



Iori Leonel Arnoldo Hussak Van Velthem Linke

Cuidando da Nossa Terra

Experiências Wayana e Aparai de Gestão Territorial e Ambiental na Amazônia

EDIÇÕES DO
SENADO FEDERAL

360

SENADO FEDERAL



EDIÇÕES DO SENADO FEDERAL

Por toda a sua carreira acadêmica de 20 anos, Iori Leonel A. H. Van Velthem Linke dedicou-se ao estudo dos povos indígenas Wayana e Aparai. Esses povos compartilham, no norte da Amazônia, uma longa história de migrações, articulada numa rede de relações tanto com outros povos indígenas quanto com missionários, balateiros, gateiros, agentes estatais e da sociedade civil. Esta obra, derivada da sua Tese de Doutorado que, em 2020, recebeu menção honrosa do Prêmio Capes de Tese, decorre de um aprendizado acumulado em longas e numerosas pesquisas de campo, em diálogo com uma abordagem teórica e metodológica interdisciplinar. Assim, este trabalho nos ajuda a percorrer a Amazônia profunda, em uma jornada cativante, em que a história se entrelaça com a ecologia, a cultura se mescla com a política, e a conservação ambiental se une aos fundamentos do bem viver.

Cuidando da nossa terra



Senado Federal

Mesa

Biênio 2025/2026

Senador Davi Alcolumbre

Presidente

Senador Eduardo Gomes

1º Vice-Presidente

Senador Humberto Costa

2º Vice-Presidente

Senadora Daniella Ribeiro

1ª Secretária

Senador Confúcio Moura

2º Secretário

Senadora Ana Paula Lobato

3ª Secretária

Senador Laércio Oliveira

4º Secretário

Suplentes de secretário

Senador Chico Rodrigues

Senador Styvenson Valentim

Senador Mecias de Jesus

Senadora Soraya Thronicke

Conselho Editorial

Senador Randolfe Rodrigues

Presidente

Esther Bemerguy de Albuquerque

Vice-Presidente

Conselheiros

Alexandre de Souza Santini Rodrigues

Ana Cláudia Farranha

Ana Flavia Magalhães Pinto

Ana Maria Veiga

Alcinéa Cavalcante

Bruno Lunardi Gonçalves

Carlos Ricardo Caichiolo

Esmeraldina dos Santos

Heloisa Maria Murgel Starling

Ilana Trombka

João Batista Gomes Filho

Marco Américo Lucchesi

Nathalia Henrich

Rafael André Vaz Chervenski

Victorino Coutinho Chermont
de Miranda

Iori Leonel Arnaldo Hussak Van Velthem Linke



Cuidando da nossa terra

Experiências Wayana e Aparai de gestão
territorial e ambiental na Amazônia.

Edições do Senado Federal
vol. 360

Brasília, 2025

SENADO FEDERAL



Edições do Senado Federal, vol. 360

O Conselho Editorial do Senado Federal, criado pela Mesa Diretora em 31 de janeiro de 1997, buscará editar, sempre, obras de valor histórico e cultural e de importância para a compreensão da história política, econômica e social do Brasil e reflexão sobre os destinos do país e também obras da história mundial.

Organização e revisão: Cristiano Ferreira

cedit@senado.leg.br

<https://www12.senado.leg.br/publicacoes/conselho-editorial-1>

Todos os direitos reservados

Secretaria de Editoração e Publicações

Capa: Leonardo Matoso

Projeto gráfico: Eduardo Franco e Leonardo Matoso

Diagramação: Cintia Barbosa

Revisão: Laércio Franzon, Marco Aurélio Couto e Marília Coêlho

Revisão técnica: Bárbara Tavares

© Senado Federal, 2025

Congresso Nacional

Praça dos Três Poderes s/nº

CEP 70165-900 — DF

Linke, Iori Leonel Van Velthem.

Cuidando da nossa terra : experiências Wayana e Aparai de gestão territorial e ambiental na Amazônia / Iori Leonel Arnoldo Hussak Van Velthem Linke.

— Brasília : Senado Federal, 2025.

584 p. — (Edições do Senado Federal ; v. 360) (COP 30)

Inclui notas explicativas e bibliografia.

ISBN: 978-65-5676-668-3

1. Conservação da natureza, Brasil. 2. Indígena, Amazônia. 3. Terra tradicionalmente ocupada pelos povos indígenas, administração, Amazônia. I. Título. II. Série.

CDD 333.72

Ficha catalográfica elaborada por Alessandra Marinho da Silva — CRB 1 2102

Dedico este trabalho às minhas famílias, todas elas:
São de onde vim e para onde vou.

Sumário



Apresentação da Coleção COP 30	11
Lista de abreviaturas e siglas	15
Notas sobre ortografia e fonética wayana e aparai	17
Prefácio	19
Ima Célia Guimarães Vieira	
Introdução Sapotory ëutë	23
PNGATI: breve apresentação	28
Os Wayana, os Aparai: introdução	34
Os Wayana e os Aparai e a PNGATI: Estudo de caso	42
Organização do livro	46
Capítulo 1 As relações do Estado com os povos indígenas e seus territórios: uma análise interdisciplinar	51
Povos e direitos indígenas e os movimentos ambientais no Brasil	52
Os Artigos 231 e 232	59
A problematização e o estudo de caso	61
Notas sobre territorialidades indígenas	65
Notas sobre conhecimentos ecológicos tradicionais	67
Arranjo investigativo da pesquisa – questões	70
Estudo interdisciplinar sobre os “Wayana e Aparai, territorialidade e história”	73
Uso e ocupação territorial	74
Gestão territorial e ambiental, saberes e fazeres associados	76
Estudo interdisciplinar das relações do “Estado, os territórios e direitos indígenas”	78

Estudo interdisciplinar das relações do “Estado e o território dos Wayana e Aparai via PNGATI”	80
Procedimentos metodológicos, o desenrolar da pesquisa	81
Minha relação com os Wayana e os Aparai e a cronologia da pesquisa	81
Pesquisa e levantamento de dados primários	86
Pesquisa e levantamento de dados secundários	89
Autorizações de pesquisa	90
 Capítulo 2 Os Wayana e os Aparai: Histórico de Territorialidades	93
Notas históricas sobre região das Guianas – Cabo Norte (Séculos XVII e XVIII)	93
Notas e fontes históricas sobre os Wayana e os Aparai	100
Notas sobre Redes de Relacionamento	117
Guerras, escaramuças e Combinações	121
Concentração e Sedentarização	128
Balateiros, garimpeiros e gateiros	128
Aldeia Bona, Rodovia BR-210 Perimetral Norte	134
Formas contemporâneas de uso e ocupação territorial	140
Notas sobre demografia no Brasil	147
Aldeias, chefias, terra e história	153
Persistência das redes – caso da aldeia Bona	166
Notas sobre associativismo – a APIWA	170
Caracterização ambiental das Terras Indígenas atualmente habitadas pelos Wayana e Aparai	173
Regime de chuvas local	177
 Capítulo 3 Territorialidades Wayana e Aparai em contexto de mudanças	179
Notas sobre sazonalidade	180
Marcadores de sazonalidade ambiental	184
Marcadores de tempo astronômicos	189
Percepções de alterações no regime climático local	194
Espaço e cosmovisão	203

Paisagens e espaços percebidos	206
Paisagens transitórias	207
Espaços domésticos – Aldeias e Roças	209
Paisagens não humanas terrestres – as florestas	215
Paisagens florestais, coleta e extrativismo	217
As Florestas e as Caças	235
Dados sobre a fauna cinegética	241
Paisagens aquáticas não humanas – calhas dos rios e igarapés	263
Paisagens aquáticas de transição, acessíveis aos humanos	265
Classificação nativa da pesca	291
Os rios e os não humanos de outros tempos – <i>ipoh/iporyry</i>	295
 Capítulo 4 Terras indígenas no Brasil, a PNGATI e PGTAs	 301
Notas históricas sobre terras indígenas e seus regimes jurídicos	301
Notas sobre a tutela dos povos indígenas e de suas terras	307
Direitos indígenas da Constituição Federal de 1988	310
Terras indígenas no Brasil hoje	314
Modalidades de terras indígenas	314
Processo demarcatório de terras indígenas	318
Territorialidades e sustentabilidade socioambiental	324
A Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras	
Indígenas	329
Histórico de construção da PNGATI	329
Os objetivos da PNGATI e sua aplicação local: os PGTAs	335
Monitoramento e participação indígena	344
Gestão territorial e ambiental nos territórios wayana e aparai – um	
desafio coletivo	346
Políticas públicas, direitos e territorialidades no caso dos Wayana e	
Aparai	348
Luta pelos direitos, histórico do Plano de Gestão Ambiental e	
Territorial	349
O PGTA Wayana e Aparai (componente Leste)	363
Eixo: Cultura	365
Eixo: Educação Escolar Indígena	367

Eixo: Governança e Empoderamento Político	374
Eixo: Manejo e Uso Sustentável de Recursos Naturais	379
Eixo – Território (Proteção Territorial)	383
Eixo – Atendimento à Saúde	386
Capítulo 5 Considerações finais	391
Considerações preliminares	391
Sínteses e lembranças	393
Análises e apontamentos sobre o PGTA	405
Análises das conclusões: testes das hipóteses	415
Limites de um PGTA: algumas considerações	430
Conclusão final	435
Epílogo	437
Referências bibliográficas	447
Agradecimentos	470
Apêndices	473
Apêndice A – Anuência prévia para pesquisa realizada em assembleia de lideranças e da APIWA	475
Apêndice B – Três narrativas míticas sobre origens das roças	478
Narrativa 1	478
Narrativa 2	479
Narrativa 3	480
Apêndice C – Quadro da agrobiodiversidade cultivada Wayana e Aparai	482
Apêndice D – Inventário da avifauna conhecida pelos Wayana e Aparai	551
Apêndice E – Entrevista com Cecília Awaeko Apalai, presidente da APIWA entre 2010-2022 (Santarém, 23 de novembro de 2020)	560

Apresentação da Coleção COP 30



A realização da 30ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP 30), pela primeira vez sediada na Amazônia brasileira — em Belém, no Estado do Pará —, representa um marco histórico e uma oportunidade singular para o Brasil reafirmar seu compromisso com a preservação ambiental e com a construção de um futuro sustentável e justo. Em um mundo cada vez mais impactado por eventos extremos como secas prolongadas, inundações, incêndios florestais e o avanço do nível dos oceanos, a conferência desponta como espaço crucial para reverter trajetórias de destruição e reafirmar o compromisso global com a sustentabilidade. Esta cúpula multilateral carrega a responsabilidade de transformar promessas em ações concretas. O que está em jogo não é apenas o futuro das próximas gerações, mas o presente de milhões que já enfrentam os efeitos da degradação ambiental.

É nesse contexto que o Conselho Editorial do Senado Federal lança a Coleção COP 30, um conjunto de obras que expressa o esforço do Parlamento em contribuir com o debate climático a partir de múltiplas perspectivas: científica, literária, educativa e política.

Destaco, com especial alegria, que Macapá — a capital do meu amado estado — será subsede desta conferência histórica. Para nós, amapaenses, que vivemos no estado mais preservado do Brasil, trata-se de uma ocasião ímpar para apresentar ao mundo nossas riquezas naturais, nossa cultura vibrante e o valor da nossa gente. Somos guardiões de parques, de unidades de conservação, de rios que alimentam a terra e o espírito. Somos prova viva de que é possível manter a floresta em pé e, ao mesmo tempo, construir um modelo de desenvolvimento baseado nos frutos da floresta e nas potencialidades do território. Aliás, quem nunca viu o Amazonas, não conhece o Brasil em sua inteireza. Ser banhado por esse rio é um privilégio imensurável. A COP 30 será também o momento de mostrar nossas urgências. Nosso povo precisa de dignidade, de oportunidades, de justiça



social. Preservar a floresta é inadiável; garantir justiça para quem nela vive é igualmente essencial.

A coleção apresenta reflexões sobre a Amazônia em toda a sua complexidade humana, cultural e ambiental. Reúne narrativas que resgatem memórias e vivências das populações tradicionais, análises profundas sobre a realidade socioambiental brasileira e textos voltados à educação e à sensibilização das novas gerações. Essas obras revelam os desafios enfrentados pelo país diante das mudanças climáticas, ao mesmo tempo em que apontam caminhos possíveis para uma transição justa, com metas efetivas de redução das emissões de gases de efeito estufa, ampliação do uso de energias renováveis, preservação de ecossistemas e fortalecimento de políticas públicas voltadas à adaptação dos territórios e à proteção das populações mais vulneráveis.

A emergência climática impõe também a mobilização de recursos financeiros para que países em desenvolvimento possam implementar medidas concretas de mitigação e adaptação de forma justa e equitativa. Como alertou o Papa Francisco, em sua memorável encíclica *Laudato Si'*, “o impacto mais grave das mudanças climáticas recai sobre os mais pobres”. Por isso, qualquer solução ambiental verdadeiramente sustentável deve estar comprometida também com a superação das desigualdades sociais entre pessoas e entre nações.

Nesse sentido, os livros da Coleção COP 30 dialogam com as discussões mais atuais sobre financiamento climático e sobre a urgência de mecanismos internacionais mais eficazes e solidários. Ao mesmo tempo, reforçam a centralidade da justiça climática, compreendida como a garantia de que nenhuma comunidade seja deixada para trás, especialmente aquelas que, historicamente, mais contribuíram para a preservação dos ecossistemas: povos indígenas, comunidades ribeirinhas, quilombolas e demais grupos tradicionais.

A COP 30 convida o mundo a escutar a floresta e seus guardiões, a considerar o saber ancestral em diálogo com a ciência, e a construir pactos justos e eficazes em defesa da vida no planeta. A escolha da Amazônia como sede não é apenas simbólica: representa o reconhecimento da centralidade dos biomas tropicais e da urgência em protegê-los. Afinal, o que acontece na Amazônia repercute em todo o planeta.

Com títulos como *Estudos da Amazônia Contemporânea*, *Cuidando da Nossa Terra*, *30 Anos de Floresta*, *Os Balateiros do Maicuru*, *Os Náufragos do Carnapijô*, *O Ouro do Jamanxim* e as versões adulta e infantil da *Carta da Terra*, a coleção propõe uma visão ampla, plural e engajada do papel do Brasil — e de suas instituições — no enfrentamento da crise climática. Inclui ainda a *Coletânea Chico Mendes*, com seis volumes dedicados à vida, à luta e ao legado de um dos maiores defensores da floresta e dos povos amazônicos, além da Coleção Amazonicidades, que valoriza os saberes locais e a diversidade cultural da região.

Mais que um conjunto de publicações, a Coleção COP 30 é uma contribuição concreta do Senado Federal à construção de uma consciência climática pautada na ciência, na democracia e nos direitos humanos. É a expressão de um compromisso com o futuro — um futuro que precisa ser construído agora, com responsabilidade, coragem e solidariedade.

Senador Randolfe Rodrigues
Presidente do Conselho Editorial do Senado Federal

Lista de abreviaturas e siglas



- APITIKATXI** – Associação dos Povos Indígenas Tiriyó, Kaxuyana e Txikiyana
- APIWA** – Associação dos Povos Indígenas Wayana e Apalaí
- CF 1988** – Constituição Federal do Brasil de 1988
- CRANP** – Coordenação Regional da Funai Amapá e Norte do Pará
- DSEI** – Distrito de Saúde Especial Indígena
- ESEC** – Estação Ecológica
- FLONA** – Floresta Nacional
- FPEC** – Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema da Funai
- Funai** – Fundação Nacional dos Povos Indígenas
- GATI** – Gestão Ambiental e Territorial Indígena
- ICMBIO** – Instituto Chico Mendes da Biodiversidade
- IDEFLOR-Bio** – Instituto do Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará
- Iepé** – Instituto Iepé de Pesquisa e Formação Indígena
- Incra** – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- MPEG** – Museu Paraense Emílio Goeldi
- NEI/SEED** – Núcleo de Educação Indígena (Secretaria Estadual de Educação do Amapá)
- OIT 169** – 169ª Convenção da Organização Internacional do Trabalho (ONU)
- ONU** – Organização das Nações Unidas
- PARNA** – Parque Nacional
- PCBDL** – Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites
- PGTA** – Plano de Gestão Territorial e Ambiental
- PIN** – Posto Indígena (Posto de Integração Nacional)
- PNGATI** – Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas
- PNUD** – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
- REBIO** – Reserva Biológica
- SESAI** – Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde



SPI – Serviço de Proteção aos Índios

UFPA – Universidade Federal do Pará

UNESCO – Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

Notas sobre ortografia e fonética wayana e aparai



As línguas wayana e aparai pertencem ao tronco linguístico caribe (Karib). Assim como tantas outras, possuem um bom número de palavras que foram tomadas de empréstimo e adaptadas de outros idiomas nativos, de mesmo ou distinto tronco linguístico e, ainda de línguas originárias da Europa e da África, a depender do contexto geográfico e histórico das relações vivenciadas.

Wayana

Trata-se de uma língua que é falada tanto no Brasil quanto no Suriname e na Guiana Francesa. Com isso, existem variações na grafia de algumas palavras, a depender do alfabeto utilizado como base (português, holandês e francês). No Brasil, convencionou-se que o alfabeto wayana é composto pelas vogais: a, e, i, o, u, ê, ã; e as consoantes: g, h, j, k, l, m, n, p, s, t, w, y, z.

As vogais: a, e, i, o, u: pronuncia-se como em português.

Há as vogais centrais ê ã sem paralelo fonético com o português.

As consoantes: b, c, d, f, g, m, n, p, t, z como em português.

A letra “G” é mais utilizada em composição com “W” (gw), tendo um som de “gu”, como em “guaraná”.

A letra “H” possui som forte de “R”, como em “rato”.

A letra “J” possui som de “I” misturado com um fraco “J” como no português.

A letra “K” tem som de “C” como em “casa”.

A letra “L” possui som de “R” fraco, como em “soro”.

A letra “S” tem som de “X” como xadrez ou “xícara”.

A letra “W” possui som de “U”, como no inglês “what”.

A letra “Y” tem som de “I”, como no inglês “say”.

A letra “Z” possui som fraco, que as vezes se confunde com j.



Aparai

Esta língua é predominantemente falada no Brasil, apesar de ser crescente o número de pessoas falantes no Suriname e na Guiana Francesa.

O alfabeto aparai possui as vogais: a, e, i, o, u, y, ê, õ, ã, ÿ; e consoantes: g, h, k, m, n, p, q, r, t, x, z.

As vogais a, e, i, o, u possuem som similar ao português.

A vogal “Y” possui som similar ao “Ě” do wayana, enquanto Ê, Ì, Õ, Û, ÿ são suas versões fechadas e anasaladas.

As consoantes g, m, n, p, q, r, t, z soam como no português.

A letra “H” faz uma glotal, como em “*porohtopo*”, leia-se “po-ró’-to-po”.

A letra “R” tem som forte ou fraco a depender da palavra, porém não há dígrafos de indicação (como “RR” ou “R”).

A letra “X” tem som de “CH” como em “xícara”.

Prefácio



Ima Célia Guimarães Vieira¹

Ancestralidade
Floresta, rios, encantos
Sabedoria, memória, raça
Reza, benzedadeiras, erva
Histórias quentinhas do coração
Permeiam a cultura de povos
Habitam nossa nação
Honrar com dignidade
Manter a chama acesa
Da história de cada um
Lucia Moraes Tucuju, 2021

Os povos indígenas têm sido os guardiões das memórias que moldaram a Amazônia. Eles mantêm viva a chama de culturas ancestrais, transmitindo de geração em geração os conhecimentos que garantem não apenas sua sobrevivência física, mas também a preservação de sua identidade e legado. Em um mundo em constante mudança, onde as vozes dos povos indígenas muitas vezes são silenciadas pelo ruído da modernidade, é essencial ouvir suas histórias, aprender com suas tradições e honrar suas conexões sagradas com a terra.

No extremo norte do Pará, nos contrafortes da imponente Serra do Tumucumaque, as Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este subsistem até os dias atuais como territórios de resistência e de preservação.

1 Ecóloga, pesquisadora do Museu Paraense Emílio Goeldi.



Ali, onde os rios serpenteiam entre densas florestas e as montanhas, ecoam histórias antigas, residem povos cuja presença remonta há pelo menos 400 anos. Os Wayana e os Aparai, embora de origens distintas, compartilham uma estreita convivência, rica de saberes e tradições ancestrais que ecoam através dos séculos.

Ao longo de 20 anos, desde a iniciação científica até o doutorado, Iori Leonel A. H. Van Velthem Linke optou por se dedicar ao estudo desses povos caçadores-agricultores-coletores, de língua karib, que compartilham uma longa história de migrações, acolhimentos de outros povos e interação com missionários, balateiros, gateiros. Durante a construção desta obra, foram muitas jornadas, conversas, registros escritos e um vasto aprendizado acumulado, culminando em sua Tese de Doutorado, que recebeu menção honrosa na edição de 2020 do Prêmio Capes de Tese e que agora vem à luz como um livro denso de 400 páginas.

"Cuidando da Nossa Terra: Os Wayana, os Aparai e a PNGATI" é mais do que um livro; é um convite para adentrar na Amazônia profunda e desvendar os saberes e os segredos do cuidado com a terra, guardados por esses povos. Sob a escrita habilidosa de Iori, embarcamos em uma jornada verdadeiramente cativante, onde a história se entrelaça com a ecologia, a cultura se mescla com a política, e a preservação ambiental se torna uma missão sagrada.

Agindo no espaço florestal e aquático estão os mais diversos seres, os humanos e os não-humanos visíveis e invisíveis. O último grupo, os *ëniklë/onokaro*, abarca todos os seres não-humanos, congregando uma primeira grande dicotomia que separa os seres em domésticos e não-domésticos. Os domésticos, *ëknë tom/okyno* tomo, são os cachorros, gatos, galinhas e animais silvestres cuidados como xerimbabo nas aldeias. Outra oposição, entre os não-humanos, é representada pela segunda grande dicotomia: os seres comestíveis e os não comestíveis. Os primeiros são os animais caçados *tëhamo/tôsamo*, e sua antítese, os não comestíveis *tëhamo tapek/tonosakara*. Como o nome sugere, *tëhamo tapek/tonosakara* são os seres constituídos de "carne-não-verdadeira" ou a negação da carne enquanto categoria fundamental (a "não-carne"), como urubus e minhocas, por exemplo, além da categoria constituída pelos predadores dos humanos (p. 186).

A obra de Iori van Velthem Linke lança luz sobre um capítulo crucial na história da preservação ambiental e dos direitos indígenas no Brasil: a implementação da PNGATI, a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, que surge pela necessidade de enfrentar os interesses econômicos e políticos em torno de seus territórios, e de avançar nos desafios de gestão, para assim garantir que os povos indígenas possam viver bem em seus territórios tradicionais, desfrutando de autonomia e sustentabilidade. Ao mergulharmos nas páginas deste livro, somos confrontados com questões urgentes sobre o futuro da Amazônia e o papel vital que os povos indígenas desempenham na proteção deste importante bioma.

Com uma escrita envolvente e uma abordagem interdisciplinar, o autor nos conduz por uma jornada de descobertas, em que teorias acadêmicas ganham vida através das experiências concretas dos Wayana e dos Aparai. Dos meandros da política indigenista às intrincadas relações interculturais, cada página deste livro nos convida a refletir sobre territorialidades, cosmovisões, saberes e fazeres sobre o meio ambiente e os caminhos da gestão dos territórios indígenas.

Este livro não se propõe a ser uma conclusão, mas sim um ponto de partida para uma reflexão contínua e aprofundada sobre a complexa teia de relações que permeia as Terras Indígenas no Brasil e os desafios na gestão desses territórios tão importantes. À medida que adentramos nas páginas que se seguem, convido o leitor a mergulhar nesse rico universo e a contribuir para a construção de um diálogo intercultural e interdisciplinar cada vez mais necessário em nossa sociedade contemporânea.

Ao final desta obra, somos deixados com uma profunda sensação de admiração pelos povos indígenas da Amazônia e uma renovada determinação em defender sua causa. "Cuidando da Nossa Terra" não é apenas um livro sobre os Indígenas e a Amazônia; é um apelo apaixonado pela preservação da vida em todas as suas formas e pela proteção dos direitos dos povos indígenas.

Que suas palavras ecoem além das páginas deste livro, inspirando ações e mudanças necessárias, como menciona Ailton Krenak, para "adiar o fim do mundo".

Introdução

Saputory ëutë



Sentados à beira do fogo, o chefe da aldeia se ajusta no banco, tentando encontrar a melhor posição. Estica a coluna, espreguiça-se. Abre a boca, parece que vai dizer algo. Desiste no caminho. Breve bocejo. Cruza as pernas de um lado ao outro. Esses bancos, muito baixos, são tradicionalmente esculpidos em um bloco único de cedro e, ornados figurativamente de *seres de outras épocas*, não permitem espaço de manobra para maiores acomodações. Não à toa, são comuns breves pausas para uma esticada das pernas quando as conversas se entabulam por horas a fio. Observamos o pôr do sol caindo por trás de uma curva do rio Paru, visível do alto de um platô onde estávamos, onde a aldeia Jolokoman foi construída. O tingimento multicolorido e fugaz pintado pelo crepúsculo me traz à memória imagens de livros de renomados antropólogos que eu havia lido pouco antes da viagem. Reconheço, como eles, que são nas viagens de campo que mais olhamos para o céu.

Um casal de araras-vermelhas cruza o rio com facilidade. Sempre com grande estardalhaço, seus gritos atraem os pouco mais de vinte olhares dos demais habitantes com quem compartilhava o cotidiano há pouco mais de duas semanas. Naquela latitude, as margens do rio Paru dificilmente apartam-se por mais de 50 metros. Às vezes, surgem após algumas curvas, furos, arquipélagos, grandes corredeiras, conhecidas regionalmente por “cachoeiras”, duplicando a largura do rio. A segunda margem é alcançada brevemente pelos pássaros. Cai a última réstia de sol. A noite se inicia. Derrama-se pelo rio um espesso cobertor de brumas que traz consigo um vento frio que escorre pela serra do Tumucumaque. Nunca pensei que fosse passar tanto frio no estado do Pará. É hora de atizar o fogo.

O cacique vira-se e comenta algo em sua língua, o wayana. Ouço respostas em outros idiomas, aparai certamente. Reconheço algumas palavras. Suas duas esposas se movimentam e trazem quase que ao mesmo tempo



fartos feixes de lenha. O fogo cresce e todos se aninham mais perto. Nasquelas aldeias, praticamente todos são, ao menos, fluentes em três línguas. Além do wayana e do aparai, falam bem o português, fruto de uma relação relativamente permanente que já ultrapassa meio século. Muitos também são versados em tiriyó, seus vizinhos concentrados em regiões mais ao norte e oeste daquele rio. Também é comum encontrarmos francófonos, ou ainda falantes de idiomas “criolos” do Suriname, em decorrência das aldeias localizadas além das fronteiras nacionais, frequentemente visitadas. Como toda área fronteiriça, ali é uma Babel em transformação. Convivendo há mais de um século, aqueles povos de língua *karib*, wayana, aparai e tiriyó estão juntos há gerações por meio de casamentos. Com um pertencimento étnico bastante dinâmico e fluido, dificilmente alguém se afirma enquanto pertencente de apenas um ou outro povo. Autodenominações casadas, geralmente duplas, é a norma. Ser “puro” é, de certa forma, também ser um pouco “pobre”. Como eles gostam de dizer, a mistura os “enriqueceu” ao invés de “diluí-los”. Essa abertura ao “outro” é ricamente ilustrada desde os primeiros cronistas com quem estes povos travaram contato, como alguns franceses do final do século XIX.

O cacique se mexe novamente. Pega em sua algibeira, a mesma que costuma acompanhá-lo em caçadas e pescarias, um isqueiro, um pequeno presente meu. Levanta-se e segue silenciosamente até a *tukusipan*, a casa (maloca) central da aldeia. De lá volta com um portentoso cigarro, cujo miolo está recheado com tabaco plantado na roça circunvizinha. Isto sim é o casamento perfeito do gourmet com o orgânico! O tabaco enrolado segue envolto por uma folha pergaminosa de entrecasca de tauari, uma grande lecitidácea amazônica, amarrado com um arremate feito do mesmo material. Lembro-me de sua troça, explicando-me que aquilo era a “gravata” do cigarro. Depois de acendê-lo, ouço uns gracejos. Todos riem. Eu não entendi tudo o que disseram; só algumas palavras, mas a vibração é contagiante e acabo rindo junto. Definitivamente, são pessoas felizes, penso eu. Vivem rindo, brincando entre si, e entrar neste jogo faz parte do trabalho de imersão. Quem tem “cara amarrada”, vive de mau humor, é porque está doente, não está bem, e assim, acaba sendo evitado pelos demais.

Volto a olhar para o rio. A luz do quarto crescente da lua é suficiente para diferenciar no lusco-fusco algumas formas mais próximas enquanto as distantes se embarçam em amplas e profundas sombras. Em dias de lua cheia, é quase possível ler sem o auxílio da lanterna. Reconheço a pequena ilha próxima, que empresta o nome à aldeia. A regra dos topônimos geralmente associa algum evento, geralmente de tempos e seres longíquos, míticos, com algo ou alguém pertencente ao presente contemporâneo ou passado próximo, cronológico. Então, às proximidades da ilha de Jolokoman é de onde surgiu Jolok, o “senhor das águas” em alguma de suas várias aparições no domínio dos homens: o terrestre. As aldeias, assim como as ilhas, são espaços mutáveis, dentro de uma concepção diacrônica do espaço. A aldeia onde estou se chama *Jolokoman ėutĕ* ou *Jolokoman pata*, a depender da língua. Recebe este sufixo, que também serve para identificar “lugares de” outros coletivos, como animais e plantas. Dentro de duas gerações será possível que algum neto do atual cacique queira abrir uma aldeia nas redondezas, ou como eles me explicam, “reabrir” naquele mesmo local, pois dentro de uma concepção cíclica do tempo, indissociável do espaço. Esta poderá vir a se chamar *Jolokoman ėutĕ*, mas jamais será *Sapotory ėutĕ*, porque este é um nome marcado no tempo. A aldeia terá sido “o lugar de Sapotory”, o cacique e avô/bisavô do futuro chefe da imaginada futura aldeia. Nesta projeção, digamos, futurística, Sapotory, já falecido, marcará, de certa forma, indefinidamente a memória coletiva, até que alguém esqueça o seu nome e o daquele lugar.

Ouçõ outros gracejos. Desta vez Sapotory volta-se a mim e explica: “estão dizendo que eu quero virar pajé... por causa do cigarro e do fogo”. Curioso, eu pergunto se é o que ele acha também. “Não, isso é minha cultura. Eu sei que dizem que cigarro, fogo de noite, atrai pajé, mas eu não acho, não largo minha cultura”, retruca. Sei por minha experiência que um Wayana ou Aparai não “é” pajé, ele “recebe” pajé. Trata-se mais de uma condição, um acordo, ou intermediação entre seres de diferentes dimensões. De modo algum é um “superpoder” cedido ou obtido incondicionalmente por alguém. Ele continua: “antigamente havia pajé. Muito pajé. É verdade que alguns faziam mal. Teve muito tempo de guerra. Mas outros não. Os pajés ajudavam a gente a cuidar da terra, da roça, ajudavam a gente a ser bom caçador, não pegar *panema*.

Hoje não tem mais pajé. Por isso que a roça não dá que nem antigamente, por isso que a caça tá difícil, longe...”.

Pergunto a ele se acha quem poderá ajudar a cuidar da terra, tanto hoje quanto no futuro. Ele puxa um pouco o cigarro. Ajeita-se novamente no banco. Solta a fumaça, vê-la dispersar-se pelo luar. Pensa. Essa parece ser uma pergunta difícil. Todos ao redor do fogo ficam em silêncio. Talvez apreensivos, querendo ouvir a resposta. “A gente tem muitos amigos, parceiros que ajudam a cuidar da terra. É verdade. Antes tinha Funai, que era nosso pai. Aprendemos muita coisa com os *karaiwa*². Mas agora é outro tempo. A terra é nossa, sempre foi, aqui, ali, lá para cima, para baixo, estávamos espalhados por todos esses rios e igarapés”. Aponta ele que, continua: “Onde eu nasci, está fora do limite. O governo não deu pra gente a terra, ele deixou a gente ficar com uma parte do que a gente já tinha. Acho que quem vai cuidar dela somos nós mesmos, afinal, é a gente que mora aqui, como sempre foi”.

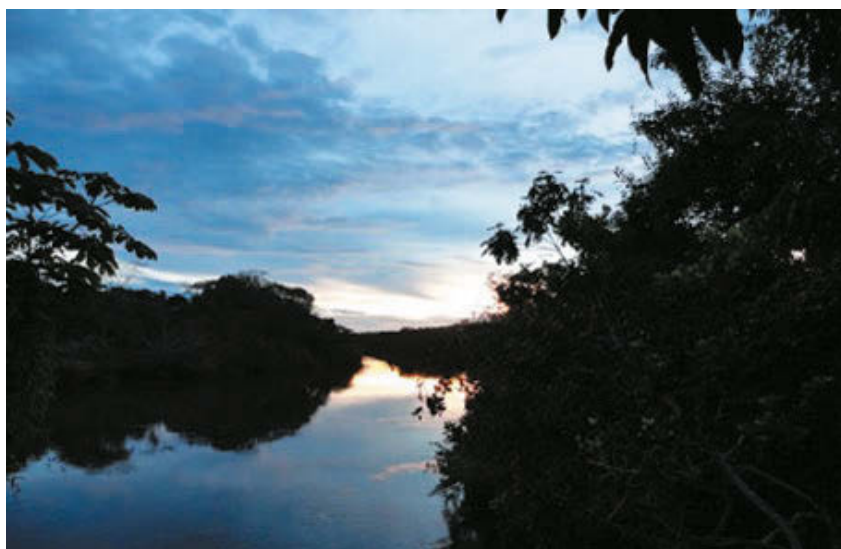


Figura 1 – Crepúsculo a partir de Jolokoma, TI Rio Paru d’Este.

Fonte: do Autor

2 Termo de origem tupi amplamente utilizado pelos indígenas Karib da região para designar os brasileiros não indígenas, ou “brancos”.

A experiência acima referida procura descrever o início das discussões sobre um novo momento pelo qual os Wayana e os Aparai – dois povos indígenas norte-amazônicos – estão passando: a construção de um plano de gestão para os seus territórios. Desde a homologação das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este, dada em 1997, um novo desafio a ser enfrentado desvela-se cotidianamente aos seus habitantes: como viver bem, hoje e no futuro, dentro deste novo paradigma territorial. Assim, pelas aldeias está em curso um amplo e complexo debate em torno de uma política pública que visa promover a gestão coletiva de terras indígenas. Como veremos em detalhes neste livro, tal problemática abrange necessariamente a compreensão sobre formas de vida desses povos, sua organização social e política, suas práticas econômicas, suas formas de ocupação territorial, o uso e manejo do meio-ambiente a partir de visões, leituras e interpretações que lhes são próprias, além das relações entre si e com o mundo exterior.

Em suma, trata-se de formas pela busca do ideal de bem-viver nativo nos limites circunscritos das terras indígenas. Isto sem, contudo, perder de vista as relações que os Wayana e os Aparai têm entre si e com demais povos indígenas da região, bem como com agentes externos, parceiros governamentais e não governamentais ao longo do tempo.

Tal aguilhoado processo de mudança o qual os Wayana e os Aparai têm vivenciado é comum a muitos outros povos indígenas no Brasil. Este movimento vem ganhando ampla repercussão nacional, sobretudo a partir do início da implantação, em 2012, da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas – PNGATI³. Assim, a personificação das formas de vida dos Wayana e dos Aparai, suas percepções e traduções do mundo envolvente, bem como as adaptações e estratégias sociopolíticas perante este novo paradigma da limitação física de seus territórios somam-se aos desenlaces ocasionados pela chegada da PNGATI no seio de suas comunidades sociopolíticas. Todos esses são pontos importantes de serem estudados e analisados por inúmeros motivos. Tal esforço, visando

3 Política instituída através de Decreto Presidencial nº 7.747 de 05 de junho de 2012.

um primeiro ensaio de compreensão desta problemática, constitui o foco central desta obra.

PNGATI: breve apresentação

Inegavelmente as terras indígenas representam fundamental vitória e grande avanço em prol dos direitos indígenas no Brasil. Nesse esforço, temos a figura institucional da “Terra Indígena” (TI). Um recorte territorial geograficamente delimitado, específico, salvaguardado dos interesses alheios, o qual deve subsidiar a reprodução física e cultural de um determinado contingente populacional indígena usufrutuário⁴. Naturalmente que uma área finita, limitada no tempo e no espaço, gera novas questões para os povos que a habitam, bem como para o aparato estatal, ciente de sua missão institucional de a proteger e auxiliar na gestão, uma vez que, juridicamente, uma “Terra Indígena” é uma área da União (INGLÊS DE SOUZA & ALMEIDA, 2012; GRUPIONI; KAHN, 2013; COMANDULLI, 2016, SIQUEIRA JR, 2023). Dentro dessa conjunção de direitos e deveres surgem questões sobre a gestão desses territórios que, sob certa medida, é hoje compartilhada entre os povos habitantes e suas organizações, além de órgãos estatais e organizações do terceiro setor.

Mas como proceder com essa gestão e garantir *de jure e de facto* a autodeterminação aos povos indígenas em uma macro escala nacional, considerando a imensa pluralidade social, ambiental e política intrínsecas do país? Para além, é necessário considerar o histórico relativamente recente da relação estatal com este tema. O tempo dos projetos tocados exclusivamente pela autarquia indigenista oficial, a Funai – Fundação Nacional dos Povos Indígenas (primeiro Serviço de Proteção aos Indígenas e, a partir de 1967, Fundação Nacional do Índio até 2022), vislumbrando uma inevitável assimilação dos povos indígenas à dita “sociedade envolvente” se demonstrou

4 Capítulo VIII: “Dos Índios”, Artigos 231 e 232 da Constituição Federal do Brasil, 1988.

ultrapassada e hoje totalmente desguarnecida de fundamentação jurídica (ALBERT, 2001).

Não somente isso, a luta pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas balizou-se, justamente, em franca contraposição a tais políticas assimalicionistas e invisibilizacionistas (ANAYA, 2006; OLIVEIRA; FREIRE, 2006; CUNHA, 2012). Transpassado o período de lutas e mobilizações dos povos indígenas em torno de “reinvindicações territoriais e legalistas”, como pontua Albert (2001:198), vimos uma abertura a “novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável)” (ALBERT, 2001). Esta retração do Estado, como aponta o autor, foi sendo substituída por uma intensificação na atuação do movimento indígena e suas “organizações da sociedade civil”, oportunizando relações diretas entre os indígenas com organismos de financiamento nacional e internacional na temática socioambientalista e de direitos humanos (ALBERT, 2001). Este movimento enraizou-se no movimento indígena e indigenista como um todo.

Assim, dentro do arquétipo conjuntural da figura jurídica e administrativa da “Terra Indígena”, esta representa, entre muitas coisas, um novo momento aos povos indígenas, em especial, de considerarem e se apropriarem de um novo paradigma de territorialidade. Este cenário continua a ter implicações diretas e indiretas às formas de vida tradicionais, bem como aos dizeres da sobrevivência e da reprodução física e cultural, como mencionadas na Constituição Federal de 1988. A partir deste marco legal surgem muitas questões: **como garantir a sobrevivência e reprodução física e cultural dos povos indígenas com base em seus usos, costumes e tradições em um contexto de contínuas mudanças e pressões externas e internas, sejam elas políticas, culturais e ambientais? E ainda, a simples delimitação de um espaço territorial, preferencialmente florestado, vasto e heterogêneo para suprir as necessidades materiais e simbólicas de um povo indígena, é suficiente para que o Estado brasileiro alcance os objetivos constitucionais de proteção e promoção dos povos indígenas em longo prazo?**

Em busca da resolução para esta questão é que foi instituída a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas, mais conhecida por PNGATI (BRASIL, 2012), via Decreto Presidencial nº 7.747, de 05 de junho de 2012. Essa política vem sendo implementada por todo Brasil,

em diferentes regiões e biomas, por distintos povos, que falam suas próprias línguas, que possuem formas particulares de vida, de enfrentamento e de resistência face a suas contextualidades históricas (GRUPIONI, KAHN, 2013; GRUPIONI, 2020). Com o retorno gradual das liberdades democráticas iniciado em meados de 1980, vivenciamos um contínuo, porém titubeante, processo de reconstrução nas relações entre os povos indígenas e o Estado brasileiro (CUNHA, 2012).

São reconstruções conceituais e simbólicas de toda sorte de violências pretéritas, que, ao mesmo tempo, objetiva frear e reverter os – ainda em curso – processos coloniais iniciados séculos atrás. Colocadas como vitórias da resistência e resiliência indígenas, temos uma nova Constituição Federal em 1988, pautada na “inversão”, onde há o reconhecimento da pluralidade sociocultural, de seus direitos humanos, tais como à autodeterminação, agência política e a regularização dos territórios tradicionalmente ocupados (CUNHA, 1987; OLIVEIRA; FREIRE, 2006; BANIWA, 2012; DUPRAT, 2012).

Enquanto propósito central, de forma resumida, podemos dizer que a PNGATI visa a gestão sustentável das terras indígenas no Brasil (COMANDULLI, 2012; INGLÊS-DE-SOUZA, 2012; INGLÊS-DE-SOUZA; ALMEIDA, 2012). Adiantando o objetivo geral desta política pública, tal como formulado no Decreto de sua criação, temos que:

A **PNGATI** tem como principal objetivo garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e dos territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia e formas próprias de gestão territorial e ambiental (Decreto Presidencial nº 7.747, art. 4º).

Evidentemente, os povos indígenas já vivem e manejam imemorialmente seus territórios a partir das formas que lhes são próprias. Seus modos de vida, considerados de baixo impacto ambiental, são geralmente integrados por sistemas produtivos sazonais baseados na caça, na pesca, na coleta e na agricultura (LIMA; POZZOBON, 2005; SMITH; ALMEIDA, 2012). Ademais, o

que vemos hoje é que as Terras Indígenas abrigam rica, vasta e abundante biodiversidade, sendo importantes aliadas ao combate ao aquecimento global e na manutenção dos serviços ecológicos (CRISOSTOMO *et al.*, 2015; LIMA; FANZERES; ALCÂNTARA, 2018; GARNETT *et al.*, 2018; HOWITT, 2018; LEWIS *et al.*, 2019; GRANTHAM, 2022; SZE *et al.*, 2022; PRIST *et al.*, 2023). Indiscutivelmente um legado dos povos indígenas a toda a sociedade brasileira através de suas formas tradicionais de gestão territorial e ambiental. Naturalmente, tais formas próprias de viver relacionam-se diretamente às suas cosmovisões, sistemas epistemológicos, bem como às relações interpessoais, aos sistemas de parentesco, além de seus hábitos alimentares, o uso e ocupação territorial, sistemas de classificação dos diferentes seres e alegorias representativas para o espaço e o tempo (POSEY, 1985, 1997a, 1997b). Desnecessário dizer que tais atributos culturais são particulares a cada grupo e que respondem dinamicamente ao seu entorno a partir de linearidades históricas muito específicas.

Seguramente, antes da criação da PNGATI, muitas experiências de gestão territorial e ambiental em Terras Indígenas já estavam sendo desenvolvidas por diferentes povos indígenas em diferentes regiões do Brasil. As sínteses organizadas de tais laboratórios trouxeram importantes contribuições para a redação da minuta do decreto (CABALZAR, 2010; GRUPIONI; KAHN, 2013). Durante o processo de construção da política, muitas experiências foram apresentadas no decorrer das consultas prévias locais e regionais aos povos indígenas, transcorridas em todas as regiões do Brasil no biênio de 2009 a 2010, colaborando para que a PNGATI pudesse abarcar senão todas as formas de diversidade, ao menos a maior quantidade possível de formatos de organização social, de uso e gestão territorial e ambiental, coadunando com as diretrizes constitucionais (SIQUEIRA JR., 2023).

Desta maneira, inferimos que a PNGATI procurou inicialmente definir os parâmetros para que uma dada terra indígena fosse suficiente para a reprodução física e cultural de seus habitantes, a partir de suas formas particulares de viver e interagir no meio ambiente. Por este motivo, em sua própria redação, está expresso que a PNGATI é, antes de tudo, uma política estatal que busca fortalecer a autodeterminação, cuja distinção é o reconhecimento dos processos diversos e contextualizados de sua imple-

mentação, acarretando desdobramentos mais amplos do que os inicialmente previstos. Assim, é notável que o desenvolvimento de projetos que visam à construção dos planos de manejo e gestão integrada e coletiva de territórios indígenas passou a ter destaque na agenda indigenista em nível nacional, subsequentemente à promulgação da política.

Um dos grandes avanços da PNGATI foi o de estabelecer um marco regulador do Estado em relação às garantias constitucionais, em especial a reiteração ao direito dos povos indígenas ao usufruto exclusivo de suas terras imemorialmente ocupadas, paralelamente empenhando-se para que tais territórios demarcados correspondam às necessidades e especificidades de cada povo, sempre pautado em uma relação simétrica e fortalecedora da autonomia dos povos indígenas. Os principais instrumentos previstos para atingir tais objetivos são o etnomapeamento e o etnozoneamento, que visam gerar mobilização e conhecimento dentro de um diálogo intercultural que se pretende simétrico. Com essas duas ferramentas se efetivam a aplicação dos diagnósticos, levantamentos e pesquisas socioambientais participativas, em que informações qualificadas sobre os modos de vida e do território são sistematizadas, subsidiando fóruns coletivos de compreensão e planificação para a gestão territorial e ambiental de uma determinada (ou um coletivo de) Terra(s) Indígena(s). São os resultados desses fóruns de discussão que podem ser (e geralmente são) sintetizados e sistematizados num documento, o Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA, também conhecido por “Planos de Vida” ou “Planos de Ação”, a depender das especificidades locais.

Os PGTA buscam abarcar todos os aspectos passíveis de discussão e de planejamento, sejam eles pontuais ou gerais, incluindo todas as diversas dimensões de modos de exercer a territorialidade, articulando-se entre si em uma abordagem integradora de planejamento, execução e monitoramento de ações, projetos e atividades pretendidas (INGLÊZ DE SOUZA, 2012; FUNAI, 2013). Ressalta-se que um PGTA é pensado para ser dinâmico e cíclico. Assim, enquanto ações de gestão são executadas e monitoradas, novos estudos sobre as dinâmicas inerentes da problemática do viver em terra demarcada, com seus problemas-alvo e suas respectivas soluções, são concomitantemente identificados e diagnosticados. Desta maneira, infere-

-se que um PGTA não pode ser monolítico ou estanque sendo seus limites porosos e continuamente autorreferentes.

Apesar de tudo o que foi apresentado, não podemos esquecer que a PNGATI é uma política pública, e, embora houvesse certa participação indígena, ela foi pensada e gestada nas entranhas do aparato estatal, e em outro momento político. Como toda forma de integração, existem limites para sua ação, na medida em que há constante necessidade de dimensionamento das diferentes interfaces de interação entre o Estado e os povos indígenas. Isto porque, são formas ontológicas autônomas e autodeterminadas, assimétricas em poder político, carecendo de constantes esforços de mútuas traduções e perspectivas (VIVEIROS-DE-CASTRO, 2004; CAYÓN, 2014). Além disso, é claro e redundante o necessário protagonismo dos povos indígenas nesta política, porém, garantir com equilíbrio os necessários espaços de poder dentro do aparelho estatal continua sendo um grande desafio (SIQUEIRA JR., 2023).

Apesar da crescente importância da PNGATI na vida contemporânea dos povos indígenas do Brasil, traduzida pela diversidade ambiental e cultural e a amplitude geográfica dos PGTA já existentes, verifica-se que há poucos estudos acadêmicos sobre esta política de uma forma geral; mais raros ainda são as investigações que trazem análises dos processos inerentes de construção dos PGTA *in loco* (COMANDULLI, 2012; LINKE *et al.* 2020). Como já citado, casos particulares de publicações descrevendo experiências de manejo e gestão coletiva de territórios indígenas anteriores à assinatura do decreto foram decisivos para moldar as atuais conformações de respeito às diferenças, buscando imprimir no processo o diálogo intercultural, previsto na política pública. Tal quadro nos remete à importância do compartilhamento de experiências locais de implementação da PNGATI e de construção de PGTA. Essas informações têm grande potencial de auxiliar sobremaneira no reconhecimento, monitoramento e na avaliação das implementações desta política pública, sendo fundamentais para subsidiar seu aprimoramento e evolução.

É evidente que tais informações são também de grande relevância para os atores governamentais e não governamentais envolvidos, bem como para a sociedade brasileira em geral. Neste enquadro se destacam os membros

da academia que há tempos alocam esforços científicos para a compreensão de ecossistemas amazônicos e dinâmicas socioambientais. Tais estudos, necessariamente de natureza interdisciplinar, permitem a geração de conhecimentos integrados sobre o funcionamento dos ecossistemas naturais e modificados, avaliando interações entre dinâmicas de uso da terra e transformações nas relações sociais, bem como seus efeitos sobre as políticas de conservação, fomento e melhoria da qualidade de vida regional.

A questão colocada parte do pressuposto de que, sendo a PNGATI uma política gestada dentro do aparato estatal, há certos limites de sua atuação que não são claros a uma primeira vista, sendo necessário conhecer e compreender as nuances das formas nativas de exercer política, bem como as estratégias de introjeção de sua cosmovisão do território e das relações, muitas vezes assimétricas para com o Estado e demais parceiros dos povos Wayana e Aparai. Logo, surge a questão: **“de que forma a PNGATI está sendo implementada entre os Wayana e os Aparai?”**. Este livro busca trazer algumas reflexões a esse respeito, a partir de um **ensaio acadêmico inicial**, que visa, principalmente, colaborar na discussão sobre a PNGATI enquanto política pública diferenciada, a partir de análises de informações e particularidades desse povos e seu território: suas formas de vida, organização social e gestão territorial e ambiental, história e históricos de interações, migrações, uso e ocupação territorial, e análise de seu PGTA (finalizado em 2015 e publicado em 2018) (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018).

Os Wayana, os Aparai: introdução

Os Wayana e os Aparai, primariamente apresentados no começo deste livro, são povos indígenas que falam línguas da família Karib⁵, e vivem há pelo menos três séculos na montanhosa região da tríplice fronteira entre

5 Os dois povos falam línguas parecidas, porém distintas. Assim, os nomes vernaculares, quando houver, seguirão a seguinte ordem de apresentação: *wayana/aparai*.

o Brasil, o Suriname e a Guiana Francesa (CARVALHO, 1955; COUDREAU, 1893; FRIKEL, 1973; GALLOIS, 1988; LINKE; VELTHEM, 2017; SCHOEPE, 1972; TONY, 1763; VELTHEM, 1980, 1998, 2003). O contingente populacional estimado para o Suriname e Guiana Francesa soma três mil pessoas (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018, SESAI, 2024). No Brasil os Wayana e os Aparai foram censiados em 1.402 pessoas, reunidas em 270 núcleos familiares, vivendo em 28 aldeias, sendo 26 dispostas às margens do rio Paru de Leste, e duas no Ipitinga, afluente do Jari (SESAI, 2024). Seu território é composto por duas áreas contíguas: a Terra Indígena Parque do Tumucumaque e a Terra Indígena Rio Paru D’Este (GRUPIONI, 2010; GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2019; GALLOIS & GRUPIONI, 2009; VELTHEM, 2003). Ambas as áreas foram homologadas em 1997 e somam uma superfície aproximada de 4,2 milhões de hectares no extremo norte do Pará (ver **Figura 2**).

Originalmente, a terra indígena Parque do Tumucumaque foi pensada para ser uma reserva florestal (“Reserva Florestal do Tumucumaque”), fato que ocorreu em 1968. Dez anos depois, em 1978, foi transformado em um parque natural de visitação, o Parque Indígena do Tumucumaque (VELTHEM, 1980). Em 1997, já depois da nova Constituição Federal, foi feita a homologação e demarcação da reserva indígena de forma contínua, adotando o atual nome de Terra Indígena Parque do Tumucumaque com 3,071 milhões de hectares. Esta área também é habitada pelos Tiriyo, Katxuyana, Tunayana, Akuriyó, Txikiyana, entre muitos outros que hoje vivem mais concentrados na sua porção ocidental⁶ em aldeias ao redor da Missão Tiriyo (extremo noroeste), às margens do rio Paru de Oeste (também conhecido por Erepecuru), e de seu afluente o Marapi (VELTHEM, 1980; APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018). Um contingente significativo desses povos habita aldeias no alto curso do Paru de Leste em comunhão com os Wayana e os Aparai.

6 Conhecida regionalmente por “região oeste do Tumucumaque”.

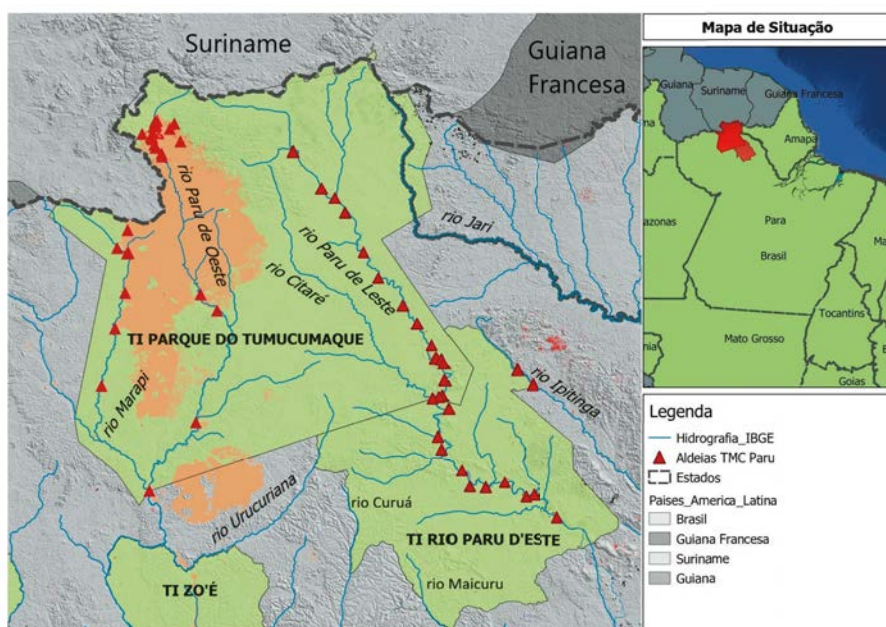


Figura 2 – Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este. No Brasil, os Wayana e os Aparai vivem majoritariamente em aldeias situadas na calha do rio Paru de Leste.

Fonte: Adaptado a partir de Nacip Láuar (2024)

Em 1984 foi criada a Área Indígena Paru de Leste para atender as comunidades Wayana e Aparai que ficaram fora dos limites do Parque Indígena do Tumucumaque. Esta área foi identificada e delimitada de forma contígua ao Parque do Tumucumaque, pelo Decreto nº 958/93, de 04/02/1991. Porém, a sua demarcação e homologação ocorreu seis anos depois, concomitantemente à da TI Parque do Tumucumaque, alterando, desta forma, a sua designação para Terra Indígena Rio Paru D'Este, cuja superfície é de cerca de 1.195 milhões de hectares (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018).

Os Wayana e os Aparai vivem em conexão pacífica há mais de um século por intermédio de alianças políticas, militares, comerciais e, sobretudo, matrimoniais (ver **figura 3**) (BARBOSA, 2005; VELTHEM, 2003). Algumas famílias Tiriyó, Akuriyó, Txikyana, Katxuyana e Wajãpi compartilham aldeias localizadas no médio e alto curso do Paru de Leste. Por conta disso, é comum autodeclarações de múltiplas filiações étnicas, sendo que a maioria afirma

pertencer a uma dupla filiação, como Wayana-Aparai, Aparai-Wayana, ou Wayana-Tiriyó, Tiriyó-Wayana, Aparai-Tiriyó, Tiriyó-Aparai etc. Em documentos históricos encontramos as denominações Wajana, Waiana, Oiana, Uaiana e Apalai, Apalai, Aparay ou Apalay, sendo todas elas referentes aos mesmos povos (GALLOIS, 1988; GRUPIONI; GALLOIS, s, 2009; VELTHEM; LINKE, 2010, 2014, 2017).



Figura 3 – Ritual de flautas Waitakala no interior da casa comunal *tukusipan/porohtopo*)

Fonte: do autor.

Como ocorrido com outros povos indígenas, após articularem contatos com grupos e segmentos populacionais não indígenas e não tradicionais⁷, as formas desenvolvidas de territorialidade, em especial o padrão de assentamento dos Wayana e dos Aparai, acabaram, em diversos aspectos, por se transformar. Como nos contam, antigamente, o padrão de uso e ocupação

7 Refiro-me especialmente aos agentes do Estado Brasileiro ou aqueles infiltrados por intermédio dele, dados a partir da década de 1960: militares, agentes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), missionários fundamentalistas, entre outros.

tradicional reproduzia-se por meio de pequenas, porém numerosas, aldeias articuladas em redes de relacionamento que integravam diversos grupos por toda região das Guianas (GALLOIS, 1986; VELTHEM, 2003). Tais redes eram consolidadas por e para o intermédio de alianças políticas (especialmente em tempos de guerra) engendradas por meio de intercâmbios de pessoas (incluindo matrimônio), informações, e de bens, objetos manufaturados e produtos naturais (BARBOSA, 2005, 2007; GALLOIS, 1986; 2005). Esta ampla e complexa rede de circulação permanece sendo uma característica estrutural no sistema tradicional de organização política e econômica, e que incluiu ao longo do tempo novos atores em diferentes locais e escalas.

Se hoje os Wayana e os Aparai ultrapassaram a marca de mil pessoas, até pouco tempo não somavam duas centenas (SCHOEPF, 1972; APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018, SESAI, 2024). Isto pois, nos auspícios dos planos de integração nacional da Amazônia, aventou-se a construção de uma rodovia que ligaria os estados do Amapá e Roraima (BR – 210, Perimetral Norte), passando sobre os territórios tradicionais dos Wayana e Aparai nos médios e altos cursos dos rios Jari, Paru de Leste e Maicuru, e dos Tiriýó nos rios Erepecuru (Paru de Oeste) e seu tributário Marapi (VELTHEM, 1980, 1983; GRUPIONI, 2011; LINKE, 2019). Desta maneira, a estratégia adotada para a região foi a de transformar postos de assistência médica existentes na região em centros permanentes de atração.

Na porção ocidental do Tumucumaque, nas nascentes do rio Erepecuru (Paru de Oeste) foi criada uma missão franciscana, a Missão Tiriýó. Lá foram centralizados os Tiriýó, presentes na região e sul do Suriname, como também muitas famílias Kahyana e Katxuyana levadas de avião pelas Forças Armadas, a partir dos rios onde habitavam, respectivamente o Trombetas e seu afluente rio Cachorro (VELTHEM, 1983; GRUPIONI, 2011). Os Wayana e os Aparai, por seu turno, foram centralizados, a partir da década de 1960, em torno o Posto Indígena Apalaí (“Posto de Integração Nacional” PIN Apalaí). Tal lugar, hoje mais conhecido por “Bona”, ou ainda *Karapa eukuru pata*⁸,

8 Coordenadas: 1°12'53.00"N 54°39'20.00"W. Hoje a maioria dos Wayana e Aparai a conhecem por aldeia Bona. É curioso notar que muitos atribuem este nome ao alemão Manfred

tratava-se, originalmente, de um campo de pouso utilizado por balateiros e gateiros que atuavam na região do médio rio Paru e que fora confiscado pelas Forças Armadas a fim de servir como apoio logístico para ações de monitoramento das fronteiras com o Suriname e implantação do PIN Apalaí (VELTHEM, 1980, 1983; 2003).

Escolas e cantinas, onde os indígenas poderiam ter acesso à educação escolar formal e a trocar seus manufaturados por ferramentas foram construídos nas imediações. O efeito disto, passados alguns anos, é que, pela primeira vez nos registros históricos, a maior parte da população Wayana e Aparai estava concentrada em torno de um único aldeamento, sendo esta, talvez, a maior mudança territorial registrada na história recente da vida destes povos (GRUPIONI, 2011; VELTHEM, 1980, 1983, 2003; LINKE, 2019).

Nesta época eram frequentes os voos para a região, cujos aviões faziam a linha Belém – PIN Apalaí – Missão Tiriýó – e Santarém. Passados alguns anos, para facilitar o trabalho de assistência e de escolarização, a partir da palavra escrita, foram celebrados contratos com agências missionárias protestantes estadunidenses que já estavam presentes, pontualmente desde 1963, e que permaneceram de forma contínua até fins da década de 1980⁹ e intermitentemente a partir da década de 1990 (VELTHEM, 1983; GRUPIONI, 2011; LINKE et al, 2020). Estima-se que nas décadas de 1960 a 1980 o PIN Apalaí tenha concentrado a grande maioria do contingente populacional dos Wayana e Aparai no Brasil, porém nunca a totalidade.

Após a redemocratização do país e a saída do destacamento militar de Bona, houve um movimento de redispersão territorial no rio Paru de Leste,

Rauscher, que trabalhou na época no processo de centralização nos idos de 1960, e que teria assim batizado a área em homenagem à sua cidade natal na Alemanha, Bonn (Bona em português). Já o nome “Apalaí” está em desuso desde a extinção do Posto Indígena, e o nome local *Karapa eukuru pata* é pouco usado, pois, segundo seus habitantes, poucos são os não indígenas que conhecem e conseguem pronunciar sem erros tal termo.

9 No caso, SIL, ou Summer Institute of Linguistics (Instituto de Linguística de Verão), com sede em Dallas, Texas. Missionários ligados a West Indies Mission, também estadunidense, haviam iniciado alguns trabalhos de forma intermitentes, desde 1963 e descontinuados no início da década de 1990 (VELTHEM, 1983).

acelerado com o processo de regularização das áreas cujo corolário advém com a homologação, em 1997, das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este. Hoje, aldeia Bona continua a ser a comunidade mais populosa e politicamente central na região. Em Bona são sediadas as assembleias ordinárias e extraordinárias anuais da organização representativa do território indígena do rio Paru de Leste: a Associação dos Povos Indígenas Wayana e Apalai (APIWA).

Nesse sentido, houve uma ruptura ou descontinuidade dos padrões territoriais indígenas anteriores ao contato. Os padrões se transformaram, acomodando muitas novidades apreendidas e que foram ressignificadas ao longo do tempo. Considerando a PNGATI uma política voltada à gestão ambiental e territorial, é necessário se perguntar sobre o papel que as tradicionais redes de relacionamento ainda exercem no seio da política interna, nas formas locais de gerir, viver e traduzir o território e os ambientes naturais e culturais nele contidos.

Para responder a essas e outras questões acredito ser de fundamental importância compreender as transformações acima referidas e como foram apreendidas e reconfiguradas pelos Wayana e Aparai nos territórios demarcados, tanto em relação à aldeia Bona quanto às demais aldeias, sejam elas antigas ou relativamente novas. Estudar e analisar as novas formas de territorialidade desses dois povos constitui um dos pontos centrais deste livro, considerando tanto a relevância desta compreensão para a academia quanto para a implementação da PNGATI no bojo deste complexo processo.

Temos que os Wayana e os Aparai, assim como muitos outros, fazem roças, onde plantam uma diversidade muito grande de espécies e suas variações, destacando-se a mandioca, macaxeira, batata, batata-doce, cana de açúcar, pimenta, banana, cará, milho, jerimum, abacaxi etc. (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2019; FRIKEL, 1978; VELTHEM; LINKE, 2017). Os principais alimentos, como o beiju, a farinha e as bebidas fermentadas, são obtidos de raízes e tubérculos cultivados. Juntamente com a carne de caça e os peixes, a produção agrícola forma a base da alimentação cotidiana, estando presentes em praticamente todas as refeições (VELTHEM; LINKE, 2014).

As atividades de subsistência: as agrícolas, de coleta, de caça e de pesca geralmente são desenvolvidas de forma conjunta, complementar e simultâ-

nea. Quando os Wayana e os Aparai exploram e esquadrinham seu território, seja a pé por trilhas ou singrando rios e igarapés, eles também conhecem e reconhecem as paisagens e os lugares, criando mapas mentais das florestas e detalhes de meandros de rios que se modificam a depender da época do ano (LINKE, 2009). A caça geralmente ocorre durante o ano todo, sendo, porém, preferencialmente desenvolvida nos meses de inverno, durante a época chuvosa (de janeiro a meados de julho). Igualmente, a pesca é desenvolvida em todos os meses, mas, inversamente à caça, trata-se de uma atividade mais intensamente praticada no verão, durante a estiagem e o decréscimo das águas dos rios, quando os peixes se concentram nos recônditos mais profundos dos corpos d'água (de meados de julho a dezembro) (LINKE, 2009). A coleta e o extrativismo são atividades desenvolvidas conforme a necessidade, havendo, contudo, épocas mais propícias de acordo com as características biológicas e ecológicas de cada espécie.

Não obstante serem tais assuntos muito relevantes e de grande interesse à academia, pesquisas mais detalhadas sobre as formas de vida, de produção econômica de subsistência, bem como sobre os saberes e as práticas dos Wayana e dos Aparai relativas ao uso e gestão dos recursos naturais de seus territórios, são praticamente inexistentes na bibliografia, ou francamente desatualizadas (FRIKEL, 1958, 1978; VELTHEM, 1990). Para além, os demais trabalhos são muito resumidos, de certa maneira pobres em detalhes, cujas descrições encontradas pouco se diferem do padrão apresentado para outros povos indígenas agricultores-ribeirinhos da Amazônia (ADAMS, 1994; BALÉE, 2012; FAUSTO; NEVES, 2018). Tais informações são indispensáveis para a implementação local de políticas públicas, especialmente a política para a gestão territorial e ambiental de suas terras indígenas.

Ainda assim, para a região do norte do Pará, estudos ecológicos existentes sobre a fauna e flora que incluem a região do rio Paru de Leste se resumem às listas de espécies presentes em planos de manejo de unidades de conservação circunvizinhas, como a Reserva Biológica do Maicuru e a Estação Ecológica Grão-Pará. Estes inventários foram desenvolvidos a partir de metodologias de “levantamentos rápidos ecológicos”, que, além de carecerem de aprofundamento, foram realizados sem nenhuma participação dos indígenas (SEMA/PA, 2010, 2012). Informações mais detalhadas

sobre as populações da fauna e flora, sobre as relações ecológicas entre as comunidades regionais são inexistentes para a região.

É ponto pacífico que conhecer as formas próprias de viver e perceber o meio ambiente dentro do território indígena, o uso e ocupação territorial, bem como a organização social política são fatores fundamentais para subsidiar a política pública estudada neste trabalho, a PNGATI e, em seu fundamental desdobramento, o Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA. Com uma bibliografia regional ainda insipiente para tal assunto, tal quadro permanece desconhecido em seus detalhes pela academia e ao público interessado. Tendo isso em mente, e dada a complexidade do estudo da territorialidade destes povos, das suas formas de vida, das relações e apropriações culturais para com o meio ambiente, busquei neste livro uma primeira análise, organizada à luz de métodos interdisciplinares. Com isto, busquei empregar arranjos que combinem a antropologia, história, biologia, as etnociências, entre outras disciplinas, em uma visão sincrônica e diacrônica dos saberes e fazeres relativos aos modos de vida e reprodução física destes povos.

Os Wayana e os Aparai e a PNGATI: Estudo de caso

Entre os Wayana e os Aparai, discussões e experiências sobre gestão coletiva do meio ambiente e do território remontam a 2008, anos antes da publicação da PNGATI. Naturalmente, a partir de 2012, depois que tomaram conhecimento da existência da PNGATI, esforços coletivos multiplicaram-se para que tais experimentações pretéritas ganhassem corpo e coerência, subsidiando discussões que culminaram na primeira versão do PGTA da região do rio Paru de Leste em 2015. A constituição de um plano se fez através de inúmeros processos de pesquisa, oficinas, consultas e reuniões comunitárias informativas e deliberativas, envolvendo diversos atores em diferentes temáticas, com todas as aldeias do rio Paru de Leste existentes na época, envolvendo não somente Wayana e Aparai, mas também os demais povos

que coabitam o território indígena, como os mencionados Tiriýó, os Txikuyana, Kaxuyana, Akuriyó, Wajãpi, Apama entre muitos outros¹⁰.

É importante esclarecer que o **PGTA das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este é constituído por dois componentes principais: oeste e leste**. Estes componentes correspondem à divisão geográfica e política, constituída pelas duas principais bacias hidrográficas existentes no território. Assim, o **componente oeste** do PGTA corresponde ao rio Paru de Oeste (porção ocidental da Terra Indígena Parque do Tumucumaque: as aldeias ao redor da Missão Tiriýó, do médio curso do rio Paru de Oeste e do rio Marapi). Enquanto o **componente leste**, correspondendo ao rio Paru de Leste e afluentes, na porção oriental da Terra Indígena Parque do Tumucumaque, e à totalidade da Terra Indígena Rio Paru D’Este, mais as aldeias do alto Ipitinga. Com isto, quando o “PGTA do Paru de Leste” é referido, trata-se do **componente leste** do PGTA, também mencionado como o “PGTA Wayana e Aparai”, visando tão somente facilitar a compreensão –, considerados sinonímias neste livro (ver mapa abaixo, **figura 4**).

No bojo do processo de elaboração do PGTA analisado neste livro foram estabelecidos os acordos comunitários envolvendo todas as aldeias localizadas no rio Paru de Leste, incluindo aquelas que são majoritariamente Wayana e Aparai, bem como as demais que são compartilhadas com outros povos presentes na calha do rio e as duas aldeias no Ipitinga. Estes pactos visam mobilizar a gestão dos territórios indígenas e seus ambientes e coletivos contidos, através de ações e atividades contínuas e pontuais

10 Dentro do espectro de atuações que os autores se encaixam: Iori Linke e, obviamente, a APIWA, tiveram o prazer e privilégio de não somente testemunhar como atuar ativamente no processo de construção do PGTA das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este, desde seus primórdios. É a partir do envolvimento do primeiro autor neste processo, nos idos de 2005, colaborando no desenvolvimento de discussões sobre o pensar coletivamente o território que muito antecederam a publicação da PNGATI, que ele considera inaugurada sua carreira indigenista. Para além, como testemunhado na entrevista que fecha esse livro, o PGTA teve papel fundamental na consolidação da APIWA.

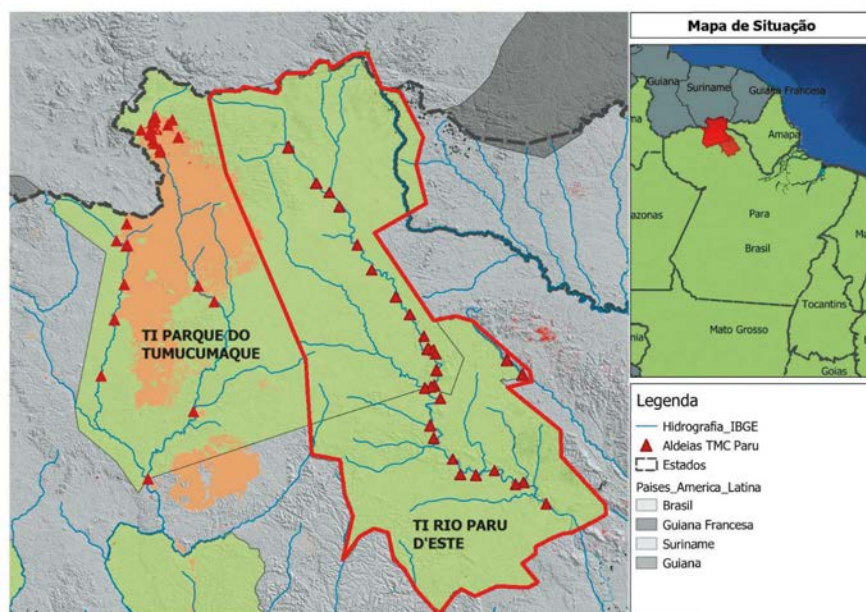


Figura 4 – Mapa: Área em vermelho *grosso modo* corresponde à região “leste do Tumucumaque”, a área habitada pelos Wayana e Aparai (e demais povos), sendo a respectiva área de incidência da APIWA, e do PGTA Leste (“PGTA Wayana e Aparai”, “PGTA do (rio) Paru de Leste”) estudado neste livro.

Fonte: Adaptado a partir de Nacip Láuar (2024).

organizadas por temas, como a proteção territorial, o uso sustentável de recursos naturais, a promoção e valorização cultural, a promoção da saúde e da educação escolar, além de estratégias que visam a articulação e o fortalecimento políticos internos. Essas são dimensões transversais que estão indissociavelmente ligadas ao objetivo principal do PGTA, que é o de ordenar as discussões sobre as formas de uso e ocupação do território a fim de garantir o bem-estar e a qualidade de vida para as comunidades indígenas em seus próprios termos. E por isso o PGTA do Paru de Leste é o componente basilar da implementação local da PNGATI no cotidiano dos Wayana e Aparai no Brasil.

A execução das ações e atividades constantes pactuadas no PGTA do Paru de Leste é de responsabilidade de múltiplos atores e diferentes instituições e, por isso, é possível compreender este plano enquanto um fórum

político deliberativo na extensão da vida nas Terras Indígenas. Por esta conformação, a soberania e o protagonismo do plano cabem às lideranças indígenas. Com isso em mente, é necessário delimitar e compreender uma série de fatores dentro de suas respectivas correlações e escalas, a saber: quem são e como se constituem as lideranças indígenas da região; como funcionam as formas políticas internas (voltadas ao seio familiar, às aldeias, comunidades sociais), e externas (voltada aos agentes e parceiros nas cidades); quais são os instrumentos de controle social em vigência; de que forma tem se dado o equilíbrio de forças entre os diferentes atores que atuam no território e, portanto, no PGTA. A busca por estas respostas é fundamental na análise da implementação da PNGATI e o andamento do PGTA na região. Contudo, esta política pública decorre também das ações ocorridas nos últimos anos no interior do Estado brasileiro, cujos atores institucionais igualmente são múltiplos e complexos.

Desta forma, voltando às questões acima colocadas, foi observada uma convergência para a questão da implementação da PNGATI na região do rio Paru de Leste focando nos Wayana e Aparai. Ciente de esta ser uma questão complexa, formada por múltiplas dimensões interconectadas, um arranjo metodológico interdisciplinar *ad hoc* necessitou ser criado a partir da conjunção de diferentes ciências, como história, antropologia, biologia, ecologia, ciência política, entre outras. Salienta-se que esta obra advém de um histórico de relacionamento e pesquisa do autor junto aos povos em diferentes contextos ao longo dos últimos 20 anos.

Inicialmente, a problemática foi estudada superficialmente em um trabalho de conclusão de curso (TCC) em ciências biológicas sobre caracterização do uso da fauna pelos Wayana e Aparai (2005). Esta investigação foi ampliada em suas escalas temporal e geográfica, abrangendo uma investigação de maior adensamento dos conhecimentos sobre a fauna e as atividades de caça e pesca durante uma dissertação de mestrado em zoologia (2009), sendo posteriormente aprofundada, incluindo novas variáveis e abordagens

em uma tese de doutorado¹¹ defendida em um programa de pós-graduação na Amazônia (2019).

Uma vez tendo defendido a tese, o texto foi totalmente revisado, incluindo aproximações analíticas e metodológicas sugeridas pela banca de defesa, além de amigos e familiares profissionais que atuam na região, incluindo, naturalmente, os Wayana e os Aparai e sua organização representativa, a APIWA¹². Em suma, este livro pode ser entendido enquanto o produto de uma grande síntese do trabalho acadêmico do autor, incluídos todos os sucessivos ciclos de revisitação e revisão empreendida nas últimas duas décadas no campo empírico e na bibliografia consultada.

Adicionalmente, considerando a relativa escassez de bibliografia disponível sobre a PNGATI, e a rara e hoje defasada bibliografia sobre territorialidade, conhecimentos biológicos e ecológicos dos Wayana e Aparai, espera-se que este estudo interdisciplinar contribua para a discussão que visa o aperfeiçoamento de uma política pública voltada para a sustentabilidade socioambiental, acrescentando informação e conhecimento para estudos desse tipo na Amazônia e em outros biomas brasileiros, ao tempo em que soma importantes informações sobre estes dois povos indígenas e seu meio.

Organização do livro

Sumarizando todos os pontos colocados, procurei abordar diferentes facetas inerentes à questão central estudada neste ensaio, que, em síntese pode ser expressa pela questão: **“de que forma a PNGATI está sendo implementada entre os Wayana e os Aparai?”**.

11 LINKE, I. L. A. H. V. V. *KULONKOM PĒTUKU KUTĪTĒI / KURE KYNONORY KO RIKO*, “CUIDANDO DA NOSSA TERRA”: A POLÍTICA NACIONAL DE GESTÃO AMBIENTAL E TERRITORIAL DE TERRAS INDÍGENAS, OS WAYANA E OS APARAI. Tese de doutorado. Belém: Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA). 366pp. 2019

12 Associação dos Povos Indígenas Wayana e Aparai,

Em virtude da complexidade do tema, esta obra está organizada em uma introdução, cinco capítulos, referências bibliográficas e apêndices, nesta ordem. A introdução apresenta e enquadra a problemática abordada, incluindo as variáveis e as interrelações existentes. Temos uma apresentação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental (PNGATI), seus objetivos, preceitos e regras normativas. Neste espaço são também contextualizados os povos indígenas diretamente envolvidos neste estudo de caso, os Wayana e Aparai, e a região que habitam. Ademais, problemáticas, focos, algumas justificativas e os propósitos da pesquisa estão nesta introdução sumarizados.

O capítulo 1 apresenta o marco teórico e metodológico percorrido na pesquisa, evidenciando o seu caráter interdisciplinar no estudo das relações do Estado com os povos indígenas e seus territórios. Nesta seção são também apresentadas as problemáticas estudadas em maiores detalhes, além dos objetivos geral e específicos e suas respectivas hipóteses, tal como foram concebidas na pesquisa inicial da tese que originou este livro. Com isso, buscou-se manter a apresentação de tais elementos para facilitar a compreensão da construção narrativa e argumentativa da problemática central do livro. Seguem incluídos os procedimentos metodológicos, bem como um sumário do histórico da relação pessoal e profissional entre o autor e os Wayana e os Aparai, visando facilitar a compreensão de algumas questões relacionadas às diferentes atuações e agências que são devidas à cada um dos atores na construção desta pesquisa e do PGTA em questão.

O capítulo 2 visa apresentar o histórico de territorialidades dos Wayana e Aparai buscando traçar uma linha do tempo da região onde habitam nas Guianas (com especial enfoque na porção brasileira), localizando, descrevendo e analisando as migrações e formas de uso e ocupação territorial destes povos no passado e no presente. Nesta seção serão descritas as redes políticas de relacionamento, parentesco e intercâmbio e por quais vias esse sistema continua operando na malha social na região. Notas sobre a organização social, parentesco, padrões de abertura e abandono de aldeias e roçados seguem nesta seção. Tais assuntos são retomados no capítulo seguinte, buscando estabelecer um diálogo entre abordagens.

O capítulo 3 destina-se a traçar um perfil do uso e ocupação territorial contemporâneo dos Wayana e dos Aparai, dentro dos limites de suas terras indígenas, que são fundamentais para aclarar a compreensão do que seriam as múltiplas faces de sua “gestão ambiental e territorial”. Neste capítulo vemos como são concebidos o “tempo” e o “espaço”; os diferentes componentes de distanciamento e aproximação entre as paisagens e os diversos coletivos de seres que coabitam as terras indígenas em suas diferentes relações de alteridade com os Wayana e Aparai, incluindo as econômicas, as quais, classicamente, definem-se na bibliografia enquanto “atividades de subsistência”, além de levantamentos de saberes e fazeres associados. Este capítulo é o de maior fôlego em decorrência do rico inventário de saberes desses povos indígenas sobre o meio ambiente, o qual foi empreendido enquanto objetivo secundário desta obra, que é duplo, pois se espera poder servir de subsídio técnico para discussões e planejamentos do PGTA do Paru de Leste, além de ser uma referência sobre a fauna e flora da região.

O capítulo 4 visa construir, à luz da historiografia das legislações existentes, uma narrativa evolutiva sobre os direitos territoriais dos povos indígenas, passando por diferentes acarbouços legais, culminando na Constituição Federal de 1988 e, posteriormente, na PNGATI em 2012. Também neste capítulo, é pontuado o desafio coletivo da gestão territorial e ambiental nos territórios Wayana e Aparai. Adiante, é apresentado e discutido o Plano de Gestão Territorial e Ambiental do Componente Leste do PGTA (“PGTA do Paru de Leste”, “PGTA Wayana e Aparai”). Nesta seção são apresentados um breve histórico de construção do plano, além das principais questões, justificativas, desafios, e potencialidades apresentadas e discutidas em fóruns de execução do PGTA, como reuniões e assembleias envolvendo indígenas e parceiros não indígenas. Este capítulo também objetiva argumentar a respeito das formas de apropriação da PNGATI pelas estruturas sociais e políticas dos Wayana e dos Aparai no decorrer do processo da construção local do PGTA.

No capítulo 5, o final, é realizado um resumo dos capítulos anteriores, levando a discussões específicas e gerais do estudo, adentrando em seus objetivos específicos. Desta forma, confrontações e testes das hipóteses colocadas originalmente na tese seguem incluídas neste livro, consideran-

do serem importantes e interessantes para a compreensão da discussão. Além disso, neste capítulo busca-se encontrar possíveis generalizações dos resultados encontrados e analisados, objetivando proporcionar subsídios para estudos vindouros de outros casos de aplicação local da PNGATI, sobre territorialidade indígena e, mais especificamente, sobre a região nordeste guinanesa e os dois povos estudados. Um epílogo busca dar um fechamento, senão mais apropriado, ao menos mais leve à discussão.

Por fim, trago as referências bibliográficas utilizadas e, a reboque, alguns dados adicionais nos apêndices. Tais dados têm relação direta com a pesquisa apresentada, porém, por serem demasiado extensos, foram deslocados para o final do livro facilitando, assim, a fluidez da leitura. Assim, os apêndices contêm documentos, autorizações, narrativas míticas transcritas, listas (quadros, tabelas) sobre roças e avifauna. Como fechamento da obra, oferece-se ao leitor uma entrevista com Cecília Awaeko Apalai, liderança indígena, presidente da APIWA de 2010 a 2022. Cecília é uma pessoa central no processo de implementação da PNGATI na região do rio Paru de Leste em toda sua amplitude e abrangência.

Capítulo 1



As relações do Estado com os povos indígenas e seus territórios: uma análise interdisciplinar

A pesquisa apresentada nesta obra possui muitos entrelaçamentos metodológicos sincrônicos e diacrônicos. O problema central, conforme pontuado na introdução, implica a adoção de uma investigação ampla e multifocal. Versa, inicialmente, sobre uma política pública indigenista, a PNGATI, e sua aplicação sobre um território legalmente protegido, oriundo de movimentos sociais em prol da garantia de direitos de minorias; o enfoque da pesquisa, porém, continua a se afinar, deslocando-se e aprofundando-se, rumo à necessária compreensão do diálogo das múltiplas territorialidades que estão envolvidas, em formas de organização social e política e conceitos de ser e estar, o conhecer para cuidar do meio, da terra, dos coletivos onde os Wayana e os Aparai vivem.

Assim, no Brasil e no mundo, questões sobre os direitos dos povos indígenas, seus territórios e suas formas de vida tradicionais, quando aliadas à necessidade de repensar a conservação ambiental, repercutiram em dois grandes movimentos distintos e interligados que se relacionam diretamente com esta pesquisa, que, em síntese, são: 1) O fortalecimento do **socioambientalismo** a partir da ascensão do movimento pelos direitos territoriais dos povos indígenas, ocasionando uma inflexão da relação com o Estado, logrando novas garantias na Constituição Federal de 1988 (sobretudo os artigos 231 e 232) (CUNHA, 2009); e 2) A expansão dentro da academia e, conseqüentemente, dos órgãos de cooperação internacionais, do interesse pelas formas de vida dos povos indígenas no Brasil, derivando um grande salto nos campos da antropologia social e cultural, inclusive no **avanço das**



etnociências¹³, cujos focos convergem para o levantamento e análise de sistemas tradicionais de conhecimento, de relacionamento, de classificação nativas para com o meio ambiente (RIBEIRO, 1986; BERLIN, 1992; POSEY, 1985, 1997a, 1997b, 2002).

Ambos os movimentos convergiram, e continuam a se conectar, para infindáveis gradientes de interseções, criando e permitindo multifacetadas perspectivas metodológicas. A trajetória dessas ferramentas se entrelaça com outras, firmando raízes e frutificando em importantes searas que precisam ser compreendidas enquanto pilares desta pesquisa. Visando pontuar estes movimentos, exponho abaixo uma breve contextualização.

Povos e direitos indígenas e os movimentos ambientais no Brasil

No Brasil, os direitos territoriais indígenas estão constitucionalmente e administrativamente garantidos. A regularização de suas terras é, sem dúvida, um fato que precisa se materializar a cada dia enquanto uma vitória política dos povos indígenas. É importante salientar que tal triunfo é compartilhado por parte da academia e do movimento socioambientalista citados, pois igualmente contribuíram na luta pela mudança de paradigma da relação estatal com os povos indígenas, cujo corolário é a promulgação da Constituição Federal de 1988. Igualmente fato notório é a persistência de territórios indígenas que aguardam por uma regularização fundiária, e as tensões políticas têm recrudescido nesse sentido. Por outro lado, para os povos que lograram tal êxito em suas histórias de vida, buscas por definições em como viver - preferencialmente de forma sustentável - dentro de um novo quadro territorial, político, ambiental e social. E este é o espaço de atuação da PNGATI, onde, por meio de sua aplicação contextualizada, procura dar um passo adiante na longa trajetória dos direitos indígenas.

13 Conhecidas na bibliografia especializada como “etnozoologia”, “etnoecologia”, “etnobotânica” entre outras denominações.

Assim, a partir do final dos anos 1970 até o início da década de 1990, os movimentos em defesa dos direitos territoriais dos povos indígenas e comunidades tradicionais ao redor do globo conectaram seus esforços com os movimentos ambientais da luta pela conservação ambiental, o limiar do que hoje é conhecido por socioambientalismo (CUNHA, 2009; SANTILLI, 2005, SIQUEIRA JR., 2023). No socioambientalismo estão presentes as preocupações com o desenvolvimento sustentável, e os direitos dos povos e comunidades tradicionais a seus territórios. Filosoficamente, o socioambientalismo parte do princípio de que novos paradigmas de produção, consumo e, principalmente, conservação ambiental não são somente opções viáveis, e sim uma saída imperativa face ao contexto histórico contemporâneo (CUNHA, 2009; SANTILLI, 2005).

De forma pragmática, no campo das políticas de conservação ambiental, o movimento propunha um contraponto aos modelos vigentes na época, baseados em reservas naturais intocáveis e meramente contemplativas (CUNHA, 2009; DIEGUES, 1996). Assim, há uma proposta de ruptura com o preservacionismo, sendo introduzido o conceito de conservacionismo, em que, o meio ambiente precisa ser preservado, mas para o uso e benefício humanos, sem comprometer, entretanto, os interesses das vindouras gerações (BERKES, FOLKE, GADGIL, 1995). Suas propostas assumiam que os povos e comunidades tradicionais não somente têm todas as condições de auxiliar na conservação ambiental em planificações futuras, mas que, na verdade, há tempos já o fazem a partir de suas formas próprias de vida, sendo elas importantes fontes de aprendizado e releituras em torno da discussão sobre o desenvolvimento sustentável e o conceito de “bem-viver”, este especialmente atrelado a uma reação ao crescimento do neoliberalismo global (BERKES, FOLKE, GADGIL, 1995; CUNHA, 2009; CAVALLO, 2018; DIEGUES, 1996; VANHULST, BELING, 2014).

Desta forma, engendrando movimentos cíclicos e mutuamente retroalimentares, os resultados de pesquisas acadêmicas subsidiaram os movimentos indígenas, sindicais e de base, e vice-versa, influenciando o socioambientalismo. Tal “sistema” imprimiu, inclusive, e continua a exercer grande influência, e de forma crescente, em organismos internacionais, notadamente na Organização das Nações Unidas (ONU), fazendo história em

sua Assembleia Geral de 1989, com a leitura do Relatório Brundtland. Tal relatório, originalmente redigido em 1987, solicitava esforços internacionais em defesa dos povos indígenas, aborígenes e tradicionais face ao seu iminente desaparecimento por conta de determinadas políticas desenvolvimentistas adotadas por Estados nacionais. Mais do que isso, tal documento associou diretamente a manutenção da luxuriante biodiversidade dos países em desenvolvimento, entre os quais o Brasil, com a manutenção das formas de vida daqueles povos. Vale notar que tal correlação positiva é pedra angular ao movimento.

Tais acepções ganharam força com o advento do movimento socioambientalista global, contemporâneo ao período da redemocratização do Brasil. Este momento marcou uma mudança do foco dos holofotes, voltados então para o papel das lideranças dos povos indígenas e tradicionais durante a Constituinte (1987/1988), na discussão da Convenção da Diversidade Biológica e na “Cúpula da Terra”, a ECO 92 do Rio de Janeiro (CUNHA, 2009). Mesmo tom foi utilizado durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Eco 1992, a Cúpula da Terra) no Rio de Janeiro. O relatório oficial da Cúpula, a “Agenda 21”, é categórico e antecipa seus princípios socioambientalistas já no título de seu capítulo 26: “Reconhecimento e fortalecimento do papel dos povos indígenas e de suas comunidades”. Nele, consignado está que os povos indígenas desenvolveram conhecimento holístico de suas terras, recursos naturais e do meio ambiente e, portanto, “esforços nacionais e internacionais (...) [por] um desenvolvimento ambientalmente saudável e sustentável devem reconhecer, acomodar, promover e fortalecer o papel dos povos indígenas e de suas comunidades” (ONU: AGENDA 21, 1992, p. 1).

Durante tais eventos, na aurora de um novo tempo, a diferença entre as formas de vida dos povos indígenas e dos demais segmentos populacionais nunca havia ficado tão explicitada ao grande público. No Brasil, o contraste da situação socioambiental dos territórios indígenas com os resultados, então reveladores, dos “grandes projetos de desenvolvimento e ocupação” da Amazônia, nas décadas de 1970 e 1980, acabou por disseminar um mal-estar aparentemente irremediável. Adicionalmente, inúmeros casos de atrocidades perpetradas durante o regime militar, em nome de uma agenda

nacional desenvolvimentista desumanizadora, passaram a ser mais conhecidos nacional e internacionalmente. (DAVIS, 1978). Contatos forçados com populações indígenas em situação de isolamento (descobrir-se-ia depois voluntário) redundaram em efeitos catastróficos cujas mazelas perduram até hoje nas falas e memórias das lideranças indígenas mais idosas (DAVIS, 1978; CARVALHO, 1982; MILANEZ, 2015).¹⁴ São emblemáticos os casos envolvendo aberturas de rodovias que prometiam integrar a Amazônia, como os casos dos Waimiri-Atroari, (BR-174); dos Panará (BR-163); dos “Arara do Iriri” (BR-230 – “Transamazônica”), entre muitos outros (ARAÚJO; LÉNA, 2010; CUNHA, 1992; SCHMINK; WOOD, 2012).

