem. Na comunidade Traíra só quem errou foi o Cândido, ele produziu esses filho com a própria irmã dele. Aí quem tá sofrendo hoje é o irmão dele o Manoel Lopes. Aquela pessoa que faz não sofre, já a família é que sofre. A gente chama que é uma doença né, por isso que o compadre Manoel Lopes tá sofrendo. O irmão dele fez e quem pagou foi ele”.

“Casar com um membro da mesma linhagem, do mesmo clã ou da mesma metade exogâmica seria para os índios algo como que casar com a própria irmã para nós” (MELATTI, 1986, p. 84), ou seja, seria um incesto, uma forma depreciativa de união entre um homem e uma mulher. O casal destaca também uma crença negativa acerca da união entre indivíduos da mesma metade, cujos transgressores, seus filhos e/ou irmãos podem sofrer no futuro, a partir da ocorrência de doenças.

Seus princípios cosmogônicos permitem que eles vivam em equilíbrio com o meio a sua volta, e que possam desenvolver suas práticas socioterritoriais com grande liberdade. Mas quando realizam algo que vá contra tais princípios, ou seja, que não está contemplado por sua visão de mundo, seria como se estivessem cometendo um pecado com possibilidade de punição a todo o povo indígena ou indivíduos em particular. Como destacou seu Luiz, podem ocorrer problemas de ordem biológica, como doenças, tanto para os pais como para os filhos, como má formação do bebê.

Por outro lado, não se faz objeção a casamentos realizados entre os *Parintintin* e representantes de outros povos indígenas, como é o caso de um irmão e uma irmã *Apurinã* casados com conjuges *Parintintin* e entre eles vivendo, além de uma mulher *Tenharin* casada com *Parintintin*.

Também não é considerado problemático o casamento entre *Parintintin* e não indígena²⁶, havendo três homens não indígenas casados com mulheres indígenas, e mulher

²⁶ Os não indígenas casados com mulheres indígenas praticamente não participam de reuniões, muito menos têm poder de voto ou emitem opiniões sobre decisões importantes para o povo *Parintintin*. Não possuem atuação

não indígena casada com homem indígena, além de que esses também podem se casar e viver fora da aldeia. Essa situação ocorreu devido a um desequilíbrio populacional em relação ao gênero no passado. Evitando transgredir sua prática tradicional, em virtude do sistema de metades exogâmicas, e ferir seus princípios cosmogônicos, praticaram casamentos interétnicos.

Verifica-se que as regras tradicionais de casamento são seguidas atualmente pelo povo *Parintintin*, mas com algumas modificações e que, ainda hoje, o casamento pode ser considerado como uma forma de união, complementaridade e solidarização entre as metades exogâmicas.

O casamento *Parintintin* é um ritual, um acontecimento, que pode estar relacionado a outros rituais, como o *Yrerupykyhu*, menina-moça (menarca), batismo com o nome indígena, dentre outros. Os rituais contêm a identidade territorial indígena e seus princípios cosmogônicos. Desta forma, permitem que a relação territorial estabelecida pelos indígenas seja organizada por meio de registros memoriais, traduzidos em narrativas e representações que transcendem a materialidade de suas territorialidades (ALMEIDA SILVA, 2016).

Em se tratando do ritual de casamento, deve-se destacar que precisa ser previamente planejado, pois como acontecimento reúne toda a comunidade, tornando-se uma grande celebração, uma forma de expressão identitária e fortalecimento cultura.

Atualmente não há casamentos arranjados, ou seja, os jovens tem liberdade para escolherem seus pares, devendo-se respeitar a divisão em metades exogâmicas. Porém, um período anterior ao casamento, que é o namoro, já é tratado como um casamento, em que o jovem casal passa a viver na casa de uma das famílias, podendo ou não ser a casa do pai da mulher, mas não havendo, necessariamente, o casamento formal, num primeiro momento, tanto com preceitos da cultura *Parintintin* quanto do não indígena. Este ritual quando inerente a cultura indígena é repleto de regras:

“Primeiro, é o seguinte: ata uma rede na sala de reunião, então o casamento tem que ser lá, pinta todinho a noiva, o noivo. Casamento sempre acontece na assembleia, na festa cultural. Aí tem que planejar, por exemplo, vai ser assembleia no outro ano, quem é que vai casar, tal fulano, aí no dia da assembleia já tá preparado. A mulher usa a saia, cocar e os homem usa ka’a. A pessoa falou em casamento, planejamo, na assembleia, tal hora tal dia, se for na final da assembleia é na final, se for no meio é no meio. Aí todo mundo se ajuda os dois casais, quatro casais, eles ficam lá, aí traz e amarra uma rede, mas tem que ser com cuidado, não é dizer que vai bagunçar não, com cuidado amarra bem a rede. Então vamo dizer, faz de conta que eu (Roseli) sou a madrinha, aí nós pega, põe na rede pra deitar

política e quando há a necessidade de participarem de algum evento político-cultural ficam condicionados às designações indígenas.

devagarzinho, arco, flecha, a mulherzinha com tiarazinha, não é cocar da mulher, o homem com cocar, ela de sutiã, sainha e ele tipo uma saia, mas não é saia, ka'a que nós chama. Já eu com o Luiz, se a nossa filha for casar, não faz, quem faz é os tio, tia, afilhada, só que no casamento você não pode se lagrimar, você não pode chorar, não pode falar nervoso, porque senão dá contrário. A gente que vai pegar os noivo pra botar na rede. Vamo supor, assim como o Carlinho vai casar, aí eu como sou tia dele e ele como é tio (Luiz), nós que semo de perto, legítimo, pega ele e bota na rede e se meus filho casar a Eva e o Carlos é que haverão de fazer, eles que vão aconselhar. Bota ele, depois bota ela (na rede), ficam na rede aí nós dando conselho, eles já tão com o arco e a flecha, fica com o homem. Depois disso aí eles sai da rede e bota pra sentar, o noivo com a noiva, todos eles ficam sentadinho. Aí vai preparar, quando é índio novo vai pintar bem bonitinho mesmo, pra rede já vão pintado. A rede não pode ser usada, se você dormiu dentro, tem que ser uma rede nova. Os tio todinho fica ao redor né, tudo vai participar, a comunidade toda. O Joel quando casou com ela (Jociane) e o Damico com a Soliane foi na cultura mesmo, porque essa cultura vai registrar” (Luiz e Roseli Parintintin, 2015).

A partir da citação acima sobre o casamento, evidencia-se que um ritual é um sistema cultural, podendo ser considerado uma forma de linguagem, de expressão, uma maneira de comunicação simbólica. Portanto,

Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição) (PEIRANO, 2003, p. 11).

Apesar de possuírem traços formais e serem padronizados, os atos de um ritual podem ser variáveis, fundados em constructos ideológicos particulares. Nestes termos, as mudanças e transformações que ocorrem nos rituais não querem dizer que eles estejam se desconfigurando ou acabando, mas que é uma potencialidade deles, uma ação flexível e dinâmica, apresentando conteúdos e valores diversos, possuindo vários propósitos que tendem a ser apreendidos pelos participantes, em especial os mais jovens.

O ritual do casamento ocorre dentro do ritual maior que é o *Yrerupykyhu*, utilizando-se de indumentária tradicional, arco, flecha e cocar, além da pintura corporal para proteção espiritual durante a realização do ritual. Apesar de não ser retratado pelos narradores (Luiz e Roseli), para os *Parintintin* os rituais como o casamento entre metades diferentes são uma forma de aproximar indivíduos e minimizar diferenças entre os seus.

A união das duas metades celebra o compartilhamento do microcosmo entre estas, resultando em um modo de cooperação em termos de relações socioculturais e experiências territoriais. Essa união reflete, em parte, a sua representação de mundo, caracterizando-a como uma prática social e espiritual, reforçando e ressignificando a cada momento sua forma de viver e de se expressar no e com o seu território (ALMEIDA SILVA, 2010).

Com o casamento naturalmente surgem os filhos, que vêm em definitivo para estreitar os laços entre as metades, especificamente entre as famílias envolvidas. Em se tratando dos filhos, há um mito *Parintintin* que conta justamente como surgiu o primeiro filho de *Bahira* (Deus; semideus; herói cultural) e sua esposa. *Bahira* transformou um peixe (Jandiá) em uma criança, uma menina que levou para sua mulher,

“Bahira não tinha nenhum filho, aí ele pensou: como é que nós vamo ter filho, falou pra mulher dele. Vamo pesca disse ele, pegou a flecha dele, aí chegou no igarapé e flechou, jogou a flecha fora, não matou o peixe. Aí o peixe começou a pular, aí ele falava: olha pra mim papai, olha pra mim papai e ele não olhava, quando olhou morreu (o peixe). Ele disse: agora não vou olhar não. Aí veio jandiá e ele flechou, aí começo a falar de novo: papai olha pra mim, papai olha pra mim. Ele não olhou né, ele abaixou e quando ele olhou disse que era um meninozinho, aí deu nome de Jandiá. Aí ele falou: vambora pra casa, pegou chacoalhou, pegou a flecha dele e foi embora. Ia chegar mais não chegou na casa, botou ela pra sentar, era uma menina, e falou: eu vou avisar a tua mãe. Aí Bahira falou pra mulher dele: olha achei uma menina pra nós. - Cadê? - Tá aí. Aí chegou, ela tava sentada, era jandiazinha. Aí ele trouxe... Ele tinha o irmão dele. Só que bem pouco ele sabia, bem pouco ele era pajé né, Bahira tinha pajé (ipaji'ga/ipajiheté), sabia mais” (Luiz Parintintin, 2015).

O relato do surgimento dos filhos, em especial a origem de uma mulher, ajuda a retratar o surgimento do microcosmo *Kwahib Parintintin*, apoiado na cosmogonia como organizadora do seu modo de viver e pensar o mundo, influenciando também sobre suas práticas socioculturais e territoriais, pois a partir deste mito as mulheres podem ir pescar com seus maridos.

Este mito também retrata a integração do indígena com a natureza, pois de certa forma ele está contido nas coisas como as coisas estão nele, pois se aproximam dos não humanos e dos não seres, como destaca Almeida Silva (2010) quando dá a noção de continuidade de que o corpo não morre, mas se transforma, ou seja, passa por um processo de “fabricação do corpo”²⁷ (VIVEIROS DE CASTRO, 1987 apud ALMEIDA SILVA, 2010).

Atualmente, com a presença da saúde indígena representada pela SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) os nascimentos são realizados na área urbana do município de Humaitá, ao contrário do passado em que havia as parteiras. Após o período pós-parto no hospital a criança é levada para a aldeia, sendo que uma das primeiras coisas a se fazer é lhe atribuir um nome indígena. *“Quando a criança nasce, ela (Maria das Graças) já põe (o nome) né, esse aqui tal fulano vai ser assim, ela faz visita ou a gente vai lá. Esse meu meninozinho,*

²⁷ Fabricação de corpos corresponde a um “[...] conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluidos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 31 apud ALMEIDA SILVA, 2010, p. 38), e nele se incluem os seres e não seres.

o Jailson, tem doze anos né, quando eu ganhei em Humaitá, quando eu saí logo do hospital ela colocou o nome dele” (Roseli Parintintin, 2015).

A escolha do nome também é um ritual, pois é uma forma de batismo, que identifica aquele ser como um *Parintintin*, mas, além disso, o identifica como uma parte da natureza, normalmente recebendo um nome de animal, que carregará até o fim de sua vida. Os nomes *Kawahib* estão relacionados com o território (animais e plantas) em que eles vivem, além de poder estar atrelados a algum fato ou mito importante para o povo (LÉVI-STRAUSS, 1957; KUROVSKI, 2009).

Após receber o nome, passa a fazer parte da natureza (território) e aprenderá a se relacionar e coevoluir com ela, pois agora a ela pertence. As situações manifestas nos rituais como o de nomeação “[...] são interpretadas como espaços, formas, representações e presentificações e que revelam as experiências no espaço de ação [...]” (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 171).

No passado a atribuição de nomes às crianças era de responsabilidade do irmão da mãe, onde havia casamentos entre primos cruzados, diferentemente do presente. Ao que se verifica atualmente, são os mais velhos os incumbidos de realizar este ritual, sendo que na Aldeia Traíra há uma única pessoa que realmente “*sabe dá os nomes na língua*”. Esta pessoa é dona Maria das Graças Parintintin, uma guardiã da cultura local.

Como inferem Luiz e Roseli Parintintin (2015),

“O nome é os velho antigo que dá o nome pra ele. Assim como a minha madrinha Gracinha tava dando pros pessoal que tavam aqui daquela vez (durante o Yrerupykyhu). Pode ser só ela, porque só ela que sabe. Tudas coisa que ela fala da certo né. Quem sabe é só a comadre Gracinha. Só um nome que recebe pro resto da vida. Quem botou o nome no meu filho, antigamente, foi o finado vovô Paulino, o cacique geral antigamente, Ijet. Aí botou o nome do Raimundinho de Anhundê e ficou né, Porura’í que é o Damico, foi ele que botou também, aí esse ficou. Iandí’a foi ele que botou no José, que tem o cabelo liso. Aí ele fala pra mim que ele era muito bonito. Esse foi assim que Bahira fiz né, que Bahira não tinha filho, que não era pra nós tá sofrendo com esse negócio de ter filho, aí criou Jandiara. Só ele que pode colocar”.

Diferente de outros povos (*Pirahã*, *kaiabi*) que podem receber vários nomes indígenas ao longo da vida, por façanhas na caça, guerra, mudança de idade ou outras situações, os *Parintintin* levam seu nome até o final da vida. Por outro lado, também recebem nomes em português, que são aqueles que constam em seus RGs (Registro Geral), acompanhados do sobrenome *Parintintin*, e que são utilizados no dia a dia, sendo que poucas pessoas chamam os seus por nomes *Kawahib Parintintin*.

Além do nome na língua e casamento, há um ritual *Parintintin* de transição para a idade adulta, que foi percebido somente em relação às mulheres, para os homens não foi percebido, sendo que o que mais se aproximaria de um ritual de transição seria o filho começar a acompanhar o pai em caças, pescas e demais incursões à floresta, adquirindo os conhecimentos e técnicas necessárias para a sobrevivência e o fortalecimento espiritual.

O ritual de transição das mulheres para a vida adulta denomina-se ritual da menina-moça ou da menarca, que ocorre quando uma jovem tem sua primeira menstruação, indicando que já pode ser mãe e constituir uma família. O professor indígena Natalício Parintintin (2015) narra da seguinte forma este ritual,

“Da menina-moça é quando ela se formou né. Então aquele período que ela ficou guardada né, na casa da mãe. Vamo supor, a menina se formou né, aí ela avisa a mãe dela. A mãe dela não fala, ela chama o tio, passa pro tio que a filha dela se formou, aí o tio comunica a comunidade, tal dia vamo fazer a cerimônia dela, bota ela pra descer, chamado né. Então durante esses cinco dia, dez dia, as vezes é quinze dia, fica no quarto, não pode sair. Não pode tá comendo as coisa assim qualquer coisa, só uma coisa leve e quem cuida dela não é nem a mãe, é as tia que cuidam né, pra ela comer né. Comer pouco, porque se ela comer muito, ela vai ser uma pessoa que come demais. Então ela tem que manejar a comida dela, pouco de água, não pode tomar água gelada, fria, só água quente, aí tem uma folha branca, aí com aquela o tio vai colar no rosto dela né, pra limpar o rosto, fica bem limpinho, fica clarinho. Aí o tio informa o cacique e o cacique reúne a comunidade pra tirar ela da rede. Daí vão pescar, caçar, arruma alguma comida pra aquele dia, aí faz naquele dia, marca. Os caçadores chegam aí depois que faz, e é cedo também, assim da menina-moça, pega cedo, tira ela da rede pra eles pinta ela, a tia cuida, pinta, aqueles rituais todinho né. Ela desce da rede, tira ela bem devagar, e leva pro porto e a pessoa vai acompanhando até a beira do rio. Aí o pessoal atira flecha, fazia aquele barulho né, hoje é a espingarda né, pra espantar o espírito mal dela. Aí o pessoal atira, fica aquela gritaria né. Aí no porto tira um pouco da água na cuia e lava o rosto dela, a mão, aí volta de novo. Aí que a gente come né, carne, o que tiver né. Aí acaba o ritual dela”.

Diferentemente do ritual de batismo com o nome indígena, no ritual da menarca ainda é o tio a figura central, o interlocutor, aquele com responsabilidade de trazer a boa nova e anunciar o início do ritual para que sejam feitos os preparativos da festa. Outro ponto importante do ritual está ligado às questões espirituais e de ressignificação cultural, como no caso de atirar com a espingarda, pois no passado atiravam-se flechas, para espantar os espíritos maus da recém-mulher.

Durante o período de reclusão, diz-se que a mulher deve falar pouco e ingerir pequena quantidade de alimento, pois serão transmitidos conhecimentos e conselhos a ela, onde aprenderá como se portar frente ao seu povo, cuja convivência socioterritorial deverá ser baseada em seus princípios cosmogônicos. Esse ritual revela o papel do corpo feminino na cosmogonia local, estando associado à vida, à criatividade e à abertura a novas experiências

sociais, sendo importante para o fortalecimento das relações intersubjetivas e coletivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; ALMEIDA SILVA, 2010).

O ritual da menarca está relacionado a uma outra prática atual do povo *Parintintin*, o tabu alimentar, pois a menina-moça deve evitar certos alimentos, com vistas a se resguardar e cumprir uma premissa cosmogônica de proteção espiritual. *“É porque da nossa cultura menina nova não come mutum, porque senão fica doente. Por isso que eu não dou pras minhas meninas, só depois que casar, ficar mais velha”* (Maria Alice Parintintin, 2017).

O tabu alimentar ajuda a regular os alimentos caçados e pescados como uma forma de preservar a natureza, protegendo animais importantes para o manejo e a conservação ambiental e, ao mesmo tempo, selecionando aqueles desejados. Determinadas territorialidades devem ser evitadas, diminuindo a possibilidade de caçar um animal proibido, impedindo males físicos e espirituais que possam ser causados pelo espírito do animal morto ao do ser humano.

Há alguns animais que não são consumidos, como o Tatu-canaste: *“Pra nós indígena essa carne não é boa. Tem um significado que ela adivinha a morte nossa. Por isso que ela não é boa”* (José Cláudio Parintintin, 2015). Neste caso, a espiritualidade *Parintintin* é quem regula este tabu alimentar. Em outra fala, aparecem mais animais que não são consumidos,

“A cultura nossa é o seguinte, por isso que a cultura nossa antigamente, professor, era difícil a gente adoecer, porque não comia essas coisa remoso. Antigamente não comia mutum, não comia jacu, não comia urumutum, paca, piranha, caruaçu, até agora ninguém come, cutivaia, ninguém come. Agora o que ninguém come mesmo é cutivaia, caruaçu, pirapitinga, Ave Maria, pirapitinga ninguém come” (Luiz Parintintin, 2015).

Algumas espécies são totalmente restritas, outras parcialmente, sendo vinculadas a temporalidades ritualísticas e acedência dos espíritos, como no caso do ritual da menarca, em que animais remosos são evitados pelas moças em período de reclusão. No entanto, ao longo do ano, podem ser consumidas, não caracterizando afronta aos espíritos, estando em acordo com suas práticas territoriais e princípios cosmogônicos e cosmológicos que as orientam.

Na fala acima, nota-se que o indígena faz menção ao tabu alimentar do passado, contudo o estendendo para o presente, afirmando que esses animais também não são consumidos atualmente. Por outro lado, também há alimentos que não podem ser consumidos somente pelas mulheres, sob pena de contrariarem seus princípios cosmogônicos e sofrerem males: *“Antigamente mulher não podia comer Mutum, Veado, esses bicho. Eu não como Mutum até hoje. Comer esses bicho remoso da dor de cabeça”* (Raimunda Parintintin, 2015).

Quando algum *Parintintin* come uma espécie proibida, o animal que se torna a refeição (Mutum, Veado, Pirapitinga, ou outro) acaba promovendo males, como “morder o fígado” de seu ofensor (ou de seu filho) ou “morder o seu *herau’wa*” (espírito), ou seja, o espírito do animal pode prejudicar o do humano e, por consequência, provocar males a seu corpo (KRACKE, 1990). Em relação aos *Parintintin* pode-se entender que,

A partir do tabu, compreende-se que a dieta alimentar *Parintintin* consiste na caça de animais como macacos, antas, pássaros, porcos do mato, pacas, veados, cutias, e várias espécies de peixe, dentre elas o pacu, o piau e o tucunaré. Da roça tiram o abacaxi, banana, mandioca, macaxeira e, eventualmente, o milho. Destacando-se os produtos derivados da mandioca e macaxeira, como os bijus doces e salgados, os bolos, a tapioca, o tucupi, e outros.

Por outro lado, para que muitas práticas tradicionais como o tabu alimentar, a divisão em metades, o casamento e outras mais continuem a existir, é preciso aos povos indígenas adentrarem no universo do não indígena e nele buscar extrair elementos que lhes possam ser úteis na luta por seus direitos (territoriais e culturais). Como possuidor de uma identidade territorial e uma sabedoria ancestral que lhes permite acompanhar e coevoluir com os acontecimentos, adaptando-se às nuances do espaço-tempo, os povos indígenas transitam entre o tradicional e o moderno.

Desta forma, a perspectiva cosmogônica local é confrontada com os pressupostos modernos, surgindo práticas culturais materiais e imateriais híbridas, fruto do convívio, ao longo do tempo, entre os indígenas e a sociedade não indígena.

Esses novos conteúdos, por seu turno, encontram-se fundados, incorporados e assimilados não tão facilmente pelos indígenas, em decorrência do permanente ajustamento simbólico, marcado pela comunicação, utilização e produção das representações e formas através do processo de outros conhecimentos, valores, linguagens e imagens, o que se traduz em outro processo vivo e dinâmico, dando novo sentido às formas simbólicas, às representações e ressemantizações (ALMEIDA SILVA, 2016, p. 17).

Emergem novas práticas, preocupações, representações, conduzindo os *Parintintin* a um dilema: permanência e reidentificação com suas práticas tradicionais, inseparável de uma ressignificação, e a aceitação e tentativa de assimilação de elementos modernos, acarretando num hibridismo cultural. Utilizar elementos da cultura não indígena pode ser uma estratégia²⁸,

²⁸ Um sábio exemplo vem do povo Suruí *Paiter*, do Estado de Rondônia, que desde o ano de 2007 possui uma parceria com a empresa Google, buscando promover o uso de tecnologias na preservação e conservação do ecossistema local. Para tanto, os indígenas aprenderam a usar elementos da cultura envolvente a seu favor como a manipulação do software *Google Earth*, aparelhos eletrônicos como os GPS, microcomputadores e outras tecnologias, visando o monitoramento de suas florestas.

não branda e com muitas perdas e contrates, mas a conservação e propagação de muitas práticas culturais dependem da capacidade dos indígenas em usar dos artifícios da sociedade envolvente para proteger a sua cultura e o seu território.

Retornando ao tabu alimentar, talvez ele só seja possível graças aos *Parintintin* optarem por comer animais da sociedade não indígena, que nada têm a ver com sua cosmogonia, portanto, não trazendo males físicos ou espirituais que poderiam os assolar se consumissem animais proibidos em falta dos elegidos. No entanto, acabam criando uma dependência aos produtos industrializados, como carne de frango e bovina, arroz, feijão, molhos, temperos, refrigerante, café e bebida alcoólica. É preciso anotar que o hibridismo também provoca efeitos colaterais, havendo grandes riscos ao “adotá-lo” como estratégia.

Além da dependência a produtos industrializados, outro efeito negativo do hibridismo cultural é a adoção do português e a crescente diminuição do uso da língua *Kawahib Parintintin*, ao longo do tempo. Isso se verifica no capítulo 6, acerca dos conhecimentos tradicionais da floresta, em que a maioria das espécies vegetais por eles elencadas recebem primeiro o nome em português e depois acabam ganhando nomes na língua materna.

A vivência nas aldeias e na floresta mediante a realização de práticas, crenças e saberes tradicionais e, ao mesmo tempo, a busca por tecnologias, educação, conhecimento das leis e demais elementos da sociedade não indígena só tende a reforçar a presença de um hibridismo como estratégia para defender sua cultura, mesmo que seja um processo tenso e com perdas, mas é uma forma de lutar por seus direitos, por suas formas de viver (SANTOS, 2015).

Outra prática sociocultural que ajuda a identificar a influência da sociedade envolvente na cultura *Parintintin* é a questão política, pois a escolha do cacique pode ser tanto hereditária, passada de pai para filho (ou passada dentro da família, como para um irmão ou primo) ou através de uma eleição, caso aquele que receber a responsabilidade, não seja consenso na comunidade.

A escolha do cacique mediante eleição passou a ser feita a partir de mais ou menos cinco anos atrás, para eleger o cacique da Aldeia Traíra, em uma assembleia da OPIPAM na Aldeia Pupunha, apresentando voto aberto. Em uma lousa haviam os nomes dos candidatos a cacique, Severino e Domingos Parintintin, e cada pessoa fazia um traço com giz em baixo do nome do seu escolhido, assinalando o seu voto. Ao final da votação, o eleito foi Severino Parintintin. Essa eleição contou com a participação das três aldeias *Parintintin* (Traíra, Pupunha e Canavial), porém, não é obrigatório as pessoas das outras aldeias votarem, e sim um direito delas.

Em caso da população não fazer reclamações quanto ao trabalho do cacique eleito, esse fica por tempo indeterminado. Um cacique eleito aos moldes da sociedade não indígena talvez tenha uma legitimidade maior aos olhos dos governantes e daqueles com quem os povos indígenas necessitam dialogar.

As demais lideranças indígenas podem ser quaisquer pessoas, homens ou mulheres. Sua escolha segue uma tradição hereditária, passando de pais para filhos, havendo em torno de 20 pessoas consideradas como lideranças. De acordo com uma indígena, há aquelas lideranças consideradas de frente, como os senhores Raimundo (funcionário da FUNAI) e Marivaldo (Coordenador da Educação Escolar Indígena de Humaitá), são aquelas que atuam fora da aldeia.

Esse cenário, em que há indígenas trabalhando para o Estado, em órgãos estratégicos como FUNAI, SEMED, além do Exército e da SESAI pode implicar estratégias e representam fortalecimento político e cultural.

Assim, algumas sociedades e espaços vivem o hibridismo de maneira mais pronunciada, ou encontram-se mais abertos e/ou são forçados a trocas culturais mais intensificadas. [...] quando imposto, o hibridismo pode representar importantes perdas culturais. Mas como é sempre uma via de mão dupla, de duplo sentido, também pode se transformar num instrumento inovador e/ou de resistência [...] (HAESBAERT, 2008, p. 411).

Com suas estratégias a partir do hibridismo cultural, acabam conseguindo maior visibilização e, também, conquistam elementos materiais, realização da vigilância e a participação em eventos nacionais referentes à sua luta, mediante a FUNAI; os medicamentos da SESAI; e acesso à microcomputadores e internet fornecidos pela SEDUC e SEMED, onde, acessando as mídias sociais e outros canais, conseguem divulgar suas práticas socioculturais tradicionais (festas, rituais, trabalho, etc.) o cotidiano local e sua relação com o território.

A rede social *Facebook* é um bom exemplo da divulgação da cultura *Parintintin*, local em que postam fotos do ritual *Yrerupykyhu*, da vigilância e algumas situações do dia a dia. Também há vídeos, disponíveis na mídia social *Youtube*, que retratam uma perspectiva de realização de ecoturismo na T.I.N.J e outros que retratam aspectos de sua história e elementos culturais como o ritual *Yrerupykyhu*, mitos, e saberes locais. Deste modo, a cultura local pode alcançar outros níveis escalares, mostrando sua força política e cultural perante a sociedade não indígena e os representantes do Estado.

As lideranças possuem poder para resolver questões referentes ao seu povo, tendo o aval do cacique, que pode incumbir a alguma liderança a missão de resolver determinada

situação. Um professor indígena explica a importância de ser liderança: “*Eu sou gestor da escola estadual e liderança, e o bom de ser liderança também, é que quando não consigo resolver como gestor eu consigo como liderança, dá mais força*” (Joel Joveliano Parintintin, 2015). O fato de ser liderança e atuar no Estado dá mais credibilidade para uma negociação com o poder público e/ou privado, por exemplo, utilizando os aparatos da sociedade não indígena.

Enquanto gestor ele busca atender as demandas voltadas para dentro da escola, pois deve seguir todos os protocolos que seus superiores do governo lhe impõe. Contudo, quando essa forma de atuação não atinge os objetivos esperados, o indígena passa a exercer uma liderança de frente, política, visando não somente os interesses da escola, dos alunos e professores, mas colocando como bandeira de luta os interesses de toda a comunidade.

Este é o momento de atuar de forma mais persuasiva, tanto por sua imposição argumentativa, como pela elaboração de documentos que contenham suas reivindicações e nelas o apoio de todos os membros de seu povo. Essa articulação junto ao governo e iniciativa privada é essencial na luta por seus direitos, atuando como mediadores entre a comunidade e os atores externos.

O hibridismo é, a certo modo, adotado pelos povos indígenas e, às vezes imposto, gerando estranhamentos. Mas, de todas as formas, acaba sendo incorporado na sua atuação política, desde que para “jogar o jogo do outro”, tem de aceitar as suas regras e conhecê-las. Desta forma, o indígena tem que ser um pouco não indígena, pois como afirmou outrora Marcos Terena, “*Eu posso ser o que você é sem deixar de ser quem sou*”.

Um discurso comum em muitos povos indígenas e que se percebeu com os *Parintintin* em alguns momentos é o de que “estão virando brancos” e que “os índios estão acabando”. “O que parece, entretanto, é que não se acaba nunca de virar branco; e que os índios não acabam de acabar; é preciso continuar a ser índio para poder se continuar a virar branco” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 158). A partir deste ponto de vista, é possível compreender que os *Parintintin* não são brancos ou não estão como os brancos, que a sua cultura não está igual a dos brancos porque não se transformaram nestes, apesar de incorporarem elementos da sociedade não indígena. Confrontando a sua própria identidade indígena, com a questão de “continuar a virar branco”, é que os indígenas a fortalecem.

A realização de parcerias com ONGs também configura estratégias do hibridismo, como a que está sendo desenvolvida com o IEB (Instituto Internacional de Educação do Brasil). Através desse projeto, muitos jovens estão sendo formados em Agentes Ambientais Indígenas, aprendendo a utilizar a tecnologia, como câmeras fotográficas, o GPS (*Global*

Positioning System) e os microcomputadores de onde deverão transmitir as informações captadas em campo, sendo capacitados para realizar trabalhos como a vigilância da terra indígena e proteção territorial.

Incorporar valores do outro sem esquecer-se de onde vem, talvez seja hibridação; da mesma forma que valorizar a escola, a necessidade de aprender a usar o dinheiro, a tecnologia, pode ser um indício de identificação com a outra sociedade, mas pode ser que tudo isso faça parte das estratégias utilizadas para viver em uma cultura que não é ‘exatamente’ a sua (SANTOS, 2015, p. 11).

Em corroboração ao acima exposto, tem-se a fala do professor indígena Marcelino Parintintin (2015):

“O contato com a sociedade, você tem que pegar o que há de melhor da sociedade, porque tem uns pontos que não é bom. Preservar a cultura é bom demais, mas só viver do lado da cultura não é bom, porque a gente tem que acompanhar o mundo, por exemplo, a tecnologia, a globalização, as mudanças climáticas. Então, tem muitas coisas que tem que tá muito preparado mesmo. A tecnologia é bom de um lado e ruim de outro lado, porque se você se adapta as custa dele, você acaba se viciando e as vezes tem pessoas que deixa a cultura de lado”.

Em sua arguição é possível entender que a adoção da estratégia do hibridismo possibilita buscar na sociedade não indígena elementos para usar ao seu favor no diálogo com os atores externos. É preciso se manter atualizado sobre os acontecimentos em escala global, mas sem abdicar do local (da sua cultura). Entendem os prós e contras de adentrar a cultura do outro e se hibridar, pois, evidencia-se uma preocupação com a intensidade e frequência com que se utilizam os elementos extraculturais.

Em outro momento o hibridismo é evidenciado, enquanto estratégia, quando os *Parintintin* se aliaram aos moradores de entorno para conseguirem a instalação de energia elétrica na Aldeia Traíra, mediante embates diretos e unidos aos regionais e fazendeiros, impedindo a circulação de veículos por vários dias na Rodovia Transamazônica. Continuam se aliando a partir da expansão de suas territorialidades, pois vão às festas e torneios de futebol organizados por fazendeiros e regionais, além de convidá-los para as suas festas, expandindo seu capital social.

O hibridismo também provoca reestruturações (perdas e novas aquisições) na cultura local, pois as representações *Parintintin* por meio de símbolos e significados de sua cultura, como os rituais, atualmente, são modificados por elementos introduzidos pela sociedade envolvente, incidindo em uma ressignificação em termos materiais (práticas e elementos modernos) e imateriais (influência da religião cristã).

Em se tratando de populações tradicionais cabe destacar que possuem a capacidade de dialogar com outras culturas, neste caso a sociedade não indígena do meio urbano e rural. Desse modo, apresenta uma cultura não fechada como se imagina em relação aos povos indígenas. Trata-se de um patrimônio, um conjunto de saberes, técnicas, relações sociais e práticas territoriais que visam se reafirmar no contato com outra cultura, ressignificando-se. Como afirma Geeertz (2008, p. 140), “Em tais assuntos, não há uma simples progressão do ‘tradicional’ para o ‘moderno’, mas um movimento sinuoso, espasmódico, não metódico que se volta tantas vezes para retomar as emoções do passado como para repudiá-las”.

Exemplificando as trocas entre moderno e tradicional, é preciso ter em mente que as populações tradicionais, como os povos indígenas, apesar de terem passado por um processo de usurpação de suas terras e descaracterização cultural não somente foram influenciados pela sociedade dita moderna, mas, felizmente, também foram capazes de influir em sua cultura. Em um diálogo com Luiz e Roseli Parintintin (2015) foi possível evidenciar tal assertiva,

“Aquele da Kanindé, o Alex, ele casou também na cultura, no tempo da assembleia. Ele é branco a mulher branca também, amasiado ele a mulher dele. Aí ele chegou e falou pro finado: seu Manoel será que eu posso casar? - Pode, isso não impede nada não. Ele realmente casou bonito né, tavam animado, só que ele chorou. Aí a Neidinha que mexia com essas coisa. A Nete e os outros tavam tudo dando conselho pra eles, tipo pai e mãe né. Foi só chegar em Porto Velho, passaram uma semana, já se largaram. Você não pode lagrimar, não pode chorar, ou larga a mulher ou você fica doente. Se eu tô fazendo uma coisa eu vou chorar né ou eu adoço ou a minha família adoce ou eu deixo ela. Pra nós Bahira falava assim né: assim que vocês vão ficar sofrendo como ela tá chorando, assim que Bahira falou”.

Portanto, o ritual do casamento mostra que se não forem seguidas as regras corretamente, de acordo com seus pressupostos cosmogônicos, este pode não ter um desdobramento positivo, tanto com indígenas como com não indígenas, além de constituir o processo de fortalecimento cultural do povo *Parintintin*.

Como fruto do hibridismo cultural, também pode haver uma inversão de papéis, aonde o não indígena adquire elementos culturais dos indígenas e mescla aos seus, mas não é o tipo de acontecimento mais comum e perceptível. O processo mais comum é a cultura externa se associar ora harmônica ora conflitivamente à cultura não indígena, pois o hibridismo cultural não é um processo brando, mas feito de uma diversidade de situações, como perdas, abandonos, resgates e ressignificações. Em relação aos povos indígenas, destaca-se que

[...] apesar de todo o massacre, extermínio, subjugação, esses povos sabem como viver em meio a uma sociedade hostil, sabem reivindicar seus direitos e buscam formas de dialogar com a dos ‘outros brasileiros’, seja vestindo trajés de festas e

rituais, seja passando despercebidos nas cidades grandes vestidos a moda das ruas, ou ainda reivindicando o título de ‘verdadeiros brasileiros’ (SANTOS, 2015, p. 12).

Nesse processo de perdas, assimilações e ressignificações, os *Parintintin* incorporam elementos da religião cristã, como no casamento, em que alguns indígenas acabam se casando segundo os preceitos dessa religião, inclusive ocorrendo dentro da aldeia, com a presença de um padre.

Contudo, muitas pessoas não aderiram por completo à religião católica, quando uma religiosa diz que os indígenas deveriam se casar conforme seus preceitos religiosos, Damião Parintintin (2015) responde: *“Eu já casei na cultura há muito tempo”*. Em outro momento, acerca da vinda das religiosas para a aldeia, Carlos Parintintin (2015) diz: *“Esse tipo de coisa não é importante pra comunidade. Importante é a fiscalização”*.

Como afirma Geertz (2008, p. 91) acerca do processo de assimilação de uma religião por um povo,

Numa determinada sociedade, o nível de elaboração das formulações simbólicas da realidade final podem alcançar graus extraordinários de complexidade e de articulação sistemática. Em outras sociedades, não menos desenvolvidas socialmente, tais formulações podem permanecer primitivas no sentido verdadeiro, pouco mais do que amontoados de crenças passadas fragmentárias e imagens isoladas, de reflexos sagrados e pictografias espirituais.

A citação acima se refere a sociedades urbanas. E mesmo nessas sociedades, que possuem perspectivas de mundo compartilhadas e uma complexidade social semelhante, o grau de articulação religiosa não é uma constante, fica claro que em sociedades com graus de complexidade distintos, como os povos indígenas, que possuem uma visão de mundo diferenciada, a assimilação de elementos extraculturais não atina um alto nível de coesão. Doutra forma, nem tudo é incorporado, compreendido, valorado ou aceito, a partir de uma visão cosmogônica diferenciada da vida e do mundo, sendo que a religião católica não é tão fervorosamente praticada pelos *Parintintin* como comparando à sociedade não indígena.

Alguns elementos são mais bem incorporados do que outros, como as festas de santos que ocorrem anualmente na Aldeia Traíra, sendo realizadas três ao longo o ano: Santo Antônio, Santo Expedito e Nossa Senhora Aparecida (Figura 34). Em relação à última festa, apesar de não ser de origem indígena, todavia, ela é conduzida dentro da lógica *Parintintin*. Ocorre pelo fato dos não indígenas participarem como juízes da festa e tentarem comercializar durante sua realização, contudo, os indígenas não procuraram vender comida, o que se vê é que todos que chegam na hora do almoço, ou antes, não pagam pela alimentação.

Contudo, as festas de santos não querem dizer que a cultura *Parintintin* está enfraquecida. Ao contrário, quando há uma cultura forte, ou em processo de fortalecimento, algo que vem de fora não, necessariamente, surge para causar desarticulação interna, podendo fortalecer ainda mais os laços culturais internos, bem como a união deste povo, pois tanto as práticas culturais tradicionais como as festas de santo promovem a participação de toda a comunidade em sua realização, atuando, portanto, como elementos de união comunal.

Figura 34 - Prática da cultura não indígena: festa em homenagem a Nossa Senhora Aparecida



Fonte:Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 3/10/2015).

A hibridização como processo histórico imposto e opressivo produz a diminuição e mesmo o desaparecimento de várias práticas religiosas locais (ritualísticas e xamanísticas). Por outro lado, surgem novas práticas e estratégias socioculturais territoriais, capazes de proporcionar um novo caminho aos povos indígenas e aos *Parintintin* em especial. Abrir-se e fechar-se, ao mesmo tempo, as práticas da sociedade não indígena não são processos antagônicos,

Pelo contrário, podem mesmo, dependendo do contexto geo-histórico e sócio-cultural em que estão situados, significar duas faces necessárias, complementares ou mesmo imprescindíveis para uma reconfiguração sócio-territorial fundamentalmente inovadora (HAESBAERT, 2008, p. 12).

Tal assertiva é notória quando se fala, por exemplo, que a *Yrerupykyhu* é festa cultural, e as de santos não são da cultura. Assim, compreendem que as festas de santos não é originária de sua cultura e que esta devoção não quer dizer o abandono de sua cultura tradicional, mas sim de uma maior integração à população vizinha.

Não obstante, há o ritual de morte *Parintintin*, que assim como as festas de santos e outros elementos também possuem traços da cultura não indígena, mas, nem por isso, deixa de ser um elemento importante de fortalecimento de tradições e das relações que se estabelecem com o território. Pois, na medida em que novos elementos são incorporados aos rituais, eles se atualizam e se ressignificam, acompanhando a visão de mundo dos povos e o contexto em que estão inseridos.

5.3.2 O ritual de morte: um híbrido

A reafirmação da identidade *Parintintin* passa pela realização de rituais e práticas cotidianas, ao mesmo tempo, em que buscam se adaptar à sociedade envolvente. Há práticas (materiais e imateriais) tradicionais, e também híbridas, mesclando elementos da cultura indígena com os da sociedade não indígena.

Em relação ao ritual de morte realizado pelo povo *Parintintin*, não se apresentam apenas características tradicionais, pois com a influência da religião católica muitos elementos foram adquiridos, tornando-se uma prática cultural híbrida. Como aponta Peirano (2003, p. 12), “[...] ritual não é algo fossilizado, imutável, definitivo”, sendo ressignificado a cada novo elemento que entra em cena na vida sociocultural de um povo.

Antes de tudo, é salutar dizer que qualquer morte que ocorra na comunidade deve ser comunicada ao cacique: “*Quando morre alguém eu escuto a notícia, fico calado, chamo a comunidade e faço a reunião. Isso que significa a cultura do indígena*” (Severino Parintintin, 2015). É preciso que se siga todo um cerimonial para a realização do ritual, que agora conta com elementos extraculturais, tendo em vista que “O desempenho correto dos funerais garante que os espíritos dos mortos não trespassem o seu devido lugar, permitindo a estes desempenhar a sua parte no pacto recíproco com os vivos” (RAMOS, 1986, p. 79).

Para um melhor entendimento do hibridismo no tocante ao ritual *Parintintin* de morte, será realizada uma descrição e interpretação acerca daquele que ocorreu com o *Tuxava* local, ou seja, o cacique mais velho da aldeia, o senhor Manoel Lopes Parintintin. No dia da morte do *Tuxava*, por coincidência estavam na Aldeia Traíra um padre e outra representante da Igreja Católica, que os indígenas chamam de irmã, trazendo consigo uma imagem de Nossa Senhora Aparecida. Nesta data, a imagem da santa estava visitando a aldeia, junto com o padre e a outra representante, pois ao longo do ano ela percorre as comunidades rurais do município de Humaitá, ficando por dois a três dias em cada uma e partindo para a próxima.