Estima-se que somente no século XX foram extintos 87 povos indígenas na Amazônia (ADAMS, 1994; POSEY, 1982; RIBEIRO, 1982). No início da década de 1990, de um total populacional estimado entre 1 e 8,5 milhões de indígenas nas terras baixas da América do Sul pré-colombiana, sendo 5,1 milhões só na Amazônia (CUNHA, 1992), haviam sobrevivido no Brasil tão somente cerca de 250 mil, pertencentes a 200 povos distintos (CEDI, 1991, p. 11). O contraste das diferentes formas de viver e se relacionar com o meio ambiente evidenciaram alternativas viáveis à doxa dominante do desenvolvimentismo a qualquer custo. O discurso da diversidade passou a ser valorizado por amplos segmentos da sociedade, em detrimento ao da homogeneização, tanto epistemológica e social quanto econômica e ambiental. A busca por um “padrão nacional único” ia claramente de encontro à grande diversidade formadora e que sustenta a malha socioambiental do país.

Tais movimentações trouxeram à luz as vozes e formas de pensar e ver o mundo dos povos indígenas, provocando um “choque” em grandes parcelas

14 Para mais informações, ver o chamado “Relatório Figueiredo”, um documento investigativo realizado pelo procurador Jader Figueiredo Lima, concluído em 1967. Recuperado dos arquivos da FUNAI em 2011, foi utilizado depois pela Comissão Nacional da Verdade, e reúne uma série de informações de atrocidades cometidas pelo Estado, muitas de forma sistemática, contra povos indígenas durante a Ditadura Militar (1964-1985). A íntegra do documento está disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-registro-militar/relatorio-figueiredo>

da população brasileira, especialmente aquelas ensimesmadas nos grandes centros urbanos do centro-sul, distantes da realidade amazônica. Consideravelmente alienada dos processos desenrolados nos rincões do Brasil, significativa parcela da população urbana apercebeu-se, estupefata, que os povos indígenas não haviam desaparecido. Muito pelo contrário, haviam não somente sobrevivido, mas se adaptaram e resistiram como sempre o fizeram, deixando claro que a situação historicamente vigente, baseada na submissão, assimilação e tutela do Estado aos povos indígenas, diferia completamente de seus planos e acepções de vida (SOUZA LIMA, 1995).

Os movimentos socioambientais foram contemporâneos e convergentes nos resultados de inúmeras pesquisas – notadamente antropológicas e das etnociências –, sobre os modos de vida dos povos e comunidades tradicionais ao redor do planeta. Com isso, além dos fóruns internacionais e de ampla divulgação, os resultados acadêmicos mais expressivos das etnociências, partindo da década de 1980 aos dias atuais, têm demonstrado reiteradamente que as relações que os povos indígenas estabelecem com seu território seguem lógicas distintas, e até contrárias, daquelas estabelecidas pelas sociedades ocidentais e pós-industriais, assentadas sobre uma relação majoritariamente de exploração econômica da terra dentro de uma lógica puramente mercadológica (CLASTRES, 2012; DIEGUES et. al., 2000; POSEY, 1997; POSEY; OVERAL, 1990; VANHULST; BELING, 2014).

Assim, segundo as lógicas indígenas, a terra permite estabelecer e nutrir diversas formas de ligações que vão além da subsistência física (as relações eminentemente produtivas e alimentares). Portanto, a relação de um povo indígena com sua terra carrega consigo vínculos ancestrais que congregam diversificadas representações simbólicas e culturais em um sistema de reprodução e ressignificação de seus *cosmos*, *corpus* e *práxis* (AZÚA; ESTRADA, 2012; CABRERA et. al., 2002; CLASTRES, 2012; DESCOLA, 2006; LÉVI-STRAUSS, 2012). Esses vínculos criam sistemas empíricos e mitopoéticos, com dimensões espaço-temporais meticulosamente detalhadas, que nas exegeses estabelecidas convergem para usos, práticas, saberes e fazeres associados aos ambientes, incluindo as dimensões sensíveis e físicas, presentes na biodiversidade, mas também da memória e concepção social

coletiva do espaço (BERTRAND, 1971; LÉVI-STRAUSS, 2012; LITTLE, 2001, 2002; SANTOS, 2006).

Tais relações idiossincráticas com o território repercurtem na conservação biológica. As etnociências apontam que objetivamente as formas *tradicionais*¹⁵ de vida dos povos indígenas apresentam baixas taxas de desmatamento em suas atividades produtivas, bem como promovem o aumento da riqueza e composição de espécies, o que explica, em parte, a exuberante biodiversidade presente na Amazônia (ADAMS, 1994; POSEY, 1984, 1997a, 2002; BALÉE, 1993, 1994, 2013). Estudos seminais têm demonstrado o incremento substancial das atividades tradicionais indígenas para a riqueza e composição da biodiversidade alfa e beta, através de inúmeras formas próprias de gestão do meio ambiente, sejam elas relacionadas à caça, pesca, agricultura e coleta, como também a sistemas de manejo de áreas de transição, como, por exemplo, as capoeiras (BALÉE, 1994, 2013; CLEMENT, 1988, 2014; POSEY, 1983, 1984, 1997a, 1997b; POSEY; OVERAL, 1990).

Não à toa, ainda hoje é bastante comum encontrarmos referências na mídia aos povos indígenas enquanto “protetores da floresta” ou “guardiões da Amazônia” (CUNHA, 2009). Esses comentários, apesar de trazerem uma carga conceitual continuamente debatida, ao se apoiarem na recuperação de mitos seiscentistas de um “ser puro e primitivo”, e em ecos do pensamento

15 Entende-se como “tradicionais” aquelas atividades ou práticas realizadas por povos indígenas e comunidades populacionais a partir de sistemas de produção muito diversificados. São altamente adaptadas às condições locais, praticadas a partir de um substrato cultural que tende à autossuficiência alimentar. Economicamente, têm perfil de subsistência, cuja produção destina-se ao consumo local, podendo seus excedentes ser disponibilizados localmente ou regionalmente para doação, troca ou comércio. Tecnicamente, envolve alta variabilidade genética intraespecífica e intravarietal, estando sujeitas às condições climáticas naturais. A agricultura é de pequeno a médio porte, geralmente rotativa e de coivara, e é praticada com baixo nível de insumos agrícolas externos: pouco ou nenhum uso de fertilizantes e defensivos industrializados. De certa maneira, “tradicional” é um marcador de oposição às formas de produção “não-tradicionais”, as ocidentais e pós-industriais, que são majoritariamente destinadas à comercialização através das regras do mercado, cujo objetivo, entre outros, é o acúmulo de capital, por vezes colocado à frente ao da alimentação.

iluminista com a ideia do “bom selvagem”, permaneceram aparentemente inquestionáveis no imaginário popular. Especialmente quando sopesados dentro do “jogo de oposição” aos recentes macromodelos de desenvolvimento empreendidos na Amazônia e suas respectivas consequências socioambientais (CUNHA, 2009; ARAUJO; LÊNA, 2010).

Consequentemente, houve uma emancipação acadêmica das etnociências e da ecologia histórica, anteriormente vistas enquanto “etnografias realizadas por ou para biólogos”, ou sua “imagem enantiomorfa” dos “estudos ecológicos e biológicos empreendidos por etnógrafos”. As etnociências possuem hoje *status* especial nas investigações sobre as formas de vida, produção e classificação nativas, servindo como ponto de partida para muitas políticas afirmativas, especialmente as concernentes à conservação ambiental. Essa virada, segundo Viveiros de Castro, permitiu uma inflexão dentro da “ecologia cultura”, partindo da “contribuição dos aspectos ecologicamente determinantes na cultura”, para “aspectos culturalmente construídos na ecologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011a).

Desta forma, em resumo, temos que o socioambientalismo aliado às etnociências não somente tiveram como ainda possuem importante papel na construção do debate de grandes mudanças em fins dos anos 1980. Além do período da constituinte no Brasil (1987-88), quando foram incluídos vitoriosamente capítulos e artigos garantindo direitos difusos e coletivos de minorias, de populações tradicionais, dos povos indígenas, temos que o movimento foi igualmente vitorioso em 1989, nas tratativas da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT/ONU)¹⁶, reforçando a necessidade urgente de criação de garantias territoriais aos povos indígenas e tribais e demais direitos humanos, como a autodeterminação. Para além, no Brasil, a Constituição Federal garantiu a todos o direito a um meio ambiente conservado, sustentável e equilibrado. Dentre todos estes avanços, na agenda indigenista, destacam-se os artigos 231 e 232 do capítulo “dos Índios” da Constituição Federal de 1988.

16 Ratificada pelo Brasil em 2002, passando a valer em todo território nacional, por meio do decreto legislativo 143, com força de lei no ano seguinte, 2003.

Os Artigos 231 e 232

Seguindo por dentro deste panorama de mudanças, temos que a atual Constituição Federal do Brasil¹⁷ reconhece e garante aos indígenas os seus direitos territoriais “originários”, baseados em critérios de memória e atemporalidade, assim como os promove, respeitando suas diversidades étnicas e culturais, como cidadãos brasileiros com plenos direitos (CUNHA, 2009, p. 280). Mas nem sempre foi assim. É certo que nas Constituições anteriores¹⁸, as terras indígenas pertenciam à União e eram inalienáveis, mas as demarcações não se baseavam em critérios antropológicos e não previam títulos fundiários coletivos, inclusive por conta do *status* de relativa capacidade jurídica dos indígenas, em vigor a partir do Código Civil de 1916. Consequentemente, foi somente com a vigência da atual Carta Magna, que ficaram assentadas no sistema jurídico brasileiro a autonomia e autodeterminação dos indígenas dentro de suas próprias terras (CUNHA, 1992, 2009, DUPRAT, 2004, 2012).

No Capítulo VIII, “dos Índios”, vemos no *caput* do Artigo 231:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (**BRASIL, CONSTITUIÇÃO FEDERAL**, 1988).

Inaugura-se, neste artigo, o paradigma do reconhecimento da diversidade e pluralidade cultural enquanto legítimos componentes da trama social e

17 Constituição da República Federativa do Brasil, 1988. (disponível em formato PDF em: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwixqjBxsHsAhWdErkGHRFZBooQFjAAegQIAxAC&url=https%3A%2F%2Fwww2.senado.leg.br%2Fbdsf%2Fbitstream%2Fhandle%2Fid%2F518231%2FCF88_Livro_EC91_2016.pdf%3Fsequence%3D1&usg=AOvVaw3F_jd4QlRPHkAjpY-N9F5)

18 Constituições Federais do Brasil de 1824 (Império), 1891 (Brasil República), 1934 (Segunda República), 1937 (Estado Novo), 1946 (Democrática) e 1967 (Regime Militar).

histórica do Brasil (DUPRAT, 2004, 2012). Diz a Constituição Federal, no mesmo Artigo 231:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias **a sua reprodução física e cultural**, segundo seus usos, costumes e tradições (grifo nosso).

Afirma também que compete ao Estado brasileiro:

fazer respeitar as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e todos os seus bens, incluindo os recursos naturais utilizados para suas atividades produtivas e **necessários à sua reprodução física e cultural** (grifo nosso).

Com base na Constituição atual vemos que o papel central das Terras Indígenas é servir de substrato material e simbólico: uma área delimitada e garantida, inalienável e de usufruto exclusivo dos povos indígenas para ali habitarem e realizarem suas formas de “reprodução física e cultural”. Enfim, usufruírem da liberdade de formular seus projetos de vida e futuro, em seus próprios termos, “segundo seus usos, costumes e tradições” (BRASIL, CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988). Vemos que o reconhecimento do direito à terra vai além de sua razão prática, pois associa-se à legitimação da pluralidade de culturas existentes no país, determinando o fim da tutela, e trazendo para dentro do aparato estatal a garantia dos direitos humanos aos povos indígenas (ANAYA, 2006; DUPRAT, 2004, 2012; BANIWA, 2012).

Ademais, outra fundamental mudança, trazida em 1988 e que se conecta diretamente com os objetivos analíticos deste trabalho, reside no fato de as terras reservadas aos indígenas anteriormente à Constituição de 1988 circunscreverem-se tão somente aos limites diretos do aldeamento e de seus roçados limítrofes. A dimensão territorial necessária para a inclusão de espaços e “territórios para preservação de recursos naturais, e área para reprodução física e cultural conforme os usos, costumes e tradições” dos povos indígenas representa também um aspecto fundamental dos direitos

indígenas em relação ao socioambientalismo (CUNHA, 2009). Isto, porque retira juridicamente as terras indígenas da condição (muitas vezes literal) de ilhas geográficas e populacionais, de um usufruto raso e imediato, conferindo-lhes uma temporalidade imemorial, oportunizando às futuras gerações, a partir de suas práticas, melhores perspectivas de vida em seus próprios termos.

Como vimos, em diversos campos da academia, dos organismos internacionais, dos movimentos sociais de base, e nos pleitos políticos organizados, é consenso a importância dos direitos conquistados pelos povos indígenas nas últimas décadas. Igualmente consensual é o fato de as áreas ocupadas, salvaguardando grandes extensões territoriais, serem parte fundamental das estratégias de conservação ambiental no Brasil, em especial na Amazônia, com impacto planetário. Em que pesem as formas de vida tradicionais, apontadas como motrizes de tal conservação, é preciso voltar à questão inicial do “bom selvagem”. Isto porque deveríamos antes perguntar aos indígenas: (se) depositar tanta responsabilidade não seria, como aponta Cunha, “(...) um caso de projeção ocidental de preocupações ecológicas sobre um bom selvagem construído *ad hoc*?” (CUNHA, 2009, p. 277).

Dentro deste debate, neste livro procuro trazer uma reflexão onde, no Brasil, uma das vias históricas de cruzamento do socioambientalismo com a academia é sem dúvida a PNGATI. Isto porque a PNGATI deve ser encarada enquanto uma política pública de gestão compartilhada de territórios e territorialidades indígenas no Brasil, promovendo o fortalecimento e reafirmação dos direitos constitucionais.

A problematização e o estudo de caso

Os instrumentos de valorização da sociodiversidade e afirmação de direitos e autonomia estão contidos na própria redação da PNGATI: o respeito à consulta livre, prévia e informada, conforme a Convenção OIT 169, o respeito às estruturas sociais e políticas indígenas, a inclusão das instâncias locais tomadoras de decisão, onde o protagonismo cabe aos indígenas. Estas, são exigências para que a gestão ambiental e territorial – contida nos PGTA

– reflitam as formas de viver e compreender o território, próprio a cada povo indígena. Nesse sentido, os Wayana e os Aparai, como agentes de sua própria história, traçam estratégias e seguem opções políticas vinculadas ao seu ordenamento social e cosmológico, que se sucede ao longo do tempo. Atualmente, um dos principais incentivos de mobilização social e política coletiva do território indígena da região do rio Paru de Leste decorre das ações de implementação da PNGATI, em que a maior parte das atividades de gestão realizadas no território deriva do planejamento coletivo expresso no PGTA.

Com base nessas reflexões, analisa-se neste livro **como a PNGATI está sendo implementada junto aos Wayana e Aparai**, para, a partir deste ponto, inferir se tal forma é coerente e apropriada, em que os processos e resultados dados na construção do PGTA respeitam as contextualidades e aceções localmente presentes de gestão territorial e ambiental. Dada a complexidade do tema, é importante salientar que esta obra se trata de um ensaio acadêmico inicial, não procurando esgotar o assunto, chegar a conclusões monolíticas ou tampouco fechar possibilidade de novas abordagens para analisar as **questões trabalhadas**. Proponho com esta obra contribuir na discussão sobre a PNGATI e sua aplicação local na Amazônia, sobre os Wayana e Aparai e a região onde habitam no Brasil, incluindo suas histórias, formas de vida e gestão territorial e ambiental. Buscando analisar tais temáticas colocadas, foram elaboradas duas questões a fim de nortear os esforços descritivos e analíticos contidos nesta pesquisa interdisciplinar:

(1) Os frutos do processo de implementação da PNGATI relacionam-se entre si na medida em que a territorialidade dos povos Wayana e Aparai seja estudada, compreendida, apropriada, internalizada e integralizada ao PGTA das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este;

(2) Que a eficiência desses processos de construção, execução, monitoramento – a governança do PGTA – ganhará eficácia tão somente no caso de seu estabelecimento local dentro de formas contextualizadas de diálogo intercultural entre todos os atores participantes: obviamente os povos indígenas e suas organizações, órgãos estatais e parceiros da sociedade civil, que resultem em decisões participativas e simétricas na relação de todos com o Estado e a política indigenista.

Em conclusão, procuro com esta pesquisa **entender o processo de implementação da PNGATI no território dos Wayana e dos Aparai (Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este) e suas relações com as concepções e práticas próprias da territorialidade destes povos.** Tal **objetivo geral** é muito amplo e, por isso, visando um melhor enquadramento analítico-metodológico, optei por desdobrá-lo em dois objetivos mais específicos:

Objetivo específico I - Estudar a territorialidade Wayana e Aparai: Estudar e analisar as formas tradicionais e contemporâneas de uso e ocupação territorial dos povos Wayana e Aparai e suas transformações ao longo do último século, incluindo seus usos, práticas, saberes e fazeres relacionados às suas formas próprias de gestão territorial e ambiental, as transformações ocorridas e as que poderão estar ocorrendo contemporaneamente ao decurso do estudo.

Objetivo específico II - Analisar a PNGATI e sua aplicação local: Estudar e analisar as relações interpostas no diálogo intercultural no decorrer do processo de construção e implementação do PGTA local com vistas à compreensão das formas e mecanismos de planejamento e tomadas de decisão coletiva e individual, incluindo possíveis transformações políticas e socioculturais que, porventura, possam ocorrer.

Assim, para elucidar a problemática analisada neste livro, é necessário antes descrever e delimitar clara e apropriadamente seus componentes. É fundamental investigar o que a PNGATI de fato representa em termos de mudanças de paradigma no ordenamento jurídico brasileiro sobre terras indígenas e, a partir deste enquadramento, estudar a aplicação da PNGATI, pelo estudo de seu principal instrumento, o PGTA do território dos Wayana e dos Aparai. Antes de adentrarmos no estudo do PGTA, porém, é indispensável descrever e estudar as formas próprias de reprodução física e cultural dos povos indígenas em tela, incluindo as relações com os seus vizinhos, com quem compartilham o território, bem como com os demais atores envolvidos no desenvolvimento local da PNGATI. Adiante, fica claro que somente será possível analisar o conteúdo e os processos envolvidos na construção do PGTA da região do Paru de Leste se, antes, as formas de territorialidade dos Wayana e Aparai forem compreendidas a partir das

características sociais e históricas que ditam o uso e ocupação sincrônica e diacrônica do território. Com isso, é igualmente crucial pesquisar e retratar suas formas próprias de conhecer, traduzir, relacionar e gerir o meio ambiente onde vivem, englobando os sistemas tradicionais de conhecimentos, os saberes e fazeres sobre a ecologia e biologia da fauna e flora local, onde se enquadra o seu sistema econômico de subsistência, substrato da gestão territorial e ambiental.

Vimos na introdução que a questão estudada neste livro é complexa e possui variantes com diferentes graus de interseção. A construção de uma unidade em torno da problemática socioambiental constituiu-se em um dos maiores desafios deste estudo, e para transpô-lo, foi necessário lançar mão de uma rede de múltiplos olhares metodológicos e analíticos que dialogassem entre si. O esforço empreendido nessas páginas foi o de construir uma **abordagem interdisciplinar**, que

incorpora componentes adicionais de aprendizagem ao longo de seu andamento, constituindo-se num procedimento metodológico menos rígido, que exige a escolha de ferramentas adequadas de análise (...) aprendendo-se ao longo do processo de investigação a integrar as diferentes disciplinas (TOLEDO, 2014, p. 29– 33).

Em uma abordagem interdisciplinar é possível a identificação das disciplinas que melhor se adequam às necessidades de investigação, e interagir com elas (VIEIRA; TOLEDO; ARAÚJO, 2014). Nesse sentido, foram conjugados diferentes campos disciplinares, interligados por um só objetivo, que é a descrição e análise de uma intrincada questão socioambiental (ROCHA, 2003), pois a problemática deste estudo envolve relações econômicas e ecológicas de povos indígenas amazônicos com seus territórios, em um contexto que é, ao mesmo tempo, histórico, ambiental, simbólico, político e material. Nesse sentido, os elementos aqui investigados consideram necessariamente todos esses fatores.

Adiciona-se a esta composição, o fato de a PNGATI ser uma política pública relativamente recente, cuja aplicação precisa ser contextualizada em cada caso, nos diversos povos indígenas e seus territórios e, portanto,

abarcas as diferentes dimensões e especificidades existentes. Essa conectividade entre as diferentes matérias permite o diálogo de ferramentas e informações teóricas provenientes de distintos campos da ciência (ROCHA, 2003), e esclarece que existem distintas formas e abordagens epistemológicas para a tradução de aspectos culturais de um povo, tornando-as, assim, inteligíveis. A seguir apresento, com esses pressupostos, algumas notas conceituais que visa apresentar os conceitos de “territorialidades indígenas” e “conhecimentos ecológicos tradicionais” utilizados nesta obra, todos fundamentais para a análise do tema central proposto.

Notas sobre territorialidades indígenas

Na teoria política clássica, o território é uma porção fisicamente limitada do espaço onde se exerce o poder e a soberania e, portanto, é objeto de disputas e um dos pilares da formação dos Estados Nacionais, conforme é preconizado desde, pelo menos, os pensadores iluministas da ciência política (LATOUR, 2009). Para os povos indígenas das terras baixas da América do Sul, ao contrário, o território não está vinculado à constituição de um Estado nacional, como já apontado na análise de Clastres (2012). Nessa região, o conceito de territorialidades indígenas tem múltiplos significados, com implicações na própria reprodução física, e, principalmente, cultural desses povos. Deve ser definido por meio da contribuição de fundamentos da antropologia, da geografia, da história, da biologia e da política (LITTLE, 2002; ALBERT; MILLIKEN, 2009; GALLOIS, 2004, 2012; LADEIRA, 2008; LITTLE, 2001, 2002; SILVA, 2015; VIVEIROS-DE-CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016; WELCH *et. al.* 2013).

Os processos históricos de colonização do Brasil, baseados no sistema de produção e consumo capitalista, incorporaram os povos indígenas na sociedade brasileira em diferentes arranjos de relações. A depender da forma e intensidade do contato, as concepções indígenas de territorialidade sofreram, conseqüentemente, mudanças e adaptações contextuais (LIMA; POZZOBON, 2005). No quadro atual de acirramento de disputas pela terra no Brasil, o estudo das territorialidades indígenas é fundamental para a

garantia de seus direitos constitucionais¹⁹. Contudo, não podemos deixar de assinalar que há diferenças conceituais entre os termos “terras indígenas” e “territorialidades indígenas”, não constituindo, de forma alguma, uma sinonímia (GALLOIS, 2004). O conceito de “terra indígena” remete ao processo político-jurídico estabelecido no ordenamento legal brasileiro. Este processo materializa adaptações perpetradas pelo Estado nacional, que de certa forma acaba por impor limites às territorialidades tradicionais, não podendo, desta forma, ser confundido com “territorialidades indígenas” (GALLOIS, 2004; INGLÊZ DE SOUSA, 2012). Sendo este primeiro um conceito amplo, cabem diferentes discussões sobre ele, entre as quais, as de natureza jurídica. No caso do Brasil, o Estado outorga e reconhece os direitos de usufruto de um coletivo indígena a um dado território²⁰. Se considerarmos a exclusividade de uso e habitação intergeracional como o usufruto mencionado, temos que, em termos legais, tal condição representa o próprio exercício de uso, ocupação e soberania sobre uma determinada área circunscrita a determinados limites geográficos (LITTLE, 2001, 2002; SANTOS, 2002).

As territorialidades indígenas, por outro lado, são compreendidas quando permitem “recuperar e valorizar a história da ocupação de uma terra por um grupo indígena, como também propicia uma melhor compreensão dos elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial indígenas” (GALLOIS, 2004 p.37). Com isso, a territorialidade de grupos e coletivos é o lugar onde se dá o “espaço vivido”, o local onde se desenrolam as experiências humanas, experiências sensoriais, da ciência e do aprendizado, que tanto podem ser coletivas quanto individuais (INGOLD, 2000, 2007, 2017; LITTLE, 2002; SANTOS, 2002). É o processo cultural de ocupação de uma dada área. Considerando que tais formas de uso e ocupação concreta e simbólica de um território dizem respeito a um coletivo cultural e histórico de pessoas, é de se esperar que os vínculos criados com o espaço físico, de modo orgânico ao longo das gerações, envolvam diversas dimensões socioculturais, como os modos de vida, as memórias e

19 Tema a ser aprofundado no capítulo 4.

20 Estes direitos serão detalhados no capítulo 4.

identidades de um povo (INGOLD, 2000; LITTLE, 2001, 2002; WELCHE et. al. 2013). Assim, vemos que existem muitas dimensões na relação de um povo com o espaço por ele habitado.

Como apontado por Ingold, a territorialidade constitui um jogo entre o espaço onde a vida de uma pessoa, ou um coletivo, é continuamente exercitada em termos concretos e simbólicos, os quais precisam ser continuamente percebidos e ressignificados em experiências individuais e coletivas (INGOLD, 2000, 2017). Dessa forma, para alcançar os objetivos propostos neste trabalho, pretende-se estudar as relações concretas e simbólicas dos Wayana e dos Aparai com seu território, construídas ao longo do tempo. Em termos de análise deste trabalho, considera-se a territorialidade dinâmica, enquanto se conecta com as peculiaridades históricas de um determinado grupo. A definição adotada nesse trabalho segue a proposta de Little, para quem a territorialidade é “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou *homeland*.”²¹ (LITTLE, 2002. P. 03).

Baseada nesses conceitos, a análise deste território ou *homeland* indígena precisa ser consubstanciada por abordagens etnográficas, em especial, com o auxílio do conceito de cosmografia (LITTLE, 2001; 2002). Nesse sentido, este livro envereda pelo estudo, entre os Wayana e os Aparai, de seus modos de vida e conhecimentos, e das relações concretas, históricas e simbólicas associadas a seu espaço físico, ou seja, sua territorialidade.

Notas sobre conhecimentos ecológicos tradicionais

Em conjunção às territorialidades nativas, temos os conhecimentos tradicionais sobre o meio ambiente, os quais fazem parte de um quadro mais amplo dos conhecimentos e saberes tradicionais de um determinado povo.

21 Aqui o autor procura deixar claro que *homeland*, traduzido enquanto “pátria”, não se confunde com conceitos usados na construção dos “Estado-Nação” (LITTLE, 2002).

A totalidade de tais conhecimentos relacionam-se com suas formas de ver e interpretar o mundo, e constroem um panorama holístico da experiência humana no planeta (CAVALLO, 2018). Há muitas categorias de conhecimentos, bem como de tradicionalidade de povos e grupos. No caso dos povos indígenas, seus conhecimentos são considerados tradicionais, porém, nota-se que nem todos os conhecimentos tradicionais são necessariamente indígenas ou baseados em sistemas indígenas, conforme aponta a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI, 2001). Ainda, seguindo a OMPI, os conhecimentos tradicionais indígenas podem caracterizados por suas formas próprias de produzir e transmitir conhecimentos, constituindo patrimônio cultural imaterial de um povo (GALLOIS, 2006; OMPI, 2001).

Os saberes e fazeres de um povo sobre o meio ambiente de um determinado lugar também são conhecidos na literatura por **“conhecimentos ecológicos tradicionais”** (C.E.T., ou ‘T.E.K.’, do inglês, ‘*Traditional Ecological Knowledge*’) (BERKES; COLDING; FOLK, 2000; CUNHA, 2009). Outra possível definição se dá nos termos das etnociências: a “etnobiologia”, ou o sistema próprio de conhecimentos ecológicos tradicionais de povos indígenas. Cabe a esta ciência o papel de buscar levantar, descrever, compreender e analisar o conjunto de conhecimentos ecológicos tradicionais de um povo sobre uma região (POSEY, 1997a; 1997b).

É importante salientar que, conceitualmente, tais sistemas de saberes não são sistemas fechados, acabados, prontos, e meramente repassados entre as gerações. Se assim o fossem, conforme aponta Cunha (2009), não passariam de corpos fechados e estabilizados ou formas locais de *thesaurus*. Ao contrário, os sistemas de conhecimentos ecológicos tradicionais não são necessariamente antigos e holísticos, pois derivam da condição inerentemente dinâmica de transformação e reinvenção das culturas, em que é necessário considerar as pressões externas existentes (BALÉE, 2013; CUNHA, 2009; LÉVI-STRAUS, 2012). Antes, os “C.E.T” podem ser entendidos enquanto sistemas epistemológicos, ou como estruturas de matrizes duradouras e particulares de geração de conhecimentos de determinado grupo cultural, que visam identificar, compreender e explicar o meio ambiente, os acidentes geográficos, os coletivos de seres da fauna e da flora locais e as relações

que existem entre si e com o meio (CUNHA, 2009; BALÉE, 2013; DESCOLA, 2006; 2013; LÉVI-STRAUSS, 2012; NAZAREA, 1999; POSEY, 1997a, 1997b).

Os C.E.T. são fundamentais para a compreensão das formas de um determinado povo interpretar o mundo, construir e reproduzir suas relações com demais coletivos de seres visíveis e invisíveis com quem se relaciona (BERKES; COLDING; FOLK, 2000; LÉVI-STRAUS, 2012; NAZAREA, 1999; POSEY, 1997b). Naturalmente, é a partir do estudo dos C.E.T. de um povo que podemos compreender suas várias formas de gestão ambiental e territorial, pois é neste repertório que encontramos as relações de “uso e manejo de recursos naturais” (BALÉE, 1994, 2013, POSEY, 2002; NAZAREA, 1999). Consequentemente, temos que, considerados fundamentais para a ordenação cosmológica, bem como na subsistência física de um povo, os C.E.T. são de suma importância, pois dialogam diretamente com as noções locais de “bem-viver” (CAVALLO, 2018; VANHULST, BELING, 2014).

Também fundamental é observar as descontinuidades existentes dentro desses sistemas locais de conhecimento ecológico, tanto do ponto de vista intergeracional quanto relacionadas a possíveis recortes de gênero e, ainda, grupos e famílias extensas (ALBERT; MILIKEN, 2009; BALÉE, 2013; CUNHA, 2009; DESCOLA, 2006, 2013; LÉVI-STRAUS, 2012; POSEY, 1997a, 1997b, 2002). Diversos autores apontam que os sistemas de C.E.T. possuem múltiplos aparatos de geração e transmissão de saberes, e as categorias e classes de conhecimento não são necessariamente compartilhadas por todas as disjunções demográficas de um dado grupo étnico, podendo ser exotéricos e esotéricos (ALBERT; MILIKEN, 2009; BALÉE, 2013; CUNHA, 2009; DESCOLA, 2006, 2013; LÉVI-STRAUS, 2012; POSEY, 1997a, 1997b, 2002).

Os Wayana e os Aparai, assim como a maior parte dos povos indígenas, possuem marcada divisão dos afazeres cotidianos por gênero, criando, portanto, uma descontinuidade sincrônica dos conjuntos de saberes (CLASTRES, 2012; VELTHEM, 2003; DESCOLA, 2006; 2013). A bibliografia existente sobre esses povos aponta que o padrão tradicional vigente de transmissão de saberes, conjugado às investidas do mundo exterior, é dado através das gerações, onde os mais jovens apreendem aquilo que lhes apraz com os mais velhos, preferencialmente parentes diretos e colaterais de primeira

geração, criando uma continuidade diacrônica dos conjuntos de saberes muito pessoal (VELTHEM, 2003; VELTHEM; LINKE, 2014b; 2014c).

Na pesquisa para este livro, foi fundamental buscar compreender quais são as estruturas e atores culturais geradores, mantenedores e repassadores de conhecimentos ecológicos atuantes hoje entre os Wayana e os Aparai. Por conta disso, os estudos procuraram alcançar as diferentes composições de saberes, levantando informações em diferentes localidades, no caso as aldeias, e dentro delas, investindo esforço amostral em pesquisa e entrevistas com diferentes famílias, procurando abarcar tanto pessoas mais velhas quanto mais jovens, homens e mulheres indistintamente. Os resultados expressos neste livro, salienta-se, representam, resumidamente, o todo, o geral, o resultado do esforço amostral aplicado de forma estratégica entre os diferentes segmentos sociais dos Wayana e Aparai.

Arranjo investigativo da pesquisa – questões

Considerando a questão central **“Como a PNGATI está sendo implementada entre os Wayana e Aparai”**, analisam-se neste estudo as conexões estabelecidas entre uma política para terras indígenas e suas ressignificações locais em termos de territorialidade indígena. Problematizando tal questão, foi estabelecida uma hipótese original central positiva a ser ratificada ou refutada, a saber: **“A PNGATI está positivamente sendo corretamente implementada entre os Wayana e Aparai, estando de acordo com seus objetivos, preceitos e diretrizes”**. Contudo, a compreensão desta se desmembra em outras **cinco questões complementares** que precisarão ser analisadas e respondidas ao longo do estudo (ver abaixo):

- 1) Quem são os Wayana e os Aparai, onde e como se organizam?
- 2) Quais são suas formas de conhecimento e gestão territorial e ambiental?

3) A PNGATI representa uma ruptura ou continuação das relações do Estado com os povos indígenas em um paradigma anterior à Constituição Federal de 1988?

4) Estas formas próprias estão devidamente representadas no PGTA?

5) De que maneira esses povos estão se apropriando e ressignificando esse novo momento, que é pensar coletivamente a gestão territorial e ambiental no âmbito de uma política pública?

Como vemos, trata-se de uma investigação muito complexa, pois composta por diferentes dimensões que possuem interações e interseções em variados campos, conforme vimos nos objetivos específicos. Com esta problematização, foram estabelecidas as seguintes **hipóteses** de modo a serem mutuamente complementares (ver abaixo):

1) Os Wayana e Aparai possuem longo histórico de vida na região onde habitam. Sua territorialidade, uso e ocupação continuam sendo articulados através de suas próprias formas de viver, as quais foram interiorizadas no PGTA.

2) Os diferentes saberes e fazeres relacionados às diferentes formas de gestão territorial e ambiental dos Wayana e Aparai são muito ricos e complexos e estão intimamente interligados às suas formas de uso e ocupação territorial. Suas formas de conhecimento e gestão são fundamentais para a implementação da PNGATI, portanto, estão contidas no Plano de Gestão Territorial e Ambiental.

3) A PNGATI pode ser considerada uma política pública inovadora pois visa consolidar os direitos dos povos originários no âmbito da territorialidade contida nas terras indígenas. Isto porque a PNGATI é um desdobramento natural de um movimento de mudanças paradigmáticas iniciada na Constituição Federal de 1988.

4) Contudo, sendo um plano de gestão, um novo modelo de pensar as formas próprias de territorialidade e política locais, a PNGATI será reinterpretada e ressignificada para dentro do modo de viver Wayana e Aparai.

Desta forma, espera-se fechar o ciclo, cujo resultado à questão central da tese é que **positivamente houve a devida e correta implementação local da PNGATI**.

Para tanto, adotou-se uma via investigativa analítica em que as cinco questões complementares postas acima, dentro de seus respectivos objetivos e hipóteses, articulam-se de forma cíclica dentro de uma síntese de relações. Nesta síntese se conjugam:

- 1) Os Wayana e Aparai, territorialidade e história;
- 2) O Estado, os territórios e direitos indígenas;
- 3) O Estado e o território dos Wayana e Aparai, via implementação da PNGATI.

Com isto estabelecido, faz-se necessário esclarecer os respectivos arranjos pensados para cada conjunto de relações investigativas (figura 5, ver abaixo).

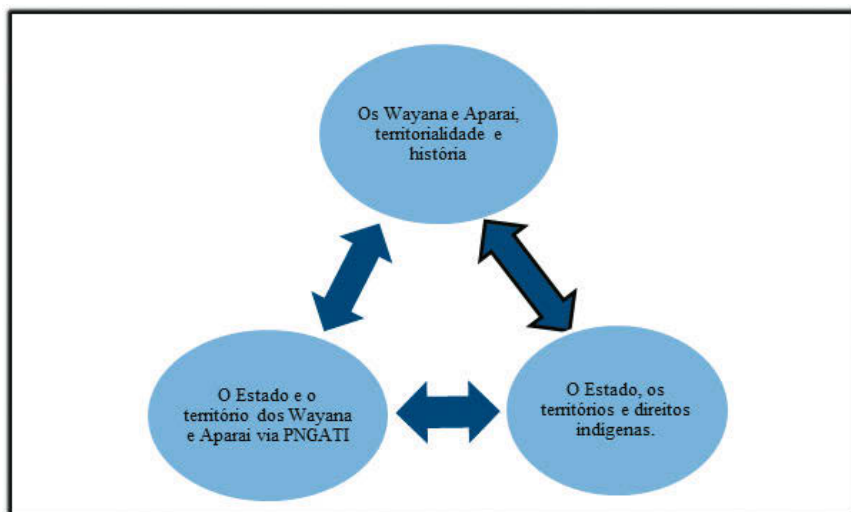


Figura 5: Arranjo investigativo cíclico da tese

Fonte: Do autor.

Proponho como mecanismos possíveis para análise e interpretação dos dados a associação interdisciplinar dos recortes dados pela biologia, pela história e antropologia, alcançando assim a memória coletiva e individual, as redes de relacionamentos e suas instituições de parentesco e alteridade associados ao uso e ocupação territorial, e as interpretações da aplicação local da PNGATI.

Estudo interdisciplinar sobre os “Wayana e Aparai, territorialidade e história”

Para a compreensão das formas de territorialidade dos Wayana e Aparai, contida no **objetivo específico I (“estudar a territorialidade Wayana e Aparai”)**, foi necessário um grande esforço de construção de um arranjo interdisciplinar. Como vimos, a territorialidade indígena é complexa e conjuga aspectos sociais, culturais, políticos, econômicos e ambientais. Com isso busquei construir um arcabouço metodológico misto entre história, antropologia, biologia e suas variações híbridas encontradas na literatura, como a etnobiologia, etnoecologia e ecologia histórica. Com este arranjo pretendo responder às questões complementares 1 e 2, que são:

- 1) Quem são os Wayana e os Aparai, onde e como se organizam?
- 2) Quais são suas formas gestão territorial e ambiental?

Respectivamente, as hipóteses relacionadas e que precisam ser testadas são:

- 1) Os Wayana e Aparai possuem longo histórico de vida na região onde habitam. Sua territorialidade, uso e ocupação continuam sendo articulados através de suas próprias formas de viver, os quais foram interiorizados no PGTA;
- 2) Os saberes e fazeres relacionados às formas de gestão territorial e ambiental dos Wayana e Aparai são muito ricos e complexos e estão intimamente interligados às suas formas de uso e ocupação territorial. Suas

formas de gestão são fundamentais para a implementação da PNGATI, portanto, estão contidas no Plano de Gestão Territorial e Ambiental.

O estudo da territorialidade e formas de vida dos Wayana e Aparai foi desmembrado em dois capítulos que, de certa maneira, são mutuamente complementares, o **2** e o **3**. Destinei o **capítulo 2** para focar o estudo das dimensões históricas, sociais e políticas da territorialidade Wayana e Aparai, buscando respostas à **questão de número 1** e testar a **hipótese 1**. O **capítulo 3**, por seu turno, visa estudar o sistema de gestão territorial e ambiental com base em seu repertório de saberes e fazeres associados, ligando-se à **questão complementar 2** e à **hipótese 2**.

Uso e ocupação territorial

Com isso estabelecido, no **capítulo 2** serão tratados os seguintes assuntos: i) formas de uso e ocupação territorial desses povos ao longo do tempo; ii) formas de relacionamento entre si e com outros povos da região; iii) migrações, guerras e intercâmbios; iv) autodeterminação e diversidade étnica; v) padrões de relacionamento político; vi) ciclo de aberturas e abandono de aldeias; vii) histórico de ligações do Estado com esses povos e qual relação a PNGATI possui dentro desse recorte. Neste capítulo busco esclarecer tais questões com o auxílio da história indígena, acima mencionada, e da antropologia social e antropologia política. A antropologia social é uma ciência de longa data que possui ferramentas que permitem descrever e analisar relações no campo simbólico e concreto dado na coletividade, buscando isolar e interpretar padrões, suas funções e significados na organização social de uma dada sociedade (FIRTH, 1974; GEERTZ, 2008; LÉVI-STRAUSS, 2012). Estes estudos podem ser engendrados por um viés metodológico no qual o pesquisador, imbuído de certo distanciamento, participa das atividades cotidianas de uma determinada comunidade a fim de apreender nomes, formas, fórmulas e demais informações sobre a matéria de sua pesquisa; vivendo, de certa forma, a experiência de vida do povo que o acolheu (DESCOLA, 2006; LÉVI-STRAUSS, 2012; MALINOWSKY, 2018).

É importante salientar que não somente as construções sociais se enquadram no desenrolar do tempo. A compreensão de uma sociedade deve se enquadrar dentro de dimensões temporais, pois a análise pode tanto pender a um recorte histórico definido, geralmente contemporâneo (em uma abordagem sincrônica), como também a partir de suas construções ao longo do tempo, dentro de um quadro temporal mais amplo (abordagem diacrônica) (LÉVI-STRAUSS, 2012). Isto coloca a questão sobre as formas de vida e relação que estes povos têm para com o ambiente hoje, os quais podem ser produtos de florestas secundárias antigas; e ainda, como suas ações certamente repercutirão ao longo da história para as futuras gerações, tendo em mente a intermediação de uma política pública de gestão territorial.

Esta questão necessariamente traz uma demanda por uma análise mutuamente sincrônica e diacrônica das formas de manejo indígena, como o proposto pela ecologia histórica (BALÉE, 1994; 2013). Como demonstrado pela ecologia histórica, “os povos indígenas não somente vivem determinados pelos recursos circundantes, antes, eles os moldam às suas necessidades” (BALÉE, 2013, p. 3). Assim, o meio ambiente vivenciado pelos Wayana e pelos Aparai hoje pode, certamente, ser fruto de manejos pretéritos, ao tempo em que suas formas de vida contemporâneas engendram no ambiente transformações importantes que precisam igualmente ser descritas (ADAMS, 1994; BALÉE, 1994; 2013; POSEY & BALÉE, 1989).

Vindo em auxílio dessas análises interpretativas, utilizo-me da antropologia política francamente ancorada nos estudos seminais de Clastres e Geertz (CLASTRES, 2012; GEERTZ, 2013). Para Clastres, as sociedades indígenas atuam abertamente contra a centralização do poder e sua despersonificação, indo de encontro ao conceito ocidental de Estado baseado no monopólio legítimo da violência (CLASTRES, 2012). Desta forma, para o autor, nas sociedades indígenas, entre as quais as dos Wayana e Aparai, o poder seria uma instituição vazia de força e coerção. Durante períodos de paz, o poder das lideranças indígenas deriva de seu prestígio individual alcançado pela diplomacia e comunhão (CLASTRES, 2012).

Contudo, algumas decisões tomadas pelas lideranças indígenas são de fato adotadas. No seio das aldeias existe um ordenamento político mínimo

que faz com que certas determinações dos caciques acabem sujeitando às dos demais membros de uma aldeia. Ademais, descobrir e interpretar quais são as formas e termos em que tais tradições de poder operam em um quadro de representação coletiva é fundamental para entendermos a política dos Wayana e Aparai, conforme afirma Geertz (2008). Em síntese, esses instrumentos da história e antropologia são fundamentais para compreender e interpretar como se dão as relações construídas entre as diferentes escalas concêntricas de organização que envolvem indivíduos, famílias, parentelas, povos indígenas do rio Paru de Leste, articulando as aldeias e o território como um todo.

Gestão territorial e ambiental, saberes e fazeres associados

No **capítulo 3** serão estudadas e descritas algumas formas de gestão territorial e ambiental dos Wayana e Aparai. O estudo das relações desses povos com seu meio ambiente e território é de extrema importância para a compreensão de suas formas atuais de vida, incluindo suas relações para com os meios biótico e abiótico do ecossistema local. A abordagem metodológica compreendida nesta seção auxilia sobremaneira na análise da aplicação local da PNGATI e da construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental, respondendo às questões e aos objetivos colocados neste trabalho e a suas correspondentes hipóteses, mais especificamente, a questão complementar 2 e hipótese 2.

Inicialmente, buscando compreender de que forma os povos estudados vivem hoje em seu espaço-vivido, é necessário pesquisar as relações que estes têm para com o meio ambiente através de conceitos e categorias identificatórias próprias sobre as florestas, rios, a fauna e flora, bem como o funcionamento e a concatenação dos diferentes atores que se entrelaçam no ecossistema local. Dito de outra forma, busquei levantar e compreender seu sistema de conhecimentos ecológicos tradicionais (C.E.T.).

Apesar de trabalhos que visam somente levantamentos de “matérias-primas” a partir de um viés utilitarista terem claro valor científico, perdem-se com uma abordagem pura, nestes moldes, as importantes relações simbó-

licas e concretas que regem as formas de saber e do fazer (CUNHA, 2009; DESCOLA, 2006). Por outro lado, tendo consciência de que pretendo analisar um plano de gestão de territórios e seus “recursos naturais continentais”, é impraticável ignorar a importância daquilo que possui função direta e concreta, como as diferentes categorias de recursos naturais para os Wayana e Aparai. Desta forma, pretendo traçar um caminho descritivo-analítico equilibrado, que conjugue o valor prático dos usos e saberes relacionados aos recursos e suas consequências práticas à adaptação humana (ELLEN, 1993; HUNN, 1982; NAZAREA, 1999; NOVARO; BODMER; REDFORD, 2000) com as formas de saberes e de classificação simbólicas, que traçam pontes e constroem continuidades entre as diversas esferas da vida dos Wayana e dos Aparai (CUNHA, 2009; DESCOLA, 2006; 2013; LÉVI-STRAUSS, 1962; POSEY, 1997a; VELTHEM, 2003). Para alcançar esse objetivo, faço mão da já citada etnobiologia, pois acredito ser a ciência que, por definição, melhor se encaixa neste intento. Isto, pois, vemos que a etnobiologia trata de:

(...) o estudo do papel da natureza no sistema de crenças e da adaptação do homem a determinados ambientes. Nesse sentido, a etnobiologia relaciona-se com a ecologia humana, mas enfatiza as categorias e conceitos cognitivos utilizados pelos povos em estudo (POSEY, 1997a, p. 1).

Assim, na pesquisa etnobiológica é fundamental que sejam respeitados os referenciais do “outro”, isto é, que se compreendam os conceitos e as categorias a partir da própria cosmologia e cosmogonia dos grupos pesquisados, no caso, os Wayana e os Aparai (POSEY, 1997a). Porém, estudos e interpretações dos conhecimentos tradicionais sobre o seu meio precisam ser trazidos para conceitos da ciência ocidental em um jogo para “transformar o exótico em familiar” (DA MATTA, 1978), o “estar lá e escrever aqui” (GEERTZ, 1989). Assim, aqui é possível enveredar pelo viés do relativismo cultural, a partir do enunciado por Latour: “A natureza está presente, mas fora das culturas; as culturas possuem pontos de vista da natureza” (2011, p. 104).

Porém, não sem ressalvas, o uso de tal abordagem relativista demanda certas licenças necessárias que precisam ser esclarecidas. Continuando com

Latour, segundo o relativismo cultural, o meio ambiente é uno, pode ser definido (e traduzido) pela ciência ocidental, onde cada cultura vê e representa diferentes formas, continuidades e rupturas conforme suas próprias trajetórias culturais (LATOURE, 2011). Isto é, para o relativismo adotado por boa parte dos estudos etnobiológicos, o que existe é uma pluralidade idiosincrática de interpretações culturais de uma mesma natureza (incluem-se aí as interpretações dadas pela ciência ocidental) (GEERTZ, 1989; LATOUR, 2011).

Dito isto, é importante deixar claro que a opção adotada para análise neste trabalho baseia-se na tradução de conceitos próprios dos Wayana e Aparai sobre seu meio. Isto é, a análise do sistema de conhecimentos ecológicos tradicionais à luz de conceitos da ciência ocidental, por meio de ferramentas dadas pela ecologia, biologia, antropologia e história, respeitando, evidentemente, os referenciais em seus contextos originais.

Estudo interdisciplinar das relações do “Estado, os territórios e direitos indígenas”

O estudo interdisciplinar aqui proposto visa elucidar a questão complementar de número 3, se a **“PNGATI representa uma ruptura ou continuação das relações do Estado com os povos indígenas em um paradigma anterior à Constituição Federal de 1988”**. A resposta hipotética a esta pergunta, também de número 3, afirma que a **PNGATI pode ser considerada uma política pública inovadora, pois visa consolidar os direitos dos povos originários no âmbito da territorialidade contida nas terras indígenas. Isto porque a PNGATI é um desdobramento natural de um movimento de mudanças paradigmáticas iniciada na Constituição Federal de 1988**. Neste arranjo, por meio de estudos de orientação interdisciplinar, será possível alcançar o **objetivo específico I, que é analisar a PNGATI e sua aplicação local**.

Para que isso se torne possível, é necessário adequadamente definir e delimitar uma série de premissas intrinsecamente interligadas. Partindo do fato que a PNGATI é uma política pública do Estado brasileiro voltada aos territórios indígenas legalmente regularizados (as terras indígenas), é

fundamental entendermos todos os seus componentes e como se relacionam com o objetivo específico apresentado. Naturalmente, o **capítulo 2**, de certa maneira, igualmente dialoga com este enfoque. Mas é no **capítulo 4** que tal estudo é concentrado, especialmente sua primeira parte, no qual empreendi uma descrição comentada do ordenamento jurídico brasileiro pertinente às terras indígenas, incluindo a PNGATI. Nele, capítulo 4, busquei identificar, descrever, compreender e analisar uma série de assuntos que estão relacionados, a saber: i) de que forma se deu a evolução histórica dos diferentes regimes jurídicos em terras brasileiras desde o estabelecimento dos primeiros colonos portugueses no século XVI; ii) quais foram as principais mudanças de paradigma nesta relação ao longo do tempo; iii) de que forma essa mudança de paradigma de relacionamento do Estado com os povos indígenas refletiu nas mudanças de legislação sobre territórios indígenas; iv) neste contexto, o que representa a Constituição Federal vigente de 1988; v) o que são e representam as terras indígenas, conforme previsto na Constituição vigente; vi) quais são os objetivos e instrumentos da PNGATI e suas origens; vii) como a PNGATI se relaciona com o perfil de mudanças paradigmáticas da Constituição de 1988.

Os métodos de pesquisa adotados são baseados na historiografia e antropologia. Estas duas ciências uniram-se para formar, em sua síntese, a abordagem da **história indígena e do indigenismo** (CUNHA, 1992, 2012; HEMMING, 2007, 2009; SCHMINK; WOOD, 2012; SWEET, 1976). Neste sentido, há uma conjunção de métodos de levantamento de informações e consequente análises. Na história indígena, os métodos historiográficos baseados em informações advindas de fontes bibliográficas e documentais aliam-se às informações obtidas em etnografias realizadas junto aos povos indígenas em questão (CUNHA, 1992). Quanto à análise dessas informações, a história indígena se preocupa em compreender um determinado fenômeno em uma abordagem abrangente, aliando o sincrônico e o diacrônico, buscando trazer para a interpretação o ponto de vista dos povos indígenas e das transformações por sobre suas organizações sociais e políticas (CUNHA, 1992; 2013; SCHMINK; WOOD, 2012). Ou seja, a história indígena apesar de estabelecer certo distanciamento para estudar as questões indígenas, preocupa-se na

desobjetivação dos índios, recolocando-os enquanto sujeitos autores do processo histórico (CUNHA, 1992).

Com a adoção dessa metodologia interdisciplinar na metade inicial do **capítulo 4**, busco compreender a evolução histórica do ordenamento jurídico indigenista, suas respectivas repercussões na territorialidade e demografia indígena, dadas nos campos das relações econômicas e de força entre o Estado (ordenador jurídico) e os povos indígenas (público-alvo) como um todo.

Estudo interdisciplinar das relações do “Estado e o território dos Wayana e Aparai via PNGATI”

De forma complementar, este arranjo metodológico interdisciplinar busca compreender e analisar de que formas a PNGATI está sendo implementada pelos Wayana e Aparai em seu território. Território este que pode ser compreendido a partir dos **capítulos 2 e 3**. Contudo, é **segunda parte do capítulo 4** onde apresento uma visão crítica da implementação local da PNGATI por meio da descrição e análise do PGTA da região do Paru de Leste. Entre os objetivos específicos, esta seção corresponde ao **objetivo II: Analisar a PNGATI e sua aplicação local**, e se relaciona às seguintes questões complementares: **4) Estas formas próprias estão devidamente representadas no PGTA? 5) De que forma esses povos estão se apropriando e ressignificando esse novo momento, que é pensar coletivamente a gestão territorial e ambiental no âmbito de uma política pública? A hipótese 4** corresponde diretamente às questões colocadas. Contudo, se observarmos, a análise do PGTA – enquanto aplicação local da política – está implícita nas demais questões e hipóteses estipuladas nesta tese.

Para este estudo, vislumbro utilizar aparatos metodológicos das ciências humanas, notadamente da história e da antropologia. Desta forma, serão abordados aspectos relativos ao processo histórico do plano de gestão e sua redação final, buscando os descrever e interpretar com as ferramentas das citadas ciências. Analisando as informações oriundas das pesquisas documentais e de campo, será possível constituir uma narrativa histórica crítica da linha do tempo envolvendo os principais processos e atores contidos

na construção do PGTA do rio Paru de Leste. Para além, viso apresentar os acordos coletivos feitos, seus objetivos e ações pretendidas à luz das análises de territorialidade Wayana e Aparai contidas nos **capítulos 2 e 3**. Trata-se de uma abordagem de cotejamento, em que buscarei continuidades e rupturas, consistências e incongruências entre os resultados dos capítulos anteriores e o que está expresso no plano.

Procedimentos metodológicos, o desenrolar da pesquisa

Minha relação com os Wayana e os Aparai e a cronologia da pesquisa

Minha relação com os Wayana e os Aparai remonta à década de 1980, quando eu ainda caminhava em fraldas. Conhecemo-nos através de minha mãe, Lucia Hussak van Velthem, cuja relação com esses povos se iniciou ainda na década de 1970. Dos quase cinquenta anos de prolífico trabalho que Lucia tem na região, sua produção versa sobre muitas áreas da antropologia, etnografia, estética e da museologia. Todo esse esforço frutificou em inúmeros resultados, destacando-se muitas publicações voltadas para a academia, mas também cartilhas para o uso nas escolas indígenas e no relatório para a identificação e, conseqüentemente, demarcação da Terra Indígena Rio Paru d'Este, sendo este seu trabalho de maior orgulho. Assim, por intermédio de Lúcia, desde muito cedo tive oportunidade de travar contato direto e pessoal com muitos Wayana e Aparai e tecer minhas próprias impressões. Isto ocorreu basicamente em dois períodos distintos.

Um primeiro momento se passa em meados da década de 1980, quando viemos todos do interior do Rio de Janeiro para morar em Belém do Pará. Transcorridos poucos anos, retornamos para a serra Fluminense, em 1987, quando Lúcia inicia o trabalho de sua tese de doutorado, transformada tempos depois, na obra “O belo é a fera” (VELTHEM, 2003).

Transcorridos alguns anos em Petrópolis, dentro de um segundo momento, voltamos a residir na Cidade das Mangueiras, isso a partir de 1992. Em ambos os momentos (naturalmente eu tenho maiores recordações desta segunda fase), à nossa casa eram frequentes as visitas dos Wayana e dos

Aparai, especialmente aqueles mais próximos de minha mãe, lideranças e interlocutores nas aldeias. Por diversas ocasiões, a estadia durava meses a fio em nosso apartamento (um nono andar com vista para o Bosque Rodrigues Alves, e por isso referido por eles “moram lá em cima, como a casa dos macacos-aranha”). Naquela época a delegacia regional da Funai, responsável pela região norte do Pará, localizava-se em Belém, assim como a Casa de Saúde Indígena e demais estruturas de apoio e assistência para povos indígenas em trânsito na capital paraense. A descentralização de órgãos do Estado para Macapá e cidades interioranas ocorreu alguns anos depois. Apenas a partir dos anos 2000 a relação desses povos se voltou definitivamente para Macapá, onde até hoje permanecem instalados órgãos de execução de suas políticas públicas, como a coordenação regional da Funai do Amapá e norte do Pará e o distrito especial de saúde indígena Amapá e Norte do Pará da SESAI, a Casa de Saúde Indígena (CASAI) e o Núcleo de Educação Indígena (NEI) da Secretaria de Educação do Estado do Amapá (SEED/AP).

Assim, certamente, hospedar-se junto a uma amiga e aliada da região, um rosto conhecido e respeitado pelo rio Paru constituía excelente alternativa à hospedagem fornecida pela Casa do Índio, localizada no longínquo distrito de Icoaraci. Curiosamente, por conta de tais condições excepcionais, foram os Wayana e os Aparai que inicialmente vieram até mim, estabelecendo-se com grande frequência e por consideráveis períodos de tempo no seio do meu lar. Isto me permitiu constituir amizades verdadeiras e duradouras, que depois foram reforçadas quando, enfim, pude devolver-lhes as visitas. Demandas antigas, convites há muito feitos e reiterados para conhecer, compartilhar da comida e relembrar das histórias que sempre muito me agradavam ouvir quando mais jovem foram paulatinamente atendidos ao longo de minhas imersões ao campo. Até hoje eventos curiosos e por vezes cômicos são relembrados gostosamente em nossos reencontros seja nas aldeias ou nas cidades.

Assim, naturalmente, a pesquisa de campo resultante neste livro se deu a partir de minha aproximação pessoal, mas também profissional com os Wayana e Aparai. Profissionalmente comecei a trabalhar com esses povos em 2005, acompanhando minha mãe em oficinas de valorização cultural promovidas pelo Instituto Iepé de Pesquisa e Formação Indígena, uma or-

ganização indigenista não governamental sem fins lucrativos, que atua na área desde aquela época. Este passo foi inicialmente dado com lideranças indígenas conhecidas por nós e que ocupavam a diretoria da associação indígena atuante na época, a APITU (Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque). Estas oficinas de valorização cultural continuaram a ocorrer duas vezes por ano até 2009 e, em 2010, rendeu a publicação “O Livro da Arte Gráfica Wayana e Aparai” (VELTHEM; LINKE, 2010). Posteriormente, em 2010, a APITU foi desativada e substituída pela APIWA (Associação dos Povos Wayana e Aparai) que vigora até hoje.

Durante o período em que acompanhei as oficinas de valorização cultural nas aldeias, de 2005 a 2009, criei minhas próprias conexões e relações. Aproveitei as viagens e comecei a realizar pesquisas próprias sobre outros temas de meu interesse, principalmente sobre as relações destes povos com as florestas, com os animais, sobre as categorias nativas dos diferentes seres, sobre as formas apropriadas de se andar no mato, sobre saberes, estratégias e artimanhas utilizadas nas caçadas e pescarias, etc. Este estudo me rendeu material para um trabalho de conclusão de curso (TCC) em minha graduação em bacharelado em ciências biológicas pela UFPA em 2006.

Em 2007 ingressei no mestrado em zoologia no Museu Paraense Emílio Goeldi, também em Belém, o que me permitiu aprofundar o tema iniciado no TCC. Para isso, em 2008 realizei uma série de longos períodos em campo, com aproximados 45 dias cada. Julguei ser importante ampliar a abrangência e escala da pesquisa e ter maior vivência nas aldeias, participar de expedições pelos rios e florestas, acompanhando caçadas e pescarias. Durante esses longos períodos em campo, revezava minha permanência entre as aldeias Bona, Murei, Maxipurimo e Iliwa, todas no médio curso do Paru de Leste (TI Parque do Tumucumaque). Naquele ano de 2008, muitos já me conheciam por conta das oficinas culturais, mas daquela vez estava sozinho, sem a companhia da Lucia e de nenhum outro assessor do Iepé. No entanto, apesar de passar o campo só, não me senti em momento algum solitário.

Tão logo apresentei a proposta de pesquisa na casa comunal fui imediatamente inserido no círculo social do cacique de Bona Tuarinké (João Aranha) Wayana, que, juntamente com Anakare e Aimore, era dos mais frequentes visitantes de nossa residência em Belém. Instalei-me então na

casa do rádio, anexa à casa do cacique, e aproveitei seu grande prestígio para poder me aproximar de todos os demais habitantes da aldeia Bona (na época eram mais de 250 pessoas que, como hoje, espalhadas por inúmeros caminhos interligando pequenos núcleos). Em aldeias grandes como lá, há sempre algo de interessante acontecendo, basta saber onde e com quem falar. Também, por esta aproximação com o chefe do lugar, na época um senhor já de idade e com muita experiência, consegui acesso a uma pequena parte de seu vasto conhecimento. Sentando horas a fio nos fins de tarde, adentrando noites, vivia eu a ver o dia passar nas longas conversas que tive com João Aranha, e com seus inúmeros filhos, genros e netos que sempre nos visitavam. Os Wayana e os Aparai gostam muito de conversar, explicar as coisas, repassar conhecimentos, mas somente se alguém demonstrar interesse, fazendo perguntas e formulando hipóteses a respeito de algo. Nada é forçado. Como interesse e curiosidade foram coisas que desde o começo sempre tentei demonstrar durante as viagens de campo, senti várias vezes que estavam genuinamente se empenhando em me instruir e educar de acordo com as formas tradicionais. Finda essa experiência, que foi um divisor de águas para mim, defendi a dissertação em 2009.

Com o mestrado em mãos, algumas portas se abriram e, de 2009 ao final de 2010, estive contratado pelo Instituto Iepé enquanto assessor ambiental do Programa Tumucumaque, considerando minha formação em biologia. Desta maneira, minhas idas a campo passaram a se dar no âmbito de projetos-piloto desenvolvidos pelo Iepé em parceria com a Funai e a APITU. Tais projetos versaram sobre documentação e manejo de saberes e fazeres associados à alimentação e objetos materiais (artesanato). A partir de 2010, esta relação se estabeleceu com a recém-criada APIWA.

De 2009 a 2015, aprovamos um projeto de longa duração junto ao Museu do Índio (hoje Museu Nacional dos Povos Indígenas) da Funai. A proposta era documentar os saberes e fazeres associados à alimentação tradicional dos Wayana e Aparai. Este projeto, coordenado pela Lucia, nos permitiu muitas idas a campo, inclusive retornamos às aldeias localizadas mais ao sul, na TI Rio Paru d'Este, onde minha mãe havia desenvolvido a maior parte de sua pesquisa. Assim, continuamos a ir a Bona e às aldeias próximas, mas os pe-

ríodos de campo mais longos se deram nas aldeias Xuixuimene e Jolokoma, ambas na TI Rio Paru d'Este bem ao sul de Bona.

No final de 2010, passei a trabalhar na Funai (instituição à qual hoje pertença) primeiramente lotado em Altamira, no Pará, sendo removido no mesmo ano para Macapá, na Coordenação Regional do Amapá e Norte do Pará, cuja jurisdição engloba as Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este, além das localizadas no Amapá (TI Waiãpi, TI Uaçá, TI Galibi e TI Juminã). Com isto, minhas visitas às aldeias continuaram enquanto funcionário público destacado para o acompanhamento e desenvolvimento de ações e atividades que versassem sobre gestão territorial e ambiental, por conta de minha experiência pregressa. Além disso, também tocamos processos de promoção e valorização cultural entre os Wayana e Aparai e, portanto, as atividades constantes no citado projeto do Museu do Índio continuaram.

Em 2013 fui transferido para Santarém no Pará, onde é sediada outra unidade da Funai, a Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema. Para minha sorte, esta unidade possui, de certa maneira, uma interseção jurisdicional territorial com a unidade de Macapá, sendo-me possível continuar acompanhando ações nas aldeias dos Wayana e Aparai, inclusive as anteriormente iniciadas.

Em 2014 iniciamos, APIWA, APITIKATXI, Iepé e Funai, um projeto conjunto visando o diagnóstico socioambiental das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este, que veio terminar em 2015. Neste mesmo ano ingressei no doutorado no curso de pós-graduação em ciências ambientais, uma parceria da UFPA com o Museu Goeldi e a Embrapa. Concomitantemente ao doutorado, de 2016 a 2018, iniciou o processo de construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental das duas terras indígenas, cujo processo tive a oportunidade e o privilégio de acompanhar pessoalmente e em detalhes, desde sua aurora, a partir das primeiras oficinas e reuniões anteriores à publicação da PNGATI, até a versão final do PGTA, colaborando, inclusive, na redação da publicação do plano (*cf.* APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018). Este percurso de construção do PGTA é mais bem detalhado no capítulo 4. Defendi a tese em meados de 2019, e este livro é fruto desta pesquisa, acrescido de alguns pontos em que busquei me aprofundar desde

a defesa, além, logicamente, de incorporar uma ampla gama de correções e revisões que foram propostas pela banca e também por Lucia, Márcio, Denise e Dominique. Hoje permaneço na Funai e continuo a ir ao Paru, ao Tumucumaque, onde me sinto em casa. Talvez não na frequência com que gostaria, mas ao menos sempre que possível.

Pesquisa e levantamento de dados primários

Dentro do meu histórico pessoal de relações, pude desfrutar de grande interação com os Wayana e Aparai durante inúmeras oficinas, reuniões, assembleias e acompanhamentos de atividades que culminaram na construção do PGTA. Também tive a oportunidade de empreender longas viagens solitárias, muitas com duração superior a três semanas, algumas mais longas que um mês. Nestas ocasiões foi possível zingrar por praticamente todas as aldeias do rio Paru de Leste, e conhecer quase totalidade de pessoas que lá vivem. Igualmente, acompanhando-os pelo meio das florestas e pelos rios, participei de muitas incursões em expedições de caçadas, pescarias, coletas de frutos, de cipós e palhas, muitas vezes indo às roças e capoeiras novas e antigas. Nestas oportunidades, sempre munido de um caderno de campo, foi possível observar e conversar sobre muitos assuntos, em especial a respeito dos demais coletivos de seres, sobre animais, peixes, plantas, sobre o céu, as nuvens, a terra, a água e o ar. Sobre o aqui e agora, o futuro, seja ele temido ou o almejado. Também voltando lá atrás, sobre histórias antigas, dos seus antepassados, próximos ou remotos, sobre narrativas míticas. Enfim, uma trajetória que eu verdadeiramente julgo muito interessante, vivendo e aprendendo junto.

Em todas estas ocasiões foi possível estabelecer inúmeros e mui frutíferos diálogos, quase sempre muito próximos, de forma pessoal; em outras oportunidades, contei com participação de pequenos ou numerosos grupos de interlocutores, seja em momentos descontraídos, como em uma pescaria, ou mais formais, como ‘oficinas de saberes’ e outras atividades de projetos. Com isso, os dados primários contidos nesta obra foram coletados através de métodos próprios adaptados da etnobiologia, etnografia, história, com

limites muito porosos entre si, consistindo basicamente na observação participante, nas conversas informais e entrevistas semiestruturadas realizadas com centenas de pessoas, entre as quais, todas as lideranças indígenas representativas das atuais 28 aldeias da região. Tais métodos foram acomodados aos contextos vivenciados, porém seguiram formalidades descritas na bibliografia relativa (ALBUQUERQUE; LUCENA; CUNHA, 2010; BALÉE, 1994, 2013; BEGOSSI, 1993; BEGOSSI *et. al.*, 2002; CABALZAR, 2010; CAMPOS, 2002; MACEDO, 2006; POSEY, 1997a; VIERTLER, 2002).

Desta maneira, os dados apresentados neste trabalho são fruto de inúmeras pesquisas e levantamentos que realizei ao longo dos últimos quase 20 anos de minha relação com os Wayana e Aparai no âmbito de minha atuação profissional em seu território. Estas tomadas de informação contaram com um grande número de questões, versando sobre uma miríade de saberes e práticas sobre o meio ambiente, as diferentes categorias de seres, histórias e o histórico de ocupação territorial, além de levantamentos censitários de toda ordem. Em alguns contextos, não foram utilizados guias nas conversas, apenas o estabelecimento de um tema específico a ser conversado informalmente. Este modelo foi muito frutífero, em que o fruir das informações foi rico e muito detalhado, conforme o proposto por Balée em seu “método de listagem livre” (BALÉE, 2013).

Em determinados momentos observei que era necessário o estabelecimento de alguns critérios mínimos de investigação a fim de alcançar camadas de detalhamento acessíveis apenas quando sistematicamente provocados. Por isso, em muitas situações, estabeleci o uso de entrevistas semiestruturadas, pois estas permitem grande flexibilidade, aprofundando elementos surgidos durante a entrevista sem, contudo, perder o foco e o âmbito da pesquisa (ALBUQUERQUE; LUCENA; ALENCAR, 2010). As entrevistas semiestruturadas foram empreendidas buscando o maior leque possível de segmentos e grupo sociais. Procurei ativamente promover espaço e diálogo com jovens, mulheres, anciãos, além de homens adultos evidentemente. Busquei envolver pessoas que exercem diferentes trabalhos e articulam diferentes posições sociais, como lideranças indígenas e as diretorias das associações, agentes de saúde indígena (AIS), professores indígenas entre outros. Em tais momentos, foram também observados e incentivados

espaços destinados às manifestações (provocadas e/ou espontâneas) dos Wayana e Aparai a respeito das problemáticas relacionadas às questões, especialmente aquelas vivenciadas nas comunidades, além de debater ideias e sugestões com vistas às suas resoluções. Muitas dessas discussões, inicialmente pessoais, tomaram corpo e vulto mais amplo, acabando, em sua posterior integração nas discussões de construção do PGTA. Os quadros apresentados no capítulo 3, tais como sobre as paisagens, caça, pesca, etc., representam um exemplo de como as entrevistas estruturadas e semiestruturadas foram organizadas e revisadas.

Muitos dos protocolos de pesquisa foram construídos conjuntamente com os interlocutores indígenas durante oficinas de saberes e as preparatórias do PGTA. Este procedimento se demonstrou de extrema importância, não somente por desobjetivar o público-alvo, trazendo-os para dentro da pesquisa, criando uma sensação de pertencimento e apropriação do processo. Questões básicas que focam nas “cadeias de subsistência”, por exemplo, foram enriquecidas por intermédio dos participantes. Nessas ocasiões de construção conjunta das perguntas feitas no âmbito da pesquisa, surgiram questões sobre aspectos até aquele momento ignorados e que, em uma segunda instância, percebidos enquanto de grande importância para a compreensão das formas locais de gestão territorial.

A partir dessas oficinas foi possível vislumbrar um quadro de relacionamentos muito mais amplo do que supunha ser possível acessar apenas com os “levantamentos de recursos naturais”. Como veremos, e como prenunciado por Cunha (2009), Descola (2006) e Lévi-Strauss (2012), os saberes e práticas inerentes ao T.E.K. fazem parte de um quadro muito mais amplo, sem o qual teríamos tão somente um recorte temporal contingente dado pelo inventariamento de recursos naturais.

Como mencionado, muito material que levantei para o TCC e para a dissertação foi aproveitado e aprofundado em minha tese e, consequentemente, neste livro. Estimo, por baixo, que de 2005 a meados de 2023 empreendi mais de 50 idas a campo, e, considerando uma média (rasa) de duração de 14 dias cada, totalizo, pelo menos, 700 dias de campo, de esforço amostral.

Pesquisa e levantamento de dados secundários

Além da pesquisa em campo, este trabalho foi substanciado com muitas informações e dados oriundos de pesquisa documental localizados em arquivos e bibliotecas públicas e no acervo de órgãos indigenistas governamentais e da sociedade civil organizada que atuaram, ou ainda atuam, junto aos Wayana e Aparai. A pesquisa nos arquivos e bibliotecas se deu por três frentes: o levantamento de fontes documentais primárias, o arrolamento de dados existentes nas obras dos viajantes e/ou outras fontes secundárias, e o inventariamento documental nos arquivos administrativos de órgãos estatais e não governamentais, cujo critério é que sejam executores da política indigenista no Brasil ou que tenham tido ou ainda mantenham alguma interface de atuação para com aqueles povos. Dei prioridade aos arquivos e bibliotecas localizados nas cidades de Belém, Rio de Janeiro e Macapá, pois já tinha ciência, a partir de estudos anteriores, serem cidades que possuem consideráveis acervos sobre o tema e região estudados.

Em Belém foram acessados os acervos do Museu Paraense Emílio Goeldi e da 1ª Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (PCBDL) ligada ao Ministério das Relações Exteriores, e nos arquivos da antiga delegacia regional da FUNAI. No Rio de Janeiro levantei informações junto aos arquivos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que está depositado no Museu Nacional dos Povos Indígenas. Em Macapá, pesquisei nos arquivos da Coordenação Regional da Funai, onde trabalhei; e na biblioteca da organização não governamental Instituto Iepé de Pesquisa e Formação Indígena, onde também trabalhei.

As principais obras bibliográficas consultadas, e que tratam um recorte histórico da região foram, em ordem cronológica: J. Crevaux (1883), H. Coudreau (1893), B. D. Aguiar (1942), J. C. M. Carvalho (1955), Friel (1958); J. Lapointe (1970); D. Schoepf (1972), D. T. Gallois (1986, 2005), L. H. V. Velthem (1983, 1990, 1998, 2003), G. C. Barbosa (2005, 2007), Hemming (2007, 2009) e D. F. Grupioni (2010). As informações assinaladas constantes nas obras relacionadas encontram-se, evidentemente, citadas e podem ser conferidas nas referências bibliográficas no fim do texto. As demais informações, portanto, são dados primários.

As espécies biológicas foram identificadas através da experiência e formação pessoal, além do auxílio de manuais e guias de campo da fauna e botânica disponíveis para a região das Guianas (EMMONS; FERR, 1997; EISENBERG; REDFORD, 1999; FRISCH; FRISCH, 2005; LORENZI, 2008, 2009a, 2009b, 2010). As listas levantadas foram revisadas junto a especialistas em visitas às coleções botânicas e zoológicas do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) e da Universidade Federal do Pará (UFPA) ambos em Belém do Pará. Enquanto literatura disponível para a região, apenas foi localizado o levantamento biológico da avifauna realizado por Novaes em 1978, o qual foi revisado por Jensen alguns anos mais tarde (NOVAES, 1980; JENSEN, 1988). O levantamento de Jensen foi revisado em uma tabela localizada nos apêndices.

Além destes, foi consultada uma série de inventários ecológicos rápidos da fauna e flora contidos nos Planos de Manejo das Floresta Estadual Paru (FLOTA Paru) e Reserva Biológica Maicuru (REBIO Maicuru), áreas vizinhas, localizadas ao sul das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este (PARÁ/SEMA, 2010, 2011). Mesmo assim, é necessário observar que em tais estudos nem todas espécies, ou etnoespécies, puderam, até o momento, ser identificadas.

Autorizações de pesquisa

A execução da pesquisa que venho desenvolvendo foi aprovada pelas lideranças indígenas durante Assembleia Extraordinária dos Povos Indígenas do rio Paru de Leste, promovida pela APIWA, Funai e Instituto Iepé, ocorrida em outubro e novembro de 2014. Na ocasião as informações levantadas foram apresentadas e validadas, cuja organização produziu uma primeira versão do PGTA. Esta autorização está expressa na ata da aludida assembleia, porém, expressa integralmente em língua aparaí.

Desta forma, em fevereiro/março de 2019, durante uma assembleia de lideranças e da APIWA, julguei ser apropriado reiterar a solicitação feita em 2014, com o auxílio de uma autorização por escrito para o completo desenvolvimento desta pesquisa. Nesta ocasião, foi realizada uma segunda

consulta prévia, livre e informada solicitando o **uso dos dados** obtidos por meio das pesquisas já previamente autorizadas em 2014 para uso em produções bibliográficas de natureza acadêmica e científica, como este livro, que sejam de interesse dos Wayana e Aparai.

Em novembro de 2020, já com a tese defendida, providenciei outra autorização junto a a APIWA visando a publicação deste livro. A priori, o livro deveria ter sido editado e publicado no ano seguinte, em 2021. Porém, a publicação da obra foi prejudicada em decorrência da intensificação da pandemia de covid-19, ficando postergada para 2025. Para os devidos fins, constam nos **apêndices** os aludidos documentos.

Capítulo 2



Os Wayana e os Aparai: Histórico de Territorialidades

Este capítulo é dedicado a descrever parte da história dos Wayana e dos Aparai, incluindo migrações e áreas de habitação na região nordeste-amazônica. Para tanto, foram cotejados dados provenientes de fontes documentais históricas e historiográficas com relatos orais próprios da memória coletiva desses povos, incluindo aqueles sobre as histórias de vida de algumas lideranças contemporâneas.

Buscando dialogar com os dados históricos, uma seção foi destinada à descrição de algumas das atuais formas de uso e ocupação territorial, compreendendo padrões e critérios para a abertura e estabelecimento de assentamentos e aldeias, além de informações sobre a organização política e espacial vigentes nos interiores das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este.

Notas históricas sobre região das Guianas – Cabo Norte (Séculos XVII e XVIII)

Os Wayana e os Aparai vivem imemorialmente na região das Guianas,²² onde as Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este estão

22 “As Guianas” constituem uma área que mantém certa integridade étnica e histórica. Envolvendo vários estados nacionais do norte Amazônico, é uma área delimitada ao norte pelo Oceano Atlântico, ao oeste pelo rio Orinoco (Venezuela), ligando-se à margem esquerda do rio Negro (já no estado do Amazonas, Brasil) e, depois, margem esquerda do Amazonas, até o Atlântico, englobando, no Brasil, a totalidade de Roraima e do Amapá



inseridas²³. Esta região abrigou e ainda abriga numerosos povos indígenas, majoritariamente da família linguística Karib, e Aruak²⁴, e com alguns enclaves de populações Tupi²⁵ (GRENAND, 1980; GALLOIS, 1986, 2005; GALLOIS & GRUPIONI, 2009). Como é visto na documentação histórica, no transcorrer da colonização europeia das Guianas, pouca atenção foi dada à região interiorana, montanhosa, por onde serpenteiam pedregosos e encachoeirados rios, em comparação com o interesse despertado pelo seu litoral. Chamada pelos portugueses por Cabo Norte, e pelos franceses por Cap Orange, sua porção oriental foi palco de intensas concorrências territoriais envolvendo, além destes europeus, também os holandeses e, evidentemente, diversos povos indígenas. Tais desavenças e disputas territoriais entre metrópoles europeias viriam terminar apenas na aurora do século XX, muito tempo depois da assinatura do Tratado de Utrech²⁶ (Hemming, 2007, 2009).

e toda região norte do Pará, além da Guiana, Suriname e Guiana Francesa. Em alguns textos encontramos também o termo “Escudo Guianês”, que se refere à região geológica, superior em área superficial em relação à Guiana histórica, e onde se insere a cadeia de montanhas das serras do Tumucumaque e do Acari, partes integrantes do Planalto das Guianas e fronteira natural entre o Brasil, Guiana e Suriname.

- 23 Neste trabalho focaremos na região oriental das Guianas, uma grande área norte Amazônica limitada ao norte pelo Suriname e Guiana Francesa e que no Brasil inclui a totalidade do Amapá e mais a porção oriental do norte paraense (sendo seu limite ocidental a calha do rio Trombetas) (GALLOIS, 1986). É conhecida, na literatura antropológica, por “corredor Karib”, em alusão à grande diversidade de povos desta família linguística na área.
- 24 Como os Palikur (Parikwene), que hoje se concentram no litoral e no baixo rio Oiapoque no Brasil e na Guiana Francesa.
- 25 Os Wajãpi, que vieram a migrar para esta região a partir do médio Xingu em meados do século XVIII; e os Zo'ê.
- 26 O Tratado de Utrech, que pôs fim à guerra da sucessão espanhola, foi assinado em 1713, porém, ratificado por todas as partes envolvidas apenas em 1900 no que diz respeito aos limites territoriais sul-americanos da região nordeste amazônica. Este tratado, entre muitas medidas, estabelecia definitivamente o rio Oiapoque enquanto fronteira natural entre Brasil e França (Guiana Francesa) e a serra do Tumucumaque entre o Brasil e o Suriname, e com isso pôs fim ao Contestado franco-brasileiro. É interessante observar que tal Contestado serviu de pretexto para inúmeras expedições geográficas francesas cujos ricos relatórios compõem a principal fonte bibliográfica sobre os Wayana e os Aparai do século XIX (Cf. Crevaux, 1889; Coudreau, 1893).

Em decorrência de sua localização privilegiada, consideravelmente mais próxima da Europa e com correntes marítimas que favoreciam a navegabilidade entre as metrópoles e as colônias, a região das Guianas foi ocupada por franceses e holandeses a partir do seu litoral (HEMMING, 2007, 2009). Como vemos no mapa da **figura 6**, em finais do século XVI, enquanto a costa caribenha-atlântica era relativamente bem conhecida, informações a respeito da foz do rio Amazonas e do seu baixo curso permaneciam escassas.



Figura 6 – Mapa de origem holandesa da região das Guianas (circa 1594-96)

Fonte: Biblioteca Nacional, 2018

Aliado a isto, aproveitando-se também da ausência de destacamentos portugueses, que na época estavam concentrados em colônias estabelecidas no nordeste e sudeste do Brasil, franceses e holandeses iniciaram um movimento de interiorização na calha do Amazonas, estabelecendo diversas fortificações e entrepostos coloniais durante o século XVII, como, por exemplo, o Forte dos Tucujus em Gurupá, na confluência dos rios Xingu e Jari com o Amazonas (HEMMING, 2007, 2009). Evidentemente, tal movi-

mentação foi considerada uma ameaça à soberania das terras amealhadas pela coroa portuguesa, determinando, desta forma, a doação da capitania do Cabo Norte à Bento Maciel Parente, com o intuito de se efetivar o reconhecimento e a proteção do estado colonial em formação. Assim, a partir do início do século XVII, foram construídas várias estruturas coloniais, como fortificações e missões católicas, nas fozes dos principais rios da margem esquerda do Amazonas. Destas, podemos citar o Forte do Desterro, concluído em 1623 (hoje nas proximidades da cidade de Almeirim) no rio Paru (de Leste), Aldeia de Surubiú (Alenquer) no rio Curuá em 1723, Aldeia de Gurupatuba (Monte Alegre) nas proximidades do rio Maicuru no século XVIII, e o Forte dos Pauxis, (Óbidos) concluído em 1698 e localizado no estreito do Amazonas, próximo à embocadura do rio Trombetas (GALLOIS, 1986; HEMMING, 2007, 2009).

Inicialmente planejadas enquanto bases de proteção às missões jesuíticas, as expedições militares organizadas por estas fortificações demoraram a efetivar uma interiorização na maioria das bacias da região. Mais preocupados com a proximidade dos holandeses e franceses (além da espanhola, mas que, relativamente, durou um curto período) na calha do baixo Amazonas e do litoral Atlântico guianês, os portugueses concentravam seus esforços no “rio-mar”, conectando suas estruturas coloniais através de uma extensa rede de rotas de vigilância e comércio. O fluxo de europeus nos séculos XVII e XVIII na região do Cabo Norte ficou concentrado nas bordas de seus limites, mais especificamente, em sua porção meridional pela calha do rio Amazonas e fozes de seus tributários da margem esquerda, enquanto na porção setentrional por meio do litoral caribenho das Guianas (GALLOIS, 1986; GRENAND, 1980; HEMMING, 2007, 2009).

A interiorização da empresa colonial nos médios e altos cursos dos rios da região ficou inicialmente concentrada nas calhas dos rios Jari e Araguari, cuja empresa ficou ao encargo de povos indígenas contatados e associados à coroa portuguesa. Estes indígenas, também chamados na época de “índios portugueses”, geralmente viviam nas missões ou próximo delas, sendo fundamentais para as atividades da colônia durante o período das “tropas de resgates” e “guerras justas” nos conflitos com povos indígenas aliados dos franceses e holandeses (GALLOIS, 1986; GRENAND, 1980). Assim, durante

um período de quase dois séculos, o contato da Coroa portuguesa com grupos indígenas interiorizados nos afluentes secundários e nas cabeceiras que nasciam nos contrafortes da serra do Tumucumaque deu-se de forma fragmentária e indireta, intermediada por outros povos indígenas da região aliados, ou, ainda, por meio das conexões estabelecidas pelos franceses e holandeses. Desta maneira, o mapeamento dos rios começou a ser executado nas incursões capitaneadas por portugueses, mas que eram executadas por meio do auxílio direto de povos aliados, fornecendo importantes informações a respeito da presença de povos gentios, bem como sobre a navegabilidade dos rios (figura 7).

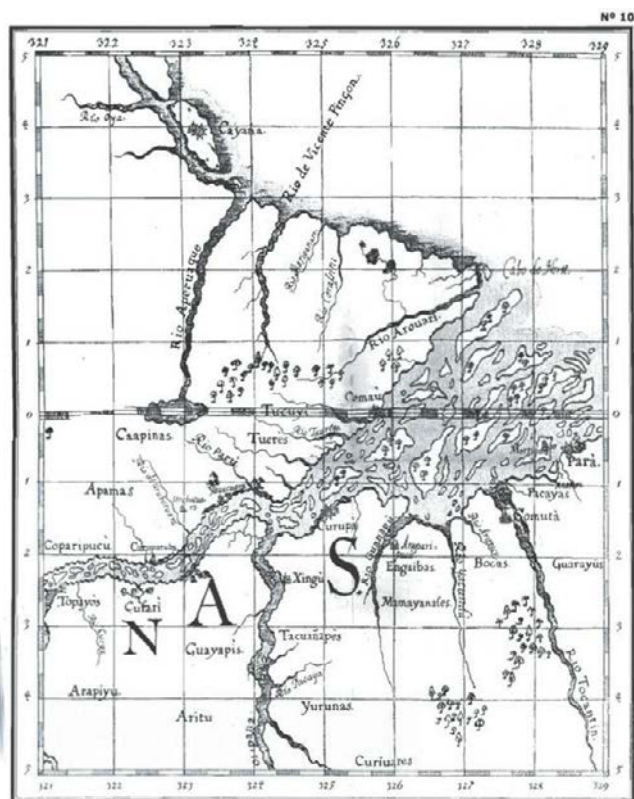


Figura 7 – Mapa da região nordeste das Guianas apresentando o rio Paru de Leste (grafado “Rio Parú”) por padre Samuel Fritz, circa 1695.

Fonte: RIO BRANCO, 2012

Seja por meio das guerras justas ou, justamente, fugindo delas, tais expedições fizeram com que muitos povos que anteriormente habitavam regiões mais próximas à calha do Amazonas migrassem rumo às cabeceiras de seus tributários. Como veremos adiante, este é o caso dos Apama, já indicados no mapa abaixo (BARBOSA, 2005; COUDREAU, 1893; GALLOIS, 1986) (ver figura 8).

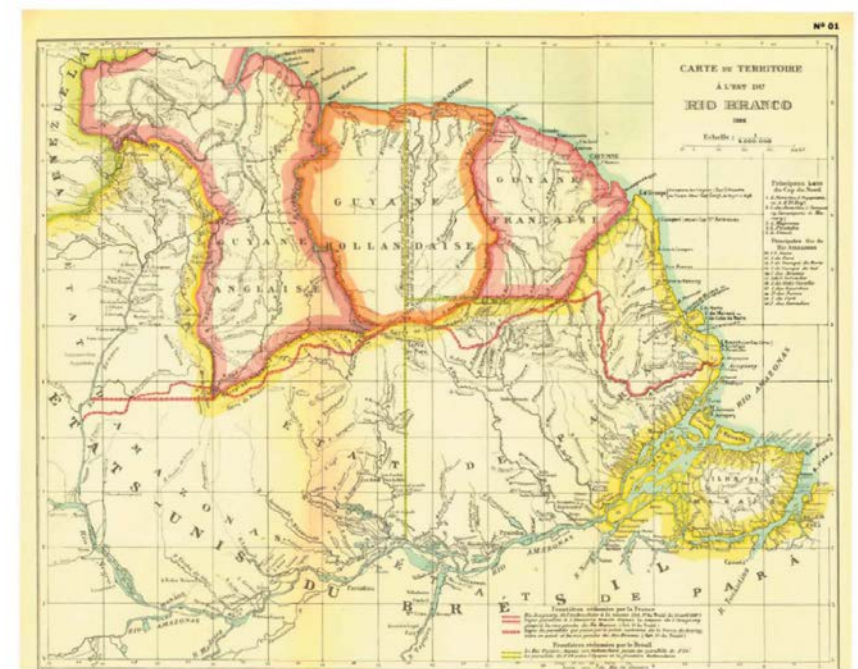


Figura 8 – Mapa da região das Guianas, 1898, onde é possível visualizar boa parte do curso do rio Paru de Leste.

Fonte: RIO BRANCO, 2012

Os sertões montanhosos das Guianas serviram de refúgio a muitos indígenas e a populações de quilombolas “cimarrones”. Também conhecidos regionalmente por *maroons*, *bush neggers* ou simplesmente “marrons”, estes grupos de populações negras africanas incluem os Saramaká (Saamaká), Aluku (também conhecidos por Boni), Ndyuka (ou Djuka), Matawai, Kwinti, Pamaka (Paramaka). A partir do século XVII tais grupos escravizados foram

engajados por holandeses e franceses enquanto mão de obra voltada para trabalhar nas *plantations* coloniais dispostas ao longo do litoral Atlântico guianense (GALLOIS, 1986; PRICE, 1994; RENAULT-LESCURE; GOURY, 2009). De modo semelhante ao ocorrido com muitos povos indígenas que habitavam as fozes e baixos cursos dos rios da região, muitos desses grupos africanos acabaram por se interiorizar, fugindo dos centros coloniais do Suriname e da Guiana Francesa, reestabelecendo-se em sociedades organizadas, mantendo estreita e contínua conexão com os demais povos indígenas ali presentes, entre eles os Wayana e, depois, os Aparai, causando impacto profundo em vários aspectos culturais, territoriais, políticos, linguísticos etc (GALLOIS, 1986; PRICE, 1994) (ver **figura 9**).

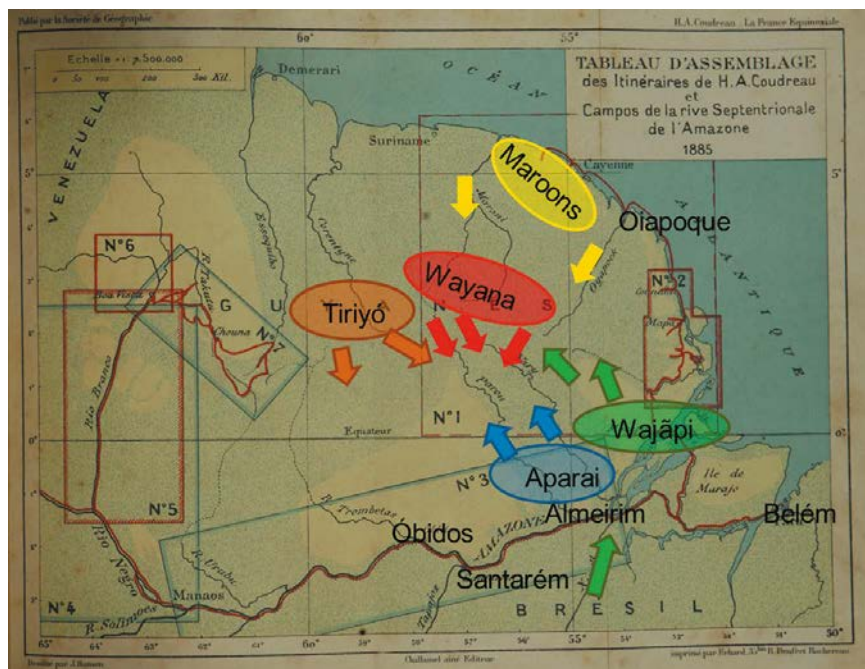


Figura 9 – Localização dos povos nos séculos XVIII e XIX, sobre carta de Henry Coudreau, 1885 [1893].

Fonte: Coudreau, 1893

Notas e fontes históricas sobre os Wayana e os Aparai

As fontes historiográficas da região guianense são comparativamente mais escassas em relação a outras regiões de colonização mais antiga da Amazônia²⁷. Por outro lado, o material documental é farto em crônicas de viajantes e relatos secundários de pessoas que por aquela região passaram, em especial no período final do século XIX.

As origens dessas fontes são igualmente heteróclitas. Muitos desses documentos são da lavra de exploradores e aventureiros, mas também há uma série de textos escritos por missionários católicos, por artífices das instituições coloniais e por geógrafos oriundos da Guiana Francesa, Guiana Holandesa (atual Suriname) e do Brasil. Por tamanha diversidade de fontes e idiomas utilizados, é comum encontrarmos diferentes denominações e grafias que remetem aos mesmos povos, sendo, para os Wayana, os homônimos mais citados: Wajana, Waiana, Waijana, Oiana, e para os Aparai: Apalaí, Apalai, Apareille, Aparay ou Apalay. A partir do século XVIII e, principalmente no século XIX, encontramos referências aos Roucouyenne, Rucuiana, Urucuiana, Urucú-laná ou Urucuriana, sendo todas designações que podem se referir aos Wayana, enquanto que aos Aparai tal associação ainda não é clara, apesar de datarem de um período posterior ao estabelecimento das relações matrimoniais entre estes dois povos (BRUSQUE, 1862; GALLOIS, 1986; GALLOIS; GRUPIONI, 2009; VELTHEM; LINKE, 2010, 2014).

Os primeiros documentos europeus a respeito dos Wayana datam do século XVIII (TONY, 1763). Aponta-se que, primeiramente, ocuparam a região de cabeceiras dos rios Maroni e Aletani, na Guiana Francesa e Suriname (CREVAUX, 1883; GALLOIS, 1986) (ver **figura 10**, possivelmente uma das primeiras imagens que retratam este povo). A expansão de sua área de ocupação rumo ao sul se deu a partir das cabeceiras dos rios Jari e Paru

27 Podemos citar vários exemplos cujo estabelecimento duradouro de estruturas coloniais portuguesas na Amazônia portuguesa remonta aos séculos XVII e XVIII: região de Belém e arquipélago do Marajó; a Cabeça do Cachorro no alto rio Negro; a foz do rio Tapajós, e as fortificações estabelecidas nas margens do baixo curso do Amazonas (HEMMING, 2007).

durante o período das grandes alianças militares no século XVIII²⁸. Ainda naquele século, os Wayana ocuparam de forma efetiva e perene o alto Jari e o alto curso do Paru. Este “arco” de ocupação, como já foi mencionado, começou a ser empurrado gradualmente para sul e sudeste em decorrência da pressão exercida pelos recém-chegados povos *cimarrones* interiorizados (especialmente os Ndyuka), gerando muitas disputas territoriais francamente beligerantes. Inicialmente beligerantes, com o passar do tempo, através da diplomacia e no bojo das redes de intercâmbio, as relações entre os Ndyuka e os Wayana acabaram por engendrar uma grande aliança militar contra um inimigo comum na época, os Wajãpi sententrionais (GALLOIS, 1986).

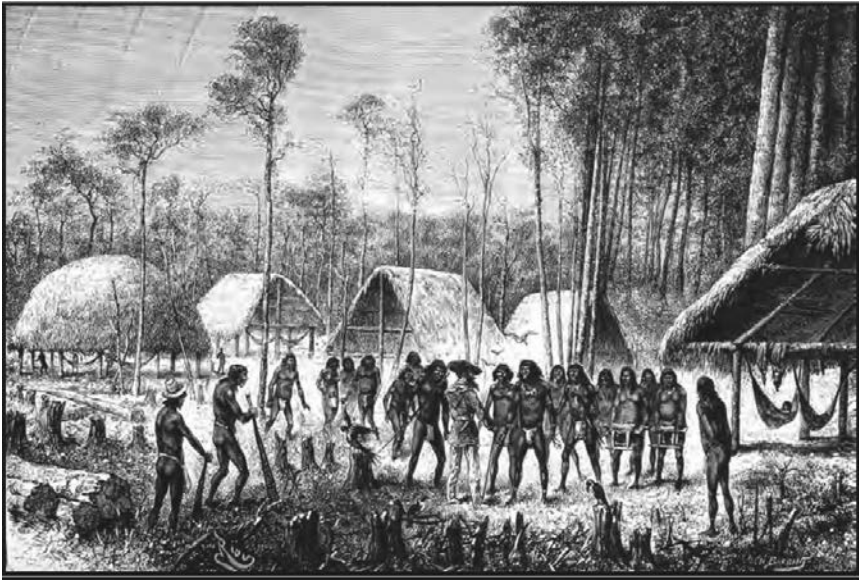


Figura 10 – Gravura mostra chegada de Jules Crévaux à uma aldeia Wayana na Guiana Francesa.

Fonte: CREVAUX, 1883

- 28 Cronistas apontam para a existência de certa “confederação guianense” estabelecida entre meados do século XVIII e o início do XIX (GALLOIS, 1986; PERRONE-MOISÉS, 2006). Tal confederação possuía um sistema hierarquizado de liderança, congregando muitas chefias locais pertencentes a diversos grupos indígenas caribes e que também agregavam grupos Aluku e Dyuka, em que os Wayana detiveram papéis centrais de liderança sobre os povos indígenas nesta composição (GALLOIS, 1986; PERRONE-MOISÉS, 2006).

Em relação aos Aparai, as fontes existentes sugerem que são oriundos dos médios e baixos cursos dos rios Paru e Maicuru (VELTHEM, 1983; GALLOIS, 1986). No caso dos Aparai, eles teriam iniciado o processo de subida desses rios em decorrência do acirramento nas relações com outros povos indígenas nas confluências daqueles rios com o Amazonas e em seus baixos cursos. Tal fato se deu especialmente com os Acajú e os Apama, estes últimos considerados “índios portugueses” com quem os Aparai travaram intenso contato, incluindo diversas batalhas, mas também casamentos, acabando, ao final, em estreita convivência²⁹ (GALLOIS, 1986). Ao subirem os rios, os Aparai e Apama travaram relações com muitos outros povos, entre eles os Wayana, com quem hoje convivem. Assinalava Brusque, em seu relatório apresentado à Assembleia Legislativa da província do Pará de 1862: “No rio Paru existem as tribos denominadas Aparay e Urucú-laná, as primeiras permanecem em lugar chamado Arumatá-purú, as outras distão d’ahi 30 dias de viagem” (BRUSQUE, 1862).

No período compreendido entre o final de 1900 e início de 1901, “Olga” Coudreau empreendeu viagem pelo rio Curuá. No curso deste rio encontrou certo “Domingo”, indígena falante de língua Karib, cujos pais estariam morando em aldeias longínquas, a dias de viagem rio acima, e que fora deixado para viver junto a um balateiro visando aprender seu ofício (COUDREAU, 1903a). Também chamado por “conó” (*kono*, “cunhando” em língua Aparai), Domingo forneceu à autora uma lista de verbetes em sua língua, a qual não foi identificada por ela, mas reconhecida por indígenas Aparai contemporâneos como sua língua materna³⁰. É bastante provável que “Domingo” se tratasse de um indígena de origem Aparai, cuja imagem materializada na **figura 11** representa a mais antiga fotografia conhecida de um representante deste povo. A mesma autora empreendeu outra viagem ao rio Maicuru no período compreendido pelo final de 1902 e início de 1903. Nesta incursão

29 Ainda hoje existem algumas famílias Aparai que se autorreconhecem enquanto descendentes dos Apama (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018).

30 A lista de verbetes foi apresentada a diversos Aparai moradores de aldeias no rio Paru de Leste em 2018.

sua missão original foi alcançar as nascentes do rio, contudo, teve que ser abortada na metade do percurso em decorrência de muitas doenças que acometeram sua equipe. Até o ponto que alcançou, já no médio curso do Maicuru, Coudreau não encontrou povoados indígenas, mas estabeleceu contato com alguns povoados de “caboclos” (“*cabocles*”), que lhe informaram da presença de indígenas a montante, vivendo o alto curso daquele rio (COUDREAU, 1903b).



Figura 11 – Fotografia de Olga Coudreau. Por sua descrição, possivelmente se trata de um indígena Aparai.

Fonte: COUDREAU, 1903

Desta forma, acredita-se que os Aparai são provenientes do sul, onde a partir da calha do Amazonas subiram vários rios da margem esquerda, na região norte do Pará, como o Curuá, o Maicuru, Paru de Leste e Jari (GALLOIS, 1986; VELTHEM, 2003). Alguns relatos vêm ao encontro desta afirmação, como, por exemplo:

Meu pai contava que o avô dele dizia que os Aparai vieram lá de baixo. Vieram de um rio grande, que hoje a gente sabe que chama Amazonas. Ele contava que Aparai veio da região do poente, de algum lugar perto de onde está Manaus. Veio descendo o rio grande, descendo. Aí parou na boca do Curuá, subiu e morou por lá. Depois outros subiram o Maicuru, muita gente, muito Aparai morava pra lá. Depois vieram para esse rio Paru, para o Jari também (Talismã Aparai, aldeia Itapeky, 2023).

Relatos orais coletados confirmam que a calha do rio Maicuru foi habitada pelos Aparai até recentemente. Alguns dos caciques³¹ hoje habitantes das TIs Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este nasceram e cresceram em aldeias localizadas no alto curso daquele rio, outros conheciam muitas pessoas que permaneceram habitando por lá, como vemos nos relatos abaixo:

Nasci no Maicuru, onde fiquei um tempão. Depois fomos andando e chegamos no Paru. Subimos para a aldeia Kahma. Depois subi até a aldeia Urukura, onde fiquei um tempo grande. Depois subi mais o Paru, até entrar no rio Citaré. No Citaré fiquei na aldeia Likilikipan, onde casei pela primeira vez. Depois desci e fui para aldeia Amurahpan, que também fica no Citaré. Depois voltei para o Paru. Subi até o Iliwa. Depois voltei para o Citaré, no Likilikipan. Meu pai faleceu e por isso eu me casei de novo. Depois fui para o Aliwemene, mas só quando estava com o Paturi, porque depois que ele faleceu eu abandonei a aldeia. Depois, fomos para o Bona e ficamos um tempo. Depois achei ruim, sem comida e desci o Paru e abri Kurupohpano (Iturina “Vitorino” Aparai, ex-cacique, fundador da aldeia Kurupohpano, 2014).

Eu nasci lá no rio Maicuru, na aldeia Sawipatarī. Depois eu e meu pai voltamos para esse rio Paru, e fomos morar lá no Itapeky. Depois nós subimos para o Kutumoimo Pata (a antiga aldeia do Caboco Velho). Fiquei muito tempo por lá.

31 Trata-se de uma denominação tradicional adotada em língua portuguesa e que é proveniente do período colonial para denominar o chefe indígena, mais especificamente o chefe ou dono de uma determinada aldeia. Este termo, apesar de não ser oriundo das línguas aparai, wayana ou tiriyó é amplamente difundido pelas lideranças locais na região do Tumucumaque.

Depois fui para o Bona, onde me casei e eu depois eu e meu pai subimos até a aldeia Mamha, que fica abaixo de Maxipurimo, no mesmo igarapé do atual Mamha, onde mora o Alonso. Depois disso eu subi um pouco mais o Paru e abri roça lá onde hoje é Maxipurimo e que depois virou aldeia (Anakamano Aparai, cacique e fundador da aldeia Maxipurimo, 2015).

Conheci muitos que moravam no Maicuru. Pessoal veio de lá só depois. Teve o Toponakari que morava lá, veio para o Paru e depois voltou para Maicuru para buscar pessoal da família dele que ficou. Veio com ele Ximanarika, Neri-no, Arakapuri e outros. Algumas famílias ficaram lá mesmo, não quiseram vir para cá, para o Paru, como a família do Wëri, que nem chegou para cá, ficou lá mesmo. Nem sei o que aconteceu depois com eles (Talismã Aparai, aldeia Itapeky, 2023).

Eu nasci no Maicuru. Não lembro nome do lugar. Lembro da aldeia Orunãto, que é um igarapé desse Maicuru, que gente ficava. Depois, minha mãe faleceu quando eu era pequena, e por isso a gente se mudou. Na verdade, a gente morou em muitas aldeias naquele Maicuru. Uma hora com um, outra hora com outro. Era assim (Xaukanahna Aparai, aldeia Kurumuripahno, 2023).

O rio Citaré, principal afluente da margem direita do rio Paru de Leste na Terra Indígena Parque do Tumucumaque, é considerado um local tradicional de habitação. Porém, hoje, não possui nenhuma aldeia conhecida, apenas capoeiras antigas e pequenos “sítios” de roçados de moradores das aldeias do Paru, localizadas próximas à sua foz ou no baixo curso do Citaré. Vemos no relato abaixo, que antes de se concentrarem na calha do Paru de Leste, o Citaré e o Maicuru eram rios que constituíam a zona de habitação tradicional, sendo constante e corriqueiro o trânsito de pessoas entre as aldeias localizadas nas diferentes calhas de rio.

O meu pai, Paxina Poty, nasceu lá na boca do Citaré, perto da aldeia do Aramaxo Wayana, chamada Sitale Kumnta. Depois, quando ele era rapaz, ele foi lá para o Maicuru, onde ele se casou e teve filhos para lá: Majarena e Sarina, que hoje vivem em Ananapiare. Depois ele voltou para o rio Paru onde seu

pai Jaikurupo (apelidado de João Batista) abriu a aldeia Kumakahpan, que fica abaixo de Ananapiare. Depois o pai do Paxina foi para o Suriname, onde faleceu. Por conta disso Paxina saiu de Kumakahpan e abriu Jeruti, que fica perto da cabeceira da pista de Ananapiare, mas do outro lado. Depois subiu mais um pouco e abriu Ananapiare, onde está até hoje (Tukusi Aparai, filho de Paxina Poty Aparai o fundador da aldeia Ananapiare, 2014).

Alguns anos depois das viagens de madame Coudreau pelos rios norte-amazônicos, outro europeu viaja pela região. Em 1915 o alemão Curt Nimuendajú visita três aldeias Aparai no rio Paru de Leste (HOFFMANN; NOACK, 2017). A primeira aldeia, “Areia Branca” era localizada no igarapé Capucú, um afluente do médio curso do Paru de Leste e, segundo o censo realizado pelo autor, contava na época com 28 habitantes (HOFFMANN; NOACK, 2017). No mesmo igarapé, subindo dois dias o seu curso, havia a aldeia “Maçaranduba”, onde moravam duas famílias. Em outro tributário do rio Paru de Leste, o igarapé Tapecuru (afluente esquerdo do Paru de Leste, hoje é o limite meridional da Terra Indígena Rio Paru D’Este), havia em sua foz a aldeia “Trane” com cerca de 40 pessoas.

Anos mais tarde, o mesmo autor viaja pelo rio Jari e novamente encontra com os Aparai (NIMUENDAJU, 1927). Suas notas e as informações levantadas em campo o auxiliaram na composição de seu mapa etno-histórico, localizando, na época, as regiões de habitação dos povos indígenas do Brasil, entre os quais os Aparai e os Wayana nos rios Jari e Paru de Leste, além de contribuir valiosamente à coleção etnográfica da reserva técnica depositada no Museu Paraense Emílio Goeldi (NIMUENDAJU, 2017 [1944]; GUERRA; BENCHIMOL, 2017) (ver detalhe do mapa na **figura 12**).

Poucos anos depois, outro alemão, Felix Speiser, empreende viagem pelo Rio Paru de Leste e se estabelece por quase um mês na aldeia “Tucano”, localizada no igarapé Maratia (Umaratia ou Kumaratia), tributário do Paru (SPEISER, 1926). Seu principal objetivo nessa expedição foi o de “capturar em celulóide, se possível, todos os detalhes da vida destas raças primitivas que rapidamente estão desaparecendo, através de gravações cinematográficas” (SPEISER, 1926, p. 1 *apud* HOFFMANN; NOACK, 2017). Este mesmo igarapé é mencionado em relatos orais de alguns aparai mais velhos, em que:

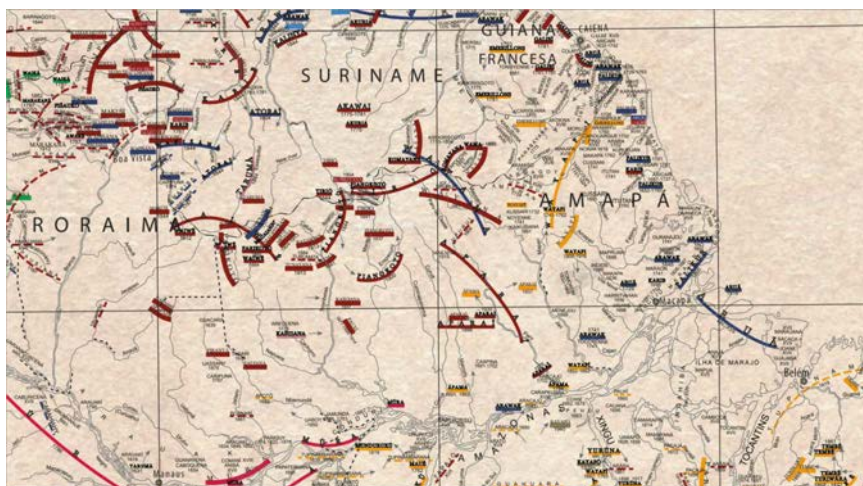


Figura 12 – Detalhe do Mapa Etno-Histórico do Brasil e Áreas Adjacentes de Curt Nimuendaju (2017 [1944]).

Fonte: Nimuendaju, 2017

O Kumaratia fica acima do Pakira, que é uma cachoeira bem grande nesse Paru. Esse igarapé é bem grande, do tamanho do Topokuru. Tinha Aparai que morava lá, lá para dentro. Era do grupo Pirixiyana, que fala rápido, mas ninguém sabe o que aconteceu, aonde foram parar. Nem balateiro que entrava lá, ia junto com indígena, sabe informar (Talismã Aparai, aldeia Itapeky, 2023).

Entre o final de 1935 a janeiro de 1937, o geógrafo nazista Otto Schulz-Kampfhenkel realizou uma viagem de longa duração pelo rio Jari. O objetivo oficial dessa empreitada foi realizar pesquisas e levantamentos de cunho científico³². Tal expedição contou com financiamento da Unidade Estrangeira do Partido Nazista e intitulava-se “Expedição Alemã Amazônia-Jary”, cuja equipe, além de Otto, incluía Gerd Kahle, Gerhard Krause e o alemão, residente no Brasil, Joseph Greiner (HASS, 2017). Este último, contudo, veio

32 A viagem produziu um vídeo-documentário “Rätsel der Urwaldhölle” (“Mistério do Inferno na Selva”) de 1938. O vídeo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-croeXOtUmts>

a falecer em decorrência de complicações de uma forte malária adquirida ainda no começo da expedição (ver **figura 13**). Schulz-Kampfhenkel, que possuía formação em geografia, aproveitou sua viagem para coletar mais de mil itens de cultura material dos povos Aparai, Wayana e Wajãpi com quem travara contato naquele rio (HASS, 2017). Parte de sua coleção está hoje depositada na reserva técnica do Museu Paraense Emílio Goeldi (GUERRA; BENCHIMOL, 2017).

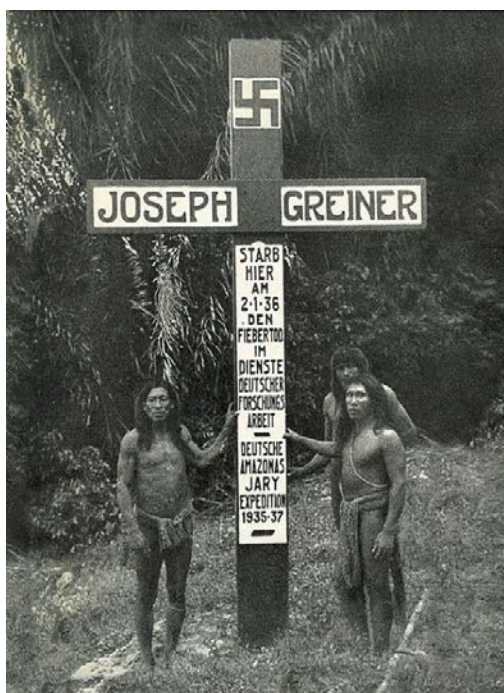


Figura 13 – Local de sepulcro de Joseph Greiner no rio Jari, ladeado por indígenas Aparai (1936).

Fonte: Otto Schulz-Kampfhenkel, 1936

Mais tarde, no período compreendido pelos anos de 1936 a 1939, a Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (PCBDL), chefiada pelo major Braz Dias de Aguiar, empreendeu uma série de viagens até os altos cursos de rio norte paraenses, como o Paru de Oeste, Jari e Trombetas, a fim de reconhecer, estabelecer e monitorar marcos nas fronteiras nacionais com a Guiana

Francesa, Guiana e o Suriname³³. O rio Paru de Leste, contudo, não entrou no planejamento por ser considerado de muito difícil navegação. As viagens produziram um detalhado relatório, não publicado, organizado pelo médico integrante da equipe, Dr. Morelli e contou com síntese etnográfica de Maria de Lourdes Jovita (AGUIAR, 1942). Nesse grande relatório foram assinaladas muitas informações sobre os Aparai, Urucuianas e Wajãpi, incluindo um mapa (ver **figura 14**) localizando as aldeias visitadas durante a expedição, entre as quais uma aldeia Aparai no médio curso do Jari (grafado “Jary”), três aldeias Urucuianas no alto curso do rio, além de uma aldeia Wajãpi em um afluente esquerdo o rio Cuc. No relatório remetido à Aguiar, é dito sobre os Aparai:



Figura 14 – Mapa das expedições da PCBDL, 1936-1939 (AGUIAR, 1942).

Fonte: AGUIAR, 1942.

33 AGUIAR, B. D. Notas para o IX Congresso Brasileiro de Geografia, 1940, material dactilografado, não publicado. Para sua compilação, Aguiar utilizou-se das informações contidas em diversos relatórios de viagens da PCBDL, entre os quais os redigidos por Dr. Morelli quando este esteve no rio Jari (Jary).

Esses índios moram principalmente no Parú de Leste, porém, no rio Jarí existe uma pequena maloca, composta apenas de 3 homens, 7 mulheres e 2 crianças. Mudaram-se, há tempos, daquela para este rio, espaçando por este motivo, suas relações com as demais tribos Aparaiás que ainda habitam o Parú (AGUIAR, 1942, p. 307).

Assim, vemos que naquela época os Aparai não estavam em situação de isolamento. Pelo contrário, viviam em constante contato com outros grupos de mesmo povo, ainda que localizados em diferentes calhas de rios. Tal situação é também indicada no relatório para segmentos sociais não indígenas da região: “Pela proximidade dos brancos com os quais mantêm frequente contacto, como o faziam no Parú, seu grau de civilização é maior que o do comum dos índios.” (AGUIAR, 1942) (ver figura 15).

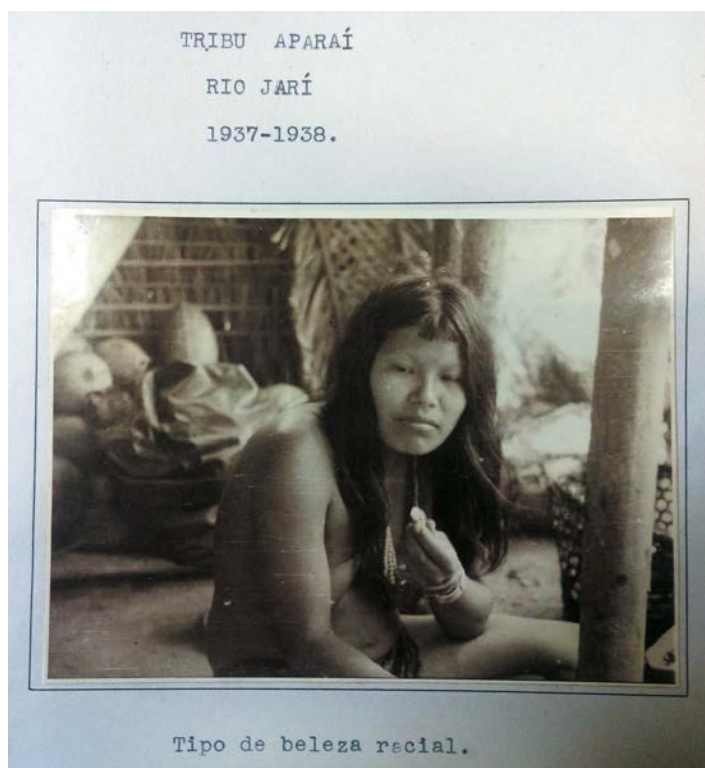


Figura 15 – Foto de mulher Aparai, 1936.
Fonte: AGUIAR, 1942

Mais acima, ainda no rio Jari, a equipe encontra-se com aldeias dos índios Urucuianas, conforme descrito, em relatório: “A 1º de Dezembro encontramos duas malocas de índios Urucuianas” (AGUIAR, 1942, p. 252). Pouco depois, a comitiva encontra uma terceira aldeia:

Acima da boca do Mapaoní encontramos a terceira maloca dos Urucuianas que é, sem dúvida alguma, a mais importante. Há, aí, maior número de casas e de pessoas (**figura 16**). Nêste local travamos conhecimento com o preto guianense Poet Remyolan e com dois brasileiros que se ocupavam da extração do ouro. O primeiro nos serviu de intérprete, pois domina com segurança o dialeto urucuiana. Isso nos facilitou grandemente o detalhado estudo que fizemos da tribo (AGUIAR, 1942).

Esses grupos provavelmente vieram a migrar anos depois para o Suriname e Guiana Francesa, bem como, no Brasil, para aldeias no rio Paru de Leste na época da centralização na aldeia Bona, conforme podemos depreender de relatos de lideranças indígenas, como o abaixo reproduzido:

Eu nasci no Jari e depois eu voltei para o Paru para a aldeia Mureтары, para acima de Parapara. Depois eu subi para o Bona. Fiquei um tempo no Bona. Depois eu baixei para Zakarekuru, acima do Parapara. Depois subi para Kumakahpan, onde me casei. Depois eu abri a aldeia Jeruti, mas não deu certo porque alaga e a abandonamos. Depois subi para Ananapiare. Mas fiquei pensando em abrir a minha aldeia. E abri Kurumuripano, que era roça do finado Caboco Velho (Saia-repo, irmão do Sapotory por parte de mãe). Estou lá, gostei, tem tudo perto (Jurinan Wayana Aparai, cacique e fundador da aldeia Kurumuripano, 2014).



Figura 16 – Foto de Urucuianas e, no extremo à direita, um membro da expedição, 1936.
Fonte: AGUIAR, 1942

Tempos depois das expedições capitaneadas por Braz de Aguiar, no ano de 1952, o biólogo do Museu Nacional José Cândido de Melo Carvalho viaja por dois meses pelo rio Paru de Leste chegando até seu médio curso, onde encontra pelo caminho várias colocações de balateiros no baixo e médio curso do rio (CARVALHO, 1955). Também no médio Paru de Leste, Carvalho e sua comitiva visitam uma aldeia de índios Aparai, Urucuiana e Carapanaúba (grupo Karib), onde permanecem por uma semana. Ele menciona:

Às 14 horas, avistamos o primeiro índio Aparai, pescando na margem do rio. (...) Logo depois, chegamos ao Taboca, nome pelo qual também é designada a maloca. Esta fica situada na margem esquerda do Paru, ao lado do Gorgulho de Altamira. O local é alto e agradável, habitado por cinco famílias de Aparais (CARVALHO, 1955, p. 41).

O autor visita apenas esta aldeia, faz seu censo e levanta informações a respeito de outras aldeias rio acima:

As famílias que residem aqui, atualmente, são: o tuxaua Janaril, (...), com duas esposas, Macauru e Nopoemo; o índio Carapanaúba, com sua mulher (Maraiapuni), uma filha (Iriuá) e sogra (Penêto); o índio Araribá com sua esposa (Enemato); o índio Jacareuá e sua mulher (Inhamo) e o índio Ipoti com duas mulheres (Macuxi e Paxi) e uma filha de nove anos (Tarimã). Apenas um jovem (Miquita) vive na aldeia (CARVALHO, 1955, p. 42).

[...] no Alto Paru existem mais 4 malocas, assim distribuídas: Magoari, com o índio Tauxi e sua mulher; Assaizão, com o tuxaua Matinta (Toxi) e duas mulheres; uma maloca cujo nome não consegui saber, com o tuxaua Aripumo (Antônio Pereira) e uma mulher; Peruacá, com o tuxaua Piarapó e sua mulher (Cazuí) e duas filhas moças, uma das quais se chama Penaicuru (CARVALHO, 1955, p. 42).

Mais nas cabeceiras, estão os Urucuiana, na maloca de Icuupo, chefiada pelo tuxaua Nocopí (os índios Carapanaúba e Ipoti, acima mencionados, são urucuianos), (CARVALHO, 1955, p. 42).

Na verdade, havia muito mais aldeias no rio Paru naquela época do que fora assinalado. No caso, a menina de nove anos mencionada por Carvalho é Talismã (“Tarimã”), Aparai, já mencionada acima, e que hoje vive na aldeia Itapeky com seu filho Crispim, cacique da aldeia, e mais netos, bisnetos e tataranetos. Talismã afirma não se lembrar de tal evento. Por outro lado, curiosamente, décadas mais tarde este mesmo garoto Mikita citado por Carvalho, hoje bisavô de muitos, lembra-se ainda com certa curiosidade daquela visita:

Eu nasci em Ajanai, neste rio Paru. Lá é onde apareceram os Wayana. Por isso tem esse nome, Ajanai, que quer dizer “tem Wayana”. Eles chegaram e ficaram lá morando conosco. O cacique de lá era Janari. Era assim que todo mundo chamava ele, mas o nome mesmo era Kurupoiky, eu sei porque ele foi meu pai

de criação. Eu não cheguei a conhecer meu pai verdadeiro. Ele se separou da minha mãe Ikeruru antes de eu nascer. Depois que nasci, minha mãe passou um tempo junto na aldeia e se casou com outro homem, se mudando com ele para outra aldeia, me deixando para ser criado pelo Janari. Ela faleceu e está enterrada na aldeia antiga Ponekuru. Depois a gente se mudou para Tapekuru, que fica em um igarapé do rio Paru de Leste. Um tempo depois a gente foi morar em Kahma. Era uma aldeia que ficava no meio do mato, próximo de onde hoje é Parapara. Só tinha igarapé pequeno perto, não tinha rio grande. Depois fomos morar em Parapara, próxima da atual aldeia que tem esse mesmo nome. De lá a gente foi morar em Pakira, no rio Paru. A gente ficou em Pakira, Janari, eu, pessoal com quem morava até a gente sair de lá. Veio um balateiro karaiwa que chegou e comprou a aldeia inteira de Pakira, e foi mora lá. O nome dele era Ruru, assim que a gente chamava ele. Por isso a gente foi em morar em outra aldeia, a Kapuku. Essa aldeia também era chamada Sōekanepo, que é o nome de uma cachoeira grande que tem nesse igarapé do Paru, o Kapuku. De lá a gente foi morar em Taboca, como os karaiwa chamavam a aldeia. O nome na minha língua é Luwe pata. Nessa aldeia veio esse karaiwa, o José com mais outros dois. Eles ficaram um mês na nossa aldeia, tirando foto de tudo, caçando, pescando, guardando bicho e depois levou tudo embora. Não sei o que ele fez com aquilo tudo, não sei se comeu ou jogou fora (Mikita Aparai, aldeia Bona, 2017).

Poucos anos depois, o alemão Protásio Friel, então frei franciscano, e que anos mais tarde viria a se tornar pesquisador do Museu Goeldi, organizou uma expedição a pedido da prelaia de Óbidos, com o intuito de verificar a situação dos indígenas do rio Paru de Leste³⁴. Friel e sua equipe, composta por dois experientes mateiros, Gama e Zefi, viajaram por vários meses a partir do segundo semestre de 1955 e início de 1956, chegando até

34 Trata-se de material inédito. Friel não chegou a publicar seu material levantado nesta viagem, constituído por alguns diários, desenhos, fotos e anotações de campo depositados uma grande parte no Museu do Índio/Funai (RJ) e restante no Museu Goeldi. Alguns relatórios foram traduzidos do alemão original para o inglês e constam em HOFFMANN; NOACK, 2017.

o alto curso do Paru de Leste, onde puderam visitar várias aldeias Aparai e Urucuianas, algumas citadas por Carvalho, como “Wapuhpan” (cuja tradução literal é “açaiçal”, grafado por Carvalho como “Assaizão”). Apesar de não ter publicado o diário dessa viagem, as notas lhe serviram para compor uma obra de referência para a área, coligindo informações de outras excursões por ele realizadas nos demais rios da região do nordeste guianense (FRIKEL, 1958).

Em fins da década de 1950, outro alemão, desta vez o tecnólogo Manfred Rauschert, inicia seus trabalhos junto aos Aparai no médio curso do rio Paru de Leste. A sua missão original, segundo ele próprio costumava dizer, era testar a resistência de materiais de uso industrial em climas úmidos e florestados e de forma intermitente. Com isso, ele conseguiu estabelecer relações com os indígenas e pôde trabalhar e residir em uma aldeia Aparai até fins de 1980 (HOFFMANN; NOACK, 2017; VELTHEM, 1983). Rauschert publicou alguns textos, a maioria em sua língua materna, sobre os aspectos culturais observados, mitos e desenhos coletados ao longo de sua vida em campo (RAUSCHERT, 1967, 1981). No início da década de 1970, teve certo destaque em atuação conjunta com as Forças Armadas quando convenceu várias famílias Wayana e Aparai a se mudarem para o entorno da aldeia que estava sendo aberta pelo governo, tendo ele, inclusive, nomeado a aldeia em homenagem à sua cidade natal, Bonn³⁵ (HOFFMANN, NOACK, 2017). Ao longo de sua carreira, Manfred coletou muitos artefatos indígenas com o intuito de revendê-los em lotes para instituições de pesquisa. Com isso, há algumas coleções suas depositadas em várias cidades da Alemanha, com destaque para a universidade de Bonn (HOFFMANN, NOACK, 2017).

Outra interessante fonte de informações provém do francês André Cognat, que desde 1961 estabeleceu-se entre os Wayana da Guiana Francesa, tendo, inclusive, se tornado chefe de um aldeamento fundado por ele próprio na década de 1970 (COGNAT, 2000). Cognat escreveu algumas obras sobre sua experiência de vida trazendo muitas informações valiosas, entre as quais

35 Trata-se da aldeia Bona, primeiramente mencionada na introdução.

se destaca o primeiro censo completo das aldeias Wayana e Aparai do Brasil, datado de 1963 (COGNAT, 1963, *apud* VELTHEM, 1983).

No final da década de 1960, o canadense Jean Lapointe realizou pesquisa para sua tese de doutoramento em algumas aldeias no rio Paru de Leste (LAPOINTE, 1970). Nesta viagem, o autor visitou algumas aldeias no médio e alto curso do rio, como Iriwa, Kawatop, Anapuaka, Tapeka e Anatum. Sua tese, focada nos padrões de residência dos Wayana e dos Aparai na época, concluiu que o modelo tradicional é baseado em um seminomadismo articulado através das constantes viagens e visitas entre parentes e amigos, sejam elas rituais, de cortesia, ou ligadas às formas de produção de subsistência, garantindo-lhes, desta forma, um ambiente sustentável do ponto de vista dos recursos naturais (LAPOINTE, 1970, p. 95). O trabalho do autor é revelador de um determinado período histórico, considerando que ele esteve entre os Wayana e os Aparai apenas um ano antes do início do processo de centralização promovido pelo governo brasileiro da época. Acredito que este padrão seminômade de residência permanece vivo até os dias atuais, porém absorvendo as mudanças ocorridas nas últimas décadas e transformando-o, segundo o contexto atual de terra demarcada com infraestrutura comunitária instalada, conforme veremos mais à frente.

Na década de 1970, o antropólogo suíço Daniel Schoepf empreende uma série de pesquisas de campo nas aldeias Wayana e Aparai no rio Paru de Leste. Em 1972 e 1978, o autor publicou dois textos contextualizando a situação demográfica e sociocultural de aldeias destes povos no Brasil. Na época em que esteve em pesquisa de campo, já havia sido iniciado o processo de centralização dos indígenas no entorno da aldeia Bona (SCHOEPF, 1972).

Pouco tempo depois dos mencionados trabalhos de campo de Schoepf no final da década de 1970, as informações mais detalhadas e consistentes sobre os Wayana e Aparai advêm dos trabalhos da antropóloga brasileira Lucia Hussak van Velthem. Ao longo de sua extensa carreira, a autora estudou exaustivamente esses dois povos ao longo das últimas quatro décadas (VELTHEM, 1976, 1980, 1983, 1985, 1986, 1990, 1998, 2003; VELTHEM; LINKE, 2010, 2014a, 2014b, 2014c). Apesar de focar sua linha de pesquisa na cultura material, estética e na cosmologia wayana, seus trabalhos versam sobre muitos outros aspectos culturais, incluindo atividades de subsistência, infor-

mações do ordenamento jurídico e legal das terras indígenas e apresentam, inclusive, importantes dados demográficos de aldeias nos rios Paru de Leste e Jari na década de 1980 (VELTHEM, 1983). Ademais, a autora coordenou o Grupo de Trabalho de identificação e delimitação da Terra Indígena Rio Paru D'Este.

Notas sobre Redes de Relacionamento

Em virtude de sua localização, entranhada nos contrafortes da Serra do Tumucumaque, as Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este são ainda hoje consideradas áreas isoladas e de muito difícil acesso³⁶. Os rios, navegáveis até certo ponto de seu curso, garantiram um relativo isolamento dos núcleos urbanos que, a depender do período histórico, salvaguardou os contingentes populacionais indígenas à montante dos cursos d'água. Como afirmava Brusque, em mesmo relatório do governo da Província do Pará de 1862:

O rio Paru é de grande curso, e navegável na distância de 30 léguas pouco mais ou menos. D'ahi para cima esta obstruído de grandes cachoeiras, e destas até sua vertente recebe as águas de muitos tributários, tornando-se por isso de uma largura extraordinária (BRUSQUE, 1862, pág. 18)³⁷.

36 Hoje, o contato entre as aldeias e as cidades é feito exclusivamente pelo meio de aeronaves monomotoras, os “teco-tecos”. Antigamente a rota principal era via fluvial, partindo da cidade de Almeirim, subia-se o rio Paru de Leste, com muitas paradas em aldeias dos Aparai e em colocações de balateiros. Apesar de tal rota estar em desuso há pelo menos 30 anos, os Aparai e Wayana têm investido em iniciativas para sua reabertura nos últimos cinco anos. Os poucos indígenas que ainda conhecem os caminhos informam que a navegação do rio Paru é viável por poucos meses do ano, especialmente durante o auge da cheia do rio (junho/julho) até o começo do verão (julho/agosto), e que a viagem pode levar em torno de um mês a depender da potência do motor de popa (Jaké Aparai, comunicação pessoal, 2018; Crispim Apalai, comunicação pessoal, 2023).

37 Vemos que a depender do emprego da légua (existem dois tipos de léguas: terrestre e náutica), as 30 léguas mencionadas podem equivaler, desta forma, de 180 km a pouco

Os povos que lá vivem, não obstante, nunca estiveram em isolamento total, principalmente se considerarmos suas próprias perspectivas. Fontes históricas e narrativas orais revelam que os povos indígenas da região mantiveram constante articulação entre si ao longo do tempo, integrando-se por meio de redes de relacionamento (GALLOIS, 1986, 2005; BARBOSA, 2005, 2007; GRUPIONI, 2010). Nimuendaju assinalava a conexão dada entre as aldeias dos rios Paru de Leste e Jari por meio de trilhas abertas na floresta na região do divisor de águas:

Trane: dwells with his band of ca. 40 people on the right bank of the Paru, downstream of the mouth of the Tapecuru. (...) Almost opposite lives the Aparai chief Manoel, from whose village a path is supposed to lead over to the Jary river (according to the Aparai of Areia Branca) (NIMUENDAJU, 1915 *apud* HOFFMANN; NOACK, 2017).

Além de inúmeros povos indígenas das Guianas, as redes também agregaram, a depender do momento histórico, povos quilombolas (*marrons*) e segmentos regionais de extrativistas não indígenas dos dois lados da fronteira, como relatado pela expedição da PCBDL, e também mencionado por Carvalho: “No igarapé do Capucú, existe uma exploração de ouro, feita por negros das Guianas, estando ali, atualmente, o cidadão Mr. Poet Remyloan, negro, natural da Guiana Inglesa, e do qual nos fala o Comandante Braz Dias de Aguiar, em seu trabalho sobre a Comissão Brasileira Demarcadora de Limites com as Guianas.” (CARVALHO, 1955, p. 40-41). Vemos assim, que relações com pessoas de outras regiões podem ser duradouras, conquanto pacíficas.

Assimilar essas redes é muito importante porquanto ajudam a entender e explicar, de certa maneira, padrões de movimentações e migrações na região do norte do Pará ainda nos atuais dias. É de se acreditar que tais formas de

mais de 185 km. Considerando o curso total do rio Paru em 700 km (ANA, 2018), vemos que, na época, considerava-se navegável pouco mais de um quarto (~26%) do curso do rio.

relacionamento em rede que se desenrolam em movimentos cíclicos entre as aldeias e envolvem diferentes povos, constituem, portanto, um dos pilares para a compreensão das formas de uso e ocupação territorial dos Wayana e Aparai. Vemos que nos relatos de história de vida de todos os “caciques” (como abaixo), é recorrente um determinado indivíduo ao longo de sua vida morar em várias aldeias, em diferentes regiões. Isso ocorre especialmente quando se trata de homens adultos solteiros, que não precisam se associar por muito tempo a uma aldeia específica junto ao seu sogro, podendo, durante o seu amadurecimento, viver com seus pais, e/ou em aldeias de irmãos e cunhados (LAPOINTE, 1970). Nessas constantes mudanças, que envolvem toda a região transfronteiriça, desenrola-se a vida social, articulando-se em um sistema de rede que mobiliza pessoas, objetos e, neste bojo, as atividades de subsistência, circulando conhecimentos, saberes, informações, pessoas, patrimônio genético etc. Segue o relato:

Eu nasci em Mopehpan, acima da aldeia Mataware, nesse rio Paru. Quando eu tinha 12 anos eu fui até aldeia Okomopata no Paru. Tempos depois eu fui para o Arakupina, um igarapé do Paru, e depois eu fui para o Suriname, na aldeia Palomei, e depois na Guiana Francesa no Aletani. Depois eu voltei para a Missão Tiriyo, onde fiquei por 3 anos. Depois eu voltei para o rio Paru de Leste, e me estabeleci no Bona. Depois eu me encontrei com o frei Bento, que me perguntou se eu antigamente morava no rio Mataware – ele disse que tinha um livro grosso que dizia isso. Eu fiquei pensando nisso, e por conta disso eu decidi ir para a aldeia Mataware, e em seguida fui à aldeia Cachoeirinha. Lá eu fiquei pensando como poderia fazer e decidi descer o rio e abrir a aldeia Manau pela primeira vez – ficava em uma ilha. Depois ficou ruim e saí da ilha. Eu abri Manau pela segunda vez no Pënëimë, um poção, mas também não estava bom porque tinha bicho d’água [*ipo/iporyry*] muito perto, não dava para pescar, fazer festa, quase nada perto e acabei abandonando. Por último, eu abri pela terceira vez a aldeia Manau no Okaimene, mas tinha muita formiga destas *kijawek* (saúva) e a gente não conseguia nem dormir direito. Voltei para Pënëimë mesmo, porque acho que bicho foi embora, e tá tranquilo por lá, e é onde a aldeia está estabelecida de vez, é onde ela está agora (Kwaiman Wayana, chefe e fundador da aldeia Manau, 2014).

Estima-se que esta forma de viver, contando com grande mobilidade territorial, articulou redes de relações antes mesmo da chegada dos colonizadores europeus na região, a partir do século XVI (GALLOIS, 1986, 2005; BARBOSA, 2005, 2007). Cronistas europeus do século XIX, como Crevaux (1883) e Coudreau (1893), relatam em suas viagens pelos territórios Guianenses o intenso intercâmbio de manufaturados indígenas, produtos industrializados e até mesmo de pessoas para serem utilizadas enquanto mão de obra escrava nos estabelecimentos coloniais dos baixos cursos dos rios e no litoral. Aldeias chegaram a ser abertas às margens dos caminhos das longas travessias pelos encachoeirados rios da região, com o único objetivo de fomentarem o intercâmbio comercial (VIDAL, 1862 *apud* GALLOIS, 1986).

Ao longo do século XIX, miçangas, facões e machados de ferro trazidos por comerciantes holandeses penetravam a floresta até núcleos habitados, por meio de atravessadores quilombolas a partir de entrepostos coloniais dispostos no litoral surinamense. Tais utensílios passavam pelas mãos de diferentes pessoas, em um encadeamento de povos karib e tupi, articulando as bacias dos rios Litani, Tampoc-Arawa, Camopi, Maroni, Mapaoni (todos no Suriname e Guiana Francesa), e chegando a rios no Brasil, como o Jari, Oiapoque, Paru de Leste, Erepecuru e Trombetas e, ainda, até a calha do rio Amazonas (BARBOSA, 2005). As redes de intercâmbio comercial se fortaleceram a partir do término das guerras entre os diferentes povos indígenas e quilombolas no início do século XIX, e com subsequente abertura dos principais rios da Guiana para o comércio entre as diversas designações étnicas presentes. Em 1850, os rios da Guiana Francesa foram considerados abertos ao livre comércio. Ao quebrar o monopólio estatal sobre o trânsito fluvial, essa medida acabou trazendo uma série de segmentos populacionais regionais para o interior das áreas ocupadas pelos indígenas.

Salienta-se, contudo, que, apesar do interesse simbólico da interação e da alteridade, seja com estrangeiros ou pessoas locais, ou ainda em decorrência dos efeitos práticos produzidos pelos artigos trocados³⁸, as relações

38 Muitos foram os objetos trocados. A partir da entrada dos bens industrializados, trazidos pelos holandeses e, em menor escala, franceses, dentre os produtos, os mais desejados

envolvidas nem sempre foram totalmente amistosas, especialmente em decorrência de rescaldos de guerras e de vinganças pretéritas que não foram totalmente superadas, ainda nos dias de hoje.

Guerras, escaramuças e Combinações

Atualmente, as relações dos povos indígenas da região podem ser entendidas enquanto pacíficas, contudo, nem sempre foram estes os termos vigentes. Os contatos entre os povos, inicialmente belicosos, foram sucessivamente sendo invertidos por versões menos beligerantes, até, em alguns casos, à franca conciliação dando início a processos de alianças matrimoniais e subsequentes combinações/integrações/fusões étnicas (GALLOIS, 1986; GALLOIS; GRUPIONI, 2009; VELTHEM, 2003). Refratárias e deletérias, ou agregadoras e produtivas, as relações estabelecidas, sejam elas perenes ou pontuais, foram de múltiplas naturezas. Além da documentação histórica, há muitos relatos dos indígenas envolvendo escaramuças, guerras, conflitos belicosos, raptos de mulheres, cativos de guerra, acusações de feitiçaria e demais injuriosos encadeamentos e agressões. Ainda hoje, recriam-se através da tradição oral e mítica, memórias de batalhas entre os Wayana e os Aparai, havendo, ao longo das calhas dos rios Paru de Leste e Jari, muitos topônimos associados a eventos beligerantes travados entre os dois povos. Abundam, igualmente, informações sobre uniões estabelecidas por intermédio de alianças políticas e militares, de intercâmbios e do comércio de uma forma geral e, sobretudo, através de casamentos interétnicos.

A relação entre estes dois povos, pacífica há pouco mais de um século, foi proporcionada através de uma série de alianças, destacando-se as matrimoniais, dadas através de complexas instituições, próprias de grupos Karib, e voltadas para a integração de estrangeiros no seio da sociedade local, sobres-

eram, sem dúvida, os de ferro, como machados e facões. Também eram trocados artefatos indígenas manufaturados, como plumária, arcos, flechas, veneno para caça (curare), sementes, resinas como cerol e a balata, madeiras entre outros (Gallois, 1986; Barbosa, 2005, 2007).

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99



Fonte: COUDREAU, 1893

As guerras, mais precisamente as alianças militares, acabaram por promover “alianças e combinações entre grupos”³⁹: o subsequente desaparecimento de populações que vieram a ser extintas fisicamente ou absorvidas no seio de outros povos. Os Wayana, enquanto povo central na liderança de uma confederação militar regional, aliou-se a muitos povos indígenas da região, como os Upului e Aramakoto, trazendo-os ao seu convívio social, absorvendo-os, de certa maneira (GALLOIS, 1986; GALLOIS, GRUPIONI, 2009). Tais circunstâncias militarizadas perduraram até o início do século XIX, quando, em 1820, foi registrada uma grande e derradeira investida de grupos Wajãpi sobre a confederação chefiada pelos Wayana na região das cabeceiras do Maroni e Oiapoque (GALLOIS, 1986). A maioria do contingente populacional Wayana que hoje vive no rio Paru de Leste é descendente dos agrupamentos populacionais lá estabelecidos ao término deste período belicoso. Este processo foi iniciado há muito tempo, conforme podemos deduzir das informações levantadas pela viagem da PCBDL em 1936, quando o relator da expedição assinalou:

Urucuianas é o nome de uma grande família de selvícolas que povôa as margens dos rios Jarí, Mapaoní, Palomeu e Itaní. (...) Subdividem-se em diversas tribus, assim localizadas: índios Opoluís, três malocas no alto Jarí, acima de seu afluente Cuc; várias nas cabeceiras desse mesmo rio; e uma no Mapaoní, afluente do Jarí. *Índios Palomeus: nas cabeceiras do rio Palomeu, na Guiana Neerlandêsa. Índios Urucuianas (propriamente ditos): nas cabeceiras do rio Itaní – Guiana Neerlandêsa* (ADONIS, 1942, p. 338).

Adiante, no mesmo documento, vemos uma observação sobre as redes de relação: “Todas essas malocas mantêm frequente contacto entre si, sendo as relações as mais cordiais possíveis, como só é de acontecer entre parentes e amigos” (AGUIAR, 1942, p. 338).

39 Sendo que o termo “fusões étnicas” também é largamente encontrado na bibliografia, porém, atualmente em desuso.

Em meados do século XX, Protásio Frikel contabilizou mais de 50 autodenominações de povos indígenas na região norte do Pará e áreas de fronteira, a maior parte pertence ao grupo Karib, e distribuídos ao longo dos principais rios que hoje drenam as duas terras indígenas (FRIKEL, 1958) (ver **figura 18**). Em um levantamento realizado em 2014, foram contabilizadas mais de 40, tais como “Ahpama ou Ahpamano, Aipipa, Akiyó, Akuriyó, Alakapai, Aparai, Apërën, Aramayana, Arimisana, Arahassana, Aramaso, Aturai, Inkarinyana, Kahyana, Kaiku, Kukuyana, Maraso, Mawayana (Arawak), Murumuruyó, Okomoyana, Opakyana, Osenepohnomo, Patakiyana, Piyanakoto, Pirëuyana, Pirixiyana, Piropi, Sakëta, Tarëpisana, Tunapeky, Tunayana, Txikiyana, Upuruiyana, Wajäpi do Cuc (Tupi), Wajäpi do Molokopote (Tupi), Waripi, Wayana, Werehpai e Wezamohkoto.” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018, p. 17).

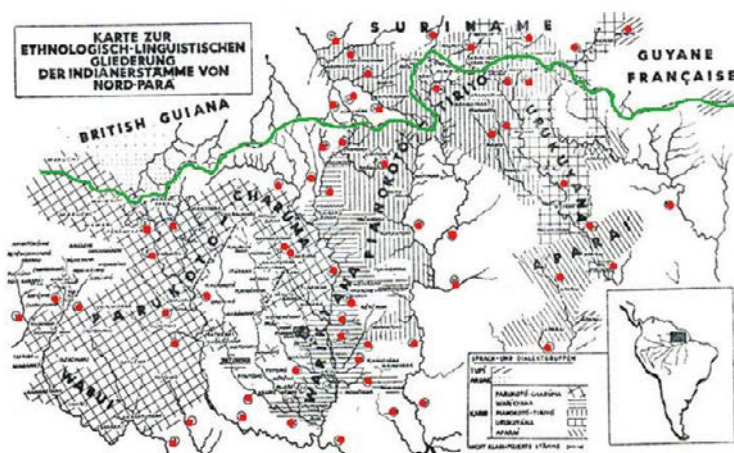


Figura 18 – Mapa Etnolinguístico da região. Cada ponto vermelho representa uma aldeia, e a linha verde a fronteira nacional.

Fonte: Adaptado a partir de FRIKEL, 1958

Podemos aprofundar os casos dos Apama e Upuruiyana, como exemplo. Outrora considerados extintos, surgiram durante levantamento de autodenominações existentes nas terras indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este, e foram colocados enquanto os ancestrais de determinadas famílias Aparai e Wayana, respectivamente (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018). Em 1862, era assinalado pelo governador da Província do Pará:

A freguesia de Almeirim, hoje decadente, foi povoada pela tribo denominada Apama, que os antigos portugueses fizeram descer do alto deste mesmo rio [Paru de Leste]. Esta tribo extinguiu-se, ou, como alguns asseverão, retirou-se para o rio Maicurú, no districto de Monte-Alegre. (BRUSQUE, 1862, P. 18).

Sobre os Upuriyana (também conhecidos por Upuruí, Upuruhy ou Opoluí), também mencionados por Brusque: “No mesmo rio Paru há outra pequena tribo chamada Upuruhy, cujos costumes e índoles são pacíficos.” (BRUSQUE, 1862, p. 18). No relatório da expedição da PCBDL, encontramos mais pistas sobre eles, bem como sobre outros povos que viviam na região:

Dizem os Urucuianas que noutros pontos do alto rio também existiram três malocas da tribo Opoluí, assim denominadas; Piná, Karetá e Temenuri. Não nos foi possível, apesar da cuidadosa busca que fizemos, encontrar os locais. Talvez os índios as hajam situado em pontos distantes da margem do rio (AGUIAR, 1942, p. 253-254).

Há indicação de povos que, aparentemente, sumiram, mas poderiam estar vivendo no seio de outros grupos. O relatório da PCBDL menciona a existência de algumas aldeias de índios “Caraíbas”, possivelmente uma designação genérica de algum povo pertencente à família linguística Karib, de difícil identificação:

No dia 9 pela manhã alcançamos a pequena cachoeira de Arimiaca (macaco preto) e a 10 a de Macahé e outras que opuseram grandes dificuldade à navegação. O rio se tornava cada vês mais difícil de ser navegado e o abandonamos encetando a viagem por terra, rumo ao divisor, através de um extenso caminho aberto na mata.” (...) “Soubemos que nesse trecho existiram, em tempos remotos, três malocas de índios Caraíbas, cujos locais ainda hoje são assinalados pelas capoeiras e por velhas árvores cortadas a machado e já carcomidas pelo tempo. Esses índios, parecem-nos, desapareceram há 50 anos. As malocas eram Alupí, ao lado de uma cachoeira, sendo posteriormente transferidas para outro local, mas conservando o mesmo nome; Puptú, à margem de um

paraná e Lauiô quasi indistinta e que fora construída à margem de um regato em cuja foz há uma grande pedra (AGUIAR, 1942, p. 253).

Além disso, conforme descrito por Brusque, havia os Wajãpi que, a depender do momento, estabeleciam alianças ou guerreavam com os demais povos da região:

No rio Jary há uma pequena povoação no lugar denominado Tujujú-maity, que o general Andréas mandou criar, e que foi povoada pela tribo Aiapy [Wajãpi]. Seu estado de aniquilação é ainda devido à voracidade do regatão, que ali tem penetrado, e arrancado do seu domicílio alguns d'esse índios, que olhão com amor o lugar, em que lhes apraz viver⁴⁰.

Adiante, o mesmo autor conclui: “As tribos do Parú comunicação-se com as do Jary” (BRUSQUE, 1862).

Vemos, pois, que foi neste contexto de relacionamento em redes, que envolveu guerras, migrações, comércio e as estreitas relações de grupos Karib e Tupi, em que muitos povos se constituíram, entre os quais os Wayana e os Aparai. Hoje as populações indígenas locais são compreendidas enquanto fruto do desenrolar histórico, e que foram engendradas a partir de franca movimentação populacional, desde o Suriname e Guiana Francesa até o Brasil (BARBOSA, 2005, 2007; GALLOIS, 1986).

Assim como as estruturas das redes, tais alianças matrimoniais perderam no presente, sendo praticamente impossível encontrar uma aldeia, assentamento, ou um grupo doméstico local, que se autodeclara coletivamente enquanto pertencente somente a uma única autodenominação. Pelo contrário, vemos que a maioria das pessoas se identifica com uma dupla filiação, como Wayana-Aparai ou Aparai-Wayana (VELTHEM; LINKE, 2010, 2014a). Como já mencionado, em certas aldeias, especialmente aquelas mais próximas às cabeceiras do rio Paru de Leste, também há famílias Ti-

40 É possível que houvesse relações de escravidão indígena por dívida, própria do sistema de aviamento envolvendo os regatões citados e os Wajãpi.

[illegible]

Fonte: adaptado a partir de Iepé, 2018

Concentração e Sedentarização

Balateiros, garimpeiros e gateiros

No início do século XX, atividades extrativistas começam a se intensificar na região norte do Pará. Desta forma, os Wayana e Aparai, bem como os demais povos lá viventes, reconfiguraram suas formas de assentamento e territorialidade para incluir os novos elementos populacionais recém-chegados. Com isso, balateiros, garimpeiros e gateiros, especialmente brasileiros, são gradualmente integrados nas redes de intercâmbio comercial em detrimento dos quilombolas cimarrones do Suriname e da Guiana Francesa (BARBOSA, 2005, 2007). Apesar da região não possuir seringueiras (*Hevea brasiliensis* Muell. Arg.) em grandes concentrações, esta é uma área rica em outro tipo de látex, a balata (*Manilkara bidentata* A. Chev.) (WITKOSKY, 2007; SILVA, 2018). A balateira faz parte da família das sapotáceas, pertencendo ao mesmo gênero botânico da maçaranduba (*Manilkara huberi*), e produz látex dotado de propriedades semelhantes às da seringueira, porém com usos industriais distintos (SILVA, 2018).

Os balateiros, grupos extrativistas da seringa da balata, possuem origens muito variadas, como nordestinos retirantes, ribeirinhos e populações quilombolas e indígenas locais, que atuavam em sistema patronal de aviaamento (MEIRA, 1984; BUENO, 2002; SIMONIAN, 2006, CARVALHO, 2011; 2013). Muitos se estabeleceram na região nas décadas de 1930 e 1940, na época da Segunda Guerra Mundial, enquanto “Soldados da Borracha”, conforme vemos na historiografia e nos relatos dos próprios balateiros e seus descendentes. Abaixo, um excerto da entrevista concedida por Garcilázio Brilhante, filho de Chagas Brilhante, um antigo dono da colocação no Paru, chamada Paquirá:

Pois é, a balata, aqui na Amazônia, ela dava da região do Jari até o Maicuru de Alenquer, na margem esquerda. O outro lado, lá pro Xingu, *não deu balata, já é seringa, é outro produto. É outro polímero natural* (BRILHANTE, 2013, p. 04). Então, o balateiro foi ocupando essas áreas, como o município de Almeirim é um município muito grande, aí os balateiros foram entrando. Foi justamente

que o produto deu tanto dinheiro, que na época parte do escoamento dessa produção era feito com avião. Hoje, na região do Paru, onde tem as pistas de pouso que o meu pai fez foi em Paquirá, tem outro pessoal que explorou também no Anatum. Hoje onde é a Aldeia Bona, que são pistas de pouso que davam base tanto para levar mercadoria, para os balateiros levarem suprimento, como o escoamento da produção (BRILHANTE, 2013, p. 05).

Com a queda da procura pelo látex da balata na década de 1960, vários deles vieram a se especializar em outra forma de exploração comercial da região, tornando-se garimpeiros ou então “gateiros”, isto é, caçadores de couros de felinos para serem vendidos como *souvenirs* em Manaus, Santarém e, principalmente, Belém. Ainda hoje permanece viva na memória a época dos balatais, quando muitos indígenas trabalhavam junto com não indígenas nos idos de 1940 a 1970 (CARVALHO, 2011).

Os Aparai, em especial, mantiveram maior contato com tais segmentos extrativistas em relação aos Wayana. Isto porque, provavelmente em decorrência (ou em função) de se concentrarem muito mais próximos das cidades na calha do Amazonas, bem à jusante do Paru e Maicuru naquela época, com aldeias abertas no médio e baixo cursos daqueles rios, ficando, portanto, consideravelmente mais próximas das cidades de Almeirim e Monte Alegre, dentro da zona navegável para batelões e outras embarcações utilizadas pelos extrativistas a partir daquelas cidades (AGUIAR, 1942; BRUSQUE, 1862; CARVALHO, 1955; LAPOINTE, 1970; SCHOEPP, 1972; HOFFMANN; NOACK, 2017).

Muitos Aparai se engajaram nos balatais, pois, entre outros motivos, esta foi uma forma encontrada para terem acesso aos bens industrializados trazidos diretamente pelos balateiros, evitando, ou ao menos reduzindo assim, a longa cadeia de intermediários. Na segunda parte do relato de Mikita Aparai, vemos que muitos dos atuais caciques trabalharam com os balateiros na juventude:

Depois da aldeia Luwe a gente voltou a morar na aldeia Kapuku, onde estava o Samolé Wayana, pai do Anakare, hoje cacique do Aramapuku, mas quem abriu foi seu pai o Samolé. Depois apareceu um karaiwa balateiro chamado

“Cangalho”. Fui com ele para Monte Alegre, para aprender a ser balateiro. Fiquei com ele mais ou menos um ano. Depois Araiba foi atrás de mim e me levou de volta para Luwe. Lá comecei a tirar balata na região. Teve uma vez que fiquei uns seis meses direto no meio do mato, eu e mais outros seis balateiros, tudo karaiwa. Tinha que levar muita farinha. Fiquei um tempo trabalhando na balata neste Paru aqui, e por isso fui para o igarapé Maguari, depois no igarapé Kahma, onde a gente tinha aldeia antigamente. Nesse Paru também trabalhou o Jaké do Parapara, o Tuiké do Arawaka, o Sapotory de Jolokoman, os finados Caboco Velho, Paxina Poty, Alonso e o Cutia. Depois disso fui morar numa aldeia no Jari que o nome também era Taboca. Mas lá o cacique não era o Janari, e sim o Tuhpuru, avô do Kaetano que hoje mora aqui no Bona. Depois sai de Taboca e fui morar no Pajurapano, também no Jari. No Jari eu fui pegar balata no igarapé Cabo do Inferno [afluente do Ipitinga, braço do Jari]. Passei um tempo lá e depois me mudei para Kaokopano, lá mesmo no Jari. Nessa aldeia eu me casei com Pipina Wayana, que está comigo até hoje. Depois que voltei para o Paru eu ainda fui pegar balata aqui perto, no igarapé Kurieukuru, onde hoje abriram aldeia com mesmo nome, aquela aldeia do Tali-Tali. Tinha gente tirando balata no Maicuru, como o Matinta e o finado cacique do Bona, o João Aranha, mas depois de casado a gente ficou aqui no Paru mesmo, eu não fui para lá (Mikita Aparai, aldeia Bona, 2017).

Esta interação se deu, aparentemente, de forma pacífica e duradoura, a considerar os relatos dos indígenas. É digno de nota que muitos dos nomes e apelidos dos Wayana e Aparai mais velhos foram dados por balateiros, por exemplo: João Aranha, Matinta Perera, Aimoré, Cutia, Sapotory, Caboco Velho, entre outros.

Depois que a gente se mudou de Orunãto no Maicuru, a gente foi para uma aldeia chamada ‘Manuel Raimundo’. Não sei quem era esse Raimundo. Acho que pode ter sido balateiro, porque tinha muito balateiro no Maicuru naquele tempo. Depois fomo para aldeia Mahkau, onde tinha pista do pessoal de Alenquer, onde morava o Sandara, que também era balateiro e criou vários indígenas com ele. Depois que eu casei com Paxina Poty, ele começou a trabalhar com balateiro. Fez amizade e a gente foi morar lá em Monte Alegre,

com o Zé Pereira. Ficamos dois anos na casa dele. Nos meses de tirar balata, Paxina ia com o Zé Perereira para o Maicuru, ficava lá de fevereiro até julho tirando o leite da balata. Depois mandavam tudo pelo rio (Xaukanahna Aparai, aldeia Kurumurihpano, 2023).

Até aproximadamente os idos da década de 1980, permaneciam estabelecidas algumas colocações de balateiros próximas de aldeias indígenas no médio curso do rio Paru, dentro dos atuais limites da Terra Indígena Rio Paru D'Este⁴¹.

(...) tem um caso do meu pai, que ele chegou numa aldeia, numa aldeia indígena, e por tradição a índia lá tinha perdido criança⁴² e eles iam matar a criança, não tinha quem cuidasse, a lei mandava, a tradição da aldeia fazia isso, e a avó do menino chorando, não queria que matasse, ele não deixou que matassem e deu suprimento e ficou dando assistência lá pra criar esse indiozinho que era neto dela. Quando ele ficou maiorzinho ele veio pra casa morar com o meu pai e conseguiu sobreviver e com isso o Jaqué⁴³ hoje, que os filhos dele chamam a gente de tio, de irmão, o Jaqué hoje é o cacique lá da Aldeia Bona, lá no Apalaí, é uma referência que a gente tem com toda essa turma aí, é com índio, é como todo esse povo aí, desse material que está aqui, onde é lá, tem o Paulo, a filha dele lá, Alice, outras, tudo consideram a gente até hoje, foi uma relação (BRILHANTE, 2013, p. 13).

41 Comunicação pessoal de Sapotory Wayana, cacique da aldeia Jolokoman, 2010.

42 Trata-se possivelmente de uma confusão do autor, ou do transcritor da entrevista. Apesar de casos de infanticídios entre os Aparai não serem relatados há muitas décadas, o que antigamente ocorria é que o recém-nascido poderia, em casos extremos, ser sacrificado no caso do falecimento do pai, e não da “criança” como assinalado na entrevista.

43 O mesmo Jake Aparai, cacique da atual aldeia Parapara, mencionado no relato da página 130.

Apesar dessa interação, em que as influências dos balateiros e gateiros decerto imprimiram algumas marcas culturais⁴⁴, o padrão territorial dos Wayana e dos Aparai, baseado em inúmeras e pequenas aldeias articuladas entre si, permaneceu de forma relativamente estável (FRIKEL, 1958; LAPOINTE, 1970; SCHOEPF, 1972). Contudo, para muitos grupos, a intensificação do contato com as populações regionais semiurbanas e não indígenas causou muitos eventos deletérios e conseqüentemente traumáticos, especialmente aqueles relacionados às epidemias que infligiam os indígenas que dispunham de baixa, ou até mesmo, nenhuma imunidade contra doenças exóticas de fora (GALLOIS, 1986). Alguns viajantes assinalaram, em suas notas de viagem, a presença de doenças trazidas de fora. Nas expedições da PCBDL, destacou o Dr. Morelli:

Tanto na primeira como na segunda maloca dos Urucuianas, verificamos elevado número de indivíduos doentes, em grande maioria atacados de gripe, pneumonia e tuberculose. No dia de nossa passagem falecera a mulher do tuxaua da maloca de cima, cujo corpo ainda insepulto e coberto de folhas era objeto das sentidas lamentações de seu marido, de seus parentes e de outros elementos da tribu. Nessa maloca quasi todos os índios estavam de cabeças raspadas (sinal de nojo) o que demonstrava ser grande o número dos que haviam morrido em conseqüência daquelas doenças (AGUIAR, 1942, p. 252).

Carvalho, quando esteve no rio Paru de Leste em 1952 também anotou: “Alguns estão com resfriado que alegam ter contraído de balateiros que por aqui passaram, dias atrás” (CARVALHO, 1955, p. 42).

Nos idos de 1960 a 1970, houve grande intensificação do contato dos povos indígenas da região do norte do Pará com o Estado através da interiorização de ações governamentais, o período conhecido por seus “grandes

44 Podemos citar, por exemplo, a adoção ou inspiração, por parte de algumas famílias Wayana e Aparai, de modelos de construções residenciais eminentemente “ribeirinhos”, como casas de palafitas (ainda que construídas em terra-firme), telhados de cavaco e paredes de tábuas fechadas, no modelo conhecido regionalmente por “canjica”.

projetos de integração da Amazônia”. A acentuação do contato, seja com entes públicos, ou com os extrativistas já presentes, agravou as epidemias na região. Nesse afã desenvolvimentista, muitos grupos indígenas foram levados pelos militares para viverem no entorno de grandes aldeamentos organizados enquanto consórcios artificiais e compulsórios. Tais associações envolviam as Forças Armadas, missões religiosas e os povos indígenas da região. Este processo foi promovido muitas vezes de forma coercitiva com grandes contingentes de povos habitantes de outras regiões, buscando centralizar e sedentarizar os diferentes grupos em torno de uma estrutura neocolonial: dos rios Nhamundá, muitos povos foram levados para a missão na aldeia Kassawá; do rio Mapuera, foram levados para aldeia hoje homônima (Mapuera). Os povos Kaxuyana e Kahyana literalmente foram transferidos e desterrados a partir de 1968, para junto à missão franciscana de Tiriyós (já existente desde 1963), saindo do rio Cachorro, e médio Trombetas, para a região do extremo norte, na fronteira entre o Brasil e o Suriname (VELTHEM, 1983; GRUPIONI, 2010).

Na mesma época, processo semelhante foi vivenciado no Suriname. Naquele país, grupos pertencentes ao povo Akuriyó, até então considerados isolados, foram contatados por missionários evangélicos e levados às missões no sul do país, como Tepu, onde muitos viriam a sucumbir à gripe, induzindo tantos outros a fugir, optando pelo retorno à segurança que a floresta nativa lhes proporcionava (KLOOS, 1977). Com os Wayana e Aparai não foi diferente. Essas experiências foram marcantes em muitos aspectos. Conforme relatos orais colhidos, houve casos de pessoas que preferiram retornar às suas residências originais, afastadas das aglomerações criadas pelo Estado, além da ocorrência de famílias inteiras que optaram por não se mudar para o entorno dos postos de atendimento, permanecendo fora da esfera política instalada no Posto Indígena Apalaí⁴⁵.

45 Tais relatos consubstanciam informações e referências de povos isolados na região que estão sob estudo da Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém-Contatados (CGIIRC) da Funai, os quais, por motivos de segurança dada a fragilidade e delicadeza da matéria, foram objetivamente suprimidos deste texto.

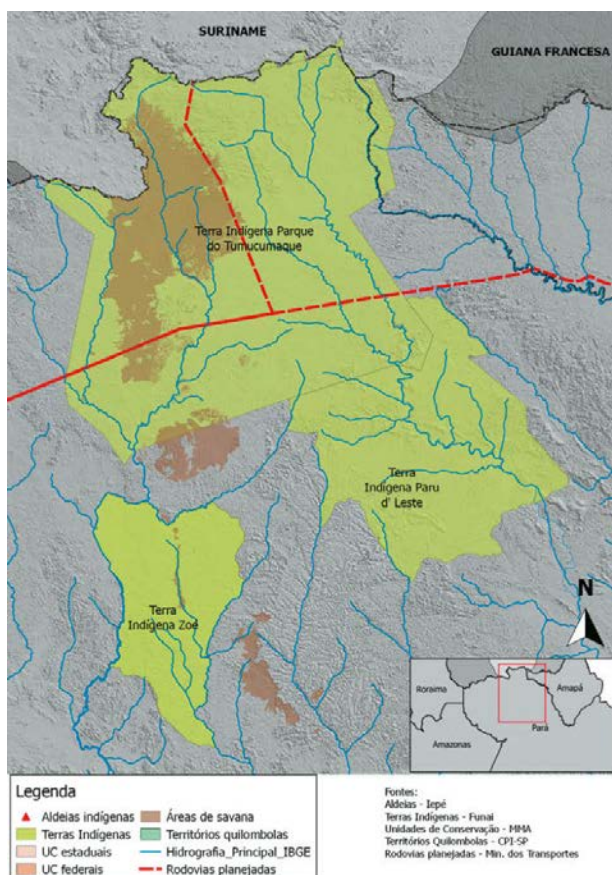


Figura 20 – Projeto de abertura da BR – 210, passando sobre territórios indígenas.

Fonte: Fabrício Amorim, 2019

Aldeia Bona, Rodovia BR-210 Perimetral Norte

Os planos governamentais de integração nacional da Amazônia nos idos do Regime Militar (1964-85) incluía a construção de uma rodovia que ligaria os Estados do Amapá a Roraima (BR – 210, Perimetral Norte). O traçado original atravessaria todo o norte do Pará, cortando os territórios tradicionais dos Wayana e Aparai nos médios e altos cursos dos rios Jari, Paru de Leste e Citaré, e dos Tiriyo, Txikuyana e Tunayana nos rios Erepecuru (Paru de Oeste)

e seu tributário Marapi (**ver figura 20**). A estratégia adotada pelo Estado foi a de transformar postos de assistência médica em centros permanentes de atração e, por que não dizer logo, postos de “redução” indígena. Como mencionado, na porção ocidental do Tumucumaque, nas nascentes do rio Erepecuru, foi criada uma missão franciscana, a Missão Tiriyó ainda na década de 1960. Neste local foram instalados os Tiriyó, habitantes da região sul do Suriname, como também muitas famílias Kahyana e Katxuyana que foram levadas pelas Forças Armadas, de avião, dos rios onde habitavam, respectivamente o Trombetas e seu afluente direito, rio Cachorro (VELTHEM, 1983; GRUPIONI, 2010).

Escolas e cantinas, onde os indígenas poderiam ter acesso à educação escolar formal e trocar seus manufaturados por ferramentas, foram construídas nas imediações dos centros de atração. O resultado dessa iniciativa, passados alguns anos, indicou que, pela primeira vez, a maior parte da população Wayana e Aparai estava concentrada em torno de um único aldeamento, o que representa a maior mudança territorial registrada na história recente destes povos (VELTHEM, 1980, 1983, 2003 GRUPIONI, 2010). Tal lugar, conhecido por Aldeia Bona, Aldeia Apalai ou ainda *Karapa eukuru pata*⁴⁶, era, originalmente, um campo de pouso utilizado por balateiros, gateiros e garimpeiros que atuavam na região do médio rio Paru de Leste. Um campo de pouso e de apoio na região leste do Tumucumaque, com vistas a facilitar as operações de vigilância de fronteiras, durante a década de 1960 tornou-se necessário, e, assim, a Força Aérea Brasileira começou a operar na pista existente. Em seguida removeu os gateiros da região e, por fim,

46 Coordenadas: 1°12'53.00"N 54°39'20.00"W; segundo relatos orais, a aldeia não tem nome próprio por não ter sido fundada tradicionalmente por um chefe indígena, sendo, portanto, natural possuir várias designações igualmente válidas. Hoje a maior parte a chama de Bona por ser um nome curto e de fácil assimilação. Como já referido, Bona foi um nome dado por Manfred Rauschert em homenagem à sua cidade natal na Alemanha, Bonn, e que trabalhou na época no processo de centralização; o nome “Aldeia Apalai” também é válido, mas desde a extinção do Posto Indígena tem caído em desuso; já a designação em língua aparai *Karapa eukuru pata* (aldeia do igarapé da andirobeira) é pouco usada, pois, segundo seus habitantes, são poucos os não-indígenas que sabem a respeito desse termo e ainda não conseguem pronunciá-lo corretamente.

criou uma pequena base de apoio naquele local em 1970, ampliando a área de pouso e decolagem de aeronaves (VELTHEM, 1983). A área escolhida, por ser uma mancha de savana amazônica em floresta ombrófila densa, sem lajeiros para o banho e terras agricultáveis por perto, não se enquadrava nos padrões preferenciais de habitação (VELTHEM, 1983). Sua eleição, contam os indígenas, deu-se por conta da existência da pista já aberta, “facilitando muito o trabalho” de manutenção e de instalação da base do destacamento estatal (cf. relato de BRILHANTE, 2013).

Em 1973 chega a Funai⁴⁷ com um Posto Indígena Nacional (PIN), o PIN Apalaí, engendrando a construção de uma infraestrutura voltada para o atendimento médico, e, posteriormente, incluiu escola e o setor administrativo pertencentes à Funai do Posto Indígena (PIN) (VELTHEM, 2003; GRUPIONI, 2010). Com isso, o órgão indigenista oficial investiu em infraestrutura perene com o propósito de dar consecução ao processo de atração de grande parte da população indígena que vivia dispersa pelos interflúvios dos rios Paru de Leste, Jari, Maicuru, Curuá e Citaré, uma grande área no norte do Pará (GRUPIONI, 2010).

Eu morava antes em Jolokoman, mas na outra margem do rio, onde ainda tem laranjeiras. Aí passou o Manfredo Rocha (Manfred Rauschert) e nos chamou. Ele nos tirou da nossa aldeia, nós subimos com ele. Fomos até *Makwatirimênê*, logo acima do Bona, onde ficamos por um tempão. Depois o pessoal da **FAB** chegou aqui pelo rio, através da pista da aldeia, que também era garimpo Anatum, e fora lá *Makwatirimênê* e nos mandaram fazer a pista do Bona. Nós fomos lá ajudar a aumentar a pista. Depois ficamos um tempão no Bona, fiz minha casa. Depois a **FAB** voltou de avião e pousou na pista que abrimos (C-47 Douglas) e ficou aqui e depois apareceu a Funai. Muito depois, eu abri roça lá para cima, no igarapé *Tyryryman* [atual aldeia Tyryrymano] onde quero ficar

47 Fundação Nacional do Índio, criada em 1967, em substituição ao SPI, este Serviço de Proteção aos Índios, órgão indigenista oficial do Estado Brasileiro, criado em 1910 sob os auspícios do marechal Cândido Rondon, ainda na era da República Velha (antes da ascensão de Getúlio Vargas). Desde 2023 passou a se chamar Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

e hoje é a minha aldeia (Arigó Wayana, fundador de Tyryrymano e filho mais velho do antigo e finado cacique de Bona, João Aranha, 2014).

Durante a Ditadura Militar no Brasil (1964–1985), eram semanais (todas as quarta-feiras) os voos para a região, cujos aviões faziam a linha Belém – PIN Apalaí – Missão Tiriyó (na região ocidental da Terra Indígena Parque do Tumucumaque, rio Paru de Oeste/Erepecuru) – Santarém. Passados alguns anos, para facilitar o trabalho de assistência e de escolarização – a partir da palavra escrita – foram celebrados contratos com agências missionárias protestantes estadunidenses que já estavam presentes, pontualmente desde 1963, e que permaneceram de forma quase ininterrupta até a década de 1980⁴⁸ (VELTHEM, 1983; BARROS, 2004).

Na década de 1990, os missionários não indígenas deixam as aldeias e voltam seus esforços para a estratégia da formação de pastores indígenas. Hoje em dia a maioria dos Wayana e dos Aparai, bem como da população indígena do Paru de Leste, se autodeclara “evangélica”, pertencendo a diferentes denominações e com infindáveis formas de ressignificação da adoção desta fé no campo cosmológico. Com bíblias traduzidas para as línguas aparai e wayana, os cultos são hoje celebrados por pastores indígenas treinados por missionários em “cursos de capacitação cristã” realizados, em sua maioria, em Macapá. Apesar de hoje as entradas de missionários e pastores não indígenas nas terras indígenas da região serem relativamente raras, é por intermédio dos pastores indígenas que sua capilaridade alcançou praticamente todas as aldeias do rio Paru de Leste. Anualmente são organizados pelos próprios indígenas, com auxílio de pastores não indígenas nas cidades, grandes campanhas anuais evangélicas, cuja mobilização só é comparável com as assembleias de lideranças promovida pela APIWA. Temos assim que algumas igrejas evangélicas de Macapá e outras cidades

48 No caso, SIL, ou Summer Institute of Linguistics (Instituto de Linguística de Verão), com sede em Dallas, Texas. Missionários ligados a West Indies Mission, também estadunidense, haviam iniciado alguns trabalhos intermitentes, de forma desde 1963 (VELTHEM, 1983; BARROS, 2004).

mais longe, entraram definitivamente na mesma rede que articula órgãos públicos, organizações da sociedade civil, amigos, parceiros e comerciantes.

Estima-se que nas décadas de 1960 a 1980, o PIN Apalaí tenha concentrado a maioria do contingente populacional dos Wayana e Aparai no Brasil, porém nunca a totalidade. Talvez por questões relacionadas ao manejo e acesso aos recursos naturais, naturalmente mais difíceis e escassos ao largo de grandes aldeamentos; ou ainda em decorrência de memórias particulares de conflitos envolvendo famílias residentes, algumas outras aldeias menores começaram a florescer nas franjas de Aldeia Bona (ver relato abaixo).

Nasci no Jari, de lá eu vim para cá, rio Paru, quando eu ainda tinha uns 7 anos. Chegamos no Anatum, que era a aldeia do finado Araiba. Depois subimos até Juwarawainë, um poção que fica acima do Wapuhpan, hoje fora do limite da área. Depois fomos subindo até a aldeia do Aimore, Kurupëimë, que fica entre Ananapiare e Anapuaka, onde ficamos por um tempo. Aí, depois, meu pai (Samore) e eu abrimos aldeia lá no Mëlulaimënë, que fica para cima de Anapuaka. De lá subimos até o Bona, porque a **FAB** juntou a gente aqui, para ficarmos todos juntos. Mas não deu certo porque tinha muita fofoca. Então saímos e abrimos Aramapuku em 1973 onde ficamos por um tempo, mais ou menos 5 anos. Depois voltamos para o Bona e Aramapuku virou capoeira. Depois de um tempo voltamos para lá e reabrimos a aldeia Aramapuku em 2007. Fico morando lá e também no Bona, tenho que ir no Bona porque tenho que pegar remédios e usar a pista (Anakare Wayana, cacique aldeia Aramapuku, 2014).

Como falei, nasci no Paru, lá no Aianaí. Não existe mais. Depois morei em muito lugar, aqui em cima, lá embaixo desse rio, no meio do mato também. Depois morei no Jari, mas aí casei por lá e voltamos para o Paru, onde fomos morar na aldeia Itapeky. Ficamos morando lá até pessoal passar e me convidar para ir morar no Bona. Cheguei no Bona e estava vindo um monte de gente de outras aldeias para morar aqui. Acabei me acostumando, aqui tinha remédio, pista. Tinha voo da **FAB** que trazia coisas para a gente. Aí fui ficando aqui e não saio mais, me acostumei. Tem gente que não acostuma, fica um pouco, depois vai embora. Faz aldeia aqui, ali, perto. Tem gente que não mora aqui mas tem casa,

sempre passa aqui quando tem reunião, assembleia, quando tem que pegar voo (Mikita Aparai, aldeia Bona, 2017).

No início da década de 1980, cerca da metade da população ainda permanecia em aldeia Bona (VELTHEM, 1983) (ver **tabela 1** na página seguinte). Em 1983 eram assinaladas 21 aldeias no rio Paru de Leste, sendo cinco delas fora dos limites do Parque Indígena de Tumucumaque (VELTHEM, 1983). Tal movimento de redistribuição se acelerou após a Constituição Federal de 1988 e a consequente abertura do processo de identificação e regularização das terras indígenas da região em 1984, mas, finalizado apenas 13 anos depois. Após a demarcação das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este em 1997, e com a saída dos militares da aldeia Bona⁴⁹, a redistribuição territorial veio a se acentuar. A maior parte das aldeias existentes hoje foi aberta no período compreendido pelas décadas de 1990 a 2000 (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018).

Como vemos no quadro abaixo, das 28 aldeias atualmente existentes apenas Bona foi criada na década de 1960, duas aldeias foram na década de 1970, cinco na década de 1980, nove na década de 1990 (época da demarcação das terras indígenas), cinco nos anos 2000 e duas aldeias datam do período compreendido de 2010 até hoje (ver tabela 1). Atualmente há duas aldeias localizadas na margem direita do alto Ipitinga, no limite da TI Rio Paru d'Este.

49 Hoje voltados para a defesa da faixa de fronteira estipulada em 200 km. Os atuais destacamentos militares concentraram-se na região da Missão Tiriýó, mais próxima ao Suriname, onde foi construído um Pelotão Especial de Fronteira (PEF Tiriýó) do Exército, e um Posto de Vigilância Aérea por Radar da Força Aérea, ligado ao SISFRON (Sistema Integrado de Monitoramento de Fronteiras), performando a manutenção da pista de pouso e integrando a Operação Ágata na região.

Tabela 1: Aldeias ainda existentes com décadas de fundação na região do rio Paru de Leste.

DÉCADA	ALTO PARU	MEDIO PARU	BAIXO PARU		TOTAL
1960		Bona			1
1970			Itapeky Pururé		2
1980		Aramapuku Arawaka Maxipurimo Murei	Xuixuimene		5
1990	Cachoeirinha Jahelai Mataware Taunumai	Iliwa Tapauku Kurieukuru	Ananapiare Parapara		9
2000	Manau	Sitale Kumnta	Kurumuripano Jolokoman Kurupohpano		5
2010 a 2019	Pakupina	Tyryryman		Wyjaiko Turu- kohpano	4
2020 a 2024			Takpïlem Tepu Kumakahpano		2

Fonte: FUNAI; IEPÉ, 2014

Formas contemporâneas de uso e ocupação territorial

Atualmente, a população do Paru de Leste, incluindo os Wayana e Aparai, conta com pouco mais de 1.402 pessoas, de 327 famílias distribuídas por 28 aldeias, sendo 26 às margens do rio Paru de Leste e duas na bacia do Ipitinga (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018; SESAI, 2024). Algumas aldeias, especialmente as mais setentrionais, são compartilhadas com povos de diferentes etnias, como Tiriyó, Kaxuyana, Txikuynana, Akuriyó, às margens

do Rio Paru de Leste (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018). Também há algumas famílias Wajãpi dispersas por algumas aldeias do alto e médio curso do rio. Desta forma, é comum encontrarmos casamentos que envolvem mais de um pertencimento étnico.

Na sociedade local o padrão de casamento ideal ocorre entre primos cruzados (VELTHEM, 2003). Isto significa que o casamento se dá, por exemplo, entre uma jovem com o filho do irmão da sua mãe ou com o filho da irmã do pai. Primos cruzados não são considerados parentes diretos e por isso podem se casar; o que não ocorre com os primos paralelos – o filho da irmã da mãe ou o filho de um irmão do pai. Primos paralelos são considerados irmãos entre si e por isso o casamento, nesse caso, é tido como incestuoso. Na figura 21 temos um diagrama que busca resumir como este padrão de casamento é dado⁵⁰:

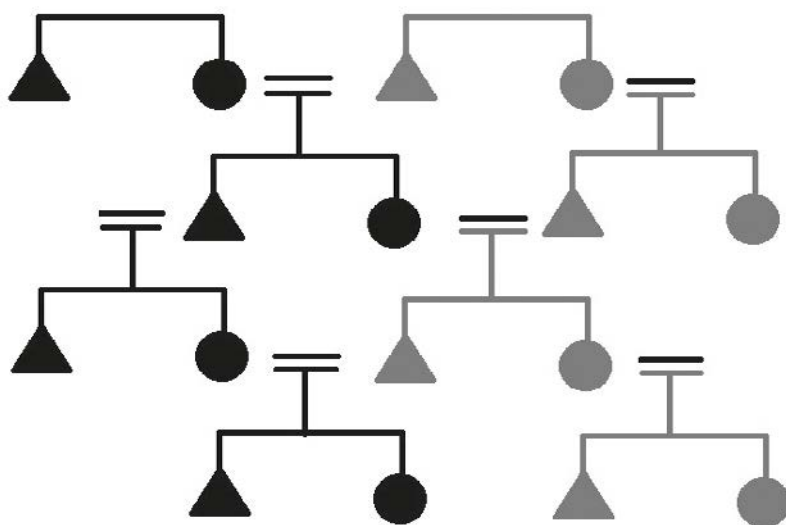


Figura 21 – Diagrama representando casamento entre primos cruzados, almejada pelos Wayana e Aparai.

Fonte: do autor

50 Figura 21: Os círculos representam mulheres, enquanto os triângulos os homens; duas linhas paralelas representam a união e linhas derivadas indicam a prole do casal (a vertical os filhos, e a horizontal irmãos). Para fins de compreensão, foram divididas as linhagens, grupos extensos familiares, entre as cores preto e cinza.

A organização demográfica das aldeias dos Wayana e Aparai também segue uma série de padrões ideais. Tradicionalmente pouco populosas, com clara exceção de Bona, as demais aldeias costumam abrigar tão somente a família do fundador, suas filhas, netos e genros e, por vezes, irmãos colaterais e suas famílias. Isto ocorre porque o padrão de localidade é matrilocal, ou seja, é comum que homens casados deixem suas aldeias de origem para viverem junto às famílias de suas mulheres, encaixando-se no círculo político de seus sogros (VELTHEM, 1998; 2003). Este modelo, também conhecido na bibliografia como uroxilocal, é amplamente difundido na região das Guianas, em especial com povos da família Karib, como os Tiriyó, Txikuyana, Akuriyó, Katxuyana, Tunayana, entre outros, com quem os Wayana e os Aparai se relacionam (BARBOSA, 2012; CLASTRES, 2012; VELTHEM, 2003; GALLOIS, 1986; GRUPIONI & GALLOIS, 2010). Esta não é uma regra absoluta, contudo, há muitos casos em que o inverso ocorre: a mulher se desloca para viver junto da família de seu marido, ou ainda, ambos fundam uma aldeia nova e passam a viver com seus próprios filhos e genros. Contudo, a observância da tradição continua sendo muito valorizada nos círculos sociais e políticos contemporâneos.

É comum que os sogros permitam aos genros manterem habitações na aldeia de seus pais, na condição de que não se esqueçam dos afazeres na aldeia onde reside: as tarefas relacionadas à abertura de roça, trabalhos de limpeza e manutenção da aldeia, caça, pesca, entre muitas outras funções. Assim, vemos que muitos possuem roças e casas/habitações em mais de uma aldeia. Também é comum o estabelecimento de “sítios” *atuktop/otuhtopo*, pequenas instalações de temporada, que dão apoio aos trabalhos em roças distantes. É possível que esta dupla configuração, que compreende a manutenção de núcleos de aldeamento (casas e roças) em aldeias propriamente ditas, e em sítios, explique, em parte, a intensa movimentação e fluxo de pessoas observados entre as aldeias na década de 1960 (LAPOINTE, 1970) e pensados, para a região, enquanto formas de articular redes (BARBOSA, 2005, 2007; GALLOIS, 2005).