Quando seu Manoel estava agonizando o padre lhe dava a extrema-unção. Logo após o seu falecimento, foi envolvido em uma rede, colocado sobre um colchão e levado para o pavilhão de reuniões aonde começou a ser velado, contudo, antes recebendo orações proferidas pelo padre (Figura 35). Conforme uma indígena *Parintintin*: “*Antigamente eles enterravam os mortos em uma rede*”. No que concerne à oração, foi informado que ocorre somente quando há alguma pessoa que saiba rezar. O que se percebeu é que não houve rezas, as pessoas ficaram contemplando o momento de tristeza, buscando confortar uns aos outros.

Figura 35 - Um ritual que pode ser considerado híbrido: as práticas indígenas e a religião Cristã da Igreja Católica



Fonte: Representante da Igreja Católica (Aldeia Traíra, 13/11/2015).

Na imagem é possível ver o falecido *tuxava* envolto em sua rede e sobre seu colchão, em um mesa, a qual possui duas velas na extremidade em que se encontra a cabeça do falecido. Com as mãos sobre o morto estão os caciques *Parintintin* das aldeias Pupunha e Traíra (à direita), bem como um padre (Tailandês), cuja indumentária significa a imposição da religião Cristã Católica. Em volta ao finado, estão os indígenas sentados em bancos e cadeiras ao longo do pavilhão de reuniões, contemplando e participando da cerimônia.

Se faz notório a presença tanto de elementos da cultura indígena como da sociedade envolvente, pois o padre, as velas e as rezas são elementos extraculturais. Como o *tuxava* está disposto, os elementos que o acompanham e a presença dos caciques são componentes da cultura *Parintintin*.

Os caciques junto ao padre representam um diálogo, uma negociação entre a sociedade indígena e não indígena, uma estratégia que, ao mesmo tempo em que possibilita agregar novos elementos culturais, que os beneficiam de alguma forma (maior visibilidade, desmistificação da alcunha de primitivos) também pode trazer perdas irreversíveis, tanto de cunho material como espiritual.

Há um hibridismo manifesto entre aquilo que é próprio da cultural secular indígena *Parintintin* como enterrar os mortos envolvidos em uma rede, e elementos da modernidade, como a presença do padre e das rezas inerentes à religião cristã. Contudo, essas rezas são proferidas quase que exclusivamente pelos representantes da igreja. Portanto, “[...] não há somente ‘a fusão, a coesão, a osmose e, sim a confrontação e o diálogo’” (CANCLINI, 2008, p. XXVI). Os *Parintintin* não aceitam, nem adotam tudo da cultura não indígena ou da mesma forma que esta, pois os elementos por eles incorporados fazem parte de outro contexto, ou seja, são pensados e concebidos por sua visão de mundo e por ela geridos.

O ritual de morte *Parintintin* representa uma cerimônia de despedida e homenagem à pessoa falecida, além de pedir proteção para que seu espírito (*anhãng*) não venha atormentar familiares e conhecidos, deste que é considerado como um ritual de separação entre corpo e alma. Como afirma Kurovski (2010, p. 184), “A morte parece representar o corte definitivo de relações positivas”. Em sentido similar, Melatti (1986) destaca que o morto oferece perigo à comunidade, sendo associado a mortes e doenças, cuja realização do ritual torna-se imprescindível para que ele não traga males aos vivos.

O ritual, como um símbolo do sagrado, demonstra haver aspectos positivos e negativos em todas as situações da vida e que sua realização é primordial para reafirmar seus princípios cosmogônicos, sua identidade, agindo como um símbolo da defesa do território. Como símbolo sagrado atua enquanto uma forma de mediação entre o mundo real e o imaginado.

Para a realização do ritual, participaram todos os moradores da Aldeia Traíra e da maior parte do povo *Parintintin* que veio das aldeias Pupunha e Canavial, além de moradores do entorno da aldeia, regionais. Seu falecimento foi às 12 horas da manhã do dia 13/11/2015 e, desse momento em diante, o corpo começou a ser velado. Na metade da tarde, a funerária trouxe um caixão convencional no qual o indivíduo foi colocado, mas permanecendo envolvido na rede.

Havia muita consternação, principalmente entre os filhos e netos do finado que choravam e pareciam não acreditar na sua morte. Todos apresentavam um semblante de tristeza, e sofrimento. Mas além de tudo, representava uma perda muito grande, pois este senhor foi um dos marcos da constituição da Aldeia Traíra, além de ter sido uma importante liderança que lutou para que os direitos dos povos indígenas fossem respeitados (proteção territorial e cultural).

Ao cair da noite, os moradores de entorno acabaram indo embora e ficaram somente os indígenas que permaneceram a noite toda velando o corpo, quase todos em suas redes atadas na estrutura do pavilhão de reuniões. Muitos estavam dormindo, mas outros se encontravam acordados, conversando, graças à ingestão de café e, até mesmo, de chimarrão.

Com o passar da noite, chegam os primeiros raios de sol e com eles há um café da manhã para todos que ficaram velando o corpo do antigo *Tuxava*. Segue-se o dia e o enterro se aproxima. Quando são 12 horas se inicia o cortejo até o local em que foi cavada a sepultura. Há uma grande comoção. Tão intensa é a emoção entre os presentes que um jovem, neto de Manoel Lopes, teve que ser contido no meio do cortejo e retirado dele. Durante a descida do caixão na sepultura dona Maria, esposa do falecido *tuxava*, também se mostrou muito emocionada e com uma expressão de muita tristeza.

O caixão é colocado na sepultura com a ajuda de uma corda e junto com ele são enterrados vários pertences do falecido, como colchão, roupas, cobertas, cocar, e outros elementos pessoais: “*Quando enterra uma pessoa às vezes coloca os pertence dela junto, roupa, alguma vasilha. Isso é decidido com a família*” (mulher *Parintintin*). No dia seguinte ao sepultamento, vários pertences do falecido foram distribuídos entre seus filhos e netos, pois assim afastaria o *anhãng* para que este não voltasse a usá-los.

Nesse contexto, evidencia-se que o hibridismo também provoca muitas perdas, pois hoje em dia o falecido não é enterrado numa cova circular, de cócoras, pintado com urucum, muito menos se abandonam as aldeias pra se livrar do *anhãg*. Porém, o que há é uma forma híbrida ritualística, com a inserção de novos elementos como o caixão, a crença na religião cristã, mas regida por princípios cosmogônios tradicionais *Parintintin*, pois se continua a

enterrar os pertences do falecido e a realizar benzimentos para que o espírito do morto não venha a assombrar os vivos.

Os rituais constituem-se em modos de atualizar tradições, fazendo parte da identidade de um povo, além de narrar sua história no território. Mesmo que haja acréscimo de outros elementos aos rituais, não se pode dizer que se descaracterizaram ou perderam a importância, ao contrário, atuam como formas materiais e simbólicas de transmissões de saberes.

Apesar de a tradição incorporar elementos da sociedade envolvente, é mais interessante para a reprodução da cultura que ela seja conservada, ou seja, que esteja em contato frequente com outras culturas do que se tente preservar, resguardar as tradições intactas.

Como afirma Canclini (2008, p. 236, grifo nosso),

[...] a preservação pura das tradições não é sempre o melhor recurso popular para se reproduzir e reelaborar sua situação (a incorporação de novas tecnologias e/ou materiais em adaptação ao **contexto** pode significar uma consolidação para comunidades tradicionais sem desvirtuá-las).

Mesmo com a incorporação de elementos extraculturais, é possível evidenciar localmente uma transcendência a partir da morte, cujo sepultamento ocorre com a materialidade e a imaterialidade (pertences e espírito). Embora o morto deixe o mundo materialmente, isso não significa que essa ausência física incorra numa desapareição por completo de sua existência.

O cortejo que seguiu até a sepultura se deu em meio há alguns cânticos com a participação de uma representante da Igreja Católica. Na hora de se começar a jogar a terra para fechar a cova, pediu-se que se fizesse um revezamento, aonde a maioria dos homens deveria jogar um pouco de terra, inclusive o pesquisador. Em alusão à Bíblia Cristã, significa que ao jogar um pouco de terra na sepultura, participando do sepultamento, se está aceitando a vontade de Deus, devolvendo a ele o que ele deu, “Porque és pó, e ao pó tornarás” (Gênesis 3:19).

Em outros povos indígenas como os *Kaingang*, acredita-se que os primeiros de sua raça vieram da terra e a ela estariam ligados umbilicalmente, mesmo depois de sua morte. Em relação aos *Parintintin*, pode-se entender que apesar da desapareição do corpo o espírito permanece vivo, nas suas histórias de vida, suas experiências territoriais gravadas na memória dos vivos. Como afirma Dardel (2011, p. 53, grifo nosso), “[...] a morte é apenas um modo de existência, no máximo uma mudança de forma ou de residência, os defuntos, os ancestrais e os deuses vivem ao lado dos seres humanos, **no mesmo território**”.

Após o enterro houve um período de respeito à morte do *tuxava*, pois a aldeia toda parecia estar em silêncio, nem mesmo se via ou ouvia as crianças correndo e gritando. Esse fato é assim descrito por José Cláudio Parintintin (2015), filho do *tuxava*,

“Quando morre as pessoa assim como ele, importante, a gente tem que respeitar por pelo menos um ano. Nada de bola, festa de santo, festa cultural, bebida, nada, nada. Na nossa cultura não pode essas coisa quando morre alguém assim. Olha lá no Pupunha, morreu a avó dela lá e daí eles fizeram festa, olha o que aconteceu aqui”.

O fato de não respeitar o falecimento de uma importante liderança é advertido e considerado premissa de um mal que poderá assolar o povo *Parintintin*, como narrado na fala de José Cláudio Parintintin. Para que isso não ocorra, toda a aldeia deve sofrer junto com os parentes mais próximos do falecido, evitando atividades festivas e de trabalho. A transgressão a esse momento também é relatado em conversa com Carlos Parintintin (2015),

“Eu tava querendo ir na minha roça, mais agora é só depois de 8 dia. Não pode ir na roça nem andar no mato, porque o corpo da gente vai apodrecendo né e aí apodrece a mandioca. Uma vez eu abusei e depois de um ano eu bem aproveitei mesmo duas lata de farinha, tinha apodrecido tudo”.

A mandioca é associada ao corpo humano em estágio de putrefação, sendo que se a há transgressão e a pessoa vai para a roça trabalhar, é possível que os pés de mandioca apodreçam da mesma forma que o cadáver humano, como uma forma de punição pelo infringimento do seu *ethos* cosmogônico. Essa dramatização do cotidiano revela a necessidade da realização de rituais e o cumprimento de suas premissas, acalmando os espíritos e fortalecendo suas tradições.

Como informado pelo senhor José Cláudio Parintintin, o respeito pela morte de seu pai é de um ano para os filhos e menos tempo para aqueles que eram menos próximos, como netos, sobrinhos e demais pessoas da comunidade. O que eu José Cláudio quer dizer, é que não se deve ingerir bebida alcoólica nem participar de festividades. Para toda a comunidade seriam sete dias sem poder ir para a roça, ouvir música alta, jogar futebol ou qualquer outro tipo de jogo.

Após passada uma semana da morte de Manoel Lopes Parintintin houve a realização de um culto, fazendo alusão à missa de sétimo dia, celebrada por uma representante da igreja, com a colocação da cruz na sepultura. A cruz como símbolo da religião Cristã Católica marca o território indígena também com um elemento da cultura não indígena e a este se amalgama. Contudo, como afirma Viveiros de Castro (2002, p. 391), entre os indígenas acaba ocorrendo

mais uma incorporação de “[...] práticas corporais ocidentais – alimentação, vestuário, sexo interétnico, a linguagem como capacidade somática – que a ideia de uma assimilação espiritual”. Há uma incorporação maior de elementos materiais, como a cruz, do que simbólicos, como as rezas.

Este sepultamento, certamente, foi o mais significativo de todos aqueles realizados na Aldeia Traíra, depois de sua constituição, sendo que o fato mais importante foi o de que o falecido em seu leito de morte disse a seus filhos que gostaria de ser enterrado dentro da aldeia (Figura 36) e não nos arredores, aonde se localiza o cemitério local. Seus filhos José Cláudio e Domingos Parintintin (2015) descrevem a situação,

“A gente vai enterrar ele aqui porque ele pediu pra não ser enterrado lá do outro lado. Pra ser enterrado aqui na aldeia. Pra ele ficar perto da família, porque é aqui que tã os filho, os neto. Ele falou pra mim não deixar acabar aqui, pra que eu continuasse do jeito que ele tava levando” (José Cláudio); *“As coisas de vocês, vocês não vão abandonar, os parentes de vocês. Vocês não vão me desprezar, porque eu vou ficar aqui”* (Domingos).

O pedido de seu Manoel para não ser enterrado longe da aldeia mostra como o seu espírito encarnou no território e agora está protegendo a aldeia e seus moradores, ele é um símbolo da luta Parintintin. Segundo dona Maria das Graças Parintintin (2017): *“No dia que ele morresse se nascesse uma planta era pra deixar. É porque é da oração dele. Nasceu kunumipohã’ğa. Pra proteger alguma coisa. Quem vai no cemitério dele e fica olhando ele”*.

Kunumipohã’ğa é o espírito que renasce, presentificado na forma de uma planta, representando as intenções de proteger seu território e seu povo. É o enraizamento do espírito ao território, como o lugar vívido de uma cultura, o suporte de suas identidades, uma dimensão simbólica e material que comporta seus referentes espaciais, lugares como cemitérios, túmulos, locais de culto, além de tudo, espiritualmente significativo. Cria-se um “[...] sentido de enraizamento, sobre os laços afetivos e morais que os grupos tecem com o solo onde nasceram e estão sepultados seus antepassados” (CLAVALL, 1999b, p. 10).

A morte destina o ser humano a sua morada final, ao território eterno, como uma forma de enraizamento de sua alma no que é o início e o fim de tudo. Esse arraigamento ao território é um legado para as gerações futuras, um símbolo de resistência e cumplicidade com o mesmo, é o retorno do ser ao ventre de sua mãe (terra). Os territórios quando ganham significados especiais podem comportar a hierofania, tornando-se um local de emanção mítica, reveladora da trama territorial que envolve os seres humanos e seus espaços de vida (DARDEL, 2011).

Figura 36 - *Kunumipohã'ğa*²⁹: o enraizamento do espírito ao território



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 4/04/2017).

O fato de o *Tuxava* ter pedido para ser enterrado dentro da aldeia significa que a sua presença ainda será sentida por aqueles que ali estejam vivendo. A partir da morte, a relação com o território é ressignificada, pois o morto ainda está ligado a ele, agora de outra forma, simbolizando seus desejos na vida passada. Acaba se tornando o conforto para os momentos difíceis e estímulo àqueles que receberam seu legado e que agora têm a missão de continuar a sua luta, que se inscreve na busca pelos direitos dos povos indígenas, pela manutenção de seus territórios, dos recursos que ali se encontram, dos conhecimentos tradicionais e sua cultura como um todo.

²⁹ Na imagem, *Kunumipohã'ğa* é a planta que possui as folhas mais largas dentre aquelas que estão sobre o túmulo, é uma espécie de cipó herbáceo.

O ritual de morte não se atém somente à morte, velório e enterro, mas também a outros acontecimentos que o completam. Desta forma, pode-se destacar uma crença *Parintintin*, segundo a qual uma folha de abacaxi amarrada ao braço serve para proteção contra o espírito (*anhãng*) do morto e o benzimento com folhas de urucum³⁰ que protege e traz saúde.

A ação ritual, esse comportamento sagrado, origina uma convicção de que suas concepções são legítimas e legitimadas ao longo do tempo, por uma transcendência vivida no território, onde se encontram os vivos, os mortos e outros seres. Ele versa sobre a necessidade de se reafirmar a identidade, costumes, saberes, e condições cósmicas em que a sua vida se estabelece no mundo, buscando reorientar o caminho do povo (GEERTZ, 2008).

O ritual mostra a direção de para onde deve seguir um povo, apresenta uma espécie de exemplo, colocando o ser humano no seio daquilo que é sagrado, sacralizando aquilo que ele faz de excepcional em determinadas situações. O ritual e toda a cerimônia que o comporta ajuda a reafirmar a identidade de um povo, seus laços de união, ligação com o território e seus valores tradicionais.

Outras crenças também ajudam a melhor compreender o ritual de morte e seus significados. Assim, há a crença de que pessoas próximas ao falecido não podem cortar o cabelo com a advertência de que algo muito ruim poderá acontecer a quem desobedecer esta tradição, como afirma dona Maria das Graças (2015): *“A mulher e homem próximo ao falecido não podem cortar o cabelo por um ano. Quem guardar luto não pode corta o cabelo, senão pode morrer alguém da família, um irmão, um tio”*.

Quanto maior a proximidade com o morto, mais complexos são os cerimoniais que compõem o ritual de morte. Para a viúva, além de não poder cortar o cabelo, deve-se respeitar o falecimento por um longo período: *“Não pode ir pra cidade, tem que pedir pros filho ir compra as coisa. Tem que falar pouco e só responder alguma coisa”* (Carlos Parintintin, 2015). Mas, também há um ritual particular de purificação da casa para que o espírito não cause males aos vivos.

“Na nossa etnia Parintintin, antes de eu dormir eu esfrego as minhas mão. É pra não ficar sonhando nele. Quando ele tinha falecido eu fui espalhando cinza (in an tigaré) pro espírito não ficar chamando. Pra onde a pessoa vai, vai jogando também, espalhando. Não é espalhar muito, é só fazer que vai jogando. Pode ser os filho, os neto, os parente também” (Maria das Graças, 2015).

³⁰ A proteção com folha de abacaxi e o benzimento com folha de urucum serão mais bem explicitados no capítulo 6, quando se tratará de espécies vegetais utilizadas para a cura de doenças e o processo material e simbólico adotado para tal situação.

A relação com a morte e com o mundo dos mortos é carregada de emoções singulares, principalmente quando o falecido é uma figura reconhecida por todos como um líder máximo local. As cinzas atuam como uma forma simbólica de proteção contra o *anhãng*, um benzimento da casa, de todos os locais e cômodos por onde o indivíduo circulava quando era vivo. As cinzas permitem a purificação do ambiente e proteção daqueles que o frequentam. Possibilita afastar o *anhãng*, mas não se romper totalmente com a existência do falecido, pois se compreende que seu espírito está no território da aldeia protegendo-o e a todos.

Ao que se verifica, o ritual de morte comporta tanto elementos da cultura indígena quanto da sociedade envolvente, mas num movimento de reafirmação da identidade indígena e fortalecimento cultural, cujos símbolos são as pessoas mais velhas e seus conhecimentos tradicionais, colocados em prática cotidianamente e em momentos especiais. É através dos rituais que, “[...] a sociedade toma consciência de si, se recria e se afirma” (PEIRANO, 2003, p. 18).

A importância de um ritual está, portanto, no fato dele ser um canal de transmissão de conhecimentos e valores de uma geração a outra, atuando como símbolo de fortalecimento de uma cultura e revelando a espiritualidade de um povo. Essa prática é intrínseca à forma de vida local, relacionando-se aos momentos simples do dia a dia e aos peculiares e particulares, além dos locais considerados sagrados: os territórios da floresta, os cemitérios, igarapés, dentre outros.

Além do ritual de morte há outro importante ritual local que é o *Yrerupykyhu*, que se apresenta como um elemento de fortalecimento cultural local, podendo ser considerado aquele mais experiencialmente sentido e apreendido pelos indígenas, uma forma de expressar sua identidade. *Yrerupykyhu* é um ritual que congrega rituais, um momento de retorno ao passado mítico e de trazer à tona memórias antigas, transcendendo a realidade vivida, penetrando numa existência espiritualmente imaginada, percebida, sentida e representada de acordo com seus valores culturais tradicionais.

5.3.3 *Yrerupykyhu*: o ritual mais importante da cultura *Parintintin*

Yrerupykyhu (Festa do *Parintintin*) é o principal ritual *Parintintin*. Contudo, ficou sem ser realizado por 60 anos, e mediante um trabalho de fortalecimento cultural, com a ajuda da Ong KANINDÉ, voltou a ser praticado em agosto de 2005. Ocorreu novamente em 2012, antecedendo a entrega dos resultados inerentes ao Plano de Negócio de Turismo da TI Nove de Janeiro, realizado pela OPIPAM, novamente a KANINDÉ e *Conservation Strategy Fund*

(CSF). Em 2015, o ritual que está sendo narrado, e em 2017 ocorreu novamente, ambos sob a organização dos próprios indígenas.

Cabe destacar que a partir de 2015, a proposta é realizar anualmente o ritual em aldeias diferentes, contudo, condicionado a certas ocorrências, como mortes de importantes lideranças indígenas. Devido a esse fato, não foi realizado no ano de 2016, pois acredita-se que a morte de pessoas e a realização do ritual na sequência pode trazer moléstias e mais mortes ao povo *Parintintin*.

O ritual que aqui será narrado e interpretado ocorreu nos dias 22 e 23 de agosto de 2015, referindo-se à experiência pessoal do autor desta tese. Em princípio, o que se pode dizer é que é um ritual que pode comportar vários rituais, como o da menina-moça, do casamento, da pintura e do batismo com o nome indígena. O ritual que se presenciou foi composto pelos rituais de recepção dos convidados e dos donativos, a transição da atuação política (da responsabilidade política dos mais velhos às lideranças mais jovens); a pintura; a homenagem a pessoas que possuem uma forte representação (importância) para eles, como o que ocorreu para o autor da tese, seu Coorientador, o Professor Adnilson, e uma representante da KANINDÉ.

Como visto no *Yrerupykyhu*, um ritual comporta vários momentos, expressando elementos que já existiam nesse povo, mas também reinventados, ressignificados, sendo que parte do ritual vivenciado incluiu diretamente a participação de não indígenas. A análise de um ritual possibilita “[...] observar aspectos fundamentais de como uma sociedade vive, se pensa e se transforma (PEIRANO, 2003, p. 31)”. Ele reforça certos elementos do cotidiano, mesmo congregando atores sociais não afeitos a ele, vislumbrando novas potencialidades. No caso *Parintintin*, a busca foi por trazer colaboradores em potencial, visando seu fortalecimento político e cultural.

Além de promover o fortalecimento político, esse ritual preza por revigorar os laços de união do povo *Parintintin*, uma vez que muito antes de sua realização é feita uma reunião com toda a comunidade, em que o cacique define as funções de cada pessoa, sendo escolhidos os caçadores e pescadores, aqueles que vão cuidar da dança, quem vai assar a carne e, assim por diante. Estabelece-se, assim, a imposição da territorialidade mediante a hierarquia, pois é o cacique quem decide as funções a serem seguidas pelos outros indígenas.

A procura pela caça e pela pesca são as atividades mais importantes, pois delas depende o bom andamento do ritual, sendo as primeiras atividades a serem realizadas. Sua execução se deu entre os dias 18 a 21 de agosto.

Enquanto a caça e a pesca não chegam, outras atividades são realizadas concomitantemente, como a procura por madeira para ascender o fogo, colheita de cará e macaxeira para comer *in natura* ou para fazer a chicha³¹, quando possível. Além disso, são confeccionadas as *Jiruhu'a*³² (espécie de flauta utilizada durante o ritual *Yrerupykyhu*), trançada a palha de babaçu, sobre a qual será colocada a carne assada, feita a busca pelo jenipapo para fazer a pintura corporal, dentre outras atividades.

Com o retorno para a aldeia no dia 21 de agosto, aqueles incumbidos de buscar a comida trouxeram caças como cutia e paca e pescas como o tucunaré e piau. Quando chegou a carne, o cacique e as demais pessoas designadas para preparar a comida, estavam a postos. A chegada se deu como um momento de recepção aos caçadores e pescadores ao som das *Jiruhu'a* (Figura 37). Na sequência todos foram para o pavilhão de reuniões e festas e iniciaram a dança cultural, como uma forma de celebrar a prosperidade na busca por alimento.

Figura 37 - A recepção aos caçadores e pescadores



Fonte:Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 21/08/2015).

Após a dança inicial, todos foram para suas casas para almoçar e depois, aqueles com mais conhecimento das tradições, foram extrair o líquido do jenipapo e fizeram a pintura corporal. A preparação da pintura é um ritual em si, possuindo certas práticas transmitidas de geração em geração e que devem ser respeitadas, tornando-a essencial ao ritual maior. Um

³¹ A chicha pode ser feita a partir de macaxeira, milho ou cará. Primeiro, cozinha-se o vegetal durante o dia todo. Depois coa-se a massa que fica para tirar a raiz (talo) da macaxeira. Após, tampa-se e deixa fermentar por cerca de três dias, quando feita a partir da macaxeira e oito dias quando feita com milho. Quem faz é dona Maria das Graças Parintintin.

³² As *Jiruhu'a* podem ser confeccionadas tanto por indivíduos das metades *Mutum* quanto *Kwandu*, mas sendo um ato cosmogônico voltado aos homens, bem como a confecção de arcos e flechas, pois eles é que comandam o ritual *Yrerupykyhu*. Às mulheres compete confeccionar os demais elementos da indumentária, como colares, saias, *ka'a*, cocares, tiaras, dentre outros.

exemplo de prática que deve ser seguida dentro deste ritual está na fala de dona Maria das Graças (2015): *“Chama uma menina pra guspir aqui! O guspo da menina-moça, moça virge preteja mais a tinta e ajuda segurar mais”* (Figura 38).

Figura 38 - O ritual da pintura: a preparação da “tinta”



Fonte:Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 21/08/2015).

O cuspe da menina-moça com a sua pureza acaba agindo dentro dos princípios cosmogônicos, que permite a correta produção da tinta para a pintura corporal. Desta forma, atua como um cimento simbólico para trazer bons presságios se seguidos os conhecimentos tradicionais, transmitidos oralmente, conferindo completitude ao ritual. Os rituais contemplam todos ou quase todos os aspectos da vida, incluindo aí os conhecimentos tradicionais, constituindo-se numa aula prática inestimável.

A extração do líquido é feita com a ajuda de um pilão, onde o jenipapo, depois de descascado, é cortado e pilado até que forme uma massa, colocada em uma tela de plástico, onde é peneirada, saindo somente um líquido acinzentado, que será utilizado para pintar o corpo das pessoas. Mas, *“Enquanto tá socando o Genipapo não pode conversar, fica falando,*

senão não pega (a “tinta”). Se não pega é porque nós não tamo bem, um fica falando do outro” (Maria das Graças Parintintin, 2015).

A utilização do Jenipapo para a pintura pode ser feito de três formas: ralando o fruto, assando no fogo ou socando no pilão, como apresentado. Contudo, se não houver o fruto, a alternativa é utilizar o carvão da Embaúba, Carnaúba ou Macuco. No que tange ao jenipapo,

“Tem um segredo, quando a mulher tá doente ela não pode pintar os outro [...] porque passa a doença pro outro”. - E tem algum outro caso que também não pode pintar? - “Quando tá cuidando de alguém doente, porque passa a doença feia pro outro. Eu não vou fazer a pintura, porque tô cuidando do meu marido que tá doente e não quero que passe essa doença” (Maria das Graças Parintintin, 2015).

Portanto, a pintura possui vários significados e deve respeitar toda a sua tradição, do contrário alguns males podem assolar a comunidade e os participantes do *Yrerupykyhu*. Em outra fala isso é claramente percebido: *“Eu não me pinte de Jenipapo que nem ele, esse é carvão, porque minha mãe tá doente, daí se pintar pode acontecer coisa ruim com a nossa família”* (homem Parintintin).

Até mesmo para o preparo e uso da tinta é preciso que se observem certos ensinamentos, pois de acordo com seu modo de ver e habitar o mundo, se não seguir de forma correta, podem ocorrer eventos prejudiciais a todo o povo, como a desunião, doenças e outros males, infringindo suas leis cosmogônicas inerentes às vivências e práticas territoriais. Infringir seu *ethos* (aspectos morais, valorativos, de um povo) seria o mesmo que negar o seu modo de vida, as suas concepções de mundo com tudo aquilo que acreditam. Estremecer essa relação com seus padrões éticos e morais é perder o rumo da cultura, negar a si mesmos, negar aquilo que dá sentido à existência de um povo.

Além de a pintura poder ser feita com elementos naturais diversos, também são diferentes as pinturas de cada clã, contudo somente o professor Natalício é quem estava pintado de forma distinta. Segundo ele, a pintura é diferenciada para cada metade, pois *“... você vê na pintura pelas listra né, então essa é a pintura do Mutum-Nanguera, chama. Agora Kwandu que é Taravé já é uma pintura diferente, tinha aquele ‘x’, já é um significado que aquela pessoa é aquele clã”* (Natalício Parintintin, 2015) (Figura 39).

De acordo com dona Maria das Graças *“A pintura cruzado, assim, significa antigamente que tava pronto pra guerra”*. Por outro lado, como expresso por Almeida Silva (2010, p. 152) as pinturas corporais não somente se referem à guerra, mas também à proteção, pois “[...] transportam o histórico de acontecimentos, reações emocionais, em que os mesmos

possuem não somente um significado estético, mas codifica espiritualmente a proteção do indivíduo e do coletivo”.

Figura 39 - As metades expressas por pinturas diferentes: um *Mutum* (esquerda) e um *Kwuandu* (direita)



Fonte:Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 22/08/2015).

As pinturas foram feitas tanto no dia anterior ao início do ritual como nos dias do ritual, para aqueles que foram pintados com carvão, normalmente feito pelas mulheres. Contudo, há uma crença de que “*Mulher que se pinta com jenipapo casa logo*” (Raimunda Parintintin). Praticamente, todas as mulheres se pintaram com carvão, bem como os homens pertencentes a famílias em que havia um ente enfermo. Por outro lado, destaca-se que as pinturas somente podem ser feitas por pessoas de metades diferentes:

“A pintura é assim: o meu clã não pode me pintar, tem que ter de outro clã pra poder me pintar. Vamo supor, eu não posso pinta o meu clã, eu posso pintar o outro clã, como Kwuandu ou Taravé, sendo de outro clã pode. Agora eu não posso fazer essa parte aí” (Natalício Parintintin, 2015).

Pessoas de clãs diferentes realizando trocas cerimoniais em relação à pintura corporal é uma situação que representa um princípio cosmogônico de complementaridade, que possibilita reforçar os mecanismos de integração social entre aqueles que participam do ritual. Rituais como o *Yrerupykyhu*, que contam com a participação de praticamente todo povo *Parintintin* acabam fortalecendo “[...] a estrutura social de um grupo, **bem como a perpetuando** pela simbolização ritual ou mítica dos valores sociais subjacentes em que se baseia” (GEERTZ, 2003, p. 131, grifo nosso).

No dia 21, houve a recepção aos *Parintintin* que vieram das aldeias Pupunha e Canavial, a qual ocorreu praticamente ao final da tarde (Figura 40). Já a recepção aos não indígenas que foram convidados, ocorreu no início da manhã do dia 22 de agosto.

Figura 40 - Recepção aos *Parintintin* das aldeias Pupunha e Canavial



Fonte:Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 21/08/2015).

Após a chegada dos seus parentes, os moradores da Aldeia Traíra iniciam uma dança para celebrar. Depois, são entregues os alimentos para a festa, como o cará, a farinha e a

carne. Quando há participantes de outros povos indígenas, estes também trazem alimentos. Posteriormente a este acontecimento as pessoas vão descansar e se preparar para o dia seguinte, quando inicia, de fato, o ritual.

No dia 22, com a chegada dos não indígenas tem sequência a caracterização dos participantes, sendo que tanto indígenas como não indígenas estão aptos a iniciar o ritual. Os não indígenas somente com a pintura e os indígenas com a pintura e toda a indumentária: as mulheres estão com saias e sutiãs feitos de palha de babaçu e os homens com *ka'a* (vestimenta que se parece com uma saia), suas *Jiruhu'a*, cocares, alguns com arco e flecha, casco de tartaruga e/ou crânio de um animal.

Quanto ao último adorno Natalício Parintintin (2015) explica,

“Quando eles colocam aquele (casco de tartaruga e crânio de outro animal) na costa ou na bandoleira, que ele tá alegre, porque ele quer ser caçador, ele vai ser um caçador né, ele acredita que vai tá ali caçando. Porque de primeira, quando começava uma festa, cabeça de anta botamo aqui, o cacique desenhava uma cabeça de ser humano e colocou lá. Aí no final da festa, quando termina a festa o pessoal flecha tudo, que é pra levar o espírito mal, aí queima, dessa vez aqui não teve”.

Apesar de Viveiros de Castro dizer que o indígena não se identifica só pelo uso de certa indumentária e pintura corporal, também é nisso que se funda parte de sua identidade territorial. A utilização de adornos citada pelo professor Natalício mostra uma expressão do pertencimento de um povo a uma cultura e essa ao seu espaço de ação, pois é nos rituais que se realçam uma série de valores e concepções da vida. O fato de quem usa os adornos querer ser um caçador implica uma territorialidade sem restrições e um grande conhecimento da mata. Como observa Geertz (2008, p. 82), “Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática no sentido de realidade”.

A realização do ritual faz com que o sistema simbólico que ele representa, legitime-o perante os participantes. O ritual é estendido ao cotidiano vivido, tornando corretas e verídicas as práticas, crenças e saberes que regem a forma de vida local, apontando um caminho a ser seguido perante as incertezas da vida.

Ao que tange à pintura e às flechas direcionadas ao crânio animal para espantar o espírito mal, entende-se que os indivíduos transportam o histórico e a mitologia acerca de memórias, territorialidades e emoções que não possuem somente uma significação estética, mas que codifica espiritual e materialmente a proteção dos indivíduos e do povo como um todo.

Com a pintura e a vestimenta caracterizada, os *Parintintin* iniciam o ritual *Yrerupykyhu* com a dança tradicional e uma música curta sendo entoada por alguém no microfone: “*E naë naë tapĩnĩ tamũ’ũ kuvuku ri kuvu pyrari*” (O Deus tomou o fogo do urubu). A música retrata uma perspectiva cosmogônica mitológica que narra um elemento cultural trazido pelo Deus/herói cultural *Bahira* ao povo *Parintintin*, portanto celebra a cultura, atuando como instrumento de fortalecimento identitário e disseminação da memória coletiva.

Com sua celebração, o ritual *Yrerupykyhu* acaba proporcionando uma intenção de conceder oferendas aos espíritos daqueles que lutaram por seus territórios e pelo direito de realizar suas práticas tradicionais com grande liberdade, além de possibilitar reforçar os mecanismos de integração social. A música e a dança (Figura 41) quase nunca param, pois quando sai um grupo que acabou de dançar, por mais ou menos 10 a 15 minutos, em seguida vem outro.

Figura 41 - O ritual *Parintintin* com a sua dança tradicional



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 22/08/2015).

Yrerupykyhu é um ritual que possui uma canção a qual remonta ao passado real ou mítico, apresentando e representando a identidade e territorialidade do povo *Parintintin*.

Revela uma experiência comportamental e espiritual passada que se revigora no presente, fazendo parte dele, revelando, além do mais, preocupações individuais e coletivas com vistas à proteção de seu território e sua identidade, cujos espíritos de seus ancestrais tomam forma e se tornam guias de seus caminhos materiais e espirituais.

Ritual é o reflexo de uma cosmologia da vida cotidiana que ganha consistência quando é apreendido e internalizado, uma ação voltada para a reafirmação de crenças e saberes. É uma comemoração em relação a uma forma de sentir, pensar e de viver o mundo que ajuda a transmitir de uma geração a outra os sonhos, anseios e valores de um povo.

A dança é realizada a partir da formação de um círculo pelas pessoas que, com seus pares, giram-no: “...a dança que roda né aí vira por trás né. Esse é tipo o sol né, fala dança do sol, chama, aí porque o sol nasce e roda de novo, aí significa a dança do sol” (Natalício Parintintin, 2015). No começo, dançavam apenas os indígenas, em seguida os não indígenas são convidados a participar da dança. Essa é caracterizada por passos pesados dos homens e as mulheres os acompanhando de forma saltitante, segurando as suas *Jiruhu’a* com uma mão e a outra no ombro do homem e este com uma mão na *Jiruhu’a* e outra na cintura da mulher.

O sol se renova e renova a vida todos os dias, ele se põe, mas logo retorna, e assim como a dança do sol mostra, os *Parintintin* renovam suas energias espirituais, suas forças, seus costumes, crenças e saberes. A circularidade é comum ao corpo humano, às espécies vegetais, lua, sol, e outros astros, uma área de roça circular, todos representam para os indígenas um significado ligeiramente concebido, mas intensamente sentido.

Na visão de Geertz (2008, p. 94,)

[...] esse elemento comum significativo, uma vez abstraído, pode então ser utilizado para propósitos rituais — como quando, numa cerimônia de paz, o cachimbo, o símbolo da solidariedade social, se movimenta deliberadamente num círculo perfeito, de um fumante para outro, e a pureza da forma evoca a beneficência dos espíritos — ou para construir mitologicamente os paradoxos e anomalias peculiares da experiência moral [...].

O círculo pode ser considerado algo sagrado, pois tudo na natureza é circular, desde os organismos vivos, bem como os fenômenos que ocorrem de forma circular, como as estações do ano, o dia e a noite, o céu e a terra, o fogo a água e o ar, incluindo o planeta como um todo, elementos concebidos como símbolos de vida. Assim é o ritual *Yrerupykyhu* que ocorre, na maior parte do seu tempo, em torno de um círculo central³³.

³³ Outro ritual que, de certa forma, obedecia às premissas circulares, era a cerimônia xamanística da *tocaia*, em que o *ipají* ficava ao centro de uma cerca circular de palha, numa oca redonda, no centro da aldeia, onde o

A dança começa, primeiramente, com os homens, soprando suas *Jiruhu'a*, em seguida as moças entram na roda e são direcionadas aos seus pares por suas mães ou tias que indicam os rapazes com quem devem dançar. As mulheres casadas acabam dançando com seus maridos, mas também podem dançar com outros homens, sem impedimentos.

O professor Natalício (2015) descreve a situação,

“A gente é pelo clã, vamo supor eu não posso dançar com uma pessoa se é da minha pele, escuro, aí vão conhecer que é o mesmo clã, então não pode, tem que dançar com uma pessoa mais clara que é outro clã. Minha pele é escura, então chama de Mutum-Nanguera e o outro clã é o Taravé ou Kwandu, quando a pele é mais clara né chama de Kwandu. Então eu não posso tá dançando com ela. Vamos supor, na hora da comida ela não pode tá me servindo também, só outra pessoa que pode me servir, igual a pintura. A pessoa mais velha que pode ficar indicando (com quem a moça deve dançar) ou a tia ou a mãe. Daí eles já conhece qual são os clã. Porque a dança vamos supor, aqui ela surgiu muito assim: quando os homem a gente dançava, não dava uma rodada as mulher já ralhava, só que a dança não é assim. Os homens dão umas três rodadas, aí cada rodada no mesmo lugar pega uma dama indicada pela mãe, dá outra rodada, por isso que demora. Se tiver, vamo supor, umas vinte dama, então a dança não pode parar até entrar a última. Aí o pessoal termina a dança. Depois que parar se tiver outra dança, outra rodada, e aquela menina, vamo supor, que dançou comigo, ela não pode dançar mais comigo. Aí tem que dançar com outro já, é assim uma troca. A casada pode dançar com qualquer home, não sendo do clã dela né. A menina, se a tia dela mandar, ela vai ter que dançar com qualquer um, porque, vamo supor, antes de começar a festa. As liderança, antes, de primeiro, se reunia e chamava as menina todinha pra dar conselho: vocês vão dançar, não fazer desfeita pra ninguém que isso é feio pra nós. Então ele aconselhava as meninas e os jovens também, dava aquele conselho né”.

Como se percebe, há uma relação de complementaridade entre as metades que extrapola aquela somente do casamento, pelo menos é o que ocorre no ritual *Yrerupykyhu*, pois ocorre nos vários rituais, como na dança, na pintura corporal e na hora de se alimentar. Sobre relações de complementaridade, em que a mãe e/ou a tia indicam que as mulheres/meninas devam dançar com os homens/meninos da metade oposta, mostra-se uma orientação que tende a valorizar as relações sociais internas, definidas pelo compartilhamento e solicitude entre as metades.

Durante a dança, quem normalmente vem à frente são os caciques, como o cacique Marazona e as demais lideranças, que podem estar ou não acompanhadas de pares femininos. Já o cacique local ficou incumbido da comida. Os caciques normalmente possuem presos em seus pés uma espécie de chocalho que fazem ecoar com passadas pesadas no chão como se quisessem espantar os espíritos ruins (*anhang*) que pudessem interferir no ritual ou na vida da

espírito afastava-se de seu corpo e buscava uma cura para a enfermidade de um doente, contudo não sendo mais praticada.

aldeia. É o momento das lideranças mostrarem sua autoridade. Além de virem na frente, suas *Jiruhu'a* também possuem um som mais forte do que das demais pessoas,

“As taboca, hoje o bambu muito curtinho, porque aí ela não tem aquele som, porque se ele é curtinho, meio metro né, então quando sopra o som dela faz tudo no ar. Agora quando é comprido e vai rente ao chão, ela tem que esbarrar um pouquinho no chão, ela faz o som, a pessoa sopra aí bate na terra, aí a terra que faz o som, faz eco bem forte né. Tem uns som mais forte e outro mais fraquinho, um mais grosso outro mais fino. É que um se responde um com o outro. A gente que tá dançando tá sabendo né, quando a gente tá dançando, se um tá soprando na hora de parar né aí o som já muda, toca aquele som e para. A gente vai parando aos pouquinho e para no mesmo local aonde a gente começou dançar e a gente para lá mesmo. Se dentro do som a gente tá ouvindo né a gente viu que aquela pessoa tá cansada, quando a pessoa tá cansada ela assopra mais alto pouquinho, que a gente tá ouvindo que ele já tá cansado, tem que parar. Tem a liderança que é mais forte, então eles sopram mais forte, o cacique, então eles que tem que soprar mais forte, a pessoa que não é, que é jovem, ele pode ir devagar. As crianças também, é só pra acompanhar né. Porque aqui nessa festa aqui, a gente teve misturado tudinho, jovem, adulto, não teve a dança só da liderança mesmo né. Então foi uma festa de mistura de jovem criança, tudo né. Quando é só a liderança, o cacique, já é uma dança devagar, com as sua mulheres né. Então, eles vão bem devagar, é uma coisa mais respeitável a dança deles” (Natalício Parintintin, 2015).

Além dos sons identificarem as lideranças mais importantes, eles também informam quando o grupo começa a ficar cansado, sendo hora, portanto, de haver uma substituição dos indivíduos cansados por outros. O tamanho das *Jiruhu'a* também possui sua significação, tanto em termos de som quanto de prestígio e importância, sendo dos mais velhos as maiores e dos mais novos as menores, algumas até podem ser personalizadas.

No tocar das *Jiruhu'a*, os espíritos dos mortos são evocados, lembrados e reverenciados por aqueles que participam do ritual *Yrerupykyhu*. São revividos nos pensamentos dos vivos, mas também encarnados material e imaterialmente em suas identidades, representando um elo de ligação com seu território e, ao mesmo tempo, sua forma de proteção e de sua cultura. Os espíritos dos antigos são, portanto, presentificados pelas memórias, que versam sobre suas façanhas, os valores e saberes transmitidos aos mais jovens, permanecendo vivos em seu território (ALMEIDA SILVA, 2016).

A partir da recordação dos antepassados e suas lutas pelo território, o ritual reafirma a importância do processo de territorialização por eles engendrado, tornando possível a manutenção de suas práticas socioterritoriais atuais e a sobrevivência do povo como um todo. É nesses termos que Claval (2007, p. 310) argumenta: “[...] as sociedades inscrevem-se em espaços cujos traços são herdados de ancestrais fundadores longínquos [...]”, construindo uma base espacial imprescindível para desenvolverem sua identidade, territorialidade e conhecimentos tradicionais, ou seja, um enraizamento à terra.

No decorrer da dança, quase sempre se encontrava no centro do círculo uma pessoa mais velha, que ajudava a controlar o ritmo. A dança em si, por outro lado, não foi realizada somente dentro do pavilhão de festas, havia momentos em que as pessoas saíam pra fora e rodeavam o local em que estavam sendo preparados os alimentos, como disse o professor Natalício (2015): *“Quando sai pra fora, arrodia a cozinha, é pedindo agradecimento a Deus, que ele deu aquela comida pra gente”*.

Em outro momento em cima de uma mesa, dentro do círculo formando por aqueles que estavam dançando, havia um crânio de um animal (Figura 42). Ao perguntar para uma pessoa de mais idade sobre a cabeça no meio do círculo ela diz: *“Esse quer dizer alegria. Como se fosse a guerra. Quer dizer que fosse como cabeça de gente que cozinha e come”* (Carlos Parintintin, 2015).

Figura 42 - Crânio em cima da mesa representando fartura em alimento



Fonte:Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 22/08/2015).

A cabeça antigamente era o símbolo da vitória na guerra contra o inimigo e também o bônus da batalha. Celebrava-se a vitória e o crânio era o troféu da guerra. Quando o inimigo

era morto, comia-se a panturrilha para que ele não pudesse correr atrás, os músculos dos braços para que ele não tivesse força para puxar o arco, os lábios e língua para que não pudesse falar e quebrava-se o crânio, representando a morte cultural do inimigo. Toda vez que se matava um inimigo celebrava-se a festa.

Por outro lado, na atualidade este crânio se refere mais à fartura em alimento, sendo que enquanto a cabeça estiver ali haverá comida no ritual. O que é corroborado por Natalício Parintintin (2015): *“Aquele cabeça quando tá na mesa, vamo supor se eu não botar uma cabeça ou qualquer osso, se não tiver na mesa acabou a comida, fica em falta depois né, fica ruim de comida, aquela aldeia não tem comida, então ela segura a comida”*.

O ritual *Yrerupykyhu*, como foi ressignificado, está diretamente associado à fartura em alimento, pois ocorre numa época do ano em que as águas estão baixas, festejando-se a abundância de caça e pesca. Também é a época em que se iniciam os preparativos para o plantio da mandioca e macaxeira (mês de agosto), celebra-se e pede-se uma boa produção agrícola. Logo, pode-se compreender que ele vem trazer bons presságios para a produção de alimentos, atuando também como um ritual agrícola.

A ideia de um objeto ao centro de um círculo de dança no ritual *Yrerupykyhu* representa uma forma sagrada de significados ligando “[...] continuamente elementos diversos de sua experiência, elementos esses que de outra forma pareceriam inteiramente disparatados e, sendo inteiramente disparatados, seriam incompreensíveis” (GEERTZ, 2008, p. 94).

Elementos conectados pelo símbolo que representa a cabeça são: abundância em alimento, homenagem aos espíritos, proteção territorial e conservação de tradições. Além de uma celebração da prosperidade de alimento, a cabeça também mostra aos participantes, como era uma tradição importante essa *akangwéra torýva* (“dança da cabeça-prêmio”), ou seja, de relembrar e presentificar seus antepassados, uma homenagem aos espíritos. A cabeça representa a vitória dos antepassados sobre seus inimigos que é transplantada para o presente.

Próximo ao horário do almoço fez-se uma pausa para que todos se alimentassem. Na perspectiva indígena os convidados devem se sentir satisfeitos com o alimento. Quase sempre o maior peixe, a carne mais saborosa são servidos aos convidados não indígenas, e foi o que ocorreu quando trouxeram o maior tucunaré.

Após o almoço, o ritual retorna com a dança tradicional e também conta com três momentos importantes, como um discurso em *Kawahib* feito pelo falecido *tuxava* (Manoel Lopes), passando a responsabilidade política para as lideranças mais jovens; a homenagem prestada pelos indígenas a pessoas não indígenas; o batismo no Igarapé Traíra e com nome indígena.

O ritual também atua como uma estratégia política de defesa territorial, tendo em vista que no momento da transição de responsabilidades políticas aos mais jovens, há um pronunciamento claro de Raimundo Parintintin (liderança) em mostrar a importância dos povos indígenas, principalmente, para a proteção dos recursos naturais. A partir de sua fala, ele busca mostrar para o Estado que o ritual é um exemplo por si só de fartura em alimento e, ao mesmo tempo, de consciência ambiental, embasado numa ideia de coevolução com a natureza.

Em dado momento, dentro do ritual com a perspectiva de fortalecer ainda mais as relações sociais, os *Parintintin* realizaram homenagens ao professor Adnilson, a Thamyres Mesquita que representava a Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental e ao autor desta tese (Figura 43).

Figura 43 - A homenagem aos indivíduos não indígenas



Fonte: Rogério Vargas Motta (Aldeia Traíra, 22/08/2015).

A perspectiva cultural do ritual, que é a mais importante, também se torna política ao passo que o povo indígena convidou representantes de universidades e ongs, além de uma

emissora de TV para que se fizessem visíveis e reconhecíveis aos olhos do governo como da sociedade em geral, com isso buscando ser ouvidos pelo Estado, tendo em vista que esse se fez presente no ritual com seus representantes das universidades (UNIR, UFAM, IFRO e UEPG), empoderando os indígenas a partir de sua presença.

Tal assertiva parece ser recorrente em relação ao ritual *Yrerupykyhu*, pois em conversa com os indígenas descobriu-se que, é de praxe convidar não indígenas ligados ao governo, em especial aqueles de Brasília, além de indígenas de outros povos. Conforme Carlos Parintintin: *“O pessoal de Brasília não vieram, porque não deu tempo. Todas as vezes a gente faz convite para outro povo indígena, como os Karitiana, Karipuna, ali pro Marmelo como os Tenharin, que não deu porque eles tavam com uma assembleia lá também”* (PPGG/UNIR, 2015).

Essa homenagem é uma forma dos *Parintintin* agradecerem pelos trabalhos desenvolvidos ou em desenvolvimento com seu povo ou ainda pelo reconhecimento em favor de sua causa. Primeiramente, os homenageados foram convidados a se sentarem em cadeiras colocadas ao centro do pavilhão de reuniões e festas. Em seguida, se inicia a dança cultural em torno deles. De início, foram duas voltas somente com os homens, depois foram inseridas as mulheres, uma a uma.

Concomitantemente, os indígenas que estão na dança seguem em direção aos homenageados, ficam ao centro do círculo de dança, simulam um ataque, mas que não passa de uma representação, cujo significado é o de saudar e considerar como seus parentes, aqueles que receberam tal honraria. Após tal homenagem, todos aqueles que receberam nomes indígenas foram convidados a dar a palavra sobre receber essa honraria.

Os homenageados são cobertos com cocares, arcos e as *Jiruhu'a*, recebendo uma espécie de coroa, a qual representa a importância para o coletivo indígena, de forma que são considerados como pessoas respeitadas pelo povo e encontram-se imbuídos em difundir a cultura e os múltiplos valores de seu modo de vida. As honrarias recebidas se tornam presentes, uma dádiva, uma troca simbólica (MAUSS, 2003), destacando-se que todos não indígenas receberam alguma dádiva, como brincos, colares, anéis, arco e flecha, borduna, dentre outros. Sobre essa representação da homenagem, o professor Natalício Parintintin (2015) enfatizou que,

“Quando ele coloca o arco, como que a gente chama..., quando coloca uma coroa assim na cabeça da outra pessoa, uma homenagem, tipo uma homenagem, como aquele dia colocaram em você o arco né, que nesta hora eles tão homenageando, que você ficou aqui, alegre né”.

Os rituais como *Yrerupykyhu* ajudam a organizar a vida indígena reforçando suas identidades territoriais, além de direcionar as suas relações com os não indígenas, que no seu princípio cosmogônico acabaram se desvirtuando dos propósitos originais. Com o convite aos não indígenas e sua presença, o ritual proporciona reorientar esta situação, possibilitando conciliações. E colocar uma “coroa” na cabeça dos homenageados seria o mesmo que trazê-los para perto de si, aceitá-los como aliados.

Outro momento importante ocorreu quando as pessoas saíram dançar para fora, sendo que os indígenas conduziram os não indígenas para o Igarapé Traíra para que tomassem um banho, uma forma de batismo. *“Aquele hora significa que, quando eles leva eles (não indígenas) pra água, joga na água, antes de encerrar a festa, pra não levar a oportunidade da comunidade, pra levar a felicidade deles, porque quando a água lava, fica por aqui mesmo”* (Natalício Parintintin, 2015). Portanto, significa tanto que os *Parintintin* os aceitaram como também querem que seus pensamentos positivos e alegria permaneçam.

O Igarapé Traíra acaba ganhando certa sacralidade, pois além de um geossímbolo local, suas águas acabam proporcionando uma purificação espiritual aos não indígenas, sendo uma forma de captar energias positivas para o povo *Parintintin*. As águas compõem um território sagrado, pois são a essência da vida para os indígenas. Como símbolo sagrado acaba sintetizando a visão de mundo desse povo originário, embasada em valores e concepções materiais e espirituais. Também sustenta as crenças, valendo-se dos sentimentos morais e éticos que estão arraigados à sua forma de pensar e viver o território, como manifestação de uma experiência coerente com seus princípios cosmogônicos (GEERTZ, 2008).

Ao final do ritual, neste dia, homens e mulheres indígenas e não indígenas compunham o círculo de dança que se encerrou aproximadamente às 16 horas, com a entrega de donativos pelos não indígenas que foram recebidos e levados para serem guardados e distribuídos, posteriormente.

No dia seguinte, 23 de agosto, teve um café da manhã com pão, café e cará. Após o lanche se iniciou a festa com a dança tradicional, em presença das lideranças e demais pessoas da comunidade, além dos não indígenas, sendo que houve um momento no qual teve uma pausa de 10 a 20 minutos, voltando à dança.

Na parte final do ritual no dia 23 de agosto, próximo ao horário de almoço, ocorre um batismo, a atribuição de nomes indígenas *Kawahib Parintintin* aos não indígenas. O momento mais marcante dessa situação foi quando o falecido *tuxava* passou o seu nome indígena, conhecido por *Ihami'ğa*, para o professor Adnilson. Os demais nomes foram colocados por

dona Maria das Graças Parintintin, a partir de observações das características físicas e comportamentais das pessoas, contando com a ajuda dos demais membros da comunidade.

A nomeação dos não indígenas é para os indígenas, espiritualmente concebida e legitimada como um ato de aceitação. Nomear o outro a partir de seus princípios é recebê-lo como um dos seus, como um parente, que agora está incumbido de propagar a cultura *Parintintin* como um todo (crenças, práticas políticas, sabres tradicionais, dentre outros elementos culturais), além de proporcionar o estabelecimento de alianças.

Após o batismo com nomes indígenas houve a continuação da dança que chegou ao fim próximo ao horário do almoço. Após o almoço os não indígenas foram embora e, também, a maioria dos indígenas vindos de outras aldeias. No período da tarde, houve uma reunião entre a comunidade para verificar os aspectos positivos e o que poderia ser melhorado para o próximo ritual.

Os rituais como *Yrerupykyhu*, representam as práticas tradicionais *Parintinin*, mas flertando com novos elementos culturais provindos da sociedade envolvente, ora os incorporados ora os repelindo, num processo constante de reafirmação cultural, identitária e dos laços territoriais. A realização do ritual permite, através de práticas culturais territorialmente arraigadas, a estruturação dos significados de seu modo de vida e de sua cosmogonia, sendo elementos através dos quais os grupos humanos atribuem forma às suas experiências. Assim, torna-se possível compreender a construção e desenvolvimento de suas ações territoriais no contexto em que são geradas.

Tais rituais aliados aos mitos, crenças e atividades práticas acabam atuando na transmissão de saberes de uma geração a outra, além de práticas culturais e uma concepção singular acerca da natureza. A transmissão de conhecimentos tradicionais entre os *Parintintin* perdurou ao longo o tempo, sendo elementar para sua sobrevivência física e cultural.

Tais saberes versam sobre vários elementos do cosmos *Parintintin*, como os conhecimentos tradicionais sobre os mitos, e principalmente os saberes sobre a natureza, como aqueles inerentes a agricultura, pesca, caça e espécies vegetais. São transmitidos de várias formas, guiados por uma concepção de natureza que não é somente prática, ou seja, não só advém de necessidades orgânicas, mas também orientados por sua cosmogonia, cosmologia, e capacidade intelectual.

CAPÍTULO 6 - OS SABERES TRADICIONAIS ACERCA DO TERRITÓRIO DA FLORESTA

Neste capítulo, busca-se interpretar os saberes *Parintintin* acerca do território da floresta. Para tanto, são abordados os conhecimentos tradicionais sobre as práticas de subsistência como agricultura, caça e pesca. Porém, a ênfase maior recai sobre suas interpretações acerca da vegetação, como formas de identificação, usos, em especial o medicinal e os elementos que o comportam, a percepção e caracterização dos ambientes em que se encontram.

Por outro lado, almeja-se compreender esses saberes não somente como de utilidade prática, mas também os processos intelectuais e simbólicos que os orientam. Dessa forma, acabam por desenvolver uma concepção de natureza conduzida tanto pela necessidade orgânica quanto pelos elementos simbólicos, como mitos, seres da floresta e crenças, possibilitando entender a natureza como parte de sua sociedade.

6.1 AS PRÁTICAS DE SUBSISTÊNCIA E OS SABERES QUE AS COMPORTAM

6.1.1 Os saberes acerca da agricultura

O desenvolvimento da atividade agrícola na denominada roça “no toco” é uma característica da cultura indígena que perdurou ao longo do tempo, em especial na região Amazônica. Contudo, apesar de representar uma atividade de cunho extremamente prático, sua origem para os *Kawahib Parintintin* está relacionada a uma questão mitológica do surgimento dos cultivos (Figura 44).

Como narra Severino Parintintin (2015),

“Era uma senhora antiga né, que morava só ela e o filho. Tipo uma aldeia antigamente né. Não tinha como os outros ajudassem ela né. Tem uma fruta do mato chamada pé-de-jabuti, uma frutazinha redondinha, ela é amarelinha, ela é gostoso. Só que o pessoal antigo fala o seguinte: não pode comer depois que ela cai embaixo, senão pode engolir o filhote da cobra. Porque aquela árvore ela sugeriu como uma cobra, a fruta dela né. Então quem quiser comer tem que subir lá em cima apanhar, não deixar cair embaixo. E a velha foi comer aquela fruta: pé-de-jabuti. Lá ela engoliu com filhote de cobra e ela não sabia, entendeu. E aí só morava ela e o filho. Nem ela sabia se tá criando uma cobra na barriga né. Aí o que que aconteceu. O filho dela trabalhava muito e ela também trabalhava né, entendeu. Só moravam os dois. E tinha uma árvore de castanheira bem perto da casa deles né. Uma árvore cheia de fruta né. E você sabe que castanheira ninguém apanha a fruta dela né, porque é alto e é grossa né, ninguém suba lá. E o filho dela trabalhava de pescar, caçar né. Chegava e quando pensa que não, ah ele notou na mãe dele que a

velha tava crescendo a barriga né. E ela também percebeu realmente que ela não era aquela que ela vinha. Ela sabia que tinha um negócio na barriga dela que mexia né. Aí passou um tempo e ela foi ficando triste a velha, que ela trabalhava muito né, ela não parava, nem o filho dela também não parava. Aí quando pensa que não, o cara percebeu. E aí quando ela chegou no meio de uma árvore de castanha, bem pertinho da casa deles, deu vontade dela ir fazer xixi né. Quando ela fez xixi, ela se acocou a cobra varou, de dentro saiu. Aí como se fosse o filho, saiu por ali e tal. E ela ficou assustada. E a cobra falou pra ela, que não ficasse com medo dela, por causa que é o filho dela né. Aí a cobra falou o seguinte: eu vou conseguir umas frutas de castanha pra senhora, eu subo né. Aí tinha uma árvore com cipó bem do lado da castanheira, naquele a cobra subia. Aí chegou bater no galho de castanha e apanhou um bocado de castanha, derrubou e ela colheu. Aí ela (a cobra) falou: eu não vou poder me mostrar pros outros, pro seu filho. Eu vou ter que morar com a senhora sem ninguém saber. Aí a cobra voltou e entrou de novo na barriga dela né. Se agasalhou e ficou lá. Aí pensa que não, a velha veio buscar panela pra botar castanha dentro, daqui a pouco ela tava varando com um monte de castanha né. Aí o pessoal, ou outros, falaram assim: a senhora apanhou castanha? Ela disse: eu subi. Mas como a senhora subiu na castanheira? Ela disse: eu subi, tem uma árvore lá que vai bater lá e eu subi. Aí queimaram a castanha, tiraram o coquinho de dentro e fizeram o e comeram todinho. Aí quando foi no outro dia, ela foi lá de novo, a cobra saiu e foi apanhar outra castanha pra ela né. Aí três dia que ela fez isso, o filho dela percebeu que não era normal que a mãe dele tinha apanhado castanha né. Aí quando foi horário de meio dia o filho dela percebeu que a barriga da mãe dele estava mexendo né. Ai ele ficou notando: a mamãe alguma coisa tem na barriga. Aí quando foi a noite ele contou para os outros né. Disse: rapaz minha mãe deve tá grávida né, agora a barriga dela tá crescendo né. E a cobra tava crescendo na barriga dela. E a velha ia todo dia pra baixo daquela castanheira e trazia castanha. Todo dia ela trazia fruta. Enchia panela e vinha embora. Aí tem uns cara que são gaiato ó. Pessoas que gostam de perceber né. Aí quando ele chegou, ele disse: eu vou notar dessa velha vou lá. Aí ela por ali e tal. Pegou o panelinho dela e foi embora pra ninguém ver. Aí o cara tava olhando né. Quando ele tava olhando ele disse: eu vou já perceber. Ele saiu por um outro mato e devagarzinho chegou lá. Aí a velha só fez se acocar né e a cobra saiu e aí ela subiu no cipó. Já tinha o canto certo pra ela subir né. A cobra foi embora pro galho de castanheira, chegou lá e apanhou um monte de castanha né. Aí voltou de novo, e ele disse: pelo amor de Deus essa velha tá criando é cobra na barriga. Ele voltou antes de ela chegar em casa. Aí quando ele chegou, ele chamou o filho dela. Aí ele falou pro pessoal: pelo amor de Deus a sua mãe tá criando uma cobra na barriga. Tua mãe tá criando uma cobra, eu vi. É essa cobra que apanha castanha pra ela. Aí o cara disse: não acredito. E o outro disse: é verdade. Então tu vai lá perceber. Todo dia que ela vai pra lá é a cobra que apanha castanha pra ela trazer, não é ela que sobe. Aí quando perceberam no outro dia né. Aí chegou lá o cara foi perceber. Aí quando pensa que não, a cobra saiu de novo de dentro dela. Aí que o cara foi acreditar. Ele disse: pelo amor de Deus é a cobra mesmo. Aí ele voltou. Aí a velha demorou voltar e chegou de volta. Ele falou pra ela, como nós vamos fazer pra acabar com essa cobra. Ficaram planejando. Ele disse: tem que fazer alguma coisa pra matar essa cobra da minha mãe, senão vai matar ela. Que cada vez mais ela ia crescer né. Era uma cobra muito grande. Aí ele disse: vou fazer o seguinte, vou corta aquele cipó que cresceu na árvore da castanha, que ela sobe né e aí quando ela chegar lá a cobra não vai poder subir. Aí o cara foi lá e cortou. Na hora que ele cortou aquele cipó, ela sentiu. Pare pelo amor de Deus, vocês já me mataram já. A cobra foi varando, foi varando. Aí o cara disse assim pra ela: minha mãe já vai morrendo. Aí a cobra tava lá no bucho dela e não queria morrer de jeito nenhum, ficou se enrolando, se enrolando. E eles disseram: como que nós vamos fazer agora? A minha mãe vai morrer e a cobra vai viver e se viver vai comer tudinho a gente. Era muito grande a cobra né. Aí quando pensa que não eles disseram: vamos fazer o seguinte, vamos fazer um fogo, vamos jogar ela com cobra e tudo no fogo, aí morre. Aí fizeram o fogaral e jogaram a velha lá pra dentro do fogo. Aí quando jogaram ela pra dentro do fogo, o que que sugeriu (surgiu): a batata da perna virou batata o pé virou mandioca, o dente sugeriu milho, o cabelo dela virou como fosse cabelo de milho

né. Não tinha nenhuma planta, mas ela que sugeriu a planta. Aí agora virou tudo, como fosse ela trazer a raiz da planta. A ossada desse tipo de coisa jogaram a planta foi crescendo também. A planta foi sugerindo. Aí chegou um passarinho que falou o nome das planta, dizendo que aquela planta, aquele nome era aquele. Se não fosse ela não existia planta, nem mandioca, nem nada nada, batata, milho, urumum”.

Figura 44 - Elementos do mito: a fruta caída no chão, a cobra saindo da velha e o fogo ao lado da Castanheira



Fonte: Maria das Graças Parintintin. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 08/11/2015).

Com a expressão de seus mitos o povo *Parintintin* estabelece contato com os seres que compõe sua cosmogonia e cosmologia, culminando na explicação e regimento da realidade local, como no caso da instituição das roças a partir da origem dos cultivos agrícolas. Os mitos continuam vivos no cotidiano das pessoas, presentes nas práticas de subsistência e nas territorialidades empregadas para realizar tal ou qual atividade. Além do mais, trazem uma gama de valores com os quais se rege a vida social, cultural e ambiental *Parintintin*. As árvores, os rios, os animais, os cultivos, não são realidades subsistentes, mas constituídas, reconhecidas e legitimadas.

O mito mostra, num primeiro momento, uma relação harmônica e de cumplicidade entre uma indígena e um animal, ou seja, entre indígena e natureza, mas que acaba dando

origem a tabus, também, como não poder comer a referida fruta. As pessoas não deixam de comer somente a fruta caída no chão, mas o mito também provoca receio e medo, então deixam de consumi-la mesmo apanhada da árvore.

A queima da velha está atrelada a queimada das áreas de roças que simbolicamente representam o surgimento dos alimentos, pois foi a partir de uma fogueira, com a queima de um ser mitológico, que surgiram os cultivos. Toda vez que se queima uma área de roça se celebra a existência dos cultivos e, ao mesmo tempo, a vida. Portanto, o fogo nas áreas de roça está associado diretamente ao desabrochar da vida. Segundo Viveiros de Castro (2002), mitos como esse são acionados como explicação da realidade, do motivo pelo qual as pessoas possuem certas práticas e a forma como as realizam, como a necessidade da queima da área de roça enquanto um incentivo à vida, ao nascimento dos cultivos.

Esse mito acaba se tornando uma metáfora sobre a prática agrícola, em que se transmitem os saberes tradicionais acerca da agricultura *Parintintin*. Esses conhecimentos são estruturados, a partir da narrativa mitológica para que os jovens possam ter a total compreensão do processo de plantio e possam reproduzir na prática, alcançando-se a completude da transmissão e registro desses saberes.

Ao que tange a essa ligação entre grupos humanos e natureza, diferentemente da sociedade envolvente, os povos indígenas não estabelecem uma separação entre os elementos biofísicos, humanos e os cosmológicos. Os seres vivos, não vivos e os seres da floresta estão fortemente ligados, sendo interdependentes (ESCOBAR, 2005), como na lenda da origem dos cultivos.

Antes de iniciar a prática agrícola é necessário encontrar um local apropriado para fazer a derrubada e queimada. Para tanto, o conhecimento tradicional *Parintintin* é de fundamental importância, pois nem todos os ambientes e locais da floresta são apropriados para um determinado tipo de cultivo, considerando-se, principalmente, a mandioca, cultivo central na alimentação e economia local.

É pelo habitat, pela espacialização de suas roças e por suas territorialidades que os indígenas exprimem sua relação com a terra. No contato diário com o meio local é que os *Parintintin* reafirmam seus saberes e fortalecem o laço territorial. É na escolha das áreas de roça e todo tipo de relações que a prática agrícola comporta (materiais e imateriais), que se consolidam os sentimentos com a natureza, cujas vivências superam uma relação geométrica e natural com o meio.

Ao se escolher uma área para iniciar uma roça é preciso vivência e conhecimento dos ambientes, espécies vegetais e tipos de terras que existem na T.I.N.J, em especial, nas

proximidades da Aldeia Traíra. Uma das formas de encontrar uma boa área de lavoura é quando *“Vê a quantidade e cor da madeira. Onde é madeira alta a gente quase não faz. Aonde é madeira alta a terra não é muito boa não. Aqui já é madeira mais fina. Aonde é mais fina é melhor”* (José Cláudio Parintintin, 2015).

A constatação de que árvores mais finas significam uma terra de melhor qualidade é corroborada por Moran (1977) que realizou uma pesquisa na região de Altamira (PA), constatando os conhecimentos ecológicos de “caboclos” em relação aos colonos do sul que vieram para esta região. Moran (1977) relata que os “caboclos” com base no conhecimento da floresta, escolheram áreas de “paus finos” (diâmetro pequeno) e “cipoal” (lianas) para se instalarem. Já os “colonos” preferiram se instalar em áreas cuja vegetação era de maior porte.

Análises de solo posteriores corroboraram os saberes dos “caboclos”, indicando assim, que a maior vivência neste ambiente proporcionou o desenvolvimento de um conhecimento local que percebe indicadores agrônômicos mais adequados à prática agrícola.

Não obstante, os *Parintintin* utilizam bioindicadores, em especial as espécies vegetais e formações florestais, para identificar terras de melhor qualidade e plantar seus cultivos.

Nestes termos, inferem que,

“Aonde a terra é melhor, as árvore são mais baixa. Até as árvore ela modifica. Ela modifica quiném da capoeira. Aí por isso que a gente tem um ponto de olhar. Aonde a terra é alta a terra é barrenta, quando é barrenta com areia. Aonde as árvore é mais baixa a terra é melhor. Aí tem aquelas árvore de cipó, que é tipo capoeira mesmo. Assim, na capoeira alta, aonde é baixa ela tem aquele cipó. Aí naquele cipó que a gente conhece que a terra é boa. Se tem aquele cipó que é amarelo, a terra é boa. Tem outras árvore, outros tipo de madeira. Goiaba-de-anta, aonde tem essas árvore dá pra dizer que a terra é boa e só dá na capoeirana (capoeira baixa). Mais ela também tem na capoeira alta, daí ela transforma lá dentro. Isso eu aprendi com o meu finado avô Aruká. Por onde ele ia, ele me ensinava, as capoeira antiga, aonde é capoeirana que chama, que nunca foi mexido” (José Cláudio Parintintin, 2015).

Os bioindicadores locais, portanto, auxiliam na identificação das melhores terras pra lavoura. Assim, algumas espécies podem ser elencadas como indicadoras de terras boas e ruins como: *“Em terra preta dá sempre pente-de-macaco, terra boa. O lacre nasce em solo ruim”* (João Batista, 2015). Algumas pessoas também podem eleger a presença de minhocas como indicadoras de terra boa, pois *“Minhoca só dá em terra preta. Aqui é difícil (terra-amarelada). Dá mais em época de chuva também. Por enquanto fugiu tudo daqui”* (José Cláudio Parintintin, 2015).

O conhecimento da natureza e de seus vários elementos, bem como suas inter-relações, neste caso vegetais, animais e solos, existentes naturalmente e percebidos pela

capacidade cognitiva dos povos indígenas acerca do seu território, ajudam a compreender o comportamento da floresta tropical, tanto por meio de atividades práticas (agricultura) como simbólicas (rituais, crenças, mitos, etc.) inerentes ao contato diário com a natureza. Como infere Diegues et al. (1999, p. 8) “À medida que aumenta o conhecimento da teia de relações tróficas, a natureza ‘selvagem’ e as áreas são vistas como resultado da coevolução entre os humanos e a natureza”.

Além de espécies vegetais serem utilizadas para identificar se uma terra é boa ou não para a agricultura, as formações florestais em si também podem ser consideradas como indicadores, pois,

“Na campina não dá bem mandioca. A terra é barrenta, é barro. Ela dá só se for areia. A mandioca cresce pequena. Agora na terra preta cresce grande” (Paulo Parintintin, 2015); *“Na campina a terra é muito mole, falsa né. Não é muito boa não. Só presta pro mato, Solva, Itaúba, que chama né”* (Carlos Parintintin, 2015); *“Na Campina a terra não é muito boa não. A mandioca deu, mais não deu como na mata, não engrossou. A terra não é muito boa, tem muito paú e samambaia. A samambaia toma a força da mandioca, não deixa a maniva crescer. A samambaia só dá na campina, não dá na mata nem na capoeira”* (Luiz Parintintin, 2015). *“Aonde é capoeira alta a gente roça. Na capoeira baixa não interessa fazer roça. Ela dá pouca mandioca”* (José Cláudio Parintintin, 2015).

Evidencia-se que o ambiente em que se encontra a formação florestal localmente denominada de Campina (Campinarana) é o menos visado para a prática agrícola, pois possui terras fracas, normalmente solos arenosos e lixiviados, além de se apresentarem muito ácidos (a presença de samambaia indica isso) e possuírem altos teores de alumínio extraível (PIRES; PRANCE, 1985; IBGE, 2012).

Tratando-se mais especificamente em relação aos tipos de terras, a principal característica para identificá-las é a cor e a textura, pois seu nome está relacionado à esses atributos, como os tipos de terra apontados pelo senhor Severino Parintintin: barro vermelho, terra arenosa, terra esbranquiçada ou branca e terra preta.

Algumas falas retratam os tipos de terras e como são identificados e qualificados:

“Aqui é mais amarelada a terra é diferente dali que é mais preta” (José Cláudio Parintintin); *“Barro duro, areia barrenta”* (Carlos Parintintin); *“É terra de areia lá, é mais seca”* (Carlos Parintintin); *“Esse é terra preta-amarela. Essa é mais úmida e mais boa”* (José Cláudio Parintintin); *“Terra preta é solo fértil. Vai até um metro, é molinho, você pisa e vê que é fértil, dá tudo. Barro amarelo é terra fértil. Tudo que plantar dá”* (João Batista).

Contudo, cabe destacar que não são exímios conhecedores de terras e que os nomes empregados não são unanimidade, a não ser pela terra preta que é denominação de consenso

comum, sendo que as demais sofrem variação na denominação, ganhando uma descrição genérica, pois não são somente agricultores, mas caçadores, pescadores, coletores e extrativistas que, além de realizarem demais atividades práticas que envolvem conhecimentos tradicionais, os seus saberes são interligados aos elementos do meio biofísico e cosmológico.

No tocante a nomeações genéricas dos tipos de terras, evidencia-se que o argumento de que os povos indígenas só nomeiam aquilo que lhes interessa e é útil não corresponde totalmente à realidade destes povos, pois

[...] o emprego de termos mais ou menos abstratos não é função de capacidades intelectuais mas de interesse desigualmente marcados e detalhados de cada sociedade particular no seio da sociedade nacional. [...] **Revela** uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, pois apenas uma fração das observações e experiências pode fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 16-30, grifo nosso).

Não nomear os solos somente de acordo com sua utilidade não significa que não conheçam suas características, mas que não somente seus saberes precisem ser práticos, pois cada povo possui suas próprias formas de perceber e interpretar o mundo. Assim, valem-se não somente de saberes práticos, mas também de concepções cosmológicas, como se basear em fases da lua, mitos, realizar rituais, benzimentos e outras formas de compreensão.

Entendem a importância da terra para suas vidas, pois ela é quem sustenta seus cultivos, que se transformam em alimento: “*A terra é importante pra vida, pra alimentação, plantio*” (José Cláudio Parintintin, 2015). Diferentemente dos não indígenas, que estão muito atrelados aos elementos da modernização da agricultura como adubos e agrotóxicos, os *Parintintin* entendem que para uma terra continuar a ser boa deve passar pelo pousio, mas não precisa de adubo, pois a floresta se encarregará disso e quanto aos agrotóxicos, não há necessidade, bastam apenas algumas capinadas.

Os indígenas conhecem os tipos de terras, suas qualidades e reconhecem a sua aptidão agrícola, de modo, a saber, qual cultivo se desenvolve melhor em um determinado tipo de terra. Segundo o conhecimento local:

“*Barro amarelo é a melhor terra que tem pra mandioca. Dá em todo canto. É terra boa. Barro amarelo só dá mais em terra firme*” (Irineu Parintintin, 2015); “*Terra arenosa misturada um pouco com barro, boa pra melancia, abóbora, banana. Ela vai até 50 cm. Embaixo é areia*” (João Batista); “*Abóbora é bom que não escolhe terra. Já melancia, é mais de terra de areia, areial*” (Carlos Parintintin, 2015).

Embora extensa, a T.I.N.J possui poucas terras agricultáveis, seja pela quantidade de áreas alagadiças, seja pela pouca quantidade de manchas de terras de boa qualidade (terras

pretas), cujas áreas de roça possuem menos de um hectare, sendo pequenas as áreas de mata derrubadas, promovendo uma baixa perturbação ambiental (KANINDÉ, no prelo). O manejo florestal compatível com as especificidades locais demonstra uma forma específica de ajustamento à ecologia e compreensão das potencialidades da paisagem de seu território.

O uso consciente dos recursos naturais, a partir da prática agrícola, que apesar de ser realizada individualmente por cada família, podendo ocorrer a ajuda de outras famílias, é uma atividade pensada coletivamente, pois todos compartilham dos mesmos conhecimentos tradicionais e da mesma racionalidade. Como afirma Ramos (1986, p. 16), “A terra e seus recursos naturais sempre pertenceram às comunidades que os utilizam, de modo que praticamente não existe escassez, socialmente provocada, desses recursos”. Os *Parintintin* entendem que os recursos não são finitos e, justamente por isso, tratam eles não somente como recursos naturais, mas também como recursos socioculturais, pois a própria existência de muitas práticas culturais está atrelada à abundância de muitos elementos biofísicos.

Por possuírem uma percepção atrelada às suas vivências, a partir de uma breve conversa com seu Carlos Parintintin, ele relatou que os solos próximos de rios são melhores do que aqueles distantes deles, pois permitem fazer várias roças, ou seja, plantar vários anos seguidos em uma mesma terra sem que esta perca suas forças. Observou que o solo é renovado periodicamente na época do inverno, período em que ocorrem as grandes chuvas que alagam vastas áreas da região amazônica denominadas de Terras Baixas. Já as terras altas que não são terra preta “*se planta mais de uma vez a terra fica cansada*”.

Os *Parintintin* têm na Floresta Amazônica sua principal fonte de recursos, estabelecendo uma íntima relação com este meio, que é reforçada cotidianamente no contato entre os indígenas e as áreas de roça. Nesta relação é que são desenvolvidos e exercitados os conhecimentos tradicionais, os quais pouco sofrem com os elementos da modernização da agricultura. Possuem seus conhecimentos sobre terras atrelados a uma agricultura de subsistência, destinada a determinados cultivos como mandioca, macaxeira, cará, banana e eventualmente o milho, melancia, abóbora e outros.

Para identificar se um tipo de terra é bom ou não para a agricultura o saber tradicional utiliza vários elementos como as plantas indicadoras, a cor e a textura, além da formação florestal. Mostra-se uma forma integradora de pensar a natureza e seus elementos, numa concepção cosmogônica levando em conta, os elementos vivos ou não da natureza. Nestes termos, a racionalidade indígena e seus saberes atuam na promoção de sistemas de manejo dos elementos biofísicos marcados pelo respeito aos ciclos naturais, e por sua exploração

ambiental de baixo impacto, em conformidade com a capacidade de suporte e recuperação das espécies vegetais e dos solos por eles manejados (DIEGUES et al., 1999).

Contudo, este saber tradicional sofreu algumas influências da sociedade envolvente, pois a utilização de termos como “solo” e “fértil” remetem a concepções científicas, mas com a ressalva de que o centro deste saber é de base tradicional. Tal situação pode ser compreendida como um movimento natural do contato entre culturas distintas, pois nesta perspectiva, a cultura, em especial a dos povos originários, seria algo dinâmico e sensível às mudanças extraculturais: sociais, biológicas, naturais e outras (VIERTLER, 1988; CLAVAL, 2007; CANCLINI, 2008).

Depois de identificada a área de lavoura, passa-se a realizar técnicas para sua limpeza, como a roçada, cortando as árvores menores com terçado e/ou foice e deixando-as por cerca de dez dias até realizar a derrubada, que se trata do corte das árvores maiores, normalmente com machado ou, em alguns casos, com motosserra. *“Depois de derrubar as grande, daí você vai desgallar pra abaixar, pra ela poder secar e pra ficar bem camado como chama né, nós chama camado né, ela fica bem pra pegar fogo”* (José Cláudio Parintintin, 2015).

Após o corte de todas as árvores na nova área de lavoura aberta, que normalmente é circular, é preciso realizar a queimada em torno de dois meses depois da derrubada, pois se trata da roça no toco (Figura 45 - VALVERDE, 1968). O fogo é feito de forma circular, de modo a queimar somente dentro do círculo. É iniciado a alguns metros de distância lateral do caminho de entrada e deve acompanhar um círculo, colocando-se fogo em alguns pontos. Quando se chega a 270° deste círculo, deve-se entrar no seu centro e iniciar o fogo ali, retornando à margem do círculo, colocando fogo até retornar ao caminho de entrada quando dá tempo, do contrário deve-se sair por onde não há fogo.

Segundo os indígenas, o fogo somente queima o que estiver dentro do círculo, não se alastrando mata afora, pois se trata de uma queimada controlada. *“A gente faz isso pro fogo não entrar pra mata e queimar a floresta, pro fogo vim fechando, pra não sair fora”* (José Cláudio Parintintin, 2015). Porém, quando a queimada deixa sobras de vegetação se procede ao “encoivramento”³⁴. Esta técnica foi desenvolvida ao longo do tempo, o que vem a comprovar a utilidade do saber tradicional, que não caiu no ostracismo apesar do contato com a sociedade envolvente e seus conhecimentos.

³⁴ As coivaras consistem em “[...] fogueiras espalhadas num roçado, feitas com galhos e ramos não consumidos pela queimada” (VALVERDE, 1968, p. 227).

Figura 45 - A prática da “roça no toco”: queimada do roçado (*timõ 'dy koho*)



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Arredores da Aldeia Traíra, 08/09/2015).

Este tipo de queimada consome em torno de 40% da biomassa, pois a parte aérea das plantas não é consumida pelas chamas, enquanto que a queimada mais comum consome cerca de 80% da biomassa. Também pode ser compreendida enquanto uma queimada controlada, pelo conhecimento tradicional, uma prática transmitida de geração em geração, sendo planejada, pois seus objetivos são pré-definidos e os efeitos são aguardados dentro de limites toleráveis (RIBEIRO; BONFIM, 2000).

Essa situação mostra a racionalidade indígena, que com seus saberes seculares, acompanhando a evolução da natureza e com ela evoluindo, desenvolvem estratégias como a queima controlada, mostrando uma ligação com os vários elementos da natureza. Esses saberes aliados a tecnologias rudimentares acabam provocando baixo impacto ambiental.

Num primeiro momento, as queimadas, a partir da produção de cinzas, liberam uma quantidade considerável de nutrientes no solo, aumentando sua produtividade. Visando aproveitar ao máximo os nutrientes, os indígenas percebem que: *“Quanto mais cedo plantar a maniva dá mais rápido, ela fica mais animada com o cheiro de queimado. Agora se você*

plantar um mês depois ela já não dá bem” (José Cláudio Parintintin, 2015). A produção pode diminuir se for plantada muito tempo após a queimada, pois os nutrientes podem ser lixiviados pelas chuvas sem a absorção pela planta.

Após o preparo da área de lavoura realiza-se o plantio, normalmente após a primeira chuva, que pode ir desde meados de agosto até o final de outubro, época em que começam as primeiras chuvas de inverno. De forma geral, a época de plantio vai de agosto a outubro para todos os cultivos, mas se o solo estiver muito seco espera-se até que haja umidade satisfatória. Já a colheita para muitas espécies de mandioca só pode ocorrer após um ano do plantio, outras, como a denominada mandioca tucumã, podem ser colhidas a partir de cinco meses.

Em conjunto com a mandioca e a macaxeira na mesma área de roça, são plantados outros cultivos, sendo os mais comuns: a banana (*Musa spp*), o maxixe (*Cucumis anguria*) e o abacaxi (*Ananas spp*). Além de estabelecerem a época de plantio com base nos meses do ano e as condições climáticas (inverno e verão), os *Parintintin* também se fundamentam nas fases da lua,

“Sempre na lua nova né que é escuro, principalmente a mandioca pra não dá bicho né. O plantio do milho também tem que ser na noite escura ou na lua cheia né, a sua produção vai ser bem rendosa” (Marcelo Apurinã, 2015); *“Pela lua é quando ela tá começando a saí, fazendo nova, desenvolve bem, dá bem as batata né”* (Irineu Parintintin, 2015); *“Quando sair a lua nova agora pro mês de setembro eu já vou começar a plantar. Na lua cheia também. Na cheia ele vai crescendo plantação, é cará, banana, todas coisa, melancia também”* (Carlos Parintintin, 2015); *“Tem muita gente que planta na lua nova e tem muita gente que planta na lua cheia, quando vai fazendo a cheia já planta, aí ela nasce mais bonito, a força da lua”* (Domingos Parintintin, 2015).