Uma vez contraído o matrimônio, e os sogros estando de acordo, é decidido em qual aldeia o casal irá morar, mas é dada preferência à matrilocidade. O sogro, *konko/eo*, orientará o seu genro *pani/pani* a cuidar bem

da aldeia. Como visto, tais orientações não são ordens expressas, mas antes são dadas e recebidas, enquanto sugestões que podem ser direcionadas de forma cordial e direta ao genro, ou indiretamente pelo intermédio da filha casada respectiva e, ainda, por meio de reuniões que agregam total ou parcialmente a comunidade. Desta maneira o *pani/pani* entra no círculo político do *konko/eo* tornando-se o seu *ipeito/ypeito* (como dizem os sogros: “aquele que trabalham para mim”) (ver **tabela 2**).

Tabela 2: Pequena lista das relações possíveis entre genros e sogros dentro do sistema de *peito/poitory*, importante para a compreensão das relações de parentesco e, portanto, de localidade e distribuição das pessoas por entre as aldeias.

- . **Ipalum / Ipaniry** = nome genérico dado ao genro, quando mora longe, fora da aldeia. São considerados “genro ruim”, ou “genro relapso”
- . **Pani / Pani** = nome dado ao genro próximo, quando este mora na aldeia, junto ao sogro. “Genro bom”.
- . **Peito tom / Peitom tomo** = os que trabalham para fulano (Ex.: Sapotory): terceira pessoa singular/plural falando, “eles são *Sapotory peito tom /Sapotory peito tomo*”.
- . **Ēpeito / Opoitory** = trabalhamos para fulano (Ex.: Sapotory): primeira pessoa singular/plural falando “Nós somos *Sapotory ěpeito /Sapotory Opoitory*”. Os prefixos “ě/o”, “ĩ/y” são partículas “dativas”.
- . **Īpeito / Ypoitory** = trabalham para mim (“estes aqui, da minha aldeia, são meus *ipeito / ypoitory*”).
- . **Konko / Eo** = tio, irmão da mãe e, portanto, pela regra do casamento de primo cruzado, são os sogros ideais, paradigmáticos. Depois de casado, ainda que não seja seu tio filogenético, o genro chama o sogro por *konko /eo*, uma vez que esse é o paradigma.

Fonte: Do autor.

Muitos genros, após anos de convivência harmoniosa na aldeia, adquirem a confiança do cacique e logram alcançar o status de liderança local, sendo, inclusive, considerados “vice-caciques”, o auxiliar imediato do chefe da aldeia. Os vice-caciques também podem ser os filhos mais velhos do chefe da aldeia que por motivos particulares permanecem morando junto aos pais,

ou que volte, anos mais tarde, a reestabelecer moradia junto deles. Essas relações são especialmente importantes hoje em dia no critério localmente estabelecido para a seleção de posições, empregos e funções junto aos órgãos estatais na aldeia (professores indígenas, Agente de Saúde Indígena, merendeiro(a), etc).

Hoje em dia é comum que professores indígenas e agentes de saúde indígena, sejam eles homens ou mulheres, se tornem lideranças, pois acompanham de perto as políticas públicas voltadas para as aldeias. Desta forma, a organização e gerência das aldeias cabem às lideranças locais encabeçados pelo cacique, o dono da aldeia. Esta relação foi observada por muitos etnógrafos que passaram pela região, e que constataram que ela se mantém como um pilar que organiza as relações entre os habitantes de uma aldeia (BARBOSA, 2005, 2007; LAPOINTE, 1970; MAGAÑA, 1992; VELTHEM, 2003). A única exceção encontrada na bibliografia consiste na inovação representada pelo status diferenciado reservado aos professores indígenas e Agentes Indígenas de Saúde (AIS, ligados à Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI), o que é compreensível pelo fato de serem figuras políticas recentes no seio das comunidades do rio Paru de Leste.

Considerando que tradicionalmente neste padrão de localidade apenas as irmãs de um mesmo pai permanecem morando na mesma aldeia, é comum o estabelecimento de elos de amizade entre cunhados e, especialmente, concunhados (*kono*), por vezes oriundos de famílias diferentes, devido à intensa interação que é estabelecida entre eles. Assim, tanto nos povos do rio Paru de Leste, quanto em outros povos amazônicos, os homens adultos e casados de uma mesma aldeia constroem relações fraternas e solidárias, considerando que estão, na mesma situação de “estrangeiros” na aldeia, pois dentro de uma linearidade paralela (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2017).

É possível e natural que um dado indivíduo, já estabelecido em uma aldeia aberta e chefiada por terceiros, procure casar suas filhas (ou seja, na maioria dos casos, trata-se das netas do cacique) e, assim, conseguir genros que venham morar consigo. Nestes casos, necessita intermediar junto ao cacique o estabelecimento de terceiros, pois são os seus genros e não do cacique/fundador da localidade. Com isso, em dada aldeia, efetivam-se dois círculos

políticos/diplomáticos concêntricos do tipo “*peito/poitory*”: o do cacique com seu genro, e deste com os seus, recém-chegados. Entretanto, quando há muitos netos do cacique morando na aldeia, geralmente é aconselhada a sua fissão. Em outras palavras, é outorgado ao genro com muitos filhos o direito de deixar a voluntariamente a comunidade do sogro, sendo-lhe aconselhado a abrir sua própria aldeia, em outro lugar, como vimos no relato de Moropi Wayana, abaixo:

Eu nasci em Wakaraimëwaxi, abaixo do igarapé Kustune, no rio Paru. Depois eu subi para o Waramiwët pata, abaixo da cachoeira Kuni. Depois minha mãe faleceu, e trouxeram o corpo dela para a aldeia Watkumililin (logo acima do Kustune, perto da ilha), foi um rapaz que a matou, foi seu namorado. Depois disso eu fui para o rio Jari, onde fiquei um tempo em Kapiwaraimëmënë. Depois disso eu fui para a aldeia Molokopote (no Jari), depois eu voltei para o rio Paru, lá onde é o Iliwa. Lá, em Iliwa, morava meu avô Olosiale, onde eu fiquei por mais ou menos 4 anos. Nessa época eu ainda era solteiro e viajava muito. Depois eu fui para a aldeia Pilëwimë no Suriname onde permaneci por 20 anos e onde eu me casei. De lá retornei para o Brasil para o Bona. Conversei com o finado João Aranha (Tuarinke Wayana, antigo cacique de Bona) sobre abrir a minha aldeia. Então do Bona eu fui para o Pururé. Depois de um tempo retornei para o Bona, onde voltei a conversar com meu tio João Aranha. O finado havia me dito que era preciso que eu abrisse a minha aldeia porque eu já tinha um monte de netos. Então eu decidi reabrir a aldeia de meu avô, a aldeia Iliwa. Isso foi mais ou menos na época de demarcação da terra indígena. Agora estou em Iliwa (Moropi Aparai Wayana, cacique da aldeia Iliwa, 2018).

Uma vez inserido no seio de uma família, o recém-chegado, assim como qualquer outra pessoa integrada à comunidade, passa a ser considerado um local. Com isto, salvaguardadas questões óbvias relacionadas à memória social, o novo morador passar a possuir direitos de usufruto sobre uma determinada área selecionada conjuntamente com o chefe da aldeia, visando abrir sua roça pioneira e construir suas habitações a partir da transformação do espaço (VELTHEM, 2003). Tal dinâmica também foi observada em outros povos apresentando diferentes variações (DESCOLA, 2006, 2013; LÉVI-S-

TRAUSS, 2012). Locais restritos para a realização das atividades de caça e pesca também são sinalizados pela liderança local. De uma forma geral, o manejo desses ambientes é dado no cotidiano de conversas entre todos os pertencentes a um grupo familiar expandido de uma aldeia.

De uma forma simplista, é possível caracterizar a partir das tramas políticas locais os jogos envolvendo espaços destinados a determinados atores para destinações definidas. Isto porque, conforme explicam os Wayana e os Aparai, é perfeitamente possível negociar o usufruto de um lugar com os atuais donos “por direito”, isto é, digamos, são “aqueles que abriram uma determinada aldeia”, ou que tal trabalho foi desenvolvido por terceiros a partir da destinação dada por seus parentes diretos vivos. Logo, uma determinada área fica disponível, quando o dono do lugar (que pode ser o cacique ou terceiros) autorizar seu uso e/ou ocupação, ou quando anuncia que pretende abandoná-la. Esta área fica, então, “livre” para investidas de terceiros (abrir roças, plantar pomares, eregir construções, retirar madeira, palha, resinas, caçar, pescar etc.). Constituem exceção os locais abandonados por fatores considerados deletérios/destrutivos e que, portanto, devem ser evitados por todos: presença de pajés *pījai/pyaxi* e seus espíritos; presença de seres sobrenaturais/invisíveis *ipo/iporiry*; quando há sepultamento alguma pessoa que foi conhecida e lembrada pelos que abandonaram o determinado lugar, e ainda se uma determinada área é suscetível às condições francamente evitadas: alagamentos no inverno, presença de ninhos de saúva próximos etc.

Por tudo isso, há entre os Wayana e os Aparai intenso e constante debate sobre o espaço que os cercam: sobre lugares de roça, de caça, de pesca, de sobrenaturais e, também, lugares considerados antigos e lugares novos. Esses debates são cotidianos, envolvem mais de uma aldeia e, justamente por isso, são incluídos nas assembleias e reuniões de caciques. Naturalmente este exercício contínuo acaba por criar e manter uma memória coletiva e holística de lugares e de coletivos. O espaço é continuamente reconhecido, remapeado, lembrado, é a territorialidade enquanto processo cultural de ocupação e vivência. Os caminhos são inúmeros e, geralmente, mutuamente incluídos, seja através do empirismo prático, ou por meio da franca circulação de informações das esferas locais e de fontes alhures. De modo geral, tais redes de intercâmbio vão muito além dos objetivos materiais

inicialmente observados em estudos que se dedicaram a historiografar as trocas de bens, sendo elas verdadeiros pontos axiais das formas de gestão territorial indígena propriamente ditas, muito próprias e heterogêneas de cada grupo, que compõem os coletivos Wayana e Aparai (BARBOSA, 2004, 2012).

Notas sobre demografia no Brasil

No presente, os Wayana e Aparai totalizam cerca de 1.042 pessoas, sendo corriqueiro encontramos famílias constituídas por um casal mais cinco, seis, dez ou mais filhos (SESAI, 2024). Contudo, até a década de 1970, cronistas, pesquisadores e agentes estatais imaginavam que estes povos fossem desaparecer, seja por morte e/ou integração à dita sociedade envolvente de seus remanescentes (HOFFMAN; NOACK, 2017). Schoepf assinalava, em seu censo de 1972, tão somente 174 Wayana e Aparai presentes em toda região do rio Paru de Leste (SCHOEPF, 1972). Desta forma, comparativamente com o quadro atual de 1402 indivíduos, vemos que houve um crescimento demográfico de cerca de 810% em pouco mais de quatro décadas, ou aproximados 15% de incremento retilíneo ao ano (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018; SESAI, 2024).

Os dados demográficos disponíveis deste 1972 são fragmentários, e não possuem uma metodologia uniformizada, não permitindo, portanto, traçar com exatidão retas estatísticas e comparações anuais nas taxas de progressão populacional. Contudo, as informações existentes apontam fortemente para a hipótese de que o início do estabelecimento permanente de ações governamentais na região contribuiu para um forte crescimento populacional. Muito provavelmente tais retas positivas derivem das políticas públicas de atendimento à saúde diretamente realizadas localmente (destaco aqui, notadamente, as campanhas de vacinação), além do estabelecimento de um território protegido (as terras indígenas), onde estes povos puderam, enfim, exercer seu direito ao usufruto exclusivo, regulamentando e restringindo o acesso de pessoas estranhas.

É evidente que a política de concentração e sedentarização influenciou, ao longo dos anos, a vida dos povos indígenas da região norte do Pará (GRUPIONI, 2010). O atendimento e atenção básica de saúde realizados pelo Estado, contando com campanhas de vacinação, foram exitosos para abrandar os efeitos das contínuas epidemias que se abatiam sobre os contingentes populacionais indígenas. Como vemos disponíveis para a região (abaixo), já no primeiro registro realizado entre a população residente no Brasil, o total foi estimado em 241 pessoas (COGNAT, 1963 *apud* VELTHEM, 1983). Houve uma pequena queda em 1972, nos dados de Schoepf, possivelmente em decorrência de complicações sanitárias advindas com a alta taxa de concentração populacional no entorno do PIN Apalaí⁵¹ (SCHOEPPF, 1972). Para mais detalhes dos censos anteriores, ver a **tabela 3** (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE; 2018; VELTHEM, 1983).

51 Trata-se de uma hipótese a ser testada.

Tabela 3 – Dados da evolução populacional dos Wayana e Aparai no Brasil (obs.1: foram mantidas as grafias originais das fontes; obs. 2: Po. significa “população”).

	1963 (COGNAT)		1972 (SCHOEPP)		1978 (SCHOEPP)		1981 (FUNAI)		1982 (FUNAI)		2018 *	
	Aldeias	Po.	Aldeias	Po.	Aldeias	Po.	Aldeias	Po.	Aldeias	Po.		Po.
Rio Paru de Leste	Moloko-pota	52	-	-	-	-	-	-	-	-		
	Pacoi-Cumputa											
	Maueyu	11	Iriwa	9	Iriwa	16	Irikitimene-Iriwa	17	Maxipurina	13	Cachoeirinha	33
	Cupipane	12	Bona	55	Maxipuri	15	Maxipuri	11	Anakarema	12	Mataware	110
	Iriwa	7	Anapuaká	14	Bona	94	Bona	161	Makuatiri-moene	12	Arakupina	16
	Marua Pane	16	Kurupeime	18	Xuixuimene	20	Tupapina	7	Marwi-Moei	9	Taunumai	13
	Yoroko-Omim	10	Kutumeime	14	Anapuaka	11	Xuixuimene	10	Nukoy	11	Jahelai	43
	Maruarari-Meheneu	8	Tapeke	13	Kumakaipau	15	Anapiaka	11	Bona	111	Manau	16
	Tucuxi-Ene	13	Maruakpe	16	Itapeke	10	Kumakarpau	17	Kurieuw-Kuruatary	14	Tyryryman	14
	Saiairipo	9	-		Puintape	8	Itapeka	9	Parakaru-Pano	6	Iliwa	11
	Urucutha	11			-				Orina-Piwru	3	Maxipurino	33
	Uapeu	13					-		Azoka-Pana	17	Bona	288
	Yahawaene	21							Zakarey-Moeny	2	Murei	21
	Cumaru	15							Xuixuime-Mitary	7	Kurieukuru	21
	-								Itapeke	30	Aramapuku	20
									-		Arawaka	37
											Tapauku	54
											Sitale Kumnta	12
											Kurupolpano	38
											Xuixuimene	74
											Jolokoman	20
											Ananapiare	36
	1963 (COGNAT)		1972 (SCHOEPP)		1978 (SCHOEPP)		1981 (FUNAI)		1982 (FUNAI)		2018 *	

Fonte: Adaptado a partir de APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018*; VELTHEM, 1983.

Hoje, aldeia Bona continua sendo a mais populosa e politicamente central entre as aldeias Wayana e Aparai no Brasil (ver mapa na **figura 22**). Nesta aldeia está localizada a principal escola indígena do rio Paru de Leste⁵² e é onde se encontra a maior estrutura de atendimento à saúde do Polo de Saúde Indígena, mantido pela SESAI⁵³. Na aldeia Bona também se encontra a mais estruturada pista de pouso de aeronaves no rio Paru de Leste, sendo a única que se mantém viável para efetuar pousos e decolagens durante o ano inteiro.

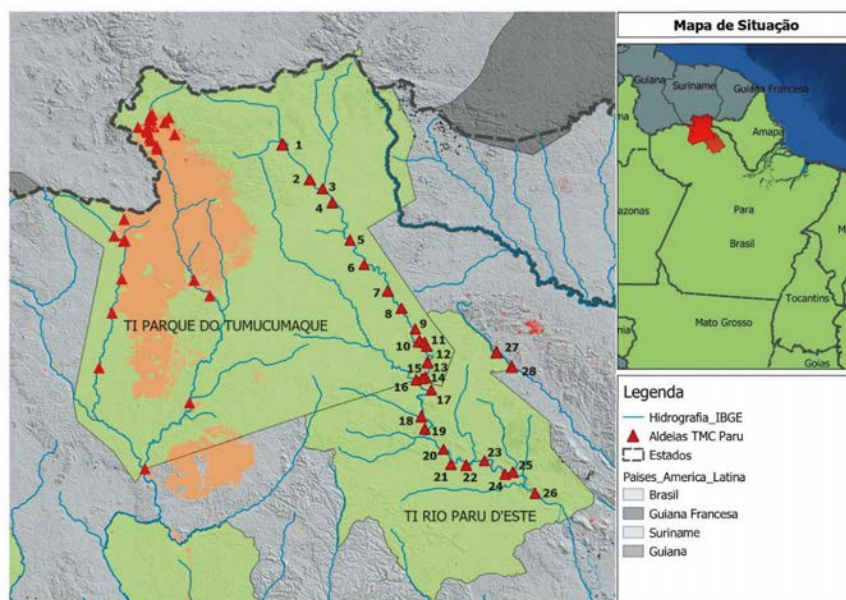


Figura 22 – Mapa das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este. (Bona é nº 10).

Fonte: Adaptado a partir de Nacip Láuar, 2024

- 52 Desde 1997 a educação escolar indígena é descentralizada. Hoje, entre os Wayana e os Aparai tal serviço público é administrado e desenvolvido pela Secretaria de Estado de Educação do Amapá – SEED/AP, em substituição à FUNAI.
- 53 Secretaria Especial de Saúde Indígena, que em 2010 viria a substituir o atendimento à anteriormente prestado pela Fundação Nacional de Saúde – FUNASA e que, esta, por sua vez, desde 1997 cuida da saúde indígena em substituição à FUNAI. No caso, o polo regional é responsável por todas as aldeias da porção leste da TI Parque do Tumucumaque e totalidade da TI Rio Paru d'Este e pertence ao Distrito Sanitário Especial Indígena Amapá e norte do Pará, sediado em Macapá/AP.

Na **tabela 4**, abaixo, apresentamos a legenda para o mapa contido na figura 22, onde, para cada aldeia foram incluídas informações sobre a margem do rio Paru de Leste em que está instalada (com exceção de duas aldeias localizadas no rio Ipitinga, tributário do Jari), e dados atualizados de população, estimados para 2024, utilizando como base o censo realizado pelo DSEI Amapá e Norte do Pará (SESAI, 2024).

Tabela 4 – Censo populacional atual no rio Paru de Leste e rio Ipitinga (2024).

Aldeia N°	Nome	População Estimada (2024)	(%) da População Total	Margem de ocupação
1	Pakupina	16	1,14	Direita
2	Cachoeirinha	45	3,21	Esquerda
3	Mataware	133	9,49	Direita
4	Taunumai	17	1,21	Direita
5	Jahelai	62	4,42	Esquerda
6	Manau	23	1,64	Direita
7	Tyryryman	11	0,78	Direita
8	Iliwa	13	0,93	Direita
9	Maxipurimo	64	4,56	Direita
10	Bona	256	18,26	Esquerda
11	Murei	31	2,21	Esquerda
12	Kurieu-kuru	29	2,07	Esquerda
13	Aramapuku	36	2,57	Direita
14	Arawaka	46	3,28	Direita
15	Tapauku	78	5,56	Direita
16	Sitale Kumnta	18	1,28	Esquerda
17	Kurupohpano	51	3,64	Esquerda
18	Xuixuimene	73	5,21	Direita
19	Takpilem Tepu	13	0,93	Direita
20	Jolokoman	40	2,85	Esquerda
21	Kumakahpano	4	0,29	Direita

22	Ananapiare	50	3,57	Esquerda
23	Kurumurihpano	41	2,92	Esquerda
24	Itapeky	43	3,07	Esquerda
25	Pururé	90	6,42	Direita
26	Parapara	93	6,63	Direita
27	Turukohpano	11	0,78	Rio Ipitinga
28	Wyjaiko	15	1,07	Rio Ipitinga

Fonte: Adaptado a partir de SESAI (2024)

É importante ressaltar, porém, que para qualquer censo é fundamental sempre considerar movimentos migratórios. A política de centralização e sedentarização possibilitou aos indígenas da região do Paru de Leste um acesso mais direto aos almejados produtos industrializados, reduzindo intermediários. Ferramentas, que até pouco antes da instalação do PIN Apalaí eram obtidas através de complexas redes de intercâmbio a partir do Suriname e Guiana Francesa, ou por meio dos balateiros e gateiros no Brasil, foram facilitadas em uma política de tutela baseada francamente no assintencialismo (BARBOSA, 2012; LINKE et al. 2020). Hoje, tais redes continuam a se articular, incorporando outros novos elementos, (e tecnologias, como a internet), bem como diferentes atores, especialmente associados aos núcleos urbanos de trânsito dos indígenas do Tumucumaque.

Aldeias, chefias, terra e história

As aldeias, ou aldeamentos, são as unidades básicas do uso e ocupação territorial onde vivem um ou mais núcleos familiares expandidos (GALLOIS, 1986; LITTLE, 2002). São abertas, expandidas, desmembradas e abandonadas, para, novamente, serem reabertas. Este fluxo segue a partir dos interesses e motivações de seus fundadores, e variam de muitas formas a depender das estratégias adotadas. Atualmente, o mais comum é que uma nova aldeia seja aberta por fissão, em que a aldeia-mãe permanece com parte do contingente populacional original. Isso se dá por questões de ordem econômica (busca recursos, caça, pesca, áreas agricultáveis), ou visando

aliviar tensões entre grupos quando uma aldeia se torna muito populosa e as divergências entre pares tornam-se frequentes.

Quando uma pessoa vem a falecer, o sepultamento ocorre no subsolo diretamente abaixo de sua moradia, sendo esta totalmente esvaziada e deixada a esmo. Tradicionalmente, quando o chefe da aldeia morre, este é enterrado embaixo de sua casa ou no subsolo da casa comunal *tukusipan/porohoto* e a aldeia precisa ser abandonada por todos (LAPOINTE, 1970; SCHOEPP, 1972; MAGAÑA, 1992; VELTHEM, 2003). Porém, hoje em dia, com padrões de moradia mais fixos e sedentários, muito em função da presença de infraestrutura estatal (pistas de pouso, postos de saúde, escolas), as aldeias têm permanecido permanentemente habitadas muito mais tempo que antigamente (GRUPIONI, 2010; APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018).

Como apontam as informações contidas nos relatos orais e na historiografia disponível, tanto os Wayana quanto os Aparai habitam a bacia do Paru de Leste, das margens aos sertões florestados desde o início do século XIX (BRUSQUE, 1862; COUDREAU, 1889; GALLOIS, 1986; HEMMING, 2007, 2009; VELTHEM, 2003). Desta forma, é comum encontrarmos muitos topônimos nomeando cada montanha, ilha, cachoeira ou meandro do rio. Esses topônimos são muito importantes na organização social, uma vez que zoneiam o espaço onde a vida se desenrola. Áreas pesqueiras, trilhas para caça, coleta ou extrativismo sempre são associadas a um topônimo de referência – um marcador –, que é compartilhado entre os familiares, habitantes de uma mesma aldeia.

Até as décadas de 1940 e 1950, era comum que algumas aldeias fossem abertas longe dos grandes corpos d'água, mas próximos a pequenos igarapés fluindo ao longo de sopés de serras e montanhas (COUDREAU, 1893; GALLOIS, 1986). Trilhas interligando as aldeias interioranas às margens dos grandes rios eram abertas e mantidas, geralmente guarnecidas de muitos pontos de vigilância ao longo de seu percurso (COUDREAU, 1893; GALLOIS, 1986). Tais medidas buscavam evitar ações beligerantes com outros povos, incluindo guerras e ações de descimentos, como vemos no relato abaixo:

Às vezes a gente tinha que fazer aldeia lá dentro do igarapé, para não acharem a gente. Mas também fazia aldeia perto do rio grande, depende se tem lugar

de índio bravo ou não. Quando a gente morava lá no Makau, com o Jaikurupo, bem na beira do rio, teve uma vez que teve guerra. Lembro que Amanaiwa estava dormindo embaixo de uma árvore. Aí levou flechada na perna, mas sobreviveu. Ninguém nem viu quem foi. Depois disso a gente teve que mudar novamente de aldeia, fomos pro outro lado do rio e nunca mais aconteceu nada. Era assim, às vezes acontecida. Até que depois ficou tudo calmo e todo mundo foi morar na beira do rio mesmo, igual hoje. (Xaukanahna Aparai, aldeia Kurumurihpano, 2023).

Têm história as montanhas. Bem antigamente tinha gente que morava perto, no pé das montanhas porque ficava longe do rio grande. Pegava água no igarapé. Pescava peixe pequeno, caçava mais naquela época. Não podia ficar perto do rio grande, que nem esse Paru, senão vinha karaiwa, vinha outra tribo que morava na beira, outro povo e às vezes fazia guerra. Às vezes não fazia não, só queria trocar. Mas às vezes passava gripe, catarro também. Essas montanhas todas têm aldeia velha perto, que nem Arumatari, Arawau. (Sapotory Wayana, aldeia Jolokoma, 2023).

Alguns desses inimigos, inclusive, considerandos canibais, monstruosos e predadores de humanos, os Poneñoh/Poneyo, “povo piranha”, citado na literatura (VELTHEM, 2002).

Antigamente a gente vivia pra dentro dos igarapés, longe dos rios grandes porque a gente tinha muito medo de Karaiwa, e principalmente dos Poneyo que às vezes apareciam juntos. Os Poneyo eram piores que os Karaiwa. Era que nem gente, mas tinha olhos vermelhos de piranha, dentes afiados que nem de piranha, por isso o nome. Andavam com espingarda, com cachorro, falava língua própria, diferente de língua do Karaiwa. Eles subiam os rios, levavam embora e quem não queria ir morria na hora. Acho que levavam a carne dos Aparai para salgar e comer depois, igual piranha. Por isso a gente se escondia, lá pra dentro, onde cachorro deles não acha a gente. Mas isso faz muito tempo, meu pai que me contou o que o pai dele, o avô dele, contava pra ele. (Talismã Aparai, aldeia Itapeky, 2023).

Com o término das ações beligerantes, um maior número de aldeias foi progressivamente migrando para as proximidades das calhas dos grandes rios. Tais aldeias contavam com pequenos núcleos anexos *ẽtonamtop/otone-topo* próximos, localizados poucas horas de caminhada mata adentro, cujos objetivos eram servir de refúgios à proliferação de mosquitos em determinadas épocas do ano, lugares visando o isolamento para o enfrentamento às inúmeras epidemias e, também, como abrigos a potenciais conflitos que inesperados visitantes pudessem trazer consigo (GALLOIS, 1986). Tais refúgios continuam a existir, mas com outros nomes e funções.

Algumas aldeolas anexas estão hoje nas margens do rio Paru de Leste, outras interiorizadas em sinuosos igarapés, tributários deste rio. Chamadas localmente por *atuktop/otuhtopo* (traduzido como “sítio”), são ocupadas sazonalmente por um núcleo familiar e pensadas enquanto espaços de descanso e guarida, para pernoite na época do trabalho nas roças que ficam distantes da aldeia, além de propiciar caça e pesca. Estes sítios possuem habitações, portos, e podem vir a se tornar uma aldeia perene quando as condições políticas permitirem e quando a infraestrutura que caracteriza o arquétipo de uma aldeia *verdadeira* esteja, enfim, pronta. Em aldeias mais populosas, como Bona, praticamente todos os chefes de família possuem um “sítio” distante, localizado junto à sua roça, igualmente distanciada, em busca de novas áreas mais tranquilas, menos densamente povoadas e, portanto, mais fartas em terras agricultáveis, caça e pesca. A instalação de “sítios” também é observada em outros territórios indígenas, notadamente no rio Negro e parece possuir funções sociais semelhantes (CABALZAR, 2010, 2016; VELTHEM; EMPERAIRE, 2016).

Assim, tradicionalmente as aldeias são fundadas a partir de uma roça bem estabelecida e, por isso, precisam ser áreas com solos necessariamente férteis e não suscetíveis a submersão no período de cheia dos rios (janeiro a junho) (VELTHEM, 1983; VELTHEM, 2003). Preferencialmente são selecionados lugares que disponham de lajeiros próximos, além de pequenas corredeiras onde a água é mais fria e considerada mais limpa para o banho e consumo, além de facilitar o trabalho de limpeza dos produtos da caça e da pesca (VELTHEM, 2003). Assim, remansos onde a correnteza é quase nula geralmente são evitados para o estabelecimento de aldeias. Além

disso, áreas carregadas de efeitos deletérios, em decorrência da presença de seres potencialmente danosos, são evitadas. Assim, uma vez que uma área é considerada ideal à produção agrícola e encontra-se livre dos demais empecilhos, é necessário empreender a sua transformação.

O estabelecimento de uma família e o consequente usufruto de um determinado lugar se dão por múltiplas vias. Primeiramente são buscadas áreas propícias ao estabelecimento de roças e de habitações permanentes. Os topônimos são valiosas referências para estas e outras atividades. Locais onde não há memória coletiva enquanto aldeia antiga e abandonada, bem como no caso da linhagem dos antigos donos de um dado lugar ser ignorada, *via de regra*, são locais disponíveis ao usufruto geral. Assim, é importante conhecer a localização das antigas aldeias e roças abandonadas, bem como da genealogia dos moradores, chefes, e, especialmente, os motivos que levaram ao abandono de um dado lugar. Esta categoria de conhecimento da memória social é continuamente revigorada, e contribui sobremaneira no regramento contemporâneo da destinação de cada área, por cada grupo e núcleo expandido wayana e aparai.

O ordenamento se configura em uma transformação, que é iniciada ao abrir a mata *ituh/itu*, transformando-a em clareira *tikîtse/saeremano*, e depois em roçado *imë/tupito*, ou pomar *tîpî mahem/tarykasemy* e, por último, em aldeia propriamente dita *ëütë/pata*. Este processo não é um sistema fechado e homogeneamente desenvolvido, contudo. Ele é realizado de muitas formas, e possui estreita relação com muitos múltiplos fatores relacionados ao gradiente ambiental, além, logicamente, das preferências e predileções das pessoas e famílias envolvidas de cada lugar. Mas de uma forma geral, a relação parte do princípio da transformação da paisagem, sua domesticação simbólica, e concreta em termos da riqueza e da composição da flora e fauna, que, de certa maneira, garante a precedência, como destacaram Descola e Lévi-Strauss, para outros contextos amazônicos (DESCOLA, 2009; LÉVI-STRAUSS, 2012). Essa forma de direito adquirido sobre um lugar, conferido pelo pioneirismo de abertura ou reabertura de aldeias há muito abandonadas, garante um grande prestígio inicial a uma liderança tradicional, o dono do lugar. Isto porque essencialmente só se é “dono verdadeiro aquele quem fez” (VELTHEM, 2003).

Geralmente, um local abandonado e, portanto, livre para investidas de terceiros é identificado a partir de capoeiras antigas dominando o pátio central e, ainda, da presença de casas em ruínas, da ausência de animais domésticos e a falta de outros elementos culturais. Assim, ele retornará, naturalmente, à sua condição prévia e se tornará disponível. Por isso, explicam, as capoeiras podem ser visitadas e seus recursos naturais, de certa maneira, usufruídos por todos, sejam eles donos e familiares ou estranhos do círculo familiar.

Uma vez compreendido que uma determinada região está liberada para a ocupação, é necessário ainda, empreender uma investigação prévia para compreender as razões que levaram ao seu abandono. Isto porque, como mencionado, há uma série de critérios que interdita o estabelecimento de uma roça, e consequentemente de uma aldeia. Cemitérios, seres invisíveis, como os "bichos d'água" *ipo/iporiry*, e saúvas estão entre os principais pontos a serem considerados⁵⁴. Um sepultamento, especialmente se for de um pajé *pījai/pyaxi*, é um importante óbice para a instalação de um núcleo familiar no local. Considera-se que os pajés continuam a agir entre os vivos, trazendo-lhes doenças e propiciando acidentes potencialmente letais, como os ocasionados por ofídicos.

Locais onde pessoas foram recentemente enterradas também são evitados, anulando, inclusive, a exclusividade de usufruto por uma família. Observa-se que para as capoeiras de aldeias com presença de covas, a alternância mínima é de uma geração para nova ocupação. Constituem locais evitados pelos filhos dos mortos e por todos aqueles que compartilham desse conhecimento, incluindo entes de seu círculo familiar direto e estendido. A exceção é dada no intercalar de gerações. É comum que netos e bisnetos procurem reabrir aldeias antigas que pertenceram aos avós e bisavós, seguindo um ideal simbólico de reaproximação aos antepassados, como vemos no relato a seguir:

54 Ver relato de Kwaiman Wayana, pág. 119.

Eu nasci no Putuman no rio Citaré. Depois fui morar no Irikaimene, com meu avô lá no Citaré. Depois fui ao Suriname quando ainda eu era rapaz. Lá eu fiquei um tempo, onde também me casei. Mas eu deixei esposa lá mesmo. Depois eu voltei para o Brasil. Aqui eu me casei de novo. Fui morar na aldeia Aliwemënë, que foi aberta pelo finado Paturi. De lá eu decidi abrir outra aldeia, o Sitale Kumnta. Mas eu estou pensando se ficarei mesmo no Sitale Kumnta porque tem corpo do meu avô Jawruwa lá no Irikaimene no Citaré. Fiz reunião com meus filhos e decidimos que vamos ficar juntos lá no Sitale Kumnta, que tá perto dos ossos do meu avô. (Aramaxo Wayana, fundador da aldeia Sitale Kumnta, 2016).

Junto às clareiras abertas para a agricultura são construídas pequenas habitações temporárias (*pakolo psik tihe/tapyi pitiko*). Poucas são as clareiras abertas com o único propósito da construção de uma habitação. Nem todas as roças abertas, evidentemente, se tornarão uma aldeia um dia. Para que sejam reconhecidas enquanto aldeias elas precisam de certos cuidados especiais, tais como a construção de uma infraestrutura de habitação de longa duração e um cinturão de roças bem estabelecidas para suprir o dia a dia de seus habitantes.

Uma aldeia tradicional *strictu sensu* é composta por habitações permanentes (*pakolo/tapyi*) e, junto a elas, cozinhas externas (*wapot pakolo/apoto tapyi*). Depois, a roça começa a dar espaço ao pátio central (*lamna* ou *pīlolomna/iranary*), onde é construída a casa comunal (*tukusipan/porrohtopo*) para receber visitantes e sediar rituais. Aldeias sem casas comunais são consideradas aldeias inacabadas e, por isso, há um grande esforço em construí-las, sobretudo atualmente, pois são marcadores de prestígio político interno e externo. As casas comunais são, por excelência, o abrigo aos visitantes e, além disso, atualmente as reuniões, cursos, oficinas e demais atividades que envolvam aglomerações, conjugando lideranças, associação indígena, servidores de órgãos públicos e de ONGs são realizadas no interior destas edificações, além de, naturalmente, sediarem os rituais e eventos festivos (**figura 23**).



Figura 23 – Casa comunal tukusipan/porohtopo da aldeia Xuixuimene,
Terra Indígena Rio Paru D'Este.
Fonte: Do autor

Com relação ao processo cíclico de reabertura das aldeias, temos hoje, que, com exceção de Bona, as demais atuais aldeias do rio Paru de Leste foram todas abertas em cima, ou nas proximidades de aldeias há muito abandonadas. As indicações, explicações e implicações são múltiplas, como se constata em vários relatos colhidos juntos aos caciques, como, por exemplo, o de Moropi Wayana, já apresentado. Algumas aldeias atuais constituem, portanto, em reaberturas de aldeias antigas, geralmente pertencentes aos avós ou bisavós dos atuais caciques, como vemos nos históricos das aldeias Iliwa e Sitale Kumnta (também chamada por Xitare Tary), já apresentados. Igualmente comum é que uma aldeia abandonada seja reaberta pelo mesmo cacique anos após sua renúncia primeva, como vemos no texto abaixo reproduzido.

O Jake, meu pai, nasceu lá embaixo, em Parapara. Depois ficou rapaz e andou para cima e para baixo, ficou com karaiwa, morou um tempo, trabalhou na balata, depois ficou um tempo na aldeia Karuhapa, acima do Jarawaimene.

Depois ele subiu para o Bona, trazido pelo Adonias (funcionário do governo) para abrir a pista do Bona. Ficou um tempo no Bona, uns 20 anos e vieram uns missionários (Edward Cohen da Summer Institute of Linguistics) que ficaram lá no Bona por um tempão. Aí Jake estava pensando que era bom voltar para reabrir a aldeia onde ele nasceu. Aí ele baixou e brocou, fez roça e voltou para o Bona. Depois decidiu ir de vez e desceu com tudo que tinha, com rede e tudo mais e está lá no Parapara até hoje (Paulo Ronaldo Wayana Aparai, filho de Jake Aparai, fundador e refundador da aldeia Parapara, 2014).

Dentro desta dinâmica cíclica, é comum encontrarmos muitos vestígios de assentamentos pretéritos, onde extratos arqueológicos se sobrepõem com o passar das gerações, atestando a reiterada ocupação em determinados sítios. Assim, imagens como a materializada na **figura 24** são comuns nas aldeias de hoje, sendo normal pulularem cacos de cerâmica, bordas de vasos semienterrados no solo dos pátios das aldeias. Nos roçados, principalmente aqueles mais próximos dos pátios das aldeias, por vezes é possível desenterrar vasos antigos relativamente bem conservados. Na **figura 25**, temos um vaso que foi escavado em uma roça nas cercanias da aldeia Parapara, justaposto com objetos cerâmicos menores que foram produzidos naquele mesmo ano de 2015. É possível ventilar a possibilidade de que os objetos cerâmicos de grandes dimensões, tais como o encontrado soterrado em Parapara, antecedam o período de introdução e popularização do uso de panelas, caçarolas e fornos de metal, uma vez que, atualmente, a produção cerâmica tem seguido uma tendência de “miniaturização” visando facilitar a distribuição, pois, hoje mais voltada à comercialização, inserida na categoria do “artesanato” (LINKE; VELTHEM, 2017).



Figura 24 – Vaso antigo de cerâmica enterrado em aldeia Xuixuimene (foto de 2019).
Fonte: Do autor



Figura 25 – No centro um vaso antigo desenterrado de uma roça, ladeado por vasos contemporâneos (foto de 2015).
Fonte: do autor

Como mencionado, existe uma declarada predileção em (re)abrir aldeias sobre áreas de ocupação antiga, e isso faz parte da memória social de um dado núcleo familiar, um grupo. Uma explicação auxiliar para tal predileção deriva do fato de que aldeias reabertas apresentam solos consideravelmente mais férteis, logo, são lugares mais propícios à agricultura e, portanto, ao estabelecimento de um assentamento duradouro. Como explicam, as aldeias reabertas costumam apresentar extensas manchas de antrossolos, chamados, nas categorias locais, por *hamukman/ isawamano* quando têm cor preta, e *lo tatpilem/nono kamiraramano* quando a cor prevalecente é vermelha. Este coletivo das terras propícias ao plantio é localmente chamado por *lo tēpimahamo patpan/nono taryka sã zamarono*, que literalmente quer dizer “terra boa para plantar”, e cuja presença, além de desejável, é um dos condicionantes para o estabelecimento de uma roça.

As terras pretas são ideais para o cultivo de tubérculos, como mandiocas, macaxeiras, batatas e carás, enquanto as de cor avermelhada são destinadas ao plantio de bananas, pimentas, abacaxis e curcubitáceas de uma forma geral (abóboras, jerimums, melancias, buchas etc.). É possível que tais manchas sejam resultado de uma ação coordenada de enriquecimento do solo, um manejo realizado ao longo de incontáveis gerações, tal como ocorre na “terra-preta de índio”, e “terra mulata”, como são conhecidos alguns tipos de solos antropizados na literatura especializada em Amazônia (FRASER; CLEMENT, 2008; PETERSEN; NEVES; HECKENBERGER, 2001; SCHMIDT, 2013; WOODS; MCCAIN, 1999; WOODS *et al.* 2009).

A “terra-preta de índio” (*amazonian dark earths*) é assim chamada por ser muito escura, de cor preta ou apresentando tons muito fechados de marrom. Apesar de alguns estudos sugerirem uma menor contribuição humana na criação de tais manchas, sendo elas provavelmente resultados de deposição de aluviões (SILVA *et al.*, 2021), é praticamente incontestado que são produtos de ação antrópica deliberada (SCHMIDT *et al.* 2023). Desta maneira, os antropossolos são considerados como legados das atividades habitacionais dos povos indígenas, advindas desde o final do período pré-colombiano (FRASER; CLEMENT, 2008; PETERSEN; NEVES; HECKENBERGER, 2001; SCHMIDT, 2013, SCHMIDT *et al.* 2023). É um tipo de solo de terra firme bastante fértil, rico em fósforo e cálcio oriundos do acúmulo

de matéria orgânica associados à alimentação, como depósito de ossos de animais, e do carvão proveniente de lenha usada na cocção e na queima de monturos de folhas, ramos e troncos, próprias da atividade de limpeza das roças e pátios de aldeias (FRASER; CLEMENT, 2008; PETERSEN; NEVES; HECKENBERGER, 2001; SCHMIDT, 2013; WOODS; MCCAIN, 1999; WOODS *et al.* 2009). Esses autores apontam que, associadas a formas de habitação humana mais sedentária, é comum encontrar na terra preta grandes quantidades de carvão e fragmentos de cerâmica.

A “terra mulata” também é um tipo de solo de terra firme substancialmente mais fértil, ainda que menos que a “terra preta”, cuja origem, ainda não consensual para a academia, tem sido associada às atividades humanas de cultivo, como a prática do “corte e queima” de baixa intensidade, especialmente relacionada à prática de coivara (FRASER; CLEMENT, 2008; WOODS; MCCAIN, 1999). É importante apontar que a “terra mulata” é encontrada em manchas com extensões bem superiores às da “terra preta”, portanto, menos raras de ocorrer. Vemos que, no geral, a prática adotada pelos Wayana e Aparai com relação ao descarte de restos e sobras provenientes da cozinha e da alimentação, consiste na acumulação e deposição de tal material orgânico em montículos nas orlas das aldeias, geralmente próximos aos roçados em desuso, em processo de abandono.

Em tais “monturos de lixo” *imukutpë/imukutopo* são concentrados ramos, galhos e folhas e frutos oriundos das ações de limpeza e manutenção do pátio central, quintais e pomares da aldeia (**figura 26**). Quando os monturos ficam volumosos demais, o costume é aguardar pelo próximo verão, para que depois de secos ao sol, sejam queimados. Sobre as cinzas resultantes, são geralmente plantadas frutíferas, especialmente bananas de todos os tipos e variedades. Mesma lógica é seguida nos roçados, onde a matéria orgânica resultante das limpezas e brocagens são amontoadas para facilitar a sua subsequente queima, cujas cinzas são espalhadas a fim de propiciar o enriquecimento do solo e garantir uma roça vigorosa (**figura 27**). Assim, é possível inferir que tal prática propicie a formação contínua de antrossolos, como a “terra preta” e/ou “terra mulata” mencionada na literatura, dentro de uma dinâmica cíclica de uso e manejo do solo.



Figura 26 – Monturo de descarte proveniente da cozinha e da limpeza do pátio da aldeia.
Fonte: do autor



Figura 27 – Coivara em roça em processo de abertura.
Fonte: do autor

Persistência das redes – caso da aldeia Bona

Os viajantes que visitaram aldeias Tiriyo e Wayana nas décadas de 1970 e 1980, no auge da centralização imposta pelo Estado, acreditaram que possivelmente as formas de organização social tradicionais estariam representadas, ou refletidas, nas formas de uso e ocupação territorial observados na época (RIVIÉRE, 2001). Contudo, como vimos, as formas de assentamento e de relacionamento em rede permanecem atuantes, apesar de encobrirem a aldeia Bona por uma aparente unidade política, fruto de ações governamentais de centralização e sedentarização (GALLOIS, 2005). Ao se sobrevoar a aldeia Bona, temos a impressão de uma relativa falta de ordenamento na configuração espacial das habitações (**figura 28**).



Figura 28 – Imagem de satélite da aldeia Bona, 2024.

Fonte: Google Earth, 2024

Contudo, com dados da pesquisa com as famílias que habitam esta aldeia e com o auxílio de imagens de satélite, observamos que Bona aproxima-se, na verdade, a um mosaico de pequenas aldeias: clareiras abertas na matriz

de campo savana –, que estão conectadas entre si por caminhos constantemente percorridos (**Figura 28**). Tais clareiras estão organizadas de modo a conter as unidades básicas, constituintes de um aldeamento, a saber, habitações permanentes para o abrigo noturno, uma ou duas cozinhas (são todas externas), habitações sem paredes destinadas às visitas (que também servem para os afazeres domésticos como a fiação de algodão, para entabular conversas, o consumo e bebidas fermentadas à base de mandioca, e outras atividades sociais desenvolvidas), e conjuntos de ervas aromáticas, medicinais, além de pomares instalados nas cercanias.

Entrelaçando as conexões de parentesco de seus habitantes, chegamos à conclusão de que, excetuando-se a ausência dos roçados no entorno (por motivos do tipo de solo, inapropriado ao cultivo de mandioca), as clareiras são diferentes aldeias pensadas e organizadas dentro do padrão tradicional, mas adaptadas às contingências que são dadas pela centralização. O padrão tradicional, como dito, constitui-se de pequenas e numerosas aldeias afastadas, isoladas, mas conectadas entre si. Ademais, como encontrado entre as demais aldeias ao longo do rio Paru de Leste, a disposição das clareiras obedece a regras sociais de afinidade entre os respectivos moradores. Clareiras mais próximas entre si pertencem geralmente a parentes colaterais (irmãos, cunhados), e estão conectadas por trilhas, no caso de Bona. Espaços maiores abrigam mais de uma família, reproduzindo o padrão tradicional de matrilocalidade, isto é, a coabitação, em um mesmo local do sogro e da família de seu genro. Na **figura 29**, vemos a mesma tomada via satélite da aldeia Bona para visualizar os diferentes núcleos familiares, representados pelos círculos de mesma cor:



Figura 29 – Imagem de satélite da aldeia Bona, círculos de mesma cor representam uma família estendida.

Fonte: Adaptado a partir de Google Earth, 2024

Como constatamos nos relatos apresentados⁵⁵ e no que se segue, muitas residências são mantidas na aldeia Bona para possibilitar, quando necessário, o uso da infraestrutura existente, como a pista de pouso, a escola e o posto de saúde.

Eu nasci em Atakamarahpan no rio Citaré. Depois nós da aldeia, incluindo meu irmão Talitali, fomos para o Bona, onde ficamos por seis anos. Depois nós descemos pelo rio Paru e abrimos a aldeia Arumaxiutahtop, que fica entre Murei e aldeia Kurieukuru. Depois a abandonamos e abrimos Murei. Achamos que era bom porque tem um pequeno campo, *ona*, perto que é ruim para roça, mas é bom para espantar mosquito. Desde então estamos já há uns 26 anos no Murei. O Talitali depois de um tempo foi embora e abriu a aldeia dele que

55 Cf. relato de Anakare Wayana, já apresentado.

fica perto da minha, Kurieukuru. Mas mesmo assim continuamos indo muito para o Bona por conta dos remédios e pela pista de pouso. (Moperu Wayana, fundador da aldeia Murei, 2014).

Voltando aos dados apresentados na **tabela 5**, vemos que um terço (8 de 24) aldeias estão dentro de um raio de 40 km cujo epicentro é Bona. Neste grande espaço vivem hoje 706 pessoas, ou seja, mais da metade (50,35%) da população do rio Paru de Leste (ver **tabela 5**, com censo da SESAI, 2024). Esses 40 km são facilmente percorridos com os modernos motores de popa, sendo que os de potência de 15 Hp vencem este trajeto entre 3 horas, no inverno, a 4 horas, no verão. Assim, a depender da necessidade, com esses motores é possível ir e voltar de Bona em um mesmo dia, caso a aldeia esteja dentro deste raio de 40 km. Seguindo a mesma lógica, tais aldeias orbitais são abertas com objetivo de garantir aos seus moradores certa independência, privacidade, e melhores condições ambientais para o exercício de suas atividades de subsistência, sem, contudo, dificultar o fluxo de pessoas e objetos por questões de distância em relação à aldeia Bona. Os dados sugerem que, se por um lado a população hoje vive concentrada ao redor de Bona, a outra metade encontra-se espalhada nos pouco mais de 300 km que separam a primeira aldeia, mais sententrional (Pakupinan) até a última (Parapara) já no extremo meridional da Terra Indígena Rio Paru d’Este.

Tabela 5: Aldeias situadas em um raio de 40 km em relação à Bona

Aldeia	Habitantes (censo de 2024)	% da população total	Distância para Bona (percurso rio em Km)
Tyryryman	11	0,78	27
Iliwa	13	0,93	16,5
Maxipurimo	64	4,56	8,5
Bona	256	18,26	0
Murei	31	2,21	2,5
Kurieukuru	29	2,07	4

Aramapuku	36	2,57	10
Arawaka	46	3,28	17
Tapauku	78	5,56	18
Sitale Kumnta	18	1,28	20
Kurupohpano	51	3,64	26
Xuixuimene	73	5,21	39
TOTAL	706	50,35%	-

Fonte: do autor

Notas sobre associativismo – a APIWA

Gozando de um período de relativa tranquilidade, sem guerras e com o território demarcado, o exercício da liderança dos Wayana e dos Aparai pode se voltar para a melhoria da qualidade de vida das aldeias, o que se efetiva através da garantia dos direitos indígenas, envolvendo, assim, instituições e organizações que desenvolvem esta política. A articulação entre os caciques e a constituição de uma associação representativa propiciam canais de relacionamento coletivo com instituições governamentais e não governamentais: Funai, Secretaria Especial de Saúde Indígena, Secretaria do Amapá de Educação, o Instituto Iepé de Pesquisa e Formação Indígena, entre outras. Contudo, o que se observa é que, no seio das relações sociais de uma aldeia, o papel da liderança permanece ancorado em seu prestígio diplomático, sua generosidade e nas relações familiares que o cercam. Desta forma, é fácil compreender porque é tão comum vermos que os genros mais velhos dos caciques são os professores indígenas e agentes indígenas de saúde. Tal fato remete à dádiva simbolizada pelo *status* (e os dividendos mensais) cuja reciprocidade se dá em termos de fixação de localidade e fidelidade junto ao grupo local do sogro.

A partir da concretização da regularização fundiária de seus territórios, os Wayana e Aparai iniciaram um movimento de organização e mobilização, de certa forma inédito, que busca a salvaguarda de seus direitos constitucionalmente assegurados. Como vimos, a demarcação trouxe consigo um

sopro de ânimo no movimento de redispersão dentro da área protegida. Desta maneira, o estabelecimento de novas aldeias mais afastadas da aldeia Bona demandou um modelo descentralizado de atendimento por parte dos órgãos estatais executores da política indigenista, cujas sedes administrativas localizam-se longe, pois estão instaladas em centros urbanos⁵⁶. Para facilitar essa mobilização e para que a representação dos povos indígenas do Tumucumaque possa fazer frente a este e outros desafios, foi criada uma primeira associação, a APITU (Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque). Visava, principalmente, acompanhar a execução do projeto PPTAL no período da identificação e demarcação territorial (iniciado em 1990 e finalizado em 1997).

O objetivo de se constituir uma instância representativa para todos os povos indígenas da região do Tumucumaque demonstrou, contudo, ser demasiadamente complexo, em decorrência da intrincada diversidade sociocultural e política existente. Por este motivo, em substituição à APITU, foram criadas duas associações, a APITIKATXI (Associação dos Povos Indígenas Tiriyo, Katxuyana e Tunayana), para atender a região ocidental da Terra Indígena Parque do Tumucumaque e, em 2010, a APIWA (Associação dos Povos Indígenas Wayana e Apalai). Apesar do nome, esta associação representa e defende os direitos e interesses de todas as aldeias do rio Paru de Leste, incluindo as aldeias majoritariamente habitadas por Tiriyo e Akuriyo no alto curso deste rio.

As linhas de atuação da APIWA visam promover ações na área de educação, meio ambiente e cultura, e, para tanto, desenvolve projetos que buscam alternativas de desenvolvimento econômico autossustentável e consciente além de há algum tempo, manter a produção e a comercialização de artesanato tradicional na cidade de Macapá, a cidade com acesso mais próximo, onde a associação atualmente é sediada (figura 30). Esta associação indígena

56 Os principais, a saber, o atendimento a saúde (SESAI), a educação escolar indígena (SEED/AP), a proteção territorial e intermediação interinstitucional (Funai), e o papel fundamental do Ministério Público Federal (MPF) para acompanhar todas as etapas.

possui papel preponderante, pois é a partir dela que são organizadas as reuniões de caciques e os fóruns deliberativos do PGTA.

A importância do associativismo transcende atuações pontuais de projetos e comercialização de artesanato, por mais que sejam estas ações importantes. O consenso hoje entre as lideranças é que foi somente a partir de toda mobilização em torno da criação da associação APIWA, e, principalmente, o “coletivo consensual”, que foi possível pensar em aplicar uma política como a PNGATI. Isto porque o coletivo fundou uma nova unidade, inicialmente engendrada em torno da defesa do território. Povos, aldeias, pessoas uniram-se em torno desta unidade, solevando as relações tradicionalmente sempre pessoais, para um patamar mais impessoal e difuso, pelo menos nas criações de pontes com órgãos externos. Desta forma, discussões em torno de fóruns, de direitos coletivos, se firmaram enquanto estruturas políticas internas e o caminho para se criar um PGTA, ou um protocolo de consulta livre, prévia e informada, tornou-se mais claro e natural.

Já há alguns anos, o movimento de mulheres (AMIWA – Articulação das Mulheres Wayana e Aparai) começou a integrar a associação. Desde então, muitos projetos e ações com incidência política no recorte de gênero têm sido articulados, ganhado corpo e prestígio entre todos. Alguns projetos específicos para as mulheres, voltados para o fortalecimento de roças e de promoção de artesanato, já foram executados.



Figura 30 – Vasos cerâmicos sendo confeccionados para comercialização.
Fonte: do autor

Caracterização ambiental das Terras Indígenas atualmente habitadas pelos Wayana e Aparai

Hoje, os Wayana e os Aparai vivem em duas terras completamente regularizadas. Dado o período em que ocorreram os processos de regularização das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, as visões e categorizações nativas do meio ambiente foram relegadas a uma posição secundária, auxiliar, não constando no relatório circunstanciado de identificação e delimitação (RCID). Desta maneira, o próximo capítulo visa trazer

à tona tais importantes informações, especialmente porque o PGTA em execução na região.

Assim, nas áreas habitadas por estes povos indígenas, estão contidas muitas fitofisionomias e nichos ecológicos, conforme a caracterização das ciências ocidentais. Nas Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este são florestas preponderantemente do tipo ombrófila densa em seu interior e floresta aluvial nas margens dos rios (LINKE, 2009). Há muitas zonas de floresta submontana próximas às serras que estão concentradas ao norte e ao oeste das terras indígenas. Além de florestas há vários pontos de campos abertos do tipo savana amazônica, provavelmente resquícios de outras eras geológicas. O campo aberto é, no geral, evitado para abertura de aldeias, pois a sua terra é considerada inapropriada para abertura de roças, e por conta disso, apenas a aldeia Bona (Apalaí) – aberta pelos militares – permanece como um exemplo desse tipo de ocupação indígena, do lado dos Wayana e Aparai (VELTHEM, 1983, 2003).

Como mencionado acima, a maior parte da área das duas terras indígenas é coberta por vegetação do tipo Floresta Ombrófila Densa (**Figura 31**), sendo que dentro desta categoria existem várias subdivisões, com a predominância de diferentes espécies (Doi *et. al.* 1975, IBGE, 2004).



Figura 31 – Floresta Ombrófila Densa presente na maioria da área das Terras Indígenas estudadas.

Fonte: do autor

Na região oriental do Parque, há grandes campos abertos com vegetação do tipo savana, sendo presentes também em pequenas manchas do lado leste, especialmente na aldeia Bona (**Figura 32**). Essas savanas estão associadas, em termos de composição florística, aos cerrados do Brasil central, como, por exemplo, caimbé (*Curatella americana*), murucis (*Byrsonina spp.*), jeninpapo-do-campo (*Tocoena formosa*), pereiro (*Pera bicolor*), capotão ou pau-terra (*Qualea grandiflora*), caraúba-do-campo (*Tecoma caraíba*), entre outros (CAVALCANTE; FRIKEL, 1973).



Figura 33 – Mancha de campo savana com floresta ombrófila ao fundo.

Fonte: do autor

As regiões de transição savana/floresta ombrófila (**Figura 33**) são consideradas ecótonas, áreas de tensões ecológicas onde podem ocorrer espécies típicas dos dois diferentes ecossistemas (DOI *et. al.*, 1975). Segundo o levantamento feito por Doi e colaboradores (1975), a área abrangida pelas savanas chega a 7.358 km² do Parque, e pode ser subdivida em três tipos fitofisionômicos: “Savana Florestada” (ou cerradão), a “Savana Arborizada” (ou campo-cerrado) e a chamada “Savana Parque” (**Figura 33**). Ademais, Cavalcante e Friel levantaram a existência da zona de transição

denominada “chavascal”, disposta nos limites das matas ciliares com os campos, apresentando vegetação baixa de troncos retos (CAVALCANTE; FRIKEL, 1973).

A “Savana Florestada” localizada ao sul do Parque possui um conjunto arbóreo mais ou menos denso com as copas das árvores variando de 10 a 15 metros de altura. A “Savana Arborizada” possui espécies também presentes no cerradão, mas é dotada de estrutura mais aberta (menos densa do que no cerradão) com presença de espécies de gramíneas. Já a chamada “Savana Parque”, ocupa uma extensa área ao norte e noroeste da Terra Indígena Parque do Tumucumaque e sua vegetação é composta basicamente por arbustos e gramíneas, apresentando algumas manchas de formações florestais. Estas formações florestais estão geralmente associadas aos cursos d’água, constituindo as matas de galeria e em algumas áreas apresentam baixios onde ocorrem alagações periódicas, formando buritizais (CAVALCANTE; FRIKEL, 1973).

“Floresta Ombrófila Densa” se estende por toda a Serra do Tumucumaque; possui características de floresta de terra firme com dossel alto, com árvores de altura média entre 40 e 50 m (CAVALCANTE; FRIKEL, 1973). Estas florestas podem ser divididas em três tipos: “Floresta Ombrófila Densa Montana”, “Floresta Ombrófila Submontana” e “Floresta Ombrófila Densa de Terras Baixas” (DOI *et. al.* 1975).

A “Floresta Ombrófila Densa Montana” ocorre na Serra do Tumucumaque em altitudes entre 600 e 800 m e são caracterizadas por possuírem cobertura vegetal densa com muitas árvores emergentes (**Figura 34**). Dentro desta fitofisionomia existe uma variação na altura do dossel, sendo que as florestas dos vales e encostas possuem dossel mais elevado e denso, já as florestas localizadas nos montes possuem menor densidade e menor média de altura, podendo até desaparecer nos topos de montanhas rochosas, deixando-as nuas. Este tipo de floresta ocorre com maior frequência na região setentrional da Terra Indígena Parque do Tumucumaque, com algumas manchas na região meridional.



Figura 34 – Floresta Ombrófila Montana.

Fonte: do autor

A “Floresta Ombrófila Submontana” ocorre em altitudes que variam entre 200 e 600 m e raramente chegam a elevações rochosas nuas. A vegetação se apresenta mais uniforme do que a “Floresta Montana” e se estende por uma área ao sul da Serra do Tumucumaque. Já a “Floresta Ombrófila Densa de Terras Baixas” é o tipo predominante de floresta da região, abrangendo toda parte sudeste do Parque, com relevo baixo e plano.

Regime de chuvas local

A temperatura média anual da região da Terra Indígena Parque do Tumucumaque é de 26° C e sua precipitação anual varia de 1.500 a 2.000 mm, sendo que a média mais baixa para esta medida corresponde à grande região de savanas no lado oeste do Parque (NIMER, 1979). A estação chuvosa nor-

malmente começa em dezembro e termina em maio, enquanto a estiagem segue de junho a novembro (PARÁ, 2010, 2011; APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018; LINKE, 2009).

Capítulo 3



Territorialidades Wayana e Aparai em contexto de mudanças

O presente capítulo apresenta as principais formas de territorialidade dos Wayana e Aparai e seus vínculos com a elaboração do PGTA. O objetivo é descrever e evidenciar o uso, a ocupação e vivências no espaço físico ao longo do gradiente sazonal. Serão apresentados, dentro de um panorama de investigação das categorias nativas, os saberes e fazeres cotidianos e rituais, a atuação política e os relacionados ao parentesco e memória social, assim como os econômicos, como a caça, a pesca, roça, coleta e o extrativismo, seus saberes e fazeres associados. Serão relatadas também algumas normas e regras de abertura de roças e aldeias, os mapeamentos mentais, as diferentes paisagens percebidas, componentes do mundo tangível e as relações engendradas com os diferentes coletivos de não humanos que compartilham o território com os Wayana e os Aparai. Serão colocadas sucintamente algumas informações sobre a percepção da temporalidade e dos múltiplos espaços, ordenada de forma dialógica e a partir das esferas mais externas até as mais internas.

Tais informações são fundamentais para aclarar a compreensão do que seria a composição das difentes estratégias de “gestão ambiental e territorial” dos grupos populacionais que hoje compõem os coletivos wayana e aparai, buscando articular tais sistemas com o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA). Este levantamento traz importantes informações que podem subsidiar discussões sobre potenciais ações que visem o manejo e uso sustentável da caça em seu PGTA, por exemplo.

Ademais, as informações sobre a fauna, seus hábitos, alimentação e períodos reprodutivos poderão contribuir para o conhecimento sobre populações da região, inexistentes na literatura especializada.



Para os Wayana e Aparai, esse novo contexto de gestão territorial tornou premente a necessidade de discussão coletiva, não apenas sobre as estratégias de convivência humana, mas também com os diferentes coletivos que coabitam suas terras. A gestão do espaço físico e simbólico, neste caso, deve ter como ponto de partida as formas de vida próprias desses povos. Como já mencionado, para que a PNGATI tenha sucesso, ela precisa ser antes de tudo contextualizada, apropriada e resignificada. O PGTA, enquanto instrumento de gestão, deve ser a expressão da busca pelo “bem-viver” local, e a compreensão deste bem-viver precisa ser balizada a partir da compreensão de uma territorialidade própria aos indígenas.

Notas sobre sazonalidade

Para os Wayana e Aparai assim como para vários outros povos amazônicos, a vida cotidiana segue, em certa dimensão, o desenrolar do tempo (CHERNELA; 1997; POSEY, 1997a; WELCH *et. al*; 2013). Mais precisamente, podemos dizer que algumas atividades capitais, diretamente relacionadas com a subsistência física, seguem o compasso das variações sazonais locais. Isto não significa, porém, que os indígenas seguem rigidamente um calendário predeterminado. As atividades, como a caça, pesca, coleta ou ainda as relacionadas com o cultivo e agricultura estão em contínuo desenvolvimento. Assim, todo dia *pode ser* dia de ir à roça, ou à caça. Em todo e qualquer dia, ao longo do ano, é possível pescar ou coletar algum fruto maduro nas matas próximas ou longínquas, ou as que estão ao alcance da mão, nos pomares da aldeia. Além do mais, essas atividades são feitas de forma conjunta e complementar.

Durante a temporada de coleta de castanhas nas áreas montanhosas e de terra-firme, por exemplo, é comum a caça de diversos animais, especialmente aqueles que igualmente circulam tais áreas florestais. As roças, os locais por excelência das mandiocas, dos tubérculos, também o são para a caça dos bichos que se aventuram nesses locais. Durante a pescaria sempre é bom levar facões, para facilitar o corte e coleta de cipós que abundam em determinadas regiões de igapó. Assim, vemos que o íntimo conhecimento do território se dá de forma espacial e temporal e não se reduz a uma ou outra “caixinha” de atividade. Abaixo, uma tabela resumida das atividades sazonais dos Wayana e Aparai (**tabela 6**) e uma representação gráfica do ciclo anual, desenhado pelos indígenas.

Tabela 6: Quadro resumo das atividades sazonais dos Wayana e Aparai

ATIVIDADES SAZONAIS – QUADRO RESUMIDO												
	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
CHUVA / SECA	Seca / chuva	chuvas aumentam	chuva	chuva	O rio está chelo	chuva	chuva	Começo da seca	seca	seca	O rio seca	O rio está seco
ROÇA - CUIDADOS	Capinar, cuidar.	Capinar, cuidar.	Capinar, cuidar.	Capinar, cuidar.	Capinar, cuidar.	Brocar: Fazer trilhas para novas roças	Brocar	Abrir roça nova: (brocar o sub-bosque). Secar para queimar	Roça nova: Esperar Secar; Coivarar; Limpar	Roça nova: Esperar Secar; Coivarar e queimar.	Roça nova: Coivarar e queimar novamente. Cavar a Roça (covas plantio)	Cuidar da roça/plantar
ROÇAS - PLANTIO	Macaxeira, Batata, Cará, Inhame, Cana, Jerimum, Feijão, Milho, Banana, Pimenta.	Maniva começa crescer; Pimenta, Cana.	Mamão	-	-	-	-	-	Algodão	Feijão, Melancia, Algodão.	Batata, Inhame, Feijão.	Mandioca. Macaxeira. Batata, Cará, Inhame, Feijão, Cana, Milho, Banana.
ROÇAS - COLHEITA	Pimenta (ano todo).	Melancia	Mandioca.	Mandioca. Jerimum. Milho.	Mandioca. Jerimum. Milho	Macaxeira. Batata. Jerimum.	Banana. Cará. Inhame. Jerimum.	Batata. Cará. Cana.	Banana.	Cará. Milho. Banana. Algodão.	Banana, Algodão	Taioaba. Feijão.
CAÇA	Caça nas roças	Caça nas roças	Caça no mato	Caça no mato	Caçar macacos	Caça macacos	Caça no mato	Caça no mato	Caça nas roças	Caça nas roças	Caça nas roças	Pesca. Caça. Festa grande.

PESCA	Pesca inverno	Pesca do inverno	Pesca do inverno	Pesca do inverno	Peixe come frutas	Pesca do inverno	Pesca do inverno	Pesca do verão. Fazer canoa.	Pesca. Pegar ovo Iguana. Fazer canoa.	Pesca. Pegar ovo de tracajá. Fazer canoa.	Pescar com flecha. Pegar ovo de tracajá. Fazer canoa.	Pesca. Festa grande. Fa- zer canoa.
COLETA E EX- TRATIVISMO	Bacaba (início)	Castanhas (início)	Frutas do mato. Cas- tanha Óleos, resinas, breu, látex (início).	Frutas do mato. Frutas dos igapós. Safra extra castanha (final).	Frutas do mato. Frutas dos igapós. Bacaba (final).	Frutas do mato. Frutas dos igapós. Açaí (início extra).	Frutas dos igapós. Óleos, resinas, breus e látex (final).	Frutas dos igapós. Açaí (final).	Cajú (início)	Buriti (início). Cajú (final)	Buriti (final)	Castanhas (início)

Fonte: Do autor.

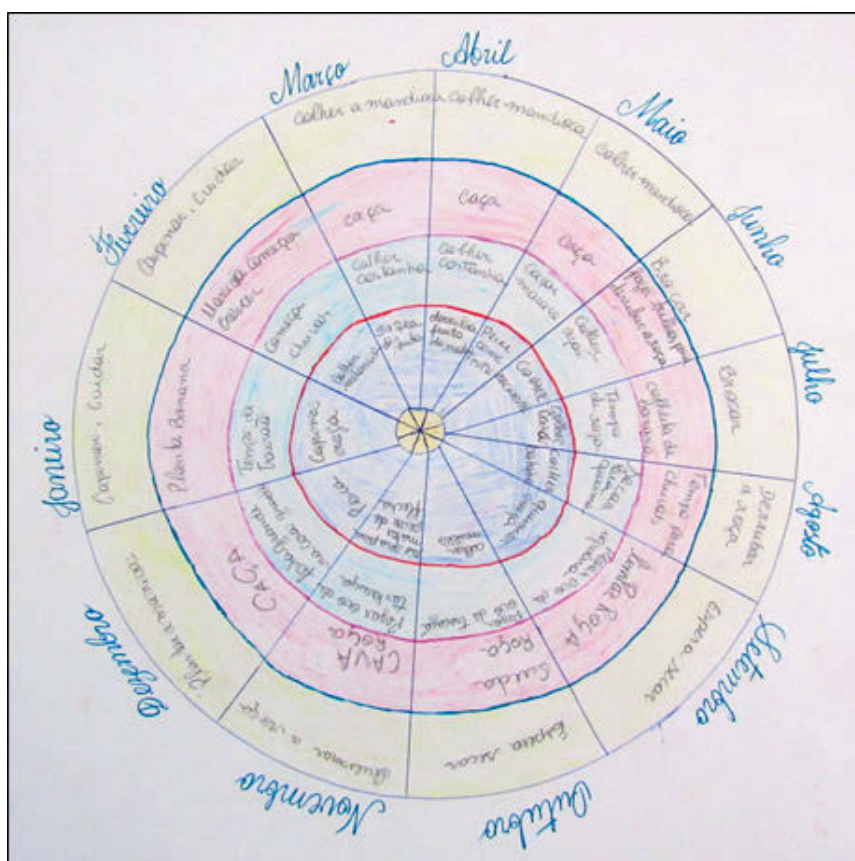


Imagem 36 – Representação gráfica do ciclo anual.

Fonte: oficinas sobre meio ambiente, arquivo pessoal (2013)

Hoje em dia o conhecimento sobre o calendário ocidental é bem disseminado, sendo, inclusive, matéria de aprendizado nas escolas das aldeias. Ainda assim, tal como outros povos indígenas, como os do Rio Negro (CABALZAR, 2010; 2016), as diferentes formas de identificar e classificar épocas do ano permanecem amplamente utilizadas no cotidiano. Os Wayana e os Aparai possuem diferentes modos de identificar e nomear os períodos sazonais a partir de critérios distintos, e que podem ser compreendidos enquanto sistemas de observação de determinados fenômenos do meio circundante e aqueles baseados em observações astronômicas.

Marcadores de sazonalidade ambiental

Uma das formas de marcação sazonal, conhecida por *aptao/zano*, pode ser traduzida por “temporadas”. Este sistema é construído a partir da identificação de determinados fenômenos naturais cíclicos, enquanto marcadores ao longo de um ano. Sob olhares atentos dos Wayana e Aparai, tais eventos são conectados, sendo próprios da fenologia botânica de uma determinada espécie, ou a partir de características da história de vida de um específico táxon zoológico, por exemplo. Ainda é possível identificar o período de um determinado *aptao/zano* a partir da observação de fenômenos climáticos regionais. Além disso, os nomes convencionados para cada *aptao/zano* indicam o período do ciclo anual em que determinada atividade é mais apropriada de ser desenvolvida, obtendo-se os melhores resultados.

Algumas deduções podem ser diretas, como, por exemplo, *alimi kat aptao/arimi kase zano*, que significa, literalmente, “época dos coambas gordos”. Logo, esta é a época mais propícia ao seu abate e consumo, considerando haver uma predileção cultural por caça gorda. De forma semelhante, cada temporada traz consigo um vasto arcabouço de referências indiretas, os *próxis*. Temos, por exemplo, o *kanapali aptao/kanapari zano*: que significa “época da frutificação do *kanapali*” (fruto de um cipó de matas de igapó, não identificado). Este pequeno fruto arroxeado é considerado uma ótima isca para pacu e demais peixes frugívoros, atraindo grandes concentrações de caracídeos tão logo começam a se precipitar nas águas de rios e igarapés da região. Concluindo, temos que *kanapali aptao /kanapari zano* é a melhor época, ou constitui a temporada por excelência, da pesca de pacu e demais peixes frugívoros, ávidos por estes frutos.

De certa maneira, as atividades produtivas (em especial as épocas de caça e pesca) se intensificam sobre a espécie que, justamente, nomeia uma “temporada”. Porém, é válido reiterar que as atividades dos Wayana e dos Aparai não estão encerradas nos dias que compõem uma determinada *aptao/zano*. Tampouco é verdadeiro que seus esforços se concentram somente na espécie que intitula uma dada temporada. O sistema *aptao/zano*, simboliza mais um *conjunto* de indicativos para um *conjunto* de atividades visando um

conjunto de resultados positivos, e está em função do gradiente ambiental do território, que é heterogêneo e dinâmico, bem como as particularidades de cada aldeia, os habitantes, seus anseios, suas formas de se organizar e interagir com o meio.

O conhecimento a respeito dos *aptao/zano* é bem disseminado pelas aldeias. Alguns são conhecidos e bem aceitos pela grande maioria das pessoas, como é o caso da “época dos coambas gordos”. Provavelmente isso se dá em decorrência da especial atenção reservada aos primatas, pois constituem a caça por excelência (VELTHEM, 2003; VELTHEM; LINKE, 2010). Fato semelhante foi descrito por Descola para os Achuar, onde anualmente é aguardada a “temporada de caça ao macaco-barrigudo”, fato que ocorre quando este está gordo (DESCOLA, 2006, *cf.* 170-71). Temos abaixo, para fins ilustrativos, um arranjo adaptado do que poderia ser entendido enquanto um “calendário padrão” (**tabela 7**).

Tabela 7: Calendário sazonal Wayana e Aparai

REFERÊNCIA: CALENDÁRIO OCIDENTAL	NOME WAYANA / APARAI	TRADUÇÃO LITERAL	INFORMAÇÕES ASSOCIADAS	OBSERVAÇÕES
Janeiro	<i>Ikopë taimë</i> / <i>Ikonopotary</i> <i>ropa</i>	Início das chuvas	Quando as chuvas começam a ficar frequentes.	Um nome antigo, mas que não corresponde à realidade, pois atrasos e adiantamentos no começo do inverno estão cada vez mais frequentes. Estão querendo mudar esse nome.
Fevereiro	<i>Kijawék aptao</i> / <i>kauko zano</i>	Época da saúva	Quando as saúvas começam a voar (procurando fazer novos ninhos) – época de sua captura para alimento. “Fazem verdadeiras nuvens de formiga voadoras”.	Um nome antigo que continua correspondendo ao fenômeno natural.
Março	<i>Kanapali aptao</i> / <i>kanapari</i> <i>zano</i>	Época do <i>kanapali</i> (uma frutinha roxa de várzea – é isca para peixes)	Época de comer peixes, especialmente frugívoros, como os pacus; período da frutificação da flora de igapós que é consumida por muitas espécies de peixes, por isso começam a engordar e sua captura se torna mais fácil etc.	Informam se tratar de uma nova designação. O nome antigo, ignorado, não mais corresponde aos fenômenos desta época e, por isso, está em desuso.

continuação

REFERÊNCIA: CALENDÁRIO OCIDENTAL	NOME WAYA- NA / APARAI	TRADUÇÃO LITERAL	INFORMAÇÕES ASSOCIADAS	OBSERVAÇÕES
Abril	<i>Alumasi aptao / arumaxi zano</i>	Época do peixe <i>alumasi/arumaxi</i> (curimatá)	Período da desovao do curimatá, em igapós e igarapés, facilitando, desta forma, sua captura.	Trata-se de um nome antigo que continua correspondendo ao fenômeno natural.
Maio	<i>Alimi kat aptao / arimi kase zano</i>	Época do alimi (macaco-aranha, coamba) quando este está gordo.	Época da alta concentração de gordura neste animal, sendo o momento ideal para sua caça.	Trata-se de um nome antigo que continua correspondendo ao fenômeno natural.
Junho	<i>Kapasi aptao / kapaxi zano</i>	Época do tatu. Já há discussão para a troca deste nome.	Quando este animal se encontrailhado, devido às cheias dos corpos d'água e, portanto, se torna de fácil captura.	Informam se tratar de uma nova designação. O nome antigo, ignorado, não mais corresponde aos fenômenos desta época e, por isso, está em desuso.
Julho	<i>Ikopë enatëmmë / Ikonopory enatyryme</i>	Fim das chuvas	Quando começa o verão.	Informam se tratar de uma nova designação. O nome antigo, ignorado, não mais corresponde aos fenômenos desta época e, por isso, está em desuso.
Agosto	<i>Itu ëtalekatop / Ikonopory enatyryme</i>	Queda das folhas na floresta	Quando as folhas das árvores começam a cair em massa. Início do verão.	Trata-se de uma designação antiga, porém, informa que este período do ano não corresponde à realidade. Estão querendo mudar esse nome.

continuação

Setembro	<i>Oli aptao / zuãna zano</i>	Época do iguana	Quando o iguana está em período reprodutivo, momento para sua caça (estão mais vulneráveis) e para coleta de seus ovos nas praias.	Um nome antigo que continua correspondendo ao fenômeno natural.
Outubro	<i>Pupu aptao / purupuru zano</i>	Época do tracajá	Quando o tracajá está em período reprodutivo, momento para sua caça (estão mais vulneráveis) e para coleta de seus ovos nas praias	Um nome antigo que continua correspondendo ao fenômeno natural.
Novembro	<i>Imê aptao / tupito zano</i>	Época da roça	Quando o solo está seco o suficiente e ainda não há muitos animais perigosos no mato (serpentes, aranhas, carrapatos, etc), sendo, portanto, o período ideal para trabalhar na abertura e coivara de roça nova.	Trata-se de uma designação antiga, porém, informa que este período do ano não corresponde à realidade. Estão querendo mudar esse nome.
Dezembro	<i>Iwëina enahtop / Jeimamyry enahtopo</i>	“fim do verão”	Quando começam a cair as primeiras chuvas.	Trata-se de uma designação antiga, porém, informa que este período do ano não corresponde à realidade. Estão querendo mudar esse nome.

Fonte: Do Autor.

Marcadores de tempo astronômicos

Além dos *proxis* dados através de eventos do meio circundante, existem marcadores da passagem do tempo concebidos a partir de observações astronômicas. Existem vários astros celestes reconhecidos pelos Wayana e Aparai, como o Sol (*sisi/xixi*), a lua (*nunuwẽ/nunuo*), as estrelas no geral (*silikẽ/xirikuato*), além de *Mapalukawa/Maparukawa* e *Silikonko/Xirinkõ-ko*⁵⁷ que possuem representação e significado especial. Alguns conjuntos relacionam-se com eventos naturais que são do interesse das atividades cotidianas, enquanto outros remetem a ciclos de rituais.

O estudo desta categoria de saberes descrito na bibliografia enquanto “etnoastronomia” dos Wayana e Aparai se concentra exclusivamente entre as populações habitantes da Guiana Francesa e do Suriname. Não foi encontrada referência a este tipo de levantamento com estes povos no Brasil. Assim, com base na literatura disponível, foi levantada a existência de dois sistemas de fundo astronômico. Um primeiro sistema descrito é baseado nas diferentes luas cheias que se apresentam ao longo do período de um ano, e outro baseado em constelações, sendo este último um conjunto duodecimal (MAGAÑA, 1987). O primeiro estudo nesse sentido é do viajante francês Coudreau, que, em seu périplo nos contrafortes do Tumucumaque em fins do século XIX, assinalou 15 constelações, das quais 12 correspondem às luas cheias existentes no período de um ano (COUDREAU, 1893, p. 233). Mais tarde, o holandês De Goeje levantou 22 constelações no Suriname, onde, para algumas, o autor encontrou sua correspondente ocidental, porém não as relacionou com luas ou com alguma outra forma de calendário utilizado por seus informantes (DE GOEJE, 1941, P. 90).

Um estudo com maior fôlego foi empreendido por Magaña na década de 1980 em aldeias majoritariamente Wayana localizadas do Suriname (MAGAÑA, 1987). Em seu trabalho, foram levantadas as 12 diferentes luas cheias anuais, bem como 67 constelações em que, em várias delas, foi possível

57 Respectivamente, estrela Dalva (planeta Vênus) e estrela Vésper (planeta Júpiter), ver também: Magaña (1987).

encontrar seus respectivos correspondentes com o sistema astronômico ocidental (MAGAÑA, 1987).

No presente estudo, para o Brasil, foi possível levantar e identificar um sistema de marcadores temporais baseado em um conjunto de constelações (ver **tabela 8**). O sistema de ciclos lunares mencionado nos trabalhos de Coudreau e Magaña, contudo, não foi levantado em decorrência da ausência de informações. Em todo caso, no sistema de constelações que foi possível levantar, a passagem de uma determinada época do ano para outra é dada quando uma determinada constelação “cai do céu”, isto é, quando desaparece do horizonte, voltando a surgir somente meses depois. Tais constelações relacionam-se a histórias e mitos, em que tal fenômeno da “queda” remeteria à aterrisagem metafórica, ou à chegada ao plano terreno, da figura mítica representada no firmamento, como é possível apreender do seguinte relato:

Nosso calendário astronômico é assim, quando uma estrela (*sisi* / *xixi*) aparece no céu é sinal de que seu período está chegando. Somente quando essa estrela cai no chão que seu período começa. Antes não. Isso porque a queda da estrela quer dizer que aquele ser que estava lá em cima agora está aqui embaixo no nosso mundo. Aqui, junto [atuando] sobre coisas que podemos sentir (Anakare Aparai Wayana, 2010).

Este sistema possui alguns paralelos com o conjunto de saberes *aptao/zano* apresentados acima, na medida em que cada constelação traz consigo um coletivo de informações, características e agências, como uma nomenclatura própria, que anuncia a chegada de um determinado período do ano compreendido enquanto um conjunto de indicadores e *proxis* naturais que auxiliam na organização e planejamento de uma ou várias atividades. Na **tabela 8** apresento os nomes das diferentes constelações com seus respectivos períodos mensais e indicadores de atividades dentro do campo de observações. Considerando a complexidade e extensão do tema, optei por não incluir as correspondências entre as constelações Wayana e Aparai e as do campo da ciência ocidental. Tais informações podem ser consultadas no extenso estudo empreendido por Magaña (cf. MAGAÑA, 1987, p. 70 - 97).

Tabela 8 – Calendário Astronômico Wayana e Aparai

Período de referência	Constelação	Observações
Aparece no céu em dezembro e cai em janeiro.	<i>Kijawëk / Kauko</i> (saúva)	É o sinal que as saúvas vão começar a aparecer (e a voar).
Também aparece em dezembro e cai em janeiro, mas só depois de <i>Kijawëk / Kauko</i> .	<i>Kujali kulu / kujari</i> (arara: <i>Ara chloroptera</i>)	Quando cai esta constelação as chuvas geralmente cessam por 15 dias (veranico) e depois voltam a se precipitar. É o período mais propício para o plantio, pois o solo não está muito seco e quente e há garantias de que em breve começará a chover.
Aparece em fevereiro e cai em março.	<i>Alumasi Kulu / Arumaxi</i> (peixe curimata: <i>Prochilodus spp.</i>)	Nessa época começa a piracema do curimata, que é quando começa submergir a mata de igapó.
Aparecem em abril e caem em maio.	<i>Ëkëi Kulu / Ipehpyny & Okoi kururu</i> (serpentes)	São duas constelações que geralmente caem juntas e indicam o período das últimas grandes chuvas. Nesse período a caça e pesca ficam muito difíceis.
Costuma ficar o ano todo no céu, mas cai apenas no final de maio.	<i>Ialaka Kulu / Jaraka</i> (carrangueira)	Quando cai esta constelação as chuvas diminuem muito e os rios cessam de subir.
Aparece em agosto e cai em setembro.	<i>Ololi / Zuãna</i> (iguana: <i>Iguana iguana</i>)	As chuvas já pararam, o mato começa a secar. É o momento de começar a abrir roça nova.

Aparece em outubro e cai em novembro.	<i>Pupu / Purupuru</i> (tracajá: <i>Podcnemis unifilis</i>),	O mato já está bem seco, é o momento ideal para as coivaras nas roças e pátios.
Aparece em outubro e cai em dezembro.	<i>Paku Kulitaparu / Kuru-pete</i> (pacu: Myleinae)	Quando cai esta constelação os pacus começam a brigar entre si, facilitando muito seu abate com flecha. Nesse período também é o momento para começar a plantar algumas variedades nas roças.

Fonte: do autor

A lua também é fonte de informações sobre o transcorrer de menores escalas temporais. Neste caso, as diferentes fases do ciclo lunar se traduzem em semanas diferenciadas (ver **tabela 9**).

Tabela 9 – Fases da lua e a marcação temporal das semanas

1) O primeiro dia do mês equivale ao primeiro dia em que se é possível ver a lua em quarto crescente (visualização por volta das 18h);
2) A lua cheia (em seu ápice) corresponde à metade do mês. (visualização por volta das 19h);
3) O último dia do mês é o último dia da lua em quarto minguante (visualização por volta das 05h);
4) A lua nova , neste caso, considerado o “descanso” da lua, logo, também é o descanso da aldeia. Geralmente nestes períodos são feitos rituais festivos em que se servem muitas bebidas fermentadas à base de mandioca, como o <i>kaxiri</i> , preparado especialmente para esta semana.

Fonte: do autor

Além destas referências, existe um conjunto de saberes que relacionam a movimentação diária do Sol ao comportamento percebido da fauna. Pormenorizando a escala temporal, tais saberes auxiliam na identificação

do transcorrer do dia, das horas a partir do posicionamento do astro-rei e do comportamento vocálico de representantes da avifauna circunvizinha de uma aldeia. Apesar do uso do relógio de pulso ser há tempos um fato corriqueiro nas aldeias, é interessante notar que estes conhecimentos continuam a ser valorizados enquanto indicadores temporais os auxiliando no transcorrer cotidiano.

Assim, conforme a **tabela 10**, temos que os dias são divididos em quatro períodos, sendo dois deles com a presença do Sol: quando está claro (*tawanai/tōmehse*), e que conta com as manhãs (*kokopsik/pakeimo*) e as tardes (*waluna/kokonie pukuro*); e dois períodos sem o Sol, quando está escuro, as noites (*koko/koko*) e as madrugadas (*awajaname/emepyrime*). Grosso modo, quando o sol é visível, sua posição e projeção no horizonte é o principal indicador do período do dia (representando, digamos, a hora). Quando o sol se esconde, os *proxis* são dados por cantos ou vocalizações de animais. Vejamos, na tabela 10, a relação das horas com *proxis* ambientais:

Tabela 10 – Horários do dia a partir de indicadores ambientais

AWAJANAME / EMEPYRYME (madrugada)		
Hora aprox.	Designação	Tradução
01h	<i>Alawata etapamime / arāta etaryme</i>	Hora de o guariba cantar
02h	<i>Awainapome / emepyrime</i>	Início do amanhecer
03h	<i>Kulasi etapamime / kuratiri etaryme</i>	Hora de o galo cantar
04h	<i>Kului etapamime / tōkore etaryme</i>	Hora de o <i>kului</i> cantar (tipo inambu, Tinamidae)
05h	<i>Mutu etapamime / mytyrakua etaryme</i>	Hora de o <i>mutu</i> cantar (pequena ave verde, não identificada).
06h	<i>Alakwa etapamime / arakua etaryme</i>	Hora de o <i>alakwa</i> cantar (aracua).
KOKOPIK / PAKEIMO (Manhã)		
07h	<i>Kokopsik / pakeimo</i>	Manhã
08h	<i>Sisi epotpame / xixi epohparyme</i>	Começando o Sol a aparecer.

09h	<i>Sisi tēwēhanukhepsik aptao/xixi tōnuhse pīxo ahtao</i>	O Sol subiu um pouco.
10h	<i>Sisi tēwēhanuk aptao/xixi tōnuhse ahtao</i>	O Sol já subiu.
11h	<i>Ankomhak tēwētīpoi/tāxi ahtao exipitōko</i>	[o Sol está] quase no meio, quase meio-dia.
WALUNA / KONONIE PUKURO (tarde)		
12h	<i>Ankomhak/tāxi ahtao</i>	[o Sol está] no meio, na metade, meio-dia.
13h	<i>Tēhewataikai/toetokorihmase</i>	[o Sol] começou a cair, a se pôr.
14h	<i>Tēwaitīkai/tokorih tykase</i>	Está surgindo o escurecer, começou a escurecer.
15h	<i>Itu uhpo aptao/itu epoe ahtao</i>	Quando o Sol quase pega na floresta, o Sol quase toca nas copas das árvores no horizonte.
16h	<i>Tahtometai/tyerukumāse</i>	Quando o Sol está fresco
17h	<i>Sisi epī wījanme/xixi ezetyryāme</i>	O Sol não está mais iluminando
KOKO / KOKO (noite)		
18h	<i>Hololo etapamīme/Pohno etaryme</i>	Hora de o inambu cantar
19h	<i>Īkohmamīme aptao/Īkohmamyryme ahtao</i>	Já está anoitecendo
20h	<i>Tīkohmamhepsik aptao/Tykhomase pitiko ahtao</i>	Já está um pouco a noite.
21h	<i>Kokole poptē/Onoa pohoto</i>	Chegando à meia-noite
22h	<i>Kokole hapon/Onoah mesamo</i>	Quase meia-noite
23h	<i>Kokole tētīpoi/Onoa exipitoko</i>	Já vai chegar a meia-noite
00h	<i>Kokole/Onoa</i>	Metade da noite, meia-noite

Fonte: do autor

Percepções de alterações no regime climático local

Como todo conjunto de classificações nativas, tais marcadores de tempo e do espaço não costumam ser absolutos, fechados e tampouco estáticos. São convenções culturais e como tais prestam-se à discussão e revisão

continua. Conforme os conjuntos de referências mudam, é natural que os componentes e produtos dos sistemas de classificação sigam o mesmo curso (LÉVI-STRAUSS, 2012). Este sistema é pensado para ser dinâmico, pois, justamente deve acompanhar as flutuações dos eventos assinalados, com especial interesse e atenção para os fenômenos que intitulam um determinado período específico.

De um modo geral, a adoção do calendário ocidental, amplamente utilizado no dia a dia, é voltada mais aos contextos de interação entre os indígenas e os não indígenas (*kalaiwa/karaiwa*), como no caso das atividades da associação indígena, para o planejamento de atividades com parceiros, bem como as relativas às agendas de políticas públicas como calendário escolar, campanhas de vacinação e toda a documentação inerente. No tocante à vida cotidiana, que envolve as atividades de subsistência, os sistemas, conjuntos de saberes apresentados continuam sendo fundamentais e operantes nas aldeias.

A estratégia de se criar paralelos entre o calendário ocidental com o próprio sistema de marcadores sazonais tem, contudo, propiciado debates cada vez mais acalorados e urgentes entre os Wayana e os Aparai. Dentre os muitos argumentos utilizados nessas discussões, destaca-se um que é frequentemente lembrado: os nomes dos meses em português “não significam nada, não trazem consigo informações que podem ser diretamente acessadas”. A palavra “maio”, por exemplo, não possui significado nas duas línguas indígenas, e tampouco carrega consigo *proxis* ou pistas sobre fenologia, comportamento reprodutivo da fauna, ou ainda a respeito do regime climático e níveis dos rios.