De acordo com Lévi-Strauss (2008), as civilizações tendem a superestimar o sentido objetivo de sua forma de pensar, praticamente nunca estando ausente nas suas atividades práticas, sendo que, desta forma, comete-se o erro de ver os povos indígenas somente como governados por necessidades orgânicas ou econômicas. Contudo, esse saber não somente é considerado prático, mas também detentor de uma forma simbólica muito significativa, que inclusive ajuda a reger as atividades práticas; neste caso, o plantio de certos cultivos com base nas fases da lua.

O plantio da mandioca e macaxeira, principais cultivos, é feito mediante estaqueamento. Para tanto, tira-se os ramos, corta-se a estacas, abre-se as covas e depois de todas abertas joga-se as estacas e cobre-as com a terra. Quando a terra está muito seca dizem que deve-se colocar três estacas juntas ou aguardar a chuva. O plantio não depende somente

de se identificar uma terra boa para a lavoura, mas também de se perceber as melhores condições ambientais para se fazer o plantio,

“A gente não planta a maniva agora porque tá muito seco (auge do verão). Quando chove ele cozinha a mandioca. As vez nasce um pé aqui outro ali e os outro apodrece. Tem que esperar chover primeiro pra poder plantar. Daí você vai ver o que que é mandioca!” (Maria Alice Parintintin, 2015).

As áreas de lavoura normalmente são utilizadas no máximo até quatros anos seguidos quando se trata de mata alta, quando é outra formação florestal ou fase da sucessão em que se faz a roça, o tempo de cultivo nas mesmas terras é menor, em torno de dois anos, sendo abandonadas ao pousio de longa duração, normalmente por cerca de seis anos:

“A mesma roça que você faz, se for na mata alta, aí você replanta no mesmo local, só que aonde você arranca você não planta, planta em outra cova. Aí ela torna dar mais dois ano naquela mesma terra. Se for capoeira, se for que não cerra (fecha) muito... se for limpa, você torna a plantar ela. Se for muito cerrado você não planta. Já na mata alta, a terra nova... Vamo supor, aqui eu fiz roça nova esse ano, nunca foi plantado, vou plantar esse ano, na hora que eu for colher eu torno replantar na mesma terra. Aí da pra colher mais dois ano lá dentro. São quatro ano que a gente usa aí depois deixa. Aí já vai transformando né, capoeira baixa, daí já vai pra maior né. Aí deixa mais ou menos uns cinco ou seis ano. Vai depender né, se a mata crescer rápido você arrocha no mesmo lugar” (José Cláudio Parintintin, 2015).

O conhecimento tradicional acerca de que o plantio em roça feita na mata primária pode ser refeito no próximo ano, devido à grande presença de matéria orgânica, e de que aquele realizado em capoeira normalmente não se faz o replante, devido à presença de herbáceas e lianas que atrapalham o desenvolvimento das plântulas de mandioca, mostra que compreendem as potencialidades de cada ambiente. A racionalidade dos povos indígenas permite o “[...] desenvolvimento agrícola não só através do controle dos fluxos de matéria, energia e informação, mas das condições ecológicas e culturais de uma produtividade ambientalmente sustentada” (LEFF, 2000, p. 155).

Após o abandono das áreas de lavoura, os indígenas também conseguem identificar as espécies pioneiras que voltam a povoar a área que sofreu perturbação, indicando o conhecimento das fases de sucessão ecológica:

“Primeiro Imbaúba e Lacre, depois vem a tiririca, uma espécie de navalha, uma folha bem afiada” (João Batista, 2015); “Depois que a capoeira se modifica nasce esse mato, chama de lacreiro, lacre” (Irineu Parintintin, 2015); “Embaúba na mata não tem, mas se fazer uma roça ela aparece. Do outro lado não tinha Embaubeira, foi só fazer roça ela apareceu” (Carlos Parintintin, 2015).

O manejo dos ambientes, solos, flora, fauna, por meio de suas práticas agrícolas como o mencionado pousio, de acordo com Diegues et al. (1999, p. 35), “[...] acabam resultando numa maior diversidade de espécies nesses habitats manipulados que nas florestas consideradas nativas”. Além de praticarem uma agricultura condizente com a capacidade de suporte dos ecossistemas locais, possibilitam o aumento de biodiversidade, que é de extrema importância para os próprios indígenas e para a floresta em si, ocasionando aumento de alimento à fauna, acréscimo de matéria orgânica ao solo, dentre outros benefícios.

O conhecimento dos *Parintintin* acerca dos processos inerentes à atividade agrícola, a influência dos astros e fenômenos meteorológicos sobre o ambiente em que vivem permite que não apenas saibam aonde conseguir alimento, mas também reconhecerem um ciclo autoprodutivo, que sendo respeitado por eles, permite que a natureza à sua volta não seja degradada.

A percepção e a concepção da importância da prática agrícola permitem aos indígenas que tracem as melhores estratégias para manter seu modo de vida e sua forma de se relacionar com a natureza. Uma compreensão totalizadora e, ao mesmo tempo, articulada que leva em conta vários elementos e processos para que seja concretizada. O manejo dos diversos habitats mostra a importância de seus saberes tradicionais acerca dos recursos naturais, o conhecimento dos períodos de reprodução das espécies, do plantio e da colheita, além do uso de um calendário, mediante o qual se adaptam, com maior ou menor grau de integração, os inúmeros usos dos ecossistemas (DIEGUES et al., 1999).

A compreensão de cada etapa que constitui a prática agrícola, bem como a importância atribuída a cada uma delas, permite que os indígenas internalizem o movimento completo do todo, de modo a não dissociarem um processo do outro, porém sem deixarem de compreender as especificidades de cada etapa em relação ao todo, desde a escolha da área de lavoura, passando pela queimada e consolidando-se no plantio. Isso revela uma forma particular de se relacionar com o meio biofísico, a partir de saberes ancestrais e uma coevolução com a natureza, que resulta na sua racionalidade ambiental (LEFF, 1998; 2000; 2009).

A prática agrícola, por sua vez, também não pode ser dissociada de outras práticas de subsistência como caça, pesca, coleta e extração, pois o conjunto das atividades de subsistência permite compreender a relação de um povo com seu meio, tendo em vista que cada uma delas interfere de alguma forma na natureza. A agricultura está relacionada com os solos e as espécies vegetais, a caça e a pesca e seus ambientes.

No tocante a extração, ocorre em relação a sorva (*Couma guianensis* Aubl.) e Copaíba (*Copaifera multijuga* Hayne), voltadas ao próprio consumo, sendo que das duas utiliza-se a

resina, da primeira para consertos de canoas e da segunda para uso medicinal. Não há épocas do ano definidas, podendo ser realizadas a qualquer momento.

Já a coleta, em especial de frutos, ocorre em épocas que variam de acordo com a estação do ano e as espécies vegetais que nela frutificam. A mais importante coleta realizada pelos *Parintintin* é a da Castanha (*Bertholletia excelsa* Bompl.), que ocorre entre os meses de janeiro e março e que leva cerca de duas semanas para ser realizada. A Castanha coletada é comercializada no meio urbano de Humaitá e se transforma em renda para as famílias.

É um momento em que toda a família vai para os castanhais, situação em que os jovens entram em contato mais intenso com a floresta, expandindo suas territorialidades que, ao longo de quase todo o ano, se limitam à vivência na aldeia. Na mata, aprendem com seus pais as técnicas de coleta e transporte de castanha, além de desenvolverem suas próprias percepções acerca da floresta e seus elementos.

A extração de Açaí (*Euterpe precatoria* Mart.), por sua vez, pode ocorrer em dois períodos, dependendo das regiões em que estejam localizados os açazais: “*Açaí da terra firme é do verão e da várzea é do inverno... Aqui da várzea é só março e abril*” (Severino Parintintin, 2015). Já a época de frutificação do açaí das Terras Altas ocorre entre os meses de junho a setembro. Além do Açaí e da Castanha, há, ainda, a busca por Tucumã (*Astrocaryum aculeatum* G. Mey.), Cupuaçu (*Theobroma grandiflorum* (Willd. ex Spreng.) K. Schum.), Uxí-liso (*Endopleura uchi* (Huber) Cuatrec.) (Figura 46), dentre outras.

No inverno, os *Parintintin* percorrem maiores distâncias na floresta do que no verão, devido tanto à busca por frutos, mas, principalmente, pela necessidade da caça, que não vem para a beira dos rios e igarapés, obrigando o caçador a andar mais na mata.

A caça, juntamente com outra atividade de suma importância que é a pesca, são realizadas ao longo de todo o ano, contudo, sendo mais intensas em certos períodos e menos em outros. Todas essas atividades de alguma forma se conectam. A pesca, por exemplo, seria complementar à agricultura em termos de manutenção da forma de vida dos *Parintintin*, pois ao passo que oferece acréscimo à alimentação, permite que a existência de certos saberes e crenças, permaneçam vivos na memória e no cotidiano local.

Figura 46 - A coleta de Uxí-liso no período das chuvas



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Arredores da Aldeia Traíra, 25/03/2017).

6.1.2 Os saberes da pesca

Da mesma forma como a agricultura, a pesca é uma atividade indígena cujos saberes foram transmitidos de geração em geração e que contempla os princípios cosmogônicos do povo *Parintintin*. Apesar da maioria destes saberes serem considerados práticos, também comportam elementos simbólicos, como um mito narrado por Maria das Graças Parintintin (2017) que retrata a origem de algumas espécies de peixes,

“Essa história é do Bahira né. Aí o Bahira ia caçar, pedia pra família dele que ia caçar né. Ele ia esperar numa árvore de fruta pra matar caça, o Anhağavuku, um bicho bem cabeludo que o cabelo vinha quase lá no meio do mundo, passava e espantava a caça dele. Aí ele não matava caça, voltava sem trazer a caça. Aí no

outro dia ele inventava outra caçada dele ou então pescada. Ele ia pescar pela bera, quando pensa que não, Anhağavuku passava de novo e espantava todo peixe dele e não matava nada, voltava de novo. Ele disse: olha tem um Anhağavuku que passa só pra espantar caça da gente. Aí a mulher dele disse: tem que procurar outros canto pra caçar. Aí ele disse: eu vou lá de novo, se ele espantar de novo... A mulher dele disse: mas não vai mexer com ele não. Tá bom, não vou mexer com ele. Aí ele ia caça, pensa que não, ele escutava a zuada e espantou mais uma caça: catitu correu tudinho. Ele disse: puxa vida, nós temo três dia com fome, deixa ele passar. Aí ele passou, aí quando chegou no finalzinho ele (Bahira) tocou fogo no cabelo do Anhağavuku. Aí Anhağavuku ia andando e ele ficava lá no toco do pau ouvindo. Quando ele anda o fogo alteava, aí ele fica só rindo, só rindo. Aí ele falou assim: agora tu vai me pagar. Aí o Anhağavuku ficava ouvindo e disse: é tocaram fogo num tabocal. Aí ele andava, andava de novo e o fogo chegava mais perto. Aí ele escutava é cobra espocar, é aranha é lacrau, todos bicho espocava no cabelo dele: fazia poouuuu, poouuuu. Ele disse: égua tão tocando fogo na roça. Ele andava, andava e o fogo mais perto. Ele disse: é eu vou andar mesmo. E quando chegou bem pertinho dele, aí ele disse: puta merda, tocaram fogo no meu cabelo. Aí ele correu, correu, correu, aí que o fogo alteava mesmo. Aí quando ele chegou na beira do rio pra pular na água, a cabeça dele espocou: poouuuu. Aí o miolo dele caiu pra todo lado. Aí era jatuarana, virou jatuarana, surubim, piau, pacu e só desses peixe que tem cabeça furada”.

Bahira o herói cultural, Deus/semideus é aquele que trouxe as práticas culturais para os *Kawahib Parintintin*. Nesse mito não é diferente, só que agora, graças a uma ação sua, surgem algumas espécies de peixes com uma característica em comum “*peixe que tem cabeça furada*”. A origem da prática da pesca e de seus saberes está contida, pelo menos em parte, no mito de *Anhağavuku*. E assim, como na agricultura, e seus saberes primevos, na pesca também muitos saberes não são de cunho prático ou pelo menos não na sua origem.

Dentre os peixes citados no mito, piau (*Leporinus elongatus*) e pacu (*Piaractus mesopotamicus*) são aqueles mais consumidos pelos *Parintintin*. Quando se realiza a pesca desses peixes, se recorda a origem da pesca e dos peixes em si. Representam, em certo sentido, as memórias dos antepassados que viveram experiências conduzidas pelas narrativas míticas. Uma grande dependência ao meio biofísico, nesse caso, a necessidade da pesca “[...] faz que ciclos da natureza (a sazonalidade de cardumes de peixes, a abundância nas rochas) sejam associados as explicações míticas ou religiosas” (DIEGUES et al., 1999, p. 21). Destarte, os mitos são acionados com explicações da realidade ou tomados como referências imemoriais que ajudam a elucidar suas práticas materiais territoriais.

O modo de vida indígena, seus saberes e a ligação com o território convergem para aspectos singulares acerca da apropriação da natureza, condicionados pelos fenômenos, ciclos e processos ecológicos que influenciam nas suas atividades de subsistência e, também, na realização de práticas culturais no território, limitando ou ampliando suas territorialidades.

A pesca é uma atividade que não tem uma época determinada para ocorrer, a necessidade de buscar alimento ou apenas a vontade de sair da aldeia impulsionam esta

atividade e, como representado no ciclo de atividades anuais, é realizado o ano todo. Por outro lado, certas épocas são respeitadas e não ocorre a pesca, como na piracema, momento em que os peixes sobem os rios em busca de ambientes para a reprodução. Dois exemplos locais de piracema são: do piau – com início em novembro e término em dezembro – e do tucunaré – que vai de outubro a novembro. Compreendem e respeitam os períodos em que a piracema ocorre, sabendo que são diferentes para cada espécie de peixe.

Essa racionalidade ambiental dos *Parintintin* é regida tanto por seus saberes práticos, como por uma cosmogonia e cosmologia atreladas a seres protetores da natureza, como a mãe-d'água ou em *Kawahib: Pirakwera'ğa*.

Os *Parintintin* entendem que,

“Tem como fosse uma mãe dentro da água né, que é chamada na língua Pirakwera'ğa. Se você vai pescar, você escuta tanta coisa assim no igapó, no rio, tipo gente trescando, uma árvore caindo, batendo de canoa. E num rio, quando de manhã você olha assim, quando é o rio grande assim que é o Rio Maici, você olha e vê a fumaça na beira do rio, de modo que é gente que tá fazendo fogo, mas não é, é essa pessoa que cuida da água entendeu e da água como do peixe também né, só que a gente não vê... Uma árvore tem vida, a água tem vida, tudo tem vida, tudo tem que cuidar” (Severino Parintintin, 20117).

Pirakwera'ğa é um ser que atua simbolicamente como uma forma de proteger as águas e os peixes contra a prática predatória da pesca. Esses seres das florestas e das águas fazem parte do imaginário de natureza dos povos indígenas, castigando ou atormentando aqueles que não respeitam as florestas, os animais e as águas. Essas lendas contribuem para uma forma pouco impactante de exploração ambiental. *Pirakwera'ğa* pode assombrar aqueles que estão infringindo uma perspectiva cosmogônica de relação com a natureza, como fazer barulhos, provocar alucinações e mexer ou, até mesmo, virar canoas (DIEGUES et al., 1999).

Os territórios mesmo entendidos como fonte de recursos, também são lócus das relações sociais, representações, fonte de mitos, lendas e crenças para os povos indígenas. O conjunto de saberes e técnicas da pesca, as lendas e mitos referem-se às formas de adaptação e às relações estabelecidas com o meio local, reguladoras da reprodução da sociobiodiversidade local (elementos culturais e naturais). Esses elementos culturais simbolizam, significam e transformam a natureza num processo constante de apropriação e adaptação ao mundo, legitimando suas ações territoriais (LEFF, 1998).

Pode ocorrer de forma individual, em dupla, um cunhado acompanhando o outro, que é o mais comum, ou entre um grupo de indivíduos, no caso da realização de grandes eventos como o ritual *Yrerupykyhu*. Contudo, cabe destacar que é muito democrática, pois as mulheres

e as crianças também podem participar, sendo também uma atividade feminina, em especial quando se trata das proximidades da aldeia. A mulher está intimamente ligada à pesca e aos rios, obedecendo, portanto, seus princípios cosmogônicos, tendo em vista o mito (retratado nos capítulos 4 e 5) que narra a transformação do peixe Jandiá em menina e outro que narra a transformação de uma mulher em boto.

Sua realização pode ocorrer nas proximidades da Aldeia Traíra em igarapé homônimo, no Igarapé Balata ou outro pequeno igarapé, quando vão e voltam no mesmo dia ou noite. Por outro lado, quando se deslocam ao longo do Rio Maici-Mirim, faz-se necessário pernoitar em acampamentos temporários ou fixos, como as casas cobertas com folhas de Babaçu que servem de abrigo na época de coleta de castanha e das grandes pescas.

Os territórios da pesca são marcados pela presença dos acampamentos, onde preparam a alimentação (pesca e caça), fazem o fogo e descansam, erigem o moquém e colocam os espinhéis. Estes elementos permitem que as territorialidades sejam reafirmadas e, ao mesmo tempo, legitimem os saberes tradicionais, sendo inscritos nos territórios.

Enquanto uma atividade marcada pelos saberes tradicionais, assim, como a agricultura e a caça, a pesca pode ser realizada de várias maneiras, com o uso de malhadeira (uma grande rede) quando é preciso pescar uma grande quantidade de peixe como para o ritual *Yrerupykyhu*, da linha de mão e do espinhel, representando artefatos e práticas da cultura envolvente.

Desta forma, pode-se compreender que “[...] as culturas tradicionais não são estáticas, estão em constante mudança seja por fatores endógenos ou exógenos [...]” (DIEGUES, 2004, p. 40), o que se evidencia com o uso de artefatos de pesca extraculturais. Por outro lado, também pescam com arco e flecha e zagaia, na época do verão, quando os rios estão com uma fina lâmina d’água. Portanto, evidencia-se uma complexa relação dos povos indígenas com outros grupos humanos e com a natureza, cujas práticas são resultado de uma hibridação entre culturas, saberes, técnicas e tecnologias.

No verão, a pesca ocorre predominantemente na margem dos igarapés ou em lagos naturais formados ao longo do Rio Maici-Mirim, com o uso de arco e flecha, caniço e zagaia (Figura 47). *“No verão pra pescar é de caniço e de linha comprida, agora no inverno é de espinhelzinho. Põe anzol assim comprido né, tira aquele minhocão e põe no igapozinho e pega pacu, piau. No verão não tem época que dá mais peixe, agora no inverno é mês de janeiro, março, abril”* (Luiz Parintintin, 2015).

A pesca com arco e flecha e a zagaia exige conhecimento e uma grande experiência do pescador, pois é necessário compensar a refração da luz na água, tendo em vista que essa

acaba distorcendo a luz, tornando-se difícil saber a profundidade correta em que o peixe se encontra.

Figura 47 - Pesca tradicional com o arco e flecha



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Lago do Rio Maici-Mirim, 25/10/2015).

Como destacado, a pesca pode ser realizada ao longo de todo o ano, no entanto, os conhecimentos tradicionais souberam interpretar os códigos da natureza local, tendo em vista que compreendem quais são as épocas e ambientes de maior piscosidade, utilizando-se de técnicas diferenciadas para cada situação.

É possível compreender que os saberes e os territórios estão intimamente ligados, tendo em vista que o entendimento do meio físico é territorialmente localizado, compondo-o enquanto um sistema socioecológico. O território da pesca é vasto, mas, ao mesmo tempo, bem delimitado, não sendo possível obter êxito nesta atividade na total extensão dos rios.

No inverno, por sua vez, utilizam mais o espinhel (Figura 48), que é colocado no ambiente de igapó, local que mais concentra peixes nesta época, quando as áreas próximas às margens dos rios alagam temporariamente. Os peixes vão para este ambiente, pois lá

encontram mais alimento, como frutos caídos e insetos. “*Época que não tem taboca quase não dá peixe, porque eles não tem quase onde se esconder, não tem muito alimento. Quando tem onde esconder eles comem as veiz algum grilo que o passarinho derruba*” (Carlos Parintintin, 2015).

O conhecimento acerca da ecologia da pesca infere que,

“Inverno ele tem mais água né. Porque aí os peixe se espalham que chama o igapó, que chama aonde entra água que fica, que alaga assim, porque ela enche e ela cresce a água e os peixe começa a espalhar, então ali dá mais peixe. Aqui dá, mais é pouca peixe né. Aqui no Traíra a gente pega peixe de espinhel que fala né, anzol né. A gente ata ali e vai iscando e vai deixando: piau, pacu, piranha. Agora os peixe maior é no rio maior” (José Cláudio Parintintin, 2015).

Figura 48 - Pesca com espinhel em ambiente de igapó



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Igapó do Rio Maici-Mirim, 8/04/2017).

Os *Parintintin* entendem que há uma dificuldade maior em realizar a pesca no inverno, pois, aumenta a mobilidade dos peixes, devido à maior vazão das águas. Sua localização também muda, pois preferem os igapós, devido ao alimento ali encontrado. Suas técnicas e utensílios adaptados para cada época e período do dia permitem que obtenham sucesso na

pesca, colocam anzol maior no espinhel à noite, esperando pegar peixes maiores, apesar da maior dificuldade em capturá-los no inverno.

A partir da compreensão dos ciclos naturais, os *Parintintin* souberam interpretar e aproveitar as possibilidades locais a partir de estratégias de apropriação da natureza, baseadas na diversidade de práticas culturais incidindo em “[...] uma racionalidade fundada nos potenciais dos ecossistemas e da cultura” (LEFF, 1998, p. 217), o que vem a reforçar a ideia de uma coevolução com a natureza, com pressupostos culturais e naturais em sintonia.

Além de entenderem as diferenças na forma de pescar tanto no inverno como no verão, aplicando técnicas para cada época e ambiente, também identificam as fases da lua para pescar: *“Tem a pesca que a gente utiliza no verão que é de flecha, de faixa. A noite que a gente utiliza mais, a noite escura, pela facilidade de você encontrar um peixe mais rápido. No inverno mesma coisa também a gente usa mais a noite escura”* (Marcelo Apurinã, 2015).

Como possuem saberes complexos, não dissociam determinados elementos uns dos outros, tendo em vista que isso acarretaria em um conhecimento fragmentado, portanto, os saberes da pesca por vezes estão relacionados com a caça e/ou agricultura como em relação a observação das fases da lua tanto para plantar, como pescar e caçar, pois,

“Se for no luar você não arruma nada de comer, porque você não consegue pegar os bicho nem os peixe, por causa da lua. Ela não dorme, não consegue dormir. A pescaria tem que ser na noite escura e pra você matar peixe na lua nova, logo no início da lua nova, branco chama terceira lua né, vamo supor: lua nova, lua minguante né, crescente. Dessa terceira, de lá pra lá já não serve mais pra você caçar. De lá você aproveita a lua cheia, aí você pode caçar ou pescar, porque aí você já encontra o bicho. Se você sai pro mato, você encontra as caça, no início da lua nova, dois dias antes de aparecer a lua nova” (José Cláudio Parintintin, 2015).

O saber indígena não se guia somente por parâmetros práticos, ou seja, informações precisas, mas também por concepções simbólicas acerca dos elementos da natureza, como a pesca baseada nos astros. Esses elementos denotam uma forma de relação com a natureza particular dos povos indígenas, cujas territorialidades possuem tanto valores práticos (recursos naturais) como simbólicos (evitar igarapés lendários; guiar-se pelas fazes da lua, etc.).

Há igarapés que são evitados, não se realizando a pesca e, às vezes, nem mesmo adentrando-os, devido à crença de que cobras (sucuris) enormes guardam suas águas. Os saberes sobre esses locais são muito menos práticos do que quaisquer outros, sendo que não costumam explorá-los, nem utilizar seus recursos, pois nem todo conhecimento tradicional, fonte da capacidade intelectual dos indígenas, precisa ser concebido como de uso prático.

Seus saberes percebem características particulares dos peixes com e sem o luar,

entendendo seu funcionamento biológico, pois com a luz do luar os peixes não conseguem dormir, o que dificulta a pesca. Seus saberes tradicionais não congregam somente formas racionais de exploração dos elementos naturais, mas também mitos, lendas, crenças, percepções e (geo)símbolos, que possibilitam manejar os ecossistemas locais de forma equilibrada.

Independentemente da época do ano, se é inverno ou verão, há determinados locais de um rio que são considerados como de melhor piscosidade, possuindo maior concentração de peixes, normalmente onde há comida ou encontram um abrigo, além de identificarem os rios onde se encontram os maiores peixes,

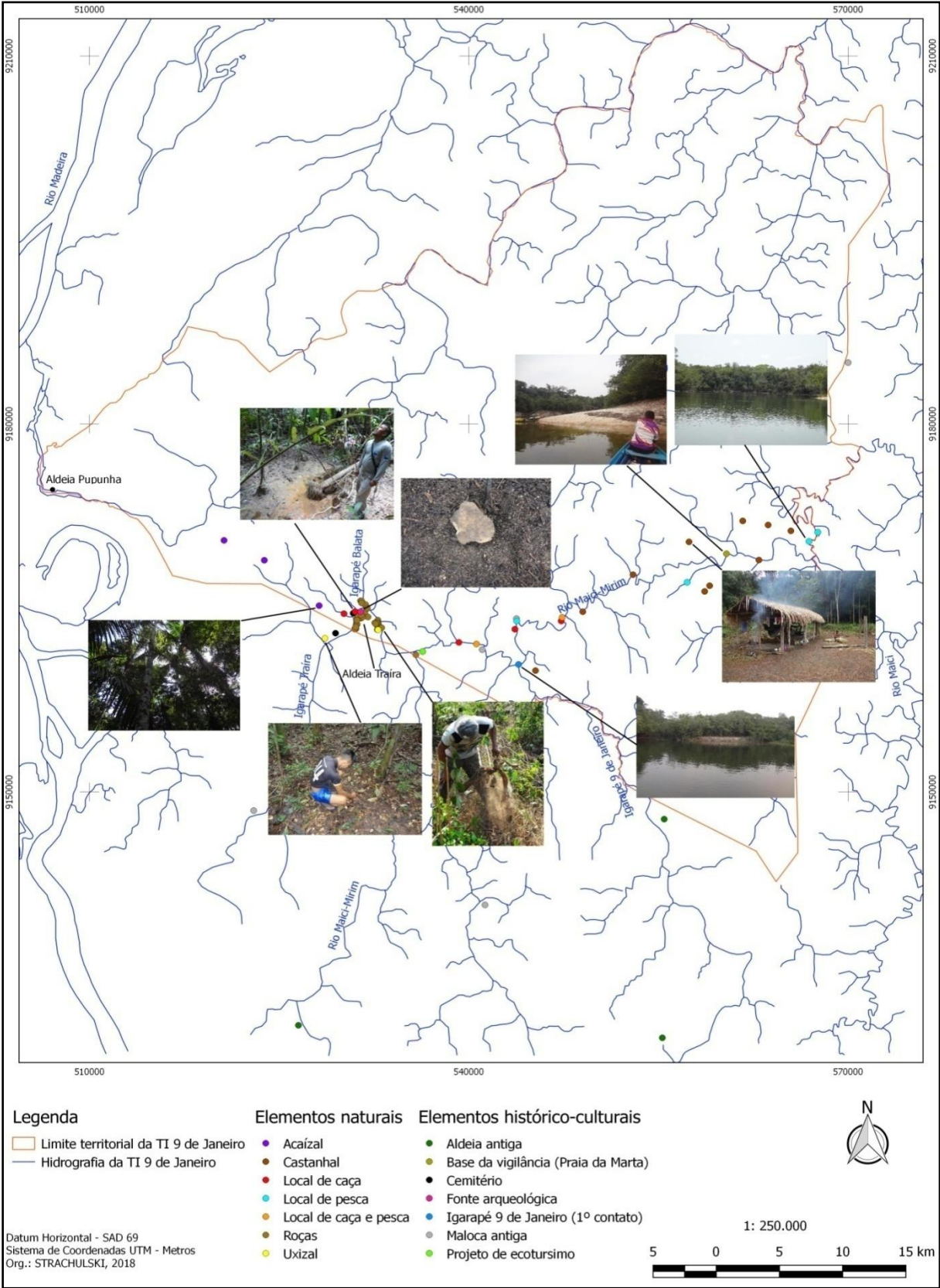
“Se você tá com um cardume de peixe no rio, aonde tem mais comida pros peixe se alimentar, aonde ela fica, aquelas tronqueira, aquelas baxinha, bem baxinha, razoável, aqueles capim, aqueles igapózinho que tem. Então ali se gera mais o peixe, porque tem muito aquelas piabinha que é a comida do peixe, outro peixe. Vamo supor, tucunaré, jacundá, traíra, piau, pacu, piranha, aí tem o surubim que é peixe maior, a jatuarana. Só que a jatuarana é um pouco mais devagar, mais é mais arisca que tem pra gente enxergar. Aonde a gente vê que tem mais acesso pra ela ficar, a gente encontra mais o peixe. Aqui perto (Igarapé Traíra) a gente não encontra muito peixe, a gente encontra, mas pouco né. Agora, aquela parte (Rio Maici-Mirim), porque ela tem mais espaço pra ela se criar, criar os filhinho e manter também os filho né, e criar mais os peixe né (José Cláudio Parintintin, 2015); “Pra pescar é mais fácil lá pra baixo. A gente conhece né, descendo tem um poço que aqui é bom de peixe. Eles se esconde no meio da galhada, se tem uma tronqueira, num poço, na beira dum lago, uma galhada ali do lado do rio, é lá que os peixe ficam. Eles ficam mais na galhada na beiradinha né” (Damião Parintintin, 2015).

Na fala dos indígenas é possível compreender que seu conhecimento sobre a pesca possibilita entenderem os ambientes e tipos de peixes que se encontram mais em um ou outro local, confirmado nos relatos de várias pessoas como na fala acima e outra de Damião Parintintin (2015): *“Só traíra que entra no igarapé assim. Tucunaré não vai”*.

A Figura 49 mostra os principais territórios em que ocorre a pesca de peixes de grande porte, localizados no Rio Maici-Mirim ou Maicizinho. Os saberes e momentos da pesca possibilitam a transmissão de valores entre as gerações, ao mesmo tempo, em que revelam particularidades do seu território (locais de maior piscosidade, lendários, da memória, etc.).

É pelo habitat, pela espacialização de seus locais de pesca, caça e outros ambientes, “[...] por seu gênero de vida, pela circulação das coisas e das pessoas, que o homem exterioriza sua relação fundamental com a Terra” (DARDEL, 2011, p. 34, grifo nosso). Os *Parintintin* acabam sedimentando seus saberes e seus sentimentos sobre o território local enraizando-se a ele. Assim, o território acaba se tornando uma herança de seus ancestrais fundadores onde inscrevem sua cultura a partir das práticas materiais e simbólicas.

Figura 49 - Aspectos histórico-culturais e elementos naturais mapeados pela cartografia participativa



Fonte: Povo Parintintin.

O mapa acima dispõe, espacialmente, as principais fontes de elementos naturais de que possuem os *Parintintin*, sejam eles: as roças, os castanhais, os locais de pesca e caça, dentre outros, além dos locais histórico-culturais. Todos esses elementos estão atrelados ao território e aos conhecimentos tradicionais. Como infere Leff (1998, p. 237-238), “[...] se o território é o espaço base de significações, referência de denominações, lugar onde as práticas culturais são implantadas, no saber se condensam os sentidos que norteiam as ações sociais”.

Por serem possuidores de um conhecimento apurado da vida dos peixes, identificam certos processos, como o cuidado com os filhotes, “... o tucunaré pega o filho na boca e vai embora. Se ele deixar a piaba come, por isso que ele fica cuidando. Quando tá de ova eles não sai do lugar. Quando o macho sai ele deixa a fêmea cuidando. Eles só sai quando tá na boca” (Damião Parintintin, 2015).

Enfatizam a importância de se manter locais conservados para que no futuro não falem peixes, sendo que normalmente pescam somente o necessário para o momento. Destacam: “Por isso que é bom ter um lugar preservado, a gente já sabe que tem (peixe), é que nem pegar do viveiro” (Raimundo Parintintin, 2015).

São exímios prestadores de serviços ambientais dedicados à proteção da natureza e ao uso sustentável dos recursos naturais. Sua racionalidade funda-se no potencial ecológico do ambiente e em seus valores culturais guiados por pressupostos cosmológicos e cosmogônicos.

Uma técnica que ainda se apresenta viva, pelo menos na memória das pessoas, é a pesca com timbó (*Ti'boa*), pois quando as chuvas mais fortes cessam, as áreas que ficam alagadas, os igapós, podem ser envenenadas com o timbó. Esse cipó deve ser macerado, esmagado, para que libere um líquido, sendo, posteriormente, colocado na água, envenenando os peixes, que começam a boiar na superfície em pouco tempo, momento em que são flechados ou pegos com a zagaia³⁵.

Lévi-Strauss (2008) destaca o saber dos povos indígenas, ressaltando sua capacidade para realizar a domesticação de espécies vegetais, podendo utilizar a toxicidade de determinadas plantas a seu favor como na caça e pesca. Contudo, também entende que sua concepção, a priori, não é de ordem prática, pois corresponde às exigências cognitivas e intelectuais, ao invés de somente satisfazer suas necessidades orgânicas.

³⁵ A zagaia é uma lança curta de arremesso, podendo ser confeccionada a partir de uma árvore denominada de flecha, que serve como suporte. Ela possui ponta dupla, que pode ser elaborada a partir dos dentes de cutia ou material adquirido no meio urbano, como metal. Quando se trata de material industrializado a ponta dupla possui arpas invertidas, iguais as do anzol, que possibilitam prender o peixe. Normalmente é utilizada para a pesca no verão, momento em que as águas dos rios estão baixas e mais translúcidas.

Uma perspicaz leitura da natureza, cuja interpretação de seus sinais permite conhecer a dinâmica do ambiente em que vivem, além de torná-los protagonistas, faz deles responsáveis pela multiplicação da biodiversidade local. Isto coloca o indígena como agente do meio, permitindo sua reprodução física e cultural a partir de uma visão holística (prático-simbólica) da natureza.

Os territórios da pesca estão articulados e hierarquizados, sendo constituídos de locais de acampamentos temporários e fixos, além de serem compostos também por itinerários, como os caminhos que levam para dentro da mata e que permitem outras atividades associativas como a coleta e a caça.

Com uma visão holística pautada na interconexão dos elementos antrópicos e naturais, cuja indissociabilidade permite a reprodução de seu modo de vida, entende-se que todas as práticas locais estão conectadas. Assim, a pesca está intimamente relacionada com outra atividade, a caça, pois as duas possibilitam a troca de experiências entre os participantes, aquisição de novos conhecimentos e reafirmação da identidade indígena.

6.1.3 Os saberes da caça

A caça também é uma atividade que compreende o conhecimento tradicional, considerada extremamente masculina, implícita em sua cosmogonia (ALMEIDA SILVA, 2010), podendo ser realizada individualmente ou de forma coletiva. Quando desempenhada com arco e flecha tal concepção se torna mais clara, pois “*Menina nova que pega o arco a criança fica atravessada e a gente ainda anda torta né*” (Maria Alice Parintintin, 2017).

Quando vão caçar nas redondezas da Aldeia Traíra caçam sozinhos, mas quando precisam entrar alguns quilômetros mata adentro, levam um companheiro para o caso de se caçar dois ou mais animais, necessitando de ajuda para carregá-los. Os animais mais caçados são a anta (*Tapirus terrestris*), o queixada (*Tayassu pecari*), o caititu (*Tayassu tacaju*), a paca (*Agouti paca*), a cutia (*Dasyprocta aguti*), o macaco-barrigudo (*Lagothrix E. Geof.*), porventura os jacarés (*Melanosuchus niger*; *Paleosuchus palpebrosus*), diversas aves, como arara (*Ara ararauna* L.) e mutum (*Mitu tuberosum*), dentre outros.

Normalmente, os filhos homens por volta dos 14 anos já podem acompanhar seus pais nas caçadas, como expresso na Figura 50. Eles experienciam novas territorialidades, começam a aguçar suas percepções espirituais e territoriais, permitindo a aquisição de novos saberes, frutos de sua curiosidade e de sua capacidade intelectual de associar a presença de certos elementos (naturais e culturais) a determinados territórios.

Figura 50 - Ikwahawa (peitoral): trançado de fibra utilizado para carregar o animal abatido



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Proximidades do Rio Maici-Mirim, 9/04/2017).

Quando os animais são abatidos a grandes distâncias de onde estão os acampamentos (temporários ou fixos) e embarcações dos *Parintintin*, eles necessitam de estratégias para realizar o transporte. Uma delas é retirar o alburno (entrecasca) ou a própria casca, uma fibra maleável e resistente, de árvores como a Envira (*Rollinia exsucca* (DC. ex Dunal) A. D.C.), a Envira-surucucu (*Bocageopsis multiflora* (Mart.) R.E. Fr.), a Envira-preta (*Ephedranthus guianensis*), e outras, e trançá-la para prender o animal ao seu corpo e facilitar o transporte.

Normalmente, são abatidos de um a três animais, pois sua racionalidade ambiental, guiada por uma concepção de natureza atrelada a princípios cosmogônicos de base mitológica e lendística, não permite que causem grandes impactos à natureza. Se atentarem contra seus princípios cosmogônicos, poderão sofrer com assombrações e, de forma mais drástica, com a falta de alimentos, pois os espíritos da floresta, que atuam como protetores territoriais e espirituais, podem se zangar e levar os animais protegidos pra longe. Desta forma, compreende-se que,

Nas sociedades tradicionais, sua estrutura social e suas práticas produtivas estão intimamente relacionadas com processos simbólicos e religiosos que estabelecem um sistema de crenças e saberes sobre os elementos da natureza que se traduzem em normas sociais sobre o acesso e uso dos recursos (LEFF, 1998, p. 81).

A racionalidade indígena frente à natureza e seus elementos biofísicos se referem a práticas territoriais pouco impactantes, pautadas num equilíbrio entre a necessidade orgânica e os pressupostos culturais. Há um respeito temporal e espacial relativo à capacidade de regeneração ecológica do meio natural. Os valores e interesses sociais e significados culturais também auxiliam na regulação da exploração da natureza: ritmos de extração e transformação

de seus recursos naturais, constituindo processos simbólicos e sociais que não se pode medir em termos quantitativos e de valor econômico, o que ocorre na sociedade envolvente (LEFF, 1998). Exemplo de processos simbólicos que regulam o manejo da natureza são as lendas e crenças:

“Na floresta mesmo, na mata bruta, tem um espírito do mato. Aonde é natureza mesmo, você houve tipo uma pessoa, como se fosse uma pessoa andando, gritando. Então é por isso que a natureza tem vida também, ela tem quem cuida dela. Por exemplo na nossa terra aqui, no castanhal existe isso daqui. Aí os antigo falam que eles que cuidam da natureza, os espírito dos antigo protege a natureza. Até porque do animal também tem a proteção dela né, por exemplo, queixada, tudo, tudo a natureza tem. Quiném nós que tem os pajé, cuida de nós né” (Severino Parintintin, 2017).

Ao que se percebe, o manejo da natureza é tanto regulado por necessidades fisiológicas, como a fome e saúde, e por suas perspectivas socioculturais, cujas lendas e crenças reforçam e presentificam seus princípios cosmogônicos e cosmológicos, donde há uma mediação, um diálogo com a natureza e seus elementos, como se firmassem um acordo.

Para a realização da caça, os indígenas já não fazem mais uso de arco e flecha, devido ao contato foram instigados a adquirir armas de fogo como a espingarda. Por outro lado, apesar dos estímulos oferecidos pela sociedade não indígena, não esqueceram certas práticas tradicionais de caça como a utilização de espécies vegetais para o preparo de venenos:

“Castanhinha-do-igapó a gente põe nessas cuinha e bate, bate ele com pau, ele fica vermelhinho. Você coloca só um pedacinho, se colocar muito estraga o bôião (risos). Aí pega com pena e passa na ponta da flecha, mas aí você não trisca mais. Aonde trisca no animal fica roxo. A gente corta e joga. Nem um cachorro desse pode comer, senão morre. Só tem um lugar, ali abaixo do Xororó, no Maicizinho. A minha mãe me ensinou. Eu sei o rumo onde que é, dá pra achar” (José Cláudio Parintintin, 2017).

A capacidade cognitiva dos indígenas permite que não somente sobrevivam de forma quase que orgânica com a natureza, mas que desenvolvam procedimentos e técnicas capazes de modificar o conhecimento, *a priori*, acerca de determinados elementos do meio biofísico. No que tange à planta denominada localmente de Castanhinha-do-igapó (não foi identificada cientificamente), eles souberam manipular sua toxicidade, elaborando um poderoso veneno de caça. Porém, cabe destacar que esse conhecimento não era de uso prático, pois não utilizavam para nada a referida planta, passando a ser útil somente a partir de sua manipulação.

Em relação ao uso das armas de fogo, apesar de ser um elemento absorvido da cultura envolvente, são guiadas por um saber tradicional, que lhes possibilita identificar se uma caça está perto ou não, a partir de determinados sinais como pelos sons, cheiros, pegadas e rastros

(vestígios de lama e plantas amassadas): “*A caça pode estar longe, mais a gente indígena houve, sente a coisa*” (Natalício Parintintin, 2015).

Os conhecimentos e percepções acerca da natureza afloram mais nitidamente nos povos indígenas, devido a uma íntima relação com essa, sendo que seus saberes tradicionais são ativados por meio de vários sentidos, “[...] aquilo que o olhar percebe. [...] através dos rumores e dos odores que chegam. [...] o tato completa, na zona de proximidade, aquilo que olhos, ouvidos e nariz ensinam. [...] por último, há os espaços imaginados ou presumidos para além do horizonte” (CLAVAL, 2014, p. 15).

Os *Parintintin* possuem uma aguçada percepção acerca das caças, avistam ou sentem a presença de animas a uma grande distância. Mas não somente percebem os animais que são utilizados como alimento, mas aqueles que podem causar riscos às suas vidas, como cobras e onças, pressentem sua presença e/ou sabem que passaram por determinado local.

A cobra é um dos animais considerados elementos negativos deixados por *Bahira* (*Tupana-gã* ou *Pindova'umi'ga*) na terra, no momento de sua partida. Ao contrário do território que levou consigo, em que só havia fartura e saúde, aquele que ficou para os *Parintintin* tem arraia, jacaré e cobra, animais considerados perigosos e que podem aparecer em seus mitos.

A cobra é vista como um animal maligno que traz má sorte, causador de medo e instigador da ira dos indígenas: “*Isso aqui (cobra) tem que matar, porque leva a sorte da gente. Uma vez eu deixei passar e no outro dia morreu o meu irmão*” (Marcelo Apurinã, 2015). Por outro lado, tem uma espécie de cobra que eles não matam, pois ela come as outras cobras, ou seja, ela ajuda os indígenas, é uma cobra, mas é uma aliada porque mata as outras,

“*Cobra quando eu vejo eu desço a espingarda, pedaço de pau. Cobra é traiçoeira né. Mais essa época (verão) elas tão mais na beira do rio. Mais essa cobra preta que come cobra, que eu te falei, essa a gente não mata né. Ela não ataca a gente*” (Andrirlei Parintintin, 2015).

Muitas vezes o ato de caçar necessita de um ritual para que seja retirada a *panema*³⁶ do caçador. Para tanto, é preciso passar a raiz aérea (raiz nova que ainda não tocou o chão) da paxiubinha (*Iriartella setigera* (Mart.) H. Wendl.) no corpo do caçador e em sua arma. “*A gente cura assim, passa no corpo, batendo no cano da espingarda, em tudo. Joga pra trás e*

³⁶ No imaginário das populações amazônicas, incluindo aí os povos indígenas, o termo *panema* significa algo como azar, desânimo, cansaço. Seria uma forma de debilitação de uma pessoa para realizar uma determinada tarefa, como a caça, interferindo na pontaria do caçador, na sua capacidade de encontrar animais, persegui-los e abatê-los. Também faz alusão à feitiçaria, sendo a vítima portadora de uma doença cultural, que só se cura a partir de um ritual.

não passa no mesmo lugar mais. Ele tira a panema” (José Claudio Parintintin, 2015). O termo curar utilizado pelo indígena significa tirar o azar. Algumas ações devem ser evitadas para não se pegar panema: *“Por isso que a gente não jogava os espinho de peixe no fogo, que era pra não panemar”* (José Cláudio Parintintin, 2015).

A panema também está associada aos tabus alimentares e a certos animais que, segundo os indígenas, trazem má sorte. Antes de realizar a caçada, portanto, deve-se evitar,

“Urumutum e cutiguaia não come porque tem rabo. Aquilo lá é panema. Passou na frente já era. Bicho que faz panema: quati, irara, quatiguaia, mucura, quatipuru. Até hoje quatiguaia e urumutum não pode comer. A gente não come. Tudo tem uma fraqueza. A cutia é por causa do pêlo, envelhece a pessoa” (José Cláudio Parintintin, 2017).

A experiência socioterritorial adquirida, tanto por meio de sua cosmologia, cosmogonia e pela memória transmitida pelos seus ancestrais, alerta o caçador para que ele não se desvirtue dos ensinamentos a ele transmitidos, não orientando a caçar e comer certos animais, evitando que ocorra a panema e os males que com ela advêm, sejam físicos ou espirituais.

Portanto, seus saberes estão intimamente ligados ao campo simbólico, de modo que atendem não somente as suas necessidades primárias, mas também aos seus princípios cosmogônicos, que trazem certas regras a serem cumpridas. No caso da panema, é preciso seguir o tabu alimentar no período que antecede a caçada.

Outras crenças ajudam a tornar mais significativa a atividade da caça como o canto de determinadas aves que podem ser presságios de uma boa caçada. *“O urubu quando fica chorando, cantando a noite ele tá adivinhando que vai comer no outro dia. Essa noite eu escutei ele canta”* (Natalício Parintintin, 2015). No dia seguinte à noite em que o referido pássaro cantou, uma anta foi caçada.

Também acreditam que a forma como a caça local mais importante (a anta - Figura 51) morre, também pode significar sucesso na busca por alimento: *“Quando a Anta (morta) fica com a língua, linguinha, de fora tá adivinhando que vai matar outra”* (Natalício Parintintin, 2015).

Após a morte do animal, seja uma anta, um queixada ou qualquer outra caça, a responsabilidade de limpar e dividir o animal em partes iguais é dos homens, já as mulheres são incumbidas da preparação da carne, como cozer ou fritar.

Figura 51 - Caça sendo partilhada e a língua da anta pra fora da boca indicando mais caça



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 16/08/2015).

Para se caçar os animais é preciso que se conheçam alguns de seus hábitos e os locais em que mais se encontram, além das épocas do ano que frequentam mais cada ambiente,

“No verão, mês de maio que dá mais caça e agora essa época de agosto pra setembro a gente encontra um pouco mais de caça, pouca coisa mais a gente encontra. Também tem local quiném os peixe. Enquanto onde é mais movimento, eu acho que é o Deus que faz isso, aonde a gente desprezou o lugar, as caça também não tem. E quiném aqui que nós tamo morando, pra tudo canto que você sai, você já encontra o porco, o caititu, o veado, encontra uma cutia, uma paca. Aonde a gente desprezou o lugar, andar no mato é muito difícil pra você encontrar uma caça. Tem lugar ali pro rumo de baixo, aonde a gente foi, que a gente desprezou e não encontra nada. Ali pro castanhal, de mês em mês você já encontra. O lugar que a gente não usa, já não tem caça. Na faixa de uns dois mil metro pra dentro da mata você encontra caça, as vezes setecentos metros, oitocentos metros, é variado” (José Cláudio Parintintin, 2015).

Desta forma, conhecem quais espécies de animais possuem hábito diurno e noturno, época em que mais se encontram, de que espécies vegetais e frutos se alimentam, aonde

costumam se abrigar, dentre outros aspectos biológicos, além de aspectos de cunho não prático que levam em consideração para realizar a caça,

“Paca e anta topa mais de noite, agora queixada, caititu, veado é mais de dia. Tem lugar certo pra caça, por exemplo, na capoeirinha do Zé Prata” (Luiz Parintintin, 2015). *“Agora anta a gente vai pela sorte, pela força da lua que é maior né. Se for na lua nova você encontra anta. Então, na lua cheia, antes de dar a lua cheia, um dia antes você já encontra anta”* (José Cláudio Parintintin, 2015). *“A arara come as fruta dela. Essa árvore nós chama arara-tucupi”* (Maria Alice Parintintin, 2015); *“Baginha dá uma bagem cheirosa pra caramba. Paca gosta muito”* (Avelino da Conceição, 2015); *“Hortelã-brabo é o pasto da anta. Ela não come qualquer planta do mato”* (João Batista, 2015).

A concepção de natureza e do próprio mundo, sua cosmogonia fundamentam um conhecimento tradicional que é tanto embasado em processos empíricos, bem como cosmológicos, metafóricos. É o que se atesta com a compreensão dos hábitos de vida dos animais, os locais em que costumam andar mais em cada época do ano e quais os alimentos são mais consumidos por cada animal. Por outro lado, se verifica um saber cosmológico, simbólico, quando se referem aos seres da floresta, aos astros como a lua, que regulam, de uma forma ou de outra, a atividade da caça.

Na concepção de Ramos (1986), o conhecimento prático é aquele fundado em observação e experiências e o conhecimento metafórico se refere a crenças e percepções que vão além da objetividade do uso prático e imediato. Porém, normalmente constituem uma única forma de saber, que leva em consideração tanto elementos empíricos como simbólicos para a realização de uma atividade de subsistência. Nesses termos, a natureza acaba sendo entendida pelos indígenas, a partir de uma apropriação social; desde que ela, a natureza, seja sempre significada e ressignificada, percebida, interpretada e manejada pelos saberes dos povos indígenas, momento em que,

[...] se funde a consciência de seu meio, o saber sobre as propriedades e as formas de manejo sustentável de seus recursos, com suas formações simbólicas e o sentido de suas práticas sociais, onde se integram diversos processos no intercâmbio de saberes sobre o ambiente (LEFF, 1998, p. 153-154).

Contudo, há ambientes independentemente da época do ano, em que, naturalmente, são encontrados determinados animais: *“De capoeira gosta duas coisa cutia, paca e tatu. Nambu gosta de capoeira e mata. Avoante e juriti é da capoeira. Anta gosta mais da mata”* (Severino Parintintin, 2015).

Além da busca pela caça, também há a espera por ela, pois os *Parintintin* costumam construir uma espécie de ponto de espera (muitá - em *Tupi Kawahib: mytá*) da caça sobre as árvores, em locais específicos denominados de saleiros ou barreiros, onde animais como a anta e o queixada aparecem. Para atrair os animais, os indígenas utilizam o sal de cozinha que é colocado na lama, técnica de caça denominada de “comedia” ou “ceva”.

Nestes postos de observação, o caçador fica esperando que o animal venha para ingerir água ou se alimentar, tanto à noite como durante o dia. Os indígenas devem tentar manter estes ambientes intactos para não afugentar os animais: “*Próximo do saleiro a gente não corta nem quebra as árvore, pros animais não perceber*” (Marcelo Apurinã, 2015).

No verão, a busca por caça ou a espera da mesma é mais praticada próximo à margem dos rios: “... *no verão os bichos todos vem tomar água na beira do rio. A paca vem mais a noite, a anta também, os outros vem de dia, já o tatu eu não sei porque mais ele não vem*” (Natalício Parintintin, 2015). Os animais vêm para a margem dos rios e igarapés maiores em busca de água, pois as pequenas nascentes de água no meio da floresta secam com a falta das chuvas.

No inverno, por sua vez, “*Tem esses canto que chama pro lado do Balata ali, lá pros fundo de lá é bom, tem um barreirão molhado lá é aonde tem muita fruta né, açaí, bacaba, buriti, por isso que pra esse tempo eles fica lá pra lá, anta, paca, tudo encontra lá*” (Irineu Parintintin, 2015). Além de identificarem os períodos do ano e os locais mais importantes para a caça em cada época, também levam em consideração as condições climáticas do momento, uma vez que “*Tempo da chuva fica mais difícil pra caçar*” (Irineu Parintintin, 2015). A chuva dificulta a caça, devido a encobrir as pistas da presença dos animais, como cheiro, pegada e barulhos, além de dificultar a locomoção do caçador. O inverno é associado a uma época de poucos alimentos, ao contrário do verão que representa fartura (KUROVSKI, 2009).

A prática da caça não remete somente a matar qualquer animal que não faça parte do tabu alimentar, mas também, comporta o conhecimento e respeito ao ciclo reprodutivo dos animais, possuindo uma aguçada percepção acerca da sua vida. Esta compreensão é expressa na fala de Andirlei Parintintin (2015): “*O pessoal só não matou essa anta porque tava com filhotinho*”. Diferente de outros povos falantes da língua *Tupi Kawahib*, como os Uru-Eu-Wau-Wau e Amondawa (ALMEIDA SILVA, 2016), os *Parintintin* não caçam nem comem filhotes e/ou fêmeas prenhes, podendo ser considerado um tabu alimentar que vai de encontro à sua cosmogonia, cuja quebra resulta na ira dos seres e não seres, podendo colocar em risco sua organização cultural.

Neste sentido,

Baseados em formas socioculturais que restringem a ampliação desmesurada do uso dos recursos naturais assim como a acumulação privada, esses povos desenvolveram um conhecimento aprofundado e extenso das características ambientais e das possibilidades de manejo dos recursos naturais dos territórios que ocupam (DIEGUES et al., 1999, p. 21).

Seus saberes e sua racionalidade ambiental associada aos territórios e aos aspectos ecológicos e culturais locais, incluindo restrições de acesso a determinados espaços, possibilitam aos *Parintintin* uma aptidão singular de gestão dos elementos naturais por eles utilizados para a sobrevivência. Sua capacidade cognitiva permite que conservem os ecossistemas e todos os elementos a eles associados, percebendo, interpretando e se beneficiando ou não dos mais variados processos e fenômenos que o compõem, atuando como guardiões da natureza.

Cabe destacar que eles não caçam em todos os lugares, pois entendem que certos ambientes devem ser preservados, seja por questões espirituais (antigos cemitérios ou malocas) ou ambientais (não perturbar o ambiente), como exemplo tem-se uma fala de Domingos Parintintin (2015) quando perguntado se pescavam e caçavam em um determinado território: *“Aqui a gente não pesca nem caça. Aqui gente quer deixa a mata virgem”*.

Além de possuírem uma aguçada percepção acerca das caças, sua vivência na floresta permitiu-lhes identificar também, algumas relações ecológicas interespecíficas, como o comensalismo, percebidas entre a anta e o gavião: *“Tem um gavião que canta e daí a anta assopra, assobia. Daí ele responde. Ele vive com ela. Fica catando os carrapato dela”* (Andrirlei Parintintin, 2015).

Também identificam determinados animais que selecionam o alimento e aqueles que mais contribuem com a disseminação de espécies vegetais: *“O barrigudo, ele não come qualquer folha e ele não come qualquer fruta, ele escolhe e já o macaco-prego, ele estraga bastante fruta, ingá, castanha sapucaia, qualquer tipo de cipó do mato ele vai mordendo, não acha bom e já joga”* (José Cláudio Parintintin, 2015).

A prática da caça não comporta apenas saberes sobre as caças, mas também está intimamente relacionada a outras atividades, pois ao se deslocarem pela floresta atrás de um animal, os indígenas podem encontrar outros recursos caso a caça esteja difícil. Assim, podem buscar o mel, ovos, frutas e espécies medicinais, mas também podem extrair látex de algumas espécies do gênero *Couma* ou óleo de algumas espécies do gênero *Copaifera*. Portanto, nota-

se que a caça está intimamente relacionada aos saberes ecológicos inerentes às espécies vegetais.

6.2 COSMOLOGIA DA FLORESTA E USOS MEDICINAIS: OS SABERES TRADICIONAIS *PARINTINTIN* SOBRE A VEGETAÇÃO E SUA ÍNTIMA RELAÇÃO COM A NATUREZA

6.2.1 A interpretação dos saberes tradicionais *Parintintin* sobre a vegetação e sua concepção de natureza

A convivência dos *Parintintin* com a floresta, ao longo do tempo, resultou no desenvolvimento de conhecimentos que possibilitaram além de sobrevivência, o estabelecimento de laços de reciprocidade com os elementos da floresta, como se essa criasse um sentimento pelos indígenas, possuindo uma consciência, em especial, as espécies vegetais e os ambientes onde elas se encontram.

A floresta é uma construção indígena, em que se encontram elementos humanos, como os seres, não seres, além de comportar mitos e crenças. É vista como um ser social, que pensa, age, que possui uma consciência expressa pelos aspectos simbólicos que a constituem e que interferem na realidade prática.

Nas palavras de Dardel (2011, p. 37), “[...] a floresta não é somente a extensão arborizada da realidade objetiva. Ela coloca em questão a totalidade da existência. Foi formadora de almas e de sensibilidade. Ela é um ‘mundo’[...]”. É vista como uma potência, como um ser vivo, possuidor de alma; sua essência atrai a consciência humana, chama a atenção para uma nova forma de se relacionar com o território, ela atrai os sentimentos humanos e sua espiritualidade. Vai muito além da materialidade, ela mexe com a subjetividade humana, faz aflorar sua imaginação.

Vista como uma totalidade, comportando elementos naturais e sobrenaturais proporcionou aos indígenas desenvolverem uma concepção de mundo pautada na existência de uma *trajecção* com a natureza, uma história em comum. Não somente como uma relação natural, mas cultural, tanto do indígena para com a floresta quando da floresta para com o indígena.

Cabe destacar que a agricultura, a caça e a pesca são de grande importância para a sobrevivência física e cultural, contudo, o conhecimento de determinados ambientes, das espécies vegetais e seus usos são elementares na relação com o mundo. Além de alimento

também possibilitam curar seus males, construir suas moradas, reforçar suas crenças e mitos, enfim suas concepções de natureza e de mundo.

Esse sistema de saberes resulta em um rol de utilidades e concepções dos elementos naturais, organizados a partir da proximidade, compreensão e adaptação em relação aos ritmos e exigências da floresta, que, no entanto, se apoia em uma concepção não exclusivamente utilitarista desse conhecimento – como se viu em relação à agricultura, pesca e caça –, ou seja, não é somente uma adaptação, mas um caminhar inextricável entre os grupos humanos e a natureza.

Segundo Lévy-Strauss (2008, p. 23),

É claro que um saber tão sistematicamente desenvolvido não pode estar em função da simples utilidade prática [...] as espécies animais e vegetais não são conhecidas na medida em que sejam úteis; elas são classificadas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas.

A importância dos saberes tradicionais se assenta, em determinados momentos, nas formas de manejo dos elementos biofísicos (solos, plantas, animais, etc.), sua visão holística na hora de determinar ambientes e classificá-los de acordo com as percepções próprias acerca de sua importância e uso potencial na manutenção física e cultural do grupo.

Na relação com o mundo vegetal, os *Parintintin* também desenvolvem inteligibilidades acerca do mundo natural que, num primeiro momento, advém de concepções simbólicas do universo, de sua origem, da gênese dos indígenas e não indígenas, das espécies vegetais ou parte delas e da crença nas lendas dos seres protetores da floresta, como o Curupira e a Mãe-da-mata (*Kagwyrajara*).

Em alusão ao exposto, Lévi-Strauss (2008, p. 31) assevera que, “Longe de serem [...] obra de uma ‘função fabuladora’ que volta as costas à realidade, os mitos e os ritos oferecem como valor principal [...] modos de observação e de reflexão [...]”, que possibilitam uma exploração do mundo, a partir da abstração, mostrando-se como uma esfera do pensamento totalizador. Essa forma de inteligibilidade da realidade está ligada aos modos de viver e pensar a vida e de como se estrutura o cosmos, de dar atenção às propriedades do real e de como elas se lhe apresentam (distinções, comparações, conexões, ressignificações, etc.)

A inter-relação dos povos indígenas com seus territórios não se reporta somente a necessidades de cunho material e biológico (alimentícia, medicinal ou outra). Mas, também, remete aos vários estímulos sensoriais (visão, tato, olfato, etc.), seria querer conhecer algo por achar bonito, cheiroso, dentre outras sensações, que proporcionem satisfação, é a curiosidade,

o prazer pelo inusitado. Além do mais, esta forma de conhecimento também acaba se atrelando a elementos simbólicos de cunho imaginário, como as representações dos seres protetores da floresta e dos seus mitos, em que acabam elaborando suas formas de interpretar o mundo e com ele se relacionar. Assim, destaca-se o mito da origem das espécies vegetais,

“A anta tava vindo pro lago, aí ela veio pro lago, aonde ela fazia a comidinha, sempre tem essa história que a gente sempre acha um lagozinho, aí ela caiu na água. Aí antes tinha um índio caçando, aí o índio foi e ficou na espera dele matar a anta né. Mas aí ele não sabia se tinha a sucuri lá dentro da água. Ele ficou lá esperando, esperando e não conseguiu, passou semanas e semanas, mas ele tava lá, querendo matar a caça né. Aí o índio falou: rapaz tem um negócio aí e a anta sempre desconfiada né, velhaco né, aí ele saía na outra vareda que era o caminho, nós chama caminho né. Aí sucuri vai e espera na vareda da anta, aonde ela descia. Aí a anta parece que esqueceu, ela já tinha espantado lá dentro aí a anta mudou e virou pra vareda só que a sucuri já tinha localizado aonde que ela ia cair na água, porque a sucuri é igual a uma cobra jararaca né, se você passar anos e anos, mas ela tá ali lhe esperando. Enquanto ele não lhe morder ela tá ali e assim aconteceu a anta com a cobra sucuri. E o índio tava lá esperando, ele também queria matar a anta e aí foi seguindo, foi seguindo a anta. Cada vez que a anta vinha naquele poço ele se espantava né, já sabia que tinha um bicho lá que comia aqui e no outro dia ia comer lá na parte mais de cima e aí foi, foi. Na época não tinha árvore, era pouca árvore, o cipó também era pouco, aí foi, foi, foi aí o índio também querendo matar a anta. Aí os outros falavam: rapaz porque tu vai seguir essa anta, não vai conseguir não. Ele disse: eu vou conseguir só que tem um negócio lá dentro da água e eu não sei identificar o que que tem lá dentro. Aí quando foi um dia.... Nunca se esqueceu daquela vareda do primeiro bote que ela tinha levado, ela veio descer lá. Foi a hora que ela pegou ela lá dentro da água. Aí a anta caiu na água e a sucuri foi seguindo ela, quando a anta foi comendo lá a sucuri pegou ela por trás e a anta tem força e a sucuri também tem força né, aí os dois disputaram. Aí o índio ficou lá esperando, querendo flechar e não conseguia com a taquara né. Aí foi, foi, foi e a anta ia lá no fundo na praia e a sucuri puxava ela pra dentro da água e a anta seguindo pra frente e o índio lá querendo pegar a sucuri já né, querendo livrar a anta né. Aí conseguiu puxar, sucuri já começou a frouxa né, ela conseguiu puxar pra terra aí foi, foi e a anta perturbada já se pernegou e trouxe pra cima. Quando ela trouxe pra cima, aí a sucuri querendo jogar ela pra dentro d’água já não conseguia mais. Aí o bicho foi enrolando a anta e a anta arrastou pra mais de dez metro pra cima da terra, daí rebentou, quando o bicho arrebitou aí metade da sucuri começou né. Aí da sucuri ela se gerou cipó, aí metade dos bagaço que tinha espocado gerou árvore, gerou fruto, bastante cipó né, ela se gerou mais pelo cipó. Maioria árvore que tinha gerou, mas pouca árvore, que já tinha bastante. Aí a anta foi embora. Levou o pedaço da sucuri e deixou pra frente (José Cláudio Parintintin, 2015). Complementa Claudinunes Parintintin (2015): “A anta arrebitou o sicuriju (sucuri) e levou o pedaço e o pedaço ficou e virou Taxi”.

Mitos de origem como esse ajudam a reforçar a ideia de que a natureza é uma construção social, portanto humanizada. Como infere Descola (1997, p. 247), a natureza seria “[...] o sujeito de uma relação social. Prolongamento do mundo da casa, ela é verdadeiramente doméstica, até em seus redutos mais inacessíveis”. Os povos indígenas compreendem que suas ações junto à natureza, sendo rituais, benzimentos, mitos, são tão importantes para a compreensão da realidade quanto os fatores naturais que se lhes apresentam nitidamente e interferem em suas relações territoriais cotidianas.

Mesmo que não sejam especificadas as espécies vegetais que surgiram com o mito acima narrado, apenas o Taxi (*Sclerolobium chrysophyllum* Poepp.), é possível compreender que os indígenas tratam a natureza de tal forma como tratam os outros indígenas, como parte de sua sociedade, pois narram acontecimentos inerentes ao meio natural como se eles fossem fatos sociais.

Do ponto de vista indígena, a sucuri se transformou em outra coisa, em outro elemento da sociedade, tendo em vista que sob esta ótica, qualquer coisa pode se transformar em outra coisa, como seres humanos em animais e vice-versa, animais em plantas, pessoas em plantas, sendo uma questão de ponto de vista. Já a concepção não indígena veria a sucuri somente como matéria orgânica em decomposição, uma transferência de energia entre níveis tróficos, um ciclo natural. Por outro lado, a concepção indígena de natureza a vê como uma possibilidade de diálogo.

Acabam estabelecendo diálogo com os elementos da biodiversidade local, pois a partir de seus mitos, lendas e crenças é que elaboram uma concepção de natureza capaz de tratar como igual todo aquele que possui uma aparência diferente e, assim, estabelecer relações de reciprocidade e de proteção com o meio local, visto que esses elementos simbólicos ajudam a constituir regras morais para com a floresta.

De encontro a tal assertiva, está uma crença de que os seres humanos teriam se originado de espécies vegetais, o que corrobora ao diálogo com os seus parentes da floresta, de tratá-la como um ser social, como parte de sua visão de mundo. Essa concepção de natureza aliada aos seus saberes tradicionais proporciona a proteção e uso consciente dos elementos da floresta. Nesse sentido, dona Maria das Graças Parintintin (2015) destaca:

Tem um pau que chama..., antigamente chamava um pau muito grande, acho que lá pro lado de baixo tem. Ele é cheio assim de raiz, igual raiz, tudo raiz, que chama aquela madeira macho e a fêmea ela é tudo cheia de buraco assim, ela é muito grossa assim, ela é cheia de buraco, tudinho, e o macho é cheio de raiz, aquele é macho. Aí ele se gerou como homem e ela se gerou como uma mulher, pra ter essas mulher no mundo. Eles viraram gente.

A descrição das duas espécies vegetais permite estabelecer, a grosso modo, uma relação com os órgãos sexuais masculino (*macho é cheio de raiz* - pênis) e feminino (*a fêmea ela é tudo cheia de buraco* - vagina). Posteriormente, transformados em seres humanos, muito provavelmente por ação de deuses ou seres mitológicos, as espécies vegetais seriam as responsáveis pela existência da vida humana, tendo em vista que o mito de origem *Parintintin* não revela isso com precisão.

Essa crença possibilita formar laços de reciprocidade com os elementos materiais da floresta, vendo nesta, seu reflexo e semelhança. Os *Parintintin* a veem como parte de si, como extensão de sua vida social, onde os espíritos dos seus antepassados atuam como mediadores, pois os saberes que transmitiram à geração atual lhes confere toda carga cosmogônica de outrora, transportando para o presente um passado mitológico que continua a conduzir suas vidas num caminhar coevolutivo.

A relação entre os povos indígenas com seus saberes e a natureza é mediada por suas formas de organização sociopolítica e territorial. De modo que a natureza é concebida enquanto tal pra uma determinada sociedade, sendo para outras como uma abstração vazia. E dessocializar esses saberes seria espoliá-los e torná-los eminentemente inoperantes (VIVEIROS DE CASTRO, 2007). Ou seja, se não estiverem relacionados com a natureza local são somente informações dispersas e vagas.

Para os povos indígenas, seus saberes socialmente desenvolvidos com a natureza, diferente da objetivação que recai sobre a perspectiva científica, permitem que a distribuição, o direito de uso e as práticas propriamente expressas sobre o território, não se deem ao acaso. Por outro lado, que estejam assentes numa gama de acordos estabelecidos entre os indígenas e a natureza, a partir de sua cosmologia, dos seres que protegem a floresta contra práticas inadequadas. Esses seres são símbolos da visão da natureza como parte de sua sociedade, pois ajudam a ordenar sua forma de atuação no território local, como a *Kagwyrajara* (mãe-da-mata):

“Tem palhal que ela protege, a mãe da mata que chama Kagwyrajara. Uruhu é um bicho assim bem compridinho. Aí só a pessoa não vê ele, aí ele ronca igual porco, ele estala igual onça, ele grita igual pessoa, ele faz: puruuuuuuu, puruuuuuuu, ele grita. Muito longe escuta, só tem no castanhal, noutra lugar não tem não. E outro que tem é a mãe-das-mata que nós chama: Y’ãbe’hu. Lá no castanhal, cinco horas a gente fica calado lá, que antigamente não tem esse barulho... Antigamente no meu conhecimento quando chego numa mata eu fico quieta, fico ouvindo. A mãe da mata não pode gritar, responder (ela) não. Ela assombra, leva a pessoa e dá o grito dela e vai embora. Vai levando, vai levando, quando a pessoa olha pra trás não sabe mais o caminho, aonde tá indo. A palha também tem que saber andar no mato, porque senão..., é desse de casa, palha preta, palha branca que nós chama, ela fica no topo delas e fica gritando. Ela leva mesmo. Se eu for assim entrar numa mata e dá aquele arrupiu na gente, a gente fica pensando alguma coisa, vamos dizer, aqueles medo né, então a gente não atenta de ir” (Maria das Graças Parintintin, 2015).

A *Kagwyrajara* é um ser sobrenatural que protege a floresta contra as ações predadoras dos seres humanos, seja tanto em relação aos animais quanto aos vegetais. Na fala de dona Maria evidencia-se mais em relação aos vegetais, pois protege o palhal, local onde há

árvores de Babaçu (*Orbignya speciosa* (Mart.) Barb. Rodr), cujas folhas são utilizadas para cobrir suas casas.

Presentificada em um animal, no caso um pássaro de nome *Uruhu*, a *Kagwyrajara* protege esse local e suas árvores contra um manejo desregrado acerca da retirada das folhas do Babaçu. Segundo Viveiros de Castro (2002, p. 354), “[...] é sempre possível que aquilo que, ao toparmos com ele na mata, parecia ser apenas um bicho, revele-se como o disfarce de um espírito de natureza completamente diferente”. Ela pode provocar males espirituais àqueles que não cumprem o acordo com a floresta, causando perturbações mentais e fazendo o transgressor se perder na mata.

Ela se manifesta quando o ser humano mata mais animais que o necessário, tira mais palha do que deveria, quando apanha mais frutas que se pode comer. No caso do alimento, em especial o fruto, a *Kagwyrajara* age mediante a ingestão desse fruto, provocando dores de barriga na pessoa: “*Cumer demais uma fruta faz mal pra gente, pois é ali que tá o espírito*” (José Cláudio Parintintin, 2017). Portanto, deve-se retirar da natureza somente o suficiente, para que não transgridam os princípios cosmogônicos de concepção de mundo e ocorram malefícios ao seu corpo ou sua alma.

Os povos originários acabam desenvolvendo conhecimentos valorosos, munidos de racionalidade, elaborando conceitos e concepções de mundo abstratas e materiais. Seus mitos, rituais, lendas e crenças apresentam como valor principal, suas formas de observação e reflexão adaptadas às suas descobertas, que vêm com a exploração especulativa do mundo (LÉVI-STRAUSS, 2008). Esses aspectos simbólicos da vida fazem parte de sua concepção de natureza, ajudando a explicar a realidade e os aspectos materiais da vida, tanto por força de um pensamento simbólico/mitológico, bem como racional/prático, que coexistem e caracterizam a forma de vida (relação com território, crenças e práticas socioculturais e de subsistência) indígena.

Sua ação reguladora impede que sejam causados danos significativos à floresta, uma espécie de acordo social, em que se dá e recebe ao mesmo tempo, definindo relações mútuas. Nas palavras de Mauss (2003), seria uma dádiva, um presente que a floresta dá para o indígena apesar da obrigação deste ter que retribuir em algum momento, o que pode ocorrer através da propagação da biodiversidade local.

Essa cosmologia acerca dos seres e não seres mostra a diferença entre os humanos e as espécies vegetais. Essas diferenças não parecem tão acentuadas quando se estabelecem relações sociais com a floresta, tornando seus elementos passíveis de diálogo com os indígenas. Essa lógica se assenta na sua concepção de natureza, cujas narrativas fazem

recordar de um tempo em que humanos e não humanos conviviam numa espécie de grande sociedade, como se a floresta fosse uma *onga-uhu*.

Cada grupo humano dispõe de uma concepção particular de natureza, algumas mais afeitas ao sentido espiritual e simbólico e outras que não possuem a mesma inteligibilidade da natureza. Dentre os *Parintintin*, percebe-se uma relação mediada mais por seus saberes tradicionais simbólicos e práticos do que o entendimento de que elementos específicos da natureza, como animais e plantas, possuem humanidade ou espíritos em comum, entendendo que há seres protetores, mas não que cada ser (animal ou vegetal) possui um espírito. A humanidade estaria contida na natureza como um todo e não em elementos específicos (plantas, animais, etc.), sendo os seres e não seres os mediadores da relação dos indígenas com a floresta.

Neste sentido, os *Parintintin* estabelecem uma ligação existencial com o território da floresta. Interagem com ele de várias formas, por meio de suas práticas diárias e daquelas extraordinárias, com vistas a uma coevolução, que leva em conta tanto suas necessidades orgânicas, quanto sua satisfação mental e espiritual. Dessa relação primeva do ser humano com a natureza, surgiu uma forma de compreensão da realidade denominada por Lévi-Strauss (2008) de ciência do concreto, que deveria ir para além dos resultados obtidos pelas ciências exatas e naturais, contudo, não menos importantes e com resultados não menos reais, entendida como o substrato de nossa civilização.

Esse modo de compreensão da realidade e construção do conhecimento primevo, tem como elemento central de sua existência a própria forma de raciocinar (sua capacidade cognitiva), correlato ao sentir (crenças) e ao fazer (as práticas). Para tanto, envolve uma capacidade de improviso daqueles que interpretam a realidade, a partir de seus vários elementos, dialogando com eles e buscando entender sua essência, as perspectivas que lhe apontam, “[...] a fim de compreender o que cada um deles poderia ‘significar’” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 34). Assim, desenvolvem-se possibilidades de agir da melhor forma possível sobre uma determinada situação, fenômeno ou objeto.

Essa estruturação é uma forma de estabelecer as possíveis ligações entre concepções simbólicas e materiais no cotidiano individual e coletivo, oportunizando novas estruturas e formas de interpretação da realidade a partir da relação de vários elementos, sendo uma das características do saber tradicional: a sua totalidade.

O indígena *Parintintin* coloca em ação suas concepções, a partir de suas percepções e concepções de mundo que vai construindo, ao longo do tempo, sobre artefatos, animais, vegetais, seres e não seres, e que estão gravadas em sua mente. São traços que retratam o

pertencimento do conhecimento ao conhecedor e que esse tem o domínio daquele. Como exemplo, encontra-se o processo de identificação das espécies vegetais, os usos materiais de cada espécie e as perspectivas simbólicas que regulam seus usos.

Sua forma de pensamento é construída espontaneamente, a partir de suas reflexões que são guiadas por códigos próprios, estabelecendo vínculos entre o particular e o geral, na compreensão do universo sensível.

Isto posto, evidencia-se que os indígenas possuem uma grande sensibilidade ao captar o que o meio lhe quer transmitir, mediante seus saberes, possibilitando-lhes traçar estratégias para sua sobrevivência e para melhor satisfazer suas necessidades mentais e espirituais. Desta forma, acaba (re)descobrimdo situações em que destacam a riqueza material e imaterial de sua cultura, possibilitando dialogar com o mundo espiritual e material.

Os saberes tradicionais não derivam somente de limitações impostas por condições naturais, mas essas exercem certa influência sobre os indígenas, que acabam desenvolvendo uma grande capacidade de interpretação, adaptação e integração às especificidades dos ecossistemas, utilizando-os de forma equilibrada, permitindo, inclusive, sua diversificação.

No que concerne ao manejo florestal, os povos indígenas adquiriram uma vasta experiência, possuindo “[...] um estoque considerável de sabedoria, conhecimento e habilidades práticas, as quais podem ser usadas para ajudar a garantir o manejo sustentável de muitas florestas do mundo” (RITCHIE *et al.*, 2001, p. 5).

Através da percepção da paisagem e da implantação de suas práticas de manejo, estes povos vêm desenvolvendo conhecimentos particulares acerca dos elementos paisagísticos. Posto que a transformação da natureza modificada pela humanidade e sua apropriação dos elementos naturais são de importância fundamental para se pensar a forma de se relacionar com o território e do que nele se encontra.

A racionalidade indígena desempenhada pelo conhecimento tradicional inclui uma vasta gama de significados, além da reprodução material e biológica do grupo (manutenção do modo de vida). Entram em jogo na produção do conhecimento os aspectos relacionados à sociabilidade, crenças, rituais e valores simbólicos.

A concepção de natureza indígena se fundamenta no rompimento do pensamento de dicotomia entre sociedade e natureza, muito exploradas pelo conhecimento científico, moderno e capitalista. Para os indígenas, natureza e cultura podem ser compreendidas enquanto uma totalidade, intrincadas.

Além de preservar sua cultura, os povos indígenas têm atuado na conservação da agrobiodiversidade, através da prestação de serviços ambientais importantes como na seleção,

hibridação, introdução, disseminação e conservação de muitas espécies da floresta e incremento à fertilidade dos solos locais. Seu saber espiritualmente guiado toma forma simbólica e depois se reflete de forma material num uso racional dos elementos naturais.

Percebe-se que, em alguns locais da floresta na T.I.N.J há concentração de árvores frutíferas. Isto devido aos indígenas que fixavam residência em um determinado local e depois se deslocavam para outro, deixando suas marcas nas paisagens da floresta e de fortalecendo seus vínculos territoriais. Isso também marca a territorialidade *Parintintin*, que se faz evidenciar a partir de suas ações sobre o meio biofísico, alterando a natureza, e as concepções do território que habitam, pois a territorialidade indica que as relações espaciais humanas entre humanos e entre esses e a natureza não são neutras (SACK, 2011).

Neste sentido, é possível falar que a diversidade biológica das florestas está intimamente relacionada com as práticas tradicionais da agricultura itinerante praticada pelos membros de comunidades indígenas, destacando as roças *Parintintin* e sua característica nômade no passado distante e, num passado próximo à abertura de extensos caminhos ligando as suas aldeias ou povoações.

Nos antigos caminhos se estabeleciam pontos de referência, em que se acampava e passava certo tempo, constituindo-se moradias temporárias ao redor das quais eram plantadas inúmeras espécies frutíferas e até mesmo cultivos agrícolas, aumentando a diversidade de espécies vegetais, incrementando a fertilidade dos solos e alterando as paisagens locais, estabelecendo uma íntima e simbiótica relação com a floresta, constituindo sua territorialidade. A influência indígena em prol do aumento da biodiversidade pode ser constatada na seguinte fala,

“Eu mesmo quando eu saio assim, quando eu vou no mato, eu acho lá alguma planta que serve pra gente comer, eu levo, as vezes coloco na minha boroquinha que tá no bolso da calça, aí levo lá bem e começo jogar, aí eu levo em outro lugar e vou jogando, assim eu vou deixando e assim eu vou indo. Tem vários tipo de plantinha aí que eu já truce, que eu não tô nem lembrado aonde foi que eu já joguei as semente. Tem um mato alto pra ali aonde eu caço, eu levei umas plantinha não sei se foi cupuaçu, sei que eu deixei pra lá, só que já tá grande também, tá com cinco ano já” (José Cláudio Parintintin, 2015).

A relação que um povo indígena possui com o seu ambiente é expressa, historicamente, pelo seu saber prático, implícito ou explicitamente compilado na paisagem: “[...] um código genético local, material e cognitivo; produto social da territorialização que se constitui em patrimônio territorial de cada lugar, no qual há uma coevolução social e natural” (SAQUET, 2007, p. 148).

O apego ao território (terra) é uma característica dos *Parintintin* que representa o conhecimento local da natureza, tendo em vista que estão nessas terras há, pelo menos, dois séculos, ou seja, possuem um vínculo sentimental e as melhores formas de gestão dos elementos naturais. Segundo o cacique Severino Parintintin, o indígena não derruba a floresta por causa da lei, mas porque ele sabe que se derrubar vai estar se prejudicando, vai causar conflitos sociais, cosmogônicos e espirituais. A natureza não é vista somente como recurso, mas como uma parte da sociedade indígena.

O conhecimento tradicional sobre o meio à sua volta existe e está presente na vida dos *Parintintin*, porque sua vivência no território permitiu o desenvolvimento de um complexo conjunto cognitivo que comporta crenças, conhecimentos e práticas (complexo *k-c-p*³⁷). Desta forma, foi possível explorar e conhecer seu território, criando um vínculo com este, que é fortalecido a cada dia, quando alguém sai para apanhar frutos na mata, pescar, caçar, praticar a agricultura, quando realizam rituais, benzimentos ou recordam seus mitos.

Todas essas atividades comportam concepções materiais e imateriais da realidade, cujos saberes são simbolicamente mediados, não podendo ser compreendidos somente em termos formais, convencionais. Devem ser entendidos, a partir da função que seus símbolos representam, formando um sistema fechado em que não se dissocia o significado do significante, fundados em costumes, processos e experiências humanas passadas e presentes (ESCOBAR, 2005; LÉVI-STRAUSS, 2008).

A consonância desses saberes com a floresta é simbolizada por suas práticas socioculturais territoriais, guiadas por uma concepção de natureza que impede a violação de seus princípios cosmogônicos. Assim, os tabus alimentares, o respeito às fases da lua para realizar as atividades de subsistência como, caça, pesca, agricultura e extração da palha e/ou madeira da mata e o respeito aos seres da floresta (retirar da floresta só o essencial), impedem grandes perturbações ambientais.

A convivência diária dos indígenas com o território da floresta possibilita percepções aguçadas acerca de seus elementos. Tal conhecimento é o resultado de uma interação entre o indígena e a natureza, em especial, a relação com a vegetação e demais elementos presentes numa determinada paisagem.

Como inferem Balick e Cox (1996), a relação entre os grupos humanos e as espécies vegetais é tão antiga quanto a própria história de existência da humanidade, influenciando

³⁷ O complexo *k-c-p* (kosmos-corpus-praxis) é uma proposta metodológica centrada na compreensão dos saberes locais. Assim, explora as maneiras como a natureza é visualizada pelos diferentes grupos humanos (culturas), através de um conjunto de crenças (kosmos) e conhecimentos (corpus), e como em termos destas imagens, tais grupos utilizam e/ou manejam (praxis) os recursos naturais (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2009).

significativamente a vida e a cultura dos povos, a partir de sua descoberta, com o passar do tempo. Por iteradas vezes, a escassez, o desaparecimento ou a substituição de algumas espécies vegetais por outras acarretou em significativas mudanças no desenvolvimento dos grupos humanos.

Com a realização de entrevistas e conversas informais na vivência cotidiana com os *Parintintin*, pode-se compreender, a partir de um sistema perceptivo classificatório, num processo de internalização cotidiano no contato com os ecossistemas locais, como eram identificadas as espécies vegetais, em especial, as arbóreas. A classificação, “[...] mesmo heteróclita e arbitrária, preserva a riqueza e a diversidade do inventário; decidir que é preciso levar tudo em conta facilita a constituição de uma memória” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 31). O saber tradicional se estrutura e age para classificar e interpretar o mundo a partir da memória e de uma concepção totalizadora da realidade.

Tais saberes, inerentes às sociedades indígenas são transmitidos de uma geração a outra, de forma oral, ao longo do tempo, sendo territorialmente arraigados. Os conhecimentos acerca da vegetação, por se tratarem diretamente da sobrevivência dos indivíduos, são postos em prática cotidianamente e o reconhecimento da diversidade florística pode ser feito, a partir de vários elementos, como folhas, frutos, casca, flores, cheiro, dentre outros aspectos.

Cabe destacar que, buscou-se compreender a percepção local quanto à identificação das espécies vegetais arbóreas, a partir de uma interpretação científica (Quadro 3), e o nível de conhecimento indígena.