Outro ponto de argumentação, provavelmente o mais contundente das lideranças indígenas, apoia-se na imprecisão da correlação entre os fenômenos ambientais e o calendário ocidental, levando a muitas discordâncias. Segundo essas lideranças, há um crescente lapso de sincronização entre a dinâmica da natureza dos fenômenos naturais observáveis, e a fixidez do calendário ocidental. Muitos exemplos são dados neste sentido, e os mais destacados são aqueles que relacionam o regime de chuvas, sempre variável entre os anos, com fenologia botânica e história de vida de muitas espécies da fauna. Ou seja, a depender do regime pluviométrico de um inverno ou

verão, há toda um encadeamento de alterações nos padrões da ecologia regional, repercutindo não somente na duração e intensidade de cada *aptao/zano*, como em sua ordem sucessional ao longo do ano. Exemplificando, explicam que a mudança do regime de chuvas provoca variações nas quantidades de frutos maduros que as florestas disponibilizam aos animais, entre eles os coambas *alimi/arimi*. Geralmente, é de se esperar que os macacos fiquem gordos em maio (literalmente, *alimi kat aptao/arimi kase zano*, o nome da estação) porque já se alimentaram bastante nos meses anteriores. Porém, uma grande variação neste regime, em um ano, desencadeará em uma alteração temporal e qualitativa na frutificação das espécies arbóreas que são acessadas pelos macacos, especialmente as leguminosas e fabáceas, conseqüentemente, maio não coincidirá em dado ano com *alimi aptao/arimi zano*⁵⁸.

Ademais, a percepção generalizada de alterações no regime climático local, como a diminuição do volume total das chuvas de verão, vem acarretando o aquecimento anormal do solo, causando uma intensificação na frequência de perdas de plantações. Os roçados novos, mais suscetíveis, acabam sofrendo uma crise hídrica levando os brotos, talas, tubérculo e mudas a secarem e morrerem quase completamente durante o verão, como vemos em vários relatos, como os abaixo:

Antes, em dezembro, chovia o dia todo e as saúvas (*kauko*) saíam. Chovia até maio. Hoje, as chuvas começam em janeiro e terminam entre maio e junho. Isso atrapalha a nossa plantação. Hoje abrem roças em julho/agosto, queimam em outubro/novembro para plantarem as sementes e mudas em dezembro. Antigamente plantávamos em novembro porque era quando começava a chover. Se hoje fizermos isso, novembro continua muito quente e seco, mata toda a roça nova (Anakare Aparai Wayana, aldeia Aramapuku, 2011).

Os verões estão ficando cada vez mais quentes, está secando muito a terra. Muitas famílias estão perdendo as roças. Bananas, mandiocas, canas, pimentas,

58 Para mais detalhes ver seção que trata da “caça” e das “paisagens”.

tudo, não aguenta. O verão vem muito forte e tudo fica queimado, mesmo quando as chuvas finalmente começam, essas plantações não crescem e morrem (Cecília Aparai, aldeia Bona, 2022).

Além das plantações como roças e pomares, períodos de seca extrema têm causado impactos percebidos nos corpos d'água, trazendo grande preocupação nas comunidades com a pesca e o acesso à água para consumo humano. Durante as grandes secas de 2023 e 2024 na Amazônia, ocasionada por eventos El Niño extremos, o rio Paru de Leste secou em muitos pontos, com sua calha sendo reduzida a poucos metros de largura por outros de profundidade. Durante este período, a água tornou-se escassa para o consumo em algumas aldeias, a paisagem dos rios mudou, e pequenos igarapés e lagos secaram totalmente, trazendo mortandade de peixes, como vemos abaixo no relato:

Faz muito tempo que eu não vejo o rio tão baixo, tão seco assim. Tem muitos lugares do rio que já secou. Essas pedras que têm na frente de [aldeia] Itapeky não apareciam, às vezes só aparecia a pontinha, elas estavam sempre embaixo d'água. Hoje elas estão ali, ali na frente, fazendo uma ponte, uma barreira no rio. O rio está passando no meio das pedras e não em cima delas. E tem o lago daqui de perto, esse secou todinho, e os tamoatás [Callichthyidae] morreram



Imagem 37 – Vista do rio Paru de Leste a partir da aldeia Itapeky, novembro de 2023.

Fonte: do autor

todos. Não sei se vai ter de novo tamoatá quando o lago encher de novo com a chuva (Crispim Aparai, cacique da aldeia Itapeky, 2023).

Além de severas secas, têm-se abatido sobre a região inundações de aldeias e roças ocasionadas por invernos rigorosos, acima da média. Em 2011 e 2022, foram registrados crescimentos anormais da cota do rio Paru de Leste na região das terras indígenas, inundando extensas áreas outra consideradas de terra firme e, assim, roças inteiras foram perdidas nas enchentes (ver **figuras 38 e 39**). Estima-se que ao menos 100 famílias, das cerca de 240 existentes, tiveram que subsistir por alguns meses a partir das cadeias de solidariedade, existentes entre as famílias extensas, organizadas por habitantes de aldeias não afetadas pela cheia. Adicionalmente foi necessário a doação emergencial de cestas básicas por parte da Funai por um período de um mês (FUNAI, 2011. Relatório interno não publicado). Tais eventos climáticos anormais, ocorridos na região dos Wayana e Aparai, os têm deixado atônitos, causando uma certa desestruturação no planejamento e organização interna, conforme explicitam os relatos:

Antigamente sabíamos onde abrir as roças sem erro. Sabíamos onde ia alagar e onde não ia alagar. Abri minha roça ano passado, e hoje perdi tudo. O rio encheu muito e tudo foi para baixo da água (Toré Wayana Aparai, aldeia Kurupohpano, 2010).

Não entendo, abrimos roça em lugar de terra boa, seca, chove, mas a água não fica, não dá enchente. Passou um ano e foi tudo bem, depois outro ano e tudo bem. Aí aumentamos a roça. Veio mais um inverno e tudo alagou, ficou embaixo da água. Mandioca não aguenta, morre tudo, afogado (Tadeu Wayana, aldeia Xuixuimene, 2022).



Figura 38 – Roça recém-aberta submersa em 2011.
Fonte: do autor



Figura 39 – Aldeia e roça submersas na cheia de 2011.
Fonte: do autor

É vívida a lembrança de grandes cheias que ocorreram no rio Paru de Leste no passado. Muitas das atuais lideranças indígenas comentam, em seus relatos de vida, sobre momentos quando tiveram que se mudar, às pressas e inadvertidamente, para locais com terreno seco:

Não sei onde nasci. Primeiro estávamos morando no Ajukahpan, onde Tuike morava também. Então de lá abri Tapauku, mas do outro lado do rio. Mas não achei bom porque alagou. Então eu abri Tapauku na margem oposta do Paru, e usei o mesmo nome. Depois que eu reabri a aldeia a população cresceu e achei bom porque já temos netos e bisnetos na aldeia. Já temos farmácia e escola e por isso acho bom. Lá tem muita fruta então vou ficar lá mesmo (Severino Aparai Wayana, fundador e cacique da aldeia Tapauku, 2014).

O cacique Tuiké, meu pai, nasceu lá embaixo, no Kama, abaixo de Anatum, fora do limite. Depois ele subiu até Sauhpa pata, abaixo do Anatum. Depois subiu até o Karuahpa pata, quando só tinha Apalai, por isso a aldeia também tinha o nome de Apalai Pona, acima do Juwarawainê. Depois subiu até o Bona. Ficamos uns 10 anos no Bona, depois de 10 anos Tuike desceu e abriu Ajukahpan, que fica entre Aramapuku e Arawaka. Lá ficamos por no máximo 8 anos. A aldeia alagou e ficou feio. Depois abrimos Arawaka onde estamos até hoje (Thiago Aparai, filho mais velho de Tuike Aparai, fundador e cacique de Arawaka, 2014).

É possível avaliar, por um lado, que ocorreram alguns equívocos na avaliação dos sítios mais apropriados para a abertura de aldeias que alagaram. Porém, é mais plausível crer que tais episódios sejam fruto de eventos decadais climáticos de grande amplitude, alterando o regime pluviométrico local. Isto porque as aldeias são preferencialmente abertas no mesmo local ou nas cercanias próximas de aldeias há muito abandonadas. Qualquer área que vem a ser inundada é abandonada, seja um roçado ou uma aldeia com habitações permanentes. Assim, é difícil crer na existência de uma sequência de erros ligando diferentes gerações, levando famílias a reocupar áreas onde repetidas inundações ocorreram ao longo do tempo.

As mudanças climáticas são igualmente sentidas pelos demais povos da bacia Amazônica, como atestam testemunhos de Munduruku do alto Tapajós, Waurá e Kaiabi do Xingu e Kanunxi do noroeste do Mato Grosso, (LIMA; FANZERES; ALCÂNTARA, 2018). Para estes, assim como para povos de Roraima, existe uma série de desordens nos ciclos das chuvas, das cheias e vazantes dos rios que implicam roças perdidas, escasseamento da caça e mortandade de peixes que fogem aos controles locais (OLIVEIRA; VALE, 2014). Isto tudo, como colocado pelos Wayana e os Aparai, afeta sobremaneira suas formas de vida e modos de subsistência, pois, a imprevisibilidade de eventos naturais – como os períodos de chuvas e estiagem –, desnorream e confundem informações fundamentais para o ordenamento da vida cotidiana. Na Amazônia como um todo, incluindo a região onde estão localizadas as Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este, é possível o entendimento de tais eventos climáticos atípicos a partir da compreensão científica sobre mudanças na temperatura superficial dos oceanos Atlântico e Pacífico Sul.

No tocante ao Oceano Atlântico, oscilações do gradiente de temperatura entre o norte e o sul da zona de convergência intertropical (ZCIT) ocasionam variações interanuais atípicas. Assim, quando a temperaturas da superfície da água do Atlântico está mais fria ao norte do que ao sul, tornando o gradiente negativo, ocorre o deslocamento meridional da ZCIT em relação ao Equador, favorecendo a entrada de ventos alísios que carregam consigo umidade oceânica e proporcionam incidência maior de chuvas na Amazônia (SOUZA; ROCHA, 2014). Por outro lado, quando o gradiente se torna positivo, isto é, quando a temperatura superficial ao norte é superior que ao sul, há uma maior evaporação de água no Atlântico setentrional o que desloca a ZCIT, levando consigo os úmidos ventos alísios para longe da região Amazônica.

Já sobre o Oceano Pacífico, as variações anormais da temperatura superficial de sua porção meridional podem intensificar dois eventos globais, o El Niño e o La Niña. Quando as temperaturas estão altas, entrando na “fase quente”, há um desencadeamento de secas e maiores períodos prolongados de altas temperaturas na Amazônia. Por outro lado, a “fase fria”, La Niña, é

caracterizada por um resfriamento do Oceano Pacífico Sul, gerando picos e enchentes anormais na bacia Amazônica (SOUZA; ROCHA, 2014).

Assim, vemos que quando ocorrem eventos climáticos influenciados por La Niña intensificada e gradientes negativos no ZCIT, há grandes chances de ocorrerem enchentes que fogem da normalidade esperada pelos Wayana e Aparai, como a sucedida em 2011 e 2022, comprometendo a segurança alimentar de ao menos metade da população indígena do rio Paru de Les-te. Por outro lado, em eventos El Niño fortes, com gradientes positivos no Atlântico, é propício o momento para estiagens severas, como as relatas acima, em especial a ocorrida em 2023.

Estes alertas já vêm ecoando há mais de uma década em contextos internacionais. A União Internacional para a Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (do inglês, International Union for Conservation of Nature – IUCN) publicou em 2008 um estudo interpelando governos para promoverem ações voltadas aos povos tradicionais face às mudanças climáticas. Segundo o relatório, as populações tradicionais são as mais vulneráveis porque dependem diretamente do equilíbrio ambiental, de sua previsibilidade, para seu sustento (IUCN, 2008). Ações para mitigar a intensificação das mudanças climáticas globais por meio da redução de emissão de gases do efeito estufa têm sido articuladas no âmbito internacional pela Convenção-Quadro das Nações Unidas para as Alterações do Clima, como o Protocolo de Kyoto, no Japão (1997) e o Acordo de Paris na França (2016), e COP 30 em Belém (2025)."

Por estes motivos, e dadas as grandes extensões das Terras Indígenas do Brasil em alto grau de conservação ambiental, especialmente na Amazônia, temos que os povos indígenas possuem uma importante função na contenção e mitigação das emissões dos gases do efeito estufa (CRISOSTOMO *et. al.*, 2015; LIMA; FANZERES; ALCÂNTARA, 2018; GARNETT *et al.*, 2018; HOWITT, 2018; LEWIS *et al.*, 2019; GRANTHAM, 2022; SZE *et al.*, 2022; PRIST *et al.*, 2023). Como colocado pelos povos xinguanos, as alterações drásticas do uso do solo por supressão da cobertura vegetal nativa para pasto ou monocultura nos arredores do Parque do Xingu têm acarretado uma diminuição da umidade na região (LIMA; FANZERES; ALCÂNTARA, 2018). O contraponto colocado por tais lideranças é justamente a manutenção e

promoção dos modos de vida tradicionais indígenas, de baixo impacto e que promove a riqueza da agrobiodiversidade. Evidentemente que a responsabilidade pela manutenção de um meio ambiente equilibrado e saudável é sobretudo do Estado, pois é entendido como um direito pétreo estabelecido na Constituição Federal de 1988 em seu artigo 225:

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

Cabe lembrar que a PNGATI é uma política pública que visa a garantia de direitos territoriais indígenas através da gestão territorial sustentável, a partir do expediente da valoração e legitimação dos modos e práticas indígenas, próprios de cada povo. Em sua atuação, a PNGATI transcende e foca igualmente na conservação ambiental e consequente mitigação dos gases do efeito estufa. O fortalecimento desta política deve ser tratado como ponto estratégico pelos governos, enquanto uma importante aliada para que o Brasil alcance as metas comprometidas em acordos multilaterais, principalmente o Acordo de Paris e a Agenda 21.

Espaço e cosmovisão

É dentro deste contexto geográfico, ecológico e político que se articula a cosmovisão indígena sobre seu território. Conforme indica Velthem (2003), estes povos reconhecem o cosmos enquanto múltiplos espaços, sobrepostos em camadas, onde vivem os seres humanos e os não humanos (ver **figura 40**). Fisicamente, o cosmos pode ser visualizado enquanto a metade de uma cuia emborcada, o céu (*kapu/kapu*) sobre um disco plano, de terra, o qual flutua sobre a água (MAGAÑA, 1987). Em seus limites, diametralmente opostas, localizam-se duas colossais sumameiras (*kumaka ëhewalutpë/kumaka zahsemy*), cujas copas em chamas lançam ao espaço torres de fumaça que conformam a Via Láctea. Antigamente o céu e a terra possuíam pontos de

conexão, como montanhas, árvores e cipós por onde subiam os pajés para alcançar as estrelas e os espaços onde circulam os antepassados dos Wayana e dos Aparai (RAUSCHERT, 1982).

O estrato superior do céu (*kapu/kapu*) é o lar dos seres metamorfoseados oriundos dos tempos primordiais (VELTHEM, 2003). No plano celeste imediatamente inferior vivem os urubus *kulum/kurum*, os gaviões *pia/piano*, e o muçum sobrenatural *kamnanai*, que possui um ferimento nas costas por onde verte seu líquido vital, decompondo-se cromaticamente pela luz do sol nas cores do arco-íris. Este domínio se sobrepõe ao recinto das nuvens e das chuvas, um espaço por onde transitam os espíritos *jolok/joroko*, que é acessado somente pelos pajés *pījai/pyaxi* através das fumaças de seus cigarros rituais (VELTHEM, 2003). Na linha do horizonte, no limiar entre o céu e a água, vivem os guerreiros *Mapalukawa/Maparukawa* e *Silikonko/Xirikōko* que, sob o comando de *Alumakanin/Arumakanin*, guardam as aldeias dos mortos. Nestas moradas, as últimas e definitivas dos humanos, não há doenças e nem sofrimentos. *Mapalukawa/Maparukawa*, que está a leste, onde também vive a lua *nunuwē/nunuoh*, e desvenda-se ao alvorecer guardando o domicílio destinado aos comuns, enquanto *Silikonko/Xirikōko*, a oeste, junto do Sol *sisi/xixi*, surge no lusco-fusco crepuscular e aguarda pela chegada dos guerreiros (VELTHEM, 2003).

Rés ao chão está o ambiente propriamente dito dos humanos e, assim, os Wayana e os Aparai habitam o domínio terrestre, sobre o “grande chão seco” *lo peptame/nono mono*⁵⁹. Este é o continente da vida social e é concebido enquanto uma massa terrestre flutuante onde estão os domínios florestais *ituh/ituh* e os aquáticos *tuna/tuna*⁶⁰. Estes espaços são habitados por diversos coletivos de seres da fauna e flora, bem como os sobrenaturais que possuem agência sobre o meio físico, isto é, têm a capacidade de alterá-la fisicamente. Tais coletivos, além dos próprios Wayana e Aparai, transitam eventualmente entre dois planos distintos, a água e a terra, integrando-se ao que pode ser considerado como o “ecossistema local”.

59 Literalmente “terra grande”.

60 Que pode significar tanto “água” quanto “rio”.

Na terra estão localizadas as aldeias *ëutë/pata* que, juntamente com as roças *imë/tupito*, formam o paradigma da humanidade em contraposição ao estado “não domesticado” e, portanto, não humano, constituído primordialmente pelas paisagens florestais e pelos corpos d’água circunvizinhos (VELTHEM, 2003). Por extensão, os diferentes seres da fauna e flora são categorizados de acordo com o local de sua morada, dentro de uma lógica dual de oposição e que inclui transformações nas paisagens circundantes, como veremos adiante. Esta oposição, como aponta Oliveira, se caracteriza por sua forma fluida e não estática (OLIVEIRA, 2016). Assim, animais silvestres, como filhotes cujos pais foram abatidos nas caçadas e que são trazidos das florestas para o convívio da aldeia, viram *xerimbabos* (animais de estimação) e passam da categoria “não doméstica” para a “doméstica”. Por outro lado, povos indígenas que habitam as florestas (podendo ser grupos de isolados de fato ou seres míticos), que não possuem agricultura e demais características padrão definidoras da organização social semelhante à dos Wayana e Aparai, são conhecidos por “*ituhwakë/ituakyry*”, isto é, aqueles que “são do mato”, “da floresta”.



Figura 40 – Ilustração resumindo a cosmovisão Wayana e Aparai do espaço.

Fonte: do autor

Apesar de os humanos não habitarem os ambientes florestais nem os subaquáticos, estes possuem especial importância, pois dialogam e conectam-se diretamente com a vida e o cotidiano da paisagem propriamente humana por meio de pontes, físicas ou metafóricas. Os mais importantes pontos de conexão entre a terra e a água são justamente os ambientes limiars, aqueles que mudam de configuração no decorrer do ciclo anual do regime climático. Por exemplo, os *ikutpë/ikuhpo* (lagos), os perenes e os temporários, são considerados locais originários de importantes seres que, somente depois de humanizados através de intervenções xamânicas, puderam coabitar as aldeias humanas, como as galinhas (*kulasi imë/kuratiri imo*); e os cachorros (*kaikui imë/kaikuxi imo*)⁶¹. Outras áreas, que são alagadas sazonalmente, como as beiras de rio e igapós, *tuna etpi /tuna ehpiry*, são também áreas limiars paradigmáticas entre os dois mundos. Isto porque tais locais constituem “pontes” que são transitadas cotidianamente, tanto pelos humanos quando vão pescar, buscar água ou em suas abluções diárias, quanto pelos não humanos, como animais anfíbios, ou seres sobrenaturais como o “senhor das águas” *olok/oroko* (VELTHEM, 2003). As ilhas *ahmonta/ahmôta* são outro exemplo de ambientes limiars utilizados para variadas atividades de subsistência dos humanos, como a pesca e a coleta de ovos de répteis que se dão apenas no período estival. Por constituírem-se de areia, um substrato instável, cercadas por água e suscetíveis a inundações, são passíveis ao controle e agência de perigosos seres não humanos, como veremos adiante em seção dedicada a este assunto.

Paisagens e espaços percebidos

As paisagens pertencem às esferas mais baixas do cosmos, são acessíveis aos Wayana e aos Aparai e integram dimensões terrestres (*lo peptame/nono mono*) e aquáticas (*tuna/tuna*). Constituem o espaço vivido, onde os Wayana e os Aparai tecem diuturnamente sua vida, segundo seus próprios

61 Ver narrativas nos apêndices.

costumes e tradições, e exercem soberania e usufruto exclusivo; é a malha e substrato físico onde esses povos, em coletivo, exercem sua territorialidade ao longo do tempo (LITTLE, 2002; SANTOS, 2006). Como aponta Santos, “as paisagens são os conjuntos de formas que exprimem heranças que representam as sucessivas relações que articulam o homem e a natureza; os espaços se compõem destes conjuntos de paisagens mais as vidas que as animam” (SANTOS, 2006, p. 103). As paisagens possuem características físicas e culturais próprias a ponto de serem passíveis de reconhecimento individual (HOLZER, 1999).

Considerando que os espaços habitados e transitados carregam consigo representações e simbolismos próprios, como vimos, as diferentes formas de categorias de paisagens e espaços são ao mesmo tempo reais, concretas, isto é, possuem identidade física e identidade simbólica (CASTRO, 2002). Desta forma, as diferentes paisagens que compõem os espaços percebidos e vividos pelos Wayana e Aparai são classificadas localmente de acordo com a natureza de seus habitantes, e tais classificações se dão por meios e formas próprias que, naturalmente, nem sempre coincidem com as da ciência ocidental. Contudo, é possível afirmar que as paisagens se encaixam conceitualmente nos espaços do ecossistema local, como categorias de acidentes geográficos (rios, montanhas, ilhas etc.), e categorias fitofisionômicas (florestas ombrófilas, campos, savanas, capoeiras etc.).

Paisagens transitórias

Para os Wayana e os Aparai, uma primeira grande divisão separa as paisagens construídas e habitadas pelos seres humanos, como as aldeias, as roças, os portos, daquelas que são próprias aos coletivos não humanos, como as florestas, os campos, os corpos d’água. Como mencionado, o fluxo de humanos e não humanos entre estes dois domínios é frequente. Eventualmente, florestas e rios são percorridos pelos humanos em busca de recursos naturais nas suas atividades econômicas e de subsistência. De forma semelhante, os coletivos não humanos próprios da fauna, como cutias,

tucanos entre muitos outros, costumam buscar alimento no interior das roças e nas orlas das aldeias.

A consideração do trânsito de animais, humanos e outros seres dotados de mobilidade, como os sobrenaturais/invisíveis, é importante para a compreensão de que as paisagens são entendidas enquanto áreas fluidas, transitórias. De natureza dinâmica, elas podem ser alteradas para tipos similares (de fitofisionomias) ou até transformadas em outros domínios (domesticado e não domesticado), o que ocorre quando uma aldeia abandonada há muito volta a se recompor em floresta fechada, ou quando da abertura de uma aldeia nova em terreno previamente florestal. Assim, dentro de uma escala temporal menor, que permite o acompanhamento das transformações no desenrolar de uma geração humana, as capoeiras são consideradas paisagens diferenciadas, porque estão em contínua transformação.

Sejam elas oriundas de roças abandonadas, ou de aldeias despovoadas, as capoeiras são consideradas espaços intermediários tanto no quesito fitofisionômico, cuja compreensão faz paralelo com o processo de sucessão florestal da ecologia, quanto na dimensão simbólica, pois são áreas híbridas que transitam entre os domínios humanos e não humanos. Por permitirem o trânsito irrestrito dos diferentes coletivos de seres, são paisagens muito visitadas, como pode ser atestado pelo esforço de caça, muito concentrado nas roças velhas e capoeiras em determinados períodos do ano. No esquema expresso na **figura 41**, vemos que as capoeiras e várzeas representam a condição de transição e operam a transformação entre paisagens humanas e não humanas.

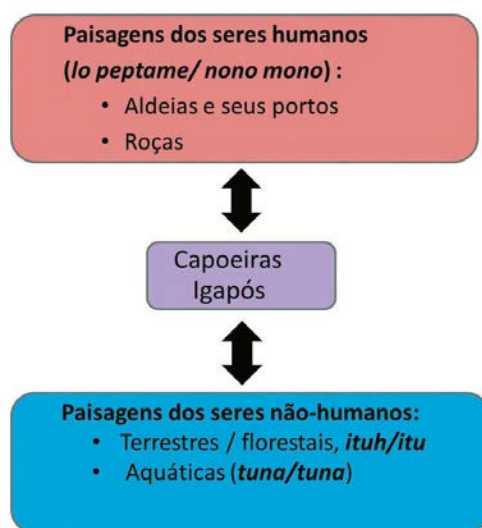


Figura 41 – Esquema cíclico de transformação entre paisagens humanas e não humanas.

Fonte: do autor

Espaços domésticos – Aldeias e Roças

Como vimos, toda aldeia se inicia a partir de uma roça (ver **figura 42**). As aldeias e as dinâmicas que envolvem as esferas sociais e políticas foram descritas no capítulo anterior. Uma roça é o pilar da alimentação de uma família. Dela advêm as mandiocas e outros tubérculos que são transformados em beijos, farinhas e bebidas fermentadas: *kasili/kaxiri*, o *hakula/sakura*, entre outras. Os produtos das roças são os alimentos cotidianos por definição. Invariavelmente servidos no dia a dia, beijos e mais recentemente as farinhas de mandioca acompanham os peixes e caças em todos os momentos e conjunturas sociais de uma aldeia (VELTHEM, 1996, VELTHEM & LINKE, 2010, 2014) (ver **figura 43**).

A terra e a fertilidade dos solos resultam na cobertura vegetal, incluindo a das roças, e são compreendidas enquanto elementos masculinos (VELTHEM, 2003); e por isso devem ser espacialmente reconfiguradas, apropriadas pelos homens, mas fecundadas pelas mulheres. Isto é, as roças costumam

ser abertas e limpas pelos homens, mas são plantadas e cultivadas pelas mulheres casadas e suas filhas solteiras. Existem vários mitos que dão conta de explicar as origens dos cultivares da roça. Assim, como descrito por Oliveira, no caso dos Wajãpi, para os Wayana e Aparai as roças são reproduções dos cultivos que lhes foram transmitidos pelos demiurgos em tempos remotos (VELTHEM, 2003; OLIVEIRA, 2016). Nos apêndices são apresentados três mitos a esse respeito coletados durante as pesquisas de campo (ver **apêndice B**).



Figura 42 – Aldeia recém-aberta, no entorno uma roça nova.

Fonte: do autor

Todo ano uma nova roça é aberta, e considerando que a colheita de mandioca se inicia dentro de um ano após seu plantio, e que a sua produção começa a declinar em três anos, é comum que uma família possua entre dois a quatro roçados em diferentes estágios produtivos, pois foram abertos em anos sucessivos. A técnica tradicional para abertura de roças e aldeias utilizada pelos Wayana e Aparai, assim como para maior parte da população indígena na Amazônia, é baseada no corte e queima, e para a região corresponde a: i) supressão da cobertura vegetal mais rasteira do sub-bosque (meados de agosto); ii) derrubada das árvores maiores (em setembro); iii)

com subsequente coivara, o amontoamento da matéria orgânica cortada em montes (por volta de outubro), seguida por iv) sucessivas queimas dos monturos (outubro a novembro) (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018; OLIVEIRA, 2016; ROBERT *et al*, 2012; VELTHEM, 2003; VELTHEM; LINKE, 2010, 2014; VELTHEM; EMPERAIRE, 2016). Em dezembro, em anos típicos, iniciam-se o período chuvoso e com ele o plantio.



Figura 43 – Preparo do beiju de mandioca.

Fonte: do autor

Os campos de cultivo, que possuem em média meio hectare de área, são configurados espacialmente de modo a emular as propriedades naturais de uma clareira florestal em recuperação. Há um ordenamento conectado às especificidades de cada cultígeno, guiando sua disposição e época de plantio, e a colheita dentro de uma roça. O objetivo é simular a estrutura e função do ecossistema natural, substituindo espécies florestais por cultivadas, alocando-as em seus nichos ecológicos, evitando competições deletérias e promovendo relações de cooperação entre as plantas (ADAMS, 1992).

Assim, plantas de crescimento mais lento, especialmente árvores frutíferas são semeadas somente após o segundo ano da abertura de uma roça para não competir com as de crescimento mais rápido, especialmente as mandiocas. Vinhas trepadeiras são plantadas junto às bananeiras e algumas variedades mais robustas de maniva para lhes servirem de apoio. Pimenteiros são plantadas nas orlas com o objetivo de afastar algumas pragas. Há muitas espécies nativas que são suprimidas durante a abertura da clareira para o roçado e que precisam ser continuamente retiradas pois consideradas danosas aos cultígenos (categoria *upaia/ātaryka*, “ervas-daninhas”). Há outras, contudo, cujo rebrotamento após a coivara é protegido, por auxiliarem no desenvolvimento das roças e na aceleração da regeneração florestal da clareira (categoria *tatilem/tōxihtykemy*). Destas, citamos, como exemplo, as embaúbas (*Cecropia sp.*), que são deixadas crescer, pois considera-se que atraem muitas aves de caça (*e.g.* tucanos) que possuem importante função zoocórica de dispersão de sementes de outras espécies botânicas. Assim, como observado por outros autores, os roçados dos Wayana e dos Aparai são formas de transformação da paisagem, onde eles “remodelam a paisagem natural” às suas necessidades, uma vez que, por analogia, as roças são florestas tropicais miniaturizadas (ADAMS, 1994; GEERTZ, 1968; OLIVEIRA, 2016).

Em determinados momentos do ano, mutirões são articulados para intervenções nos roçados que exigem grande esforço, pois o tamanho médio de área aberta para um roçado em floresta de terra-firme gira em torno de meio hectare, o que envolve muita biomassa vegetal. Os mutirões são momentos partilhados por uma comunidade e geralmente contam com indivíduos de outras aldeias relacionados por consanguinidade ou afiliação ao grupo doméstico organizador desta atividade. Um bom indicador do prestígio de um *tipatakhem/typatakemy* são as adesões aos mutirões, sempre baseados em protocolos de sociabilidade e alteridade vigentes, como a partilha e a reciprocidade. Quem participa de um mutirão no roçado do vizinho naturalmente espera a devolução do favor quando for sua hora de organizar o seu próprio mutirão. Assim, os mutirões têm funções na malha social que vão muito além da produção de alimentos. Como ocorre entre outros povos indígenas, são verdadeiros fenômenos sociais por excelência,

em que há o comprometimento e envolvimento de toda uma comunidade que pode se estender para além de seus grupos domésticos, relacionados a outras aldeias (DESCOLA, 2006; OLIVEIRA, 2016).

Um elemento central dos mutirões são as bebidas fermentadas (*okĩ/eukuru*). Muito variadas nas formas de preparo, possuem diferentes cores e sabores, e, conseqüentemente, de nomes. As bebidas têm como base a massa de mandioca e/ou macaxeira raladas e cozidas, levando outros ingredientes em diferentes proporções, seguindo receitas específicas, como para a batata, batata-doce, o cará, abacaxi, açai, entre outros. É a partir da coletivização desse insumo que as reuniões e trabalhos coletivos e comunitários são organizados, planejados e executados. Sem o compartilhamento de bebidas, pode-se afirmar, não seria possível a atual organização social dos afazeres coletivos dos Wayana e Aparai.

A agrobiodiversidade, que pode ser definida como “o conjunto das plantas cultivadas, cuidadas ou manejadas e os conhecimentos tradicionais que as pessoas têm sobre essas plantas, seus nomes, as formas de cultivá-las, as suas histórias” (ROBERT *et al.*, 2012), dos Wayana e Aparai é muito rica e complexa. Ela se associa com o cotidiano por meio da produção agrícola, mas também através da caça e da pesca. Há uma enorme diversidade de espécies e variedades cultivadas que são oriundas dos mais diversos espaços, fruto de experiências locais de seleção, e de trocas engendradas pelas redes de relações guianense, conforme visto. Foram levantados mais de 300 tipos diferentes de plantas cultivadas, incluindo suas variedades. Destacam-se as mandiocas (*Manihot sculenta*: 127 variedades), macaxeiras (*Manihot sculenta*: 17 variedades), batatas (*Solanum tuberosum*: 41 variedades), cará (*Dioscorea bulbifera*: 26 variedades), inhame (*Discorea sp.*: 6 variedades), jerimum (*Curcubitaceae sp.*: 10 variedades), feijão (*Vicia faba*: 9 variedades), amendoim (*Arachis hypogaea*: 6 variedades), milho (*Zea mays*: 16 variedades), banana (*Musa spp.*: 36 variedades), pimenta (*Capsicum spp.*: 14 variedades), algodão (*Gossypium sp.*: 10 variedades) (ver tabela, **Apêndice C**⁶²).

62 Em decorrência da grande extensão da tabela, optou-se por alocá-la nos apêndices em detrimento do corpo do texto.

Na agrobiodiversidade local, são encontradas também muitas espécies botânicas cultivadas nos pátios e quintais das aldeias, tais como muitas variedades de pimentas, urucum, algodão, laranja, limão, manga, jaca e outras frutíferas de crescimento lento além de várias espécies usadas na medicina tradicional (ver **Apêndice C**). Certamente toda essa agrobiodiversidade é fruto das experiências de processo e experiências de seleção artificial, e advém de trocas de mudas e sementes, articuladas em rede que foram empreendidas ao longo dos séculos na região das guianas. Como vimos, os atuais povos habitantes do rio Paru de Leste possuem uma longa e particular trajetória histórica de migrações na região guianense que, quando conectadas por meio de alianças políticas, principalmente operadas por matrimônios envolvendo povos distintos, resulta em estreitas e duradouras relações entre grupos.

Tal como apontado pela literatura sobre outros povos indígenas amazônicos, cabe às mulheres do rio Paru de Leste o papel de guardiãs, promotoras e ampliadoras da agrobiodiversidade, pois a circulação deste patrimônio genético opera nas relações entre mães e filhas, e entre sogras e noras (EMPERAIRE, 2002, 2014; VELTHEM; EMPERAIRE, 2016). Desta maneira, é possível depreender que existam duas formas de circulação concomitantes: a primeira linear, que reproduz uma sucessão no seio familiar, dentro de uma lógica de repasse de patrimônio, com a adição proveniente do segundo círculo, que é cruzado, e que agrega material genético ao primeiro conjunto, enriquecendo-o sobremaneira com variedades oriundas de outros círculos de trocas (EMPERAIRE, 2014; VELTHEM; EMPERAIRE, 2016).

As capoeiras são de extrema importância para os Wayana e Aparai. Muitas roças são abandonadas parcialmente após 2 a 3 anos de cultivo de mandioca (*Manihot esculenta*) e depois deste ciclo, as roças continuam sendo visitadas pelos seus donos em busca de outras espécies. Há muitas culturas que continuam frutificando e sendo aproveitadas mesmo após o término do ciclo da mandioca, como, por exemplo, as batatas, abóboras, pimentas, cana-de-açúcar, cabaceiras e árvores frutíferas de crescimento mais lento, plantadas ao final do ciclo produtivo das mandiocas com vistas a atrair caça, como laranjeiras, coqueiros, pupunheiras, castanheiras, entre outros (ver **Apêndice C**). Assim, as roças mais antigas, já capoeiras, são pontos preferen-

ciais para a atividade de caça, já que muitas culturas continuam produzindo e atraindo muitos animais, especialmente a cotia, porcos do mato, antas e aves como tucanos e jacamins, entre outros. Nas capoeiras novas, também são plantadas árvores madeireiras de grande porte. Isto porque, explicam, espécies como pau-d'arco, cedro e maçaranduba crescem bem com a grande exposição solar proporcionada pela clareira da roça, o que é comprovado do ponto de vista da lógica de sucessão florestal, como observado em outros sistemas de cultivo (ADAMS, 1994; BALÉE, 1994; 2013).

Paisagens não humanas terrestres – as florestas

Os domínios terrestres e aquáticos são constituídos por seres que possuem agência sobre o meio físico, e desta maneira, fazem um paralelo com o ecossistema local ao integrar-se a ele. Os Wayana e os Aparai percebem e categorizam os diversos componentes das paisagens florestais, tais como áreas de terra-firme *ikunapīn/uryhpyny*, montanhas *ipī/ypy*, campos-savana *ona/ona*, baixões *imēman/anāpihta*. Também há as capoeiras, consideradas ambientes de transição, que são de dois tipos: capoeiras de roça *imētpē/tupitōpo* e capoeiras de aldeia *ēutētpē/patāpo*. Para além deles, há os ambientes aquáticos com presença de vegetação, onde temos os lagos *ikutpē/ikuhpo*, beiras de rios e igarapés (onde se inclui os igapós) *tuna etpi/tuna ehpiry*, e as ilhas *ahmonta/ahmōta*.

Existem dois critérios principais que identificam as diferentes paisagens próprias aos não humanos. Tais descontinuidades se dão por diferenças no gradiente topográfico, o que inclui as características da drenagem do solo e a composição dos coletivos botânicos (principalmente) e faunísticos associados. Desta forma, os critérios podem ser compreendidos como ferramentas próprias da geologia/geografia e da ecologia. Visando auxiliar o detalhamento de tais critérios, apresento uma representação pictográfica de um perfil topográfico das florestas, levantando as categorias indígenas (figura 44).

Cada uma das categorias paisagísticas possui componentes que constituem uma micro-paisagem em si. São locais de aglomeração, ajuntamento

ou localização de uma espécie-chave, denotadas pelos radicais *hpan/pano*. Assim, temos, como exemplo, que o açai (*Euterpe oleracea*) *wapu/apu*, quando em coletivo é açazal, logo *wapuhpan/apupano*; o arumã (*Ischnosiphon spp.*), *wama/aruma* forma o arumanzal: *wamahpan/arumapano*; a andiroba (*Carapa guianensis*), *kalapa/karapa*, quando encontrada, mesmo que só, é o andirobal (pois fornece a “semente” de andiroba): *karapahpan/karapahpano*.

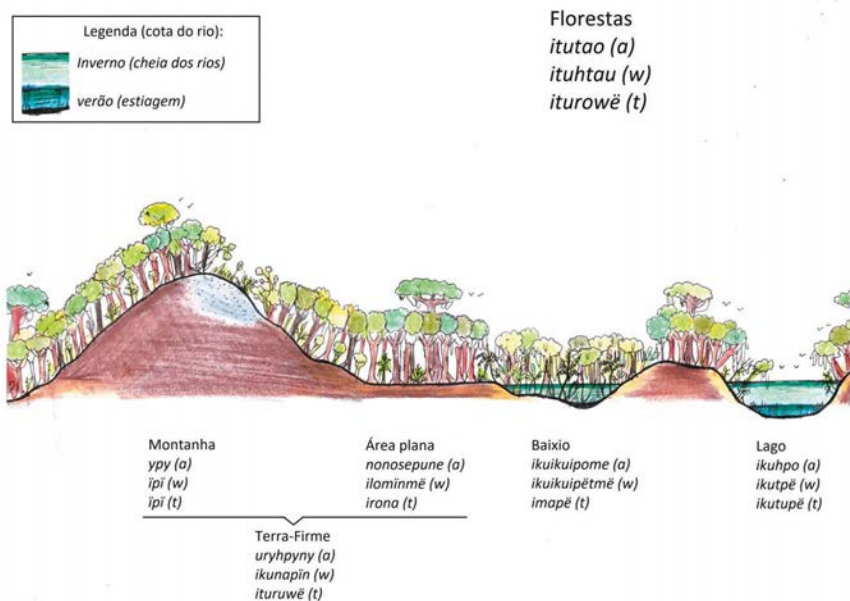


Figura 44 – Perfil topográfico das paisagens florestais.

Fonte: do autor

Há ambientes que são próprios de uma determinada espécie, e se relacionam com uma microzona específica dentro das paisagens. Esta recebe outro radical, **ëutë/pata** que significa literalmente “aldeia”, que é local “próprio para morar”. Assim temos, para os mesmos exemplos: açai: *wapu ëutë/apu pata* (cujo local ideal são as grutas de baixios); o arumã: *wama ëutë/aruma pata* (sempre encontrados em cabeceiras de igarapé); a andiroba vive no *karapa ëutë /karapa pata* (em igapós, preferencialmente na foz de igarapé, junto com aningal), etc. É possível que tais aglomerações sejam o fruto de

manejos antigos, realizados por outros povos, ou pelos ancestrais dos atuais Wayana e Aparai na região. Isto porque, as espécies botânicas suscetíveis de receberem os dois radicais são as espécies que despertam grande interesse imemorialmente, sendo consideradas importantes recursos naturais como observado e destacado em outros sistemas (ADAMS, 1994; BALÉE, 2013; POSEY; BALÉE, 1984).

Este é um exemplo, que também pode ser compreendido à luz de teorias utilitaristas das culturas indígenas, típicos da ecologia cultural, em que a tese de que as espécies úteis a um determinado povo são as que despertam maior interesse, e com isso, *grosso modo*, haveria maior investimento intelectual e classificatório em relação às espécies sem utilidade direta e objetiva (VIERTLER, 1988). Ambos os casos apresentados, o das micro paisagens e os das paisagens transitórias, podem ser compreendidos tanto dentro da ecologia cultural quanto da ecologia histórica.

Paisagens florestais, coleta e extrativismo

A aparente contraposição entre doméstico e não doméstico, humano e não humano, recai sobre a interpretação ontológica dos seres, das coisas, objetos, o que também se estende aos espaços e paisagens. Em um certo grau, todas as paisagens são produto de alguém ou de algum ser. De forma similar ao apontado por Oliveira para os Wajãpi, os Wayana e Aparai concebem as roças enquanto plantações dos humanos, enquanto as florestas são crias dos demiurgos ancestrais, e, por isso, estas últimas representariam o habitat dos coletivos tipicamente não humanos (OLIVEIRA, 2016). A domesticação da paisagem vivenciada pode ser entendida enquanto uma transformação circular de estados, uma transformação e ressignificação, em que uma dada paisagem não humana transmuta-se para um ambiente tipicamente humano e doméstico (uma paisagem tipo “Wayana e Aparai”). Este processo de transformação tem enquanto epítome a abertura de roças e das aldeias a partir de florestas maduras.

As atividades de coleta e extrativismo florestal são desempenhadas por homens e mulheres, jovens e adultos, uma vez que, basicamente, todos se

aventuram pelas matas. Durante o ano inteiro, homens e mulheres esquadrinham de forma contínua e complementar as cercanias de seu território na procura de um elemento específico (ver **figura 45**). A indicação das épocas propícias para a busca de uma determinada espécie é dada pelos sistemas de marcação temporal (vistos na seção anterior). Porém é o conhecimento e reconhecimento do espaço que permitem ao indivíduo localizar espacialmente os recursos dentro do contínuo temporal. São justamente as perambulações, individuais ou em pequenos grupos que permitem aos Wayana e Aparai o contínuo exercício da territorialidade. Conforme descrito por Descola, para os Achuar da Amazônia equatoriana, a territorialidade indígena “é a soma dos percursos individuais de caça dos homens e não coincide com um domínio de uso exclusivo possuído e gerido conjuntamente (...) os limites permanecem vagos e se deslocam.” (DESCOLA, 2006, p.252). Desta forma, podemos intuir que o coletivo desses mapeamentos se constitui no território Wayana e Aparai, sendo a territorialidade o processo cultural de ocupação do espaço-tempo.



Figura 45 – Indígena transportando palha coletada para ser usada na cobertura de habitações.

Fonte: do autor

O conhecimento das relações existentes entre as diferentes espécies botânicas auxilia no conhecimento do espaço físico. Assim, as relações entre as paisagens e a flora presente dão pistas concretas sobre o que potencialmente se encontrará enquanto se perambula pelo mosaico florestal. Neste exercício de mapeamento contínuo, os Wayana e os Aparai conseguem reconhecer os diferentes tipos florestais e saber de antemão a sua composição botânica e zoológica. O reconhecimento das paisagens florestais é fundamental para as atividades de coleta e de extração, sem as quais, diríamos, a vida desses povos seria impossível como hoje é.

A coleta e o extrativismo são atividades amplamente desenvolvidas, e seus produtos são fundamentais para a economia doméstica, compreendendo uma lista muito extensa. Os frutos e sementes são utilizados para alimentação, cosméticos e medicamentos; as raízes podem ser usadas no preparo de medicamentos e cosméticos; as cascas de árvores e suas folhas para medicamentos e cosméticos; e lenha, as palhas, principalmente da família das palmeiras (Arecacea) são extensivamente empregadas em coberturas de casas e, quando trançadas, viram cestos para transporte (jamaxim); diversas fibras vegetais se transformam pelas mãos habilidosas em objetos de uso cotidiano, sobretudo no processamento da mandioca (tipiti, abanos, peneiras, cestos, esteiras); os troncos de árvores são a matéria-prima para a construção de habitações (casas, cozinhas, tapiris), meios de transporte (canoas, remos), instrumentos (arcos, espátulas), ou ainda para o beneficiamento do algodão (fusos), e preparo de alimentos (lenhas), isso tudo sem contar os objetos manufaturados destinados à comercialização (artesanato).

Considerando a grande importância da coleta e do extrativismo para a compreensão das dinâmicas da territorialidade dos Wayana e Aparai, segue nas páginas seguintes, uma série de tabelas (tabelas de **11 a 16**) que apresentam as principais espécies botânicas conhecidas por estes povos. Foi tomado o cuidado em organizar as informações segundo as categorias nativas de paisagens terrestres e aquáticas. Desta forma, espera-se poder descrever uma paisagem a partir de sua ecologia, composição zoológica e botânica, incluindo a fitofisionomia. A maioria das espécies listadas se enquadra na categoria não nativa de recursos florestais madeireiros e não madeireiros; porém, optou-se por incluir espécies que são conhecidas pelos indígenas,

mas que não possuem um uso claramente definido, sendo indiretamente utilizadas, como, por exemplo, “árvores focais para caçadas”. Aquelas que possuem um uso direto, seguem com informações qualitativas sobre o uso (“para que usa/serve?”), e temporais (“quando é bom tirar?”). Ademais, para cada espécie botânica elencada foi levantado um coletivo de espécies associadas da fauna, objetivando identificar relações ecológicas existentes, como a predação e dispersão de frutos e sementes, que são importantes para a compreensão da ecologia de comunidades da região, bem como as relações que estas espécies possuem enquanto pontos focais da fauna cinegética e da pesca.

O objetivo deste levantamento foi o de compreender como são dadas as formas de reprodução física dos Wayana e Aparai a partir do acesso e da cosmovisão das paisagens. Adicionalmente, espera-se que estas informações possam constituirum banco de dados organizado que subsidie discussões sobre gestão ambiental e territorial no PGTA, tais como o uso sustentável e manejo de espécies selecionadas e estratégias para o enriquecimento e atração de estoques de caça e de pesca.

Tabela 11: Recursos florestais da paisagem “terra-firme”.

PAISAGEM: IKUNAPĪN / URYHPVNY (TERRA FIRME)							
Táxon	Wayana	Aparai	Português	Usos	Época	Fauna associada (alimento para)	
<i>Oenocarpus bacaba</i>	Kumu	Airiki	Bacaba	Alimentação, palha para casa	Janeiro a maio	cutia, paca, tatu, tatu-canas-tra, queixada, anta, macacos, papagaio, araras, “kuliklau”	
<i>Endopleura uchi</i>	Makala	Makara	Uxi	Alimentação	Março a janeiro	coatá, guariba, macaco-pre-go, mico-de-cheiro, jacamim, “bichos do chão”	
<i>Caryocar spp.</i>	Wakëu	Sôso	Piquiá	Alimentação	Março a maio	caititu, cutia, paca	
<i>Manilkara huberi</i>	Palaktaimë	Parahtaimo	Maçaranduba	Calafetar canoa, comida para coatá	Março a maio	macacos, anta, porcos, paca	
<i>Manilkara bidentata</i>	Palakta	Masara	Balata	Calafetação.	Inverno	macacos, anta, porcos, paca	
<i>Pouteria sp.</i>	Tëpuklem	Topukuremy	Abiu	Alimento, comida para coatá	Março a maio	macacos	
<i>Inga sp.</i>	Tuli	Turixi	Ingá	Alimento, comida para macacos	Março a maio	macacos, porcos (só os carcos)	
<i>Bertholletia excelsa</i>	Tutkë	Tutuko	Castanha-do-pará	Alimento, comida para macaco-prego	Fevereiro e março (às vezes até maio)	cutia, paca	

continuação

Taxon	Wayana	Aparai	Português	Usos	Época	Fauna associada (alimento para)
<i>Hymenaea sp.</i>	Mépuku	Mopuku	Jatobá	Pintura de cerâmica, verniz natural	Maio e junho	guariba, macaco-prego, coatá, cutia, veado-vermelho
<i>Lecythis sp.</i>	Tula	Tura	Sapucaia	Alimento, comida de animais	Junho e agosto	paca (flor e o caroço), arara, macaco-prego
<i>Anacardium giganteum</i>	Olosimé	Oroxirai	Cajú-açú	Alimento, comida de animais	Fevereiro e julho	anta, paca, cutia, queixada
<i>Attalea maripa</i>	Malipa	Maripa	Inajá	Alimento, comida dos animais	Janeiro e agosto	macaco-prego, coatá, guariba, paca, cutia
Boraginaceae	Toto	Toto	Louro	Tala para casa e para canoa	Agosto	Paca, caítitu (carne de caça fica “pitiú”)
<i>Goubia sp.</i>	Walima	Arima	Cupiúba	Tala para canoa	Novembro	inambus, mutum, jacamim, macacos, porcos, anta, tuca-no, papagaio, passarinhos
<i>Bagassa guianensis</i>	Ėkupimé	Munoto	Garrote	Para canoa	Maio (fruta)	anta, jabuti, veado-vermelho
<i>Minquartia guianensis</i>	Kunawa	Akaka zuru	Acariquara	Para casa (esteio)	Janeiro	?
<i>Aspidosperma nitidum</i>	Epalai	Zeparaxi	Carapanauba	Para remo, cabo	Janeiro	?
<i>Boraginaceae</i>	Milimi	Nonoaty	Aritu	Para material de casa	Julho	porcos, jacu, mutum, tucanos, coatá, cutia, paca

continuação

Táxon	Wayana	Aparai	Português	Usos	Época	Fauna associada (alimento para)
<i>Cinchona calisaya</i>	Ataki	Ataki	Quina	Para comida, remédio	Maio	Guariba
<i>Não identificado</i>	Asisimë	Axixiarai	?	Esteio de casa	Julho	pássaros de dossel, tucano, araçari, pomba
<i>Não identificado</i>	Pisat	Aramixipirikany	?	Lenha, calbro	Agosto	pássaros de dossel, tucano, araçari, pomba
<i>Boraginaceae</i>	Huliju	Surizuru	Louro Branco	Canoa, canoa para bebida	Setembro	paca, cutia, porcos (deixa a carne “pitiú”)
<i>Aspidosperma sp.</i>	Palu	Paruru (Apukuita)	Carapanaúba Branco	Remo, cabo de machado	Janeiro	?
<i>Dinizia excelsa</i>	Awalaimë	Zaraïmo	Angelim-vermelho	Moradia para macacos	setembro (troca folhas em junho a julho)	Coatá
<i>Hymenolobium sp.</i>	Etekele	Etekere	Angelim-pedra	Casa de guariba	setembro (troca folhas em jun/jul)	Coatá
<i>Protium sp.</i>	Awa	Azawa	Breu Preto	Calafetar canoa, tinta preta, fogo	Março a julho	macacos, pássaros de dossel
<i>Tabebuia sp.</i>	Paila	Taky	Pau d'arco	Arco, Borduna, Fuso, “remo para bebidas”	Agosto	?
<i>Talisia esculenta</i>	Kalami	Karami	Pitomba	Alimento para animais e aves	Março a Maio	macacos, porcos, paca, cutia, veado-vermelho

continuação

<i>Não identificado</i>	Atajauku	Otazaaku	?	Canoa, Tábua	Agosto	?
<i>Cordia sp.</i>	Okopimê	Takirima	Freijó	Tábua, canoa	Maio	anta, jabuti
<i>Não identificado</i>	Kualuk	Kuaruku	?	Canoa, Tábua	Verão	?
<i>Alexa sp.</i>	Pêne Panapun	Musure-sehpoty	Melancieira	Tábua	?	?
<i>Ischnosiphon spp.</i>	Wama	Aruma	Arumã	Cesto, peneiro, tipiti, Abano etc.	Ano todo	?
<i>Ruizterania albi-flora</i>	Iliiepu	Iririepu	Mandioqueira	Canoa, Tábua	Janeiro	tucano, araçari, pomba
<i>Não identificado</i>	Ėkëi Ekatapuru	Okoi	Cedrorana	Tábua, Canoa	?	?
<i>Cedrelinga cateniformis</i>	Piëimê	Āpu	Cedrorana	Canoa, Tábua, Pavez	Janeiro	?
<i>Vochysia sp.</i>	Kanawaimê	Arakapuri	Quaruba	Canoa, Tábua	Verão	lagartas (macacos, tucanos, jacu, mutum, porcos comem essas lagartas que comem o fruto)
<i>Couratari guianensis</i>	Tami	Tamy	Tauari	Entrecasca membranosa usada para muitos fins	Verão	?

Tabela 12: Recursos florestais da paisagem “campo savana”.

PAISAGEM: ONA / ONA (CAMPO SAVANA)

Táxon	Wayana	Aparai	Português	Usos	Época	Fauna associada (alimento para)
<i>Byrsonima crassifolia</i>	Murei	Murexi	Muruci	Lenha, fruta (alimento)	Novembro a fevereiro	peixes, mico-de-cheiro, macaco-prego, coatá
<i>Mauritia flexuosa</i>	Kuwai	Wai	Buriti	Alimento, Artesanato	Outubro a novembro	porcos, paca, cutia, anta, jabutis
Não identificado	Kuriamo	Mori-mori	?	Alimento	Setembro a janeiro	jabuti
Myrtaceae	Atakamalaimë	Atakamaraimo	Goiabinha	Alimento	Janeiro a julho	?
Arecaceae	Halikuli	Urukuri	Palmeira	Alimento	Janeiro	cutia (come larva que vive dentro da semente)
Não identificado	Kupahja	Mypaxia	“Papara”	Tábua	Março	passarinhos, tucanos, araçari, pomba; quando na beira do rio: “pasina/paxina”
Não identificado	Pëunpët	Sakasakazuru	?	Tábua	Março	passarinhos, tucano, pomba

Tabela 13: Recursos florestais da paisagem “montanha”.

PAISAGENS: İPİ / YPY (MONTANHA)						
Táxon	Wayana	Aparai	Português	Usos	Época	Fauna associada (alimento para)
<i>Oenocarpus bacaba</i>	Kumu	Airiki	Bacaba	Alimentação, palha para cobertura de casa	Janeiro a maio	cutia, paca, tatu, tatu-canastra, queixada, anta, macacos, papagaio, araras, “kuliklau”
Aniba sp.	Kalapan	Marapana	Preciosa, pau-rosa	Chá, esteio	Floração: dezembro	?
<i>Endopleura uchi</i>	Makala	Makara	Uxi	Alimentação	Março a janeiro	coatá, guariba, macaco-prego, mico-de-cheiro, jacamim, “bichos do chão”
Caryocar sp.	Wakêu	Sôso	Piquiá	Alimentação	Março a maio	caiftitu, cutia, paca
Protium sp.	Mani	Mani	Cerol	Uso para flecha	Abril	queixada
<i>Protium sp.</i>	Awa	Azawa	Breu Preto	Calafetar canoa, tinta preta, fogo	Março a julho	macacos, pássaros de dossel

continuação

<i>Dinizia excelsa</i>	Awalaime	Zaraimo	Angelim-vermelho	Moradia para macacos	Setembro (troca folhas em junho a julho)	?
<i>Heteropsis sp.</i>	Mami	Akeary	Cipó Titica	Artesanato, habitações	Floração: janeiro	queixada
<i>Aspidosperma nitidum</i>	Siveuju	Xikopani	Carapanauba	Remo	Igual carapanauba	ver eparai
<i>Boraginaceae</i>	Waimë	Waimo	Loro Branco	Canoa, tabua	Fevereiro e março	tucano, araçari, pássaros, coatá
Não identificado	To-mokokalapin	Kuritukoi-mo	Cuia de Vovó	Alimento de aves	Maio	macaco-prego, guariba, coatá, porcos, cutia, paca, veado-vermelho, jacu
<i>Socratea exorrhiza</i>	Pêpê	Pyrya	Paxiúba	Habitações	Março e maio	queixada
Não identificado	Wipê	Nuria	Pique	Alimento de animais	Maio	porcos

Tabela 14: Recursos florestais de da paisagem “baixo, ou baixoão”.

PAISAGEM: ÎMĒMAN / ANÂPIHTA (BAIXIO)						
Táxon	Wayana	Aparai	Português	Usos	Época	Fauna associada (alimento para)
Não identificado	Konomiamë	Konopazaimo	Cipó	Remédio para febre	Ano todo	queixada
Não identificado	Konomia	Konopoza	Cipó	Tempero para peixe	Ano todo	?
<i>Ananas sp.</i>	Elewe	Enureimo	Anana	Alimento, comida par animais	Agosto	anta, jabuti
Não identificado	Êmëli	Omerisa	Cipó	Veneno, remédio	Floração: ano todo	?
Não identificado	Kuwapokan	Warupokano	Cipó	Comida para caça	Ano todo	cutia, mutum (contaminada na carne de caça: fica pitiú)
Não identificado	Pëtpë	Pohpo	“Árvore baixa”	Remédio para dor de dente	Ano todo	?
Fabaceae	Kalakaimë	Karakaimo	“Tipo de ingá alto”	Remédio e lenha	Flor: julho; fruto: setembro	?
Poaceae	Kaikui Wenu	Aruhma	Capim pinça de macaco	Pinça	Ano todo	?
Cyperaceae	Olohokoi	Sairi	Capim tiririca	Remédio	Ano todo	curió
<i>Ananas sp.</i>	Nanaimë	Nanimo	Abacaxi bravo	Comida para caça	Ano todo	anta, rato, jabuti

continuação

Poaceae	Mulukun	Muruku	Bambu	?	Ano todo	?
Não identificado	Kuwawalaimë	Ukumymo	?	Alimento para anta	Ano todo	?
<i>Astrocaryum murumuru</i>	Mumu	Murumuru	Espinho	Cobertura, artesanato	Maio	porcos
Não identificado	Asisimë	Axixiarai	?	Esteia de casa, caniço	Julho	pássaros de dossel, tucano, araçari, pomba
<i>Oenocarpus bacaba</i>	Kumu	Airiki	Bacaba	Alimentação, palha para casa	Janeiro a maio	cutia, paca, tatu, tatu-canastra, queixada, anta, macacos, papagaio, araras, “kuliklau”
Não identificado	Kitlêlume	Kyrorue	?	Alimento para macacos	Julho	macaco-prego, coatá, paca, cutia
<i>Theobroma speciosum</i>	Akulituhmo	Apakauku	Cacau do mato	Alimento	Janeiro a março	irara, macaco-prego
Urticaceae	Ulumapi	Urumapixi	Tipo embaúba	Alimento	Fevereiro a março	macacos
Urticaceae	Makamakalu	Makamakaru	Tipo embaúba	Alimento para pássaro	Agosto	pássaros, tucano, araçari, japu, aracua

Phenakospermum guyannense	Paluimê	Papuruimo	Sororoca	Alimento para pássaro, caça	Julho	pássaros
Não identificado	Pênaimê	Ponaimo	?	Madeira	?	macacos
<i>Hymenolobium</i> sp.	Etekele	Etekere	Angelim-pe-dra	Casa de guariba	Setembro (troca folhas em junho e julho)	?
Não identificado	Palawa/Mekula	Parawaimo	?	Madeira	?	?
Não identificado	Epise	Epise	Árvore alta	Lenha	Verão	quando na beira-de-rio: “paxina”
Não identificado	Kulunê	Kurunie	Árvore baixa	Remédio, plantação de mandioca (cabo de enxada)	Ano todo	?
<i>Euterpe oleracea</i>	Wapu	Apu	Açaí	Alimento, palha, piso para casa	Julho a agosto (as vezes começa em junho)	Tucanos, aves
<i>Geonoma</i> sp.	Malatila	Mararia	Ubim	Palha para casa	Ano todo	?

Tabela 15: Recursos florestais da paisagem “capoeira de roça”.

PAISAGEM: ÌMĒTPĒ / TUPITŌPO (CAPOEIRA DE ROÇA)							
Táxon	Wayana	Aparai	Português	Usos	Época	Fauna associada (alimento para)	
Não identificado	Etamesi	Tamexi	“Medicina”	Remédio, lenha, caibro	Janeiro	?	
Fabaceae	Tulih	Turiri	Ingazinho	Alimento, remédio para feridas	Agosto e setembro	macacos pequenos	
<i>Inga edulis</i>	Apulukun	Apurukuni	Ingá-do-mato	Tinta para arumã, calafetar canoa	Agosto e setembro	macacos, porcos, cutia, paca	
Não identificado	Jáli	Ãna	cipó	Tinta para artesanatos	Floração: maio	? (vento leva)	
<i>Cecropia peltata</i>	Kulekle	Kurehpie	Embaúba	Alimento pás-saros	Janeiro a fevereiro	japu, tucano, araçari	
Não identificado	Kakakju	Kakae Zuru	?	Lenha	Janeiro a dezembro	papagaio pequenos	
Não identificado	Pajulo	Arikieru	?	Tinta	Ano todo	? (vento leva)	
Não identificado	Kuhu	Kusuru	?	Tinta para flecha e fio	Dezembro	papagaio, anta, guariba	
<i>Spondias mombin</i>	Mope	Mope	Taperebá	Alimento	Março a maio	Macacos, anta, cutia, paca; quando próximo do rio: pacu, “paxina”	

continuação

Não identificado	Talhem	Taisemy	“Friteiro”	Alimento para pássaro	Junho a agosto	pássaros, macaco-prego, mi-co-de-cheiro, anta, cutia, paca
Não identificado	Kupahja	Mypaxia	Papara	Tábua	Março	passarinhos, tucanos, araçari, pomba; quando na beira do rio: “paxina”
<i>Schefflera moro-totoni</i>	Malamala	Maramara	Maramara	Artesanato	Julho a agosto	tucano, araçari, “sili”, “amu”, “pokoro”, cokubim, inambu, jacu
Não identificado	Halipana	Wypoy	?	Alimento passarinho	Dezembro	pomba, “arakakai”
Poaceae	Luwe	Wepuruko	Taboquinho	Flauta	Janeiro a janeiro	? (não dá frutos)
<i>Phenakospermum guyanense</i>	Palu ale	Paruru ary	Sororoca	Cobertura, alimento para pássaro	Setembro a outubro	tucano, macaco-prego, mi-co-de-cheiro

Tabela 16: Recursos florestais da paisagem “capoeira de aldeia”.

PAISAGEM: ËUTËTPË / PATÁPO (CAPOEIRA DE ALDEIA)							
Táxon	Wayana	Aparai	Português	Usos	Época	Fauna associada (alimentação para)	
<i>Musa paradisiaca</i>	Palu	Paruru	Bananeira	Alimento	Abril (inverno) setembro (verão)	macaco-prego, sagui, irara,	
<i>Citrus spp.</i>	Pelexina	Naraja/Perixina	Laranjeira	Alimento	Agosto a outubro	pato, macaco-prego, mi-co-de-cheiro, paca, cutia	
<i>Citrus spp.</i>	Ilimawa	Irimawa	Limoeiro	Alimento	Agosto a outubro	?	
<i>Anacardium occidentale</i>	Oroi	Oroxi	Cajueiro	Alimento	Setembro a outubro	macacos, japu, paca, cutia	
<i>Gyncrium sagittatum</i>	Pliëu	Pyrou	Cana-flecha	Flecha, artesanato	Agosto	?	
<i>Mangifera indica</i>	Maka	Máka	Manga	Alimento	Desembro	anta (ela planta mangueiras no meio da floresta), paca, cutia, japu	
<i>Bixa orellana</i>	Onot	Onóto	Urucú	Pintura, artesanato	Setembro	papagaiozinho (“kulikuli”)	

continuação

<i>Ananas comosus</i>	Nana	Nana	Abacaxi	Alimento	Agosto a novembro bro	anta, irara
<i>Rollinia mucosa</i>	Iriwa	Irinua	Biribá	Alimento	Novembro	macacos, anta, cutia, paca
<i>Discorea bulbifera</i>	Napêk	Napoko	Cará	Alimento	Agosto a novembro bro	porcos, cutia, paca
<i>Discorea sp.</i>	Wakalau	Parawahsu	Cará-açu	Alimento	Agosto a novembro bro	porcos, cutia, paca, veado-vermelho (só as folhas)
<i>Crescentia cujete</i>	Kalapi	Kasana	Ciueira	Cuia	Agosto	?
Não identificado	Pisoí	Area	?	Alimento	Agosto a novembro bro	cutia, paca, porcos
<i>Thevetia peruviana</i>	Kawai	Aruko	Chapéu-de- napoleão	Chocalho de perna	Ano todo	venenoso (nenhum)
Não identificado	Maukë	Mauruko	?	Lenha, ali- mento para pássaro.	Junho	cutia, mutum, inamub, jacu, jacamim, macacos, porcos, anta
Não identificado	Kotkotolo Ju	Kakataru Okuro	Bejuzeiro	Lenha, remédio	Agosto e setem- bro	?

As Florestas e as Caças

Agindo no espaço florestal e aquático estão os mais diversos seres, os humanos e os não humanos, visíveis e invisíveis. O último grupo, os *ëniklë/onokaro*, abarca todos os seres não humanos, que congrega uma primeira grande dicotomia: a separação dos seres em domésticos e não domésticos. Os domésticos, *ëknë tom/okyno tomo*, são os cachorros, gatos, galinhas e animais silvestres cuidados como xerimbabo nas aldeias. Outra oposição, entre os não humanos, é representada pela segunda grande dicotomia: os seres comestíveis e os não comestíveis. Os primeiros são os animais caçados *tëhamo/tôsamo*, e sua antítese, os não comestíveis *tëhamo tapek/tonosakara*. Como o nome sugere, *tëhamo tapek/tonosakara* são os seres constituídos de “carne-não-verdadeira” ou a negação da carne enquanto categoria fundamental (a “não carne”), como urubus e minhocas, por exemplo, além da categoria constituída pelos predadores dos humanos. O grupo dos predadores é fartamente descrito na etnologia americanista enquanto pertencentes a uma lógica do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS-DE-CASTRO, 2011b), e podem tanto ser pertencentes do espectro zoológico (como as onças, a sucurijú, etc.), ou seres mitológicos (sobrenaturais, invisíveis) oriundos de épocas pretéritas (os *ipoh/iporiry*) (VELTHEM, 2003).

Os seres que são predados pelos Wayana e Aparai, os *tëhamo/tôsamo* (“carne verdadeira”) habitam as mais variadas formas de paisagens florestais. Eles são os congêneres da classificação zoológica: a fauna cinegética⁶³. Existem vários critérios de classificação nativa dos animais sendo este um fecundo campo de estudo com populações indígenas ao redor do globo⁶⁴. Para os Wayana e Aparai, assim como para vários outros povos indígenas, é normal que haja mais de um modo de classificar os seres vivos. Tais classifi-

63 Fauna cinegética é o conjunto de animais caçados por um determinado grupo humano com o objetivo de subsistência física. A fauna cinegética depende, portanto, dos contextos ambientais e culturais, e por isso varia de povo a povo. Nesses conjuntos a fauna cinegética é composta pelos animais abatidos para alimentação, cujas partes, tais como pelos, penas, ossos, dentes, garras etc. podem ou não se aproveitados para outros fins.

64 No campo das ciências que convencionou-se chamar por “Etnobiologia”.

cações, baseadas em preceitos distintos, são igualmente válidas e dependem muito do contexto em que são articuladas, como destacaram diferentes autores (BERLIN, 1992, LÉVI-STRAUSS, 2012, POSEY, 1993).

Uma das maneiras com que estes povos classificam a fauna, e que inclui mamíferos, aves, répteis e anfíbios (peixes são outra categoria nativa), é com base na territorialidade e história de vida coletiva que se desenrolam nas paisagens florestais onde vivem. Simbolicamente compartilham formas de sociabilidade que são ontologicamente relacionadas com os humanos (VIVEIROS-DE-CASTRO, 2011b; VELTHEM, 2003).

Assim, a base para este sistema de classificação dos Wayana e dos Aparai é dada a partir das formas como grupos populacionais de animais vivem, se vão se reunir e recriar suas próprias “aldeias” ou não de forma homóloga ou não aos humanos. Desta forma, considera-se que existem animais que possuem comportamento gregário e se fixam em um determinado território, alterando em diferentes escalas as estruturas físicas e simbólicas da paisagem. Eles transformam os ambientes e trazem para perto de si seu ideal de moradia, no bojo de seu próprio e particular paradigma de *história de vida biológica*. Assim, para exemplificar, há os animais que fazem sua própria morada e por isso seriam, analogamente, “caciques” *tipatakhem/tipatakemy*, como é o caso do tatu-canastra (*Priodontes maximus*), *melaimë/molaimo*, que vive em buracos por ele cavado; ou ainda o macaco-prego (*Cebus apella*), *meku/meku*, com suas “aldeias” coletivas construídas nas copas das árvores. Há também aqueles animais que são considerados “seminômades”, como é o caso dos guaribas (*Alouatta macconnelli*), *alawata/arãta*, visto que “dormem sempre juntos, mas costumam se dispersar durante as manhãs e tardes”. Há os animais considerados preguiçosos ou oportunistas, pois não se dão ao trabalho de abrir, por seu próprio esforço, suas “aldeias”, ocupando aquelas que foram abandonadas por terceiros, como os caititus (*Pecari tajacu*), *pakila/pakira*, que “costumam dormir em buracos de tatu”; ou ainda os papagaios (*Amazona sp.*), *holoho/hororo*, “que vivem nos ocos de árvores abertas pelos pica-paus”.

Ao serem equiparadas simbolicamente com a humanidade, as “aldeias” dos animais também constituem locais que atendem pré-requisitos de sociabilidade, pois são compartilhadas por diferentes seres de um mesmo

grupo (no caso, indivíduos de uma mesma espécie), que dormem juntos ou próximos, e partilham dos mesmos alimentos. Nem todos os animais se enquadram nessa categoria, contudo, quando se considera que muitos são solitários na maior parte de sua história de vida. Por outro lado, explicam os Wayana e os Aparai, há animais que não fazem aldeia porque exibem comportamento seminômade. Entre esses animais, destaca-se notadamente o macaco-aranha (*Ateles paniscus*) *alimi/arimi*, que perambula sempre em grupos numerosos, deslocando-se por vastas áreas circulares no dossel florestal. Estes primatas, apesar de dormirem próximos uns dos outros, não constituem aldeia por não permanecerem por muitos dias em uma mesma árvore; ou ainda, no caso de algumas aves, como a arara-vermelha (*Ara macao*) *kĩnolo/kynoro* que, apesar de fazerem ninhos relativamente duradouros em ocos de árvores e em barrancos, costumam trocar diariamente de margem de rio, buscando árvores frutíferas da estação.

Outra forma de classificação da fauna é dada a partir de similaridades e descontinuidades morfológicas apresentadas entre as espécies de animais (ver **tabela 17**). Tal sistema é conhecido na bibliografia por “classificação de *folk*”, como proposto pelo teórico das etnoclassificações biológicas Brent Berlin (BERLIN, 1992). Vemos que nesta forma de classificação encontramos vários paralelos com a classificação biológica, em que alguns agrupamentos representam ordens, como a primeira categoria para os primatas, e até mesmo famílias, como o segundo grupo para a família de porcos-do-mato Tayassuidae e por aí vai. Também existem categorias heteróclitas do ponto de vista da classificação filogenética, como o grupo composto por seres que possuem casco, congregando classes biológicas distintas, como répteis (jabutis) e mamíferos (tatus). Destaca-se um grupo baseado em critérios de descendência mitológica, como é o caso dos anuros, que são considerados todos descendentes comuns de um demiurgo anuriforme (sapo cururu) identificado como *Pëlë*.

Tabela 17 – Sistema de etnoclassificação da fauna cinegética baseado em caracteres morfológicos

Tīwatikāmo opine / Tarohkamo zupine (“os que possuem cauda”) Os macacos: Alimi/arimi (<i>Ateles paniscus</i>), alawata/arawata (<i>Alouatta macconnelli</i>), meku/meku (<i>Cebus apella</i>), wakëu/orikou (<i>Cebus olivaceus</i>), kuanan/kuxiriru (<i>Saimiri sciureus</i>), makui/makuxi (<i>Saguinus midas</i>), moholotpë/mosorohpo (<i>Pithecia pithecia</i>), isoimë/ixoimo (<i>Chiropotes satanas</i>).
2) Tēmnamomele man kom / Tounamerehma komo (“os que possuem nariz arredondado”) Os porcos-do-mato: Artiodactyla: pakila/pakira (<i>Pecari tajacu</i>), pëinëkë/poinoko (<i>Tayassu pecari</i>).
3) Iwatikilimnom / Tarohkakara (“os que não possuem cauda”) Os veados, a anta e os roedores: Artiodactyla: kapau/kapau (<i>Mazama americana</i>), kaleak/kariako (<i>Mazama gouazoubira</i>), jaletë/jareto (<i>Odocoileus virginianus</i>); Perissodactyla: maipuli/maxipuri (<i>Tapirus terrestris</i>); Rodentia: Akuli/akuri (<i>Dasyprocta agouti</i>), kulimau/kurimau (<i>Cuniculus paca</i>), pasi/paxi (<i>Myoprocta acouchy</i>), e outras espécies.
4) Tëpëlamo / Taporihkamo (“os que possuem asas”) As aves: Craciformes: kujui/kuzui (<i>Pipile sp.</i>), etc; Columbiformes: pëti/utuku (<i>Columba speciosa</i>), walami/aramixi (<i>Leptotilia verreauxi</i>), etc; Gruiformes: Ēwok/ōko (<i>Crax alector</i>), akawak/akāko (<i>Penelope marail</i>), mamhali/mamisari (<i>Psophia crepitans</i>), etc; Psittaciformes: kujali/kuzari (<i>Ara chloroptera</i>), kinolo/kynoro (<i>Ara macao</i>), etc; Tinamiformes: hololo/pohnno (<i>Tinamus major</i>), maipo/wyryi (<i>Crypturellus soui</i>), e outras espécies
4) Tīpot kamo / Typohke exiketomo (“os que possuem bico comprido”) Os tucanos: Ramphastídeos: Kījapok/kakwe (<i>Ramphastos tucanus tucanus</i>), kīlu/kyru (<i>Ramphastos vitellinus</i>), amalo/amaro (<i>Selenidera nattereri</i>), entre outros

6) Tikataputpījamo / Tykatapuhpykamo (“os que possuem casco”) Os tatus e os testudinatas: Cingulata: Kapasi/kapaxi (<i>Dasyus novemcinctus</i>), mēlaimē/morura (<i>Priodontes maximus</i>), Testudinata: kulia/kuria (<i>Chelonoidis denticulata</i>), kuliputpē/kuripuhpo (<i>Chelonoidis carbonaria</i>), kulalawa/purotoha (<i>Kinosternon scorpioides</i>), pupu/purupuru (<i>Podocnemis sp.</i>) entre outros.
7) Ijetpīlīmnam / Tyehpyke pyra (“os que não possuem osso”) Larvas de besouros (Coleoptera): Ilipe/iripe (não identificado), uluhui/sokoe (não identificado) e outras espécies
8) Ejetpīlīmnon tēpēlamo / Tyehpykakara taporihkamo (“os que não têm osso mas possuem asas”) Saúvas, abelhas e marimbondos. Formicidae: Kījawēk/kauko (<i>Atta s.p.</i>), e outras espécies Vespidae: okomē/okomo (não identificado); ěkēmnek/okonoko (não identificado); Apidae: wanē/wano (Meliponini: várias espécies), wanēmē/wanoimo (<i>Apis mellifera</i>, introduzida), etc.
9) Tīwatkitoman / Taroh kutoto mano (“os que possuem cabelos compridos”) O tamanduá-bandeira Alisimē/mariximo (<i>Myrmecophaga tridactyla</i>)
10) Pēlē man kom / Pororu ma komo (“os descendentes do sapo demiurgo Pēlē”) Duas espécies de anuros: Kuwalakwa/kwarakwara (não identificado), umu/umuru (não identificado).

Fonte: do autor

Os sistemas de classificação da fauna cinegética representam conjuntos de saberes que são muito apreciados pelos homens de uma aldeia. O sistema de categorização mais abertamente debatido no cotidiano de muitas aldeias se estabelece a partir da classificação dos locais de habitação da espécie animal. Neste sistema os animais são ordenados de acordo com o estrato florestal onde determinada espécie é costumeiramente encontrada. Com isto, foi levantado um perfil florestal com os principais estratos identificados pelos Wayana e Aparai, em que foi possível incluir informações em língua tiriyo, conforme legenda: língua aparai (*a*), wayana (*w*) e tiriyo (*t*) (ver fi-

gura 46). Na figura 46 temos: **1) dossel**, incluindo as árvores emergentes: *zuhpo* (a), *uputpë* (w), *irehtëlem* (t); **2) sub-bosque**: *kaipyra* (a), *kawëla* (w), *tawëtahem* (t); extrato das **3) herbáceas e arbustos**: *itupoinomo* (a), *wewepeinom* (w), *itumunkë* (t); **4) solo e a serapilheira**: *nonopo* (a, w, t); e os **5) buracos, e galerias subterrâneas**: *eutariao* (a), *etajao* (w), *otatao* (t).

De jovens a anciãos, esse é um assunto recorrente nas conversas e discussões cotidianas, pois, como vemos, encerram conhecimentos fundamentais à arte da caça, como a localização espacial de um alvo almejado. Tais categorias de estratos florestais conectam-se com a fauna cinegética mais comumente acessada, a ser apresentada mais a frente (ver **tabelas 17 a 19**).

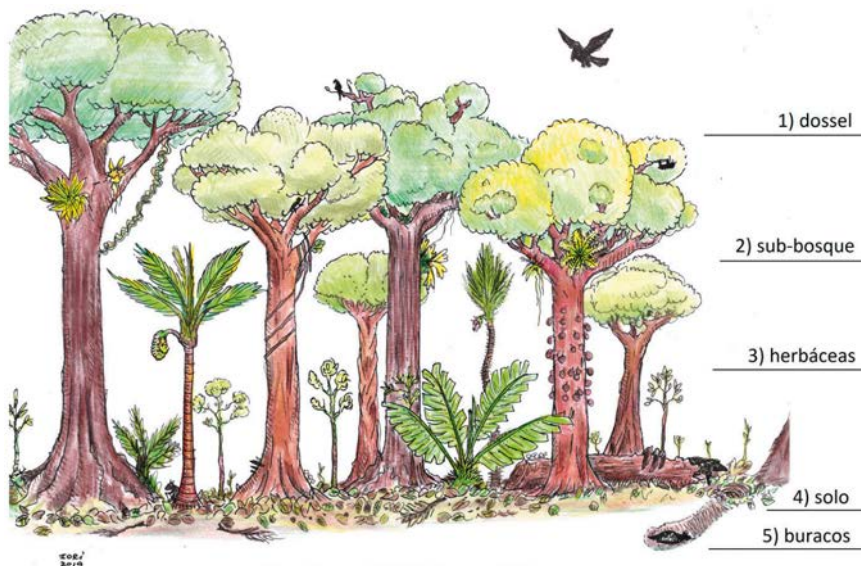


Figura 46 – Perfil com categorias nativas de estrato florestal, cuja legenda é: 1) Dossel; 2) Sub-bosque; 3) Herbáceas/arbustos; 4) Solo/serapilheira; 5) Buracos e galerias:

Fonte: do autor

Os sistemas de classificação wayana e aparai da fauna são oriundos de diferentes discussões filosóficas que visam ordenar o mundo natural e visível circundante. Comparativamente, em um quadro de discussão acadêmica, é certo afirmar que tais sistemas são formas de classificação tanto utilitaris-

tas quanto ideais, como apresentado brevemente no capítulo 2. Vimos que existem as formas de classificação que possuem viés francamente “utilitário” como acima apresentado, fundamental para auxiliar nas atividades de caça. Na verdade, todos demais sistemas, obviamente, possuem seu valor inerente, pois ordenam importantes aspectos das cosmovisões destes povos. Assim, há o sistema baseado na morfologia, que busca construir continuidades entre os diferentes seres da fauna e, para isso, são lançados expedientes teóricos, de certa maneira análogos às formas de classificação biológica ocidental fundamentadas nas continuidades evolutivas. Outro sistema de ordenamento apresentado busca traçar continuidades entre os animais e os seres humanos, construindo, assim, homologias entre os comportamentos sociais e gregários apresentados pela fauna com o seu paralelo ontológico, os seres humanos (BERLIN, 1992; LÉVI-STRAUSS, 2012).

Dados sobre a fauna cinegética

Dentro da categoria nativa dos seres não humanos, presas dos Wayana e Aparai, encontramos aqueles que compõem a fauna cinegética local, pois, como vários outros povos indígenas, esses povos consomem cotidianamente proteína oriunda da atividade de caça (LINKE, 2009; POSEY, 1983, 1997; REDFORD; 1992; REDFORD; ROBINSON, 1992; VELTHEM; LINKE, 2010, 2014a). A caça é uma atividade eminentemente masculina, pois se associa simbolicamente com a guerra, o lançamento de flechas e, mais recentemente, o uso de armas de fogo (FAUSTO, 2001; VELTHEM, 2003). Foram levantadas mais de 150 espécies de animais consumidos, que, portanto, se enquadram na categoria “caça”. A maior parte da diversidade é composta por aves médias e pequenas (ver quadro no **Apêndice D**), que também fornecem penas e plumas para a confecção de adornos plumários. Porém, de um modo geral, as espécies mais apreciadas e, portanto, procuradas, são as de médio e grande porte, especialmente os mamíferos terrestres e grandes primatas (**figura 47**).

Assim como para as demais atividades de subsistência, o conjunto de saberes e fazeres relativos à caça é repassado entre as gerações de uma mesma família, no exercício desta atividade. É comum entre povos indígenas que pais e avós, levem seus filhos e netos para caçar e pescar, quando aprendem na prática o ofício de identificar, localizar e abater os animais (DESCOLA, 2006). Às mulheres são relegados o trabalho de preparo e distribuição dos produtos destas investidas, que lhes são repassados pelos maridos ou irmãos (no caso das solteiras). Os animais abatidos são deixados pelos homens nos portos das aldeias, no qual as mulheres iniciam o trabalho de limpeza e todos os preparos iniciais que a caça abatida necessita.



Figura 47 – Primatas moqueados.

Fonte: do autor

A caça praticada com arcos (*paila/taky*) e flechas emplumadas (*pilêu/pyrrou*) ocorre raramente hoje em dia. O uso destes objetos, porém, persiste em momentos de escassez de munição de armas de fogo, pois praticamente todo homem adulto e casado possui uma espingarda. A maior parte delas é proveniente dos centros urbanos, adquirida através da compra controlada. A FUNAI, juntamente com a Polícia Federal, tem auxiliado na obtenção de

licenças para posse rural de armas de fogo⁶⁵. É importante assinalar que algumas espingardas continuam sendo adquiridas no Suriname por meio das redes de intercâmbio relatadas por Barbosa (BARBOSA, 2005, 2007). Nestas redes, que remontam ao menos um século de existência, o autor afirma que é possível trocar um bom cão de caça por uma espingarda nova ou de segunda mão (BARBOSA, 2005, 2007).

Desta forma, é comum vermos muitos cães nas aldeias no Paru de Leste, sendo que muitos deles andam soltos, pois considerados xerimbabos. Há também cães de caça, que possuem um regime de vida diferenciado, controlado. Costumam ficar presos a maior parte do dia, em pequenas casas construídas por seu dono. Esses cães de caça são comuns nas aldeias e são encontrados entre diferentes povos indígenas amazônicos, sendo especialmente destinados especialmente à caça de mamíferos terrestres (CUNHA, 2009; FAUSTO, 2001;). No caso dos Wayana e Aparai, os principais alvos dos cães de caça são os porcos do mato, cutias e tatus. Nestas ocasiões, os cães devem farejar e rastrear as presas, procurando os encurralar até a chegada de seu dono. Nas caçadas que visam primatas e demais presas arborícolas, os cães são evitados, pois, segundo os indígenas, seus latidos afastam os animais.

Geralmente, os pontos de caça de uma aldeia são determinados por seu cacique. Estas áreas abrangem grandes porções florestais, preferencialmente em locais distantes e desabitadas, visando evitar o rareamento da fauna nas proximidades. Caçadas nas imediações das aldeias são toleradas apenas quando ocorrem dentro das roças e por motivos de segurança, como no caso de uma vara de queixadas atravessar inadvertidamente o pátio de uma aldeia.

Esta forma de manejar os estoques pode ser compreendida em termos da biologia da conservação. Trata-se de uma forma válida, conhecida na bibliografia como o modelo “fonte – sumidouro” (“source – sink”, no inglês), proposto por expoentes da pesquisa sobre impacto de caça na Amazônia

65 Trata-se de uma legislação em vias de mudança, em franco debate no Congresso Nacional e, por conta disso, não será abordada aqui.

(NOVARO; BODMER; REDFORD, 2000). Ainda neste ponto, é importante destacar que a sustentabilidade das atividades de caça e pesca dos Wayana e Aparai já foi testada por métodos da biologia da conservação (LINKE, 2009). Neste estudo, tais formas de obtenção de proteína animal foram avaliadas como sustentáveis, justamente por conta da prática exitosa do modelo “fonte-sumidouro”, além da baixa densidade humana da região (LINKE, 2009). No PGTA do rio Paru de Leste está prevista a criação de áreas livres de caça e pesca. Estas “áreas de poupanças”, como vêm sendo chamadas, baseiam-se na forma tradicional de zoneamento de caça e pesca e sua ideia encontra sustentação na biologia da conservação.

As áreas de caça, ao longo do ano, circulam pelo território. Como são mantidas sempre afastadas das aldeias, é possível que o período de pousio também seja um fator que beneficie a regeneração dos estoques cinegéticos. Isto ocorre porque, como nos ensina os Wayana e os Aparai, os animais não se encontram dispersos pelas florestas de forma homogênea. Pelo contrário, os dados levantados apontam que determinadas espécies se distribuem por paisagens específicas, a partir da distribuição de seu alimento preferencial (ver **tabelas 18 a 20**). Como visto, as paisagens identificadas são heterogêneas em relação à sua composição e riqueza de espécies. Ademais, os ciclos do regime climático regional influenciam na fenologia das plantas e, por conseguinte, em toda cascata trófica da comunidade cinegética. Desta forma, as diferentes paisagens são exploradas ao longo do ano dentro de uma lógica cíclica nas atividades de coleta, extrativismo, mas também nas atividades de caça. Logo, o fluxo de informações atualizadas sobre a localização e distribuição da fauna, no tempo e no espaço, são de suma importância para o êxito das caçadas e para sua gestão dentro de um PGTA. Abaixo, nas **tabelas 18 a 20**, segue uma lista das espécies cinegéticas mais frequentemente consumidas, contando com informações levantadas sobre o ambiente onde rotineiramente são encontradas, o estrato florestal associado (e assim a qual classe pertence dentro do sistema de etnoclassificação apresentado), seus hábitos de vida (noturno, diurno ou ambos), os períodos reprodutivos, alimentação principal e, também, seus predadores. Para alguns grupos, como as mucuras, por exemplo, foram identificadas diferentes espécies para mesmos nomes indígenas, constituindo, desta forma, uma categoria. No **apêndice D**, há uma lista da avifauna conhecida.

Tabela 18: Lista das principais espécies conhecidas de mamíferos, incluindo as caçadas para subsistência física (as principais cinegéticas seguem com asterisco*).