Quadro 3 - Taxonomia botânica e etnotaxonomia: entendendo os elementos indígenas na percepção e identificação das espécies vegetais arbóreas

Taxonomia botânica	Etnotaxonomia
Caule	
Súber (casca)	<i>“Itaúba-amarela é casca fina e a preta é casca grossa e folha fina”</i> (José Cláudio Parintintin, 2015).
Estipe (tipos de troncos)	<i>“Pela grossura, aquela grossura que a gente conhece né”</i> (Irineu Parintintin, 2015); <i>“Tem aquela carapanaúba que ela é cheia de quina”</i> (Severino Parintintin, 2015); <i>“Pela árvore eu também conheço, o pau do amapá é conhecido, a gente sabe pelo pau”</i> (Paulo Parintintin, 2015).
Alburno	<i>“Angelim-amargoso, o pau dele é bem amargo. Tem um brancal por fora e por dentro a madeira é bem lizinha”</i> (Irineu Parintintin, 2015).
Cerne	<i>“Morapiranga, ela é uma madeira dura com o cerne vermelho”</i> (João Batista, 2015).
Diâmetro	
	<i>“Sorvão, aquela lá dá arvona, arvona de metro, metro e pouco de testa. Sorva significa sorvinha, que as árvores é fina assim. Agora o sorvão é aquela grandona”</i> (Avelino da Conceição, 2015); <i>“Paxiuba barriguda que ela dá um buchão assim”</i> (João Batista, 2015).
Textura	
	<i>“As casca do igapó é diferente da mata, tem umas que é torrada, fina, grossa, liguenta, seca, envira”</i> (José Cláudio Parintintin, 2015).

Acúleo/Espinho	
	“ <i>Tem laranjarana do mato também, que é um tipo de árvore que tem espinho né</i> ” (José Cláudio Parintintin, 2015); “ <i>Caranã é ruim porque tem muito espinho</i> ” (Paulo Parintintin, 2015).
Pigmentação	
	“ <i>A árvore de Sorvinha é branca</i> ” (Paulo Parintintin, 2015); “ <i>Louro mesmo é, assim, meio vermelho né</i> ” (Paulo Parintintin, 2015); “ <i>Sucuúba tem casca branca e vermelha também</i> ” (Maria das Graças Parintintin, 2015).
Folhas	
	“ <i>Olha lá na frente, folha cumprida, tudo uxi</i> ” (Severino Parintintin, 2015); “ <i>Sorvinha só na campina que tem. Folha miúda</i> ” (Paulo Parintintin, 2015); “ <i>Quando dá essas folhadura, sororoca que chama, vai dar no igarapé</i> ” (João Batista, 2015); “ <i>Embaúba, aquela árvore com folha larga</i> ” (Luiz Parintintin, 2015).
Resina	
	“ <i>Tem uma madeira, tal de sucuiúba, ela bota leite a árvore dela</i> ” (Domingos Parintintin, 2015); “ <i>O sangue de dragão é o sangue duma árvore, vermelho, você corta ela e sai sangue</i> ” (João Batista, 2015).
Inflorescência	
	“ <i>Pela flor dá pra ver também, que a flor é diferente. Por exemplo, a sorva e a sorvinha, só pelo mês dela floriar você conhece</i> ” (Domingos Parintintin, 2015); “ <i>Ipê amarelo e ipê roxo, porque um dá flor amarela e o outro roxo</i> ” (João Batista, 2015).
Fruto	
	“ <i>Tem bacaba da grande que é outro tipo de bacaba. Aí tem a bacabinha, que é uma bacabinha já bem miudinha, é a fruta né. O mês dela, a força dela é novembro</i> ” (Domingos Parintintin, 2015).
Porte	
	“ <i>Muitos pé de árvore não cresce mais. O que pode crescer mais é o de fruta. Tem vários tamanho diferente</i> ” (Severino Parintintin, 2015); “ <i>Uxi-liso é alto, cresce cumprido, já bacaba e patauá é mais baixo</i> ” (Luiz Parintintin, 2015).
Odor	
	“ <i>Pau-rosa é uma madeira que ele é cheiroso. O óleo dela é cheiroso</i> ” (Geraldo Parintintin, 2015); “ <i>O louro mesmo tem um cheiro diferente, você corta a casca dele e já sente</i> ” (Damião Parintintin, 2015).
Raiz	
	“ <i>Sapopema tem uma raiz pra fora</i> ” (Carlinhos Parintintin, 2015); “ <i>Cabeceira de igarapé tem barba-de-lontra, raizal, árvore cheia de raiz</i> ” (Carlinhos Parintintin, 2015).

Fonte: Povo Parintintin.

Org.: Juliano Strachulski.

A identificação de espécies vegetais pelo conhecimento tradicional, geralmente, se dá através dos sentidos, da percepção e da capacidade de memorizar os aspectos mais perceptíveis de uma planta, que são apreendidos através de suas atividades cotidianas (STRACHULSKI, 2014). No caso dos *Parintintin* a coleta de frutos, de espécies medicinais, a retirada de árvores para construção, a roçada, dentre outras atividades que envolvam suas territorialidades na floresta.

Quando perguntado aos indígenas se conseguem identificar as espécies vegetais arbóreas, e como conseguem ver, a totalidade das pessoas (14 indivíduos) respondeu que sim, sendo que vários são os aspectos levados em conta na identificação dos vegetais, dentre eles: as folhas (cor, tamanho, forma, espessura e textura), a casca (cor, aparência e espessura), flores, frutos, odor (Figura 52), dentre outros.

Figura 52 - Indígena identificando árvore, a partir de vários aspectos, dentre eles, o odor



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Arredores da Aldeia Traíra, 22/09/2015).

Os indígenas possuem um conhecimento singular e preciso na identificação das espécies vegetais, pois conseguem distingui-las mesmo possuindo fisionomia similar:

“Agente vai vendo que vai mudando, tem uma do lado da outra da mesma família, mais diferencia um pouco, cada uma é diferente da outra. Por exemplo, o louro, tem Louro-abacate Louro-amarelo, Louro-branco, Louro-pimenta um perto do outro, mais são diferente” (João Batista, 2015).

A nomeação das espécies arbóreas de forma descritiva, onde os nomes, muitas vezes, remetem a características fisionômicas das espécies, pode fazer alusão a uma forma de compreensão do mundo que não se assenta somente em princípios práticos, mas também busca por satisfazer suas necessidades intelectuais. Os povos indígenas, assim acabam

constituindo seus sistemas de saberes, a partir de elementos sensíveis do mundo, possuindo, portanto, um pensamento mais concreto.

Como destacado no quadro 3, vários são os elementos levados em consideração para a identificação de uma árvore, sendo que alguns inclusive dizem que “*Pela árvore mesmo dá pra saber que tipo que é*” (Carlos Parintintin, 2015); “*Só pela árvore, só olhar pra ela que já sabe que árvore que é*” (Domingos Parintintin, 2015). Percebe-se, assim, uma complexidade que se assenta no fato de que vários aspectos são levados em consideração, ao mesmo tempo, para realizar a identificação de uma espécie vegetal.

Esse aspecto global de compreensão das espécies vegetais é próprio do saber tradicional, resultado de uma forma de cognição organizada por fatos, sendo constituído, por elementos dados a priori, em que através do estabelecimento de ligações entre os diversos entes da realidade se torna possível novas inteligibilidades acerca das árvores e da floresta em si.

A análise de vários elementos não se deve somente porque sabem identificar as espécies vegetais através de cada um deles, mas porque se faz necessário, devido à grande biodiversidade da Floresta Amazônica. Quase sempre se ouvia falar “*essa aqui é filha dessa*”, “*aquela outra é prima daquela ali*” ou “*palmeira tem bem pequenininha e aí vai aumentando, aquelas maiorzona*” ou seja, há a compreensão de que várias espécies vegetais são extremamente semelhantes e estão ligadas de alguma forma.

Evidencia-se que, assim como a ciência, os saberes tradicionais também possuem formas de identificação e classificação das espécies vegetais, assemelhando-se aos pressupostos científicos, pois ao que se verificou, entendem que várias espécies são parentes, ou seja, pertencem a uma mesma família e gêneros, podendo ser de espécies distintas.

Qualquer que seja a classificação, esta possui uma virtude própria em relação à ausência de classificação. [...] e mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis é uma etapa em direção a uma ordem racional. [...], pois é sob o ângulo das propriedades comuns que chegamos mais facilmente às formas de pensamento que nos parecem muito estranhas (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 24-30).

Para o saber tradicional, os objetos, processos e fenômenos são elencados de acordo com suas características sensíveis, pois é próprio da concepção indígena da natureza que suas classificações atendam às suas aspirações de ordem cultural. Efetuar classificações da realidade e as formas com que se dão, tem relação direta com o que é considerado importante ou desperte a atenção de cada povo ou sociedade, quando está ausente é porque não há interesse. Essa habilidade de classificar, considerada a base de qualquer forma de pensamento,

vem da necessidade de conhecer aquilo que não se compreende, uma curiosidade pela vida intrínseca ao espírito humano (LÉVI-STRAUSS, 2008).

A percepção aguçada também lhes possibilita identificar as diferenças fisionômicas de uma mesma espécie encontrada em ambientes diferentes:

“O Táxi da beira do rio tem menos resistência, é bem fino, não cresce muito e da mata já é grossa e alta; Açaí da mata é maior, é da terra firme, mais alto e mais grosso. Açaí da várzea dá um cachinho pequenininho. A terra é fraca, é miudinho. Dá muito no Chouvascal o açaí” (Severino Parintintin, 2015).

É evidente que os conhecimentos acerca da identificação de espécies vegetais são apenas uma parte do complexo de conhecimentos que formam o saber indígena acerca da vegetação, pois, além disto, também percebem e caracterizam determinados ambientes (Quadro 4), possibilitando identificar os elementos naturais inerentes a cada um deles.

Quadro 4 - A percepção indígena quanto aos ambientes locais

Tipos de ambientes	Imagens dos ambientes	A percepção indígena dos ambientes
Mata (Kagwira)		<i>“A mata é mais fechada. A campina é mais aberta que a mata por cima e por baixo ela é mais fechada, cerrada. E a mata é mais fechada por cima e mais escura e por baixo é mais aberta”</i> (Luiz Parintintin, 2015); <i>“Mata geral é mais espaçoso assim só que é um mato formado já né, por isso que a gente chama mata alta, tem pouca madeira assim fina”</i> (José Cláudio Parintintin, 2015); <i>“A mata é mais limpo e árvore mais grossa. A copa das árvore vai buscar o outro galho. A mata por cima é mais fechado e por baixo é mais raso”</i> (Severino Parintintin, 2015).
Campina alta (Nhuhũ'a)		<i>“Campina é aberta por cima e por baixo também é mais clara. É mai espalhado as folha, não é unido. Tem vários lugar que é fechado de cipó, várias árvore caída e tem algum que é fechado de sororoca e no meio tem bacaba, bacabinha, patauí. Não tem campina que não dê bacaba. Onde tem campina pode ter certeza que tem bacaba. É aberto mesmo, claro. É aberto porque é fina as árvore e baixo também. A copa das árvore é menos junto. Por baixo é cerrado, tem cipó é baixo. Mais tem algum lugar que é limpo também”</i> (Severino Parintintin, 2015); <i>“Campina alta ela é mais espaçoso né, você enxerga mais longe. A campina alta tem uns quinze a vinte metro”</i> (José Cláudio Parintintin, 2015).

Campina baixa (Nhuhũ'ia)		“Campina baixa tem uma camada de raiz, sei lá, você vai passando e o seu pé vai entrando, é fofo” (Marcelo Apurinã, 2015); “... campina baixa ela é mais fechada, porque ela é baixo, aí vem os cipó, outra rama, fecha. Campina baixa, você não dá pra localizar, ela é mais fechada né, na base de dois metro, três metro” (José Cláudio Parintintin, 2015).
Capoeira alta (Ikopiagwera)		“... capoeira alta é mais de vinte e dois, vinte metro, dezoito metro. A capoeira alta é mais aberto, é só mato, é espaçoso. Capoeira alta é variado, quarenta a cinquenta ano, trinta ano, é essa faixa aí. Por isso que eu tenho experiência de vinte a quarenta ano, aí ela transforma mais né. Na capoeira alta tem goiaba-de-anta... aí continua crescendo, mas vai uns tempinho pra crescer. Ela vai transformando até ficar mais ou menos vinte e cinco a trinta metro, vai depender da madeira né” (José Cláudio Parintintin, 2015); “A capoeira alta não é tão fechada, ela é mais aberta, os cipó, só se for daquele que cresce em árvore, porque os outro mais uns três quatro ano eles morre, ele não guenta tanto” (Damião Parintintin, 2015).
Capoeira baixa (Ijuhukwe)		“Na capoeira baixa é mais fechado, esses negócio de taboca. Na capoeira alta é difícil de você encontrar esses tipo de coisa. Pra virar capoeira baixa não custa muito não, se o mato vier bonito, com um ano, dois ano você já vê a diferença” (Irineu Parintintin, 2015); “Capoeira baixa é na base de nove a sete metro de altura” (José Cláudio Parintintin, 2015); “Assim, na capoeira aonde é baixa ela tem aquele cipó. A capoeira baixa é mais fechada, porque tá nascendo ainda, dá os espinho, vários tipo de coisa. Essas embaubeira aí, dá na mata alta e na capoeira. O que tem mais na capoeira é imbaúba, ingá-da-mata, os lacre, aquele lacrezinho” (Damião Parintintin, 2015).
Várzea/ Baixão (Ywanuhũa)		“A várzea tem no meio da mata. Aí as árvore já tem as raiz pra fora. Na várzea tem água todo tempo, inverno e verão. Uma parte das árvore fica sempre pra baixo da água. Açaí dá muito na várzea, Paxiubinha, Bacabeira também. As árvore são fina. No inverno aí alaga toda as árvore. O buritizal também é formado na várzea. O buriti dá bastante. O amapá também dá bastante na várzea. É bastante água naquele local. Não tem cipó. A várzea é bem fechado mesmo. Madeira pra construção é difícil dar na várzea. As vezes dá umas tabocas também no meio da várzea. Quase não tem pau caído. Mais sempre tem água. Dá muita cobra, principalmente na beira. A terra é sempre úmida” (Carlinhos Parintintin, 2015).

Igapó (Yambiryu hu)		“No igapó é só as árvore fina, elas são mais fraca e na mata é mais forte. Igapó é aonde é banhado que chama, é seco no verão. Tem mais árvore junto do igapó. No igapó tem cipó, não tem palmeira não, só aquele jarazinho. Tem muita gente que chama de banhado também, pra nós aqui é igapó, pra fora o pessoal chama de banhado” (Irineu Parintintin, 2015); “Igapó significa quando ela tá enchendo, por exemplo, não existe igapó na mata, existe só na beira do rio. Então, se a água vai subindo, aqui vai encher cheio de água, que o pessoal chama igapó, quando seca já não tem mais igapó é o período do verão. O igapó significa só no dia da enchente, no período de chuva que alaga. As árvore da beira do rio é fina, tem mais vara. Então significa o igapó, quando ela enche a beira do rio” (Severino Parintintin, 2015).
Chouvasca l³⁸ (Ywy ãbe’ua)		“Chouvascal é no meio da mata né, aonde que forma um igarapé. Tem bastante árvore né, que ela fica no centro da mata. Só envolta da nascente. É onde se forma bem dizer um igarapé, se forma em volta de um olho d’água na verdade” (Carlinhos Parintintin, 2015); “Chouvascal quer dizer um espinhal cheio de arvorezinha cheio de espinho. Umas arvorezinha bem pequeninha, é um tipo de palmeirinha chamado marajá o mombaka né, o marajá é o mombaka né que eles falam que é aqueles coqueirinho. E aquilo lá é úmido e cheio daqueles coqueirinho e o caioé misturado com Tucumã, as vezes o muru-muru também. O chouvascal é uma coisa feia, é tipo uma campina, parecendo aquilo rusto, aquilo úmido com árvore e espinho e a terra, o solo, preto, tipo uma tabatinga assim” (João Batista, 2015).
Campo (Gwryhu)		“Naqueles campo eu achava uns abacate, aqueles goiabão branco. Aqueles goiabão eu só vi nos campo mesmo” (Avelino da Conceição, 2015); “Cerrado é aqueles baixo né, os campo natureza. Campo natureza é tipo esses capinzinho que tem aí na frente. O bicho chega a ser verdinho assim no inverno, tem lugar onde cresce umas árvore, bem espalhado assim. Tem pouca árvore, só matinho baixinho” (Irineu Parintintin, 2015); “Quando é natureza mesmo, campo como o Deus deixou assim pros bicho se criar lá dentro, como cobra, cobra grande, aí ela transforma, tem algumas árvore baixo né, é pouquinho que tem, um, dois, três, quatro, cinco árvore. É tipo campina, é campinarana baixa” (José Cláudio Parintintin, 2015).

Fonte: Povo Parintintin.

Org.: Juliano Strachulski.

Nota: Fotos de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (TINJ, 2015).

³⁸ A característica principal de um ambiente de Chouvascal, que também pode ser escrito Chavascal, é a presença de umidade e a existência de palmeiras com espinhos. Porém, na imagem que apresentamos aqui, já não havia mais água no Chouvascal. Segundo os indígenas ela secou, devido as queimadas que ali aconteciam e também pela foto ter sido captada no período da seca.

Os ambientes são identificados em função das características das espécies vegetais (altura, idade, espessura) que o compõem, mas, também, levam em consideração, elementos como umidade, presença temporária ou perene de água, solo, luminosidade, altitude, dentre outros aspectos.

Classificar seus territórios, fenômenos e elementos da natureza através de seus pressupostos simbólicos (mitos, lendas, crenças) e materiais (atividades de subsistência) confere ao conhecimento tradicional uma metodologia, que possibilita evitar, planejar e/ou resolver situações problemáticas do cotidiano, mediante construções intelectuais práticas e, ao mesmo tempo, sensíveis.

Para os *Parintintin* a floresta é compreendida e descrita enquanto um território vivido representado a partir de uma explicação ecológica. O entendimento dos aspectos ecológicos permite fazer inferências quanto à distinção entre ambientes alagadiços ou não, terra alta e terra baixa e demais aspectos que permitem identificar os diversos ecossistemas percebidos pelo saber local:

“Mata, campina, capoeira, é tudo de terra alta. Igapó, várzea e chouvascal é de terra baixa. Chouvascal só dá onde é baixo, só onde tem igarapé. As vezes na cabeceira do igarapé. Na terra firme não tem igarapé. Igapó é terra baixa, porque alaga tudo, igapó né. Agora terra firme é na beira da mata. É meio claro o igapó, agora para pegar mata, a folha de árvore é mais escuro. Já do igapó é mais amarelado. O único que é terra baixa é o igapó. Igapó só na beira do rio. Por exemplo, no Pupunha quando chove alaga tudo, ali é várzea e igapó. Tem lugar que é só igapó e várzea. A várzea também é terra baixa, porque alaga” (Severino Parintintin, 2015).

Identificando, caracterizando e distinguindo os ambientes uns dos outros, os *Parintintin* percebem diferentes paisagens, muitas modificadas por eles como no caso das capoeiras. Buscando ressaltar a percepção indígena acerca dos territórios da floresta, foi elaborado por eles um croqui retratando os ambientes locais (Figura 53), com exceção do campo.

A percepção e representação dos ambientes locais mostra um conhecimento do território capaz de reproduzir seus fragmentos entendidos como paisagens que, por sua vez, remetem aos saberes tradicionais utilizados para reproduzi-los. Representar os ambientes seria o mesmo que revivê-los e recriá-los, a partir da memória e vivências coletivas e individuais. As representações classificam fragmentos de um território ou este no todo, atribuindo-lhe valores e configurando imagens ao espaço representado (ALMEIDA *et al.*, 2011).

Figura 53 - Croqui retratando os ambientes locais percebidos pelos Parintintin



Fonte: Carlinhos Parintintin. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 19/11/2015).

A partir da representação de elementos do meio biofísico, torna-se possível compreender as experiências (temporal, espacial e social) dos grupos humanos com seus territórios.

Conforme salientam Toledo e Barrera-Bassols (2009), para realizar a apropriação da natureza local, moradores de sociedades rurais produzem conhecimentos sobre seu entorno, sendo que estão aderidos a representações de natureza, assentes em valores tradicionais e substanciais (éticos), guiando ações sobre as paisagens ou ecossistemas dos quais dependem para subsistir.

A representação dos elementos naturais por um povo indígena está ligada à forma como esta coletividade se apropria da natureza, a partir do momento que passa a modificá-la por meio de suas práticas de subsistência e ações simbólicas que as governam. Compreende-se que os saberes indígenas estão intimamente conectados à natureza, pois “[...] a maioria dos traços de geografias vernaculares organizadas pelas culturas [...] não é dissociada, nem tampouco dissociável, de suas práticas produtivas e sociais” (CLAVAL, 2010, p. 19, grifo nosso).

Identificando e caracterizando os ambientes, os indígenas demonstraram ainda ter conhecimentos e capacidade de acompanhar o processo de sucessão ecológica³⁹ observados nas áreas de lavoura abandonadas. Entendem que esse processo se inicia somente devido a perturbação, em especial porque derrubam árvores para fazer roça, sendo confirmado em suas falas:

“Só muda porque a gente faz derrubagem né, porque aí já muda, já nasce capoeira, é mato, mais ela já é mais fraco né. Já nasce outro tipo de madeira que ela transforma né. Não transforma mais aquela madeira que era. É porque a gente faz um roçado, aí já nasce outro tipo de madeira, uma madeira mais fraca né” (José Cláudio Parintintin, 2015).

Apesar de perceberem que a floresta se regenera e se recupera dos distúrbios causados, também compreendem que há um limite para isso, pois o ambiente que se regenerou é uma floresta secundária. A capoeira não pode virar a mata, porque a mata é virgem, e uma capoeira apesar de muitos anos passados e apresentar todas as características da mata, nunca será igual a essa, pois já é um ambiente modificado: *“Ela pode virar, mas não é como de primeira, ele pode passar anos e anos, só que a madeira é fraca. Ela pode até chegar na altura do outro de primeira, mas não chega a madeira como de primeira”* (Carlos Parintintin, 2015).

A valorização da natureza pelos Parintintin está intimamente ligada ao seu saber, à sua racionalidade ambiental e sua concepção de natureza que permite tratá-la como parte de si mesmos, como extensão de sua casa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2007; DESCOLA, 1997; ESCOBAR, 2005). Compreendem as potencialidades e limites do manejo da natureza, pois suas ações em relação a ela são síncronas com suas vocações produtivas e sua capacidade de regeneração. Seus valores, interesses sociais e crenças definem as práticas culturais, as formas de acesso, de manejo e transformação dos elementos naturais, que se constituem em processos socioculturais que não se exprimem nem se reduzem a concepções extremamente materialistas da realidade.

Os saberes indígenas reconhecem o movimento do mundo, observando-o como potência, a natureza como uma construção social, que contempla valores culturais, anseios intelectuais e necessidade materiais. Ele completa aquilo que o conhecimento científico não pode atingir, desconstruindo uma ideia mecânica e de valorização econômica acerca da natureza. Funda-se em uma racionalidade construída de baixo para cima, valorizando

³⁹ Sucessão ecológica pode ser entendida como um conjunto de alterações no ecossistema, consequência da modificação do ambiente físico pela comunidade biológica, agenciadora de alterações na variedade e quantidade de espécies vegetais e das condições ambientais locais, resultando em um ecossistema em equilíbrio (IBGE, 2012).

princípios éticos, morais e espirituais na compreensão e inter-relação com a natureza, seus territórios e elementos que o constituem.

Quando voltados para o entendimento da vegetação, os saberes indígenas são altamente ricos e complexos, sendo que determinados ambientes ou paisagens podem ser identificados, inclusive, sem necessariamente serem visualizados, como as capoeiras que podem ser percebidas através da presença de determinados animais: “*Juruti quando começa a canta, sabe que é capoeira antiga*” (Carlos Parintintin, 2015).

Além dos conhecimentos acerca da identificação das espécies vegetais e a percepção e caracterização de determinados ambientes, também são capazes de correlacioná-las a estes (Quadro 5), conferindo determinados usos práticos e/ou simbólicos a estas espécies, bem como atribuindo-lhes nomes populares e em *Tupi Kawahib Parintintin*.

Quadro 5 - Espécies vegetais mais citadas pelo conhecimento tradicional e caracterizações científicas

Família	Nome científico	Nome em português	Nome indígena	Forma de vida	Origem	Usos	Ambiente de ocorrência	Tipo de vegetação	Citações
		Saracura	<i>Jagwara pohã'ga</i>	Arbusto	Nativa	Medicinal	Mata	Floresta de Terra Firme	11
Apocynaceae	<i>Couma macrocarpa</i> Barb. Rodr.	Sorva/Sorvinha	<i>Juaj'yv</i>	Árvore	Nativa	Alimentar; Químico; Utensílios	Campina	Floresta de Terra Firme; Floresta Ombrófila (Floresta Pluvial)	13
Apocynaceae	<i>Couma guianensis</i> Aubl.	Sorvão/Sorva grande	<i>Juha</i>	Árvore	Nativa	Alimentar; Químico	Mata	Floresta de Terra Firme; Floresta Ombrófila (Floresta Pluvial)	12
Arecaceae	<i>Mauritia flexuosa</i> L.f	Buriti	<i>Byrytiuwa</i>	Erva	Nativa	Alimentar; Artesanato; Construção	Várzea	Floresta Ciliar ou Galeria; Floresta de Várzea; Palm eiral	12
Arecaceae	<i>Euterpe precatoria</i> Mart.	Açaí	<i>Karady wuhua</i>	Erva	Nativa	Alimentar; Construção; Medicinal	Mata/Campina/Várzea/Igapó	Floresta de Terra Firme; Floresta de Várzea	12
Arecaceae	<i>Oenocarpus bacaba</i> Mart.	Bacaba	<i>Pidowahu'a</i>	Erva	Nativa	Alimentar; Construção	Mata/Campina/Várzea/Capoeira	Floresta de Terra Firme	12
Arecaceae	<i>Oenocarpus bataua</i> Mart.	Patauá	<i>Pindovahu</i>	Erva	Nativa	Alimentar; Construção	Mata/Campina/Várzea	Floresta de Terra Firme	12

Arecaceae	<i>Astrocaryum aculeatum</i> G. Mey.	Tucumã	Yvahu	Erva	Nativa	Alimentar; Artesanato ; Construção	Capoeira alta/Mata/Várzea	Área Antrópica; Cerrado (lato sensu); Floresta Ombrófila (Floresta Pluvial)	10
Arecaceae	<i>Orbignya speciosa</i> (Mart.) Barb. Rodr.	Babaçu	Jubytah u'a	Erva	Nativa	Alimentar; Construção ; Medicinal; Ritual	Mata/Capoeira	Florestas de terra firme; Florestas abertas	10
Humiraceae	<i>Endopleura uchi</i> (Huber) Cuatrec.	Uxí-liso	Madu'uwá	Árvore	Nativa	Alimentar; Medicinal; Construção	Mata	Floresta de Terra Firme	13
Humiraceae	<i>Duckesia verrucosa</i> (Ducke) Cuatrec.	Uxí-coroa	Tapynha py'gwa	Árvore	Nativa	Alimentar; Medicinal	Mata/Campina	Floresta de Terra Firme	13
Lauraceae	<i>Mezilaurus</i> sp.	Itaúba-Preta	Anhupirun	Arbusto/Árvore	Nativa	Construção ; Utensílios	Mata/Campina	Cerrado (lato sensu); Floresta de Terra Firme	13
Lauraceae	<i>Mezilaurus lindaviana</i> Schwacke & Mez	Itaúba-Amarela	Ku'japi'ryv	Arbusto/Árvore	Nativa	Construção ; Utensílios;	Mata/Campina	Cerrado (lato sensu); Floresta de Terra Firme	12
Lecythidaceae	<i>Bertholletia excelsa</i> Bompl.	Castanha/Castanha	Nhaĩ y'ywa	Árvore	Nativa	Alimentar; Cosmético; Medicinal; Construção ; Adubo; Ritual	Mata	Floresta de Terra Firme	14
Fabaceae	<i>Cedrelinga cateniformis</i> (Ducke) Ducke	Cedromara/Cedrorana	Pyjykyra*	Árvore	Nativa	Construção ; Utensílios	Mata/Campina	Floresta de Terra Firme; Floresta Estacional Perenifolia	10
Vochysiaceae	<i>Erismia floribunda</i> Rudge	Louro/Louro-rosa/Cedrinho	Ivavijuvuhu'vae	Árvore	Nativa	Construção ; Utensílios; Cosmético	Mata/Campina	Floresta de Terra Firme	12

Fonte: Povo Parintintin.

Org.: Juliano Strachulski.

Nota: *Espécies vegetais que não possuíam o nome na língua *Tupi-Kawahib Parintintin*, sendo denominadas por dona Maria das Graças Parintintin, de acordo com características das plantas e/ou seus usos.

A importância em se identificar os ambientes, torna possível perceber os elementos que entram em jogo na sua relação material e imaterial com o território. A identificação das espécies vegetais é o reflexo de sua capacidade cognitiva e intelectual não exclusivamente assente em valores de fim prático, pois conhecer uma espécie vegetal nem sempre é sinônimo de uso real.

Muitas espécies vegetais, provavelmente, não sejam utilizadas pelos *Parintintin* ou foram em outro tempo, ainda assim, há saber indígena sobre elas, ou seja, há o interesse em conhecer sobre ela, tanto para explicar a relação dela com os outros vegetais, animais ou insetos, como no caso do Taxi da campina e a formiga associada a ela: “*Taxi dá uma formiga. Ele vive na árvore. Por isso que é Taxi. Só que ele vive naquela pequeninha, não dá nesse grossão*” (Avelino da Conceição, 2015).

A formiga não vive somente em simbiose com o Taxi, mas a árvore faz parte da sua vida, como se ambas vivessem uma para a outra. Como se a árvore desse a luz à formiga. Este não é somente um nicho ecológico, mas também uma forma de representação da natureza feita pelos indígenas e que reflete, em muito, a sua compreensão cosmogônica de tudo.

Os indígenas “[...] não tratam plantas e animais como meros signos ou como operadores privilegiados do pensamento taxonômico, eles os tratam como pessoas, como categorias irreduzíveis, **como parte de sua cosmologia e cosmogonia**” (DESCOLA, 1992, p. 114, grifo nosso). Apesar de não constar entre as espécies mais citadas, o Genipapo (*Genipa americana* L.) e o Urucum (*Bixa orellana* L.) são plantas que possuem um importante significado simbólico. Da primeira, se faz a tinta para a pintura corporal para o ritual *Yrerupykyhu*. Seu uso é regulado por questões espirituais apresentadas e discutidas no capítulo 5. A segunda, que no passado também era aplicada na pintura corporal, nos rituais festivos e de morte, atualmente é utilizada para benzimentos.

Portanto, as espécies vegetais não são somente consideradas como recursos naturais imprescindíveis para sua sobrevivência física, mas elementos simbólicos que permitem a perpetuação de suas crenças e cultura como um todo. A compreensão de cada uma dessas espécies e o que elas representam material e/ou imaterialmente atesta a importância dos saberes tradicionais, e sua capacidade intelectual, relacionados aos territórios locais.

Foram citadas mais de 220 espécies a partir de nomes locais e com usos práticos na sua grande maioria, atribuídas e relacionadas a determinados ambientes, sendo que 109 (sete somente ao nível de gênero) já haviam sido identificadas em levantamento anterior realizado pela Kanindé (no prelo). Destas 109 espécies, somente aquelas que receberam 10 citações ou mais foram descritas no quadro 5.

Dentre as espécies mais citadas e que possuem a identificação científica em termos taxonômicos, destacam-se os usos alimentar e construção, além do medicinal. Por outro lado, cabe ressaltar que uma espécie pode comportar vários usos,

“... maçaranduba a gente come a fruta dela também, além da fruta a gente aproveita o leite dela pra fazer algum coisa, pra colar um papel, um objeto, além do leite você aproveita a madeira, aí da madeira dela vai servir pra casa, pra móveis, pra tudo quanto é tipo de peça” (José Claudio Parintintin, 2015).

A partir de sua capacidade de identificação das espécies e dos ambientes, evidencia-se que as arbóreas mais utilizadas para fins práticos se encontram na mata: *“... é difícil a gente tirar árvore do igapó. É mais da mata, terra alta”* (Jucelino Parintintin, 2015). Poucas são as espécies do igapó, campina, capoeira, e demais ambientes utilizadas pelos Parintintin, tendo em vista a maior biodiversidade da mata.

Como já mencionado, os indígenas conseguem correlacionar as espécies vegetais a certos ambientes, inclusive elegendo os mais importantes. Em se tratando de elementos madeireiros, além de conhecer as espécies e o ambiente em que e encontram, precisam respeitar certos períodos, pois: *“Essa palha de babaçu você tira na lua nova, noite escura, pra não brocar. Qualquer madeira pode ser madeira branca, fraca, você tira na noite escura, ele não broca, fica durativo”* (Carlos Parintintin, 2015).

Apesar de, em alguns momentos, se tratar as espécies vegetais como recurso e atribuir a elas usos práticos, cabe destacar que há uma concepção cosmológica por trás desses usos, um saber que se desenvolveu não somente para atender às necessidades do corpo, mas também da alma. Utilizar as fases da lua pra caçar, pescar, fazer agricultura e extrair recursos vegetais mostra que “[...] não existe uma classificação dualista, uma linha divisória rígida entre o ‘natural’ e o ‘social’, mas sim um continuum entre ambos” (DIEGUES *et al.*, 1999, p. 30).

Como existências criadas pelos seres humanos e por eles dotadas de poderes, ou exteriores a eles (somente percebidas), nem mesmo sendo possível um contato direto, como é o caso da lua, as entidades que constituem o cosmos dos indígenas ajudam a guiar suas vidas e a relação com a natureza. Em relação à lua, ela possui um sentido e simboliza uma ação efetiva na realidade, criando vínculos mais imediatos e explícitos com os indígenas, pois exerce influência na floresta, afetando-os (in)diretamente, regulando a retirada de certos elementos naturais como as espécies vegetais usadas para a construção, além da caça e pesca.

Se a mata é um ambiente com uma grande diversidade de espécies para usos práticos ou não, o igapó, por sua vez, é um ambiente visto por muitos como pobre em termos de diversidade, sendo poucas as árvores utilizadas para fins práticos, como construção e alimentação, dentre elas o Jará (*Leopoldinia pulchra*) e o Amapá (*Brosimum parinarioides*).

Por outro lado, quando é a época do inverno este passa a ser visto como um ambiente fértil para a pesca, pois “... os peixe fica tudo pra dentro do igapó” (Damião Parintintin, 2015).

Cada ambiente junto às espécies que congrega possui uma importância relativa para com os outros. Em se tratando de espécies de uso alimentar, os *Parintintin* conhecem as épocas de frutificação, percebendo que no inverno é o período do ano que mais recursos alimentícios frutíferos são encontrados: “No inverno a fruta dá mais, por causa das chuva. Tem muita fruta no inverno” (Severino Parintintin, 2017). Além do mais, constata-se que há diferenças na época de frutificação em relação a indivíduos da mesma espécie, mas que são encontrados em ambientes diferentes, pois,

“Açaí tem ano que dá, tem ano que não dá. Tem dois tipo de época: tem mês de março pra fevereiro, mata mais baixa. Pra lá aonde a gente foi (Rio Maici-mirim) é pra junho, agosto e setembro. E lá é terra alta, madura mais pro lado do verão. Aí aqui que já é mais baixa é pro lado do inverno (José Claudio Parintintin, 2015).

A frutificação pode ser compreendida como um indicador de qualidade ambiental percebido pelos *Parintintin*, pois quando as árvores não dão frutos trazem o prenúncio de que há problemas na floresta ou avista-se uma mudança climática, podendo-se fazer previsões:

“Tucumã, pataúá, quando não dá fruta, sabe que não vai ter boa floresta, ela combate a chuva também né, aí ela vai dizer que não vai ter fruta porque vai ter muita chuva. Aí quando dá ela sabe que vai ter totalmente o verão forte, um verão baseado. Tem um tipo de madeira da capoeira que se chama São-João né, se ela deu fruta, esse ano, amarelado é sinal que vai dar verão forte, sinal que vai modificar a floresta né. Aí se não deu do mês de maio aquela fruta amarelada, sinal que não tá bom” (José Cláudio Parintintin, 2015).

Identificam claramente as espécies consideradas úteis, contudo, não conhecem somente estas, mas também aquelas cujos frutos só podem ser consumidos pelos animais: “Taquari aquele alimento do peixe né, fica no igapó. Ela dá fruta, alimento assim pros peixe né. Aí quando ela espoca a semente, aí o peixe vai lá e come” (José Cláudio Parintintin, 2015). Além do mais, identificam aquelas que causam males ao ser humano, pois “Cipó-de-fogo, se você passa na rama dele já queima, é igual queimadura (Maria Alice Parintintin, 2015); “Tem uma fruta que parece castanha, só que não pode comer. Ele embêbeda a pessoa, deixa tonto e bandia (vomita) até as tripa. Mais a paca come” (Avelino da Conceição, 2015).

Sinais da natureza são interpretados como presságios de algo que está por vir, podendo ser positivo ou negativo. Muitas vezes, se dão de forma sutil, percebidas por poucas pessoas, noutras são mais generalizadas, de compreensão da maioria dos indivíduos. De qualquer forma que se apresente, a interpretação da natureza se dá, a partir de pressupostos não

necessariamente objetivos, podendo ocorrer por meio de observações em termos estéticos, relacionais, espirituais ou outros. Contudo, a tendência é que o pensamento e a ação sejam vistos “[...] como se uma equivalência que satisfaz o sentimento estético correspondesse também a uma realidade objetiva” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 31).

Em relação ao nome das espécies, quase a totalidade recebeu, de início, um nome popular em português e depois o nome indígena. Apesar de a maioria das pessoas falar pouco em *Tupi-Kawahib* no cotidiano, não esqueceram-na, nomeando várias espécies na sua língua materna. Contudo, nem todas as espécies receberam nomes indígenas, pois, “*Esses que o pessoal falou e que não tem na língua já é do branco*” (Luiz Parintintin, 2015).

As informações relativas aos critérios taxonômicos de classificação das plantas e a relação com os ambientes em que estão, vêm ao encontro do que Toledo e Barrera-Bassols (2009, p. 36) constata sobre o conhecimento ecológico local de comunidades rurais e povos indígenas,

[...] na mente do produtor tradicional existe um detalhado catálogo de conhecimento acerca da estrutura ou dos elementos da natureza, as relações que se estabelecem entre estes, seus processos e dinâmicas e seu potencial utilitário. Dessa forma, no saber local existem conhecimentos detalhados de caráter taxonômico sobre constelações, plantas, animais, fungos, rochas, [...] solos, paisagens e vegetação, ou sobre processos geofísicos, biológicos e ecológicos, tais como movimentos de terras, ciclos climáticos ou hidrológicos, ciclos de vida, períodos de floração, frutificação, germinação [...] e fenômenos de recuperação de ecossistemas (sucessão ecológica) ou de manejo da paisagem.

Semelhante ao que disseram Toledo e Barrera-Bassols (2009), anteriormente Lévi-Strauss (2008) já congregava elementos de suma importância em sua arguição sobre os conhecimentos de diversos povos acerca do meio natural, enfatizando a complexidade do “pensamento selvagem”, presente em suas taxonomias locais:

[...] sua finalidade é atingir, pelos meios mais diminutos e económicos, uma compreensão geral do universo – e não só uma compreensão geral, mas sim total. Isto é, trata-se de um modo de pensar que parte do princípio de que, se não se compreende tudo, não se pode explicar coisa alguma (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 22).

O conhecimento tradicional *Parintintin* em relação às espécies vegetais e seus ambientes, pode ser considerado um saber sintético, totalizante, intemporal, sincrônico e diacrônico, pois busca relacionar vários elementos, como a memória, a identificação das espécies, os usos práticos, os elementos simbólicos, próprios de sua compreensão

cosmogônica do universo, e a caracterização dos ambientes, além dos resultados das ações humanas sobre as paisagens do território.

Em termos imateriais, as concepções simbólicas, mitológicas e lendísticas são uma forma de analogia elaborada e ressignificada na prática, ou seja, na forma como os grupos humanos pensam, concebem e agem sobre o mundo da vida, os outros mundos e com os seres humanos e outros seres vivos.

A partir desta reflexão é possível compreender que conhecimento tradicional ou pensamento selvagem, com coloca Lévi-Strauss (2008), não seria o pensamento primitivo e sim o pensamento primeiro, o pensamento humano independente de sua origem e concepção, cuja importância está em compreender o movimento do mundo, a realidade, sob um olhar integrador.

Para os *Parintintin* a identificação, classificação e correlação de espécies vegetais em determinados ambientes estão intimamente ligadas às suas vivências no contato com o novo, o inesperado, o singular, o abstrato, mas também com o previsível, o concreto e o objetivo. Além dos saberes serem compartilhados por toda a comunidade, a partir de práticas e fatos sociais, como festas, rituais, mitos, lendas, crenças, práticas de subsistência, do *moronguetá*, dos encontros diários e demais formas de contato.

O conhecimento acerca das espécies vegetais e ambientes em que se encontram é um saber coerente com suas experiências de vida particulares e coletivas, ou seja, se assenta na subjetividade e intersubjetividade. Desta forma, há saberes próprios a cada indivíduo e aqueles que são de conhecimento coletivo.

Uma percepção ambiental mais aguçada de uma pessoa em relação à outra está atrelada com a sua territorialidade, pois há pessoas que conhecem praticamente aquilo que se encontra nas cercanias da aldeia, ou seja, sua territorialidade é pouco expandida. Por outro lado, há aqueles que conhecem espécies vegetais e ambientes que são encontrados a muitos quilômetros de distância (Figura 54). Sua territorialidade revela uma ligação mais intensa com o território e, por conseguinte, identificam elementos florestais, além daqueles das proximidades da aldeia e para além da pura materialidade.

Há aquelas pessoas que possuem uma percepção ecológica, sociocultural e territorial, material e imaterial, mais aguçada, sensível e internalizada do que outras, citando um número maior de espécies vegetais, seus usos, a correlação com determinados ambientes e sua localização, além da presença de seres da floresta e concepções cosmológicas e cosmogônicas mais profundas.

Figura 54 - Croqui retratando um caminho que leva a um castanhal e as árvores que se encontram no trajeto



Fonte: Carlinhos Parintintin. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 19/11/2015).

Observa-se, assim, que o conhecimento dos indígenas sobre as espécies vegetais, seus usos e a relação com certos ambientes é de relevada importância para a conservação ambiental e proteção de espécies fundamentais para o ecossistema local. *“Por isso que a gente não quer fazer mais roça, senão derruba todo uxi”* (Severino Parintintin, 2015). Desta forma, preservam as espécies mais importantes tanto para a floresta como para eles mesmos, evitando derrubá-las, abrindo pequenas áreas de roça,

“É pouco que a gente faz desmatamento né. Por exemplo: eu fiz desmatamento pra ali. A maioria fiz pra ali, a maioria tão pra ali, pra cá. Então é um pouco preservando as terra. Pra não queimar aqueles campo, a floresta né. Porque hoje a gente sobrevive por causa das floresta. A gente não pode queimar muito a floresta né. Porque é a floresta que baseia nossa água, porque se nós faz muita desmatamento, muito grande, a água vai embora, a gente fica sem. Então a gente faz assim por pequena coisa” (José Cláudio Parintintin, 2015).

A racionalidade indígena acerca do manejo da floresta impede que explorem desregradamente determinados elementos naturais e os levem à exaustão, tanto em relação a uma categoria em especial, como a vegetação ou ainda espécies em específico, como Uxi (*Endopleura uchi* (Huber) Cuatrec.; ou *Duckesia verrucosa* (Ducke) Cuatrec.). O

desmatamento referido na fala de seu José Claudio é a abertura de áreas de roça, não sendo considerado desmatamento para os padrões científicos. Não obstante, tem a percepção de que tudo está interligado na floresta, pois se cortam árvores ou efetuam queimadas em larga escala, podem causar prejuízos ambientais, como a falta de água.

Essas formas tradicionais de manejo da floresta não somente incluem uma racionalidade prática e econômica como da sociedade envolvente. Mas possuem uma interdependência com a floresta, sendo pautadas em um conjunto complexo de saberes e valores que ao serem transmitidos as gerações futuras deixam um legado e um ensinamento: não tratar a natureza somente como algo exterior que está somente para servir aos seres humanos, mas como parte de si mesmos.

Essa relação de reciprocidade com a natureza é conduzida pelos seres da floresta que ajudam a regular as necessidades materiais dos *Parintintin* em relação aos elementos naturais, como as espécies vegetais:

“Curupira ele é que protege a mata. A gente não consegue ver, mais ela vê a gente. É pequenininha assim e tem os pés pra trás. Se você tiver no mato e fazer mal a natureza e derrubar pau sem precisão, ela dá um aviso pro cara. Ou se tá caçando demais, todos os dias, ela faz o cara se perder” (Marcelo Apurinã, 2015); *“Eu nunca vi esse tal de Curupira, mais dizem que se ele quiser que você durma na floresta, ele fica malinando, enrolando a gente, que fica andando e não consegue acha o caminho”* (Carlos Parintintin, 2015).

O Curupira, assim como a *Kagwyrajara*, protege a floresta contra seu manejo desequilibrado, causando males àqueles que a desrespeitam, quando cortam árvores ou caçam animais de forma desnecessária, fazendo-os se perder na mata. Além dos conhecimentos práticos (botânicos, ecológicos, agrônômicos e outros) o conjunto de crenças, mitos e lendas são considerados de suma importância para os *Parintintin* na relação com o seu território e a natureza local, “[...] uma espécie de saber ecológico transposto, como um modelo metafórico do funcionamento de seu ecossistema e dos equilíbrios a serem respeitados para que este se mantenha em um estado de homeostasia” (DESCOLA, 1997, p. 245).

Para a existência de um equilíbrio homeostático, os indígenas compreendem que todos os elementos da floresta são importantes e que cada um tem seu significado, ou seja, tudo está interligado, sendo a intensidade de suas ações fundamental para alcançar tal equilíbrio: *“Tudo tem um significado na floresta, é importante. O cipó, por exemplo, também tem um significado, ele amarra a floresta. Deixa as árvore tudo juntinha. Elas não cai a toa. Agora aqui que é terreiro e não tem cipó as árvore vivem caindo”* (João Batista, 2015).

Nesta perspectiva, destacam as árvores que são mais importantes para a própria floresta, aquelas que, na sua visão, ecologicamente contribuem mais do que as outras, compreendendo que existem aquelas espécies que se desenvolvem melhor à luz do sol e outras mais à sombra,

“Tem cupiúba que é importante pra floresta, é mais alto né, ela ajuda a manter o outro, as outras que é menor né. Tem cupiúba, tem a castanha também, castanha sapucaia ela pretende o outro também, pra movimentar o maior né, porque ela fica mais animada que tem o maior que ela ajuda as outras que tá embaixo. Vamo supor que eu sou alto e você é mais alto que eu, você me ajuda né, um ajudando o outro né, que é mais baixo pode ajudar, vamo supor, eu levando você, você é menor de que eu, eu levo você qualquer lugar que não pode passar eu ajudo e levo, então a árvore é dessa maneira. Ainda tem o angelim que é mais alto também, tem outro também que é cerejeira, só que cerejeira por aqui tem algumas em alguns lugar que é mais alto, mais é na terra mais alta. Tem também massaranduba, que ajuda a desenvolver outra que é mais baixo né” (José Cláudio Parintintin, 2015).

Percebem que determinadas espécies vegetais são importantes e ajudam as demais, em termos ecológicos, fornecendo matéria orgânica, umidade e protegendo contra vento e raios. Também compreendem que há aquelas que prejudicam, no caso da relação ecológica interespecífica do parasitismo: *“Cipó-ambé é uma espécie de parasita que gruda nas árvore, ele gruda no toco das árvore e de lá de cima ele solta os fio”* (Marcelo Apurinã, 2015).

A floresta em si é considerada de extrema importância para os Parintintin, relacionando-a à saúde, pois aqueles que vivem na floresta *“... não adoece, não sofre de tantas doenças que vem pra fora. Porque na cidade qualquer ventinho que passa você tá sentindo dor de cabeça. A quentura que dá você já tá cansado, com dor na garganta. Então, você entrou na floresta você tá salvo”* (José Cláudio Parintintin, 2015).

Enquanto a sociedade não indígena e o conhecimento científico entendem a floresta como um ambiente inóspito para o ser humano, perigoso e propício para a aquisição de doenças, devido à grande quantidade de insetos. Para os indígenas ela está associada à saúde, a um conforto físico e espiritual, pois como infere Kracke (1990, p. 152) “[...] espíritos com forma humana - ‘parece añang’- que vivem na mata, sopram sobre as pessoas para melhorar a sua saúde”.

Mas, não vão à floresta só porque faz bem a saúde, mas porque se sentem bem, *“Meu corpo pede pra mim ficar lá dentro da floresta, porque ali ela resfria meu corpo, parece que eu tô junto com os meus parente pra mim. Eu sinto que modo que eu tô partilhando”* (José Cláudio Parintintin, 2015).

A floresta e os elementos que a compõem são considerados como parentes dos indígenas, com os quais partilham suas vivências, realizando trocas com o meio, de modo que indígena e natureza se complementam. Os indígenas colaboram com a floresta quando fazem suas roças, disseminando as sementes, possibilitando, assim, aumentar a diversidade de espécies vegetais, fornecendo mais alimento aos animais, que, por sua vez, possibilitam a carne aos indígenas.

De modo análogo, cabe entender que os povos indígenas “[...] não teriam, em suma, sabido dissociar-se de seu meio ambiente, por não discernir a unidade profunda da natureza atrás da multiplicidade de suas manifestações singulares” (DESCOLA, 1997, p. 250). Animais e plantas não são tratados como simples símbolos ou apenas como operadores do pensamento taxonômico, sendo compreendidos enquanto parte de sua sociedade e, como tal, são entendidos como seus parentes.

Não existe, assim, só uma forma de se relacionar com a natureza, mas tantas quantas sua capacidade intelectual e espiritual lhe permitir. Para tanto, é relevante perceber que certas pessoas possuem uma espiritualidade mais aguçada que outras, vendo os demais elementos da natureza para além de sua utilidade prática, dotando-os de sentido e apreendendo-os por meio de um regime cultural em constante diálogo com o aparente e o abstrato, o particular e o universal, o imanente e o transcendente.

A vivência no território oportuniza uma gama de conhecimentos que compõem sua racionalidade e concepção de natureza repleta de sentidos e significados que, com o passar do tempo e uma maior ligação com o meio local, lhes possibilitou alterar as paisagens de acordo com suas necessidades e crenças, mas respeitando as limitações do meio biofísico.

A modificação das paisagens vem permitindo uma maior riqueza em termos de biodiversidade, além de conservarem a inscrição da sua cultura sobre o seu território. A vegetação se torna o fundamento central na relação dos indígenas com a natureza, no tocante à satisfação de suas necessidades físicas e espirituais.

Essa ligação com as espécies vegetais aumenta em intensidade quando ela passa a se associar diretamente com a saúde dos *Parintintin*. Acaba ganhando um valor de uso material e imaterial no tratamento de doenças físicas (do corpo) e simbólicas (da alma). Essa relação com a vegetação também se estende para a aldeia, pois há espécies que são cultivadas em seus terreiros e quintais.

As espécies vegetais conhecidas e manejadas por esse povo originário apresentam tanto um valor de cura para enfermidades do corpo, para tratar doenças causadas por micro-organismos, como para fins espirituais, cuja concepção de natureza *Parintintin* busca proteção

através das orações, rezas e benzimentos para expulsar os causadores dos males da alma. Assim, busca-se, concomitantemente ou não, curar o corpo e a alma.

Desta forma, desenvolve-se um saber transcendental acerca da biodiversidade no tocante ao uso, manejo e na compreensão do valor cultural da flora medicinal da Amazônia e espécies exóticas que foram tendo contato e utilizando a seu favor.

6.2.2 O conhecimento *Parintintin* dos remédios da mata, das plantas medicinais e suas utilizações na saúde

Através das informações obtidas na vivência cotidiana sobre o uso de plantas medicinais e remédios da floresta na Aldeia Traíra, foi possível evidenciar que a população utiliza espécies vegetais para fins medicinais, tanto da floresta como do quintal e terreiro. Os *Parintintin* não apenas convivem com a biodiversidade local, mas também, nomeiam e classificam as espécies vivas em conformidade com suas próprias categorias e nomes. Por outro lado, “[...] essa diversidade da vida não é **somente** vista como ‘recurso natural’, mas sim como um conjunto de seres vivos que tem um valor de uso, um valor simbólico, integrado numa complexa cosmologia” (DIEGUES *et al.* (1999, p.31-32, grifo nosso).

Os vegetais são tradicionalmente utilizados por inúmeras sociedades, com destaque para os povos originários, os quais possuem uma relação de equilíbrio a natureza. Através de sua sabedoria tradicional, os povos indígenas potencializam o valor medicinal das plantas como uma forma de promover a saúde e o bem-estar espiritual, de modo que essas atuam tanto terapêutica como culturalmente na mitigação ou cura de doenças do corpo e da alma.

A doença pode se referir tanto à ampla gama de distúrbios orgânicos promovidos por agentes biológicos que precisam ser expulsos, bem como de personificações espirituais, cujos elementos presentes no corpo do hospedeiro representam materialmente a ação de espíritos, no caso *Parintintin*, os *anhang*. Em sua compreensão de mundo, um corpo debilitado abre possibilidades para enfraquecer a alma e, o contrário, também é válido.

A doença pode ser “[...] concebida não apenas como uma disfunção orgânica, biológica, mas como um distúrbio das forças de natureza social, física e cósmica” (SANTOS, 2007, p.79). Para os indígenas, estar doente é estar em desarmonia com a natureza e com o coletivo em que se vive, além do corpo e da alma, enfim, com as energias que sustentam o meio em que se vive. Segundo os *Parintintin* a doença pode ter duas concepções, conforme mencionou Severino Parintintin (2015):

“Existe uma doença que pode trazer causa de doença mesmo, às vezes a pessoa trabalha muito, às vezes não tem a alimentação correta né, pode existir uma doença. Agora, existe malvadeza, inveja, assim fica de olho na pessoa né! Por exemplo: existe malvadeza de uma forma que natureza, normal né. Quem é pajé... faz alguma coisa pra pessoa ficar doente. Aí já é diferente né! É muito difícil um médico fazer curativo pra aquela pessoa ficar bom né! Se não for espiritual né, um pajé, uma pessoa que sabe rezar né, não tira aquela doença daquela pessoa né! Ele vai sofrer, sofrer até morrer né. Por isso que quem sabe, quem entende as coisas... tem gente que sabe. Tem coisa que o médico resolve, mas tem coisa que não dá nem previsão. Às vezes não dá nada. É assim, dá pra perceber duas coisas, a doença que é normal, que vem do ar, pode ser, e tem coisa que vem de malvadeza mesmo né, a pessoa malvada o outro pra ficar doente né! Esse é mais perigoso, porque pode ser que esse não tem mais cura. Se não for rezador, não descobrir aquela doença daquela pessoa ela morre”.

Entender que ‘se encontra doente’ pode se referir tanto a aspectos materiais como simbólicos, mas que se refletem na prática, fisicamente perceptíveis. Há a necessidade de se realizar procedimentos de cura que podem ser rituais ou não, o que depende da enfermidade ou fenômeno que se queira expulsar. Nestas circunstâncias, as espécies vegetais recebem um papel primordial, visto que atuam como instrumentos de cura e sinônimo de saúde física e bem-estar espiritual.

A história coevolutiva da relação do povo *Parintintin* da Aldeia Traíra com os elementos vegetais locais se estende desde tempos imemoriais. Esta relação do ser humano com as espécies vegetais é tão antiga quanto à própria história humana, e é responsável por transformar a vida e os aspectos culturais de várias sociedades temporal e espacialmente.

Como forma de se adaptar às mudanças culturais e biofísicas que ocorrem na relação de espécies vegetais com os seres humanos, os indígenas passaram a desenvolver saberes empíricos sobre tudo aquilo que os cerca, de seu meio ambiente. Dentre estes saberes, os conhecimentos sobre a utilização de espécies vegetais para curar enfermidades é um dos mais valiosos e são imprescindíveis por assegurar saúde aos povos dos trópicos que sofrem com diversas doenças, causadas pela presença constante de animais, insetos, microorganismos, espíritos maus, dentre outros agentes.

Na afirmação de Diegues *et al.* (1999, p. 30), se constata que o conhecimento tradicional pode ser “[...] definido como o conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural, sobrenatural, transmitido oralmente de geração em geração”. Em outros termos, significa dizer que a cultura dos povos tradicionais está intrinsecamente ligada à apropriação da natureza, de maneira que se torna difícil existir uma classificação dualista, algo que separe ou desassocie vida em relação aos elementos do meio biofísico das práticas socioculturais, ao contrário, seria mais comum se observar uma *trajecção*, um caminhar conjunto entre ambos.

É um saber resultante de acontecimentos diários e socialmente construídos pelos povos, graças aos vínculos instituídos entre seus membros, a partir das intersubjetividades e compartilhamentos de vivências e experiências diversas, que fornecem o alicerce para a construção do conhecimento, e do desencadeamento na disseminação de valores, crenças e saberes.

Contudo, não é fechado, guardado em uma caixa preta, mas aberto a novas contribuições, pois não se resume apenas em acúmulos de saberes transmitidos ao longo do tempo, mas processos complexos e em perpétua evolução de construção de conhecimentos, que são constantemente testados pelo movimento do espaço-tempo. É o resultado daquilo que foi transmitido, do que se aprendeu por conta própria e da necessidade de se reinventar para seguir seu *continuum* com a natureza. Uma imbricação de elementos temporais e espaciais que interconectados, traduzem a gama variada de fenômenos e processos que permeiam a relação entre humanidade e natureza (STRACHULSKI, 2014).

Esses saberes versam acerca de um conjunto complexo de elementos cognoscíveis que não se restringem somente a saberes acerca de plantas medicinais ou meras listagens de espécies vegetais. Como infere Almeida (2004, p. 13), “[...] compreendem as fórmulas sofisticadas, o receituário e os respectivos procedimentos para realizar a transformação. Eles respondem a indagações de como uma determinada erva é coletada, tratada e transformada num processo de fusão”.

Foram citadas, no total, 95 espécies que são utilizadas de forma medicinal. Neste trabalho, elencou-se as 16 mais proeminentes (3 citações ou mais), cultivadas em quintais e provenientes da floresta (Quadro 6).

Quadro 6 - Espécies vegetais mais citadas para o uso medicinal

Família	Nome científico	Nome popular	Nome indígena	Origem	Usos indicados	Parte usada	Forma de administração	Forma de preparo	Contraindicações	Local crescimento	Forma Propagação
		Saracura	<i>Jagwarapohã'ğa</i>	Nativa	Diarreia; gastrite; malária; alergia; problemas de fígado; dor no corpo; dor nas costas; dor de estômago	Raiz	Macerado	Raspa, bate com água e toma.	Gestante não pode tomar de (risco aborto).	Mata	Muda
Asteraceae	<i>Acmella oleracea</i>	Jambu/ Cremoso	<i>Mô'ã'tai</i>	Nativa	Gripe; tosse	Folha/ Flor	Xarope; Chá	Para o xarope, coloca 10 folhas para um copo com água, fervendo tudo. Após 10 minutos coloca o mel ou açúcar e mexe até diminuir a água e ganhar a consistência de xarope.	_____	Quintal	Muda
Bixaceae	<i>Bixa orellana</i> L.	Urucum	<i>Uruku</i>	Nativa	Hepatite; hérnia; infecção urinária, cisto; benzimento.	Raiz	Chá/ Benzimento	Mistura raiz de urucum com a de açaí; mistura raiz de urucum com a de alfavaca; benzimento, com folhas, sem água, após a morte de alguma pessoa da família, para o espírito não perturbar os vivos.		Mata/ Terreiro	Semente
Asteraceae	<i>Tagetes spp.</i>	Cravo	<i>Mô'ã'tai</i>	Exótica	Cansaço; começo de derrame	Folha	Macerado; Chá	Após macerar, toma-se o líquido. Macera a folha do cravo com o fruto do gergelim-preto, coa e toma, e o bagaço que ficar passa no corpo.	Não pode tomar banho logo após tomar o líquido (3 horas sem entrar na água).	Quintal	Semente/muda
Arecaceae	<i>Euterpe precatoria</i> Mart.	Açaí	<i>Karadywuhua</i>	Nativa	Anemia; hepatite; infecção urinária; diarreia; dor de estômago	Raiz	Chá	Mistura a raiz de açaí com raiz de urucum.	_____	Mata/ Terreiro	Semente/muda
Arecaceae	<i>Orbignya speciosa</i> (Mart. ex Spreng.) Barb. Rodr.	Babaçu	<i>Jubytahua</i>	Nativa	Gastrite; ferrada de arraia, formiga tucandeira, cobra; garganta inflamada; benzimento	Fruto; Folha	Garrafada; Incineração; Xarope	Tira a massa do fruto e faz uma farinha. Faz um litro para 10 dias e mistura-se uma colher de chá com a comida. Queima, tira a cinza, coloca na água e passa em cima da ferrada. Faz um xarope junto com mel de abelha. No benzimento, usa-se somente a folha, contra maus presságios.	Não pode tomar se estiver com o colesterol elevado.	Mata/ Terreiro	Semente
Asteraceae	<i>Bidens pilosa</i> L.	Picão	<i>Nhu'hũ'di</i>	Exótica	Malária; infecção urinária	Planta inteira /Folha /Raiz	Chá	Coloca as folhas, a raiz ou a planta inteira junto com a água e ferve. Pode fazer junto com a alfavaca.	_____	Terreiro	Semente
Burseraceae	<i>Protium hebetatum</i> D. Daly	Breu-branco	<i>Adywi</i>	Nativa	Tontura	Seiva	Inalação	Queima a resina e respira a fumaça.	_____	Mata	_____

Crassulaceae	<i>Bryophyllum pinnatum</i> (Lam.) Oken)	Escama-de-pirarucu	<i>Ipe'a</i>	Exótica	Asma	Folha	Macerado Xarope	Tira o sumo e bate com a folha de mastruz e mel.	_____	Quintal	Muda
Fabaceae	<i>Copaifera multijuga</i> Hayne	Copaíba	<i>Mbakupa'yv</i>	Nativa	Derrame; gripe, dor no peito; ferida; o mal de 7 dias; inflamação	Seiva/Casca	Massagem; chá; cicatrizante	O óleo extraído deve ser aquecido e passado na região afetada pelo derrame. Tem que beber e depois passar ou passar e depois beber; O óleo também pode ser passado em ferimento aberto (corte).	Não pode sair de manhã (pegar friagem), senão provoca inchaço no corpo.	Mata	Semente
Fabaceae	<i>Hymenaea oblongifolia</i> Huber	Jutaí/Jutaí-grande/Jutaizão	<i>Jutay'va</i>	Nativa	Diarreia; dor de estômago	Casca	Chá	Cozinha 4 pedaços da casca para 1 litro de água, coloca em uma garrafa e toma-se aos poucos. “Se quiser pode tomar duas vezes por dia, de manhã e de noite”.	_____	Mata	_____
Humiriaceae	<i>Endopleura uchi</i> (Huber) Cuatr.	Uxi-liso	<i>Madu'uw'a</i>	Nativa	Tosse; diarreia; câncer inicial; inflamação no rim	Casca	Xarope; chá; Garrafada	Mistura a casca de Jatobá com a de Uxi-liso, cozinha e vai tomando. Mistura a casca de Sucuúba com a de Uxi-liso, cozinha e toma-se aos poucos.	Gestante não pode tomar (risco de aborto); quem tem deficiência mental (“ruim da cabeça”).	Mata	Semente
Lamiaceae	<i>Mentha piperita</i> L.	Hortelã	<i>Gâpya-verawa*</i>	Exótica	Cólicas	Folha	Chá	Faz o chá com 2 folhas. Indicado para crianças.	_____	Quintal	Estaca
Meliaceae	<i>Carapa spp.</i>	Andiroba	<i>Tirova</i>	Nativa	Machucadura (hematomas, torções, feridas); gripe, secreção nasal.	Fruto	Massagem; Chá	Extraí o óleo da fruta e passa ou massageia o local da lesão ou ferimento; Coloca de uma a três gotas no chá, além de mel de abelha, para fazer expectorante; Serve pra garganta também; Cozinha, amassa, coloca no sal e põe uma vasilha pra ficar pingando.	_____	Mata/ Terreiro	Muda
Myrtaceae	<i>Syzygium cumini</i> L.	Azeitona	<i>Ivahũ'di*</i>	Exótica	Diarreia	Casca	Chá	Coloca 2 pedaços de casca de 15cm na água, espera um pouco e toma. Também pode ferver “só que fica mais fraco se ferver”.	_____	Terreiro	Semente/Muda
Rutaceae	<i>Ruta spp.</i>	Arruda	<i>Hovi'uhu've'ea*</i>	Exótica	Diarreia; o mal (criança fica toda preta e enrola os pés); começo de derrame; proteção	Folha	Chá;	Faz uma fricção com copaíba e dá um gole pra criança, sendo que para criança pequena deve-se usar 7 folhas. Plantar próximo a casa para proteção.	Não pode tomar outro remédio, nem caseiro nem industrializado.	Quintal	Estaca Muda semente

Fonte: Povo Parintintin.

Org.: Juliano Strachulski.

Nota: *Espécies vegetais que não possuíam o nome na língua *Tupi-Kawahib Parintintin*, foram denominadas por dona Maria das Graças Parintintin, de acordo com características das plantas e/ou seus usos.

As espécies vegetais identificadas pelos *Parintintin*, na Aldeia Traíra e seus arredores, podem ter diferentes fontes ou ambientes de origem como a mata de terra firme “primária” ou secundária (floresta em seus vários níveis de sucessão), onde predomina a forma de vida arbórea, mas também apresenta outras formas como: as lianas, as áreas de lavoura (cultivos abandonados ou ativos) com a preponderância herbácea, e os quintais e terreiros com espécies arbóreas e herbáceas de interesse medicinal.

O local de coleta e a forma de manipulação das espécies dependem de vários fatores, desde a disponibilidade temporal (fases da lua, tempo, estações do ano), necessidade e interesse por um recurso em especial. Usar uma espécie e não usar outra, se justifica tanto pela disponibilidade na região e/ou pela configuração sociocultural da comunidade (valores, crenças e saberes) (AMOROZO, 2002; STRACHULSKI; FLORIANI, 2013).

Tais fatores mostram certa seletividade em termos de uso de espécies vegetais, pois grande parte delas não possui nome na língua *Tupi Kawahib*, ou seja, no passado não eram de seu conhecimento ou de seu interesse e somente após o contato com o não indígena é que essas espécies vegetais passaram a ter alguma relevância, com isso, receberam os nomes atribuídos pela população não indígena pelos quais, hoje, elas são identificadas.

Por outro lado, com o processo de fortalecimento cultural do povo *Parintintin*, incluindo a língua, acabam vendo a necessidade de dar nomes na língua *Tupi-Kawahib*, com destaque para dona Maria das Graças, noutro momento, intitulada, a guardiã da cultura *Parintintin*. Dona Maria nomeou a maioria daquelas espécies que não possuíam nome na língua materna, a partir de características das plantas e seus usos: “*Azeitona: porque a fruta dele é preto; Arruda: porque a folha é bem miudinha; Hortelã só pode tomar quando tem dor no estômago; Pião-roxo: porque esse aí sempre reza na cabeça de criança*” (Maria das Graças Parintintin, 2017).

Por outro lado, há espécies denominadas genericamente como remédio a partir da palavra “*Mõ’ã’tai*”, pois “[...] o emprego de termos mais ou menos abstratos não é função de capacidades intelectuais mas de interesses desigualmente marcados e detalhados de cada sociedade particular [...]” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 16). As formas de nomeação seriam obra da estrutura da sociedade, suas concepções simbólicas (espirituais) e materiais (práticas) da realidade, fundadas em observações, necessidades e experimentações, visando atender aos seus interesses culturais.

Não se pode concluir que a ausência de termos particulares em certos momentos, incorra em ausência de critérios de classificação, tendo em vista que os nomes particulares de cada espécie podem ser tão abstratos quanto os nomes genéricos, sendo a ideia geral a mais

rica em termos conceituais, mesmo sendo nomes utilizados para se referir a várias categorias vegetais e espécies distintas (LÉVI-STRAUSS, 2008).

Verificou-se que os *Parintintin* da Aldeia Traíra utilizam as plantas no seu cotidiano, principalmente a folha, administrada na forma de chá, outras partes foram citadas em menor grau de uso, tais como casca, seiva, raiz, fruto, flor e a planta inteira quando se trata de herbáceas. Existem outras maneiras de manipular as espécies vegetais, como xarope, garrafada, massagem, inalação, benzimento e incineração, com respeito a formas particulares de preparo, além de possuírem suas contraindicações. Os indígenas compreendem que em determinadas situações as pessoas não podem fazer uso de certos medicamentos com riscos à saúde, como a da saracura por uma gestante, pois a planta provoca aborto.

Em se tratando de um saber totalizante, que preza pelas inter-relações entre elementos distintos, o uso de espécies vegetais pode estar atrelado a elementos animais: “*O Júlio tinha problema de asma e ele acabou. Eu fiz castanha de piquiá com dente de queixada*” (Maria Alice Parintintin, 2015). O uso combinado de elementos distintos mostra uma capacidade de improviso relacionada à necessidade de cura de doenças, que vai além de uma lógica convencional e prática, comportando uma ordem de elementos mais complexa no tocante a saúde, doença e processos de cura.

O conhecimento tradicional sobre espécies vegetais de uso medicinal é fruto de uma sobreposição de diversos elementos, inerentes tanto às suas concepções práticas como simbólicas. Sua constituição se dá a partir de processos e atributos sensíveis, que a princípio parecem estar desconexos, mas que comportam uma complexa inteligibilidade do mundo. Ele tem a capacidade de se reconstruir e ressignificar a medida que os cenários mudam.

Foram citados 23 problemas – mencionaram-se aqui somente aquelas com maior número de referências feitas pelos *Parintintin* – tratados com o uso de plantas medicinais e remédios da floresta. Dentre estes, destacam-se: gripes, sistema digestório, trato genital-urinário e doenças infecciosas como a malária. As plantas podem ser utilizadas sozinhas ou em conjunto, destinadas a uma ou mais enfermidades.

Em vários momentos, durante a entrevista semiestruturada ou não estruturada, a planta saracura é a mais citada e que praticamente todos os *Parintintin* conhecem, pois dela fizeram uso ou utilizam-se para o tratamento de várias enfermidades. A espécie é uma daquelas que não foram identificadas cientificamente, para tanto, buscou-se preservar a identidade de tal planta, em virtude da mesma possuir um grande poder de cura para eles: “*O pessoal vem procurar de muito, porque já curou muito sintoma de câncer*” (Severino Parintintin, 2015).

O significado de utilidade de uma espécie vegetal varia dentro de um mesmo coletivo e entre as mais distintas sociedades (FLORIANI *et al.*, 2016). A saracura, como indicado no Quadro1, é uma planta de uso extremamente material. Outros exemplos de usos práticos ocorrem com a aplicação de óleo de copaíba e de Andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.) através de massagens para tratamento de lesões e machucaduras, conforme Figura 55.

Figura 55 - Utilização do óleo de Andiroba para massagem contra lesões



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 16/08/2015).

Com a presença da farmácia da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), os *Parintintin* utilizam-se de fármacos químicos junto às plantas medicinais e/ou os remédios da floresta. Os fitoterápicos, no tratamento de moléstias, mostram-se muito frequentes e eficientes, sendo legitimados, transmitidos entre gerações e compartilhados no cotidiano. Essa compreensão é confirmada pelo cacique Severino Parintintin (2015): “*O Parintintin pode dizer que não usa remédio do mato, mais usa mais do que da farmácia. Olha aí, todo Uxí tem casca descascada*”.

O Uxí-liso, citado pelo cacique, é uma espécie muito utilizada pelos *Parintintin* para a cura de enfermidades, por isso há riscos e a necessidade de cuidados em extrair partes dessa

planta. “Até aqui foi tirado a casca e cresce de novo. Se tirar tudo ela morre. Tem que tirar só até a metade. Porque o que segura vida da árvore é a casca, a água dela”, de acordo com Severino Parintintin (2015). Esses conhecimentos sobre as espécies medicinais levam em consideração não somente a identificação e classificação de uma planta, mas incluem também formas de preparo, uso e não obstante, as melhores formas de coleta do recurso, para que não se torne escasso ou deixe de existir (ALMEIDA, 2004).

As práticas tradicionais são ressignificadas em novas práticas (materiais e imateriais) híbridas, referentes tanto à forma de preparo e ingestão do medicamento como o modo de aquisição das espécies vegetais, que podem ser encontradas na mata (de forma natural - Figura 56) e nos quintais e terreiros (plantadas - Figura 57).

Figura 56 - Cacique Severino indica Uxi-liso (espécie encontrada na mata)



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 3/09/2015).

Figura 57 - José Cláudio indica Escama-de-pirarucu (espécie encontrada no quintal)



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 16/10/2015).

Os quintais implantados pelos indígenas, uma herança cultural adquirida da sociedade envolvente aliada a um projeto pretérito (sobre horta medicinal) da organização não governamental Operação Amazônia Nativa - OPAN, também se revelam uma boa fonte de

espécies medicinais utilizadas pelos *Parintintin* da Aldeia Traíra e, diferentemente das espécies da floresta, são cultivadas em áreas abertas perto de suas casas. Os quintais, normalmente, são ambientes de domínio das mulheres, mas de conhecimento dos homens também. Por outro lado, as matas são de domínio quase que exclusivo dos homens.

Após o contato e ao longo do convívio com a sociedade envolvente, os povos originários tendem a incorporar elementos culturais externos. Para tanto, buscam reequilibrar o que foi perdido ao longo do tempo. Agregam ao seu complexo sistema cognitivo-cultural práticas e conhecimentos modernos, os quais se metamorfoseiam e hibridizam elementos, que se percebem claramente na vida cotidiana, aqui é caracterizado pelo manejo de espécies vegetais para uso medicinal (CANCLINI, 2008; STRACHULSKI; FLORIANI, 2013).

Apesar da incorporação de espécies vegetais de fora de sua cultura, os *Parintintin* aprenderam a utilizá-las em seu favor a partir de suas próprias práticas culturais, ou seja, de sua cosmogonia e cosmologia, mediante processos intelectuais de percepção e interpretação das plantas para, posteriormente, identificar o seu sentido.

Os conhecimentos tradicionais, a partir do contato entre agrupamentos humanos com práticas culturais distintas, seriam “[...] a soma dos comportamentos, dos saberes, e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em outra escala, pelo conjunto de grupos que fazem parte” (CLAVAL, 2007, p. 63), integram, portanto, os elementos internos, próprios de uma cultura, além daqueles que surgiram do diálogo com outros povos.

Além de serem utilizadas para fins práticos, as plantas podem conter poderes sobrenaturais, pois estão ligadas a práxis simbólicas de cura, as quais constituem o patrimônio cognitivo de um povo, que é composto tanto de saberes práticos, como de crenças (STRACHULSKI; FLORIANI, 2013), de valores culturais e cosmogônicos-espirituais (ALMEIDA SILVA, 2010).

A partir de seus princípios cosmológicos e cosmogônicos acerca da natureza, os *Parintintin* acabam manipulando as espécies vegetais de forma a satisfazer, além de seus anseios materiais, suas concepções espirituais. Nesse sentido, algumas plantas são usadas para proteger e trazer saúde: “*Cumaru, porque a semente dele dá pra botar pra não dar doença. Aí fura todinho a semente e pendura no cordão e a pessoa não pega doença*” (Maria das Graças Parintintin, 2017).

Para além da possibilidade de cura propriamente dita, é importante entender que a questão central não é necessariamente saber se a combinação de determinados elementos, como a semente de Cumaru poder afastar doenças, mas se é possível, de um determinado ponto de vista, fazer convergirem tais elementos (semente e proteção) e “[...] através desses

agrupamentos de coisas e de seres, introduzir um princípio de ordem no universo” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 24).

Há uma cosmovisão comum relacionada ao mundo vegetal de que as espécies vegetais podem auxiliar no tratamento, tanto de doenças físicas como simbólicas e espirituais. Desta forma, há plantas que são indicadas para a cura do organismo e outras para tratar das doenças de sua alma, como contra maus presságios, mau-olhado, para o espírito do morto não perturbar os vivos e para proteção, como visto no Quadro 6. Pois, “Paralelo a prática empírica, geralmente vem subjacente todo um sistema de crenças e ritos vinculados ao emprego das plantas que perdem a visão objetiva do **cientista**” (ALBUQUERQUE, 1997, p. 7, grifo nosso).

Assim, como há um hibridismo de formas de utilização prática das espécies vegetais, no tocante ao uso espiritual, também se vê um amálgama de possibilidades. Para tanto, há a procura dos moradores locais, tanto para receber benzimentos feitos por premissas da cultura indígena (Figura 58) como não indígena (Figura 59).

Figura 58- Benzimento com urucum, realizado após o falecimento de indígena *Parintintin*



Fonte: Foto de Juliano Strachulski. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 31/03/2017).

Figura 59 - Benzimento realizado com planta e premissas do não indígena



Fonte: Foto de Renatiane Parintintin. Acervo de Juliano Strachulski (Aldeia Traíra, 25/08/2015).

As doenças do corpo naturalmente são tratadas mediante uso prático das espécies vegetais medicinais. Já as doenças espirituais (culturais) são tratadas a partir da realização de benzimentos. Esses são feitos em qualquer momento quando se trata de práticas não indígenas. Quando se referem aos indígenas, são pontuais e ocorrem em momentos especiais e com a utilização de urucum, como se verifica em caso de falecimento. Logo, “[...] as espécies vegetais são objeto de conhecimento, de domesticação e uso, fonte de inspiração para mitos e rituais das sociedades tradicionais” (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p. 11), possuindo uma importante função cultural, que é de reafirmar sua concepção de natureza.

Os benzimentos *Parintintin* são rituais que servem para a prevenção, proteção, cura de doenças, além de afastar os *anhang* (daqueles que morreram no local), que aparecem numa situação de fragilização espiritual, pois estes seriam espíritos dos mortos, bestas ou demônios, representando simbolicamente premissas negativas à saúde como desorientação, demência e morte (KRACKE, 1984). De forma complementar, Viveiros de Castro (2002) destaca que os espíritos se manifestam nas sociedades indígenas a partir de relações com os indivíduos que se estabelecem pelas doenças.

Para amenizar a ação dos *anhang* é preciso realizar rezas e rituais provenientes dos saberes e do auxílio de espíritos elevados (demiurgos) que com seu poder cosmogônico e suas experiências territoriais inibem astutamente espíritos causadores de males e, conseqüentemente, orientam e promovem o fortalecimento espiritual e físico dos vivos (ALMEIDA SILVA, 2010). Carlos, Severino e Maria das Graças Parintintin exemplificam a ideia acima expressa:

“Esse aqui (folha do Urucum) é pra pessoa não fica velho logo, pra viver bastante. Olha como ficou o finado. Ele não deixa fica enrugado. As pessoa as vez com 25 ano já muda o rosto, fica tudo ingilhado (enrugado). Esse aqui não morre nunca, quando taca fogo ele brota de novo” (Maria das Graças, 2015); *“É por isso que ela (Maria das Graças) tá tirando, porque daqui a pouco com juízo fraco, tem problema, já vai ficar doente”* (Severino Parintintin, 2017); Complementa Carlos Parintintin (2015): *“Esse é feito só quando morre alguém, é pra pessoa gozar de saúde pra frente, pra não pegar alguma doença feia. Faz com o Urucum, porque ele não morre nunca”*.

O ritual de benzimento feito por Maria das Graças Parintintin deu-se em virtude do falecimento de seu esposo, cacique Manoel Lopes Parintintin, no dia seguinte à sua passagem terrena para outra dimensão da vida. Para tal, ela utilizou-se de galhos de urucum e benzeu várias pessoas da Aldeia Traíra, no período da manhã, o que simbólica e espiritualmente tinha o significado de proteger a saúde das pessoas e proporcionar juventude. Diante do exposto, o Urucum foi citado como uma planta que demora a morrer, logo, a pessoa benzida por esta

planta, viverá mais. Ela acaba promovendo uma ação preventiva e profilática, de caráter mágico.

Além de proporcionar saúde, o benzimento também propicia libertar o espírito do falecido do plano terreno, impedindo-o de aparecer para os vivos. Ela passava as folhas, principalmente, no rosto das pessoas idosas e jovens, bem como nas pernas, braços, costas, etc.

Outra forma de libertar/afastar o espírito e/ou evitar que ele venha a trazer sentimentos negativos para os parentes é fazer uma pulseira com abacaxi (*Ananas spp*) e amarrar no punho, conforme descreve dona Maria das Graças Parintintin (2015),

“Esse aqui tem um segredo. A folha de abacaxi a gente tira e faz pulseira e amarra no braço, na perna, que é pra pessoa não chorar, não ter sentimento, esse aqui não morre nunca. Não dizer que viu sombra da pessoa, que ela está aparecendo, chamando. O Joel já tá todo amarrado, eu amarrei nos braço e nas perna dele”.

Outros benzimentos também podem ser feitos, normalmente referidos às crianças: *“Pião-branco, ferida na boca passa o leite e faz benzimento pra quebranto, venta caída, criança fica buchuda, diarreia, criança caga bem verde. Tem gente que benze com água, tem gente que benze seco”* (Maria das Graças Parintintin, 2015).

A cura da doença mediante rezas e benzimentos ocorre a partir do proferimento de palavras e gestos, que podem ser considerados mágicos, capazes de alcançar um diálogo com o desconhecido e expulsá-lo. Tal ritual de cura atuaria de forma imunológica contra as entidades sobrenaturais e naturais, causadoras de doenças, mortes, e demais formas de moléstias (SANTOS, 2007).

O processo de cura está atrelado em possibilitar a purificação do corpo e do espírito, cujo paciente aceita a presença de elementos sobrenaturais para curar os males que o corpo não tolera. O enfermo acredita na cura e na capacidade daquele que realiza esse procedimento, pois está inserido numa sociedade que crê. Os espíritos protetores, os *anhang*, os animais e as plantas mágicas (utilizadas para benzimentos e rezas) compõem e projetam os princípios cosmogônicos que orientam o caminhar dos indígenas (LÉVI-STRAUSS, 1975).

A eficácia simbólica da cura ocorre quando acaba se estabelecendo uma consonância entre a estrutura mental, que dialoga com a estrutura espiritual, e física (corporal) do indivíduo, em que a partir do (re)equilíbrio de uma dessas estruturas a outra se altera e também encontra um estado de equilíbrio. Ela,

[...] consistiria precisamente nessa ‘propriedade indutora’ que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas que podem se edificar com materiais diversos nos vários níveis do ser vivo – processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento consciente (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 233, grifo nosso).

O benzimento feito por dona Maria se constitui como uma forma de linguagem, uma comunicação com o *anhang*, a partir da manipulação de elementos simbólicos como o urucum, que se refere à prosperidade em saúde, e o abacaxi, que tem a virtude de afastar o *anhang*. O manuseio de tais símbolos permite que o problema seja interpretado, significado, tratado e a saúde (física e espiritual) restabelecida.

Diferentemente das concepções moderno-científicas que separam o biofísico, o humano e o sobrenatural, é culturalmente inteligível que para os povos indígenas e sua concepção de natureza os eventos simbólicos como rituais, rezas e benzimentos façam parte de todos os momentos de sua vida de forma integrada, em especial, quando se trata da cura de enfermidades, que podem afetar corpo, mente e alma. “O ser humano é, ao mesmo tempo, natural e sobrenatural: pensamento, consciência e cultura se diferenciam e se confundem ao mesmo tempo, com a natureza viva e física” (FLORIANI, 2000, p. 99).

Seres e acontecimentos sobrenaturais e seres vivos acabam constituindo um mesmo domínio de natureza, que não pode ser nem simples nem fragmentada, sempre aberta a novos *inputs* e *outputs*, ou seja, a concepção indígena de natureza abre-se ao diálogo com outras formas de inteligibilidade da vida e com elas se transforma (DESCOLA, 1997; FLORIANI, 2000; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; ESCOBAR, 2005; LEFF, 2009).

Os povos indígenas apresentam uma qualidade singular de ressignificar e reconstruir seus saberes acerca das espécies medicinais e rituais utilizados para curar enfermidades e/ou afastar maus presságios, num processo dinâmico e em perpétua evolução, realizam trocas com outros saberes que podem ser complementares e/ou conflitantes.

Com isso, incorporam e aceitam também os benzimentos feitos pelos não indígenas, pois se verifica na Aldeia Traíra que há um curandeiro não indígena, casado com uma mulher *Parintintin*. Também existe indígena que realiza essa prática com preceitos derivados da cultura externa, havendo a procura para que estes também façam benzimentos para os indígenas e pessoas do entorno da T.I.N.J. Por iteradas vezes, comentava-se que seu Raimundo Nonato ou dona Raimunda Parintintin haviam curado o filho de um ou outro indígena da Aldeia Traíra.

O benzimento realizado pelo não indígena Raimundo Nonato e casado com uma *Parintintin*, ocorreu devido a uma ferroada de caba (vespa) no autor desta tese (Figura 59).