MAMMALIA									
Ordem	Gênero/ Espécie	Nome comum	Nome Wayana /Aparai	Paisagem	Estrato Florestal	Hábito	Período reprodutivo	Alimentação	Presa para
Marsupialia	<i>Marmosa</i> <i>sp.</i>	Mucura	Awalëimë/Zare	montanha, floresta	sub-bosque	noturno	ano todo	carne, gali- nha, frutas	serpentes, gato-mou- risco
	<i>Monodel- phis sp.</i>	Cuíca d'água	Awalëimë Tunaknalë /Zare Nakuao- no	Igapó	sub-bosque	noturno	ano todo	carne, gali- nha, frutas	serpentes, gato-mou- risco
	<i>Philander</i> <i>sp.</i>	Mucura	Awalëimë/Pa- naxixiwa	montanha, floresta	sub-bosque	noturno	ano todo	carne, gali- nha, frutas	serpentes, gato-mou- risco
	<i>Calu- romys sp.</i>	Mucura	Awalëimë/Pa- naxixiwa	montanha, floresta	sub-bosque	noturno	ano todo	carne, gali- nha, frutas	serpentes, gato-mou- risco
	<i>Micoureus</i> <i>sp.</i>	Mucura	Awalëimë/Pa- naxixiwa	montanha, floresta	sub-bosque	noturno	ano todo	carne, gali- nha, frutas	serpentes, gato-mou- risco
	<i>Didelphis</i> <i>sp.</i>	Mucura	Awalëimë/Pa- naxixiwa	montanha, floresta	sub-bosque	noturno	ano todo	carne, gali- nha, frutas	serpentes, gato-mou- risco

Pilosa	<i>Tamandua tetradactyla</i>	Tamanduá-mirim	Alisipsi/ariri	beira-do-rio, floresta, montanha	sub-bosque	noturno	ano todo	cupim	onça, suçarana, gato-mara-cajá
	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	Tamanduá-bandeira	Alisimẽ/Mariximo	baixão, beira-de-rio	chão	diurno	ano todo	cupim	onça
	<i>Bradypus tridactylus</i> *	Preguiça	Oli/Irinai	montanha, floresta	dossel	diurno	ano todo	folhas	gavião
	<i>Choloepus didactylus</i> *	Preguiça-real	Olokole/orokore	montanha, floresta	dossel	diurno	ano todo	folhas	gavião

Cingulata	<i>Dasyurus novemcinctus</i> *	Tatu-galinha	Kapasi/Kapaxi	beira-do-rio, floresta	chão e buraco	noturno	ano todo	minhoca, formiga, cupim	sucuarana, onça
	<i>Cabassous unicinctus</i>	Tatu-peba	Mêlaimê elatu/Morura enatyry	beira-do-rio, floresta	chão e buraco	noturno	ano todo	minhoca, formiga, cupim	sucuarana, onça
	<i>Dasyurus kappleri</i> *	Tatu-15-quilos	Kapasi/Kapaxi	beira-do-rio, floresta	chão e buraco	noturno	ano todo	minhoca, formiga, cupim	sucuarana, onça
	<i>Priodontes maximus</i> *	Tatu-canastra	Mêlaimê/Mo-rura	montanha, floresta	chão e buraco	noturno	ano todo	minhoca, formiga, cupim	sucuarana, onça
	<i>Dasyurus septemcinctus</i> *	Tatui	Lahpo/Raseve	beira-do-rio, floresta	chão e buraco	noturno	ano todo	minhoca, formiga, cupim	sucuarana, onça
Primates	<i>Saguinus midas</i> *	Mico	Makui/Makuxi	beira-do-rio, floresta	dossel	diurno	abril a junho	frutos (ingá, inajá, “anakala”)	gavião, sucuarana, onça (de noite)

Cingulata	<i>Saimiri sciureus</i> *	Mico-de-cheiro	Kuwanan/Kuxiriru	igapó	dossel	diurno	abril a junho	frutos (ingá, inajá, "anakala")	gavião, suçuarana, onça (de noite)
	<i>Pithecia pithecia</i> *	Pa-rauacu	Moholotpë/Mosorohpo	beira-do-rio, floresta	dossel	diurno	abril a junho	frutos (ingá, inajá, "anakala")	gavião, suçuarana, onça (de noite)
	<i>Chiropotes satanas</i> *	Coxiú	Isoimé/Ixoimó	igapó, floresta	dossel	diurno	abril a junho	frutos (ingá, inajá, "anakala")	gavião, suçuarana, onça (de noite)
	<i>Cebus apella</i> *	Macaco-prego	Meku/Meku	igapó, floresta	dossel e sub-bosque	diurno	abril a junho	Frutos (inajá, "turixi", ingá-do-mato), frutas de sub-bosque	gavião, suçuarana, onça (de noite)
	<i>Cebus olivaceus</i> *	Macaco-prego	Wakêu/Orikou	igapó, floresta	dossel e sub-bosque	diurno	abril a junho	Frutos (inajá, "turixi", ingá-do-mato), frutas de sub-bosque	gavião, suçuarana, onça (de noite)
	Alouatta macconelli*	Guariba	Alawata/Aratã	beira-do-rio, floresta	dossel	diurno	abril a junho	frutos ("arimipo", "anakara", "topukuremy"), sementes, folhas	gavião (atrai imitando o som), suçuarana, onça (de noite)
	Ateles paniscus*	Macaco-aranha	Alimi/Arimi	montanha	dossel	diurno	abril a junho	frutos ("arimipo", "anakara", "topukuremy"), sementes	gavião, suçuarana, onça (de noite)

Carnívora	<i>Nasua nasua</i> *	Quati	Siweu/Xieu	baixo, beira-de-rio	dossel, sub-bosque	diurno	ano todo	frutas, minhocas	onça, suçuarana, gato-maracajá
	<i>Potos flavus</i> *	Jupará	Kusikusi/ku-xikuxi	beira-de-rio, igapó	dossel	noturno	ano todo	frutas	gavião
	<i>Lontra longicaudis</i>	Lontra	Jukini/Zukini	rio	ilhas, beira-do-rio	diurno	ano todo	peixe	não possui
	<i>Galictis vittata</i>	Furão	Mamharimê/Mamisarimo	floresta, montanha	chão, buraco	diurno	ano todo	frutas, bichos	onça
	<i>Pteronura brasiliensis</i>	Ariranha	Awawa/awawa	igarapé	ilhas, beira-do-rio	diurno	ano todo	peixe	não possui
	Eira Barbara	Irara	Kêlepukê/Okoropu	baixo, beira-de-rio	chão, sub-bosque, dossel	diurno	ano todo	frutas (frutas da roça), mel, abelha	onça, suçuarana, gato-maracajá
	Leopardus tigrinus	Gato-do-mato	Majakaja Ap-sik/Marakazu pitiko	todos os lugares	chão, sub-bosque, beira-de-rio	ambos	janeiro a março	caça	onça
	Leopardus wiedii	Gato-maracajá	Majakaya/Marakazu	todos os lugares	chão, sub-bosque, beira-de-rio	ambos	janeiro a março	caça	onça

Carnívora	<i>Herpailurus yagouaroundi</i>	Gato-mourisco	Alatale/Aratatare	todos os lugares	chão, sub-bosque, beira-de-rio	ambos	janeiro a março	caça	onça
	<i>Leopardus pardalis</i>	Jaguatirica	Majakaya/Marakazu	todos os lugares	chão, sub-bosque, beira-de-rio	ambos	janeiro a março	caça	onça
	<i>Puma concolor</i>	Puma	Kapauêkê/Kapauyky	todos os lugares	chão, sub-bosque, beira-de-rio	ambos	janeiro a março	caça	onça
	<i>Panthera onça</i>	Onça-pintada	Kaykuy/Kaikuxi	todos os lugares	chão, sub-bosque, beira-de-rio	ambos	janeiro a março	caça	onça
Perissodactyla	<i>Tapirus terrestris</i> *	Anta	Maipuli/Maixipuri	beira-do-rio, floresta	chão	ambos	ano todo	frutos (tapereba, buriti, uxi), roça	onça

Artiodactyla	Pecari tajacu*	Caititu	Pakila/Pakira	beira-do-rio, floresta	chão e buraco	diurno	ano todo	frutas, minhoca, roça	onça e suçuarana
	Tayassu pecari*	Queixada	Pëinêkë/Poinoko	floresta, montanha	chão	ambos	ano todo	frutas, minhoca, roça, sementes	onça e suçuarana
	Odocoileus virginianus*	Veado-rabo-branco	Jalëtë/Zaretoh	campo savana	chão	diurno	ano todo	frutas, folhas e flores	onça e suçuarana
	Mazama gouazoubira*	Veado-branco	Kaliak/Kariako	capoeira	chão	diurno	ano todo	frutas, folhas e flores (não entra na roça)	onça e suçuarana
	Mazama americana*	Veado-vermelho	Kapau/kapau	montanha, beira-de-rio	chão	diurno	ano todo	frutas, folhas, flores, roça	onça e suçuarana

Rodentia	<i>Hydrochaeris hydrochaeris</i> *	Capivara	Kapiwala/ Akapiara	Beira-de- -rio, igapó	beira-de-rio	ambos	verão (ano todo)	roça (cana, banana), capim	onça, serpen- te grande
	<i>Cuniculus paca</i> *	Paca	Kulimau/ Kurimau	beira- -do-rio, floresta	chão e bei- ra-de-rio	noturno	verão (ano todo)	caroços, fruta, raiz mandioca (roça)	gato-mara- cajá, onça, suçuarana
	<i>Myoprocta acouchy</i> *	Cutiara	Akusi/Akuxi	montanha	chão	diurno	verão (ano todo)	caroços, fruta, raiz mandioca (roça)	gato-maraca- já, gato-mou- risco
	<i>Dasyprocta agouti</i> *	Cutia	Akuli/Akuri	floresta, montanha	chão e buraco	diurno	verão (ano todo)	caroços, fruta, raiz mandioca (roça)	gavião, gato-mara- cajá, gato mourisco, suçuarana

Fonte: do autor

Tabela 19 – Lista das principais espécies cinegéticas de aves (as principais para subsistência seguem com asterisco *).

AVES									
Ordem	Gênero/ Espécie	Nome comum	Nome Waya- na/Aparai	Paisagem	Estrato Florestal	Hábito	Período reprodu- tivo	Alimentação	Presença para
Tinamiformes	<i>Tinamus major*</i>	Inambu- -galinha	Hololo/ Pohno	floresta, montanha	sub-bosque	diurno	janeiro a março	frutas e insetos	gavião, onça
	<i>Crypturellus soui*</i>	Sururina	Maipo/Wyryi	floresta	chão	diurno	janeiro a março	frutas, inse- tos, cupim	gavião
Anseriformes	<i>Caírina moschata*</i>	Pato-do- -mato	Uluma/ Orohpono	lago, rio	beira-do-rio	ambos	fevereiro a abril	peixes	gavião
Craciformes	<i>Pipile sp.</i>	Cujubi	Kujui/Kuzui	beira-do-rio, igapó	dossel e sub-bosque	diurno	janeiro a março	frutas	gavião
	<i>Ortalis momot*</i>	Aracua	Alakwa/Ara- kwa	floresta	chão e sub- -bosque	diurno	janeiro a março	frutas e insetos	gavião

Gruiformes	<i>Penelope marail</i> *	Jacu	Akawak/ Akāko	floresta	chão, sub- -bosque e dossel	diurno	janeiro a março	frutas, insetos e minhocas	gavião, onça
	<i>Crax alecto</i> *	Mutum	Ėwok/Ōko	floresta, baixio	chão, sub- -bosque e dossel	diurno	janeiro a março	frutas, insetos, caças pequenas	gavião, onça
	<i>Psophia crepitans</i> *	Jacamim	Mamhali/ Mamisari	floresta	dossel e chão	diurno	janeiro a março	frutas, pequenas serpentes	gavião, onça
	<i>Ramphastos tucanus tucanus</i> *	Tucano- -peito- -branco	K'ijapok/ Kakwe	floresta, capoeira	dossel	diurno	janeiro a março	frutas	gavião
Piciformes	<i>Ramphastos vitellinus</i> *	Tucano- -de-bico- -preto	K'ilu/Kyru	beira-do-rio, montanha, capoeira	dossel	diurno	fevereiro a abril	frutas	gavião
	<i>Selenidera nattereri</i> *	Araçari	Amalo/ Amaro	beira-do-rio, montanha	dossel	diurno	fevereiro a abril	frutas	gavião

Psittaciformes	<i>Ara ara-rauna</i>	Arara-caindé	Alalawa/Ararawa	floresta, montanha	dossel	diurno	fevereiro a abril	frutas e caroços	gavião
	<i>Ara chloroptera</i>	Arara-vermelha	Kujali/Kuzari	floresta, montanha	dossel	diurno	fevereiro a abril	frutas e caroços	gavião
	<i>Ara macao*</i>	Arara-piranga	Kinolo/Kynoro	floresta, montanha	dossel	diurno	fevereiro a abril	frutas e caroços	gavião
Columbiformes	<i>Leptotilia verreauxi</i>	Juruti	Walami/Aramixi	capoeira	sub-bosque	diurno	janeiro a março	frutas e insetos	gavião
	<i>Patagioenas plumbea</i>	Pomba	Palutapê/Parutapurú	capoeira	sub-bosque	diurno	janeiro a março	frutas e insetos	gavião
	<i>Columba speciosa*</i>	Pomba-pedrés	Pêti/Utuku	capoeira	sub-bosque	diurno	janeiro a março	frutas e insetos	gavião
Ciconiiformes	<i>Harpia harpyja</i>	Gavião-real	Pija/Piano	beira-do-rio, floresta, lago	dossel	diurno	março a maio	passáros, macacos, animais	não possui

Fonte: do autor.

Tabela 20: – Lista das principais espécies cinegéticas de répteis.

RÉPTEIS									
Ordem	Gênero/Es- pécie	Nome comum	Nome Waya- na/Aparai	Paisagem	Estrato Florestal	Hábi- to	Período reprodu- tivo	Alimenta- ção	Presença para
Testudinata	<i>Kinosternon scorpioides*</i>	Muçã	Kulalawa/ Purotohka	lago	beira, tronco	diurno	ano todo	frutas, peixes	onça
	<i>Chelonoidis carbonaria*</i>	Jabuti-pé- -amarelo	Kuliputpê/ Kuripuhpo	baixo, bei- ra-de-rio	chão	ambos	ano todo	frutas, folhas	onça
	<i>Chelonoidis denticulata*</i>	Jabuti-pé- -vermelho	Kulia/Kuria	campo, baixo, bei- ra-de-rio	chão	ambos	ano todo	frutas, folhas	onça
	<i>Podocnemis sp.*</i>	Tracajá	Pulupulu/ Puhpu	rio, iga- rapé	no rio	diurno	outubro a dezembro	frutas	onça, su- çuarana

continuação

Crocodylia	<i>Paleosuchus trigonatus*</i>	Jacaré-co-roa	Aliwe/Zakare	rio, iga-rapé	no rio	ambos	verão	peixes, caça	onça, su- çarana
	<i>Caiman crocodilus*</i>	Jacaré-tin-ga	Kulu/Xihtyky	rio, iga-rapé	no rio	ambos	verão	peixes, caça	onça, su- çarana
Squamata	<i>Iguana iguana*</i>	Iguana	Ololi/Zuãna	beira-rio, praia	beira-de-rio	diurno	agosto a setembro	folhas	gavião
	<i>Tupinambis teguixin</i>	Jacuraru	Joxi/Iosi – Teju/Teju	beira-rio, praia	beira-rio, praia	diurno	ano todo (verão)	ovos	gavião

Fonte: do autor

O esforço nas caçadas empreendido não é distribuído uniformemente entre as espécies consumidas. Tampouco todos os animais são ativamente procurados nas temporadas de caça, que de uma forma geral tendem a se concentrar no período das chuvas, o inverno amazônico. Os Wayana e Aparai possuem predileção por mamíferos e aves de grande porte (LINKE, 2009) e, dentre os primeiros, destacam-se os primatas, porcos do mato, paca, anta e o veado-vermelho. Entre as aves, os focos principais incidem no mutum e no jacamim. A **tabela 21** apresenta um pequeno ranqueamento da preferência alimentar entre as espécies cinegéticas a partir de levantamento realizado durante discussões coletivas do PGTA. As indicações que figuram nesta tabela foram geradas de modo consensual entre as lideranças indígenas participantes. Deste modo, não há dados sobre percentuais a serem apresentados. Estas informações são importantes para a discussão sobre os planos de manejo da caça, previstas, mas ainda não iniciadas, no âmbito do PGTA.

Tabela 21 – Ranqueamento relativo da preferência por animais de caça.

Espécie	Nome Popular
1º <i>Ateles paniscus</i>	Macaco-aranha
2º <i>Cebus apela</i>	Macaco-prego
3º <i>Cuniculus paca</i>	Paca
4º <i>Tayassu pecari</i>	Queixada
5º <i>Pecari tajacu</i>	Caititu
6º <i>Tapirus terrestris</i>	Anta
7º <i>Alouatta macconnelli</i>	Guariba
8º <i>Mazama americana</i>	Veado
9º <i>Crax alector</i>	Mutum
10º <i>Psophia crepitans</i>	Jacamim

Fonte: LINKE, 2009

Apesar de consumirem caça com muita frequência, nem todas as espécies são consideradas aptas ao consumo ao longo do ano. Através das entrevistas com caçadores foi possível montar um calendário de caça onde constam os meses em que as espécies cinegéticas mais importantes são procuradas ou evitadas. No quadro do consumo de caça, observou-se uma estratégia, a de dar preferência aos indivíduos com alto teor de gordura, e como a bibliografia aponta, constitui o padrão de povos nativos da Amazônia (DESCOLA, 2006; PEZZUTI, 2003; PEZZUTI; CHAVES, 2009). Como vimos, o conhecimento empírico da dinâmica de disponibilidade de recursos e padrões biológicos das espécies acaba definindo preferências alimentares por períodos que se sobrepõem às épocas de maior armazenamento de gordura nos animais (ver **tabela 22**). Neste sentido, com base nas entrevistas, e na representação do calendário de caça, convencionou-se três níveis de teor de gordura, definidos como: 1) período de alto teor de gordura (coloração cinza escuro), 2) período de médio teor de gordura (coloração cinza claro) e, 3) período de baixo teor de gordura (coloração branca).

Segundo os Wayana e os Aparai, os animais magros são normalmente evitados (coloração branca), mesmo quando encontrados, e principalmente quando a estratégia de caça é seletiva. Os indígenas alegam que animais magros podem provocar doenças, além de seu sabor ser considerado desagradável (LINKE, 2009). Quando o animal começa a engordar, ou começa a emagrecer, existe um interesse mediano, sendo que a espécie não é procurada ativamente, entretanto, se porventura for avistado, é abatido (coloração cinza claro). Quando o animal está gordo, é procurado ativamente, sendo invariavelmente abatido (coloração cinza escuro, ver **tabela 22**). Os animais gordos são considerados fontes de energia saudável e têm sabor agradável, são a preferência não somente dos caçadores como também de suas famílias e, evidentemente, possuem maior teor calórico. Naturalmente esta forma de organizar as caçadas pode ser interpretada como uma forma tradicional de manejar os estoques animais (LINKE, 2009).

Para maiores detalhes a respeito da atividade de pesca, ver seção seguinte.

CAÇA	Nome popular	MESES											
		01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12
<i>Táxon</i>													
<i>Bradypus tridactylus</i>	Preguiça												
<i>Choloepus didactylus</i>	Preguiça-real												
<i>Dasydus septemcinctus</i>	Tatuí												
<i>Dasydus novemcinctus</i>	Tatu-galinha												
<i>Dasydus kappleri</i>	Tatu-15-quilos												
<i>Priodontes maximus</i>	Tatu-canastra												
<i>Saguinus midas</i>	Mico												
<i>Saimiri sciureus</i>	Mico-de-cheiro												
<i>Pithecia pithecia</i>	Parauacu												
<i>Chiropotes satanas</i>	Coxiú												
<i>Cebus apella</i>	Macaco-prego												
<i>Cebus olivaceus</i>	Macaco-prego												
<i>Alouatta macconnelli</i>	Guariba												
<i>Ateles paniscus</i>	Coatá												
<i>Potos flavus</i>	Jupará												
<i>Nasua nasua</i>	Quati												
<i>Tapirus terrestris</i>	Anta												

[illegible]

Fonte: Tabela indicativa do teor de gordura dos animais cinegéticos e esforço de pesca ao longo do ano.

Paisagens aquáticas não humanas – calhas dos rios e igarapés

Os corpos d'água *tuna/tuna*, como os rios e igarapés, possuem muitos ambientes com características próprias de profundidade, vazão, temperatura e turbidez em função da conformação física, biológica e da composição dos acidentes geográficos existentes (**ver figura 48**). Ao contrário de lagos, igapós, beiras de rio e ilhas, os rios e igarapés não são considerados apenas como paisagens de transição, acessíveis aos humanos. As “aldeias” localizadas nos corpos d'água pertencem a outras categorias de seres não humanos, peixes ou sobrenaturais, oriundos de épocas remotas, inacessíveis, portanto, aos vivos (VELTHEM, 2003). Aos vivos é apenas possível transitar, no limite da lâmina d'água, a nado ou por embarcação, pelos domínios submersos. Desta forma, os Wayana e Aparai consideram importante a correta identificação dos ambientes aquáticos a fim de garantir a segurança e viabilidade de viagens e pescarias ao longo dos corpos d'água.

Segue na figura 48, um esquema com as principais categorias de característica observadas em corpos d'água, sendo (a) língua aparai, (w) wayana e (t) tiriyo.

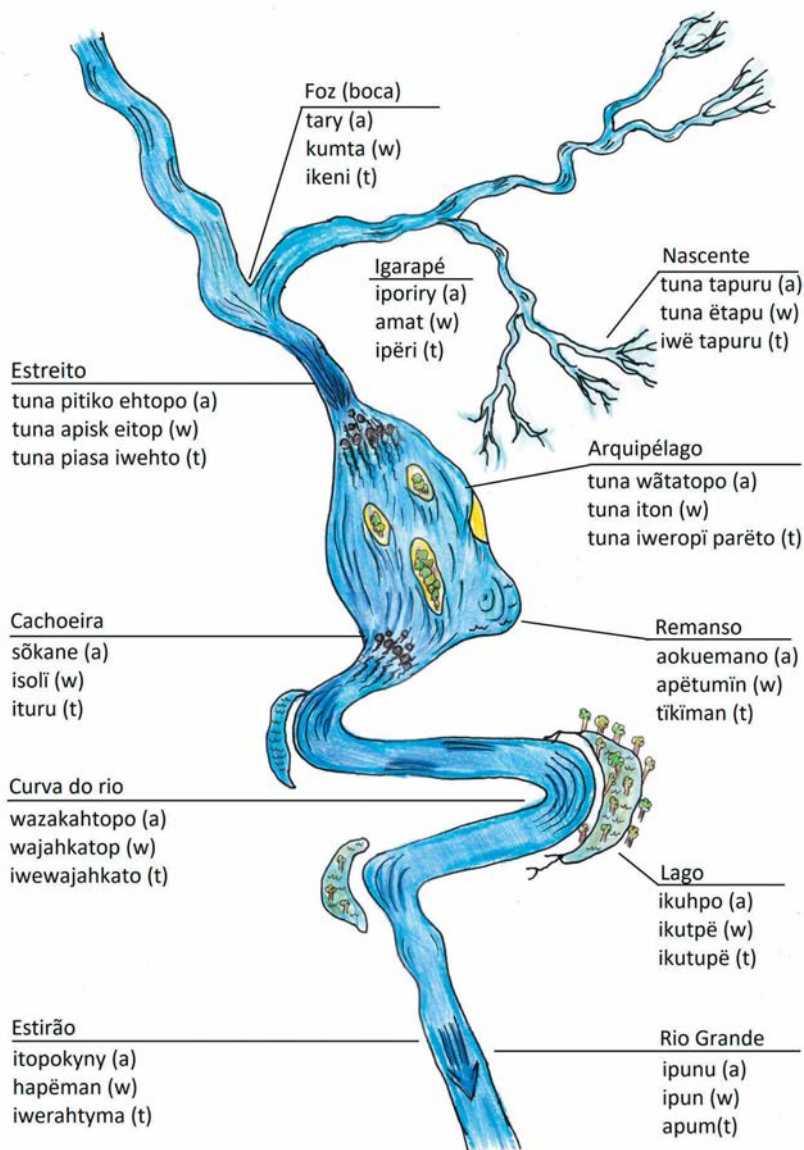


Figura 48 – Classificação nativa de conformações nas paisagens e seus acidentes geográficos em corpos d'água.

Fonte: Do autor.

Paisagens aquáticas de transição, acessíveis aos humanos

As paisagens que são acessíveis aos humanos, são acessadas e transitadas em uma série de atividades cotidianas. As áreas de transição, que também são de trânsito, como já mencionado, são aquelas limítrofes entre os ambientes terrestres e aquáticos e que abrigam diferentes paisagens, como as ilhas, lagos, igapós e beiras de rio. Para cada uma delas há um conjunto específico de coletivos não humanos que as habitam (ver **tabela 23**, que contém 3 ambientes aquáticos). Entre as relações de destaque dadas com os ambientes aquáticos, destaca-se a pesca. Assim como ocorre para outros povos amazônicos, os Wayana e os Aparai têm na pesca a principal fonte de proteína animal (CHERNELA, 1997; POSEY, 1997a; CABALZAR, 2005, 2010, 2016; VELTHEM, 1996; LINKE, 2009) (**figura 49**). Estima-se que a pesca vem sendo desenvolvida na calha do Amazonas por, no mínimo, oito mil anos (MEGGERS, 1977; ROOSEVELT *et al.*, 1991). Atraindo o interesse de viajantes, a pesca é uma das atividades desenvolvidas pelos indígenas que foram corriqueiramente descritas em relatos de viagens (VERÍSSIMO, 1895; COUDREAU, 1893). Enquadrada como uma importante atividade de subsistência, a pesca comercial, industrial também é fundamental para a economia da região (BARTHEM *et al.* 1997; BATISTA *et al.*, 2004; SANTOS; SANTOS, 2005).



Figura 49 – Pescarias podem envolver todo um núcleo familiar.

Fonte: do autor

No caso dos Wayana e Aparai, estudos sugerem que, apesar de a caça apresar animais de grande porte e, em muitas ocasiões lhes proporcionar grandes quantidades de carne por alguns dias, é a pesca, porém, que garante um estoque mais seguro e imediato de proteína animal ao longo do ano aos indígenas do rio Paru de Leste (VELTHEM, 1996; LINKE, 2009). Em favor da pesca, é perceptível a grande e disseminada familiaridade que os povos do rio Paru de Leste têm com os rios, igarapés e outros corpos d'água. O acesso aos ambientes aquáticos é direto a partir do porto da aldeia e, assim, de certa forma facilitado. Além disso, os insumos utilizados possuem custo mais baixo em contraposição às onerosas armas de fogo utilizadas na caça, por último, a pesca é uma atividade considerada de baixo risco pessoal, ao contrário da caça que é realizada nos rincões florestais, muitas vezes em locais muito distantes das aldeias. Ademais, apesar de a atividade de pesca se concentrar nos meses estivais, o profundo conhecimento da biologia e comportamento dos peixes, crustáceos e moluscos aquáticos permite aos indígenas desenvolverem essa atividade durante o ano inteiro, sendo-lhes necessário o conhecimento dos locais e iscas mais propícios para a pesca de determinada espécie, segundo a estação (LINKE, 2009; VELTHEM, 1996).

A atividade de pesca é uma categoria nativa abrangente e que engloba, de uma forma geral, a captura de seres aquáticos e não somente aos pares zoológicos da classe Actinopterygii. Assim, jacarés, tracajás, caranguejos, camarões e caramujos-de-água-doce capturados, abatidos e servidos nos repastos, também são considerados produtos da pesca. As atividades produtivas dos Wayana e Aparai organizam-se focando as interações que envolvem os humanos, paisagens, tempos e coletivos não humanos, e não encontram, necessariamente, eco e paridade em categorias embasadas na filogenia biológica. Como ocorre com as paisagens terrestres, para as atividades de pesca, caça, coleta e extrativismo é imprescindível a correta identificação e reconhecimento da composição de cada uma das paisagens aquáticas.

Na sequência, a **figura 50** traz uma representação em perfil dos ambientes aquáticos, incluindo uma hipotética variação do nível das águas na legenda e, assim, representa o período chuvoso (cheia, inverno) e o período estival (seca, verão), conforme a legenda. As designações das paisagens e mais detalhes seguem em três idiomas: aparai (a), wayana (w) e tiriyo (t).

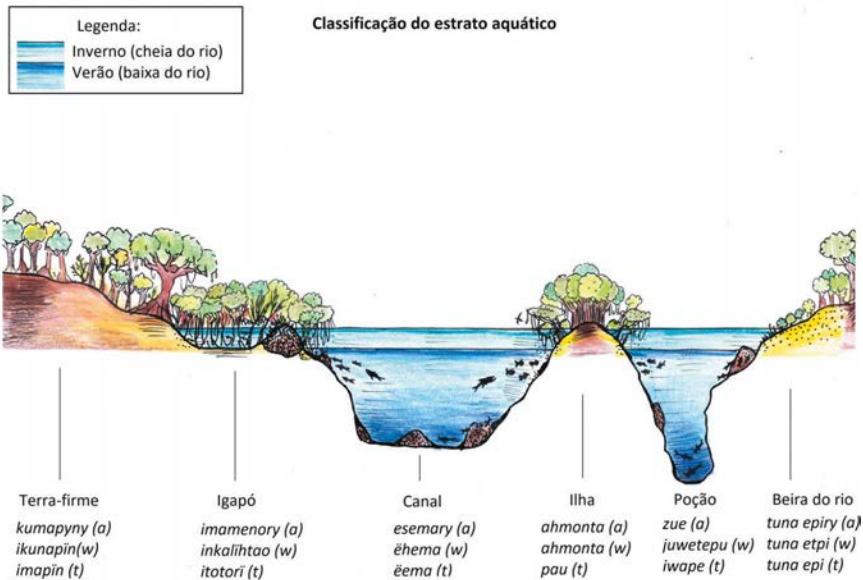


Figura 50 – Perfil das paisagens aquáticas.

Fonte: do autor

A pesca é realizada majoritariamente por homens, mas não há impedimentos para o envolvimento direto de mulheres em determinadas circunstâncias, especialmente nas pescarias menos arriscadas. As capturas de peixes realizadas manualmente, com o uso de timbó em pequenos igarapés, lajedos ou corredeiras no período estival, geralmente incluem mulheres e crianças. O exercício da pesca em locais mais distantes das aldeias, ou em áreas mais profundas é reservado aos homens jovens e adultos (VELTHEM, 1996), mas é comum que as crianças acompanhem seus pais em uma dinâmica que envolvem brincadeiras e aprendizado. Em todo caso, semelhante ao que ocorre com a caça, procura-se pescar fora dos limites visíveis da aldeia, em locais afastados dos portos e mais próximos das margens opostas evitando, desta forma, espantar os cardumes para longe.

Todos os homens, a partir de uma determinada idade, possuem seu próprio jogo de instrumentos e apetrechos de pesca, composto por vários tamanhos e especificações de linhas (*oka ewa/oka ewa*) e anzóis (*oka/oka*) adquiridos nos centros urbanos. Os adultos, também possuem arcos (*paila/*

taky) de produção local, geralmente menores em relação aos da caça, além de flechas específicas para a pesca (*pilëuna/pyrouna*), e ainda malhadeiras que são compradas nas cidades. Os principais instrumentos utilizados são o caniço (*oka epu /oka epuru*), para peixes pequenos e aqueles que vivem próximos da linha d'água; linhas de pesca com chumbadas são destinadas para peixes de maior porte e que vivem nas profundezas, nos poções. Os arcos e as flechas sem plumária (*pilëuna/pyrouna*) são destinadas aos peixes grandes de igapó (sobretudo o tucunaré), além de bagres (como o surubim) em partes do rio que ficam muito rasas durante os meses estivais. As malhadeiras, de vários tamanhos, são para peixes pequenos e médios dos igarapés e para aqueles que vivem próximos às ilhas e igapós; por último, a zagaia é basicamente destinada ao poraquê *alimina/arimina* (*Electrophorus electricus*) e serve como instrumento de suporte nas pescarias com arco e flechas.

Este tipo de conhecimento, fundamental para o cotidiano, também o é para as discussões inerentes ao PGTA do Paru de Leste, ao se considerarem os recursos pesqueiros como fundamentais fontes de alimento. Desta forma, apresentamos uma tabela contendo detalhadas informações relacionadas aos peixes, ambientes aquáticos, e a atividade de pesca em si (ver tabela 23).

Tabela 23 – Flora e fauna aquáticas associadas às paisagens aquáticas: ilhas, lagos, igapós e beiras de rio.

PAISAGEM: AHMONTA PAUU / AHMÔTA (ILHA)							
Táxon da flora	Wayana	Aparai	Português	Usos e funções	Período produtivo à coleta	Fauna associada (alimento para)	
<i>Cordia tetrandra</i>	Okopi	Okopi	Uruá (Pará)	Alimento para peixe	Março e abril	Pacu, aracu, “talani”, “paxina”, “axitau” (isca geral)	
<i>Desmoncus macrocartha</i>	Pilit	Piritu	Jacitara	Alimento para peixe e caça; matéria-prima para artesanato	Agosto e setembro	Tucano, araçari, paca, cutia; peixes: aracu, “axitau”	
<i>Bactris acanthocarpa</i>	Alaule	Katakó	Marajá	Alimento para peixe e caça	Julho	Porcos, paca, cutia, macaco-prego, cuxiú; peixes: pacu, aracu, “talani”, “axitau”	
Myrtaceae	Atakamala	Atakamara	Araçá	Alimento para peixe	Janeiro a março	Peixes em geral	
Não identificado	Tamtam	Tamytamy	?	Alimento para peixe	Agosto	Bem-te-vi, cardeal; peixes: “paxina”, “wiki”, pacu, “walak”, “talani”, “kampai”	
Rubiaceae (poss. <i>Tocoyena sp.</i>)	Pisusuk	Kurupoimo	Jenipapim	Alimento para peixe	Maio a julho	Pacu-açú, “paxina”, “talani”, “walak” (isca geral)	

Táxon da flora	Wayana	Aparai	Português	Usos e funções	Período pro- pício à coleta	Fauna associada (alimen- to para)
Não identificado (poss. <i>Simarubaceae</i>)	Kanapali	Kanapari	Cajurana	Alimento para peixe	Janeiro a abril	Pacu, “paxina”, “talani”, “walak” (isca geral)
<i>Pachira aquática</i>	Kunë	Kuno	Munguba	Alimento para peixe, periquito	Abril a agosto	Arapá, periquito; peixes: pacu, “paxina”
<i>Cecropia peltata</i>	Kulekle	Kurehpie	Embaúba	Alimento para pássaros e ani- mais	Janeiro e fevereiro	Japu, tucano, araçari
Não indentificado	Ulukuli	Urukuri	?	Alimento para caça, macacos	Agosto a outubro	Cutia, paca, macaco-pre- go, porcos
Não identificado	Pëneju	Pone Zuru	?	Lenha, alimento para peixe	?	Folhas novas: “paxina”
Não identificado	Tëpepulu	Topepuru	“Praia”	Peixe	Março e abril	Aracua; peixes: “paxina”, “wiki”, “kampoloka”, “kam- pai”, sardinha
Não identificado	Hamut	Isawany	?	Desova da iguana e tracajá	Agosto a fevereiro	?
Myrtaceae	Atakama- laimë	Atakama- rimo	Araçá bravo	Alimentação para peixe	?	Peixes
Não identificado	Pakumila	Pakumyra	?	Alimento para peixe, passaro	Março a abril	Pacum “paxina”, “wopi”

PAISAGEM : IKUTPĚ / IKUHPO (LAGO)							
Táxon da flora	Wayana	Aparai	Português	Usos e funções	Período pro- pício à coleta	Fauna associada (alimen- to para)	
Não identificado	Ulimê	Zuiri	?	Alimento para peixe, caça	Janeiro	Araras, paca; peixes: “axi- tau”, “paxina”, “talani”	
Não identificado	Anasikala	Anaxikara	?	Alimento para peixe	Junho	Só existe no baixo curso do rio Paru de Leste, pró- ximo a aldeia Pururé	
Rubiaceae (poss. Tocoyena sp.)	Pisusuk	Kurupoi- mo	Jenipapim	Alimento para peixe	Maio a julho	Pacu-açú, ‘paxina’, “talani”, “walak” (isca geral)	
Macrolobium sp.	Elekesi	Parue	Arapari	Alimento para peixe	Maio	Paca, cutia, porcos; pei- xes: pacu, “talani”, “axitau”, aracu	
Não identificado (poss. Simarubaceae)	Kanapali	Kanapari	Cajurana	Alimento para peixe	Janeiro a abril	Pacu, “paxina”, “talani”, “walak” (isca geral)	
Não identificado	Tuna Myka	Tunamy- kary	?	Serve para flecha	-	Passarinhos, tucano	

Táxon	Wayana	Aparai	Português	Usos e funções	Período pro- pício à coleta	Fauna associada (alimen- to para)
<i>Montrichardia spp.</i>	Oko	Wezamo	Aninga	Alimento para peixe, tracajá	Novembro	Isca para atrair peixe para ser flechado
Não identificado	Otoje	Otozery	?	Alimento para peixe	Novembro	“Axitau”
Não identificado	Pêneju	Ponezuru	?	Lenha	-	?
Humiriaceae	Makalala- nai	Makarai	Uxi do rio	Alimento para peixe	Abril	Tucano, jacu, cojubim, pomba
<i>Bactris acanthocarpa</i>	Alaule	Katako	Marajá	Alimento para peixe e caça	Julho	Porcos, paca, cutia, ma- caco-prego, cuxiú; peixes: pacu, aracu, “talani”, “axitau”
Não identificado	Amulahan	Amurasa	?	Alimento para peixe	Abril	Pacu, “paxina”, “talani”
PAISAGEM: TUNA ETPI / TUNA EHPIRY (BEIRA DO RIO, IGAPÓ)						
Táxon da flora	Wayana	Aparai	Português	Usos e funções	Período pro- pício à coleta	Fauna associada (alimen- to para)
<i>Pachira aquática</i>	Kunë	Kuno	Munguba	Alimento para peixe, periquito	Abril a agosto	Arapá, periquito; peixes: pacu, “paxina”
<i>Montrichardia spp.</i>	Oko	Wezamo	Aninga	Alimento para peixe, tracajá	Novembro	Isca para atrair peixe para ser flechado

Táxon da flora	Wayana	Aparai	Português	Usos e funções	Período pro- pício à coleta	Fauna associada (alimen- to para)
Fabaceae	Tuli	Wetu	Ingazeiro	Alimento	Fevereiro	Macaco-prego
<i>Cordia sp.</i>	Mojoih	Mojoie	Uruá (Para- pará)?	Alimento para peixe	Dezembro a janeiro	“Talani”, “paxina”, “axitau”, pacu, “ankë”, “kampoloka”, “kampai”, piranha
Não identificado	Amulahan	Amurasa	?	Alimento para peixe	Abril	Pacu, “paxina”, “walak”, “talani”, “wiki”, tracajá
Não identificado (poss. Simarubaceae)	Kanapali	Kanapari	Cajurana	Alimento para peixe	Abril	Pacu, “paxina”, “walak”, “talani”, “wiki”, tracajá
<i>Spondias mombin</i>	Mope	Mope	Taperebá	Alimento para peixe	Maio e junho	Pacu, “axitau”, “paxina”, “mojoe”, “talani”
<i>Macrolobium sp.</i>	Elekesi	Parue	Arapari	Alimento para peixe	Maio	Paca, cutia, porcos; pei- xes: pacu, “talani”, “axitau”, aracu
Não identificado	Pênejo	Ponezuru	?	Alimento para peixe	?	Peixes
<i>Cordia tetrandra</i>	Okopi	Okopi	Uruá (Para- pará)	Alimento para peixe	Março e abril	Pacu, aracu, “talani”, “paxi- na”, “axitau” (isca geral)
<i>Cecropia peltata</i>	Kulekle	Kurehpie	Embaúba	Alimento para passaros e ani- mais	Janeiro e fevereiro	Japu, tucano, araçari

Táxon da flora	Wayana	Aparai	Português	Usos e funções	Período pro- pício à coleta	Fauna associada (alimen- to para)
Não identificado	Pasije	Paxizery	?	Alimento para peixe	Abril	“Paxina”, “talani”, “walak”, “axitau”, “kampai”
Não identificado	Kujaliulu	Kuzarizuru	?	Alimento para peixe	Junho e julho	“Paxina”, “talani”, “walak”, “axitau”, “kampai”
Rubiaceae (poss. <i>Tocoyena sp.</i>)	Pisusuk	Kurupoi- mo	Jenipapim	Alimento para peixe	Maio a julho	Pacu-açu, ‘paxina’, “talani”, “walak” (isca geral)
Não identificado	Haka	Saka	?	Tintura, peixe	Agosto	“Paxina”
Não identificado	Otoje	Otozery	?	Alimento para peixe	Novembro	“Axitau”
Não identificado	?	Konoxiato	?	Alimento para peixe	Julho	Tucanos, araçari, aracuã, “sisiop” (ave)
<i>Desmoncus macro- cantha</i>	Pilit	Piritu	Jacitara	Alimento pra peixe e caça; ma- téria-prima para artesanato	Agosto e Setembro	Tucano, araçari, paca, cutia; peixes: aracu, “axitau”
<i>Bactris acanthocarpa</i>	Alaule	Katakao	Marajá	Alimento para peixe e caça	Julho	Porcos, paca, cutia, ma- caco-prego, cuxiú; peixes: pacu, aracu, “talani”, “axitau”
Não identificado	Kalaujalan	Kanaoty	?	Alimento para peixe	Março	Peixes
Não identificado	Ajawaimê	Azawimo	?	Lenha, alimento para peixe	Fevereiro a julho	Peixes

Poss. Curcubitaceae	Napëkëimë	Napokoi-mo	“Parreira”	Isca, alimento para peixe, pássaro.	Maio a Julho	Todos os peixes, menos surubim e pirarara
<i>Macrolobium sp.</i>	Pawe	Paruetaka	Arapari	Isca, alimento para peixe	Maio	“Axitau”, “talani”, paca
Não identificado	Konoi	Atukurarai	?	Alimento para peixe	Janeiro a março	Todos os peixes frugívoros
Não identificado	Tëpepulu	Topere-puru	Praia	Peixe	Março e abril	Aracuã; peixes: “paxina”, “wiki”, “kampoloka”, “kam-pai”, sardinha
Não identificado	Mopilapi	Ãmopi	?	Isca, alimento para peixe	Agosto	Paca, cutia, inambú, tuca-nos, mutum, jacu, aracuã, jacamim; peixes: todos os frugívoros
<i>Hymenolobium sp</i>	Julu	Ururu	Angelim	Alimento de pássaro, caça	Janeiro e fevereiro	Araras, porcos, paca, veado-vermelho, mucura
<i>Lecythis sp.</i>	Tula	Tura	Sapucaia	Alimento, comida de animais	Junho a agosto	Paca (flor e o caroço), arara, macaco-prego
Não identificado	Epelehawin	Kanamaraka	?	Alimento para peixe	Fevereiro	Paca, cutia; peixes: “paxina”, “talani”, “axitau”
<i>Ceiba pentandra</i>	Kumaka	Kumaka	Samaumeira	Alimento de peixe, matéria-prima para artesanato	Agosto	Coatá
Não identificado	Napiwalai	Napiarai	Batata selvagem	Alimento para tracajá, camaleão	Fevereiro	Nasce onde a flor poussa

Táxon da flora	Wayana	Aparai	Português	Usos e funções	Período pro- pício à coleta	Fauna associada (alimen- to para)
Não identificado	Luwak	Yryako	?	Casa e alimento para peixe	Janeiro	Capivara
Não identificado	Kalaka	Karaka	?	Remédio, alimento para peixe	Abril	?
Bombacaceae	Mekunuku	Mekunuku	“Muncuba”	Alimento de peixe	Agosto	Macacos (macaco-prego)
Não identificado	Kalapan	Karaparaí	?	Alimento, chá	-	Chá
Não identificado	Pokulamu-tun	Múpo Ra-mutunu	“Peito de rato”	Alimento, lenha, artesanato	Inverno	“Talani”, “paxina”, aracu
Não identificado	Wylaimupu	Yraipu	?	Matéria-prima para artesanato, caniço	Inverno	?
Não identificado	Waiwanat	Peretu	Cipó	Matéria-prima para canoa, amarrar	Inverno	?
Não identificado	Êtpa Panalet	Piano Puroro	Cipó	Remédio, matéria-prima para construção de casas.	Inverno	?
Fonte: do autor						

Abaixo, na **tabela 24**, apresentamos uma lista resumida com as principais espécies aquáticas consumidas pelos Wayana e Aparai ao longo do ano. Esta listagem representa uma compilação e atualização dos levantamentos ictiológicos que foram realizados na região (LINKE, 2009; SCHOEPE, 1979, VELTHEM, 1996).

Tabela 24 – Lista das espécies mais pescadas pelos Wayana e Aparai.

“PEIXES” (NEOPTERYGII)			
Família	Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai
Acestrorhynchidae	<i>Acestrorhynchus falcatus</i>	Bagre	Salata/Sarata
Anostomidae	<i>Schizodon sp.</i>	Aracu	Kalanale/Kanare
	<i>Leporinus cf. affinis</i>	Aracu-listrado	Siëmunë/Xieumuno
	Anostomidae 1	Piau	Talani/Kotxyi
	Anostomidae 2	Aracu	Walak/Waraku
Auchenipteridae	<i>Trachelyopterus sp.</i>	Bagre	Palakta/Pahrata
	<i>Ageneiosus brevifilis</i>	Mandubé	Majoë/Majoe
Cetopsidae	<i>Cetopsis sp.</i>	Candiru	Kanë/Wywyepuru
Characidae	<i>Serrasalmus sp.</i>	Piranha	Pëne/Pone
	<i>Triportheus sp.</i>	Sardinha	Kampoloka/ Kâphroka
	<i>Serrasalmus rhombeus</i>	Piranha	Pëne Taliliman/ Pone Xinekutumano
	<i>Poptela sp.</i>	Piaba	Wopi/Pitu
	<i>Brycon sp.</i>	Sardinha	Jankë/Wiki
	<i>Myleus sp. 1</i>	Pacu	Kulupupui/Kurupupui
	<i>Myleus sp. 2</i>	Pacu	Kaloi/Karoxi
	<i>Myleus sp. 3</i>	Pacu	Kampai/Kâpai
	<i>Myleus sp. 4</i>	Pacu	Pasina/Pahxina
	<i>Myleus sp. 5</i>	Pacu	Asitau/Axitau
	<i>Myleus sp. 6</i>	Pacu	Kulepete/Paku

Chilodontidae	<i>Caenotropus labyrinthicus</i>	Escama-dura	Ehainĩputpẽ/ Oxinaseputuru
Cichlidae	<i>Geophagus surinamensis</i>	Cará	Hawa Hawa/Sāsawa
	<i>Crenicichla sp.</i>	Jacundá	Jakuna/Jahkuna
	<i>Cichla cf. temensis</i>	Tucunaré	Matawale/Tukunare
	<i>Geophagus proximus</i>	Cará	Hawa Hawa/Sāsawa
	<i>Acaronia nassa</i>	Acará	Ėwokorko/Okohpa
	Cichlidae	Cará	Awalipa/Kunaripu
	<i>Aequidens sp.</i>	Cará	Awalipa/Kunaripu
Ctenoluciidae	<i>Boulengerella sp.</i>	Peixe-agulha	Tukusi/Ipirapuku
Cynodontidae	<i>Hydrolycus sp.</i>	Peixe-cachorro	Haikane/Saikane
Erythrinidae	<i>Hoplias cf. malabaricus</i>	Traíra	Tawauna/Jawyro
	<i>Hoplerythrinus unitaeniatus</i>	Jeju	Walapa/Arapa
	<i>Hoplias sp.</i>	Traíra	Patakasi/Patakaxi
Gymnotidae	<i>Gymnotus sp.</i>	Enguia	Talanesikalane/ Kanamaraka
	<i>Electrophorus electricus</i>	Poraquẽ	Alimina/Arimina
Hemiodontidae	<i>Hemiodus unimaculatus</i>	Charuto	Kumalak/Kumarako
	<i>Bivibranchia sp.</i>	Cará	Ėpui/Opuxi
Heptapteridae	Heptapteridae 1	Bagre	Mapalisawa/Maparisawa
	Heptapteridae 2	Mandi	Lẽtkẽ/Kaxieukuru
Loricariidae	Loricariidae 1	Acari	Kawawa/Kara
	Loricariidae 2	Acari	Pẽle/Pore
	Loricariidae 3	Acari	Lapiipi/Rapiipi

Pimelodidae	<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>	Surubim	Hurui/Surui
	<i>Phractocephalus hemiliopterus</i>	Pirarara	Kĩnoloimẽ/Pirarara
	<i>Brachyplatystoma filamentosum</i>	Filhote	Piloti/Ipiroti
	<i>Pimelodus ornatus</i>	Fuzarca	Liku/Riku
	<i>Pimelodus sp.</i>	Bagre	Kaikui/Kaikuxi
Prochilodontidae	<i>Prochilodus sp.</i>	Curimatá	Alumasi/Arumaxi
Synbranchidae	<i>Synbranchus sp.</i>	Muçum	Walamu/Aramuru
DECAPODA			
?	?	Caranguejo	Sipalat/Aikaka
?	?	Camarão	Isu/Ixuru
GASTROPODA			
?	?	Caramujo	Kue/Kue

Fonte: do autor

Os Wayana e Aparai possuem amplo repertório de conhecimentos detalhados sobre a biologia e ecologia dos coletivos aquáticos. Similarmente aos coletivos de paisagens terrestres, as espécies da fauna aquática possuem biologia de vida conectada à sazonalidade local. Além disso, tais coletivos mantêm relações ecológicas entre si e com a flora associada aos ambientes fluviais e lacustres. Tais conhecimentos são muito importantes para definições de estratégias que guiam a atividade de pesca ao longo do ano, além de possuírem detalhes que, porventura, podem subsidiar discussões sobre planos de manejo de tais coletivos no PGTA das Terra Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este. Desta forma, apresenta-se abaixo uma pequena amostra de tais conhecimentos, a partir de espécies da fauna, contendo informações sobre sua biologia de vida (reprodução, alimentação), ecologia de população (microambientes inseridos nas paisagens aquáticas) e de comunidades (predação) associados à períodos sazonais e, com isso, à atividade de pesca (tabela 25).

Tabela 25 – Alguns conhecimentos dos Wayana e Aparai sobre a fauna aquática

“PEIXES” (NEOPTERYGII)									
Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Microambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local de sova	Alimentação	Predador
<i>Acestrorhynchus falcatus</i>	Cachorrinha	Salata/Sarata	Janeiro a março	Todos os lugares	Caníço	Inverno	?	peixes	ariranha
<i>Schizodon sp.</i>	Aracu	Kalanale/Kanare	Janeiro a março	Árvore caída (submersa)	Caníço	Abril a Maio	Lago	folhas	piranha, peixe-cachorro, ariranha
<i>Leporinus cf. affinis</i>	Araculistrado	Siêmunê/Xieumuno	Outubro a Março	Todos os lugares	Caníço, malhadeira	Abril a Maio	Lago	frutas, minhoca	ariranha
<i>Anostomidae 1</i>	Piau	Talani/Kotyxi	Agosto a março	Igapó	Caníço	Abril a Maio	Igapó	frutos (marajá, “pilit”), caroços (andiroba, etc.)	ariranha

continuação

<i>Anostomidae 2</i>	Aracu	Walak/ Waraku	Julho a Janeiro	Pedral (cachoeira), águas rasas	Caníço, flecha	Abril a Maio	Lago	peixinhos, caroços	ariranha
<i>Trachelyopterus sp.</i>	Bagre	Palakta/ Pahrata	Ano todo	Pedral (cachoeira)	Caníço, timbó, com as mãos	Abril a Maio	Pe- dral, ca- choei- ra	piaba	ariranha
<i>Ageneiosus brevifilis</i>	Man- dubé	Majoë/ Majoe	Ano todo	Poção (ve- rão), Águas rasas (inverno)	Linha com as mãos (chum- bada), Caníço	Abril a Maio	Igapó (?)	piaba	ariranha
<i>Hoplosternum sp.</i>	Ta- moatá	Ëtpa / Ohpa	Novembro a Janeiro	Lago, iga- rapé	Timbó, com as mãos	Inver- no	Igapó	barro, lama	caititu (quando lago seca)
<i>Cetopsis sp.</i>	Bagre	Kanë/ Wywyepuru	Ano todo	Poção (ve- rão), Águas rasas (inverno)	Linha com as mãos (chum- bada), Caníço	?	?	lama	

Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Microambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local desova	Alimentação	Predador
<i>Serrasalmus sp.</i>	Piranha	Pëne/Pone	Ano todo	Poção (verão), Praias	Linha com as mãos (chumbada)	Abril a Maio	?	peixinhos	ariranha
<i>Triportheus sp.</i>	Sardinha	Kampo-loka/ Kâpohroka	Ano todo	Poção (verão), Águas rasas (inverno)	Linha com as mãos (chumbada), Caniço	?	Beira do rio		
<i>Serrasalmus rhombeus</i>	Piranha	Pëne Taliliman/ Pone Xinekutumano	Ano todo	Poção (verão), Praias	Linha com as mãos (chumbada)	Abril a Maio	?	peixinhos	ariranha
<i>Poptela sp.</i>	Piaba	Wopi/Pitu	Ano todo	Todos os lugares	Caniço	Abril a Maio	Igapó	qualquer coisa	todos
<i>Brycon sp.</i>	Sardinha	Jankë/Wiki	Agosto a Janeiro	Correnteza do rio (canal), Beira do rio	Caniço	Abril a Maio	Beira do rio	frutas (“okopi”, “pilit”, etc.)	Tucunaré, surubim, pirarara

continuação

<i>Myleus sp. 1</i>	Pacu	Kulupupui/ Kurupupui	Ano todo	Cachoeira	Canço	Dezembro a Maio	?	frutas	ariranha
<i>Myleus sp. 2</i>	Pacu	Kaloi/Ka- roxí	Setembro	Igarapé	Timbó, Ma- lhadeira	Abril a Maio	Igarapé	barro, areia, minhoca	lontra
<i>Myleus sp. 3</i>	Pacu	Kampai/ Kâpai	Ano todo	Cachoeira	Canço	Dezembro a Maio	?	frutas	ariranha
<i>Myleus sp. 4</i>	Pacu	Pasina/ Pahxina	Janeiro a Maio	Beira do rio, embaixo de frutos do igapó	Canço, Flecha	Novembro	Beira do rio	frutas, caroços, piaba	ariranha
<i>Myleus sp. 5</i>	Pacu	Asitau/ Axitau	Agosto	Poção (verão), Águas rasas (inverno), em- baixo de frutos de igapó	Canço, Flecha	Novembro	Beira do rio	frutas, caroços, piaba	ariranha
<i>Myleus sp. 6</i>	Pacu	Kulepete/ Paku	Fevereiro e Abril	Poção (verão), Águas rasas (inverno), em- baixo de frutos de igapó	Canço, Flecha	Novembro	Beira do rio	frutas, caroços	ariranha

Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Mi-croambiente da pesca	Instru-mento de pesca	Época desova	Local desova	Alimenta-ção	Predador
<i>Caenotropus labyrinthicus</i>	Escama-dura	Ehainiputpê/Oxinaseputuru	Julho a Janeiro	Praia, Lago	Flecha, Malha-deira	Abril a Maio	?	barro, areia, minhoca	Pirarara, surubim, tucunaré (come somente os filhotes)
<i>Geophagus surinamensis</i>	Cará	Hawa Hawa/Sāsawa	Julho a Janeiro	Praia, Lago	Flecha, Malha-deira	Abril a Maio	Pedral, cachoeira	barro, areia, minhoca	Pirarara, surubim, tucunaré (come somente os filhotes)
<i>Crenicichla sp.</i>	Jacundá	Jakuna/Jahkuna	Outubro	Aningal	Malha-deira, Flecha	Abril a Maio	?	piaba	ariranha
<i>Cichla cf. temensis</i>	Tucunará	Matawale/Tukunare	Setembro a Janeiro	Igarapé, Lago	Flecha, caniço	Agosto	Pedral, cachoeira	peixinhos, filhotes de peixe	ariranha

continuação

<i>Geophagus proximus</i>	Cará	Hawa Hawa/ Sāsawa	Julho a Janeiro	Praia, Lago	Flecha, Malha- deira	Abril a Maio	Pedral, cachoeira	barro, areia, minhoca	Pirarara, surubim, tu- cunaré (come somente os filhotes)
<i>Acaronia nassa</i>	Acará	Ēwokorko/ Okohpa	Julho a Janeiro	Beira do rio	Canço, malha- deira	Inverno	?	insetos, piaba	ariranha
Cichlidae	Cará	Awalipa/ Kunaripu	Julho a Janeiro	Praia, Lago	Flecha, Malha- deira	Abril a Maio	Igapó	barro, areia, minhoca	Pirarara, surubim, tu- cunaré (come somente os filhotes)
<i>Aequidens sp.</i>	Cará	Awalipa/ Kunaripu	Julho a Janeiro	Praia, Lago	Flecha, Malha- deira	Abril a Maio	Igapó	barro, areia, minhoca	Pirarara, surubim, tu- cunaré (come somente os filhotes)
<i>Boulengerella sp.</i>	Peixe- -agu- lha	Tukusi/ Ipirapuku	Ano todo	Poção (verão), corrente- za do rio (canal)	Canço, Malha- deira	Abril a Maio	Poção	peixinhos ("ankê", "kam- poloka", "talani")	ariranha

continuação

<i>Hydrolycus</i> <i>sp.</i>	Peixe- -ca- chorro	Haikane/ Saikane	Ano todo	Poção (verão), cor- renteza do rio (canal)	Canico, Malhadeira	Abril a Maio	Poção	peixes ("talani", "walak", etc.)	gavião- -pescador e ariranha
<i>Hoplias cf.</i> <i>malabaricus</i>	Traíra	Tawauna/ Tawauna	Novembro	Pedral (ca- choeira)	Canico	Abril a Maio	Igapó	piaba, lagartas, pequenas serpentes	ariranha
<i>Hoplerhyth-</i> <i>rinus uni-</i> <i>taeniatus</i>	Jeju	Walapa/ Arapa	Setembro a Janeiro	Igarapé, lago	Canico, Timbó	Abril a Maio	?	piaba	ariranha
<i>Hoplias sp.</i>	Traíra	Patakasi/ Patakaxi	Agosto a Janeiro	Árvore caída (submersa), Lago	Flecha, Malhadeira	Abril a Maio	Lago	piabas, serpentes	ariranha
<i>Gymnotus</i> <i>sp.</i>	Enguia (sara- pó)	Talane- sikalane/ Kanama- raka	Ano todo	Árvore caída (submersa), igapó	Malhadeira	?	?	Piaba, lar- vas, insetos	Ariranha
<i>Electro-</i> <i>phorus</i> <i>electricus</i>	Pora- quê	Alimina/ Arimina	Ano todo	Igapó, beira do rio	Zagaia, Flecha	Janeiro	Igapó	piaba	ariranha
<i>Hemiodus</i> <i>unimacu-</i> <i>latus</i>	Charu- to	Kumalak/ Kumarako	Setembro a Janeiro	Cachoeira	Timbó	Abril a Maio	?	sujeira de troncos, de pedras, barro	surubim, pirarara, mandubé, "liku"

Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Microambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local desova	Alimentação	Predador
<i>Bivibranchia sp.</i>	Cará	Ėpui/Opuxi	Agosto a Março	Praia, correnteza do rio (canal)	Malhadeira	Janeiro a Março	?	sujeira de pedra	surubim
Heptapteridae 1	Bagre	Mapalisa-wa/Maparisawa	Ano todo	Correnteza do rio (canal), igarapé	Canço, Malhadeira, Timbó	Abril a Maio	?	piaba	ariranha
Heptapteridae 2	Mandi	Létké/Kaxieukuru	Ano todo	Poço, correnteza do rio (canal)	Canço	Abril a Maio	?	Piaba	Ariranha
Loricariidae 1	Acari	Kawawa/Kara	Setembro a Janeiro	Cachoeira	Malhadeira, Flecha, Timbó	Dezembro	?	sujeira de pedra	Lontra e ariranha
Loricariidae 2	Acari	Pêlé/Pore	Setembro a Janeiro	Cachoeira	Malhadeira, Flecha, Timbó	Dezembro	Pedral, cachoeira	sujeira de pedra	Lontra e ariranha

Loricariidae 3	Acari	Lapipi/Rapipi	Outubro	Praia	Flecha, Malhadaeira	Novembro a Dezembro	Praia	sujeira de troncos e pedras, bichinhos de praia	Lontra e ariranha
<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>	Surubim	Hurui/Surui	Março	Poção (verão), águas rasas (inverno), lago	Linha com as mãos (chumbada), Flecha	Inverno	Igapó	peixinhos	ariranha
<i>Phractocephalus hemioliopus</i>	Pirarara	K'inoloiné/Pirarara	Março	Poção (verão)	Linha com as mãos (chumbada)	Abril a Maio	Poção	peixes ("epui", "talani". "hawahawa", etc.)	não tem
<i>Brachyplatystoma filamentosum</i>	Filhote	Piloti/Ipiroti	Março	Poção (verão)	Linha com as mãos (chumbada)	Abril a Maio	Poção	peixes ("epui", "talani". "hawahawa", etc.)	não tem
<i>Pimelodus ornatus</i>	Fuzarca	Liku/Riku	Ano todo	Poção (verão), praia	Linha com as mãos (chumbada)	Abril a Maio	Igarapé	piabas	ariranha

Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Microambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local desova	Alimentação	Predador
<i>Pimelodus sp.</i>	Bagre	Kaikui/ Kaikuxi	Ano todo	Poção (verão) correnteza do rio (canal)	Linha com as mãos (chumbada)	Abril a Maio	Igarapé	piabas	ariranha
<i>Prochilodus sp.</i>	Curimatá	Alumasi/ Arumaxi	Agosto a Março	Correnteza do rio (canal), Igapó	Flecha, Malhada	Abril a Maio	Lago	sujeira de troncos e de pedras, minhoca	ariranha
<i>Synbranchus sp.</i>	Muçum	Walamu/ Aramuru	Verão	Igarapé	Caníço	?	?	sujeira de troncos e de pedras, minhoca, piabas	Ariranha
DECAPODA									
Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Microambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local desova	Alimentação	Predador
Não identificado	Caranguejo	Sipalat / Aikaka	Agosto a Janeiro	Pedral (cachoeira)	Com as mãos, Flecha	verão	Pedral, cachoeira	piaba, bichinhos	lontra
Não identificado	Camarão	Isu / Ixuru	Agosto a Janeiro	Árvore submersa	Com as mãos	Abril a Maio	Pedral, cachoeira, beira do rio	Igarapé	"liku", surubim, pirarara

REPTILIA									
Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Microambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local desova	Alimentação	Predador
<i>Podocnemis</i> sp.	Tracajá	Pupu / Purupuru	Outubro	Troncos caídos no rio	Canico, Flecha, com as mãos	Novembro	Praia	aninga, folhas	ariranha, onça
<i>Paleosuchus trigonatus</i> *	Jacaré-coroa	Aliwe/Zakare	Agosto a janeiro	Beira do rio	Flecha	Verão	Praia, beira do rio	peixes, caça (ratos, cutias, pacas e serpentes)	onça
<i>Caiman crocodilus</i> *	Jacaré-tinga	Kulu/Xihtyky	Agosto a janeiro	Beira do rio	Flecha	Verão	Praia, beira do rio	peixes, caça (ratos, cutias, pacas e serpentes)	onça
<i>Kinosternon scorpioides</i> *	Muçã	Kulalawa/Kurara	Março	Lago	Zagaia, com as mãos	Ano todo	Praia	peixes, bichinhos d'água	onça

Fonte: do autor

Classificação nativa da pesca

Os seres aquáticos, assim como os terrestres, são classificados e categorizados a partir de lógicas que são próprias aos Wayana e aos Aparai. De forma similar à classificação dada à caça, a primeira divisão incide entre coletivos formados na contraposição dual entre presas e predadores de humanos. Apenas as presas, obviamente, servem de alimento. A segunda fissão tem relação com o domínio onde vivem. As presas terrestres constituem o coletivo da caça. No caso das presas aquáticas, são todas consideradas como pertencentes ao grupo da “pesca”, ainda que não sejam consideradas “peixes”, que é outra classificação a ser detalhada abaixo. Assim, a categoria “pesca” abarca os peixes e demais seres aquáticos comestíveis, incluindo espécies filogeneticamente pertencentes a outras classes biológicas que a dos peixes ósseos, como é o caso dos tracajás (*Podocnemis unifilis*), por exemplo. Os peixes (*ka/kana*) são específicos, pois são os seres que possuem as seguintes características: vivem sempre dentro da água, se relacionam com os demais seres aquáticos não humanos, como os demais animais, e com os sobrenaturais/invisíveis (*ipo/iporyry*).

Mais especificamente dentro da categoria “peixes”, *ka/kana*, foram levantadas quatro formas distintas de ordenamento e agrupamento das espécies que se enquadram na categoria nativa da pesca. De um modo geral, podemos afirmar que a primeira forma se enquadra em um modelo “ideacionista” proposto por alguns autores (BERLIN, 1992, 1994; LÉVI-STRAUSS, 2012; POSEY, 1997), pois se baseia no ordenamento da fauna aquática em função das continuidades de características morfológicas, sem que isso interfira em juízos práticos, em atividades de subsistência relacionadas com a pesca (ver abaixo a **Tabela 26**).

Tabela 26 – Exemplo de classificação nativa da fauna aquática com base morfológica

1) <i>Tipapa kamo eheth kom / Pipahmako esety komo</i> (“Peixes achatados, com barriga”): Characidae: asitau/axitau, pasina/pahxina, kampai/kāpai, kaloi/karoxi, kulupupui/kurupupui, kulepete/paku (todos <i>Myleus spp.</i>), pēne/pone (<i>Serrasalmus spp.</i>), pēne taliliman/pone xinekutumano (<i>Serrasalmus rhombeus</i>); Cichlidae: hawahawa/sasāwa (<i>Geophagus surinamensis</i>, <i>Geophagus proximus</i>), Awalipa/Kunaripu (<i>Aequidens sp.</i>); Cynodontidae: haikane/saikane (<i>Hydrolycus sp.</i>). Peixes não identificados: ososo, mokoloimē, kulisaikē, elēmākē, jaikē. Testudinata: pupu/purupuru (<i>Podocnemis sp.</i>).
2) <i>Kah kupiman kom / Kana mosa komo</i> (“Peixes compridos”): Anostomidae: talani/kotyxi, walak/waraku, kalanale/kanare (<i>Schizodon sp.</i>), Si-weumīnē/xieumuno (<i>Leporinus cf. affinis</i>); Auchenipteridae: majoe/majoe (<i>Ageneiosus brevifilis</i>); manue/?; Charachidae: kapolohka/kāpohroka (<i>Triportheus sp.</i>); Cichlidae: matawale/mataware (<i>Cichla cf. temensis</i>), jakuna/jahkuna (<i>Crenicichla sp.</i>), Ctenoluciidae: tukusi/ipirapuku (<i>Boulengerella sp.</i>); Erythrinidae: patakasi/patakaxi (<i>Hoplias sp.</i>); Gymnotidae: alimina/arimina (<i>Electrophorus electricus</i>); Prochilodontidae: alumasī/arumaxi (<i>Prochilodus sp.</i>); Synbranchidae: walamu/aramuru (<i>Synbranchus sp.</i>). Peixes não identificados: Sipalanale/? , walewale/wareware (“peixe-vermelho”), mulukoimē/murukoimo; lapiwak/? , jawilo/?; tukupile/?; halatawai/? (“peixe-tesoura”). Crocodylia: aliwe/zakare (<i>Paleosuchus trigonatus</i>), Kulu/xihtyky (<i>Caiman crocodilus</i>)
3) <i>Kah tētpo hamo / Kana totyo samo</i> (“Peixes com bigode”): Auchenipteridae: majoē/majoe (<i>Ageneiosus brevifilis</i>); Heptapteridae: letkē/kaxieukuru; Pimelodidae: hului/surui (<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>), kīnolomē/pirarara (<i>Phractocephalus hemiliopterus</i>); liku/riku (<i>Pimelodus ornatus</i>), kaikui/kaikuxi (<i>Pimelodus sp.</i>). Peixes não identificados: ēkēmu/okomu (“peixe-manteiga”), palakta/parahta (“peixe-maçaranduba”).

As demais formas encontradas aparentam possuir um viés mais utilitarista, pois são conjuntos de classificações que trazem consigo uma série de informações de ordem prática e direta, regulando as atividades cotidianas da pesca. Estas formas de classificação mais voltadas às questões práticas são sobremaneira importantes para subsidiar discussões envolvendo ações voltadas para o manejo e uso sustentável dos recursos pesqueiros, como apontaram diversos autores (WELCOMME, 1983; BATISTA *et. al.*, 2004; BARTHEM *et. al.* 1997; SANTOS; SANTOS, 2005).

Outra forma de classificação é baseada no ambiente habitado, ou seja, o lugar onde geralmente determinado ser é capturado. Tais lugares, nichos, conforme levantado, são categorizados enquanto i) áreas mais profundas do rio, ii) junto a pedras e corredeiras, iii) no interior dos igapós, iv) ou nas margens sem matas etc. e podem ser depreendidos a partir da tabela. O canal central com sua coluna d'água, entretanto, apesar de ser considerado um local componente do rio não é, contudo, creditado como um local propício à pesca, motivo pelo qual foi excluído da lista.

A terceira classificação é dual e é baseada na sazonalidade e no nível dos corpos d'água. Ela divide os seres aquáticos por estação, isto é, um grupo está propício a ser pescado no verão (estação estival, quando a cota do rio está baixa), e outra durante o inverno (estação chuvosa, quando a cota do rio está alta). Esta forma de divisão é comum entre demais populações tradicionais amazônicas (SANTOS; SANTOS, 2005). Conferir na tabela 25 a coluna com informações sobre os meses mais propícios para captura da fauna aquática.

A quarta e última forma classificatória é baseada na cadeia trófica na comunidade aquática, que define o grupo de peixes predadores, de peixes frugívoros e de peixes detritívoros (ver abaixo, **tabela 27**). Esta forma de classificação é sobremaneira importante nas atividades de pesca, pois, como explicam, tais informações os auxiliam na seleção correta da isca a ser utilizada e demais estratégias de captura.

Tabela 27 – Exemplo de etnoclassificação da fauna aquática com base nos hábitos alimentares

1) Tëpu pilik ëpinamom / Topu xikuro enahnanomo (“Come sujeira da pedra”):

Chilodontidae: ehnaiputpë/oxinaseputuru (*Caenotropus labyrinthicus*), **Cichlidae:** hawahawa/sasãwa (*Geophagus surinamensis*, *Geophagus proximus*), **Hemiodontidae:** ëpui/opuxi (*Bivibranchia* sp.), kumalak/kumarako (*Hemiodus unimaculatus*); **Loricariidae:** pële/pore, kawawa/kara, lapipi/rapipi; **Prochilodontidae:** alumasi/arumaxi (*Prochilodus* sp.).

Peixes não identificados: kawawa, kulisaikë, walewale, mitoi.

Gastropoda: Kue/kue (caramujo de água doce, não identificado);

Decapoda: sipalat/aikaka (pequeno caranguejo de água doce, não identificado).

2) Kah ënanonkle ehethkom / Kana onanõ nymyry esety (“Peixe que come peixe”):

Anostomidae: walak/waraku, (*Schizodon* sp.), **Auchenipteridae:** majoe/majoe (*Ageneiosus brevifilis*); manue/?; **Characidae:** pëne/pone (*Serrasalmus* spp.), pëne talili-man/pone xinekutumano (*Serrasalmus rhombeus*), kaloi/karoxi (*Myleus* sp.); **Cichlidae:** matawale/mataware (*Cichla* cf. *temensis*), jakuna/jahkuna (*Crenicichla* sp.), Awalipa/Kunaripu (*Aequidens* sp.); **Ctenoluciidae:** tukusi/ipirapuku (*Boulengerella* sp.); **Cynodontidae:** haikane/saikane (*Hydrolycus* sp.); **Erythrinidae:** patakasi/patakaxi (*Hoplias* sp.), walapa/arapa (*Hoplerethrinus unitaeniatus*); **Gymnotidae:** alimina/arimina (*Electrophorus electricus*); **Heptapteridae:** letkë/kaxieukuru; **Pimelodidae:** hului/surui (*Pseudoplatystoma fasciatum*), kīnolomē/pirarara (*Phractocephalus hemioliopterus*); liku/riku (*Pimelodus ornatus*), kaikui/kaikuxi (*Pimelodus* sp.).

Peixes não identificados: ëkëmu, jawilo, walewale/? (“peixe-vermelho”), halatawai/? (“peixe-tesoura”), mitoi, tukupile, mokoloimë, kawējuimë, talepulu.

Crocodylia: aliwe/xihtyky (*Paleosuchus trigonatus*), aliwaekulu/kururu (*Caiman crocodilus*).

Decapoda: sipalat/aikaka (pequeno caranguejo de água doce, não identificado).

3) *Kah tom eperu epine/ Kana epery to enahnanomo*: (“Peixes que comem frutas e sementes”):

Characidae: asitau/axitau, pasina/pahxina, kampai/kāpai, kaloi/karoxi, kulupupui/kurupupui, kulepete/paku (todos *Myleus spp.*), kapoloka/kāpohroka (*Triportheus sp.*); wopi/pitu (*Poptela sp.*).

Desta forma, destacamos que as formas de organização dos seres que compõem a categoria de pesca são heteróclitas e complementares. De certa forma, a depender do critério adotado, todas as espécies da fauna pescada fazem parte de um ou mais grupos de classificação, e o conjunto dos sistemas de ordenamento explicitam a ecologia e a biologia de vida, o comportamento e as relações ecossistêmicas de cada táxon.

Os rios e os não humanos de outros tempos – *ipoh/iporyry*

Como vimos, as paisagens são concebidas enquanto espaços dinâmicos de troca de experiências que provocam sua permanente transfiguração. Porém, é nos ambientes mistos de interação entre os mundos subaquático e o terrestre que se articulam, constantemente, a necessária observância mútua de padrões e protocolos de convivência entre os humanos e não humanos subaquáticos. Estes seres são conhecidos coletivamente como “bichos d’água” *ipo/ipory* e vivem nos recônditos mais profundos dos rios, principalmente nos de grande porte como o Paru de Leste e Jari, nos “poções” *ipo eni /iporyry* constituindo uma infradimensão cósmica própria (VELTHEM, 2003). Assim como as pessoas e os animais, os rios também possuem estômago *jetepu*, que são depressões em seu leito onde se concentram os peixes. Há também as partes mais rasas, que secam no verão e são passíveis de visualização, consideradas, em alusão ao estado de magreza de um animal, enquanto as “costelas do rio” *jakpine* (Figura 51).



Figura 51 – Imagem do Rio Paru de Leste na estiagem, desvelando suas “costelas” de pedra.

Fonte: do autor

Os “estômagos” dos rios diferem-se dos “poções”, pois estes últimos constituem a morada por excelência dos *bichos d’água*, espaços que não são e não podem ser ocupados pelos humanos (VELTHEM, 2003). Os bichos d’água são seres remanescentes dos tempos primordiais, predadores de humanos, pois compartilham sua linhagem com a cobra-grande/serpente sucirijú e podem transitar entre as diferentes dimensões através de pontes conectivas entre seu mundo e o dos Wayana e Aparai, como lagos, várzeas e ilhas. Possuidores de grande força física e espiritual, os bichos d’água são seres de aspecto monstruoso, podendo ser zoomorfos e/ou com feições de objetos de uso cotidiano, por exemplo, semelhantes a onças monstruosas (*kaikui imë / kaikuxi imo*) ou a uma peneira colossal (*manale imë/manare imo*), ou ainda seres híbridos, quiméricos, como o próprio *Tulupere*. Também há os bichos que apresentam fisionomia antropomorfa, *ekuomyhnomo*, os mais pavorosos e temidos. Sua simples presença nos arredores de uma aldeia acarreta efeitos deletérios e transformadores, que desumanizam as pessoas, tornando-as apáticas, inexpressivas, tristes, cuja fala excessivamente pausada, lenta e dura adquire tom de irremediável sofreguidão.

À sua maneira, os bichos d'água possuem uma forma de habitação organizada e que possui paralelo com as aldeias dos homens (**figura 52**). Como explica Jake Apalai (novembro de 2015), suas aldeias, conhecidas como *usenoponomo*, são:

“Aldeias no fundo do rio, suas portas ficam escondidas embaixo da folhagem que são depositadas no leito do rio e que se assemelham às aldeias da gente. Eles têm cozinhas, têm casas, eles dormem em redes, preparam comida, e têm xerimbabos. Têm os animais que os ajudam na sua caça, porém são todos muito feios, horrendos, tipo monstros. Os pacus são seus xerimbabos, as sucuris são seus cães bravos usados nas caçadas embaixo da água”.

Os seres antropomorfizados podem permanecer por muito tempo em um mesmo lugar sem se desvelar na superfície. Quando permanecem por mais de um ano em um mesmo ponto, costumam reformar suas casas nos invernos, quando emergem grandes quantidades de folhas empilhadas nas beiradas. Sempre bem arrumadas e depositadas com grande esmero, as folhas provenientes do submundo são apinhadas em montes que apresentam cortes geometricamente precisos, com ângulos retos, pois feitos com o auxílio das presas de tais seres. Estas movimentações são perceptíveis na superfície devido ao intenso borbulhar, geralmente acompanhado por fortes convoluções e agitação na superfície da água.

As migrações dos invisíveis aquáticos costumam ser abruptas, como explicam os Wayana e os Aparai, “não se dá aos pouquinhos”, e assim constituem um importante fator de transformação dos acidentes geográficos. Quando partem do local de moradia deslocam grandes volumes de material dos leitos e das margens dos rios, levando consigo uma pequena ilha, uma praia, um meandro de rio. Tais bruscas mudanças acontecem quando os bichos d'água se sentem excessivamente perturbados, pois têm especial sensibilidade ao barulho e aos sons estridentes, bem como à intensa movimentação na superfície d'água, como os que são produzidos pelo zunir dos cada vez mais numerosos motores de popa no rio Paru de Leste. Nestas ocasiões, quando singularmente irritados, revelam-se, irrompendo através de grande tremor na água, acompanhado de muitas borbulhas, e um es-

trondoso tropel composto por inumeráveis e pavorosos urros em unísono. As testemunhas de tais episódios descrevem uma experiência pavorosa, acompanhada de fortes vertigens e enjoo agudos, ainda que estivessem a muitos metros de distância.



Figura 52 – O paradigma da aldeia tradicional, contendo todos os elementos ideais.

As aldeias dos “bichos d’água” se espelham, e vice-versa nesse ideal de padrão.

Fonte: do autor

Questões sobre os poderes transformadores de coletivos de seres subaquáticos na paisagem vêm sendo pesquisadas e analisadas há certo tempo na Amazônia. Em fins da década de 1940, o antropólogo Eduardo Galvão empreendeu um estudo de longa duração em uma comunidade tradicional pertencente no município de Gurupá, uma grande ilha muito próxima à foz do rio Jari (GALVÃO, 1976). Em seu estudo, o autor encontrou forte influência de seres “encantados” habitando vilas mágicas escondidas nos recônditos mais profundos do rio (GALVÃO, 1976). Os encantados são seres associados às manifestações xamânicas exercidas por povos ribeirinhos “caboclos” ou indígenas das várzeas do Amazonas e fozes de grandes rios (MAUÉS, 2005; STOLL, 2014). Estes seres, que habitam uma dimensão infraterrestre, cons-

troem relações, que tanto podem ser maléficas quanto benéficas, com os ribeirinhos, e transfiguram as paisagens ao sabor de seu humor, podendo levar ao fundo ilhas, meandros e pontas de rio, exercendo a força motriz na dinâmica de reconfiguração dos acidentes geográficos, a cada ciclo pluviométrico ao longo do ano (GALVÃO, 1976; MAUÉS, 2005; STOLL, 2014).

Nas últimas décadas, a concentração populacional nas margens do rio Paru de Leste provocou uma aproximação das aldeias Wayana e Aparai para junto dos poções dos bichos d'água. Este movimento, no sentido de abrir aldeias para mais próximo dos rios de grande volume, tem transfigurado formas de uso e ocupação, levando-os para um modo de vida mais ribeirinho. O atual momento histórico têm levado os indígenas a revigorarem a observância de protocolos de convivência com os *bichos d'água* há muito estabelecidos e que são mencionados por outros autores que passaram pelo rio Paru de Leste (LAPOINTE, 1970; MAGAÑA, 1992, SCHOEPE, 1972, VELTHEM, 1998, 2003). As recomendações principais partem da evitação enquanto princípio e englobam indicações expressas como guardar o silêncio, não tomar banhos, pescar e até mesmo transitar pelos poções habitados com embarcações a motor (ver relato de Kwaiman Wayana, página 119). Incluía-se nestas recomendações, a depender da ferocidade do bicho d'água, a necessidade de proceder com intervenções xamânicas apaziguadoras a fim de estabelecer acordos de convivência entre os humanos e bichos d'água (LAPOINTE, 1970; MAGAÑA, 1992).

Contudo, e aparentemente contraditório a uma primeira análise, relatos dos últimos anos apontam que tanto a intermediação xamânica quanto o protocolo de convivência têm-se tornado cada vez menos mandatários. Isto porque os Wayana e os Aparai têm relatado um verdadeiro êxodo dos "bichos d'água", onde paulatinamente tais seres têm se refugiado para cada vez mais longe das aldeias, interiorizando-se nos igarapés mais caudalosos e menos visitados, ou até mesmo indo para além dos limites das terras indígenas, como rumo ao sul da Terra Indígena Rio Paru d'Este. Como explicam, tal ocorrência é devida ao crescente adensamento populacional relativamente recente das margens do rio Paru de Leste, incrementando sobremaneira a movimentação ao longo da calha do rio, com o zingrar quase ininterrupto de motores de popa e rabetas, além da crescente quantidade de malhadeiras,

que são cotidianamente lançadas à água (**figura 53**). Um curioso paralelo, e que valeria uma investigação mais aprofundada, diz respeito às percepções mais aguçadas sobre a intensificação das alterações físicas nas paisagens aquáticas ocorridas nesta última década e que, a partir das explicações nativas, estariam associadas às movimentações dos bichos d'água juntamente com efeitos das mudanças climáticas regionalmente.

Como vimos, a tendência é de que haja uma intensificação de eventos climáticos extremos sobre a Amazônia. Grandes cheias e secas prolongadas, vivenciadas pelos Wayana e Aparai, têm potencial para causar erosões e assoreamentos de grandes proporções nas margens, ilhas e meandros de rio. Seria interessante, em pesquisas futuras, realizar um aprofundamento dessa questão, levantando e analisando associações possíveis desses eventos com as migrações dos *bichos d'água*.



Figura 53 – Hoje em dia, praticamente todas as aldeias Wayana e Aparai estão dispostas às margens de grandes rios, como o Paru de Leste. Abaixo, aldeia Suisuimêne (Xuixuimene).

Fonte: Do autor.

Capítulo 4



Terras indígenas no Brasil, a PNGATI e PGTA's

Este capítulo visa apresentar uma breve linha do tempo acerca as transformações ocorridas no estatuto legal de áreas, terras e reservas indígenas no Brasil. A ideia é discutir a noção do senso comum de que terra indígena é algo que começou a existir apenas a partir da Constituição Federal de 1988, e, ainda, que dentro da história dos povos indígenas no Brasil o direito à terra constitui fato novo, oriundo do período republicano. Como veremos, tais concepções não são de todo verdadeiras, apesar de que, do ponto de vista da estrutura legal brasileira, sem dúvida a Constituição de 1988 veio ratificar o direito dos povos indígenas à terra, trazendo inovações em nossa legislação, mas estas sendo de outra natureza jurídica e simbólica. Entre tais inovações, destaco a mudança contemporânea representada pela PNGATI.

Notas históricas sobre terras indígenas e seus regimes jurídicos

Na história do Brasil é possível identificar quatro grandes momentos no regime jurídico que trata do ordenamento de uso e posse sobre as terras: 1) Regime de Sesmaria (1500/1523 a 1821); 2) Regime de Posse (1821 a 1850); 3) Regime da Lei de Terras (1850 a 1889); 4) Regime Republicano (1889 – hoje) (CUNHA, 1992). Adicionalmente, como veremos ao longo deste capítulo, também é possível considerar um quinto regime iniciado através da Constituição Federal de 1988, ao menos no que trata da natureza jurídica das terras indígenas, pois as formas legais de garantias do usufruto tornaram-se radicalmente distintas em relação às legislações anteriores. De todo modo, nos períodos anteriores existiram diferentes modalidades e arcabouços legais prevendo a reserva de áreas exclusivamente destinadas ao uso e



posse de povos indígenas, isto muito antes do marco legal instituído em 1988 pela atual Constituição.

Durante o regime das Sesmarias (1500/1523 – 1821), as primeiras concessões de direitos territoriais aos indígenas remontam ao início do século XVII, em pleno período colonial. Na Carta Régia de 30 de junho de 1609 são outorgados aos povos indígenas aliados da Coroa Portuguesa direitos sobre áreas que ocupam. Em tais áreas os índios deveriam viver “em relativo espírito pacífico”, sendo, desta maneira, vedadas aos demais súditos quaisquer ações de presamento de “almas” e outras incursões da empresa colonial que pudessem vir a trazer-lhes prejuízo material e populacional (CUNHA, 2009). Pouco adiante, a Carta Régia de 10 de setembro de 1611 vem reforçar o direito aos indígenas sobre seus domínios espaciais, além de estabelecer aos nativos o direito – relativo - de ir e vir. Em fins do mesmo século, o alvará de 1º de abril de 1680 afirma que os índios são “primários e naturais senhores” de suas terras, e que nenhuma outra concessão ou sesmaria poderá valer em sobreposição às terras ocupadas pelos indígenas aliados da Coroa (CUNHA, 2012). Neste mesmo documento é afirmado que os índios possuíam o direito de ficar em suas terras e regiões originárias, e transferências, caso ocorram, seriam permitidas somente mediante vontade e manifestação própria. Assim, vemos que neste momento o direito à terra passa a ter um caráter intergeracional, ou congênito, em que o Estado assume que os indígenas são detentores do território cujo direito é transmitido entre as gerações. Esta concepção lançou bases para o estatuto legal do Indigenato, recuperado e defendido séculos depois (CUNHA, 1992; HEMMING, 2007).

É importante observar que este tratamento jurídico se destinava tão somente aos povos indígenas aliados dos portugueses. A destinação dada aos povos avessos, ou aliados aos franceses, espanhóis e holandeses ou a qualquer potência europeia da época, era outra, sendo tratados enquanto inimigos da Coroa Portuguesa. As incursões contra tais povos, conhecidas como “guerras justas”, constiram, *grosso modo*, na organização e execução de expedições punitivas e de apresamento, lançadas contra “as nações dos índios bravos e gentios”, aqueles que não haviam estabelecido contato com os colonos, ou ainda os que já eram conhecidos, mas não se alinhavam aos portugueses (CUNHA, 1992; GRENAND, 1980; GALLOIS, 1986; HEMMING,

2007, 2009). O entendimento dado era de que tais incursões beligerantes eram consideradas “justas” na medida em que eram conclamadas contra povos identificados enquanto inimigos da Coroa Portuguesa, infiéis à Igreja Católica e que não se submetiam aos trabalhos (forçados) na empresa colonial, (CUNHA, 1992; HEMMING, 2007, 2009). Legalmente, apenas o Rei podia declarar guerra contra nações inimigas, fato que na prática não ocorreu, visto que boa parte de expedições punitivas foram organizadas e promovidas por governadores de Capitânias. Em muitas delas, havia participação maciça de povos contatados aliados, conhecidos por “indíós portugueses” (CUNHA, 1992; HEMMING, 2007, 2009).

Ademais, campanhas inteiras foram empreendidas por indígenas aliados em busca de cativos de guerra, e muitas delas adentravam nos sertões, municiadas com armas de fogo dadas pelos portugueses. Tais estratégias incorporaram de guerras interétnicas precedentes, inclusive, aos estabelecimentos dos portugueses, trazendo para dentro da lógica colonial relações beligerantes nativas (CUNHA, 1992; HEMMING, 2007, 2009). Assim, o que houve é que em muitas regiões, como foi o caso da região do norte do Pará, os contatos das estruturas coloniais com povos que estavam em relativo isolamento geográfico foram intermediados por outros povos indígenas que estabeleceram relações estratégicas para com os colonos.

O sistema de guerras justas teve início ainda no século XV, por meio de Carta Régia datada de 1550. A institucionalização das guerras ocorreu por pressão da Igreja Católica⁶⁶. Isto porque, filosoficamente contrária à escravidão indígena, a Igreja se opôs ao plano indiscriminado de presamento de almas, inicialmente pretendido pela Coroa. A saída encontrada foi estabelecer restrições ao aprisionamento e manutenção de cativos indígenas, desde que estes não fossem inimigos de Portugal. Em tese esse sistema vigorou até 1718, sendo descontinuado por meio de Carta Régia de 09 de março daquele ano, garantido a liberdade aos indígenas aprisionados, bem como o direito de permanecer nas terras que ocupavam na época.

66 Ver, por exemplo, o espanhol Bartolomé de las Casas 1484 – 1566.

Oficialmente tal trégua configurou-se como um hiato temporal, pois as guerras foram retomadas alguns anos mais tarde, no período histórico conhecido por “Revoluções Pombalinas”. Estas, ocorridas em meados do século XVIII, constituíram um período de intensas reformas e modernizações da Coroa, no reinado de D. José I de Portugal, e empreendidas por seu primeiro-ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, Conde de Oeiras e Marquês de Pombal (HEMMING, 2007). Para os povos indígenas, constituiu um importante momento de transição das relações com atores ativos na colônia. Foram várias as transformações ocorridas pelas mãos de Pombal, que acarretaram mudanças paradigmáticas da colônia para com os povos indígenas. Podemos destacar a expulsão dos jesuítas e suas missões por toda calha do Amazonas, a proibição do uso da língua franca de origem indígena, o *nheengatu*, e a instituição do fim da escravidão indígena (HEMMING, 2007).

Na região amazônica, jesuítas e colonos travaram décadas de acirradas disputas, chegando, em muitas ocasiões, a lançarem mãos às armas. Acusados de manterem um estado paralelo, os jesuítas contrapunham-se ferozmente à escravidão dos indígenas, apesar de ironicamente centralizarem em torno de si, e de suas estruturas, grandes contingentes confinados em regimes “laborais missionários” (HEMMING, 2007; 2009 SWEET, 1975). O cativo indígena era simbolizado como o infame “ouro vermelho” da Amazônia, o foco dos desejos coloniais (HEMMING, 2007; 2009). Abundante na região, e com custos inferiores à alternativa que constituída de populações negras escravizadas trazidos da África naquele momento, o contingente escravo indígena constituiu, basicamente, a única opção economicamente viável para os moldes coloniais vigentes da região: a exploração natural com base no trabalho escravo. Uma vez resolvidas as questões de viabilidade econômica por meio de movimentações das cortes europeias, abrindo o tráfego de navios negreiros ao Brasil, iniciou-se a transição do trabalho escravo indígena para o negro, primeiramente ocorrida no Estado do Grão-Pará e Maranhão por meio da lei datada de 6 de junho de 1755 e, posteriormente, estendida a todo o restante do Brasil, em 1758 (HEMMING, 2007, 2009). Sobre as guerras justas, é importante destacar que a ruptura se deu apenas *por direito* (mas não *de fato*), pois a orientação beligerante orquestrada pelo Estado, contra grupos indígenas não alinhados, permaneceu, tendo apenas sido descon-

tinuada - oficialmente - após a criação do Serviço de Proteção aos Índios, ocorrida em 1910 (CUNHA, 1992; HEMMING, 2007, 2009; SWEET, 1975).

Os dados historiográficos apontam, porém, que, mesmo após as revoluções pombalinas, nem a escravidão indígena nem o respeito à posse de suas terras logrou êxito na colônia portuguesa na Amazônia. Omissões na fiscalização e do emprego da lei foram frequentes, sem contar o envolvimento direto, em tais transgressões, dos mesmos agentes que deveriam zelar pelo cumprimento das determinações régias (CUNHA, 1992, 2013). Adicionalmente, houve o estabelecimento de estratégias visando burlar as leis que gerenciavam as terras indígenas e a continuação do aprisionamento de mão-de-obra indígena. Tal engodo constitui o mesmo expediente que ainda hoje vigora em muitos rincões conflituosos do Brasil: considerando que o direito territorial é dado por meio da identificação étnica de um dado grupo, quando não é possível tomar suas terras a ferro e fogo, nega-se então sua legitimidade identitária e, com isso, sua existência, pertencimento e seu consequente direito à terra (CUNHA, 2012; CUNHA; BARBOSA, 2018).

Ainda no período colonial, indígenas, outrora aliados e que permaneceram próximos dos centros urbanos, foram paulatinamente pechados por diferentes termos, como “caboclos”, “mestiços” e “povos destribilizados” (ou “aculturados”). Perderam estes, ao menos aos olhos dos colonos, o status de indígenas “puros” e juridicamente diferenciados, portanto (CUNHA, 2009, 2013). Trocando em miúdos, os grupos aldeados, descidos e centralizados no entorno das missões, outrora relacionados enquanto cidadãos “livres e integrados ao convívio harmônico”, foram expulsos de suas terras tão logo os jesuítas partiram, iniciando um regime territorial baseado no latifúndio (CUNHA, 2009). Aos reestabelecidos, a natureza das relações dadas entre tais indígenas e os padrões coloniais foi heterogênea e seguiu o sabor dos ciclos econômicos locais e regionais. Considerados cidadãos livres para trabalhar nos engenhos, lavouras e *plantations*, ou empreendendo buscas pelas “drogas do sertão”, os indígenas que viviam próximos das colônias mantiveram relações de subserviência, assimétricas em poder, com os padrões. Quando não, muitos foram aprisionados por dívidas contraídas, emulando, de certa forma, a retomada da escravidão, agora a partir do sistema de aviamento, tão conhecido na história da Amazônia (MEIRA, 2018).