Contudo, cabe destacar que o mesmo procedimento anteriormente foi realizado por Marivaldo Parintintin que recomendou procurar Raimundo Nonato para dar prosseguimento ao tratamento iniciado, pois tinha compromisso na cidade para atender as demandas de seu povo. O sintoma identificado pelos curadores denomina-se de “vermelho”, o que se pode entender como inflamação.

Para o benzimento, utilizaram-se folhas de uma espécie popularmente conhecida na região por Vassourinha, que era passada no pé inchado no sentido horizontal e vertical, para tanto, ambos os curadores inicialmente fizeram o sinal da cruz, o que está relacionado aos valores do cristianismo católico, refletindo, portanto, a hibridização de práticas culturais e espirituais. O vegetal também era passado do pé para fora, com o sentido e o objetivo de expulsar a dor e o problema para fora do corpo. Durante a reza seu Raimundo passava a planta no pé e no prato com água e sal. Em seguida, após o término da reza, jogava tudo fora.

Como constatado por Santos (2007) com os *Enawene-Nawe* e em outros estudos (STRACHULSKI; FLORIANI, 2013; ALBUQUERQUE, 1997; AMOROZO, 2002; ALMEIDA SILVA, 2010), entre os *Parintintin* os conhecimentos sobre a utilização de espécies vegetais e a cura de enfermidades são transmitidos, ao longo do tempo, entre as várias gerações, ou seja, de pais para filhos e netos, entre as famílias, em vários momentos, como aqueles que ocorrem com as excursões pela mata, durante a coleta das plantas e, mesmo, no processo de preparo dos medicamentos nas suas casas ou em outros locais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo objetivou compreender a relação material e simbólica da comunidade indígena com seu território e sua importância para a configuração dos saberes tradicionais *Parintintin* na Aldeia Traíra da Terra Indígena Nove de Janeiro, Humaitá - AM. Buscou-se interpretar os conhecimentos, crenças e práticas locais, como a classificação do mundo natural, evidenciando-se a importância dos saberes tradicionais para uma relação de equilíbrio nas trocas com a natureza local.

A hipótese de pesquisa centrou-se no entendimento do território como sendo essencial para a existência dos conhecimentos tradicionais, entendendo-se que não há saber sem território e não há território sem a apropriação pelo saber humano, em que o processo de territorialização acaba se tornando de suma importância para a reprodução de sua organização social na contemporaneidade, haja vista que é retratado desde as narrativas mitológicas. Em conformidade com a importância do território para a existência dos saberes tradicionais, está a coevolução dos *Parintintin* com a floresta, seja por necessidades práticas ou simbólicas. Há uma concepção outra de natureza, diferente daquela da sociedade envolvente e da ciência que, normalmente, a tratam somente como recurso.

Nesse caminho, buscou-se adotar os pressupostos de uma pesquisa participativa, trazendo os atores sociais para coparticiparem na construção da pesquisa, possuindo voz ativa, inclusive na organização de atividades (BRANDÃO, 2006; MACEDO, 2010). Buscou-se superar as adversidades causadas pelo “choque” de culturas e se desprender de certas amarras teórico-metodológicas, construindo um caminho. Pois, como infere o poeta espanhol Antonio Machado, “[...] *no hay camino, se hace camino al andar*”. Assim, constrói-se um referencial teórico-metodológico pautado em valorizar os sujeitos, considerados atores principais no processo de pesquisa.

Os *Parintintin* sempre se mostraram muito receptivos, acolhedores e dispostos a participar da pesquisa. Inicialmente, houve um período de apreensão, devido ao contato de dois universos culturais distintos. Contudo, a vivência diária com os indígenas foi significativa para estabelecer laços de confiança e trazê-los para dentro da pesquisa, para serem protagonistas.

O povo *Parintintin* da Aldeia Traíra teve papel central desde o começo da investigação, tendo em vista que todos os capítulos de resultados construídos se baseiam nas falas acerca dos vários elementos de sua cultura que foram investigados. As narrativas por eles relatadas tornaram possível compreender um pouco de sua história material e simbólica,

cujo reflexo está nas suas práticas culturais, instituídas pelo herói mítico civilizador *Bahira* considerado ser central destas narrativas e o qual possibilitou a existência cultural do povo *Parintintin*.

É evidente que analisando a relação local: indígena-natureza-território-conhecimentos tradicionais, a partir de referenciais da ciência não podemos desvendar a realidade local em sua plenitude, pois se trata de uma interpretação de interpretação, ou seja, não é uma interpretação original da realidade local, que só pode ser feita por um morador local (GEERTZ, 2008). Por isso, deve-se dar voz ao outro, buscar as interpretações dos moradores locais, como eles veem, pensam e agem no seu mundo, a partir de suas concepções de mundo, daquilo que acreditam.

O que se procurou fazer foi se aproximar ao máximo dos preceitos locais que governam a via cotidiana, seus saberes, a relação com o território e suas concepções de natureza, buscando traduzir a complexidade local não de forma a simplificá-la, mas com vistas a tornar tal complexidade mais inteligível aos olhos da ciência e daqueles que não a conhecem empiricamente, a partir de suas falas e de percepções acerca de suas experiências de vida, *kagwyri'pe jihoi* (caminhando na floresta) com os *Parintintin*.

Após o contato com a sociedade envolvente e ao longo do convívio, muitos povos indígenas tiveram suas relações territoriais estremecidas, perdendo suas terras e práticas culturais. Com relação aos *Parintintin*, houve uma incorporação parcial, de práticas e artefatos extraculturais, como características religiosas, festas de santos, aparelhos eletroeletrônicos, dentre outros elementos. Por outro lado, também preservaram muitas de suas características culturais como rituais, em especial o *Yrerupykyhu*, o casamento entre metades exogâmicas, as narrativas míticas e os saberes tradicionais.

Cabe ressaltar que a cultura, de um modo geral, incluindo a dos povos indígenas, é dinâmica, portanto, passível de mudanças no espaço-tempo, em decorrência do contato entre sociedades com costumes diferentes, formas de saberes distintos, práticas socioculturais, artefatos, dentre outros aspectos. No entanto, inúmeros elementos culturais não se dissolvem totalmente, ocorrendo um fortalecimento de suas práticas socioculturais territoriais, resignificando-se e transmutando-se, como no caso do benzimento contra a panema realizado na espingarda e que no passado era feito no arco e flecha.

Não obstante, a realização de rituais como *Yrerupykyhu*, seus conhecimentos tradicionais sobre a floresta, em especial a vegetação, as narrativas míticas, as práticas culturais presentes, mostram que, apesar do contato e convivência com a sociedade envolvente, os *Parintintin* apresentam muitos elementos tradicionais. A partir dessas trocas

culturais, evidencia-se que, em todos os lugares que a modernidade está presente, ocorre um processo de hibridação cultural, pois esta não rompe com o tradicional, mas a este se mescla, operando uma justaposição entre elementos, temporalidades e locais distintos (CANCLINI, 2008).

O hibridismo é um processo perverso em muitos momentos, provocando perdas culturais significativas, como exemplo a diminuição do uso da língua *Tupi Kawahib Parintintin*, que passa por processo de fortalecimento, o enterro de cócoras, o desaparecimento dos pajés, dentre outros. Contudo, também pode ser utilizado para possibilitar esse fortalecimento cultural, como uma estratégia em que os indígenas fazem uso de elementos da modernidade, junto a órgãos governamentais (FUNAI, SEDUC, SESAI, etc.) Ongs e regionais, visando defender seu território e a continuidade de suas práticas culturais como os rituais *Yrerupykyhu*, menarca, casamento entre metades, os tabus alimentares e outras mais.

Os saberes e costumes tradicionais proporcionaram uma relativa resistência às práticas da sociedade envolvente, sendo que seu sistema cultural se adaptou, internalizando novas práticas materiais e imateriais híbridas. Portanto, a relação com o território e o manejo da natureza, apesar de ter sofrido com influências externas, é guiada por um conhecimento tradicional, apoiado numa lógica menos utilitarista e exploratória do que aquela da sociedade envolvente.

Essa forma de se relacionar com a natureza e os conhecimentos tradicionais (sejam eles de fim prático, simbólico e/ ou intelectual), base desta relação, tornaram-se possíveis de serem interpretados e traduzidos graças à construção de um caminho híbrido, em que conceitos geográficos dialogaram com referenciais de outras ciências como Sociologia e Antropologia.

Estabelecer laços entre áreas diferentes do conhecimento, possibilita uma visão mais holística da realidade das populações tradicionais, visando compreender o mundo como os grupos o experienciam. É necessário buscar transpor as barreiras do pensamento positivista, cartesiano e economicamente fundamentado, recriando e restabelecendo “[...] o que foi esquecido ou obscurecido pelos procedimentos da racionalidade instrumental da modernidade” (FLORIANI, 2000, p. 98). Ou seja, seria encontrar meios para que se possa evidenciar a importância dos saberes tradicionais, territorialmente arraigados, no que tange a uma relação sociedade-natureza equilibrada e sensível.

Os conhecimentos tradicionais possibilitam aos povos indígenas, perceber a natureza como viva, possuidora de sentimentos, tratando-a como parte deles mesmos. No que se refere

aos *Parintintin*, a relação entre cultura e natureza é tão antiga quanto a história de existência desse povo, que de uma maneira ou de outra sempre esteve ligado à floresta e seus elementos, tanto por necessidades orgânicas, intelectuais ou questões espirituais.

É perceptível uma coevolução do povo *Parintintin* com o meio à sua volta, pois ao mesmo tempo que o modificaram também foram modificados por ele. Esta relação extremamente fértil possibilitou a adaptação às condições ecológicas locais, mas, além de tudo, proporcionou instituir e desenvolver suas práticas culturais.

Essa intimidade com a natureza só foi possível graças ao estabelecimento de um forte laço com o território, a partir dos conhecimentos tradicionais e alteração das paisagens locais, permitindo que sentimentos e emoções fossem representados de forma material. Estes vínculos simbólicos e materiais foram instituídos por suas territorialidades, que, ademais, lhes possibilitaram adquirir conhecimentos e desenvolver práticas compatíveis com as potencialidades ambientais.

A transmissão dos conhecimentos se dá oralmente dos mais velhos para os mais jovens, mas não são somente transmissões de saberes, pois a capacidade intelectual e criatividade inerente aos povos dos trópicos possibilita que os mais jovens desenvolvam novas inteligibilidades por si mesmos. Em parte, são saberes práticos, inerentes às atividades de subsistência, como pesca, caça, agricultura, coleta e extração, atendendo às suas necessidades primárias. Contudo, são frutos de observações em termos estéticos, intelectuais e/ou espirituais, como o respeito aos seres da floresta.

Apreender o sentido do que os mais velhos falam se torna possível aos jovens se forem acompanhados de explicações de base mitológica, lendística e ritualística, bem como de suas vivências, adquiridas por meio das territorialidades e do processo de territorialização, por exemplo: quando vão pescar aprendem os saberes acerca da pesca, e assim com cada atividade e/ou prática cultural a ser transmitida.

De outro modo, também podem ser apreendidos através das formas criadas pelos grupos, cujos elementos devem possuir algum significado especial para quem lhes observa. Estes espaços que representam a história dos grupos humanos são as paisagens por eles vivenciadas e que através de muitos de seus elementos, ajudam na transmissão de conhecimentos, valores ou (geo)símbolos ao longo do tempo, apreendidos por meio de uma relação material e simbólica com o território (CORRÊA, 1995).

O território, nestes termos, é sentido, imaginado e recriado, a partir das ações e percepções dos indígenas. Este vínculo entre indígena e o seu território é fortalecido todos os dias, desde quando levantam até quando adormecem, desde que nascem até o dia de sua

morte, permanecendo inclusive depois dela, como no caso do falecido *tuxava* Manoel Lopes Parintintin.

Os saberes tradicionais (ecológicos, míticos, medicinais, agrônômicos, dentre outros) estão intimamente relacionados ao território, suas territorialidades e a alteração das paisagens, pois só se conhece ao descobrir algo e somente se descobre se tiver “[...] uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer [...]” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 30). Eles derivam de uma íntima relação com o território que lhes fornece as bases de sua reprodução física e cultural.

A matriz cognitiva coletiva *Parintintin* está relacionada aos saberes práticos do dia a dia como a caça, a pesca, a coleta ou extração de recursos vegetais, mas também simbólicos, como rituais, mitos, lendas, crenças, seres e não seres da floresta. Essa, por sua vez, ganha uma importância singular com as representações que nascem da vivência nas paisagens deste território, das experiências territoriais cotidianas, construindo formas menos impactantes de se relacionar com a natureza local, tratando-a como parte de sua sociedade.

A relação dos *Parintintin* com a natureza está intimamente atrelada ao seu saber, sua racionalidade ambiental e sua concepção de mundo baseadas na compreensão de que os seres vivos, não vivos (espíritos) e os seres (*Curupira*, *Kagwyrajara* e *Pirakwera'ğa*) da floresta estão fortemente atrelados, sendo interdependentes, como na lenda da origem dos cultivos, tratando-a como parte de si mesmos. Estabelecendo uma ligação entre o natural e o sobrenatural, mediada pela cultura, ou seja, pelos laços humanos dos indígenas, evita-se que manejem a floresta de forma ecologicamente desequilibrada.

A partir de uma leitura científica dos conhecimentos tradicionais *Parintintin*, a investigação dos parâmetros vernaculares de identificação e classificação de espécies vegetais, em especial aquelas utilizadas para o tratamento da saúde, a forma de manipulá-las, e ambientes em que elas se encontram, possibilitou-se entender que o saber tradicional se estrutura e age para classificar e interpretar o mundo, a partir de uma concepção totalizadora da realidade, mediante uma sensibilidade humana (engloba elementos materiais e simbólicos).

Evidenciando-se o acima exposto, compreende-se que estudos relacionados a práticas territoriais e saberes tradicionais afeitos a ciências como Antropologia e Sociologia, também são amplamente compatíveis com os pressupostos geográficos. A importância desta temática para a Geografia reside no fato de se poder compreender a relação entre sociedade e natureza de forma mais íntima, sob uma perspectiva que respeite a voz do outro e o deixe falar com suas próprias palavras.

Os saberes tradicionais versam sobre as formas de viver no mundo, o *savoir-faire* (práticas e habilidades), e tratam do mundo em que se vive (cosmogonia e cosmologia). “Os geógrafos descobriram a importância das idéias que os povos primitivos tinham de seu meio ambiente, de suas estruturas sociais ou de suas relações com outros mundos” (CLAVALL, 1999a, p. 69).

O interesse da Geografia pelas geografias vernaculares, pelos conhecimentos tradicionais, está em tentar entender os conhecimentos de mundo dos grupos humanos, inerentes aos saberes geográficos ou não, buscando apreender as particularidades dos ambientes, paisagens e territórios ligadas a determinadas sociedades (culturas).

Os conhecimentos tradicionais possuem uma essência que cativa a Geografia, havendo potencialidade para provocar uma mudança de paradigma, podendo ajudar na criação de condições para uma ressignificação da relação entre cultura e natureza, promovendo uma forma de equilíbrio, assente em valores menos econômicos e mais humanistas.

Para entender a relação com a natureza e os saberes tradicionais, o território, as territorialidades e o processo de territorialização, se tornam de fundamental importância na compreensão de suas experiências materiais e simbólicas com seus espaços de vida e, cujas representações de mundo próprias e aquelas incorporadas, parcialmente, da sociedade envolvente, acabam apontando como possibilidades de pesquisa à Geografia e áreas afins.

Apesar de uma convivência intensa com os *Parintintin* da Aldeia Traíra, durante quase seis meses, é preciso ter ciência de que algumas perspectivas de pesquisa precisariam ser mais bem aprofundadas, como em relação à etnohistória; relação com a paisagem; e questões políticas, tanto internas quanto externas, enfim, assuntos que suscitam uma abordagem mais aprofundada e que podem ser desveladas em pesquisas futuras. Esses temas, mais que lacunas, são sugestões de pesquisa para os próximos pesquisadores que queiram caminhar na floresta com os *Parintintin* e fazer incursões sobre seu mundo (saberes, crenças, práticas), se embrenhando em suas territorialidades, tentando desvelar esse vínculo territorial que os liga com a natureza e que os transforma em parte dela.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, U. P. Plantas medicinais e mágicas comercializadas nos mercados públicos do Recife - PE. **Ciência & Trópico**, Recife, v. 25, n. 1, p. 7-15, jan./jun., 1997. Disponível em: <<https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/642>>. Acesso em: 20/06/2017.
- ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P.; CUNHA, L. V. F. C. **Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica**. 1. ed. Recife: NUPEEA, 2010. (Coleção Estudos e Avanços).
- ALMEIDA SILVA, A. A territorialidade *Kawahib* e algumas representações do pós-contato. In: BARRERA-BASSOLS, N.; FLORIANI, N. (Orgs.). **Saberes, paisagens e territórios rurais da América Latina**. Curitiba: Editora da UFPR, 2016.
- ALMEIDA SILVA, A. **Territorialidades e identidade do coletivo *Kawahib* da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki Are”** (reencontro) dos “marcadores territoriais”. 2010. 301 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- ALMEIDA, A. W. B. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais” como fator essencial de transição econômica – pontos resumidos para uma discussão. **Somanlu**, Manaus, v. 4, n. 1, jan./jun. p. 9-28, 2004. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufam.edu.br/somanlu/issue/view/26>>. Acesso em: 10/01/2018.
- ALMEIDA, M. G. VARGAS. M. A. M.; MENDES, G. F. Territórios, paisagens e representações: um diálogo em construção. **Mercator**, Fortaleza, v. 10, n. 22, p. 23-35, mai./ago. 2011. Disponível em: <<http://www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/article/viewFile/550/346>>. Acesso em: 1/03/2016.
- AMOROZO, M. C. M. Uso e diversidade de plantas medicinais em Santo Antônio do Leverger, MT, Brasil. **Acta Botânica Brasílica**, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, p. 189-203, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/abb/v16n2/a06v16n2.pdf>>. Acesso em: 15/08/2017.
- BALÉE, W. Indigenous Transformation of Amazonian Forests: an example from Maranhão, Brazil. **L'Homme**, Paris, v. 33, n. 126-128, p. 231-254, 1993. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369639>. Acesso em: 20/03/2016.
- BALÉE, W.; SCHAAN, D. P.; WHITAKER, J. A.; HOLANDA, R. Florestas antrópicas no Acre: inventário florestal no geoglifo Três Vertentes, Acrelândia. **Amazôn. Rev. Antropol.**, Belém, v. 6, n. 1, p. 140-169, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/1752>>. Acesso em: 22/03/2016.
- BALICK, M. J.; COX, P. A. **Plants, people and culture**. The science of Ethnobotany. New York: Scientific American Library, 1996.

BERKES, F. Traditional Ecological Knowledge in Perspective. In: INGLIS, J. T. (Org.). **Traditional Ecological Knowledge: concepts and cases**. Canadá: IDRC, 1993. p. 1-9.

BÍBLIA. **Bíblia sagrada**. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueiredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980. Edição Ecumênica.

BOFF, L. Eco-espiritualidad: sentir, amar y pensar como tierra. In: _____. **Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres**. Madrid: Editorial Trotta, 1996. p. 235-252.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-131.

BONNEMAISON, J.; CAMBRÉZY, L. Le lien territorial: entre frontières et identités. **Geographie et cultures**, Paris, n. 20, p. 7-18, 1996. Disponível em: <<http://www.youscribe.com/catalogue/livres/savoirs/sciences-humaines-et-sociales/geographie-et-cultures-n-20-180183>>. Acesso em: 15/12/2015.

BRASIL. Decreto nº 02, de 03 de Fevereiro de 1994. Aprova o texto da Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada na cidade do Rio de Janeiro, no período de 5 a 14 de junho de 1992. **Diário Oficial da União**, Brasília, 03 de Fevereiro de 1994.

BRASIL. Decreto nº 000000, de 03 de novembro de 1997. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Nove de Janeiro, localizada no Município de Humaitá, Estado do Amazonas. **Diário Oficial da União**, Brasília, 04 de novembro de 1997.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União**, Brasília, 07 de fevereiro de 2007.

BRANDÃO, C. R. (Org.). **Pesquisa Participante**. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. 4. reimpr. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CARVALHO, A. L. A. **O geoprocessamento na gestão ambiental em terras indígenas: uma experiência com etnomapa junto à Comissão Pró-Índio do Acre**. 2006, 127 f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Geografia Física) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

CLAVAL, P. Etnogeografias - Conclusão. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 7, p. 69-74, jan./ jun. 1999a. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6995>>. Acesso em: 15/05/2016.

CLAVAL, P. O território na transição da pós-modernidade. **Geographia**, Niterói, v. 1, n. 2, p. 7-26, 1999b. Disponível em:

<<http://www.geographia.uff.br/index.php/geographia/article/view/16>>. Acesso em: 12/03/2017.

CLAVAL P. A volta do Cultural na Geografia. **Mercator**, Fortaleza, v. 1, n. 1, 2002a, p. 19-28. Disponível em: <<http://www.mercator.ufc.br/mercator/article/view/192>>. Acesso em: 03/03/2016.

CLAVAL, P. Campo e Perspectivas da Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. (Orgs.). **Geografia Cultural: Um Século (3)**. Rio de Janeiro: UERJ: 2002b. p. 133-195.

CLAVAL, P. A revolução pós-funcionalista e as concepções atuais da geografia. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Orgs.). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. Curitiba: Editora da UFPR, 2002c. p. 11-46.

CLAVAL, P. **A geografia cultural**. 3. ed. Florianópolis: UFSC, 2007.

CLAVAL, P. **Terra dos homens: a geografia**. Tradução de Domitila Madureira. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

CLAVAL, P. **Epistemologia da Geografia**. Tradução de Margareth de Castro Afeche Pimenta e Joana Afeche Pimenta. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: GONÇALVES, J. R. S. (Org.). **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CORRÊA, A. M. O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tecap/article/view/12620>>. Acesso em: 15/04/2017.

CORRÊA, R. L. A dimensão cultural do espaço: alguns temas. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-22, out. 1995. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3479>>. Acesso em: 08/11/2016.

COULON, A. **La etnometodología**. Madrid: Ediciones Cátedra S.A, 1988.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

DA MATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 27, p. 1-12, mai. 1978. Disponível em: <http://www.ppgasmn-ufrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_27.pdf>. Acesso em: 11/04/2016.

DARDEL, É. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DE PAULA, F. C. Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da fenomenologia. **GeoTextos**, Salvador, v. 7, n. 1, p. 105-126, jul. 2011. Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/5271/3782>>. Acesso em: 5/04/2016.

DESCOLA, P. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, A. (Ed.). **Conceptualizing society**. London: Routledge, 1992. p. 107-126.

DESCOLA, P. Ecologia e cosmologia. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Orgs.). **Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: Cejup: UFPA-NAEA, 1997. p. 243-261.

DIEGUES, A. C; ARRUDA, R. S. V; SILVA, V. C. F; FIGOLS, F. A. B; ANDRADE, D. Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal. COBIO-Coordenadoria da Biodiversidade. NUPAUB - Núcleo de Pesquisas sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. São Paulo, 1999.

DIEGUES, A. C., ARRUDA, R. S. V. (Orgs.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001. (Biodiversidade, 4).

DIEGUES, A. C. S. A mudança como modelo cultural: o caso da cultura caiçara e a urbanização. In: _____. (Org.). **O olhar do pesquisador**. Enciclopédia Caiçara, volume 1. São Paulo: NUPAUB-USP – HUCITEC, 2004. p. 21-48.

ESCOBAR, A. Depois da natureza. Passos para uma ecologia política antiessencialista. In: PARREIRA, C.; ALIMONDA, H. (Orgs.). **Políticas públicas ambientais latino-americanas**. Brasília: Flacso-Brasil/Editorial Abaré, 2005. p. 17-64.

FARIA, I. F. **Território e Territorialidades Indígenas do Alto do Rio Negro**. Manaus: EDUA, 2003.

FLORIANI, D. Marcos Conceituais para o Desenvolvimento da Interdisciplinaridade. In: PHILIPPI JR., A; TUCCI, C. E. M.; HOGAN, D. J.; NAVEGANTES, R. (Eds.). **Interdisciplinaridade em Ciências Ambientais**. São Paulo: Signus Editora, 2000. p. 95-108.

FLORIANI, D. A complexidade ambiental nos convida a dialogar com as incertezas da modernidade. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 4, p. 61-64, jul./dez. 2001. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/made/article/view/3040>>. Acesso em: 7/05/2017.

FLORIANI, N.; RIOS, F. T.; FLORIANI, D. Territorialidades alternativas e hibridismos no mundo rural: resiliência e reprodução da sociobiodiversidade em comunidades tradicionais do Brasil e Chile meridionais. **Polis (Santiago.en Línea)**, Santiago, v. 12, p. 73-94, 2013. Disponível em: <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v12n34/art05.pdf>>. Acesso em: 1/02/2017.

FLORIANI, N.; FERREIRA CLARINDO, M.; ALMEIDA SILVA, A.; STANISKI, A. Medicina popular, catolicismo rústico, agrobiodiversidade: o amálgama cosmo-mítico-

religioso das territorialidades tradicionais na região da Serra das Almas, Paraná, Brasil. **GEOGRAFIA**, Rio Claro, v. 41, n. 2, p. 331-350, mai./ago. 2016.

FREITAS, E. B. Fala de índio, História do Brasil: o desafio da etno-história indígena. **História Oral**, São Paulo, n. 7, p. 181-197, jun. 2004. Disponível em: <<http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=110&path%5B%5D=106>>. Acesso em: 24/05/2016.

GAJARDO, M. Pesquisa participante: propostas e projetos. In: BRANDÃO, C. R. (Org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 1-50.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto socioambiental, 2004. p. 37-41.

GEERTZ, C. Ritual y cambio social: un ejemplo javanés. In: _____ (Org.). **La interpretación de las culturas**. 12. reimpr. Barcelona: Gedisa, 2003. p. 131-151.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. 1. ed. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIL, A. C. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169-190.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004.

HAESBAERT, R. Hibridismo, mobilidade e multiterritorialidade numa perspectiva geográfico-cultural integradora. In: SERPA, A. (Org.). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 393-420.

HOLZER, W. A Geografia Fenomenológica de Éric Dardel. In: DARDEL, É. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 141-154.

IBGE. **Manual técnico da vegetação brasileira: sistema fitogeográfico, inventário das formações florestais e campestres, técnicas e manejo de coleções botânicas, procedimentos para mapeamentos**. 2. ed. Rio de Janeiro: IBGE-Diretoria de Geociências, 2012.

INBRAPI (Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual). **Conhecimento tradicional: um saber em movimento**. 2005.

ISA (Instituto Socioambiental). **Povos Indígenas no Brasil**: Parintintin. 2005. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/parintintin>>. Acesso em: 2/08/2015.

ISA (Instituto Socioambiental). **Localização e extensão das TIs**. 2014. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/terras-indigenas/demarcacoes/localizacao-e-extensao-das-tis>>. Acesso em: 2/08/2015.

KANINDÉ. **Terra Indígena Nove de Janeiro. Diagnóstico Etnoambiental Participativo.** No prelo.

KRACKE, W. A posição histórica dos Parintintin na evolução das culturas Tupí-Guarani. In: CABRAL, A. C.; SUELLY, A., RODRIGUES, A. (Eds.). **Línguas e Culturas Tupí.** Campinas: Curt Nimuendajú Editora; Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas, 2007. p. 23-35.

KRACKE, W. **Force and Persuasion.** Leadership in an Amazonian Society. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

KRACKE, W. **Ivaga'nga, Mbahira'nga e Anhang:** gente do céu, gente das pedras e demônios da mata (espaço cosmológico e dualidade na cosmologia Kagwahiv). Comunicação apresentada no grupo de trabalho Cosmologia Tupi. Brasília: XIV Reunião da ABA, 1984.

KRACKE, W. El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin. In: PERRIN, M. (Coord.). **Antropología y experiencias del sueño.** Quito: Abya-Yala; Roma: MLAL, 1990. p. 145-158.

KRACKE, W. He who dreams: the nocturnal source of transforming power in Kagwahiv shamanism. In: LANGDON, E. J. M.; BAER, G. (Eds.). **Portals of power: shamanism in South America.** Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. p. 127-148.

KRACKE, W. LEVINHO, J. C. Um mundo em movimento: os Parintintin. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro n. 99, p. 145-156, 2002. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1999/anuario99_krackeelevinho.pdf>. Acesso em: 22/7/2017.

KUROVSKI, A. Distantes e próximos: um estudo sobre as metades exogâmicas Kagwahiva Parintintin. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 61-83, jan./jun. 2009. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/viewFile/8276/5252>>. Acesso em: 1/02/2016.

KUROVSKI, A. “Os abandonados”: uma reflexão sobre o mito Cosmológico Kagwahiva. **Tellus**, Campo Grande, ano 10, n. 18, p. 161-194, jan./jun. 2010. Disponível em: <<http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/204/236>>. Acesso em: 25/01/2016.

LEFF, E. El concepto de racionalidad ambiental. In:_____. **Saber Ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder.** México D. F.: Siglo XXI/UNAM/PNUMA, 1998. p. 114-123.

LEFF, E. A cultura como mediação entre os processos econômicos e os processos ecológicos. In:_____. **Ecologia, Capital e Cultura:** racionalidade ambiental, democracia e desenvolvimento sustentável. Tradução de Jorge Esteves da Silva. Blumenau: Editora da FURB, 2000. p. 95-141.

LEFF, E. Racionalidade ambiental, produtividade ecotecnológica e manejo integrado de recursos. In: _____. **Ecologia, Capital e Cultura: racionalidade ambiental, democracia e desenvolvimento sustentável**. Tradução de Jorge Esteves da Silva. Blumenau: Editora da FURB, 2000. p.143-172.

LEFF, E. Pensar a complexidade ambiental. In: _____. (Org.). **A complexidade ambiental**. São Paulo: Cortez, 2003. p. 15-63.

LEFF, E. Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes. **Educação & realidade**, Porto Alegre, v. 34, n. 3, p. 17-24, set./dez. 2009. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/3172/317227055003.pdf>>. Acesso em: 2/02/2016.

LEVIS, C. **A transformação humana Pré-Colombiana da paisagem florestal no interflúvio Purus-Madeira, Amazônia Central**. 2012. 41 f. Dissertação (Mestrado em Biologia - Ecologia) - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. Bons Selvagens. In: _____. **Tristes trópicos**. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi Limitada, 1957. p. 225-240.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: _____. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 215-236.

LÉVI-STRAUSS, C. A ciência do concreto. In: _____. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. 8. ed. Campinas: Papirus, 2008. p. 15-49.

LITTLE, P. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série antropológica**. Brasília: Universidade de Brasília, 2002. Disponível em: <http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/PaulLittle__1.pdf>. Acesso em: 1/04/2016.

MACEDO, R. S. **A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação**. Salvador: EDUFBA, 2000.

MACEDO, R. S. Outras luzes: um rigor intercrítico para uma etnopesquisa política. In: _____. GALEFFI, D.; PIMENTEL, A. (Orgs.). **Um rigor outro: sobre a questão da qualidade na pesquisa qualitativa**. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 75-126. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/s6/pdf/macedo-9788523209278-03.pdf>>. Acesso em: 25/01/2016.

MACEDO, R. S. **Etnopesquisa crítica etnopesquisa-formação**. 2. ed. Brasília: Liber Livro Editora, 2010.

MAUSS, M. **Manuel d'ethnographie**. Paris: Payot, 1926. Disponível em: <http://gaogoa.free.fr/HTML/Noeudrondlogie/Topologie/Pianoeuds/Textes/manuel_ethnographie.pdf>. Acesso em: 10/04/2016.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. 5. ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.

MENDONÇA, F. Geografia socioambiental. **Terra Livre**, n. 16, p. 113-132, jan./jun. 2001.

MENÉNDEZ, M. **Os Kawahiwa Tenharim. Uma contribuição ao estudo dos Tupi Centrais**. 1989. 200 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

MILLER, R. P.; WANDELLI, E. V.; GRENAND, P. Conhecimento e utilização da floresta pelos índios Waimiri-Atroari do Rio Camanau - Amazonas. **Acta Bot. Bras.**, São Paulo, v. 3, n. 2, suppl.1, p.47-56, 1989. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/abb/v3n2s1/v3n2s1a05.pdf>>. Acesso em: 22/02/2016.

MORAN, E. F. Estratégias de sobrevivência: o uso de recursos ao longo da rodovia Transamazônica. **Acta Amazônica**, Manaus, v. 7, n. 3, p. 363-379, 1977. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/aa/v7n3/1809-4392-aa-7-3-0363.pdf>>. Acesso em: 06/03/2016.

NIMUENDAJÚ, C. Os Índios Parintintin do Rio Madeira. **Journal de la Société des Américanistes**. Tomo 16, p. 201-278, 1924. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/AsPDF/jsa_0037-9174_1924_num_16_1_3768.pdf>. Acesso em: 24/07/2015.

NIMUENDAJÚ, C. The Cawahib, Parintintin, and their neighbors. In: STEWARD, J. H. (Ed.). **Handbook of South American Indians, vol. III: The Tropical Forest Tribes**. Washington, D. C.: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1948, p. 283-297.

NUNES PEREIRA, M. **Moroguêta: um decameron indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho**. Brasília: OIT, 2011. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf>. Acesso em: 29/08/2017.

PAIVA, J. O. **Rupigwara: o índio kawahib e o conhecimento ativo nas diversas áreas de consciência**. 2005. 170 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

PEGGION, E. A. **Relações em perpétuo desequilíbrio: a organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia**. 2005. 281 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

PEIRANO, M. G. S. A favor da etnografia. In: **Anuário Antropológico/92**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

PEIRANO, M. G. S. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PIRES, J. M.; PRANCE, G. T. The vegetation types of the Brazilian Amazon. In: PRANCE, G. T. (Ed.). **Amazonian**. New York: Pergamon Press, p.109-145. 1985.

PORTO-GONÇALVES, C. W. O latifúndio genético e a r-existência indígena-campesina. **Geographia**, Niterói, v. 4, n. 8, p. 30-44, jul./dez. 2002. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/86/84>>. Acesso em: 12/07/2018.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Geografia da riqueza, fome e meio ambiente: pequena contribuição crítica ao atual modelo agrário/agrícola de uso dos recursos naturais. **Inter Thesis**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 1-55, 2004. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/604/10751>>. Acesso em: 12/07/2018.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Temporalidades amazônicas: uma contribuição à Ecologia Política. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 17, p. 21-31, jan./jun. 2008. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/made/article/view/13410>>. Acesso em: 18/07/2018.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Amazônia enquanto acumulação desigual de tempos: uma contribuição para a ecologia política da região. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 107, p. 63-90, set. 2015. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/rccs/6018>>. Acesso em: 15/07/2018.

POSEY, D. A. Os Kayapó e a natureza. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 12, p. 35-41, 1984. Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/Kayapos002.pdf>>. Acesso em: 12/01/2016.

POSEY, D. A. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, D. (Org.). **Suma Etnobiológica Brasileira Vol. 1**. Petrópolis: FINEP/Vozes, 1987. p. 15-25.

POSEY, D. A. Interpretando e utilizando a “realidade” dos conceitos indígenas: o que é preciso aprender dos nativos? In: DIEGUES, A. C.; MOREIRA, A. C. C. (Orgs.). **Espaços e recursos naturais de uso comum**. São Paulo: Nupaub-USP, 2001. p. 279-294.

RAFFESTIN, C. Repères Pour une Théorie de la Territorialité Humaine. Cahier. Groupe Réseaux, 1987. **Cahier/Groupe Réseaux**, v. 3. n. 7, p. 263-279, fév. 1987. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/flux_1162-9630_1987_num_3_7_1053>. Acesso em: 5/04/2016.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

RAHMAN, A. Development of an integrated traditional and scientific knowledge base: a mechanism for accessing, benefit-sharing and documenting traditional knowledge for sustainable socio-economic development and poverty alleviation. In: United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD). Expert Meeting on Systems and National Experiences for Protecting Traditional Knowledge, Innovation and Practices, 2000,

Geneva. **Anais eletrônicos...** Geneva: UNCTAD, 2000. p. 313-326. Disponível em: <http://unctad.org/en/docs/ditcted10_en.pdf>. Acesso em: 25/11/2012.

RAMOS, A. R. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática S. A., 1986.

RIBEIRO, B. P. Suma etnológica brasileira. In: RIBEIRO, D. (Ed.). **Etnobiologia**. Rio de Janeiro: FINEP/Ed. Vozes, 1987.

RIBEIRO, G. A.; BONFIM, V. R. Incêndio Florestal versus queima controlada. **Ação Ambiental**, Viçosa, v. 2, n. 12, p. 8-11, jun./jul. 2000.

RITCHIE, B. MCDOUGALL, C.; HAGGITH, M.; OLIVEIRA, N. B. **Critérios e Indicadores de Sustentabilidade em Florestas Manejadas por Comunidades**. Jakarta: CIFOR, 2001.

SACK, R. D. **Territorialidades humanas e redes sociais**. In: DIAS, L. C.; FERRARI, M. (Orgs.). O significado de territorialidade. Florianópolis: Insular, 2011. p. 63-89.

SANTOS, A. M.; GOMIDE, M. L. C. Por uma cartografia indígena em Rondônia: contribuições iniciais. In: V Colóquio Nacional do NEER, 5., 2013, Cuiabá. **Anais eletrônicos...** Cuiabá: NEER, 2013. Disponível em: <<http://www.geografia.ufmt.br/neer/ANAIS/dif/Eixo%252001%2520pdf/EIXO1GT2artigo03Porumacartografiaindigena.pdf>>. Acesso em: 22/02/2016.

SANTOS, E. A. “Posso ser o que você é sem deixar de ser quem sou”. In: XXVIII Simpósio Nacional de História, 28. 2015, Florianópolis. **Anais eletrônicos...** Florianópolis: ANPUH, 2015. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434312985_ARQUIVO_TextoparaeventoAnpuh2015.pdf>. Acesso em: 12/01/2018.

SANTOS, G. M. Esboço sobre cosmologia, doença, cura e cuidados nos Enawene-Nawe. In: FERREIRA, L. O.; OSÓRIO, P. S. (Orgs.). **Medicina Tradicional Indígena em Contextos** – Anais da I Reunião de Monitoramento. Projeto Vigisus II/Funasa. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2007. p. 78-90.

SAQUET, M. A. **Abordagens e concepções de território**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SCOLES, R.; GRIBEL, R. Population structure of Brazil Nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) stands in two areas with different occupation histories in the Brazilian Amazon. **Human Ecology**, New York, v. 39, p. 455-64, aug. 2011. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s10745-011-9412-0>>. Acesso em: 26/04/2016.

SILVA, F. L. **Acervo digital da cultura Parintintin do Amazonas**. O Museu do Índio e as políticas públicas de patrimônio e memória indígenas. 2013. 118 f. Tese (Doutorado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

SILVA, M. P. L.; GUIMARÃES, O. S.; ALMASSY JR, A. A.; SILVA, F.; MARTINS, G. N. Levantamento etnobotânico e etnofarmacológico de plantas medicinais em comunidades rurais de Amargosa e Mutuípe – BA. **Magistra**, Cruz das Almas, v. 22, n. 1, p. 08-13, jan./mar. 2010. Disponível em: <<https://www.ufrb.edu.br/magistra/2000-atual/volume-22-ano-2010/996-numero-1-jan-mar>>. Acesso em: 25/03/2016.

SPÓSITO, E. S. **Geografia e Filosofia**: contribuição para o ensino do pensamento geográfico. São Paulo: UNESP, 2004.

STRACHULSKI, J.; FLORIANI, N. Conhecimento popular sobre plantas: um estudo etnobotânico na comunidade rural de Linha Criciumal, em Cândido de Abreu- PR. **Revista Geografar**, v. 8, n. 1, p. 125 - 153, jun. 2013. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/geografar/article/view/30327/20463>>. Acesso em 15/08/2013.

STRACHULSKI, J. **Os saberes ecológicos tradicionais de agricultores da comunidade rural Linha Criciumal e sua relação com a paisagem rural - Cândido de Abreu, PR**. 2014. 176 f. Dissertação (Mestrado em Gestão do Território) - Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2014.

STRACHULSKI, J. A relação entre pessoas, paisagem e geossímbolos na comunidade rural Linha Criciumal, Cândido de Abreu – PR. **Geoambiente on-line**, Jataí, v. 1, n. 24, p. 78-96, jan./jun. 2015. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/geoambiente/article/view/34495>>. Acesso em: 2/4/2016.

SUERTEGARAY, D. M. A. Pesquisa de Campo em Geografia. **Geographia**, Niterói, v. 4, n. 7, p. 64-68, 2002. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewArticle/78>>. Acesso em 06 jul. 2016.

TASSINARI, A. M. I. Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: SILVA, A. L.; GRUPIONI, L. D. B. (Orgs.). **A Temática Indígena na Escola**. São Paulo: Global, Brasília-MEC, 1995. p. 445-480.

TOLEDO, V.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 31-45, jul./dez. 2009. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/made/article/viewFile/14519/10948>>. Acesso em: 3/7/2010.

VALVERDE, O. Sistema de roças: agricultura nômade ou itinerante. **Revista Portuguesa de Geografia**, Lisboa, v. 3, n. 6, p. 225-239, 1968. Disponível em: <http://www.ceg.ul.pt/finisterra/numeros/1968-06/06_07.pdf>. Acesso em: 25/10/2012.

VIERTLER, R. **Ecologia Cultural**: uma antropologia da mudança. São Paulo: Ática, 1988.

VIERTLER, R. B. Métodos antropológicos como ferramenta para estudos em etnobiologia e etnoecologia. In: AMOROZO, M. C. M.; MING, L. C.; SILVA, S. M. P. (Eds.). **Métodos de**

coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas. Rio Claro: UNESP/CNPq, 2002. p. 11-29.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Imagens da natureza e da sociedade. In: _____. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 317-344.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: _____. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 345-400.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A natureza em pessoa:** sobre outras práticas de conhecimento. In: ENCONTRO VISÕES DO RIO BABEL: CONVERSAS SOBRE O FUTURO DA BACIA DO RIO NEGRO. Manaus: Instituto Socioambiental/Fundação Vitória Amazônica, 2007. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/visesdoriobabel.pdf>. Acesso em: 15/01/2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. No Brasil todo mundo é índio exceto quem não é. In: SZTUTMAN, R. (Org.). **Encontros:** Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue, 2008. p. 130-161.

WUNENBURGUER, J. J. Imagination géographique et psycho-géographie. In: DEWITTE, J.; NYS, P. (Dir.). **Lire l'espace. Colecion Recueil.** Bruxelles: Éditions OUSIA, 1996. p. 399-414.