Já no âmbito de um regime político imperial, o embasamento sobre o direito das terras dos indígenas permaneceu válido até a promulgação da Lei das Terras de 1850 (Lei nº 601 de 18 de setembro). Do ponto de vista jurídico, constituiu uma ruptura com o passado. Porém, vista pelas estruturas econômicas, tal lei pouco mudara em relação ao colonialismo (SWEET, 1975; HEMMING, 2007, 2009). Nela podemos ler em seu Art. 12. “O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaisquer outras servidões, e assento de estabelecimentos públicos: 3º, para a construção naval.” (BRASIL, 1850, grifos meus).

A Lei das Terras foi regulada anos mais tarde, por meio do Decreto Imperial nº 1.318 de 30 de janeiro de 1854 e dispunha sobre a regulamentação fundiária no Brasil. No decreto podemos observar em seu Art. 72. “Serão reservadas terras devolutas para colonização, e aldeamento de indígenas nos districtos, onde existirem hordas selvagens”. Tal instituição legal é reconhecida por finalizar e abolir definitivamente com o sistema de sesmarias, tornando toda terra propriedade particular, elegível exclusivamente através da compra ou posse estabelecida, que fosse economicamente ativa à época (CUNHA, 2009; HEMMING, 2009). Todas as demais terras julgadas sem ou com pouco uso a partir de critérios estabelecidos (em gabinete) a partir de indicadores de produção agrícola, foram consideradas devolutas e pertencentes à União, incluindo as ocupadas por indígenas. Este foi, basicamente, o enquadramento jurídico dado às terras indígenas e que permaneceu até a Constituição de 1988. Contudo, como eram apreciadas como pouco ou em nada produtivas, para os padrões ocidentais de exploração de terra vigentes, as terras indígenas continuaram sob o foco da sanha do mercado.

Na era Republicana, temos que a Constituição de 1891 já dispunha sobre terras e direitos territoriais indígenas. Novamente, é retomado o conceito de terra indígena enquanto terra devoluta. Estas terras, enquanto ocupadas por grupos indígenas, permaneciam sob júdice da União, não podendo ser transferidas aos estados-membros e, portanto, não eram passíveis de aquisição por meio da venda (*cf.* Art. 64). Todas as Constituições Federais a partir de 1934 (1934, 1937, 1946, 1967, 1969) mantiveram em sua redação a configuração do direito inalienável dos povos indígenas sobre a posse de

seus territórios, lhes reservando o usufruto coletivo, a partir do emprego das figuras jurídicas das “reservas indígenas” e “terras dominiais”. Esta configuração retoma a tese do indigenato, desenvolvida pelo jurista e constitucionalista João Mendes de Almeida Júnior (1856-1923) (CUNHA, 2009). Na Constituição Federal de 1934, tal direito é dado no Art. 129: “Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.” Nas Constituições de 1937 e 1946 foram adicionadas condições de nulidade a todo e qualquer outro título de alienação de terra que sobrepujasse à terra indígena ocupada e, adicionalmente, o texto garantia a imprescritibilidade dos direitos da posse de suas terras dos direitos provenientes dessa posse.

Notas sobre a tutela dos povos indígenas e de suas terras

No período republicano, os títulos das terras indígenas são juridicamente efetivados em nome da União. Já no período republicano, nas Constituições Federais anteriores a 1988, havia a previsão legal de áreas destinadas aos povos indígenas. Todavia, outra grande questão sobre os direitos desses povos unia todas essas Cartas: a instituição da tutela (BANIWA, 2012; CUNHA, 2009, 2012; DUPRAT, 2002; 2012). Neste ponto, a redação dada nas Constituições Republicanas seguiu o Código Civil de 1916, em que jovens menores de dezoito anos, mulheres casadas e povos indígenas permaneciam enquadrados na figura jurídica dos “relativamente incapazes”. Isto é, não gozavam de plenos direitos individuais, como o ir e vir, em ingressar em juízo e constituírem pessoa física regular para celebrar contratos, muito menos ter suas organizações internas legitimadas, como no caso dos indígenas (CUNHA; 2009; DUPRAT, 2002). Ademais, qualquer situação que os expusesse em potencial risco – a ser asseverado pelo *establishment* estatal - deveria ter a intermediação de seu tutor legal, que no caso dos jovens menores de idade são seus pais, das mulheres casadas, seus maridos, e dos povos indígenas, o Estado por meio do órgão indigenista oficial (o SPI de 1910 a 1967, e a FUNAI de 1967 em diante).

Para os povos indígenas era dupla a interferência, pois não somente lhes era interditado o pleno gozo dos direitos civis individuais e coletivos, como suas formas próprias de vida e cosmovisões não eram respeitadas; muito pelo contrário, eram compreendidas enquanto um mal epistemológico a ser combatido (BANIWA, 2012; CUNHA, 2002; DUPRAT, 2002, 2012). Com a adoção da filosofia positivista pela política indigenista a partir da aurora do século XX, a questão da assimilação passou a se compreender enquanto um dever moral e cívico dos brasileiros (não indígenas, evidentemente), na condução de formas de integração pacífica dos povos indígenas no seio da sociedade nacional (BANIWA, 2012; CUNHA, 2002; DUPRAT, 2002, 2012). Em termos práticos, a ideia foi de “desindianizar” os povos indígenas, negando-lhes suas origens e culturas e, portanto, o direito de construir um futuro enquanto forem quem são. Dentro dos quadros da estratégia nacional, este estratagema foi lido enquanto uma *assimilação* em prol do desenvolvimento cívico e moral do ideal e visão do “povo brasileiro” à época, necessariamente às expensas dos indígenas, pasteurizando toda diversidade em busca de uma identidade nacional única e *integrada*.

Tal como ocorreu com os Wayana e Aparai na aldeia Bona, aprioristicamente centralizados por questões de facilitação no atendimento público de saúde, também o foram por razões práticas dentro desta política assimilacionista. No caso daqueles dois povos (assim como ocorrido para dezenas de outros), a centralização em torno de um polo objetivava viabilizar a implementação de um projeto nacional de abertura de uma rodovia federal cuja previsão de seu traçado era passar por cima de seus territórios. Com isso, a manutenção da tutela visava, entre muitas coisas, liberar de forma *pacífica* as terras ocupadas pelos Wayana, Aparai, Tiriyo, e tantos outros ao mercado, desobstruindo-as às novas fronteiras econômicas a partir do estabelecimento de obras de infraestrutura pioneiras. Como indicado, a tutela enquadrava os indígenas em uma lógica etnocêntrica que negava sua identidade, não buscando compreender e respeitar suas formas de vida, de ver e conhecer o mundo dentro de suas próprias terras.

A tutela e o consequente processo de assimilação e integração repercutiram nos direitos territoriais e nas formas de vida dos povos indígenas por muito tempo. Além de retirá-los de seus territórios e impor-lhes uma

lógica de uso e ocupação territorial diversa da praticada, os projetos de desenvolvimento voltados aos indígenas, até o marco de 1988, buscavam, também, alterar suas formas de vida. Isso se deu no campo material através de intervenções em seus meios de produção, e no campo simbólico por meio da evangelização (católica e protestante) e doutrinação imposta para a apreensão dos códigos e símbolos nacionais (BANIWA, 2002; CUNHA, 2002; DUPRAT, 2002, 2012; OLIVEIRA; FREIRE, 2006). Assim, as terras reservadas aos indígenas eram concebidas conceitualmente enquanto espaços de concentração e assimilação, e geograficamente enquanto áreas delimitadas no entorno imediato das aldeias, algumas nomeadas claramente como “colônias agrícolas” comandadas pelo chefe de posto do SPI (CUNHA, 2009; OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

O que temos então, seguindo o bojo jurídico das Constituições Republicanas pré 1988, é que os territórios indígenas, apesar de pertencerem à União e visarem a dotação do usufruto aos indígenas, não somente negavam-lhes sua reprodução física e cultural segundo suas próprias formas de vida, como serviram enquanto postos de centralização e redução, visando tão somente abrir espaço para o “progresso” ditado pelo mercado. O principal objetivo era (re)criar “trabalhadores rurais” para os projetos estatais de interiorização do país, como depreendemos do nome do primeiro órgão indigenista republicano SPILTN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, alterado para SPI em 1918). Assim, com a política de “morrer se preciso for, matar nunca” implementada por Marechal Rondon, entusiasta do positivismo e fundador do SPI, a violência contra os nativos “bugres”, “selvagens” e “bravos” cede espaço a uma forma de interação mais pacífica, porém a violência continua, passando a focar mais o campo simbólico.

Contudo, o que se constata é que o contato com povos em isolamento voluntário foram, na maioria das vezes, catastróficos, tanto por questões epidemiológicas, como culturais. De certa maneira, podemos concluir que em muitos pontos tais reservas indígenas não diferiram muito das missões jesuítas da era colonial. O Estatuto do Índio (Lei nº 6.001 de 19/12/1973) adotou em sua formulação, critérios legais de assimilação. Para isso foi criada uma escala gradual, baseada na relativa apreensão dos códigos e

símbolos nacionais pelos indígenas, que destacava, primeiramente os “povos isolados” ou “puros”, depois, os intermediários, pois estariam em “contato intermitente”, e, finalmente, os “assimilados”. É desta visão evolucionista da cultura que advêm os termos “aculturados” e “aculturação”, empregados até hoje (talvez inadvertidamente em alguns casos) em discursos que misturam nacionalismo com neocolonialismo (CUNHA, 2009, 2012; DUPRAT, 2002).

A ideia que está atrás dessa construção conceitual, é que os povos assimilados já estariam totalmente integrados à sociedade envolvente, não necessitando mais da tutela e, conseqüentemente, tampouco da posse e usufruto exclusivo sobre um quinhão de terra. Adiante no tempo, tal estratégia se escancarou quando surge, nos idos de 1978, a proposta, durante o regime militar, de “emancipação total dos povos indígenas” (CUNHA, 2009). Tal emancipação, em nada acrescentaria aos direitos aos povos indígenas, uma vez que a ideia foi realmente terminar com a institucionalização da tutela, mas ao custo do direito indígena à sua terra (CUNHA, 2009).

Como a história ilustra, tal iniciativa teve, ao fim, efeito reverso ao pretendido pelos militares que estavam no poder. As articulações envolvendo a defesa dos direitos territoriais dos povos indígenas contra um projeto de emancipação que tão somente visou a liberação de suas terras ao mercado, fomentou um movimento mais amplo, uma grande reação associada ao socioambientalismo no Brasil, com efeitos no texto da Constituição Federal de 1988 e, mais adiante, no âmbito das disposições supraconstitucionais, como no endosso brasileiro na Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho, das Nações Unidas em 1989 (OIT 169), e na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento em 1992 (ECO 92). A PNGATI, duas décadas depois, surge enquanto desdobramento natural deste grande movimento, como veremos no devido tempo.

Direitos indígenas da Constituição Federal de 1988

A partir da Constituição Federal de 1988 o Estado reconhece aos povos indígenas o direito originário e o usufruto exclusivo das terras que ocupam de forma imemorial. Trata-se do reconhecimento por parte do Estado brasileiro

do direito dos povos indígenas, decorrente de sua tradicionalidade e ancestralidade de ocupação espacial. Tal pressuposto coloca o direito à posse territorial dos povos autóctones enquanto anterior e precedente à chegada dos europeus ao continente americano nos séculos XV e XVI (CUNHA, 2009; 2018; DUPRAT, 2002, 2012). Nesse sentido, as Terras Indígenas representam o corolário de um processo político e jurídico pelo qual o Estado de Direito reconhece os povos indígenas como cidadãos brasileiros plenos, conferindo-lhes características diferenciadas através do reconhecimento de suas especificidades, ao tempo em que tenta dirimir o infame e notório histórico de violências impostas a esses povos, com destaque à escravidão, genocídio, etnocídio e o amplo esbulho territorial sofridos nos últimos cinco séculos (SWEET, 1975; HEMING 2007, 2009; OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Ao longo dos séculos, estiveram vigentes diferentes formas de naturezas jurídicas que objetivaram o ordenamento territorial de áreas habitadas pelos indígenas. O direito de uso e assentamento de uma dada área não é exatamente algo novo na história do Brasil. Como veremos, as inovações contidas na CF 1988 vão além do direito de posse exclusiva sobre um quinhão de terra. Isto porque a inovação do texto constitucional de 1988 não reside apenas na tangibilidade de áreas reservadas exclusivamente a um segmento populacional, pois esta admissibilidade, pelo menos do ponto de vista legal, já existia.

A partir da Constituição de 1988 o Estado assume aos povos indígenas o direito originário à sua terra por conta da imemorialidade de habitação. Isto é, não se trata mais da cessão de áreas da União, e sim de um reconhecimento dos legítimos donos, baseado no fato de que os povos indígenas já eram senhores de suas terras antes mesmo da CF 1988 e do próprio Estado brasileiro existir. Este fato é de suma importância porque cria o entendimento de que o Estado não outorga o direito de posse a terra, ele, ao invés disso, assume a sua (pré)existência (CUNHA, 2009). Sendo assim, este direito é adotado enquanto um critério fundamental em disputas territoriais, quando há sobreposição de áreas. Sendo o direito indígena precedente, a área legitimamente pleiteada por um grupo étnico deverá, em tese, ter prevalência sobre solicitações dominiais particulares, no caso de propriedades rurais, e até sobre outras áreas protegidas, como unidades de conservação.

Ainda no campo das inovações da CF 1988, é fundamental apontar para o reconhecimento da autodeterminação e pluridade cultural e o fim da tutela. Isto porque é a partir deste fato que se cria uma base legal para que os povos indígenas possam viver com autonomia e, por exemplo, manejar o meio ambiente encerrado nos limites territoriais de suas áreas conforme suas próprias formas de vida e seus planos de futuro. A Constituição Federal de 1988 também aponta para o rompimento definitivo das categorias jurídicas de estágios de aculturação indígenas; a contraposição entre “aculturados/civilizados” e “puros/prístinos” perde validade (DUPRAT, 2002). Este ponto é especialmente importante porque, os direitos indígenas deixam de ser atrelados a pressupostos baseados em uma classificação de suposta pureza cultural, francamente assentada no imaginário popular desde a época romântica (CUNHA, 2009). Assim, os direitos indígenas passam a ser garantidos não mais porque falam, pensam, portam e vestem-se espelhados às figuras congeladas de *Peri e Ceci*, colocamos como exemplo, e sim porque são povos descendentes dos que viveram no período pré-colombiano, pré-cabralino. E isto é um dos significados reais da autodeterminação.

Aproximadamente vinte e quatro anos após a promulgação da Constituição Federal de 1988, o Estado, em consonância ao movimento indígena, cria uma política pública, a PNGATI. Tal política tem o objetivo de regulamentar a ação estatal do poder Executivo, reforçando, desta maneira, a autodeterminação indígena em seus territórios, ao tempo em que consolida o fim da tutela. O que a “Constituição Cidadã” vem acrescentar, desta maneira, pertence ao campo das diferenças de natureza dos direitos, essencialmente, e não apenas das diferenças de grau (CUNHA, 2009, 2012).

Como vimos na introdução, sobre as Terras Indígenas, diz a Constituição Federal em seu Capítulo VIII, Artigo 231:

“São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”.

Neste mesmo capítulo a Constituição afirma também que compete ao Estado brasileiro:

“fazer respeitar as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e todos os seus bens, incluindo os recursos naturais utilizados para suas atividades produtivas e necessários à sua reprodução física e cultural” (grifos nossos).

Com isto, vemos que um dos pontos centrais das Terras Indígenas é servir de substrato material e simbólico: uma área delimitada e garantida, inalienável e de usufruto exclusivo a um determinado povo, para que ali habite e possa realizar sua “reprodução física e cultural”. Enfim, usufruírem da liberdade e confabularem seus próprios projetos de vida e futuro, “segundo seus usos, costumes e tradições” (BRASIL: CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988, art. 231).

Naturalmente, podemos concluir que a gestão e o uso sustentável do meio ambiente das Terras Indígenas são fatores-chave para a garantia da manutenção de seus recursos naturais e processos ecológicos. Ao possibilitar sua manutenção e renovação, os serviços ecológicos de uma determinada terra indígena consubstanciam o substrato físico imprescindível para o cumprimento do objetivo constitucional sobre essa questão. Conforme mencionado, e a ser esmiuçado mais a frente, a política vigente que busca garantir a sustentabilidade territorial e ambiental de terras indígenas é a PNGATI. Porém, sendo esta política apresentada dentro de um discurso de inovação das relações do Estado para com os povos indígenas, através de uma política pública de base, resta saber quão real e factível é este discurso na prática, usando como exemplo nesta obra o caso concreto de sua aplicação junto aos Wayana e Aparai.

Terras indígenas no Brasil hoje

Modalidades de terras indígenas

De acordo com Constituição Federal e a legislação vigente, tais como o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001 de 10 de dezembro de 1973) e o Decreto Presidencial nº 1.775 de 1996, existem quatro modalidades classificatórias de terras indígenas: Terras Dominiais, Terras Interditadas, Reservas Indígenas e Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas. A primeira modalidade refere-se a títulos de propriedade privada concedidos em favor de um coletivo indígena. Trata-se de uma modalidade já ultrapassada, cujos registros de titulação não caducaram, porém, não mais é cogitado constituir novas áreas dessa natureza jurídica. Por outro lado, as demais modalidades ainda vigoram, sendo todas terras pertencentes à União cuja destinação é o usufruto exclusivo dos povos indígenas. Assim, em resumo, temos:

As **Terras Dominiais** são áreas de propriedade de comunidades indígenas sendo regidas pela legislação civil. São terras com títulos dominiais, onde o título do imóvel rural foi transferido em definitivo aos posseiros, no caso, um determinado grupo indígena.

As **Terras Interditadas** visam a proteção de grupos e povos indígenas isolados e são regidas pelo Decreto nº 1.775/96. Trata-se uma área temporariamente interditada pela FUNAI ao ingresso e trânsito de terceiros. Por conta de sua característica mais pontual, a legislação prevê concomitância do trabalho de demarcação, ao tempo em que uma dada área está sob esta júdice.

As **Reservas Indígenas** são áreas que foram doadas, adquiridas ou desapropriadas de terceiros cuja destinação é a posse permanente de povos indígenas. Não se confundem com terras de ocupação tradicional descritas na Constituição Federal de 1988. Atualmente, as terras dominiais foram administrativamente encaixadas nessa modalidade.

As **Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas** são aquelas tratadas especificamente no Artigo nº 231 da CF 1988, ou seja, encaradas enquanto um direito originário dos povos indígenas sobre as áreas que habitam imemorialmente.

Existem atualmente no Brasil 791 áreas indígenas que se encontram em distintos estágios de regularização fundiária, totalizando mais de 118 milhões de hectares, correspondendo a cerca de 13% do território nacional (ISA, 2024⁶⁷). Entre os estágios, existem os iniciais: 1) em identificação, 2) terras em revisão de área, 3) com restrição de uso (terras interditadas), que somam 148 unidades. As áreas que já foram identificadas pela FUNAI totalizam 47, ou seja, que tiveram seus relatórios circunstanciados de identificação e delimitação (RCID). Também há 61 áreas que foram declaradas como de uso e posse de um ou mais povos indígenas pelo Ministério da Justiça; e as áreas nos estágios finais de regularização são 535, sendo: áreas reservadas, 53 no total (reservas indígenas), as homologadas, 20 terras, e as registradas no Sistema de Patrimônio da União (SPU), 462 terras (no caso as terras tradicionalmente ocupadas) (ISA, 2024).

Como podemos inferir com base nas informações disponibilizadas pela Fundação Nacional do Índio e, principalmente, da organização não governamental Instituto Socioambiental (ver quadro abaixo), a maior parte das áreas, em termos numéricos, está em estágio final de regularização. Pouco mais de 2/3 do total de áreas já foram reservadas, homologadas ou registradas. Estas mesmas áreas representam mais de 90% do total da área de todas as modalidades de terras indígenas.

67 São dados abertos e disponíveis do site “<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/brasil>” acessados em maio de 2024, cujo mantenedor é o Instituto Socioambiental (ISA). As informações são oriundas do Diário Oficial da União (DOU), e FUNAI, mas, curiosamente, a fundação não mantém o mesmo ritmo de atualização em suas plataformas digitais de consulta aberta à esse tipo de informação.

Quadro 1 – Quadro demonstrativo das terras indígenas com áreas oficialmente definidas e os respectivos estágios de regularização

Situação/estágio	Nº Terras Indígenas (% do total)	Extensão em hectares (% do total)
interditadas (Restrição de uso/ingresso).	6 (0,92%)	1.084.049,00 (0,92%)
<u>Identificada</u>	47 (7,23%)	1.084.049,00 (0,92%)
<u>Identificada</u>	47 (7,23%)	6.183.102,00 (5,23%)
<u>Declarada</u>	61 (9,38%)	6.183.102,00 (5,23%)
<u>Reservada / Homologada</u>	74 (11,38%)	2.729.637,00 (2,31%)
Registrada	462 (71,08%)	105.3593663,84 (89,18%)
Total Geral	650 (100%)	118.144.247,84 (100%)

Fonte: (Modificado a partir de ISA, 2024)

Em totais, temos que no Brasil cerca de 13,8% do total de sua área são destinadas às terras indígenas, onde habitam pouco mais de 686 mil indígenas pertencentes a 275 povos (ISA, 2019). Na Amazônia Legal concentram-se 450 das 791 áreas indígenas, totalizando 115.673.526 hectares do total de 118.144.054 hectares. Isto representa, para esta região, 23% de seu território e 97,9% do total de áreas destinadas às terras indígenas do Brasil (ISA, 2024). Portanto, quando nos deparamos com o mapa das terras indígenas no Brasil, dois aspectos saltam aos olhos: a maior parte das áreas está concentrada na Amazônia legal, onde, justamente, encontram-se as maiores porções territoriais contínuas, especialmente nas áreas fronteiriças e dos altos e médios cursos dos rios da bacia Amazônica, longe dos centros urbanos, como é o caso das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este (ver **figura 54**).

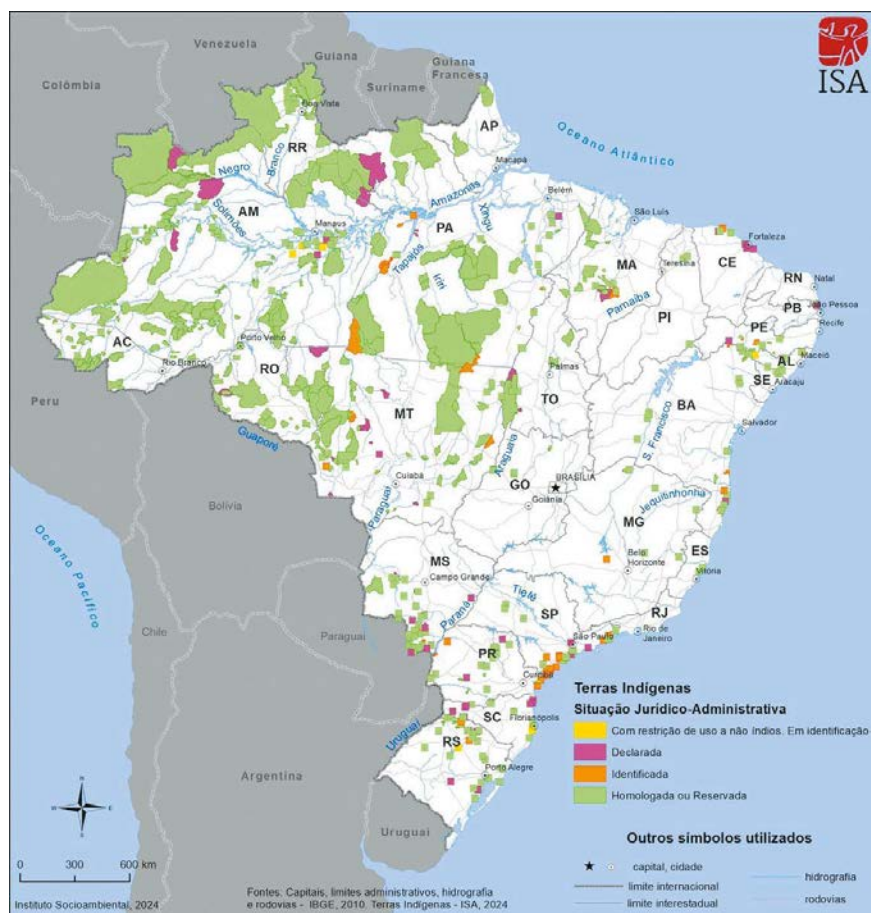


Figura 54 – Mapa das terras indígenas do Brasil

Fonte: Instituto Socioambiental (ISA, 2024)

Esta distribuição das terras indígenas pode ser compreendida a partir do reflexo da história de ocupação da região Amazônica, e representam, principalmente, hoje a grande fortuna dos povos que lá habitam, o que, infelizmente, não se estendeu às demais regiões do Brasil (CUNHA, 2009, 2012). Diferentemente da costa atlântica, à Amazônia foi relegado menor esforço nas investidas colonizadoras. Nos séculos XVII e XVIII as estruturas coloniais concentravam-se em torno de pequenos núcleos populacionais

dispostos nas calhas dos principais rios, como o Amazonas e o Negro, e nas missões católicas, notadamente as jesuíticas que duraram até meados do século XVIII (HEMMING, 2007; 2009).

A interiorização nos rincões da hiléia amazônica deveu-se a poucos aventureiros que esporadicamente adentraram os rios de menor porte, braços secundários ou terciários, ou ainda, e principalmente, intermediados por povos indígenas que já mantinham contato mais antigo com os colonos. O adensamento populacional e a capilarização pelos sertões florestados da Amazônia são relativamente tardios, concentrando-se no século XX, pelas mãos de projetos de abertura de estradas, como a rodovia Belém-Brasília (BR-010) e, depois, a Transamazônica (BR-230) e ainda por meio de outros projetos de desenvolvimento econômico (ARAÚJO; LÉNA, 2010; SCHMINK; WOOD, 2012).

Isso não significa, de modo algum, que não existam grandes contingentes indígenas fora da Amazônia. Segundo dados do último censo realizados pelo IBGE (2020), dos mais de 1.693.535 indígenas brasileiros recenseados, a região norte, com 753.780 pessoas, representa pouco mais de 44,5% do total, e o restante (~55,5%) está distribuído pelas regiões Nordeste (529.128), Sudeste (123.434), Sul (88.341) e Centro-Oeste (200.152) (IBGE, 2020). Assim, vemos que aos 55,5% do contingente total indígena estão reservados cerca de 2% do total de terras indígenas do Brasil (ISA, 2019). Desta maneira, o quadro atual indica que fora do contexto amazônico, os povos indígenas encontram-se confinados em diminutas áreas, geralmente espalhadas e não contíguas, colaborando sobremaneira para configurar os principais contextos de tensão por disputas fundiárias.

Processo demarcatório de terras indígenas

O processo demarcatório de uma terra indígena é complexo e possui diversas etapas administrativas que transitam por diferentes instâncias do governo federal. Pela Constituição de 1988 o processo administrativo cabe ao Poder Executivo e atualmente está regulamentado pelo Decreto nº 1.775 de 08 de janeiro de 1996. Desde o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001 de 10 de

dezembro de 1973), já existiriam outros quatro decretos presidenciais com este objetivo (Decreto nº 76.999 de 08 de janeiro de 1976; Decreto nº 88.118 de 23 de fevereiro de 1983; Decreto nº 94.945 de 23 de setembro de 1987 e o Decreto nº 22 de 04 de fevereiro de 1991). Em comum a todos, inclusive o que atualmente vigora, estão previstas etapas de estudos de campo coordenadas pela Fundação Nacional do Índio, que aprecia o relatório de identificação realizado pelo Grupo de Trabalho (GT) formalmente instituído, que propõe e defende os limites territoriais de uma determinada área. Passado à esfera ministerial, se dá a declaração de posse permanente, ocorrendo a homologação da demarcação física por decreto presidencial, com subsequente registro de bens imóveis da União em Cartório e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU).

Somente a partir de 1991 a participação indígena no pleito foi aventada, inicialmente enquanto facultativa, sendo entendida enquanto um reflexo do fim da tutela estatal dada pelo marco da Constituição Federal de 1988. Sob a legislação atual, datada de 1996, tal participação indígena é obrigatória, assim como o envolvimento de um profissional ambientalista para compor o Grupo de Trabalho. Trago abaixo, um quadro com algumas características dos processos demarcatórios hoje já caducos.

Tabela 28 – Diferentes processos demarcatórios ao longo dos anos (1976 a 1991)

Decreto nº (Data)	Coordenação trabalhos de campo	Coordenação do Processo	Demais órgãos Envolvidos	Natureza jurídica da área
22 (04/02/1991)	FUNAI; GT composto por antropólogos e técnicos	FUNAI	Ministério da Justiça; Ministério De- senvolvimento Agrário (INCRA)	Da União e posse permante dos índios
94.945 (23/09/1987)	FUNAI e GT de antropólogos de técnicos	Secretaria- -Geral do Conselho de Segurança Nacional	Grupo Inter- ministerial composto por (Ministério do Interior, da Reforma e do Desenvolvi- mento Agrário e secretário-geral do Conselho de Segurança Nacional)	Da União e posse permante dos índios
88.118 (23/02/1983)	FUNAI	GT interminis- terial	GT Interminis- terial	Da União e posse permante dos índios
76.999 (08/01/1976)	FUNAI; GT de An- tropólogo, engenheiro e/ou agri- mensor	FUNAI	FUNAI	Da União e posse permante dos índios

Fonte: ISA, 2024

Já o processo demarcatório vigente, conforme Decreto nº 1.775 de 1996, pode assim ser resumido:

1 – Um determinado povo ou coletivo indígena (ou ainda por meio de uma organização representativa) reivindica junto à FUNAI um determinado espaço geográfico enquanto pertencente ao seu território originário;

2 – A FUNAI abre processo administrativo para compor um Grupo de Trabalho (GT) com o objetivo de identificar a procedência da reivindicação e produzir o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) enquanto produto, o resultado final. Este GT é composto por um antropólogo, preferencialmente alguém com notório saber sobre o povo ou sobre a região do pleito (geralmente é buscado alguém da confiança do povo indígena em questão que pode, inclusive, sugerir nomes) o qual coordena os demais profissionais do GT, a saber, antropólogos auxiliares, ambientalistas, agrimensores e funcionários de carreira da FUNAI que atuam na região do pleito. Este GT, uma vez composto e oficializado através de publicação de portarias do presidente da FUNAI em Diário Oficial da União (DOU), inicia os trabalhos de campo, cujos custos com transporte e alimentação estão sob responsabilidade da FUNAI;

3 – Os relatórios temáticos (sobre o povo e a região: histórico, parentesco, cosmologia, etnoambiental, documentação cartorial etc.) são produzidos com base nas pesquisas realizadas em campo, nos arquivos do SPI e FUNAI, na bibliografia disponível e em tomadas de informações junto a cartórios de bens imóveis e sesmarias. No RCID também consta uma proposta de delimitação da área, que representa um enquadramento do território tradicional ancestral, tendo, obrigatoriamente, que ser suficiente para a reprodução física e cultural do povo. Os trabalhos em campo devem envolver a participação de representantes indígenas em todas as etapas. Assim, a proposta de nome para a terra indígena, e limites à área precisam ser apresentadas e referendadas pelos povos indígenas pleiteadores, geralmente por meio de grandes reuniões ou assembleias, envolvendo organizações indígenas representativas (caso houver), parte crucial para a submissão do RCID à FUNAI;

4 – Uma vez finalizado o RCID, este é sumetido a apreciação técnica da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) da FUNAI. Também são avaliadas questões relativas às proposições e potenciais pontos

de conflitos, em especial quando na área houver habitações e benfeitorias de terceiros não indígenas. Nestes casos, cabe ao corpo técnico da FUNAI procurar solucionar questões de ordem jurídica, bem como elucidar conflitos que, porventura, possam surgir antes mesmo da publicação do relatório. Às vezes é necessário que o GT retorne às pesquisas, revise alguns pontos do RCID, o que envolve mais viagens a campo e, principalmente, reuniões com as lideranças indígenas e suas instâncias representativas. Em outros casos, quando não é possível a resolução em campo, o processo pode vir a ser judicializado, como o ocorrido no caso da demarcação contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima.

5 – Uma vez solucionadas todas as arestas, o RCID, em uma versão resumida, é publicado no Diário Oficial da União (DOU), ficando assim, a aludida terra indígena identificada e delimitada pela FUNAI. Em termos práticos, é a primeira etapa do reconhecimento por parte do Estado da posse e usufruto exclusivo de uma determinada área a um povo indígena. É importante apontar que basta este estágio estar concluído para que seja possível a implementação da PNGATI, de acordo com o decreto.

6 – A partir da publicação, são aguardados três meses (90 dias) para manifestações contrárias serem judicializadas. Caso não haja nenhum óbice, prossegue-se à etapa seguinte. Em caso positivo, porém, as alternativas para contornar a questão podem ser de ordem administrativa (novos estudos em campo, mais reuniões entre as partes envolvidas, visando possíveis retificações no RCID: ver item “4”), ou judicial (como já assinalado). Também cabe a desapropriação e indenizações por benfeitorias de terceiros que estejam ocupando a área de boa fé, isto é, quando tais estruturas foram construídas antes do início do pleito de identificação.

7 – Não havendo contestações judiciais não solucionadas, segue uma portaria para o gabinete do Ministério da Justiça (hoje Ministério da Justiça e Segurança Pública), em que constam os limites definitivos da terra indígena⁶⁸. Uma vez

68 Em 2023 cabia ao recém-criado Ministério dos Povos Indígenas (MPI) a declaração. Contudo, por pressão e lobby da Bancada Ruralista no Congresso Nacional, essa etapa retornou ao Ministério da Justiça e Segurança Pública em 2024.

subscrita pelo chefe da pasta ministerial e publicada no DOU, a terra indígena é definitivamente reconhecida, assim como seu determinado perímetro e área, passando a ser de posse definitiva do povo indígena em questão. A partir deste ponto é criado outro grupo de trabalho, composto preferencialmente por servidores da FUNAI juntamente com empresas de agrimensura e os povos indígenas envolvidos, que objetiva a demarcação física da área, isto é, o plaqueamento dos limites, plotagem dos polígonos da área em campo com instalação física de marcos geodésicos georreferenciados e outras medidas desta natureza;

8 – Após a demarcação física ser concluída, a terra está demarcada. O relatório resumido do GT de demarcação, em que constam os limites físicos georreferenciados, os povos existentes entre outras informações, são ratificados pelo presidente da República através de uma portaria presidencial. Assim, o presidente homologa a demarcação física, quando a terra indígena passa a ser reconhecida como homologada. Depois, toda documentação referente segue para a Secretaria de Patrimônio a União, e a terra recebe um registro cartorial de bem permanente da União, tornando a terra indígena registrada, sendo esta a última etapa do processo de regularização fundiária. Este é o caso das terras indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este, ambas homologadas em Decreto Presidencial s/n de 03 de novembro de 1997 e já registradas no SPU.

Como vimos, há também a modalidade de terras chamadas **reservas indígenas**, onde os direitos dos povos habitantes são iguais, mas o processo de regularização é diferente. Basicamente o procedimento é bifásico: 1) Áreas que se encontram em procedimento administrativo instaurado pela FUNAI, visando sua aquisição (que pode ser dada pela desapropriação, doação ou compra direta com o titular), estão em fase de encaminhamento de reserva indígena. 2) Regularizadas, são as áreas uma vez adquiridas e que possuem registro em cartório em nome da União, mas de posse permanente e usufruto destinado a determinado grupo ou coletivo de povos indígenas.

Territorialidades e sustentabilidade socioambiental

Assim, para além de questões de justiça social e reparação histórica às violências perpetradas contra os povos indígenas no Brasil, é preciso assinalar o importante papel das Terras Indígenas para a conservação ambiental. Alguns estudos apontam que as Terras Indígenas não somente apresentam baixas taxas de desmatamento, como também, em muitas situações, revelam taxas inferiores às apresentadas pelas unidades de conservação, colaborando na contenção do desmatamento (FERREIRA; VENTICINQUE; ALMEIDA *et al.*, 2007; NOLTE *et al.* 2013). Especificamente na Amazônica Brasileira, onde as Terras Indígenas representam 27% da área florestal, estas terras apresentaram apenas 2% de desmatamento, frente a 19% de áreas não protegidas (CRISOSTOMO *et al.*, 2015), sendo até oito vezes mais eficiente no combate ao desmatamento que áreas vizinhas não protegidas (DOS SANTOS *et al.*, 2022). Logo, fica evidente o papel incontestável que as terras indígenas têm na conservação ambiental, regulação climática e manutenção dos serviços ambientais (GARNETT *et al.*, 2018; HOWITT, 2018; LEWIS *et al.*, 2019; GRANTHAM, 2022; SZE *et al.*, 2022; PRIST *et al.*, 2023).

Apesar de aparentar ser, à primeira vista, uma discussão inconclusiva, é necessário observar o quanto é reveladora a contraposição de imagens espaciais de áreas amazônicas de uso e ocupação de segmentos não tradicionais com as Terras Indígenas de ocupação tradicional contínua. É flagrante a disparidade entre os dois modelos de uso e ocupação, em relação à cobertura vegetal presente, o que deu origem a apreciações que se tornaram emblemáticas na defesa do que seriam os “últimos rincões” de florestas da região, fortalecendo, no imaginário popular, reciclagens conceituais sobre o “bom selvagem”, os que vivem em perfeita harmonia em seu ambiente. Podemos citar alguns exemplos, conectados ao eixo do “Arco do Desmatamento da Amazônia”. A partir do leste, no Maranhão, estão localizadas as Terras Indígenas Awá, Alto Turiaçu, Caru e Araribóia

(constituindo o lar dos “guardiões” da floresta⁶⁹), as últimas manchas de floresta pré-amazônicas do estado (BALÉE, 1994). Na região central, encontram-se as nascentes da Bacia do Rio Xingu e o Parque Indígena do Xingu⁷⁰ (VILLAS-BOAS, 2004). No limite ocidental do arco, em Rondônia, praticamente todas as terras indígenas estão situadas em áreas de degradação ambiental ou com corte raso da cobertura florestal (GTA, 2008) (ver **figura 55**). O caso do isolamento florestal do Parque do Xingu, uma verdadeira “ilha” de floresta envolta por um mar de pastos e campos agrícolas, é tão emblemático que este é apontado como o principal vetor de preocupação e mobilização no seu PGTA, sendo, inclusive, este fato indicado como motriz de mudanças climáticas locais e regionais por lideranças indígenas (LIMA; FANZERES; ALCÂNTARA, 2018).

69 Trata-se de um grupo de indígenas das etnias Guajajara e Ka'apor que se organizaram para lutar contra a entrada clandestina e ilegal de madeireiros em suas terras, os últimos redutos florestados na região de oeste do Maranhão. As ações de fiscalização e monitoramento, as quais muitas vezes acabam por necessitar ações mais enérgicas envolvendo, inclusive, violência física, estão sendo fundamentais na proteção de grupos isolados da etnia Awá os quais também habitam as terras indígenas Awá e Araribóia. Cf. *i.e.*: <https://www.survivalinternational.org/ultimas-noticias/11795> e <https://racismoambiental.net.br/2016/06/21/os-kaapor-e-seus-guardioes-da-floresta-estao-sob-grande-ameaca-apoio-e-eles/> (acessados em 08/06/2018).

70 As cabeceiras dos rios que banham a Terra indígena Parque do Xingu (PIX), e que se juntam para formar o Xingu, ficaram excluídas do traçado original do limite da área. No entorno predominam fazendas de gado e, na última década, houve um crescimento vertiginoso do cultivo de soja, acarretando assoreamentos de nascentes e córregos, bem como a poluição das águas com agrotóxicos. Fora isso, o desmatamento crescente em razão dessas lavouras e pastagens tem promovido a defaunação na região, causando o rareamento da caça e a pesca no interior da Terra Indígena Parque do Xingu. Por este motivo, a questão do entorno é central para a gestão territorial e ambiental do PIX, como é constatado em seu Plano de Gestão Ambiental e Territorial (Villas-Boas, 2004; ATIX & ISA, 2016).



Figura 55 – Terra Indígena 7 de Setembro em Rondônia.

Fonte: Google Earth, 2018 (a partir de: <https://oglobo.globo.com/sociedade/sustentabilidade/google-integra-grupos-indigenas-em-seus-mapas-21547872>)

Não à toa, provavelmente, diversas regiões geográficas, consideradas prioritárias para a conservação ambiental da Amazônia, estão inseridas nos limites de Terras Indígenas. No mapa publicado pelo ProBio/MMA, as Terras Indígenas correspondem a cerca de 40% da extensão total de áreas consideradas de “extrema importância” para a conservação, 36% do total das áreas de “muito alta importância” para a conservação, e 25% do total de “áreas de alta importância” para a conservação (CLEARY, 2004). Esse reconhecimento permitiu que em 2006 as Terras Indígenas fossem incluídas no Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP, decreto nº 5.758 de 2006). A partir de então, as TIs integram a política nacional de conservação da biodiversidade brasileira, participando, inclusive, de discussões sobre Pagamento por Serviços Ambientais⁷¹ (PSA), através de diferentes

71 Os serviços ambientais constituem um coletivo dos processos naturais, gerados através dos ecossistemas, sendo responsáveis pela manutenção da biodiversidade e de outros recursos fundamentais para a espécie humana. Assim, encaixa-se neste conceito a ma-

estratégias: Créditos de Carbono e programas de REDD e REDD+⁷², além de integrar Mosaicos de Áreas Protegidas para a Conservação, como é o caso das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, que atualmente integram o Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental (ver **figura 56**)⁷³.

Desta forma, temos que o controle do desmatamento da Amazônia é um tema-central para o Brasil (sob atenta e interessada observação internacional), e das suas políticas ambientais, por articular-se diretamente com o controle de emissões dos gases do efeito estufa e nas mudanças climáticas globais, e manutenção dos serviços ecológicos (CRISOSTOMO *et al.*, 2015; DOS SANTOS *et al.*, 2018; GARNETT *et al.*, 2018; HOWITT, 2018; LEWIS *et al.*, 2019; GRANTHAM, 2022; SZE *et al.*, 2022; PRIST *et al.*, 2023). A despeito

nutrição da fauna e flora, utilizadas direta e indiretamente pelos humanos, bem como processos cíclicos de purificação da água, dos solos e do ar, decomposição, erosão, controle de pragas, amenização de fenômenos anômalos do clima, o sequestro de carbono, entre muitos outros. Há o entendimento de que as populações tradicionais são importantes agentes de manutenção dos serviços ambientais a partir de suas formas de vida. Atualmente há um Projeto de Lei (nº312/2015) já aprovado na Câmara dos Deputados e que segue para votação no Senado Federal que visa o pagamento dos serviços ambientais, onde, o conceito, é assim exposto: [os serviços ambientais são] “iniciativas individuais ou coletivas que podem favorecer a manutenção, a recuperação ou a melhoria dos **serviços ecossistêmicos**”.

- 72 REDD: Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação florestal é uma ideia apresentada e defendida durante a COP-9 realizada em Milão (Itália, 2003) e que continua surgindo nas reuniões subsequentes. O REDD parte do princípio de que é necessário contabilizar as emissões de gases de efeito estufa evitadas pela redução do desmatamento e a degradação florestal, dialogando com as iniciativas de pagamentos por serviços ambientais.
- 73 O Mosaico Amazônia Oriental foi reconhecido pelo Ministério do Meio Ambiente em 2013 e está localizado entre os estados do Amapá e norte do Pará. É composto pelas Terra Indígena Wajãpi, Terra Indígena Parque do Tumucumaque, Terra Indígena Rio Paru d'Este, Parque Natural Municipal do Cancão, Reserva Extrativista Beija-Flor Brilho de Fogo, Floresta Estadual do Amapá, Floresta Nacional do Amapá, Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Rio Iratapuru e Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, totalizando pouco mais de 12,3 milhões de hectares (*cf.* <https://institutoiepe.org.br/areas-de-atuacao/mosaico-da-amazonia-oriental/>).

A Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas

Histórico de construção da PNGATI

A PNGATI é uma política fruto da articulação efetivada entre diferentes atores, que atuaram conjuntamente desde sua concepção até o seu formato final. A mobilização em torno desta política se deu a partir de reflexões suscitadas pelo novo paradigma de vida dentro das terras indígenas. Este processo contou com iniciativas do chamado movimento indígena organizado, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), congregando diversos segmentos sociais nacionais (acadêmicos, organizações da sociedade civil, etc.), e transnacionais (cooperação internacional, organizações civis estrangeiras, agências de fomento a iniciativas de conservação socioambiental), além de vários órgãos governamentais (FUNAI, Ministério do Meio Ambiente, IBAMA, entre outros) (SIQUEIRA JR., 2023).

Historicamente, o conceito inicial para as ações de gestão das terras indígenas envolvendo os próprios moradores teve origem no Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), iniciado em 1996 e que seguiu atuante por mais de uma década. Tal projeto integrou o Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil, fruto de um acordo envolvendo o Brasil, a União Europeia, Banco Mundial e o G-7 (grupo dos sete países mais ricos), em 1991, vindo, posteriormente, a ser reforçado durante a ECO 92 no Rio de Janeiro (INGLÊS-DE-SOUZA, 2012; INGLÊS-DE-SOUZA; ALMEIDA, 2012). O PPTAL foi financiado por um consórcio envolvendo o Governo Brasileiro, o Banco Mundial, o Programa das Nações Unidas para Desenvolvimento (PNUD) e a agência de fomento da Alemanha (KfW).

A diretriz do PPTAL foi o fortalecimento das terras e das organizações indígenas por meio de ações e projetos participativos e demonstrativos de proteção territorial e gestão ambiental, incluindo os povos indígenas em todas as etapas (INGLÊS-DE-SOUZA, 2012). Assim, vários projetos de vigilância e monitoramento territorial, demarcações físicas, estudos etnoecológicos e capacitações e instrumentalizações de atores indígenas foram empreendidos em mais de 89 Terras Indígenas, entre as quais as Terras Indígenas Parque

do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, cuja demarcação física é, inclusive, fruto deste programa (INGLÊS-DE-SOUZA, 2012; VELTHEM, 1980).

Paralelamente, o Ministério do Meio Ambiente (MMA) abriu uma linha de financiamento para projetos demonstrativos que visassem estimular iniciativas inovadoras de desenvolvimento sustentável em populações tradicionais (oficialmente “Subprograma Projetos Demonstrativos – PDA”). O PDA envolveu algumas experiências exitosas com povos indígenas, estimulando, no Ministério do Meio Ambiente, a abertura de linhas específicas de iniciativas para o desenvolvimento sustentável para os povos indígenas: “Projetos Demonstrativos para Povos Indígenas” (PDPI) e o “Carteira de Projetos Fome Zero” e “Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas” (Carteira Indígena) (VERDUM, 2014). O PDPI, iniciado em 1999 e encerrado em 2015, era voltado para o desenvolvimento sustentável e o empoderamento de organizações e lideranças indígenas em resolução coletiva de problemas locais (VERDUM, 2014). O Carteira Indígena, por sua vez, visou o fomento de projetos cujo objetivo focava em fortalecer a sobernia alimentar em comunidades indígenas.

Na sequência, no âmbito da parceria que reuniu o MMA, FUNAI, The Nature Conservancy (TNC) e Programa das Nações Unidas para Desenvolvimento (PNUD) foi desenvolvido um projeto piloto para a implementação de uma política de gestão ambiental de terras indígenas, o projeto GATI (Gestão Ambiental de Terras Indígenas), financiado pelo Fundo Global para o Meio Ambiente (do inglês *Global Environment Facility* - “GEF”) (GOULART; BARNES, 2016). O GATI buscou levantar e fomentar experiências exitosas de gestão coletiva de terras indígenas que estavam em curso e que pudessem participar ativamente nas discussões da construção da política nacional, levando consigo suas experiências e aprendizados (GOULART; BARNES, 2016). Nesse sentido, foram selecionadas áreas de referência, tais como a Terra Indígena Wajãpi e as Terras Indígenas do Oiapoque (TIs Uaçá, Juminã e Galibi), todas no Amapá. Ressalta-se que os processos realizados no Amapá foram muito importantes, pois serviram de exemplo e inspiração para a implementação da PNGATI em muitas outras regiões, entre elas, as TIs Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, anos depois (LINKE, 2019; LINKE et al, 2020). Além do Amapá, o Acre também foi contemplado pelo

GATI por meio da TI Mamoadate (sendo esta, juntamente com povos do Oiapoque, os primeiros a pensar em construir planos de gestão ambiental e territorial, bem antes da PNGATI existir), e a TI Trancheira-Bacajá, no rio Xingu no Pará, entre outras (GOULART; BARNES, 2016).

Até aquele momento, questões sobre gestão territorial e ambiental eram trabalhadas pontualmente em concorridos editais ou por meio de projetos, igualmente pontuais, desenvolvidos pelas unidades descentralizadas da FUNAI. De certa forma, as experiências de gestão ambiental e territorial eram gestadas de forma muito desconexas pelo Brasil, sem estabelecer pontes e articulações entre si, seguindo os contextos locais e as capacidades de execução e articulação em cada região (COMANDULLI, 2016). Em muitas terras indígenas, projetos governamentais de “gestão ambiental e territorial” não conseguiam superar iniciativas de enriquecimento de produção local de alimentos cujos excedentes eram voltados ao comércio local, também conhecidos como “projetos de geração de renda”, todos descendentes diretos dos mecanismos tutelares e assimilacionistas estatais (OLIVEIRA; FREIRE, 2006). Para ilustrar, ao longo das décadas de 1990 e 2000, a linha de projetos desenvolvidos pela FUNAI nas aldeias de TIs Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este envolveram preceitos mínimos de “gestão sustentável”, sendo centrados em doações de material para produção de alimentos, como fornos de metal para torrefação de farinha, implementação de tanques de piscicultura, ou ampliação de granjas nas aldeias (LINKE, 2019).

Assim, o que podemos chamar por “gestão ambiental e territorial estatal das terras indígenas no Brasil” seguiu décadas a fio sem nenhum instrumento regulamentador e que garantisse uma unicidade de princípios e objetivos balizados pela nova Carta Magna. Com isso, buscando uma política pública voltada para tal questão, foi criado durante a reunião da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), em 2008, um Grupo de Trabalho que visava à constituição desta política (OLIVEIRA, 2011; LINKE, 2019).

Além do Grupo de Trabalho dentro da CNPI, foi criado um Grupo de Trabalho Interministerial, envolvendo Funai, MMA, organizações indígenas e indigenistas de todo o país (OLIVEIRA, 2011; INGLÊS-DE-SOUZA, 2012; SIQUEIRA JR., 2023). Entre 2008 e 2009 foram desenvolvidas cinco consultas regionais da PNGATI, sendo em Recife/PE (região “Nordeste/Leste”),

Curitiba/PR (“Sul/Sudeste”), Campo-Grande/MS (“Centro-Oeste”), Manaus/AM (“Amazônia”) e São Luís/MA (“Amazônia Oriental”) (OLIVEIRA, 2011; DORO-FILHO, 2015). Tais consultas foram antecedidas por reuniões preparatórias locais e que envolveram povos indígenas de todas as regiões e estados do Brasil. Entre fins de 2009 e meados de 2010 foram organizadas quatro reuniões interministeriais contando com participação indígena, cujos objetivos foram de coletar, organizar e sistematizar contribuições, além de minutar o texto do decreto. A participação indígena contou com mais de 1.300 representantes ao longo do processo (DORO-FILHO, 2015), **ver quadro abaixo:**

Tabela 29 – Calendário de consultas na fase de elaboração da PNGATI

Região:	Local:	Datas:	Número de Participantes:	Ordem:	Recursos:
Nordeste/ Leste	<i>Recife (PE)</i>	<i>10/11 a 13/11/2009</i>	<i>250 + 10 convidados e apoio</i>	<i>1ª</i>	<i>FUNAI</i>
Sul/Sudeste	<i>Curitiba (PR)</i>	<i>9/12 a 11/12/2009</i>	<i>100 + 10 convidados e apoio</i>	<i>2ª</i>	<i>FUNAI</i>
Centro-Oeste	<i>Campo Grande (MS)</i>	<i>26 a 29/01/2010</i>	<i>200 + 10 convidados e apoio</i>	<i>3ª</i>	<i>MMA</i>
Amazônia	<i>Manaus (AM)</i>	<i>23/02 a 26/02/2010</i>	<i>200 + 20 convidados e apoio</i>	<i>4ª</i>	<i>MMA</i>
Amazônia Oriental	<i>Imperatriz (MA)</i>	<i>23/03 a 26/03/2010</i>	<i>200 + 20 convidados e apoio</i>	<i>5ª</i>	<i>MMA</i>

Fonte: Ata da 5ª Reunião Ordinária do GTI/PNGATI; Brasília, 2009

No dia 05 de junho de 2012, a PNGATI foi assinada pela então presidente Dilma Rousseff, sendo o Decreto publicado no Diário Oficial da União no dia seguinte. Algumas críticas a respeito da efetivação dos resultados dos debates e demandas políticas do movimento indígena foram surgindo algum tempo depois (COMANDULLI, 2016; DORO-FILHO, 2015). Em especial, são apontados limites na consulta, em que boa parte das propostas não foram interiorizadas na minuta final do Decreto, muito em função da corrente filosófica do socioambientalismo que subjazia no grupo de trabalho interministerial (OLIVEIRA, 2011; DORO-FILHO, 2015). Segundo Doro-Filho, por exemplo, o decreto, ao final, acabou deixando de lado parte das deliberações coletivas apontadas por lideranças indígenas durante as oitivas regionais e reuniões do grupo interministerial. Tais deliberações, cujo teor mais político eram voltadas para territórios, na criação de “respostas administrativas para disputas e conflitos locais (ou regionais)” especialmente no ordenamento jurídico e regulamentação fundiária foram suprimidas em detrimento de uma orientação final que tendia mais para a linha da conservação ambiental das terras indígenas (DORO-FILHO, 2015:08).

Como vimos, na longa história da relação do Estado nacional com os povos indígenas e seus territórios, a PNGATI, ainda que falha, em alguns pontos, certamente representa o primeiro grande esforço por parte do Estado para envolver os povos indígenas em políticas voltadas diretamente para suas terras (OLIVEIRA, 2011). Apesar das contradições apresentadas nas etapas consultivas da construção da política, “a participação indígena foi – e ainda é – amplamente reconhecida como um elemento fundamental, qualificador e distintivo do processo de elaboração da PNGATI” (INGLÊS-DE-SOUZA, 2012; DORO-FILHO, 2015); em que, a despeito das orientações, francamente orientadas por um socioambientalismo conservacionista, as oitivas contaram com ampla e plural participação indígena, consubstanciando a redação final da PNGATI (OLIVEIRA, 2011; COMANDULLI, 2016; DORO-FILHO, 2015; SIQUEIRA JR., 2023).

Enquanto uma política nacional, a PNGATI destina-se à pluralidade e totalidade da sociodiversidade indígena do Brasil, objetivando os mais de 320 povos indígenas existentes no país (IBGE, 2010). Necessário, portanto, existir em suas bases mecanismos de contextualização, buscando para si legitimar

e ingressar as formas locais de gestão territorial, bem como construir as muitas e fundamentais pontes para com as instâncias decisórias das esferas políticas locais. A PNGATI, já em seu caput, deixa claro ser uma política de Estado constitucionalista e visa salvaguardar dispositivos infrainstitucionais regulados no país, como a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificada por meio do Decreto 5.051 de 19 de abril de 2004, sendo um marco regulador às garantias constitucionais dos povos indígenas⁷⁴, e de seus direitos à autodeterminação (INGLÊS-DE-SOUZA, 2012; COMANDULLI, 2016; LINKE et al 2020; SIQUEIRA JR., 2023).

Ademais, a participação e a governança são regionalmente garantidas por meio de comitês específicos e, na esfera nacional, por meio da CNPI que é um conselho deliberativo paritário⁷⁵. Evidentemente ainda há caminhos a serem percorridos, pois é necessário o aperfeiçoamento desta, bem como das demais políticas voltadas para os povos indígenas, o que depende de muitos fatores. Dentre estes, é necessário garantir a participação e o controle social indígena nas instâncias previstas na PNGATI, como os núcleos técnicos e comitês gestores locais, regionais e nacionais da política pública, inclusive dando ênfase ao CNPI (SIQUEIRA JR., 2023). Outro caminho apontado é a criação de protocolos de consulta locais, por povo ou terra indígena para todo o país. Neste sentido, vemos que há o protocolo dos povos do Tumucumaque, organizados a atender as características sociopolíticas de cada região, pois, assim como o PGTA, este protocolo está organizado em componete leste (dos Wayana e Aparai, calha do rio Paru de Leste) e oeste (APITIKATXI; APIWA, 2020). Desta forma, haveria duas esferas complementares de relação para cada território, oficialmente instituídos: uma que auxilia na articulação dos povos com o exterior (protocolos de consulta), enquanto a outra é voltada para o seu interior (PGTA).

74 Capítulo VIII “Dos Índios”, Artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988.

75 O Decreto 9.759/2019 do presidente Jair Bolsonaro extinguiu os conselhos sociais e outros órgãos colegiados, dentre os quais a CNPI. Há julgamento em curso no Supremo Tribunal Federal para verificar sua constitucionalidade.

Os objetivos da PNGATI e sua aplicação local: os PGTA's

Como vimos, o reconhecimento do direito originário às suas terras tradicionais, concretizadas através das demarcações, constitui uma conquista e uma vitória histórica dos povos indígenas brasileiros, nas últimas décadas. Contudo, as Terras Indígenas, enquanto áreas legalmente reservadas pelo Estado nacional, não representam necessariamente as formas tradicionais de territorialidade dos povos indígenas. Estas são baseadas na organização social, memória coletiva, e são fruto de relações ancestrais e simbólicas, conjuntos minuciosos de saberes e fazeres, relacionados ao seu meio e à biodiversidade. As Terras Indígenas, por outro lado, são instituições jurídicas próprias, baseadas nas racionalidades do Estado e da sociedade nacional pós-industrial. Nesse sentido, as Terras Indígenas, em todos os seus aspectos físicos e jurídicos, impuseram um novo dilema para a maior parte dos povos indígenas do país. Esta consideração se relaciona com a transformação contemporânea das concepções de territorialidade: como viver em uma área limitada fisicamente e garantir a sobrevivência, a reprodução física e cultural da atual e das futuras gerações, em um contexto de acentuado crescimento populacional indígena? Esta questão tem mobilizado esforços do movimento indígena organizado, seus parceiros, e órgãos estatais na última década. Como mencionado, foram esses esforços que resultaram em uma política de Estado que trata especificamente dessa problemática, a PNGATI (INGLEZ-DE-SOUZA; ALMEIDA, 2012; MMA, 2009).

Mas é necessário indagar: seria a PNGATI uma verdadeira inovação? Talvez ela não traga consigo a revolução representada pela Constituição Federal de 1988, e nem poderia ser. Considerando a PNGATI, dentro de sua natureza jurídica, trata-se de um instrumento de regulamentação do executivo, e no Estado de Direito, não se vai além de uma obrigatoriedade constitucionalmente instituída, portanto. Como colocado no início da introdução, a PNGATI é uma política voltada para a gestão territorial e ambiental sustentável. Questiona-se se sua aplicação no território dos Wayana e Aparai mantém coerência legal e representa uma inovação positiva aos seus modos de vida. Adicionalmente, é necessário saber que inovação é essa, enquanto

uma política que se diz contextual em sua essência. Pistas podem ser encontradas em sua própria redação.

Senão, vejamos. No Decreto, o objetivo geral desta política pública é formulado assim no seu artigo 4º:

“A **PNGATI** tem como principal objetivo garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e dos territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia e formas próprias de gestão territorial e ambiental”.

Os objetivos específicos da PNGATI são detalhados nas seguintes diretrizes e linhas de ação política: “Proteção de Terras e recursos”; “Governança e participação indígena”; “Entorno e etnozoneamento”; “Áreas protegidas, Unidades de Conservação e Terras Indígenas”; “Povos indígenas em isolamento voluntário e povos de fronteira”; “Prevenção e recuperação de danos”; “Licenciamento ambiental de obras e atividades potencialmente poluidoras dentro e no entorno de Terras Indígenas”; “Uso sustentável de recursos e iniciativas produtivas indígenas”; “Propriedade intelectual e patrimônio genético”; “Capacitação e formação para a implementação da PNGATI”; “Recursos financeiros e disposições gerais”.

Por se tratar de um Decreto Presidencial, a PNGATI é o marco regulador das ações do Estado Nacional sobre a necessidade premente de gestão das Terras Indígenas à luz da Constituição Federal. Desta maneira, tanto para os movimentos indígena organizado, indigenista e ambientalista, que já há tempos têm procurado uma aproximação entre si, por meio de uma abordagem socioambiental, é imprescindível uma correta e profunda compreensão de todos os instrumentos de gestão territorial previstos na PNGATI. De modo semelhante, é importante compreender bem o funcionamento das instâncias e esferas decisórias da política, em decorrência do respeito às idiossincrasias e peculiaridades de cada região, permitindo assim uma discussão sobre gestão ambiental e territorial em nível local, dimensão fundamental para a implantação da PNGATI.

A compreensão da PNGATI enquanto uma política estatal cuja natureza distinta demanda processos contextualizados de implementação, acompanha a própria redação do decreto, como está expresso em seu Art. 3º:

“São diretrizes da **PNGATI**:

I - Reconhecimento e respeito às crenças, usos, costumes, línguas, tradições e especificidades de cada povo indígena;

II - Reconhecimento e valorização das organizações sociais e políticas dos povos indígenas e garantia das suas expressões, dentro e fora das terras indígenas;”

A PNGATI prevê três instrumentos de gestão territorial: o “etnomapeamento”, e o “etnozoneamento”: as formas de conhecimento e reconhecimento do território e meios de planejamento para sua gestão, respectivamente⁷⁶. Tais instrumentos, uma vez aplicados de forma organizada, materializam-se em planos de gestão, muitas vezes publicados como livros ou cartilhas, que trazem muitas informações a respeito dos povos e áreas em questão (CPI-ACRE, 2007; GAVAZZI, 2007; APIO, 2009; GRUPIONI, KAHN, 2013; ATIX, ISA, 2016; APINA, AWATAC, IEPÉ, 2017; FOIRN, FUNAI, ISA, 2018a, 2018b; GRUPIONI, 2020; IEPÉ, FPEC, 2019; AIKATUK, AMIRMO, APIM, APITMA, APIW, AYMARA, CGPH, IEPÉ, 2021).

Adiante, vemos que a implantação da PNGATI deve contemplar/implicar um processo contínuo de discussão, negociação, construção de conhecimentos e estabelecimentos de acordos acerca das formas de convivência, ocupação e uso do território pelos povos indígenas, considerando sua situação atual e aspirações presentes e futuras”, buscando sempre enquanto princípios o “Protagonismo Indígena”, a “Legalidade”, “Sustentabilidade” e o “Estabelecimento de acordos/pactos” (FUNAI, 2013:08). O PGTA pode ser, portanto, concebido enquanto a materialização coletiva do porvir, encetando diferentes vontades coletivas e autonomia para seus modos próprios de vida,

76 PNGATI, Decreto 7.747 de 05/05/2012: Capítulo I, Art. 2º.

ou como ainda, na busca pelo “bem-viver local” (INGLÊZ DE SOUZA, 2012; FUNAI, 2013; APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018; IEPÉ; FPEC, 2019; GRUPIONI, 2020; LINKE, et al, 2020). Tais planos, muitas vezes são denominados como “Planos de Vida”, “Planos de Ação”, ou ainda, em decorrência de uma formalização da Funai, como “Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA)” (FUNAI, 2013).

As dimensões constitutivas do PGTA Wayana e Aparai foram organizadas por temas de ação alinhados às “Diretrizes da PNGATI” (já expostas acima), assim como aos “Objetivos Específicos da PNGATI”, contidos no Capítulo II, Artigo 4º do Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012, como apresentado abaixo:

Proteção Territorial:

“I - eixo 1 - proteção territorial e dos recursos naturais:

- a) promover a proteção, fiscalização, vigilância e monitoramento ambiental das terras indígenas e seus limites;
- b) promover a participação dos povos, comunidades e organizações indígenas nas ações de proteção ambiental e territorial das terras indígenas, respeitado o exercício de poder de polícia dos órgãos e entidades públicos competentes;
- c) contribuir para a proteção dos recursos naturais das terras indígenas em processo de delimitação, por meio de ações de prevenção e de defesa ambiental pelos órgãos e entidades públicos competentes, em conjunto com os povos, comunidades e organizações indígenas;
- d) promover a elaboração, sistematização e divulgação de informações sobre a situação ambiental das terras indígenas, com a participação dos povos indígenas;
- e) apoiar a celebração de acordos e outros instrumentos que permitam o acesso dos povos indígenas aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam, localizados fora dos limites de suas terras;

- f) promover ações de proteção e recuperação das nascentes, cursos d'água e mananciais essenciais aos povos indígenas;
- g) apoiar o monitoramento das transformações nos ecossistemas das terras indígenas e a adoção de medidas de recuperação ambiental;
- h) assegurar, sempre que possível, que bens apreendidos em decorrência de ilícitos ambientais praticados em terras indígenas sejam revertidos em benefício dos povos e comunidades indígenas afetados, na forma da legislação vigente;
- i) promover o etnozoneamento de terras indígenas como instrumento de planejamento e gestão territorial e ambiental, com participação dos povos indígenas; e
- j) promover e garantir a integridade ambiental e territorial das terras indígenas situadas nas áreas de fronteira, por meio de ações internas e de acordos binacionais e multilaterais, a fim de combater e controlar os ilícitos transfronteiriços, com especial atenção à proteção da vida de mulheres e homens indígenas, de todas as gerações;”

Manejo e Uso sustentável de Recursos Naturais:

“V - eixo 5 - uso sustentável de recursos naturais e iniciativas produtivas indígenas:

- a) garantir aos povos indígenas o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes em terras indígenas;
- b) fortalecer e promover as iniciativas produtivas indígenas, com o apoio à utilização e ao desenvolvimento de novas tecnologias sustentáveis;
- c) promover e apoiar a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais usados na cultura indígena, inclusive no artesanato para fins comerciais;
- d) apoiar a substituição de atividades produtivas não sustentáveis em terras indígenas por atividades sustentáveis;

- e) apoiar estudos de impacto socioambiental de atividades econômicas e produtivas não tradicionais de iniciativa das comunidades indígenas;
- f) desestimular o uso de agrotóxicos em terras indígenas e monitorar o cumprimento da Lei no 11.460, de 21 de março de 2007, que veda o cultivo de organismos geneticamente modificados em terras indígenas;
- g) apoiar iniciativas indígenas sustentáveis de etnoturismo e de ecoturismo, respeitada a decisão da comunidade e a diversidade dos povos indígenas, promovendo-se, quando couber, estudos prévios, diagnósticos de impactos socioambientais e a capacitação das comunidades indígenas para a gestão dessas atividades;
- h) promover a sustentabilidade ambiental das iniciativas indígenas de criação de animais de médio e grande porte;
- i) promover a regulamentação da certificação dos produtos provenientes dos povos e comunidades indígenas, com identificação da procedência étnica e territorial e da condição de produto orgânico, em conformidade com a legislação ambiental; e
- j) promover assistência técnica de qualidade, continuada e adequada às especificidades dos povos indígenas e das diferentes regiões e biomas;”.

Formação e Capacitação para a **PNGATI**:

“VII - eixo 7 - capacitação, formação, intercâmbio e educação ambiental:

- a) promover a formação de quadros técnicos, estruturar e fortalecer os órgãos públicos e parceiros executores da **PNGATI**;
- b) qualificar, capacitar e prover a formação continuada das comunidades e organizações indígenas sobre a **PNGATI**;
- c) fortalecer e capacitar as comunidades e organizações indígenas para participarem na governança da **PNGATI**;

d) promover ações de educação ambiental e indigenista no entorno das terras indígenas;

e) promover ações voltadas ao reconhecimento profissional, à capacitação e à formação de indígenas para a gestão territorial e ambiental no ensino médio, no ensino superior e na educação profissional e continuada;

f) capacitar, equipar e conscientizar os povos indígenas para a prevenção e o controle de queimadas e incêndios florestais; e

g) promover e estimular intercâmbios nacionais e internacionais entre povos indígenas para a troca de experiências sobre gestão territorial e ambiental, proteção da agrobiodiversidade e outros temas pertinentes à **PNGATI**.”

Fortalecimento Cultural:

“**VI** - eixo 6 - propriedade intelectual e patrimônio genético:

a) reconhecer, proteger e promover os direitos dos povos indígenas sobre conhecimentos, práticas, usos tradicionais, costumes, crenças e tradições associados à biodiversidade e ao patrimônio genético existente nas suas terras, de forma a preservar seu direito na repartição dos benefícios, na forma da legislação vigente; e

b) apoiar e valorizar as iniciativas indígenas de desenvolvimento de pesquisa, criação e produção etnocientífica e tecnológica, para possibilitar inovação e fortalecimento de base econômica, social e ambiental”.

Governança do **PGTA**:

II - eixo 2 - governança e participação indígena:

a) promover a participação de homens e mulheres indígenas na governança, nos processos de tomada de decisão e na implementação da **PNGATI**;

Articulação do **PGTA**: em níveis local, regional e nacional:

“II - eixo 2 - governança e participação indígena:

b) promover a participação dos povos indígenas e da **FUNAI** nos processos de zoneamento ecológico-econômico que afetem diretamente as terras indígenas;

c) promover o monitoramento da qualidade da água das terras indígenas, assegurada a participação dos povos indígenas e o seu acesso a informações a respeito dos resultados do monitoramento;

d) apoiar a participação indígena nos comitês e subcomitês de bacias hidrográficas e promover a criação de novos comitês em regiões hidrográficas essenciais aos povos indígenas;

e) promover a participação dos povos indígenas nos fóruns de discussão sobre mudanças climáticas; e

f) realizar consulta aos povos indígenas no processo de licenciamento ambiental de atividades e empreendimentos que afetem diretamente povos e terras indígenas, nos termos de ato conjunto dos Ministérios da Justiça e do Meio Ambiente;”

“III - eixo 3 - áreas protegidas, unidades de conservação e terras indígenas:

a) realizar consulta prévia, livre e informada aos povos indígenas no processo de criação de unidades de conservação em áreas que os afetem diretamente;

b) elaborar e implementar, com a participação dos povos indígenas e da **FUNAI**, planos conjuntos de administração das áreas de sobreposição das terras indí-

genas com unidades de conservação, garantida a gestão pelo órgão ambiental e respeitados os usos, costumes e tradições dos povos indígenas;

c) promover a participação indígena nos conselhos gestores das unidades de conservação localizadas em áreas contíguas às terras indígenas; e

d) assegurar a participação da **FUNAI** nos conselhos gestores das unidades de conservação contíguas às terras com presença de índios isolados ou de recente contato;”.

Neste sentido a Funai, em colaboração com diversos parceiros, iniciou a produção de uma série de publicações que orientam as formas de aplicação local da PNGATI e a construção dos PGTA's. A principal é a cartilha “Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: Orientações para Elaboração’ (FUNAI, 2013), na qual vemos que:

“A construção de **PGTA's** depende do domínio e aplicação destas ferramentas, além de pressupor um processo participativo ao longo de todas as suas etapas, sendo elas basicamente, mas não obrigatoriamente: a) sensibilização e mobilização, b) diagnóstico, c) planejamento, d) execução, e) monitoria e avaliação.” (FUNAI, 2013 pág. 8).

Adiante, no mesmo documento, se observa que todo o processo de construção dos PGTA's, além deles próprios, devem possuir como prerrogativas:

“(...) expressar o protagonismo, a autonomia e autodeterminação dos povos na negociação e no estabelecimento de acordos internos que permitam o fortalecimento da proteção e do controle territorial, bem como ser um subsídio que oriente a execução de políticas públicas voltadas para os povos indígenas.” (FUNAI, 2013, pág. 7).

É importante pontuar que a cartilha “Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: Orientações para Elaboração”, lançada pela Funai em 2013, exerceu enorme influência na implementação da PNGATI por todo

país. Se por um lado o decreto estabelece e regulamenta a política apresentando suas diretrizes, objetivos e o enquadramento jurídico, por outro podemos dizer que foi esta cartilha a responsável por certa padronização e balizamento nos processos de criação dos PGTAs a partir de sua publicação (FUNAI, 2013). Nesta publicação, por exemplo, vemos que os PGTAs devem ser “construídos conforme a especificidade de cada territorialidade indígena, as características políticas, sociais, culturais e econômicas de cada povo, bem como de acordo com as especificidades ambientais de seus territórios” (FUNAI, 2013:08).

Monitoramento e participação indígena

Um aspecto inovador da PNGATI reside na garantia de seu acompanhamento por parte dos povos indígenas, visando à monitoria e o aperfeiçoamento da política pública. Na redação do Decreto estão previstos fóruns de participação em diferentes esferas e escalas, nas quais a política trabalhará sempre com representação paritária e atrelada às agendas das unidades do órgão indigenista oficial: a Fundação Nacional do Índio – Funai. Voltado para discussões que envolvem políticas indígenas para país inteiro, o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI) mantém um fórum permanente dirigido ao acompanhamento específico da PNGATI, o Comitê Deliberativo Nacional da PNGATI. Este comitê organiza as Conferências Nacionais da PNGAT, que resulta dos produtos das discussões e deliberações de Comitês Regionais da PNGAT, e estes, por sua vez, são instrumentalizados pelos Comitês Locais da PNGATI. Estes últimos representam geralmente um ou dois PGTAs, especificamente voltados para a gestão de um território indígena definido.

Um comitê local engloba todos os atores envolvidos nas ações do PGTA que extrapolam as competências de execução da Funai, por exemplo, questões relativas à educação escolar indígena e o acompanhamento de atendimento à saúde que é desenvolvido pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai/MS). O conjunto de comitês locais que são trabalhados por um mesmo conjunto de atores (leiam-se unidades descentralizadas da Funai), compõe os comitês regionais.

No caso dos Wayana e dos Aparai, o comitê local é composto por seu PGTA mais o PGTA dos Tiriyo, Kaxuyana e Tunayana, habitantes da porção ocidental da Terra Indígena Parque do Tumucumaque⁷⁷. Isto ocorre porque estes povos compartilham uma mesma faixa territorial composta pela Terra Indígena Parque do Tumucumaque, apesar de possuírem propostas de gestão diferentes. O conselho local, nomeado enquanto Núcleo Técnico de Planejamento, Execução e Monitoramento do PGTA das TIs Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, congrega lideranças indígenas, diretoria das associações APIWA e APITIKATXI, representantes de instituições públicas, como a Funai, Sesai, Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Amapá (Sepi/AP), Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Pará (Ideflor-Bio/PA), e da sociedade civil organizada, como o Instituto Iepé. Este núcleo técnico tem-se reunido anualmente desde a finalização do PGTA, e é o espaço para a discussão geral, o planejamento de atividades e a avaliação e monitoramento das ações relativas ao PGTA.

Os dois componentes da região do Tumucumaque participam do comitê regional das Terras Indígenas do Amapá e Norte do Pará que congrega também as Terras Indígenas Waiãpi, Uaçá, Juminã, Galibi, sendo estas três últimas no Oiapoque, extremo norte do Amapá. Atualmente foi criada a Articulação dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará – APOIANP, uma organização indígena sem fins lucrativos e que visa, como o nome sugere, promover e fortalecer a articulação política entre as diferentes lideranças e organizações indígenas presentes na região mencionada. Representantes da APOIANP também figuram nas reuniões regionais da PNGATI.

77 Na verdade, o PGTA das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este foi organizado em dois componentes, compostos pelas duas bacia hidrográficas que compõem o território indígena, sendo: oeste para os habitantes do rio Paru de Oeste e seus tributários (rio Marapi), onde estão concentrados povos Tiriyo, Kaxuyana, Txikuyana, Tunayana entre muitos outros; componente leste para os habitantes do rio Paru de Leste, majoritariamente Wayana e Aparai, com famílias Tiriyo, Akuriyo, entre outras.

Gestão territorial e ambiental nos territórios wayana e aparai – um desafio coletivo

Como vimos a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas - PNGATI foi instituída em 2012 e tem como objetivo a gestão sustentável das terras indígenas no Brasil (COMANDULLI, 2012; INGLÊS-DE-SOUZA, 2012; INGLÊS DE SOUZA; ALMEIDA, 2012). Portanto, sendo a PNGATI uma política nacional destinada aos mais de 320 povos indígenas já contatados no Brasil (e a muitos outros que permanecem em estado de isolamento voluntário) (IBGE, 2010), faz-se necessária a presença de mecanismos para sua aplicação contextualizada, em que as formas locais de gestão e manejo territorial e ambiental sejam localmente legitimadas enquanto o emprego e aplicação da política pública.

Assim, é correto inferir que inicialmente a PNGATI procura através de meios locais que um determinado recorte territorial, representado por uma terra indígena, seja suficiente para a reprodução física e cultural de seus habitantes a partir de suas particulares formas de viver e manejar o meio. Por este motivo, construiu-se a compreensão, a partir do que está expresso na própria redação da PNGATI, de que se trata de uma política estatal cuja natureza distinta demanda processos contextualizados de implementação, com subsequentes desdobramentos maiores do que os inicialmente previstos.

É notável que o desenvolvimento de projetos que visam os planos de manejo e gestão integrada e coletiva de territórios indígenas passaram a ter destaque na agenda indigenista em nível nacional após a promulgação da PNGATI. Assim, um dos grandes feitos desta política foi o de trazer um marco regulador do Estado às garantias constitucionais dos povos indígenas, em especial a reiteração ao direito do usufruto exclusivo de suas terras imemorialmente ocupadas no bojo de uma relação simétrica focada na autodeterminação, ao tempo em que se empenha sobre o cuidado para que tais territórios demarcados correspondam às necessidades e especificidades de cada povo. Desde a assinatura do decreto, muitos PGATAs já foram constituídos no Brasil (CPI-ACRE, 2007; GAVAZZI, 2007; APIO, 2009; GRUPIONI, KAHN, 2013; ATIX, ISA, 2016; APINA, AWATAC, IEPÉ, 2017; FOIRN, FUNAI, ISA, 2018a, 2018b; GRUPIONI, 2020; IEPÉ, FPEC, 2019; AIKATUK, AMIRMO,

APIM, APITMA, APIW, AYMARA, CGPH, IEPÉ, 2021). Os planos, de uma forma geral, pretendem organizar, senão todas, as principais esferas de organização e sociabilidade das comunidades. Desta forma, por serem muito contextuais, os PGTAs focam-se em assuntos que são considerados mais urgentes e delicados, a depender da situação socioambiental do território.

Exemplificando, vemos que o PGTA do Parque Indígena do Xingu (PIX), no Mato Grosso, resguarda uma grande porção de seus esforços na questão da proteção do entorno dos limites (ATIX; ISA, 2016). Isto porque as nascentes do rio Xingu que ficaram de fora do traçado original do Parque estão hoje imersas em uma grande mancha de corte raso da floresta destinada ao plantio intensivo de soja e criação de gado de corte. Já o PGTA da Terra Indígena Waiãpi, no Amapá, traz, igualmente, grande preocupação com o entorno da terra indígena (APINA; AWATAC; IEPÉ, 2017), cuja porção oriental é povoada por comunidades de assentados do INCRA. Este Plano, porém, procura também articular ações e atividades em questões relativas à manutenção de pontos axiais na organização social Wajãpi, como seu padrão de mobilidade interna, que, inclusive é fortemente trabalhado no processo vigente de formação de jovens em pesquisas associadas aos modos de vida e organização Wajãpi.

O PGTA das Terras Indígenas do alto e médio rio Negro, na região da “Cabeça do Cachorro”, noroeste do Amazonas, empreende grandes esforços em pesquisa interdisciplinar local, de conhecimentos e técnicas tradicionais de manejo, buscando mesclar conhecimentos e técnicas de forma experimental dentro de um diálogo transcultural de saberes (FOIRN; ISA, 2017, 2018). No rio Negro podemos citar como exitosas as experiências de manejo da pesca baseadas em técnicas de manejo, na pesquisa etnobiológica e etnoecológica locais em seus afluentes Tiquié e Içana e que foram iniciadas anos antes do PGTA ser construído (CABALZAR, 2005, 2010). Temos também como exemplo o plano de gestão da Terra Indígena Kaxinawá e Ashaninka do rio Breu, no Acre, em que seus esforços estão direcionados ao etnozonoamento e manejo sustentável de recursos naturais, contando com a adoção de variadas estratégias de restrições temporais às formas de uso e manejo consideradas lesivas ao meio ambiente (como, por exemplo, o uso intensivo do timbó para a pesca) (GAVAZZI, 2007).

Apesar da crescente importância da PNGATI na vida contemporânea dos povos indígenas do Brasil, traduzidos pela diversidade ambiental e cultural e a amplitude geográfica dos PGTAs existentes, há consideravelmente poucos estudos acadêmicos sobre esta política e sobre os planos de gestão a partir de análises metodológicas e dos processos históricos que lhes são inerentes (COMANDULLI, 2012). Como já citado, casos particulares de publicações contando experiências de manejo e gestão coletiva de territórios indígenas anteriores à assinatura do decreto foram decisivos para moldar as atuais conformações abrangentes que primam pelo respeito às diferenças, imprimindo, desta maneira, o diálogo intercultural previsto na política pública. Tal quadro nos faz remeter sobre a importância do compartilhamento de experiências locais de construção de PGTAs.

Políticas públicas, direitos e territorialidades no caso dos Wayana e Aparai

Como visto, ainda hoje a principal aldeia dos Wayana e Aparai continua a ser a aldeia Bona. Essa importância pode ser compreendida a partir de sua evolução histórica, pois, além de Bona ser uma aldeia muito antiga, ela continua sendo a mais populosa desde sua criação e, portanto, central do ponto de vista político. Estima-se que nas décadas de 1960 a 1980 a aldeia Bona tenha concentrado a maioria do contingente populacional daqueles povos no Brasil. Porém, em decorrência de uma série de fatores culturais, ambientais e políticos, nunca a totalidade. Depois da demarcação das terras indígenas em 1997, o processo de dispersão territorial, que estava latente, acentuou-se, porém sem nunca ter desvinculado a forte ligação que todos os indígenas têm até hoje com aquela aldeia.

Com isso, no quadro atual temos que a maior parte da infraestrutura estatal está concentrada em Bona e, naturalmente, também ocorre nesta aldeia o maior fluxo de agentes públicos responsáveis pela execução das diversas políticas indigenistas existentes. Lá está a principal escola indígena do rio Paru de Leste (que desde 1997 é administrada pela Secretaria de Estado de Educação do Amapá – SEED/AP, em substituição à Funai). Também se localiza na aldeia Bona o principal posto de saúde, hoje mantido pela Sesai

(Secretaria Especial de Saúde Indígena, que em 2010 viria a substituir a Fundação Nacional de Saúde – Funasa, esta, por sua vez, desde 1997 cuida da saúde indígena em substituição à Funai). Na aldeia Bona também está a maior pista de pouso de aeronaves entre toas as aldeias localizadas às margens do rio Paru de Leste, ademais, esta é a única pista que se mantém viável para pousos e decolagens durante o ano inteiro com segurança.

Neste campo encontramos em ação a associação APIWA. Dentre muitas de suas missões, a associação dos Wayana e Aparai tem destinado esforços especiais no acompanhamento do desenvolvimento destas políticas públicas. Atualmente, com a PNGATI vigorando, a APIWA tem se destacado no papel da liderar a mobilização e execução do PGTA do Paru de Leste. É durante as assembleias da APIWA que as lideranças congregadas ditam os rumos da gestão ambiental e territorial de sua área. É por meio da associação que a PNGATI se desenrola no dia-dia, envolvendo todos os habitantes do rio Paru de Leste.

Luta pelos direitos, histórico do Plano de Gestão Ambiental e Territorial

Apesar de os esforços por uma gestão ambiental e territorial coletiva e participativa da área Wayana e Aparai datar de épocas anteriores à publicação da PNGATI em 2012, foi somente após tal ato administrativo que o processo de construção de um PGTA *strictu sensu* do rio Paru de Leste ganhou força e peso político local e regionalmente. O início das discussões envolvendo gestão da terra demarcada de forma coletiva deu-se à época do processo de regularização fundiária dos territórios indígenas. Isto porque, conforme citado pelos próprios indígenas em suas narrativas, a demarcação foi em si um manifesto mobilizatório em torno da defesa pelo direito à terra. Uma vez publicados os decretos homologatórios das duas terras indígenas, Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, coube aos Wayana e aos Aparai pensar coletivamente formas de ocupação mais efetivas de seu território e que dessem conta de garantir seu bem-viver, além de proteger os limites de possíveis invasões.

Assim, em 1999 iniciou-se um projeto de proteção e reocupação territorial no âmbito do Projeto de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal - PPTAL, um componente do PPG7 (Parceira dos sete países mais ricos do mundo) (GRUPIONI, 2010). O PPTAL possuía, enquanto objetivos principais, “realizar, simultaneamente a identificação / delimitação das terras indígenas, o levantamento das suas condições ambientais e de elementos que possam viabilizar projetos de autossustentação. Implementar ações visando ao equilíbrio ambiental das áreas indígenas, possibilitando uma autossustentação da sua população.” (FUNAI, 2004; p. 4).

Durante a vigência do PPTAL na região do Tumucumaque, foram promovidas ações de descentralização da população que anteriormente encontravam-se aglomeradas na aldeia Bona através da dotação de insumos e instrumentos (combustível, ferramentas, equipamentos de radiofonia, etc.) visando facilitar a abertura e instalação de novas aldeias, mas que garantissem um mínimo de infraestrutura básica no local. Assim, neste período foram abertas 14 aldeias no Paru de Leste, geralmente sobre áreas de antigas aldeias. Tal projeto perdurou em área até meados dos anos 2000 (GRUPIONI, 2010).

Em 2005 foram iniciadas oficinas de promoção e valorização cultural através de um projeto do edital Petrobrás Cultural realizado em convênio entre o Instituto Iepé, Funai e a APITU. Este projeto contou com atividades anuais e semestrais, nas quais se reuniram as lideranças das demais aldeias do Paru de Leste na aldeia Bona e, posteriormente em Xuixuimene, para debaterem sobre saberes e fazeres associados a diversas manifestações culturais com foco à cultura material e estética Wayana e Aparai⁷⁸ (VELTHEM; LINKE, 2010).

Inevitavelmente as discussões sobre as novas formas de vida dentro de uma terra demarcada, e os impactos percebidos dentro do cotidiano das aldeias emergiram nas oficinas, constituindo, desta maneira, objeto de crescente interesse. A cultura material, um assunto eminentemente associado aos conhecimentos cosmológicos, mas também sobre as tecnologias

78 Deste processo frutificou a publicação “O Livro da Arte Gráfica Wayana e Aparai” (cf. VELTHEM; LINKE, 2010 para maiores detalhes).

do uso e obtenção de matérias-primas, foi pedra angular nas discussões empreendidas neste processo (VELTHEM; LINKE, 2010).

Por esta razão, em 2007 inaugurou-se um ciclo de oficinas e reuniões voltadas para discutir e tratar os temas dos manejos de “recursos naturais” e da questão em como viver e gerir as terras indígenas como um todo. Entre os vários pontos tocados, muitos dos quais são continuamente recuperados até hoje durante as assembleias e reuniões das lideranças indígenas, destacam-se os levantamentos dos principais problemas socioambientais enfrentados nas comunidades, tais como o rareamento de caça, pesca e de algumas matérias-primas nas imediações das aldeias muito antigas (especialmente Bona), e que são fundamentais na manufatura de objetos de uso cotidiano e para comercialização, bem como sobre as utilizadas nas construções de habitações.

Dentro desta movimentação, nos idos de 2008, sugeriram, ainda que incipientes, duas correntes de discussão mutuamente complementares. Uma delas foi a experimentação de técnicas de manejo de recursos-naturais, envolvendo pesquisa intercultural, enquanto a outra foi a possibilidade de pensar gestão ambiental e territorial de forma coletiva em diferentes escalas: para uma mesma aldeia e para territórios mais amplos compartilhados entre aldeias vizinhas (LINKE, 2009; VELTHEM; LINKE, 2014). Desta forma, um desdobramento natural foi o início da experimentação participativa e demonstrativa. De 2008 a 2009 foi realizado um levantamento diagnóstico do uso da fauna e da pesca na região da aldeia Bona, envolvendo as duas aldeias vizinhas, Maxipurimo à montante e Murei à jusante (LINKE, 2009).

No período compreendido por 2010 a 2014 foi iniciado um trabalho de manejo comunitário experimental de arumã (*Ischnosiphon spp.*), uma importante fibra utilizada em inúmeros objetos de uso cotidiano e ritual, imprescindíveis para o beneficiamento da mandioca, como o tipiti, abano e a peneira, além de ser material empregado em uma ampla gama de objetos comercializados (VELTHEM; LINKE, 2014). Este trabalho de manejo de arumã foi desenvolvido através de um projeto específico que contou com o financiamento do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA)⁷⁹. Além das atividades de campo

79 Seguindo a estratégia iniciada pelo “Livro da Arte Gráfica Wayana e Aparai”, deste projeto saiu a publicação “O Livro do Arumã” (cf. VELTHEM; LINKE, 2014).

para a experimentação local de manejo de forma demonstrativa, o projeto contou com um intercâmbio preliminar onde uma comitiva composta por Wayana e Aparai visitou algumas aldeias Baniwa e Coripaco no alto rio Içana, bacia do rio Negro em 2010. Na ocasião foram demonstradas técnicas locais e experimentos de manejo de arumã que estavam sendo desenvolvidos pelos Baniwa e Coripaco com o auxílio do seu parceiro institucional o Instituto Socioambiental (ISA).

De 2009 a 2015 foi realizada uma experiência de formação de pesquisadores indígenas através de um projeto com o Museu do Índio da Funai. Tal projeto inovou ao estabelecer contato dos Wayana e dos Aparai para com as formas e técnicas de pesquisa e documentação intercultural. Inicialmente pensado em um desdobramento das atividades de promoção e valorização cultural, as pesquisas que estavam sendo desenvolvidas pioneiramente por um grupo de jovens demonstrou possuir grande potencial transformador na comunidade (VELTHEM; LINKE, 2014b, c). Isto porque, uma vez empoderados das formas de registrar e documentar seus saberes e fazeres, toda a discussão renitente sobre cultura, seja ela material ou imaterial, mas também formas de viver e cuidar das suas terras indígenas, ganhou novos níveis de profundidade, considerando que os levantamentos e investigações são pensados, elaborados e desenvolvidos pelos próprios indígenas no desenrolar da vida cotidiana no território (VELTHEM; LINKE, 2014 a, 2014b, 2014c).

Desta forma, uma visão interna dos fenômenos, não somente apropriada dos conceitos locais, mas pensadas e realizadas dentro das lógicas próprias e nas línguas locais, deu um caráter eminentemente mais holístico e profundo às informações que eram compartilhadas nas instâncias deliberativas da terra indígena, como as assembleias e reuniões das lideranças. Ademais, as formas de registro destes conhecimentos, transformados em publicações trilingues, reforçam a apropriação da palavra escrita, permitindo criar outras formas de memória coletiva, além de oportunizar uma espécie de oxigenação nas formas tradicionais de aprendizado, em que os jovens, pesquisadores em formação, buscavam as informações necessárias junto aos mais velhos.

Paralelamente, já em outra escala, iniciou-se em 2008 uma movimentação visando discutir a gestão dos territórios protegidos para além dos limites das terras indígenas. Com as regulamentações dadas aos territórios das áreas

protegidas estaduais de ESEC Grão-Pará e REBIO Maicuru em dezembro de 2006, praticamente circundando os limites das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, questões sobre “pensar os vizinhos” tornaram-se prementes na agenda indigenista (GRUPIONI, 2010).

Porém, é a partir da iniciativa de outra Unidade de Conservação (UC) vizinha, o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque no Amapá, que foram dados os primeiros passos rumo a comunhão de diferentes atores em prol da conservação e do estabelecimento do gerenciamento sustentável e integrado da região. Evidentemente esse tipo de debate era algo muito novo e, de certa maneira, carregado de ineditismos para as instâncias políticas locais. Assim, ao longo dos anos de 2009 a 2013, inúmeras reuniões e oficinas realizadas nas cidades e aldeias objetivaram encetar discussões sobre caminhos possíveis para a melhoria da qualidade de vida das comunidades de forma sustentável, sempre tendo em mente a composição com diferentes Áreas Protegidas (AP) vizinhas. Esse esforço orbitou no entorno da construção de um documento-memória que viria a ser um dos embriões do atual PGTA Paru de Leste dos Wayana e Aparai, a saber, os Planos de Desenvolvimento Territorial com Base Conservacionista (DTBC).

Estes planos DTBC foram gestados em torno de uma mobilização política regional, peças retóricas fundamentais à proposta que viria a ser submetida ao Ministério do Meio Ambiente para a criação de um Mosaico de Áreas Protegidas na região. O resultado disto foi que em 2013 criou-se o primeiro mosaico de áreas protegidas no Brasil a abarcar terras indígenas em sua composição (*cf.* Figura 56). Este viria a ser conhecido por Mosaico de Áreas Protegidas do Oeste do Amapá e Norte do Pará (e como Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental), uma vasta área da calha norte do Amazonas que, em sua formação, inclui, além das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este no Pará, também a Terra Indígena Waiãpi no Amapá, e as Unidades de Conservação Federal Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, a Reserva de Desenvolvimento Sustentável do rio Iratapuru, a Floresta Nacional do Amapá, e também a Floresta Estadual do Amapá (estadual), e as Reservas Extrativistas Cancão e Brilho de Fogo (do Município de Pedra Branca do Amapari e Serra do Navio, respectivamente) (MMA, 2013).

Com a publicação da PNGATI em 2012, muitos projetos-piloto de elaboração de PGTAs tiveram início, como no caso dos vizinhos Wajãpi e dos povos indígenas do Oiapoque, que possuíam histórico de discussão e mobilização nesse tema em estágios bem avançados, em relação ao Tumucumaque. Por conta disso, as Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este ficaram de fora das primeiras chamadas públicas para construção de PGTAs realizadas pela Funai. Desta maneira, as lideranças indígenas em reunião deliberaram de forma unânime pela urgente necessidade de iniciar as atividades necessárias para o início da composição de um plano de gestão, para, como eles mesmos diziam: “não ficarem para trás”.

Desta forma, foi proposto um projeto financiado pelo PDPI (Projetos Demonstrativos para Povos Indígenas – MMA) pela APITIKATXI em parceria com a APIWA, Funai e Iepé, com o objetivo de realizar um grande diagnóstico socioambiental das duas terras indígenas. O diagnóstico, realizado nos anos de 2014 a 2015, foi peça fundamental na alavancada do PGTA, pois possibilitou trazer, de forma organizada e contextualizada, informações atualizadas sobre todas as aldeias da região do rio Paru de Leste para os fóruns comunitários de tomadas de decisão (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018) (Figura 57).



Figura 57 – Oficinas de etnomapeamentos.
Fonte: do autor

O diagnóstico, que pode ser considerado o “etnomapeamento” da região, foi executado por uma equipe interinstitucional, composta pela Funai, Instituto Iepé e as diretorias das associações APIWA e APITIKATXI, e contou com várias oficinas realizadas em aldeias estratégicas (do ponto de vista logístico), que possibilitaram à equipe entrevistar os caciques e lideranças de todas as aldeias das duas terras indígenas. As entrevistas consistiram na aplicação de um questionário semiestruturado visando levantar informações de cada uma das mais de 70 aldeias existentes na época, incluindo questões censitárias, ambientais (fauna e flora), históricas, bem como a respeito de serviços públicos ofertados pela SEED/AP (educação escolar indígena), Funai e DSEI-ANP/Sesai. Além disso, o questionário destinou uma ampla seção para levantar percepções de problemas e sugestões para sua resolução (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018). Durante as oficinas nas aldeias foram igualmente realizados mapeamentos mentais das paisagens das TIs, das aldeias e calendários sazonais buscando compreender - em parte - as formas próprias de gestão dos indígenas do Complexo do Tumucumaque, como visto em outras experiências de gestão territorial indígena (CABALZAR, 2010; CAYÓN, 2014).

Este arranjo buscou enquanto objetivo inicial a retificação e a ratificação do diagnóstico socioambiental para depois organizar todas as discussões e seus desdobramentos, incluindo as ideias, sugestões e as determinações acordadas em busca da melhoria da qualidade de vida e da gestão ambiental e territorial. Demais órgãos atuantes na área, como a Secretaria Estadual de Educação do Amapá (SEED/AP) e o Distrito Sanitário Especial Indígena Amapá e norte do Pará da Secretaria Especial de Saúde Indígena (DSEI-ANP/SESAI) participaram de forma indireta da construção do PGTA, repassando informações necessárias para o diagnóstico socioambiental (o “etnomapeamento”), que foram apresentadas e discutidas entre as lideranças e organizações indígenas e seus parceiros Iepé e Funai na fase de planejamento e pactuações (o “etnozoneamento”) (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018).

É importante dizer que as inúmeras experiências de gestão territorial e ambiental que foram realizadas anteriormente pela Funai, pelo Iepé, ou via projetos tocados pelas associações indígenas foram considerados e

incorporados aos resultados do diagnóstico em 2014, enquanto “informações prévias”. Passando à fase de “etnozoneamento”, este conjunto de informações foi apresentado e discutido às lideranças para apreciação em alguns momentos. Em 2015 e 2016 nos lados leste e oeste do Tumucumaque foram organizadas grandes assembleias, contando com o máximo possível de participação social: lideranças, mulheres, jovens, professores indígenas, Agentes Indígenas de Saúde (AIS), etc, onde todas as informações do diagnóstico foram apresentadas e discutidas, sendo, então, sistematizadas e organizadas por “eixos” (*e.g.* “sobre proteção territorial”, “manejos dos recursos”, “saúde”, etc). Tal proposta de organização se deu muito em função da influência exercida pelos movimentos dos demais indígenas do Amapá e norte do Pará, onde, tanto seus processos elaborativos de PGTA quanto os já finalizados eram constantemente apresentados e defendidos por seus pares nos espaços regionais de discussão da política indigenista regional (assembleias indígenas regionais realizadas em Oiapoque/AP, comitês da Funai, conselhos de unidades de conservação, etc), no caso, o PGTA da TI do Oiapoque e o PGTA da TI Wajãpi (APIO, 2009; APINA, AWATAC, IEPÉ, 2017).

No ano seguinte, foi desenvolvida uma assembleia geral de revisão e ratificação de toda pactuação e planejamento contidos no PGTA. Na ocasião foram reunidas todas as lideranças indígenas do lado leste e do lado oeste, mais os parceiros Funai e o Instituto Iepé em Macapá/AP. Em 2018, durante as assembleias da APIWA e da APITIKATXI no território indígena, foram realizados grandes festejos na ocasião do lançamento da publicação do PGTA das TIs Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018).

Logo, para o PGTA funcionar enquanto uma ferramenta local de gestão é fundamental que corresponda à realidade local. Por este motivo, salienta-se que o PGTA das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este possui dois macro-componentes, organizados de forma geográfica e política. Há o componente “leste” e o “oeste”. Desta forma, procurou-se manter correspondência política no PGTA do Complexo do Tumucumaque dentro da lógica dual já estabelecida há anos na região, como são, por exemplo, as associações indígenas existentes, sendo para a região leste a



Figura 58 – Oficinas de PGTA

Fonte: Bernardi (2014)

APIWA (Associação dos Povos Indígenas Wayana e Aparai), e oeste a API-TIKATXI (Associação dos Povos Indígenas Tiriyo, Kaxuyana e Txikiyana). Os dois componentes do plano são mais ou menos espelhados, havendo áreas de intercessão, naturalmente, porém, não são simétricos. Apesar de refletirem contextos que guardam certa semelhança, são distintos em muitas dimensões, garantido, desta forma, o espaço político e a autonomia de cada região. Tal modelo de organização foi adotado em outras áreas próximas, como o caso do “PGTA do Território Wayamu” (AIKATUK, AMIRMO, APIM, APITMA, APIW, AYMARA, CGPH, IEPÉ, 2021).

Por este motivo, ficou decido que o PGTA das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este ficará organizado em dois componentes principais, um correspondente para a população que vive na porção ocidental da Terra Indígena Parque do Tumucumaque e outro componente destinado à porção oriental da Terra Indígena Parque do Tumucumaque, e a totalidade da Terra Indígena Rio Paru d’Este. Na tabela 30 foi apresentado, de forma resumida, o histórico de construção do PGTA dos Wayana e dos Aparai.

Fonte: do autor

Tabela 30 – Linha histórica de ações de gestão ambiental e territorial Wayana e Aparai, Brasil (continua)

Data	Ações	Atores envolvidos	Público participante	Resultados e inovações
1997	Homologação das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este	Presidência da República. Decretos s/n de 03 de novembro de 1997	Os Wayana e Aparai e todos os demais povos habitantes das terras indígenas	Terras Indígenas homologadas e registradas em cartório e na SPU
1999	Projeto de proteção e reocupação territorial das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este	APITU e PPTAL (Projeto de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal, um componente do PPG7 (Parceira dos sete países mais ricos do mundo)	Todos os povos habitantes das TI's	Abertas 14 novas aldeias na calha do rio Paru de Leste
2005 a 2008	Oficinas de promoção e valorização cultural	APITU e Instituto Iepé. Financiamento- Petrobrás Cultural	Cinco oficinas de uma semana cada. Sendo duas com participação de todas as lideranças indígenas. Público total superior a 300 pessoas (homens, mulheres, adultos e crianças).	Início das discussões sobre patrimônio cultural material e imaterial. Discussão sobre necessidade do manejo de matérias-primas utilizadas nos objetos de uso tradicional. Publicações.
2007 a 2008	Oficinas de levantamento socioambiental	APITU, Instituto Iepé. Financiamento- Ministério do Meio Ambiente	Cinco oficiais e duas reuniões contando com a presença de lideranças indígenas de todas as aldeias	Levantamento dos principais problemas socioambientais enfrentados nas comunidades. Início das discussões em torno de gestão coletiva envolvendo a maioria das lideranças.

2008 a 2009	Levantamento experimental da situação da caça e pesca em aldeias antigas e no seu entorno	APITU, Instituto Iepé. Financiamento- Rainforest Foudation da Noruega	Cinco oficinas na aldeia Apalai (antigo PIN Apalai), e aldeias Murei e Maxipurimo (jussante e montante respectivamente). Público-alvo: cerca de 300 pessoas	Inventário e levantamento da atividade de caça e pesca na região. Diagnóstico da situação da caça. Início dos debates sobre gestão de territórios de caça e pesca compartilhados pelas aldeias.
2009 a 2015	Formação de Pesquisadores indígenas Wayana e Aparai	APITU, APIWA, Instituto Iepé, Funai, Museu do Índio. Financiamento- Fundação Banco do Brasil; UNESCO/ONU	Catorze oficinas de uma semana cada para 15 jovens Wayana e Aparai, sendo 04 mulheres e 11 homens de 08 aldeias diferentes.	Instrumentalização dos jovens em formas de documentação e pesquisa cultural. Pesquisas sobre formas de viver e sobre a gestão ambiental e territorial começaram a ser realizadas nas línguas nativas. Resultados são discutidos nas assembleias da APIWA.
2009 a 2013	Formação do Conselho Consultivo do Mosaico de Áreas Protegidas do Amapá e Norte do Pará	APIWA, APITIKATXI, Funai, Instituto Iepé, Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Meio Ambiente do Estado do Amapá	Aproximadamente uma dezena de reuniões contando com lideranças representativas de todas as aldeias das Terras Indígenas do Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, além de lideranças da Terra Indígena Wajãpi e líderes comunitários; Agentes públicos da Funai, da Secretaria de Meio Ambiente do Estado do Amapá, do ICMBIO e do Ministério do Meio Ambiente.	Pensar gestão ambiental e territorial para além dos limites das terras indígenas. Fortalecimento da interlocução com agentes públicos e povos vizinhos às terras indígenas com vistas à uma gestão integrada da região.

2010 a 2014	Experiência de manejo comunitário-arumã (<i>Ischosphon spp.</i>)	APIWA, Instituto Iepé, Funai. Financiamento - Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA)	Quatro visitas técnicas em campo com duração de 2 semanas cada. Cerca de 30 Wayana e Aparai (homens, jovens e adultos) envolvidos, oriundos de 3 aldeias. Intercâmbio para aldeias Baniwa (rio Negro, AM).	Mais de 10 módulos de manejo experimental em 3 aldeias. Publicação.
2012	Publicação do Decreto da PNGATI, N° 7.747 de 05 de junho de 2012.	Presidência da República, Ministério do Meio Ambiente, Funai	Todas as terras indígenas cujo Relatório Circunstaciado de Identificação e Delimitação (RCID), tenha sido aprovado pela FUNAI e publicado em Diário Oficial da União.	Instituição da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas no Brasil - PNGATI.
2014 a 2015	Diagnóstico Socioambiental das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este	APIWA, APTIKATXI, Instituto Iepé, Funai. Ministério do Meio Ambiente	Foram realizadas 6 reuniões regionais de uma semana cada para o levantamento de informações, contando com lideranças e representantes de todas as aldeias das duas terras indígenas; e duas assembleias extraordinárias para o debate e validação dos resultados, incluindo a discussão sobre acordos a serem firmados para solucionar questões apontadas.	Diagnóstico geral das duas terras indígenas, com informações sistematizadas para todas as aldeias sobre- meio-ambiente, cultura, manejos, proteção territorial, atendimento à saúde, educação escolar, fortalecimento sociopolítico local para a gestão. Primeira versão do PGTA.

2016 a 2018	Projeto de execução do PGTA	APIWA, APITIKATXI, Instituto Iepé, Funai. Financiamento do Fundo Amazônia	Acordos e ações previstos no plano são planejados e executados a partir de atividades envolvendo todas as aldeias.	A primeira versão do PGTA começa a ser executada, ao tempo em que as ações são monitoradas para apreciação das lideranças e demais parceiros envolvidos.

Fonte: do autor

Desta forma, tanto o diagnóstico da situação socioambiental das duas terras indígenas, quanto os acordos e as decisões que deverão nortear as ações que respectivamente pertencem às lideranças, à Funai, à Sesai, à SEED/PA, ao Iepé, e à APIWA, estão organizados neste Plano de Gestão Territorial e Ambiental. Vemos, desta maneira, o PGTA enquanto produto de um processo de luta e mobilização pela garantia de direitos dos Aparai e Wayana. Apresentaremos abaixo, de forma resumida, as principais propostas do PGTA rio Paru de Leste, organizadas por eixos temáticos. Reforçamos ainda que tais decisões e acordos retratam as lutas e reivindicações principais das lideranças e dos povos indígenas como um todo que são representados pela APIWA.

O PGTA Wayana e Aparai (componente Leste)

O PGTA das Terras Indígenas do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, publicado em 2018, está organizado por seis eixos temáticos: “Cultura”, “Educação Escolar”, “Governança e Empoderamento Político”, “Território”, “Manejo e Uso Sustentável de Recursos” e “Atendimento à Saúde”⁸⁰. Os eixos componentes do PGTA foram organizados a partir da recomendação dada pela Funai na época, especialmente balizado na cartilha “Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: Orientações para Elaboração” (FUNAI, 2013), deixando tal estrutura totalmente em aberto para futuras revisões no transcorrer de sua execução e monitoramento. Os eixos são estruturados de forma a apresentar uma breve contextualização, incluindo muitos depoimentos, seguidos por pactuações entre os indígenas e propostas de ação que podem ou não envolver parceiros não indígenas.

80 A ordem original dos eixos, conforme consta na publicação, foi alterada para fins de fluidez na discussão apresentada. A ordem original é: i) Cultura; ii) Governança e Empoderamento Político; iii) Território, iv) Manejo e Uso Sustentável dos Recursos; v) Atendimento à Saúde; vi) Educação Escolar.

De uma forma geral, os componentes leste e oeste do PGTA se assemelham, especialmente nos pontos relativos aos serviços públicos, cujos problemas levantados são muito próximos, quando não praticamente iguais. Além da parte dos eixos, a publicação conta com uma parte introdutória que contempla uma contextualização socioambiental e geográfica da região, uma linha do tempo, mapas, desenhos, fotografias, depoimentos dos indígenas sobre o processo de criação do PGTA e bibliografia. É digno de nota que o trabalho mais técnico da publicação, como a sistematização e organização de todo material produzido visando um livro ficou ao encargo da equipe de não indígenas composta por membros da FUNAI e do Instituto Iepé. Isso é igualmente válido para produção de textos que visam caracterizar os contextos socioambientais, além da organização da bibliografia, entre outros pontos. Todo esse material produzido e organizado pela equipe técnica passou pela apreciação das lideranças indígenas e suas associações representativas antes da publicação ser lançada. Já o PGTA em si, o miolo do plano, seu cerne contido pelos seis eixos temáticos: o retrato da região, a identificação e enquadramento das questões vivenciadas e suas respectivas propostas e pactuações são de total autoria dos indígenas do Complexo do Tumucumaque. Nos eixos do PGTA, o trabalho da equipe técnica se resumiu em facilitar as discussões e assessorar as associações indígenas na organização das reuniões e assembleias, além de registrar e documentar seus resultados visando a posterior publicação do livro do PGTA (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018).

Abaixo seguem as principais discussões, justificativas e explicações para cada eixo do PGTA. Tais questões são centrais balizadoras nas reuniões e assembleias de planejamento e monitoramento do plano. Para fins de compreensão, cada eixo segue com uma respectiva tabela contendo o extrato das propostas, sugestões, acordos e metas firmados entre as lideranças e organizações parceiras, tal como consta na publicação (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018).

Eixo: Cultura

Adentrando no componente leste do PGTA, relativo aos Wayana e aos Aparai, iniciaremos pelo eixo que trata de **“Cultura”**. É uma discussão interessante, pois, a maior parte desta seção é diretamente relacionada a uma grande questão já colocada nas primeiras páginas do PGTA: “Em primeiro lugar, é importante destacar que, inevitavelmente este nosso Plano tem como pano de fundo o nosso jeito de ver e viver em nossas terras e, portanto, o que se entende por CULTURA atravessa todos os seus eixos. Contudo, CULTURA aparece como um eixo específico.” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:08).

No respectivo eixo, fica clara uma latente tensão transgeracional que, segundo relatos, está em curso há anos. Sempre que possível, especialmente em momentos de reuniões e assembleias, os velhos afirmam categoricamente que “antigamente os jovens respeitavam os pais, as mães, as tradições e as vivências próprias, e que, hoje em dia, cada vez mais estão ficando desinteressados pelos conhecimentos e suas formas de transmissão tradicionais, causando uma certa descontinuidade” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:70). Além disso, as lideranças apontam que “alguns jovens acreditam que os conhecimentos dos mais velhos ‘estão vencidos’, pertencem ao passado, e não mais se interessam por eles” (Idem). Interessantemente, o contraponto apresentado pelos jovens não chega a refutar de forma cabal tais afirmativas, pois vemos que “(...) os jovens dizem ainda querer conversar com os mais velhos, pois não querem a perda de conhecimentos, em especial aqueles que tratam das formas de edificação de casas, tipiti, produção de flechas, arcos e outros artefatos de cultura material utilizados no dia a dia da vida das aldeias.” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:70). Não somente nos conhecimentos mais imediatos para garantir o conforto e a subsistência física, os jovens também têm interesse em conhecimentos e “coisas de fora, principalmente sobre legislação e certos tipos de tecnologias, (especialmente “a internet”) com o intuito de se defender e se relacionar com os não indígenas” (Idem). Conhecimentos cosmológicos e ritualísticos, por exemplo, não são mencionados.

Apesar do grande acordo firmado entre todos os Wayana e Aparai para esse eixo ser um pacto pela valorização cultural a partir do exemplo coti-

diano e em âmbito doméstico, as propostas que podem ser mensuradas são francamente direcionadas a uma lógica de projetos que, em grande medida, necessitam de uma atuação direta de agentes externos, como o Iepé e a Funai, por exemplo. Neste ponto, de “propostas aos parceiros”, é emblemática a disposição de “Promoção de festas e rituais tradicionais” lado a lado de “Registro do Sistema Gráfico Wayana e Aparai junto ao Iphan” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:71). Este último, naturalmente, requer um arranjo envolvendo especialistas indígenas e parceiros não indígenas de várias instituições, a fim de acessar a complexa política pública de patrimonialização cultural do Iphan (JÓFEJ-KAINGANG, 2006; BRAYNER, 2009). Porém, não é o caso de “festas e rituais”, um coletivo muito heterogêneo e de extrema importância ontológica para os Wayana e Aparai, sendo imemorialmente realizados por conta própria (VELTHEM, 2003).

Neste ponto é necessário recordar que a partir da década de 1960 a maior parte do contingente desses povos estava centralizada em torno de um posto indígena. O processo de “assimilação à sociedade envolvente”, como política pública para os Wayana e os Aparai iniciou-se nesse contexto. Já na década de 1970 a escola presente passou do comando da Funai para as mãos da missão protestante norte-americana “Summer Institute of Linguistics” (SIL – Instituto de Verão de Linguística a convite do estado brasileiro na época (VELTHEM, 2003; BARROS, 2004; LINKE, 2019). A despeito das ações de assistência prestadas, o objetivo principal da presença do SIL entre os Wayana e os Aparai foi o produzir uma Bíblia local, em especial a “tradução do Novo Testamento, para línguas ágrafas” (BARROS, 2004: 47). Naturalmente o processo de conversão e evangelização veio a reboque, e durante quase três décadas, a presença constante dos missionários fundamentalistas entre as aldeias imprimiu profundamente uma marca entre os Wayana e Aparai, muito perceptíveis, especialmente nas gerações mais recentes.

Tabela 31 – Plano de ação do PGTA para Cultura.

Que sejam dados exemplos, a partir das lideranças, dos mais velhos, dos pais, dentro de suas aldeias, e dentro de suas casas sobre a importância de valorizar a cultura tradicional e as formas tradicionais de transmissão de conhecimentos.

Construir centros de formação e documentação cultural.

Promover projetos, oficinas e atividades culturais afirmativas.

Desenvolver cursos de formação de pesquisadores indígenas.

Produzir materiais, publicações, vídeos sobre aspectos dos conhecimentos locais e nas línguas indígenas para circulação interna, externa e para serem usados nas escolas indígenas.

Promover trabalhos de documentação etnográfica que nos dê retorno, isto é, que as pesquisas gerem discussões, materiais possam ser trabalhados pelas lideranças, nas escolas etc.

Promover festas e rituais tradicionais.

Valorizar os mitos, e que estes sejam temas abordados nas escolas.

Valorizar os meios tradicionais de transmissão dos conhecimentos, e que estes podem também ser adotados nas escolas.

Fazer o registro do sistema gráfico Wayana e Aparai junto ao IPHAN (trata-se de uma prioridade do lado PGTA do Paru de Leste).

Pesquisar e fortalecer cadeias produtivas de objetos de cultura material que são comercializados (artesanato) e os que são apenas para o uso interno, doméstico e ritual.

Fonte: Adaptado a partir do PGTA (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018)

Eixo: Educação Escolar Indígena

Neste sentido, a presença das escolas nas aldeias tem um papel fundamental. Como aponta o eixo “**Educação Escolar**” do PGTA, são cerca de 500 alunos na região leste do Complexo do Tumucumaque, em um sistema de uma escola por aldeia, cobrindo da alfabetização nas línguas maternas e em

português até parte do ensino fundamental I (do 1º ao 4º ano) (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018).

Contudo, como apontado no diagnóstico de 2014 (e a realidade pouco mudou até hoje), os desafios são e permanecem enormes (curioso notar que todos os pontos listados a seguir dialogam diretamente com as propostas do PGTA colocadas pelas lideranças para este eixo, sendo necessário, apenas inverter-lhes o sinal). Em primeiro lugar, não há um Programa Político Pedagógico (PPP) próprio e diferenciado, tampouco um calendário escolar para os Wayana e os Aparai. Poucos são os materiais didáticos e paradidáticos diferenciados, e os existentes foram todos feitos por parceiros, como o Iepé e a Funai (Museu do Índio) e não pela Secretaria de Educação do Amapá-SEED/AP (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018; VELTHEM, LINKE, 2014b, 2014c). A formação dos professores indígenas é muito desigual e os cursos promovidos pela SEED/AP são raros e intermitentes. Por exemplo, recentemente, em fins de 2023, houve uma formação de professores indígenas promovida pela SEED/AP, depois de praticamente uma década sem formação alguma. Não há Ensino Fundamental II (6º ao 9º) nem Ensino Médio nas aldeias. Além disso, os professores não indígenas contratados pela secretaria não pisam nas aldeias, desde, pelo menos, 2016. Também existem muitos problemas na infraestrutura, que deveria ser estatal. Das 27 aldeias existentes na porção leste, há apenas uma escola construída com recursos públicos - a única com elementos de alvenaria e erigida há mais de 15 anos (as demais são casas de madeiras adaptadas e feitas pela própria comunidade). Enfim, o resumo é que tudo está na contramão dos avanços representados pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (BRASIL, LEI nº9394/96).

Para além, os problemas com a educação escolar não se limitam aos limites das Terras Indígenas. Como não há Ensino Fundamental completo e tampouco Ensino Médio nas escolas das aldeias “muitos jovens estão deixando as aldeias para continuar seus estudos nas cidades, especialmente Macapá” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:110). Naturalmente que isso acarreta grandes transtornos, pois, além de problemas de adaptação sociolinguística, os jovens estudantes indígenas encaram toda sorte de violências e desgostos nas cidades. Afinal “a vida na aldeia é diferente da cidade, onde

tudo é comprado com dinheiro” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:110). E o dinheiro, já escasso para dar conta de transporte e alimentação em uma capital (geralmente doado pelos pais quando empregados públicos, ou pelos avós aposentados), nunca é suficiente para os “onerosos fretes aéreos, (e por isso) é comum que estes alunos fiquem na cidade por mais tempo do que gostariam”, geralmente hospedados meses a fio com parentes próximos e quando não, na casa de apoio da APIWA, localizada na periferia de Macapá (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:110).

Apesar de tal alarmante quadro, a educação escolar continua a exercer enorme influência e prestígio entre os Wayana e os Aparai. Não somente os conteúdos programáticos das escolas vêm sendo progressivamente legitimados por muitos, especialmente os jovens, enquanto conhecimentos válidos para uma dita “vida indígena contemporânea”, mas como as suas formas de aprendizado, baseadas em um modelo universalizante, têm se sobreposto às formas locais de transmissão dadas no seio familiar. Afinal, “antes não tinha escola. Nossa escola era em casa, na aldeia. Nossos professores eram nossos pais, mães, avós (...) aprendíamos vendo, perguntando para quem sabe e tentando junto, aprendíamos junto, aprendíamos na prática. Mas também na teoria, nas rodas de conversa na beira do fogo, durante os preparativos dos rituais e nos rituais” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018: 107). Desta forma, as estratégias encontradas pelas lideranças não poderiam ser furtar da apropriação dos espaços de poder e legitimidade representados pelas escolas presentes nas aldeias. É urgente que o modelo de escola precisa ser refundado. O PGTA é bastante claro nesse ponto. É fundamental haver um PPP e um calendário escolar construídos pelos Wayana e pelos Aparai, em que possam se reconhecer; bem como os materiais didáticos e paradidáticos, que precisam ser diferenciados, construídos coletivamente com os profissionais indígenas. Neste ponto, os professores não indígenas são bem-vindos, porém, a preferência sempre será pela formação de professores indígenas para os substituir em definitivo em todas as etapas (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018). Para além, há sempre propostas por mais espaços formativos, especialmente voltados aos jovens.

Destaca-se dentro das ações em curso, a experiência do Curso de Formação para a Gestão Territorial e Ambiental, uma ação promovida pela parceria

composta pelo Iepé, APIWA, APITIKATXI e Funai a pedido das lideranças. Este curso, que contou com inúmeros profissionais participantes de diversas áreas, abordou muitos assuntos do interesse dos jovens e das lideranças indígenas (legislação, tecnologias, pesquisa intercultural, agrobiodiversidade, cartografia, associativismo etc.), já demonstrou ter grande potencial mobilizador e transformador. É por meio da formação de um grupo seletivo de jovens que o PGTA e a PNGATI estão sendo compreendidos, apreendidos, introjetados e exercidos localmente no território. Pensada para ser um celeiro de novas lideranças, a formação tem trazido os jovens para o lado dos caciques, conectando a política tradicional com novas formas de viver no território (VELTHEM, LINKE, 2010, 2014a, 2014b, 2014c; LINKE; VELTHEM, 2017).

Tabela 32 – Plano de ação do PGTA para a educação escolar indígena.

Sub-eixo- Atividades de formação de professores	Sub-eixo - Infraestrutura
Formação regular e continuada dos professores indígenas (cumprir o calendário das etapas da formação, adequar a formação à realidade dos professores indígenas, organizar bem a logística de cada etapa). Formação dos professores não indígenas que garanta um bom preparo para conviver nas aldeias e ensinar nas escolas. Construção de Projetos Político-Pedagógicos (PPP) que respeitem os costumes e valorizem as culturas tradicionais, conhecimentos e as formas de produzir e transmitir esses conhecimentos.	Construir escolas nas aldeias onde ainda não há escola; fazer manutenção nas escolas existentes; Mandar material escolar para a Terra Indígena no tempo certo; Se professor não indígena não comparecer, enviar material assim mesmo, pois os professores indígenas precisam do material; Mandar combustível para transporte do material até as aldeias sem pista de pouso; Fazer armários para o depósito de material em todas as escolas (armários podem ser feitos nas aldeias); Fornecer mapas, material didático do MEC (vídeos, etc.) e outros como parte do material em todas as escolas. Garantir o fornecimento de energia elétrica em todas as escolas; Garantir o fornecimento de internet em todas as escolas; Equipar todas as escolas com computadores, quadros, móveis, TV, DVD, e outros.

Sub-eixo - Professores não indígenas	Sub-eixo - Material didático
Elaborar e realizar plano de trabalho para transporte dos professores não indígenas; Enviar com regularidade combustível para o transporte (entrada e saída) de professores não indígenas que lecionam em aldeias sem pista de pouso; Fazer treinamento e capacitação dos professores não indígenas para trabalhar bem com povos indígenas; Aumentar a quantidade de professores não indígenas para trabalhar com povos indígenas; Respeitar o calendário escolar diferenciado. Os professores indígenas elaboraram 2 propostas de calendário e querem conversar com SEED/NEI sobre essas propostas; Melhorar condições de trabalho dos professores não indígenas nas aldeias: alimentação, casa e transporte certo (entrada e saída); É parte do trabalho dos professores não indígenas orientar os professores indígenas.	Respeitar o direito indígena à educação escolar diferenciada, incluindo o uso de didático específico e diferenciado; Apoiar o trabalho dos professores indígenas de elaboração de material didático específico; Dar apoio financeiro para publicar/imprimir e transportar material didático para a Terra Indígena e aldeias; Alfabetização para todos, jovens e adultos; Produção de materiais didáticos e paradidáticos diferenciados para uso nas nossas escolas Educação ambiental nas escolas. Regularização dos contratos dos professores indígenas; Colocar alunos indígenas no “Programa 1 computador por aluno”.

Sub-eixo - Parcerias entre órgãos do Governo e Organizações não governamentais (ONGs)	Sub-eixo - Calendário escolar indígena
Reconhecimento para a formação em Magistério dos professores indígenas dos conteúdos e número de horas da formação feita com parceiros, como o Iepé; SEED/NEI deve aceitar outros parceiros na educação escolar indígena. O trabalho dos parceiros não é o mesmo que o da SEED/ NEI – todos devem trabalhar juntos, um apoiando o outro.	Os professores indígenas elaboraram propostas de calendário para os professores não indígenas e para os professores indígenas. O calendário para o trabalho dos professores indígenas tem proposta para curso de formação. Queremos conversar e ajudar a decidir, junto com SEED/NEI, como seria o melhor calendário escolar.
Sub-eixo- Transporte aéreo	Sub-eixo- Merenda escolar-
Fazer plano de transporte para o ano inteiro. Não gastar recurso do frete aéreo do lado leste da Terra Indígena Parque do Tumucumaque com outros assunto que não as relacionadas com educação. Assim, espera-se diminuir o problema com transporte dos professores, da merenda escolar, do material e combustível para transporte que é feito pelo rio (entre as aldeias).	Comprar parte dos alimentos para merenda escolar das pessoas nas aldeias; Parte dos alimentos que é comprada nas cidades para a merenda: garantir que sejam comprados com amplos prazos de validade; Garantir o transporte da merenda para a Terra Indígena; mandar combustível para transporte da merenda até as aldeias sem pista de pouso (entre as aldeias); não deixar merenda estragando na cidade, esperando a entrada de professores não índios.

Fonte: Adaptado a partir do PGTA (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018).

Eixo: Governança e Empoderamento Político

Sobre política local e regional, temos o eixo “**Governança e Empoderamento Político**” no PGTA. Para muitas lideranças, este é o mais crucial (e polivalente) eixo, pois encerra as estratégias que visam garantir a mobilização para funcionamento do PGTA, e ainda trata de assuntos muito apreciados como a geração de renda nas aldeias. Afinal, destaca-se “a palavra ‘união’, seja para si mesmos, seja para para os parceiros governamentais e não governamentais (...)” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:74). Pois, a questão é que “ninguém consegue nada sozinho” (Idem).

Neste eixo constam as instâncias decisórias e de poder dentro do PGTA. São listadas estratégias que miram o fortalecimento da mobilização, execução e monitoramento do PGTA, encetados por um movimento cíclico que contempla: “Encontros de caciques”, “Reuniões do núcleo técnico do PGTA”, “Propostas de projetos de atividades”, “Monitoramento da execução de ações e projetos” e “Divulgação dos resultados para fins de controle social” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:74). Para além, neste eixo encontram-se caminhos que visam garantir espaço de incidência e agência voltados ao coletivo, bem como por recortes geracionais e de gênero, incluindo as mulheres, os jovens, as lideranças/chefes de aldeia e a associação indígena APIWA (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018). A atuação política, expressa pelas propostas colocadas no PGTA, mira, em primeiro lugar a união, comunicação e a disseminação do conhecimento dos direitos indígenas, qualificando a mobilização e atuação pela garantia dos direitos indígenas e salvaguardando locais de fala para todos os diferentes recortes sociais relacionados em todos os eixos do PGTA. Secundariamente, este eixo traz a importância da organização das instâncias políticas internas para o termo da gestão territorial e ambiental. Traz sugestões de organização que são inerentemente voltadas ao diálogo com órgãos públicos e parceiros do terceiro setor, pela via das associações indígenas. É frizado que tal estratégia se encaixa dentro das instâncias políticas tradicionais porque legitimam as bases, que são as lideranças das unidades familiares - os caciques -, ou melhor, os donos das aldeias (*tīpatakhem* em wayana, e *typatakemy* em अपराई).

Ademais, este eixo aponta para a necessidade de pensar a gestão de forma coletiva e dentro de horizontes que vão para além dos limites das terras indígenas, promovendo a articulação das lideranças indígenas com as unidades de conservação vizinhas e os seus órgãos gestores (vide os conselhos consultivos do Mosaico de Áreas Protegidas da Amazonia Oriental; e a participação em conselhos consultivos de Unidades de Conservação vizinhas às TIs Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, como, por exemplo, a Reserva Biológica Maicuru).

Por fim, para a porção oriental do complexo do Tumucumaque, este eixo apresenta estratégias para a geração de renda. Sempre passando pelas premissas da sustentabilidade e mobilização local, as propostas colocadas passam por “comercialização de produtos culturais”, “estudo da viabilidade (da comercialização) do artesanato” e “melhorar divulgação do trabalho dos produtos sustentáveis (...)” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:79). Há tempos que os Wayana e Aparai produzem peças de cultura material voltadas para a comercialização, os “artesanatos”. Durante a implantação do PIN Apalaí seguiu-se uma série de projetos ora tocados pelo SPI, ora pela Funai e que se voltavam para garantir saída desse tipo de produção local enquanto estratégia de geração de renda e de assimilação daqueles grupos ao mercado capitalista (VELTHEM, 1983; VELTHEM, LINKE, 2014).

Para darem vazão ao capital levantado e fazer a roda do mercado girar, algumas cantinas foram instaladas no PIN Apalaí com apoio da Funai e dos missionários do SIL, onde eram transados produtos de interesse dos Wayana e Aparai, como alguns alimentos (café, açúcar, sal etc.), anzóis, linha de pesca, espelhos, miçangas etc. (VELTHEM, 1983; LINKE, 2019). Inicialmente tocados pelos agentes externos, gradualmente estes estabelecimentos passaram a ser gerenciados pelos próprios indígenas, criando sistemas de crédito e precificação sobre o artesanato colhido, e funcionava ora em sistemas de escambo, outras por intermédio da moeda corrente à época. Considerando as dificuldades impostas pela logística exclusivamente aérea entre as aldeias e as cidades, hoje, pelo PGTA, volta-se a cogitar a “criação de cantina na aldeia”, visando garantir o fornecimento de tais bens industrializados, já bastante arraigados no cotidiano das aldeias (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:79).

Tabela 33 – Plano de ação do PGTA para governança e empoderamento político.

Sub-eixo - Fortalecimento dos Caciques e lideranças locais	Sub-eixo - Fortalecimento das Associações e organizações indígenas
Respeitar os acordos estabelecidos, em especial aqueles que fazem parte do nosso PGTA. Melhorar a comunicação e a troca de informação sobre assuntos de interesse das comunidades locais. Promover Encontros e Intercâmbios de lideranças. Garantir reuniões anuais de todos os Caciques. Evitar oficinas e reuniões durante as épocas em que estamos mais ocupados, nos meses de agosto e dezembro.	Formação/capacitação para atuar nas Associações Indígenas. Apoio ao fortalecimento político e capacidade institucional das nossas associações (APIWA e APITIKATXI). Garantir Assembleias anuais das nossas Associações representativas. Melhorar e ampliar a capacidade de nossas Associações quanto à gestão (produção e comercialização) de nossos artesanatos.
Sub-eixo - Fortalecimento das comunidades	Sub-eixo - Fortalecimento da articulação política regional
Promover atividades de formação para as mulheres (cursos e intercâmbios). Formação para os conselheiros de saúde, educação etc., para atuar melhor pela comunidade. Formação política de futuras lideranças. Promover atividades de formação para os jovens (cursos e intercâmbios). Construção de dois centros comunitários, um na aldeia Bona e outro na aldeia Misão Tiriyo que funcionem como Centros de Formação e Documentação.	Garantia de participação das Associações e lideranças em espaços de Gestão Compartilhada e Articulação Regional (Mosaico, Reuniões dos Conselhos Regionais da PNGATI, Conselhos de UC's, Agendas Socioambientais nas cidades, Deliberações junto à FUNAI, SESAI, interlocução com MPF etc.). Fazer divulgação do trabalho dos produtos sustentáveis para o público, em diferentes meios (site, folheto etc.) Divulgação e comercialização de produtos culturais- CD, DVD, fotos, livros de história, postais, artesanato etc.

Sub-eixo - Mercado

Fazer divulgação do trabalho dos produtos sustentáveis para o público, em diferentes meios (site, folheto, etc);

Melhorar e ampliar os pontos de venda dos produtos Wayana e Aparai;

Fazer estudo de viabilidade do artesanato e outros produtos;

Comercialização dos produtos culturais- CD, DVD, fotos, livros de história, postais, artesanato, etc;

Apoiar e divulgar a produção sustentável para garantir a existência de recursos e agregar valor;

Promover plano de projeto para criação de cantina na aldeia;

Melhorar produção e comercialização do artesanato (matéria-prima, produção, transporte e armazenamento);

Exigir os direitos de imagem e propriedade intelectual para produtos comercializados por outros.

Fonte: Adaptado a partir do PGTA (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018).



Figura 6o – Fluxograma representando os passos para o monitoramento do PGTA Wayana e Apari
Fonte: Adaptado a partir do PGTA (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018)

Eixo: Manejo e Uso Sustentável de Recursos Naturais

Entre os Wayana e os Aparai a maioria do artesanato comercializado provém de partes de plantas que são cultivadas ou extraídas das mais diversas paisagens percebidas e acessadas por eles (VELTHEM, LINKE, 2014). Para se produzir um cesto com grafismos, por exemplo, primeiramente é necessário coletar talas de um tipo específico de arumã que vive em matas alagadas; extrair o sumo da entrecasca do ingá-do-mato, geralmente presente em capoeiras velhas; para a estruturar a orla (boca) do cesto, coletar o cipó *pilik* em matas de igapó e, por último, para o acabamento, produzir um cordame de fibras de curauá extraído de plantas cultivadas em seus roçados/pátios de aldeia, besuntado por cerol, uma seiva endurecida de uma grande árvore de terra-firme⁸¹ (VELTHEM, LINKE, 2014). Contudo, a contemporânea forma de uso e ocupação territorial, baseada em aldeias mais fixas e antigas, cuja população humana crescente, tem sido encarada como motriz de escasseio de recursos de uma forma geral. É necessário pensar em alternativas, e este é o fio condutor deste eixo.

Em assembleias e reuniões com a associação APIWA e lideranças, tornaram-se cada vez mais comuns discussões que girem em torno de preocupações com o fato de que “algumas árvores que usamos para fazer coisas muito importantes para nós estão ficando cada vez mais longe e isso as torna muito difíceis para serem encontradas” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:95). O padrão de uso e ocupação territorial dos Wayana e Aparai antes da instalação do PIN Apalaí era, certamente, distinto do atual. Numerosas e não muito populosas aldeias espalhavam-se por calhas de rio e seus tributários do Amapá, por boa parte do norte do Pará, Suriname e Guiana Francesa, conectando-se ativamente por intenso fluxo de pessoas, objetos, mercadorias etc. (GALLOIS, 1986., 2005; VELTHEM, 2003; BARBOSA, 2007). Diferentemente de hoje, em que somente os altos cursos dos rios são ocupados, antigamente os médios e baixos cursos do Jari, Paru, Maicuru e

81 *Ischnosiphon* spp., *Inga paraensis*, não identificado, *Ananas erectifolius*, *Protium* spp., respectivamente (para maiores detalhes, cf. VELTHEM, LINKE, 2014).

Curuá eram intensamente povoados, especialmente dos Aparai (LAPOINTE, 1970; SCHOEPE, 1972).

“Hoje tem que cuidar de tudo que a gente está tirando da floresta. Antigamente não precisava preocupar. Se precisava de arumã era só entrar no mato e pegar. Hoje não. Tem cesto que é feito para vender e cesto para usar, para dar para a mulher. As aldeias estão muito grandes, as pessoas estão nascendo e ficando tudo velho na mesma aldeia, parado. Antigamente os indígenas ficavam mudando toda hora de lugar. Acho que é por isso que os recursos não acabavam” (APIWA, APITIKAXTI, IEPÉ, 2018:93). Isto ocorreu porque o processo de centralização populacional iniciado na década de 1960 intensificou-se nas duas décadas seguintes, em especial com a chegada e o estabelecimento contínuo dos missionários norte-americanos na década de 1970. Desta forma, transcorridos os anos de centralização, o processo cometido pelo PIN Apalai passa a ser também o de sedentarização, que é quando, segundo relatos dos indígenas, se iniciam os maiores problemas com a escassez de recursos (GRUPIONI, 2011; LINKE, 2019).

Hoje, as discussões para o **“manejo e uso sustentável de recursos”** passam a se concentrar prioritariamente em duas estratégias complementares: reocupar o território (por meio do fomento para “abertura de novas aldeias” em lugares estratégicos, como limites e a promoção de reabertura de aldeias antigas que hoje são capoeiras velhas), e “aprender a viver no mesmo lugar” (por meio da experimentação e adaptação de técnicas de manejo de recursos naturais na vertente agroecológica, como banco de sementes, mapeamento de berçário de plântulas e mudas, melhoramento na produção agrícola, manejo de caça e pesca etc). Todas essas as ações, já em curso, demandam muita pesquisa, documentação e sistematização de conhecimentos, de saberes e fazeres. E tais pesquisas já estão em curso pelos próprios indígenas a partir das oficinas de pesquisa intercultural, integrante do Curso de Formação para a Gestão Territorial e Ambiental (mencionado no eixo “educação escolar”).

Tabela 34 – Plano de ação do PGTA para Manejo e Uso Sustentável de Recursos Naturais.

Sub-eixo - pesquisa e planejamento	Sub-eixo - manejo florestal
Estudos de etnobiologia e etnoecologia sobre caça e a pesca, com vistas ao subsídio de ações de manejo e etnozoneamento. Proposta inicial por estudos sobre: <i>Aliwe / xihtyky</i> (jacaré-coroa); <i>aliwekulu / kururu</i> (jacaré-tinga); <i>ololi / zuanã</i> (iguana); <i>puhpu / purupuru</i> (tracajá); <i>purotohka / kurarawa</i> (muçuã). Estudos de etnobiologia e etnobotânica sobre as principais espécies madeireiras e não madeireiras que fazem parte da coleta e do extrativismo, utilizadas na alimentação, na manufatura de objetos da cultura material, bem como aquelas que são utilizadas nas construções domésticas e coletivas, com vistas a subsidiar ações específicas de manejo. Proposta inicial por estudo sobre: Ubim, <i>Mamiri</i>, Açai, Pau-d'Arco, <i>Toto</i>, <i>Mirimi</i>, <i>Kumu</i>, <i>Maramará</i>, Castanha do Pará, preciosa. Estudo sobre a roça, com vistas ao seu melhoramento, preferencialmente utilizando técnicas tradicionais locais. Estudo da viabilidade de adaptação de algumas técnicas externas de melhoria de roças, excluindo, desde já, o uso espécies exóticas, espécies transgênicas, o uso de fertilizantes químicos e pesticidas. Promover o intercâmbio de sementes entre as diferentes aldeias de todas as regiões das terras indígenas a que este PGTA se destina.	Fazer o plantio de todas estas árvores por conta própria; Plantar árvores perto das casas; Mapear, marcar e monitorar as árvores de interesse próximas da aldeia para entender seu desenvolvimento; Criar banco de sementes dessas árvores; Proteger os açais da floresta e plantar açais próximos de nossas aldeias; Apoiar e desenvolver o projeto de resgate cultural sobre os conhecimentos tradicionais sobre o arumã. Desenvolver estudos e experiências de manejo com: Ubim, <i>Mamiri</i>, Açai, Pau-d'Arco, <i>Toto</i>, <i>Mirimi</i>, <i>Kumu</i>, <i>Maramará</i>, Castanha do Pará, preciosa.

Sub-eixo - Roças

Apoiar as atividades produtivas e consolidação de cadeias produtivas de produtos da sociobiodiversidade;

Assegurar técnica em conformidade com a Assistência Técnica e Extensão rural aos povos indígenas das TIs Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este;

Apoiar a diversificação das roças (prática de policultivo) e a inserção de novas espécies e/ou novas variedades de espécies;

Apoiar a implementação de Sistemas Agroflorestais (SAFs) eficientes, com a diversificação da produção dos quintais (incentivo ao plantio de frutíferas)

Apoio à implementação de roças nas escolas das aldeias;

Adquirir sementes tradicionais ou crioulas e ferramentas para subsidiar as atividades de diversificação de roças e implantação dos SAFs. Garantir a compra de sementes crioulas, prioritariamente, de outros povos indígenas.

Realizar estudos técnicos para viabilizar cadeias produtivas de produtos nativos e manejo de recursos naturais;

Implementar Projetos Comunitários locais de manejo e uso sustentável de recursos naturais;

Implementar projetos de manejo de produtos da sociobiodiversidade: açaí, bacaba, andiroba, copaíba, arumã, castanha, entre outros (técnicas de cultivo e processamento).

Acesso ao programa Nacional de Alimentação escolar (PNAE).

Garantir a possibilidade de aquisição de gêneros alimentícios diretamente das comunidades indígenas para integrar parte da merenda escolar (mínimo de 30%) destinada às escolas indígenas das TIs Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, de acordo com o que estabelece a legislação vigente;

Assessoria Técnica para garantir a emissão da declaração de Aptidão ao PRONAF (DAP), documento necessário para a realização da comercialização dos gêneros alimentícios destinados à merenda escolar;

Construção de um calendário agrícola por aldeia/ região para a sistematização dos gêneros alimentícios disponíveis ao longo do ano. Este cenário poderá ser útil ao monitoramento e mensuração do manejo produtivo e segurança alimentar das aldeias.

Realizar parceria com a Embrapa recursos Genéticos e Biotecnologia (Brasília/DF) para a cooperação de segurança para armazenar/acondicionar materiais genéticos (variedades de espécies) dos povos do Complexo Tumucumaque;

Assegurar as Salvaguardas de nossas espécies tradicionais. Buscar aprovação para que, a partir da certificação das espécies oriundas do Tumucumaque, com amparo dos jovens pesquisadores, as espécies tradicionais tenham efeito de reconhecimento como patrimônio Genético e Propriedade Intelectual daqueles povos;

Apoiar jovens experimentadores indígenas para reprodução de espécies de outros povos indígenas para posterior distribuição. Serão introduzidas sementes crioulas de outros povos dos quais as comunidades indígenas do Tumucumaque já manifestaram o desejo do plantio, para obtenção de uma maior variedade- milho, arroz, feijão, melancia, abóbora, batata, macaxeira, pimenta, dentre outras;

Buscar auxílio técnico pontual sobre determinada plantação, que esteja com dificuldade de produção, mas que não interfira nem altere nossa forma totalmente orgânica de produção agrícola;

Apoiar a melhoria da produção de alimentos nas aldeias;

Capacitação para produzir na área produtos que são trazidos da cidade.

Fonte: Adaptado a partir do PGTA (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018)

Eixo – Território (Proteção Territorial)

A despeito da presença constante das Forças Armadas no PIN Apalaí a partir da década de 1960, o fluxo constante de pessoas alheias às aldeias Wayana e Aparai seguiu por mais duas décadas. Pertencentes aos sucessivos segmentos de extrativistas que alcançavam àquela franja da fronteira Amazônica, as sucessivas entradas de balateiros, gateiros e garimpeiros começaram a amainar apenas na década de 1990, especialmente depois da dupla homologação das TIs ocorrida em 1997 (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018; LINKE, 2019). Pouco menos de uma década depois, com a institucionalização da Reserva Biológica Maicuru e Estação Ecológica Grão-Pará (ambas unidades de conservação de uso indireto e gerenciadas pelo governo do Pará), em 2006, as invasões territoriais quase cessaram, sendo confinadas a pontuais eventos empreendidos por garimpeiros. Apesar dos garimpos de ouro hoje serem velhos conhecidos na região, terem localização reconhecida pelas lideranças e órgãos estatais e estarem próximos dos limites, há sempre a desconfiança se as invasões territoriais de fato ocorrem ou não.

É nítido que há uma insegurança que paira no ar, muito em função de uma importante questão de monitoramento territorial não totalmente resolvida. Isto porque “nos idos da década de 1990, a demarcação física das terras indígenas foi realizada por uma empresa contratada e contou com uma participação reduzida dos povos e comunidades indígenas, que ficaram alheios a elaboração e planejamento da demarcação de seu território (...)” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:84), e “aliado a isso, há um grande desconhecimento das comunidades sobre os limites físicos de seu território, e uma desconfiança generalizada que muitos invasores se enquadram nessa posição por não terem referências de onde começa e onde termina a TI” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:85).

Neste ponto do PGTA, no eixo do “**território**” as lideranças são assertivas: para se viver bem, é necessário cuidar da terra. É preciso conhecer os limites e o que há por lá por meio de “expedições (...), emplacamento e manutenção dos marcos demarcatórios”, bem como “garantir que as ações de monitoramento territorial contem com a participação das comunidades indígenas”, e “contando com a parceria (dos) órgãos governamentais responsáveis” (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:89). Para isso ocorrer é necessário empreender estratégias de comunicação e melhoramento de infraestrutura nas aldeias, além de continuar a “formação e capacitação em proteção territorial: legislação, cartografia (...), manutenção de equipamentos (...)” (Idem).

Também estão incorporadas neste eixo questões relativas ao descarte apropriado de lixo proveniente de produtos industrializados, que circulam, cada vez mais, pelas aldeias dos Wayana e Aparai. Interessante notar que o assunto sobre “lixo” é muito mais encarado enquanto uma questão de proteção ao território do que de saúde coletiva. Isto porque, o lixo como entendemos, como embalagens plásticas – principalmente –, é algo relativamente recente na vida cotidiana nas aldeias. O manejo e descarte apropriados das sobras de espécies vegetais, animais, de alimentos, por outro lado, continua a ser feito ainda sob as formas tradicionais, que visam, inclusive enriquecimento de pátios e covas para cultivos domésticos (LINKE, 2019).

Tabela 35 – Plano de ação do PGTA para Proteção Territorial

Sub-eixo - Monitoramento/fiscalização	Sub-eixo - Lixo nas aldeias
Expedição aos limites das terras indígenas: limpeza, emplacamento de pontos estratégicos e manutenção dos marcos demarcatórios.	Pesquisa sobre a situação de acúmulo de lixo em nossas aldeias para nos ajudar a entender melhor o problema.
Garantir que as ações de monitoramento territorial contem com a participação das comunidades indígenas.	Fazer acordos para que órgãos governamentais responsáveis se envolvam na retirada de lixo tóxico e perigoso
Trabalhar em parceria com os órgãos governamentais responsáveis pela proteção territorial - Funai, Polícia Federal, Forças Armadas, MPF, Ideflorbio/PA.	Desenvolver projetos de descarte e retirada apropriada de lixo.
Formação e capacitação em proteção territorial: legislação, cartografia (uso de GPS, produção e interpretação de mapas etc.), manutenção em equipamentos (motor de popa, radiofonia, etc.).	Desenvolver coleta seletiva de lixo, onde, para cada tipo dar um fim apropriado.
Articulações com os órgãos governamentais que executam as políticas indigenistas para que se adaptem e respeitem a mobilidade territorial tradicional indígena.	Construção de fornos para queimar o lixo que pode ser incinerado.
Instalação e manutenção de aparelhos de radiofonia em todas as aldeias, para funcionamento de uma rede de comunicação entre as aldeias	Desenvolver e produzir materiais, como cartilhas, cartazes, campanhas, entre outros, para conscientizar a população sobre os problemas que o lixo causa.
Instalação de internet nas aldeias para comunicação entre si e com as cidades.	Promover oficinas para tratar sobre o problema do lixo, auxiliando no desenvolvimento das ações acima citadas.
Construção de postos de vigilância nos limites das terras indígenas.	

Construções de casas nas aldeias para o armazenamento de bens, insumos e equipamentos que serão utilizados nas ações de vigilância.	
Construção de canoas para vigilância itinerante pelos limites.	
Abertura de novas aldeias nos limites para vigilância.	
Manutenção e regularização das pistas de pouso das Terras Indígenas.	

Fonte: Adaptado a partir do PGTA (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018)

Eixo – Atendimento à Saúde

Por último, temos no PGTA o eixo que trata do “**Atendimento à Saúde**”. Até a década de 1990 o atendimento de saúde estatal realizado entre os Wayana e Aparai se concentrava na equipe da Funai destacada no PIN Apalaí. Na década de 1990 esse atendimento passou da Funai para a Fundação Nacional de Saúde, ligada ao Ministério da Saúde. Já nos anos 2000, parte das ações de saúde passaram para as a responsabilidade de organizações indígenas sendo esta uma tendência Pna-Amazônica (ALBERT, 2001). Parte dos recursos destinados aos postos de saúde do lado leste do Tumucumaque começaram a ser gerenciados pela extinta Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque (APITU). A falta do necessário conhecimento dos meandros burocráticos para a gerência de recursos públicos causou a derrocada da associação, sendo ela substituída pela APIWA em 2010.

Hoje, o atendimento à saúde das aldeias na porção leste do Tumucumaque é realizado pelo Distrito Sanitário Especial Indígenas do Amapá e norte do Pará (DSEI/ANP), sediado em Macapá/AP. No DSEI/ANP há um polo específico para a região oeste do complexo do Tumucumaque e outro polo, independente, para a região leste. Este assunto é muito delicado e caro aos Wayana e Aparai, geralmente se sentindo mal atendidos nas aldeias. Apesar de “saúde” ser um tema muito abrangente e complexo para eles, passando por questões ontológicas e cosmológicas, ao menos para o PGTA, estabe-

leceu-se a opção estratégica de que suas propostas se concentrarem em “melhorias deste serviço que é público e de obrigação estatal” (MORGADO, 1988; APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018:105). Novamente, vemos que a governança e a formação para a qualificação do controle social das políticas públicas detêm papel fundamental na garantia dos direitos indígenas.

Tabela 36 – Plano de ação do PGTA para promoção à saúde

Melhorias e reformas nos postos de saúde;
Equipagem dos postos de saúde (incluindo medicamentos);
Formação de Agentes Indígenas de Saúde - AIS;
Regularização dos contratos dos AIS;
Projetos de medicina tradicional; fortalecer os remédios tradicionais.
Garantir água boa (potável) nas aldeias;
Garantir a melhora no atendimento nos postos de saúde nas aldeias e aumentar a cota de combustível para o deslocamento dos AIS, medicamentos e pacientes;
Aumentar a cota de remédios dos polos para o abastecimento das demais comunidades;
Melhorar o atendimento na Casai e dar celeridade nas consultas na cidade;
Conseguir um odontólogo para Casai;
Garantir a continuidade de formação e qualificação dos AIS e Aisan (Agente Indígena de Saneamento) e a contratação de substitutos para os AIS residentes.

Fonte: Adaptado a partir do PGTA (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018)



Figura 61 – Execução do PGTA: Atividade de Formação de Jovens, aldeia Maxipurimo (2018)
Fonte: do autor



Figura 62 – Execução do PGTA: Atividade de proteção territorial, rio Matawaré (2023)
Fonte: do autor



Imagem 63 – Execução do PGTA: Atividade de uso e manejo de recursos naturais, rio Citaré (2023)
Fonte: do autor



Imagem 64 – Execução do PGTA: Reunião de Planejamento e Monitoramento do plano, aldeia Bona (2024).

Fonte: do autor

Capítulo 5



Considerações finais

Considerações preliminares

Esta pesquisa buscou responder muitas questões. A maioria das quais têm guiado minha atuação profissional aliada aos meus interesses acadêmicos. Este livro foi elaborado a partir de uma tese de doutorado realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), em parceria com o Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) e a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) Amazônia Oriental. Algumas questões adicionais foram incorporadas conforme a tese original passou pelo escrutínio da banca avaliadora. Depois dessa primeira revisão, o texto foi revisto em sua totalidade por muitos parceiros profissionais e amigos indígenas.

Sempre relacionadas com as atividades que desenvolvo durante oficinas, reuniões, formações ou em conversas informais, as questões colocadas passam por categorias de interesse que foram apresentadas ao longo destas páginas: conhecimentos ecológicos tradicionais, a história dos povos que vivem na região norte do Pará; e para tal, envolveu biologia, história, antropologia, cosmologia e lógicas de parentesco, além de política indígena e indigenista. Para mim, todos esses pontos de interesse acabaram por convergir durante o processo de implementação da PNGATI a uma questão central e articuladora das demais: **como a política de gestão territorial e ambiental de terras indígenas, a PNGATI, está sendo implementada junto aos povos indígenas Wayana e Aparai?**

Considerando este estudo possuir uma tese central, o exercício de ligação entre interesses e atuação concreta foi imprescindível para en-



quadrar melhor os objetivos da pesquisa, suas justificativas, além das respectivas hipóteses a serem testadas a partir da questão central colocada. Depois, o processo de organização das ideias transcorrido no ato da elaboração do projeto de tese, auxiliou-me sobremaneira a compreender e delimitar mais claramente quais seriam as variáveis existentes dentro de todos os objetivos, incluindo os atores e as dinâmicas sociopolíticas envolvidos. Para além, ao fazer isso, foi possível então proceder com a escolha mais apropriada das escalas e metodologias de análise para cada variável.

Com isso, a questão central da pesquisa, e seus respectivos objetivos de investigação, inicialmente aparentavam ser de simples resolução (assim como geralmente são todas as demais questões capciosas). Naturalmente, tratou-se de um equívoco de avaliação. Isto porque, após refletir a respeito, especialmente buscando responder à questão durante as viagens a campo, ficou clara sua real complexidade, pois há uma série de premissas que precisam ser antes analisadas, compreendidas, respondidas. E, para cada premissa, há uma série de variáveis, interligadas e interdependentes. Basicamente, foi como desenvolver vários projetos de pesquisa menores e conectados dentro de um grande projeto “guarda-chuva”. Ou seja, o vislumbre da resposta à questão colocada para ser analisada nesta obra está diretamente ligado e dependente de dimensionamento analítico adequado, de uma construção metodológica construída *ad hoc*, o qual foi somente possível através da adoção da interdisciplinaridade. Esta abordagem metodológica se demonstrou não somente a mais apropriada, como a única opção viável (ver capítulo 1).

Desta forma, um quadro de investigação interdisciplinar foi empregado, e este livro foi pensado e organizado em capítulos interligados. Inicialmente, durante a pesquisa, busquei descrever e analisar as diferentes interfaces de uma complexa política de gestão voltada aos povos indígenas brasileiros. Com isso, empreendi estudos, descrições e análises sobre a PNGATI. Neste momento busquei compreendê-la, indo atrás de suas origens dentro de um quadro histórico de políticas territoriais indígenas no Brasil, bem como suas funções, mecanismos e formas de implementação e aperfeiçoamento. Porém, apenas estudar um decreto, leis, constituições caducas, não seria

suficiente, especialmente porque, justifico, buscava-se assimilar suas formas de aplicação contextualizada a partir de um estudo de caso contemporâneo.

Assim, foi igualmente necessário compreender de forma mais aprofundada o público-alvo deste estudo – os povos indígenas Wayana e Aparai –, em suas múltiplas dimensões: históricas, sociais, políticas, do uso e ocupação cultural que realizam no território onde habitam, considerando as formas próprias de gestão ambiental e territorial. Nesta abordagem, tornou-se, imprescindível o estudo dos saberes e fazeres associados à gestão ambiental e territorial, cujos conceitos são igualmente recheados por diversas camadas, sendo ativos e reativos a depender das conjunturas históricas e geográficas.

Por último, o Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA – construído para a região onde os Wayana e Aparai habitam foi apresentado e analisado. Desta forma, para compreender as interfaces da PNGATI no território, foi necessário definir diversos enquadramentos, dados a partir das descrições e análises de suas naturezas política e histórica.

Sínteses e rememorações

Ao longo do livro, inicialmente foi apresentada uma evolução histórica resumida da região do nordeste amazônico, com enfoque na porção brasileira do escudo das Guianas, especialmente o norte do Pará e o oeste do Amapá. Neste enquadramento, são apresentados os Wayana e os Aparai e seu histórico de uso e ocupação daquela região, até os dias atuais. Vimos que são dois povos que vivem há muito tempo na região das Guianas, cujos relatos orais e fontes históricas descrevem intensas perambulações ocorridas no passado até seu o estabelecimento, no Brasil, no alto e médio curso do rio Paru de Leste, hoje no interior das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este. Destaca-se que os Wayana são oriundos de uma região mais setentrional, incluindo áreas transfronteiriças, enquanto os Aparai vieram de regiões mais ao sul, possivelmente das margens do Amazonas, subindo os rios da calha norte do Pará.

Ao longo do tempo, os Wayana e os Aparai estabeleceram conexões com distintos povos, de diferentes origens e composições. Nesta malha,

temos muitos outros povos indígenas como, por exemplo, Tiriýó, Akuriýó, Txikuyana, Kaxuyana, de língua karib, ou de língua tupi, como Wajãpi, Teko, Emerillon; quilombolas do Suriname e Guiana Francesa, como os Saramaká, Djuka; e ainda segmentos populacionais extrativistas brasileiros nas franjas da expansão da fronteira amazônica, como balateiros, gateiros e garimpeiros. As relações foram distintas e heterogêneas, a depender do gradiente social e histórico envolvidos ao longo do tempo, podendo ser francamente belicosas e refratárias, ou próximas, íntimas e pacíficas por meio de alianças e/ou matrimônios cruzados.

O estabelecimento de formas de territorialidade em rede decorrem de estratégias que visavam o controle de áreas estratégicas de intercâmbio e comércio, repercutindo em movimentos pendulares de ocupação territorial nos contingentes populacionais indígenas. Isto é, durante os conflitos muitos grupos se interiorizaram, refugiando-se em assentamentos localizados próximos a serras e nascentes, mata a dentro. Outros, que haviam se especializado no intercâmbio comercial, vieram se estabelecer nas margens dos grandes rios, como o Jari e o Paru de Leste, tornando-se “indígenas de hábitos ribeirinhos” (GALLOIS, 1986; BARBOSA, 2005).

A aparente dicotomia continua a reverberar sobre a composição política e social dos Wayana e Aparai, mesmo após anos do processo de centralização e demarcação de seus territórios. Possivelmente isso se dá em decorrência da composição étnica local ser eminentemente heteróclita, fruto do processo histórico de refração e atração entre os diferentes grupos presentes na região, envolvendo guerras e casamentos, agressões e afinidades (FRIKEL, 1958; APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018). Desta forma, estes povos são formados por uma mistura de povos com diferentes autodenominações étnicas e geográficas, que carregam consigo diferentes *históricos de contato* a depender do referencial relativo. Assim temos que os atuais Wayana e Aparai podem ser compreendidos enquanto povos resultantes e agentes de redes de relacionamento pretéritas e presentes, as quais, resguardando as devidas escalas, conectavam e continuam a conectar diferentes povos numa vasta área nas Guianas, incluindo núcleos populacionais urbanos. Tais redes sofreram rupturas históricas a partir das políticas estatais de centralização e sedentarização, sendo, posteriormente ressignificadas e reestabelecidas,

incluindo outros atores, como agentes públicos e parceiros da sociedade civil organizada.

Essas redes, a despeito da demarcação física das terras indígenas, continuam a vigorar em diferentes dimensões: internamente em uma aldeia específica, entre as aldeias, entre estas e os núcleos urbanos, incluindo uma ampla gama de novos atores e pessoas, tanto físicas quanto jurídicas. Isto acontece porque o padrão tradicional de assentamento e constituição das aldeias dos povos do rio Paru de Leste permaneceu vigoroso ao longo dos anos, a despeito das pressões por uma centralização e sedentarização totais exercidas pelo Estado durante o regime militar (1964/85). As relações com o território e com os povos com os quais se relacionaram, promoveram, e continuam a promover, a troca, a doação e a absorção de pessoas e objetos, de história e de cultura, rituais, técnicas, saberes e fazeres (COUTINHO, 2005; 2007; GALLOIS, 1986, 2005). Estima-se que essa rede continue a possibilitar grande fluxo gênico de muitas espécies cultivadas, pois, a despeito das lacunas bibliográficas, é muito provável que durante os intercâmbios e mudanças de aldeias, fossem igualmente logrados fluxos da agrobiodiversidade, com troca de sementes, de mudas e de animais, como hoje se dá entre as aldeias, explicando, em parte, a grande diversidade de cultivares, especialmente de variedades de mandiocas, macaxeiras e tubérculos que estão presentes nas roças (ver nos apêndices).

Além das informações historiográficas e dos relatos de vida das lideranças indígenas, a linguística também dá pistas sobre a existência desta rede de relações. Como visto no capítulo seguinte (capítulo 3), nas roças há muitas variedades de mandioca, algodão e banana que muito certamente foram trazidas de longe, pois, como sugere as traduções literais de tais cultivares, são eles “dos negros”, ou “dos Tiriyó”. Exemplificando, há em língua wayana uma variedade de algodão denominada “mekoro mau”, isto é, algodão dos mekoro, negros do Suriname e Guiana Francesa (e que provavelmente foi obtida junto aos Ndjuka ou Saramaká, povos com quem se relacionavam). Nas roças são plantadas variedades de mandioca “Tiriyó akon ulu”, “mandioca tipo dos Tiriyó”; ou banana da qualidade “wajapi”, cujas mudas foram obtidas por intermédio dos Wajãpi, possivelmente das famílias deste povo que hoje vivem em algumas aldeias no rio Paru de Leste. Há também mui-

tos outros casos, em que o nome é relacionado com um topônimo, como “mandioca do Oiapoque” (*Ojapok ulu/Oiapok wyi*), ou “mandioca do paraná” (*Palana ulu/Parana wyi*), referindo-se ao rio Amazonas (do tupi, “rio grande” ou “água grande”). Fontes históricas e relatos orais dão conta da presença de aldeias wayana nas cabeceiras do rio Oiapoque e que os Aparai possivelmente vieram da calha do Amazonas subindo os cursos dos rios Paru, Maicuru e Jari. Tais variedades podem, portanto, ter vindo a reboque. Assim, é sempre importante lembrar que as redes continuam relacionando pessoas e objetos, informações e patrimônio genético da agrobiodiversidade entre as aldeias e, mais recentemente, incluindo cidades de trânsito, como Macapá e Laranjal do Jari (Amapá) e Santarém (Pará).

Do ponto de vista ambiental e econômico, aldeias novas são estabelecidas somente junto às roças muito produtivas, garantindo, com isto, o básico na soberania e segurança alimentar da família recém-estabelecida. Relatos orais explicam que locais de aldeias antigas são preferidos para a (re)abertura de novos aldeamentos. Alguns pontos dão conta de explicar tal padrão, incluindo questões ligadas ao parentesco e à presença ou não de coletivos visíveis e invisíveis, além de garantias fundamentais, como a não-suscetibilidade da área à alagamentos e a alta produtividade agrícola de áreas de ocupação mais antiga. Com relação à alta produção das roças em reassentamentos antigos, uma hipótese sugerida reside no fato de que aldeias antigas geralmente possuem manchas maiores e mais profundas de dois tipos de solo considerados ideais para a atividade agrícola tradicional. Categorizados enquanto solos “pretos” e “vermelhos”, possivelmente antropogênicos, podem ser oriundos de técnicas de manejos e de descarte de matéria orgânica ao longo de sucessivas ocupações humanas em determinado lugar. Isto explicaria, em parte, uma produtividade agrícola maior em relação às demais áreas preteridas, que inclusive não apresentam ou apresentam manchas insuficientemente grandes para o estabelecimento de roçados com as dimensões atuais.

Assim, vemos que a ocupação territorial da região do rio Paru é antiga, e atende um padrão circular de abertura e reabertura de aldeias, criando e moldando locais de moradias ao longo do tempo. É bom lembrar que ao encontro de tal afirmação, vemos que, geralmente aldeias reabertas apre-

sentam uma grande quantidade de cacos cerâmicos encontrados em praticamente todas as atuais aldeias do rio Paru de Leste, com exceção de Bona, pois trata-se de um local de assentamento não tradicional. É importante observar que a manutenção deste padrão, como vemos hoje, pode vir a reforçar a manutenção e ampliação das manchas de terra antropogênica em determinados pontos do território.

As aldeias tradicionais são pequenas do ponto de vista populacional. Apenas a aldeia Bona possui mais de 200 habitantes, justamente por ser a antítese do padrão tradicional de ocupação. Mesmo assim, Bona, apesar de constituir certa unidade, é organizada e vivenciada enquanto um conjunto de pequenas aldeias que orbitam em torno da infraestrutura estatal. De todas as 28 aldeias dispostas no Paru de Leste e Ipitinga, apenas duas possuem mais de 100 habitantes (Bona e Matawaré) (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018; SESAI, 2024). Assim, considerando um total populacional estimado em torno de 1.402 pessoas, a média dada é de cerca de 50 habitantes por aldeia (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018; SESAI, 2024). Porém, se desconsideramos aldeia Bona desta conta, as demais passam a ter uma média de 40 pessoas, aproximadamente (APITIKATXI; APIWA; IEPÉ, 2018; SESAI, 2024).

A maioria das aldeias é, portanto, pouco populosa, constituindo-se, basicamente pela família do chefe (geralmente o seu fundador ou o filho mais velho quando aquele vem a falecer), e famílias estendidas, às de suas filhas casadas, incluindo os genros, netos e, por vezes, bisnetos. Esta forma de localidade, culturalmente orientada, cria uma unidade política centralizada no cacique, o que não representa em uma dotação de poder coercitivo baseado na força, e sim de prestígio. O cacique evita dar ordens diretamente, e sim orienta a partir de sugestões e exemplos que podem ser compreendidas e acatadas pelos demais conforme as relações interpessoais construídas no cotidiano da aldeia. As aldeias são unidades políticas que, por um lado, possuem certa independência das demais em relação às formas existentes de gestão ambiental e do território circunvizinho. Por outro lado, a independência é fluida e articulável, pois as aldeias estão conectadas por redes de relacionamento, fundamentalmente mantidas pelo intenso fluxo de parentes mais próximos, os consanguíneos, entre as aldeias. Assim, o território de uma família nunca é encerrado na aldeia onde habita em dado momento. O

território de cada família é expandido para aldeias situadas alhures, criando, em seu conjunto e na totalidade da população wayana e aparai, uma dinâmica de uso e ocupação territorial articulada em rede, uma intrincada malha, cuja tecitura passa obrigatoriamente pelas relações de parentesco.

Destacou-se que hoje em dia há uma associação representativa para os Wayana e Aparai e demais povos habitantes do rio Paru de Leste, a APIWA. Entre as várias atribuições, a APIWA é responsável por garantir a mobilização e a articulação entre todos os caciques. Há duas instâncias de articulação e deliberação política atuantes no âmbito do PGTA do Paru de Leste, dadas a partir da conjunção de um círculo político interno ligado a outro, externo. As lideranças indígenas atuam nas suas respectivas comunidades, por meio de suas formas próprias de exercício político, e integram diferentes comunidades através de suas relações políticas, de intercâmbio e de parentesco formatadas em um sistema de rede. A APIWA é a instituição que articula o território e unidade que subjaz nele, pois sua atuação visa todas as aldeias nele contidas de forma única, objetivando garantir a soberania política dos caciques e suas deliberações junto ao círculo externo, representado pelo lado de fora, para além dos limites das terras indígenas. Isto é, a associação tem muitos papéis, entre eles o de representar os caciques e intermediar politicamente junto aos agentes públicos e organizações parceiras da sociedade civil organizada que, em comunhão, desenvolvem as políticas indigenistas na região e/ou atuam na garantia destes direitos. A APIWA é, portanto, hoje o principal eixo das redes de relações dos Wayana e Aparai, pois possui dupla afetação, para dentro e para fora das terras indígenas.

Estes são, em linhas gerais, o histórico e as formas como se desenrola hoje a vida dos Wayana e Aparai no Brasil. A norma parece ser a conectividade e fluidez com que os modos de vida se perpetuam em ciclos de abertura e de reabertura de aldeias conectadas entre si seguindo critérios políticos, ambientais, cosmológicos e de parentesco. Assim, a gestão do território transcende em muito a questão ambiental, da gestão e manejo de “recursos naturais”. Esta é, sem dúvidas, uma questão fundamental, pois se conecta com a subsistência física, porém, representa tão somente uma camada a mais de complexidade no entendimento de como estes povos

articulam hoje seu território, e que não pode deixar de constar nos planos de gestão. Referências sobre cosmologia, visões, saberes e relações com o meio onde vivem, incluindo os recursos, são mais bem detalhados no capítulo seguinte, o quarto.

Adiante, procurei sumarizar e discutir alguns conjuntos de saberes e fazeres dos repertórios indígenas, relacionados à ecologia e biologia da região onde vivem, dando especial enfoque nas atividades produtivas, destacadas no PGTA. Com isso, buscou-se com base nas informações apresentadas, compreender melhor como hoje são desenvolvidas cotidianamente as várias faces da gestão territorial e ambiental operada por estes dois povos norte amazônicos. É válido lembrar que os saberes sistematizados e apresentados ao longo do texto, nas tabelas e nos esquemas ilustrativos, representam um *apanhado geral, um conjunto* que foi levantado ao longo de vários anos de pesquisa de campo, em contextos diversos, junto a diferentes famílias, diferentes aldeias e núcleos estendidos. Os saberes estão distribuídos de forma heterogênea entre esses coletivos de pessoas, e por isso existem diferentes formas de pensar e articular gestão ambiental e territorial de forma concomitante no território.

Fica claro, pela pesquisa, que os conhecimentos apresentados são muitos ricos e diversos, cuja complexidade dialoga com os diversos coletivos de *outros*: outros seres, outros lugares, outros espaços, outras categorias. Neste escopo há intensas relações entre povos propiciadas pelas redes de relacionamento das Guianas. Essas redes proporcionaram vigorosos, e duradouros vínculos que envolveram e ainda envolvem numerosos e variados atores, promovendo a agregação e adensamento de repertórios de saberes, além da grande diversidade genética contida na agrobiodiversidade cultivada nas roças e pátios de aldeias seja fruto da acumulação seletiva nos últimos séculos, no seio desta dinâmica em rede. É importante que tais conhecimentos influam, naturalmente, no PGTA, buscando fortalecer e promover as redes, incluindo, a depender do interesse, trocas e intercâmbios de mudas e sementes, por exemplo. Neste particular, é importante observar o papel de destaque que as mulheres têm enquanto portadoras, transmissoras e mantenedoras desse grande acervo de germoplasma. Logo, é fundamental que o PGTA busque fortalecer o papel das mulheres, dentro de um recorte

de gênero, procurando investir em atividades e ações em que elas sejam alçadas a um patamar de protagonismo e simetria no PGTA.

Vimos que o desenrolar da vida cotidiana é regrada em função da sazonalidade. O regime climático regional, com as etapas cíclicas de enchente, cheia, vazante e seca dos rios guiam as atividades de subsistência relacionadas com a caça, pesca, coleta, bem como as da agricultura. Desta forma, a previsibilidade do clima, e consequentemente do meio ambiente circundante, é fator fundamental para as garantias da reprodução física dos indígenas. Em relação a isto, existem diversos marcadores sazonais, constituindo um conjunto de saberes muito apreciado e, portanto, difundido e debatido no seio das comunidades. Contudo, eventos extremos, como grandes cheias e secas severas das bacias dos rios da região, muito provavelmente associados às mudanças climáticas e à intensificação de eventos globais, como o El Niño e La Niña extremados, introduzem um fator de imprevisibilidade, influenciando negativamente as estratégias econômicas dos modos de vida, pondo em risco, inclusive, a soberania alimentar das famílias.

Como indicado pela bibliografia, não é somente na região do rio Paru de Leste que tais eventos têm ocorrido. Há algum tempo outros povos indígenas têm detectado disritmias nos ciclos das chuvas, causando secas ou cheias anormais. Não à toa, organizações voltadas à conservação socioambiental têm apontado que as populações tradicionais e indígenas são as mais vulneráveis, face às mudanças climáticas, uma vez que a segurança alimentar está inextricavelmente associada à regularidade do regime climático local. Desta feita, é necessário incluir no PGTA a previsão de ações para discutir e compreender as causas e efeitos de tais eventos climáticos extremos, buscando formas de mitigar e planejar ações para as vindouras mudanças que, infelizmente, têm-se demonstrado inevitáveis.

Adentrando nas cosmovisões nativas, vemos que existem diversos domínios que são sobrepostos em camadas, dos quais apenas um, o terrestre, é destinado e idealizado à habitação dos humanos. Isso, contudo, não impede que os demais domínios habitados por coletivos não humanos sejam constantemente acessados pelas pessoas, sendo o inverso também verdadeiro. Nas roças, espaços eminentemente humanos e domesticados, é relatado grande e constante fluxo de animais. As áreas dos coletivos não humanos,

sejam paisagens aquáticas ou florestais, são muito diversificadas do ponto de vista das categorias indígenas e nem sempre encontram analogias com as classificações da ciência ocidental. Nestes espaços, desenrolam-se duas fundamentais atividades de subsistência dos Wayana e dos Aparai: a caça nas paisagens terrestres e a pesca nas aquáticas.

Ademais, na visão local, os limites entre os domínios são fluidos, em constante transformação, podendo empreender ciclos completos a depender das forças de atuação. As capoeiras são compreendidas enquanto áreas que podem e de fato são constantemente transformadas pelas pessoas e por outros seres, sendo, por analogia, áreas de transição. As áreas humanas, ou humanizadas, como as aldeias e as roças, precisam ser transformadas, domesticadas, a partir de áreas “não humanas” de floresta. Quando abandonadas, passam por uma fase intermediária, que é a capoeira, cuja explicação nativa faz analogia ao ciclo sucessional ecológico. Além disso, existem muitas áreas que interligam os diferentes domínios como beiras de rios, igapós, lagos e ilhas, que servem como verdadeiras pontes por onde transitam coletivos humanos e não humanos, visíveis e invisíveis.

As atividades de subsistência não são realizadas de forma aleatória. Para cada agrupamento de atividades há um conjunto de saberes e práticas inerentes que podem e devem ser interiorizados no PGTA enquanto estratégias legítimas de conservação e gestão territorial e ambiental. Neste rol, podemos ver um amplo e detalhado repertório de saberes a respeito dos coletivos de animais da fauna e flora circundantes, terrestre e aquática, incluindo histórias de vida, comportamentos reprodutivos, cascatas e redes tróficas, nichos, fenologia, e demais relações ecológicas todas com grande nível de complexidade. Igualmente complexas são as diferentes categorias nativas que ordenam tais coletivos, fazendo igualmente paralelo a sistemas de taxonomia alhures. Tais repertórios organizam atividades cotidianas no tempo e espaço em calendários de caça e de pesca, na coleta e extrativismo, no cultivo agrícola e seu respectivo ordenamento espaço-temporal. Enquanto as roças são abertas nas proximidades das aldeias, a caça e a pesca geralmente são desenvolvidas em áreas mais afastadas, pois quase sempre estão associadas às atividades de coleta e extrativismo que se desenrolam concomitantemente.

Se as relações de afinidade e parentesco, descritas no capítulo anterior, mantêm o fluxo de pessoas entre as aldeias, é no exercício cotidiano da caça, da pesca e da coleta que se dá a movimentação de pessoas nos espaços das florestas e dos corpos d'água. Sendo esses diferentes domínios muito diversos, os recursos naturais estão distribuídos heterogeneamente no espaço das paisagens percebidas e pontualmente no desenrolar dos ciclos sazonais. Há um aporte relativamente recente, de ferramentas e insumos externos (como gasolina, motores de popa, armas de fogo, anzóis etc.), utilizadas nas mais diversas atividades, sejam nas matas e nos rios, auxiliando na providência de boa parte da alimentação dos Wayana e os Aparai bem como na obtenção e beneficiamento de materiais utilizados na construção de habitações, canoas, objetos de uso doméstico, e dos comercializados, o “artesanato”.

O contínuo exercício de reconhecimento das áreas florestais e dos rios é fundamental para a manutenção da vida e territorialidade, pois, é partir dele que são realizadas conexões entre as aldeias que se estendem às diferentes paisagens não humanas, sem as quais a vida tradicional não seria possível. Para além disso, em termos de uma área demarcada, é nessas perambulações que se efetiva a proteção territorial através do constante monitoramento do interior, face aos invasores. Desta forma, é importante observar a continuidade da alta movimentação pelos Wayana e Aparai e demais coletivos dentro do território. Estas são as formas de viver hoje no território demarcado. Nas linhas deste capítulo foram descritas, ainda que sumariamente, as visões indígenas sobre seu meio, incluindo saberes e fazeres, suas definições, usos e prescrições cotidianas.

Adiante, já no capítulo seguinte, vimos que nos últimos cinco séculos vigoraram no Brasil diversas leis, decretos e demais instrumentos de ordenamento jurídico territorial. A previsão de reserva de uma dada área a um determinado povo indígena pode ser datada no início do século XVI, bem antes da Constituição Federal de 1988. Inicialmente restritos aos povos aliados da Coroa Portuguesa, os direitos territoriais tornaram-se universais, estendendo-se a todos os demais grupos e populações indígenas presentes no Brasil. Os pontos centrais, no quadro de mudanças de paradigma nos direitos territoriais indígenas, na Constituição Federal de 1988, residem no reconhecimento do direito enquanto originário, no fim da tutela, refletindo,

assim, mudanças nos modos de identificação das áreas tradicionalmente ocupadas, e não mais na dotação de áreas pleiteadas.

Quanto a uma primeira mudança, temos que ao longo dos últimos cinco séculos, o direito territorial dos povos indígenas mudou de outorgado a reconhecido pelo Estado, pois suas bases passaram da ocupação sincrônica para a atemporalidade e imemorabilidade. Essa mudança é crucial no ordenamento jurídico atual porque estabelece que o direito dos povos indígenas à terra é anterior à criação do Estado brasileiro. Uma das consequências deste entendimento é que, do ponto de vista legal, todo e qualquer conflito causado por sobreposição de áreas seja potencialmente resolvido em favor dos povos indígenas, tornando, em tese, nulos os títulos de posse privada, especialmente os de má-fé.

Contudo, neste entendimento, apenas o usufruto da terra permanece aos indígenas, pois o título pertence à União. De certa forma, este arranjo pode ser considerado positivo, pois criou uma dupla-garantia. Assim, o responsável pela identificação, demarcação e proteção da terra indígena, além de ter obrigação de entrar em juízo, é a própria União. Outro ponto é que sendo as terras da União, elas se tornam inalienáveis e indisponíveis a qualquer outro uso e função, em especial a projetos e empreendimentos particulares voltados à produção. As terras indígenas, portanto, estão por definição (pelo menos em tese), indisponíveis ao mercado especulativo imobiliário. Por vários motivos, do ponto de vista de garantias à União, temos que uma terra indígena deveria ser uma opção muito mais interessante do que uma área devoluta.

Aliado a isso, o fim da tutela institucionalizada dos indígenas abriu um novo momento da relação com Estado, pautado hoje pelas garantias à autodeterminação. Após séculos de ações forçadas de violências simbólicas e concretas que visavam a assimilação, integração e/ou o puro extermínio, os povos indígenas puderam, enfim, ditar os rumos de seu futuro e viver de acordo com seus projetos próprios, promovendo e institucionalizando seus costumes e tradições, outrora discriminados e desestimulados, enquanto formas legítimas de exercer a pluralidade da cidadania brasileira. É dentro do território legalmente garantido, representado pelo enquadro das TIs Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este que os Wayana e Aparai exer-

cem e articulam suas territorialidades; as quais, são práticas de gestão e interação com o espaço e o tempo, incluindo diversos coletivos, baseadas em sua cosmovisão e conjuntos de saberes e fazeres sobre o meio ambiente, são hoje livremente exercidas graças ao fim da tutela. Sob este resguardo Constitucional, os critérios de identificação e delimitação passaram a incluir obrigatoriamente áreas importantes e imprescindíveis para os povos indígenas viverem de acordo com sua cosmologia e formas de produção, em detrimento de modelos restritivos que foram impostos por séculos a fio.

Analisando a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas, vemos que esta política reforça os direitos indígenas, pois, desde sua concepção e aplicação, há o reconhecimento das prerrogativas constitucionais do “Capítulo dos Índios” e, sendo a PNGATI um decreto, entende-se que sua função é justamente auxiliar na regulamentação os artigos 231 e 232. Além disso, a PNGATI busca fortalecer e reiterar os dispostos na Convenção OIT 169, ratificada no país em 2002. A elaboração da PNGATI foi realizada a partir da demanda do movimento indígena, via Conselho Nacional de Política Indigenista, um espaço que simboliza um passo à frente na mudança de paradigmas nas relações do Estado com os indígenas. Sua construção, feita de forma coletiva, procurou a diversidade de opiniões sobre os caminhos da gestão de territórios indígenas. Evidencia-se o fato de que muitas experiências de gestão territorial e ambiental já estavam sendo desenvolvidas, em âmbitos local e regional, antes da assinatura do decreto, e foram fundamentais para o debate durante a redação da minuta do texto final (CABALZAR, 2010; GRUPIONI; KAHN, 2013). Estas e outras vivências foram apresentadas no decorrer das consultas prévias locais e regionais aos povos indígenas que transcorreram por todas as regiões do Brasil, de 2009 a 2010, colaborando para que a PNGATI pudesse abarcar senão toda a diversidade, ao menos a maior quantidade possível de formas e expressões de organização social, uso e gestão territorial e ambiental, coadunando-as com os dizeres constitucionais.

A redação do texto da PNGATI, em especial o Artigo 4, reproduz, talvez não nos mesmos termos, mas em igual teor, o Artigo 231 da Constituição Federal Brasileira de 1988. Com isso, não somente acredito, como julgo, ser possível afirmar que a PNGATI não somente possui o papel de garantir um

ecossistema equilibrado, gerando serviços ambientais fundamentais aos indígenas e ao restante dos cidadãos, como vai além, pois delimita, enquadra e expõe claramente qual a perspectiva do Estado nacional para os quase 13% de área do país contidos nas terras indígenas. Assim, destacamos que a PNGATI é a política de afirmação da autodeterminação territorial indígena, que visa garantir a autonomia das formas de reprodução física e cultural dos povos indígenas brasileiros e as formas locais de organização, construídas para encarar esses desafios.

Análises e apontamentos sobre o PGTA

Como vimos, questões de como viver e cuidar da terra não constituem matéria nova para os Wayana e os Aparai. Tampouco as experiências de gestão, dentro de suas várias possíveis acepções, iniciaram nesta última década em seu território. Evidentemente, que, enquanto povos indígenas autóctones, os Wayana e os Aparai conhecem e reconhecem melhor do que ninguém a área onde imemorialmente habitam, criando e recriando camadas de significação que extrapolam o plano tangível e material, do ambiental e do territorial.

De qualquer forma, não podemos subestimar o potencial transformador que foi a introdução e incorporação da PNGATI nas aldeias do rio Paru de Leste a partir do PGTA. Ao longo dos últimos anos, a busca pela construção de um plano de gestão coletivo permeou por muitos temas e engendrou muitas transformações e mudanças de perspectivas entre os povos do Paru de Leste. Apesar do objetivo da construção de um PGTA ser uma busca por um ideal de bem-viver, que de certa maneira pode ser enquadrada por um manual de intenções, promovendo determinadas condutas e boas práticas com o território, é, contudo, no processo de constituição do plano em que encontramos as maiores virtudes da aplicação local da PNGATI.

Este processo, como vimos, permitiu trazer à tona questões muito importantes, especialmente no que diz respeito ao debate da vida contemporânea dentro de uma terra com limites físicos estabelecidos. Essas questões, mais sistêmicas do que a uma primeira vista transparecem, trouxeram consigo um potencial mobilizador amplo e inovador, na medida em que congrega

homens e mulheres, jovens e anciãos, AIS, professores indígenas e demais profissionais, além de lideranças de todas as comunidades do rio Paru de Leste em um exercício de vislumbre e defrontamento com o imenso desafio interposto pelo momento pós-demarcatório. Esse movimento permitiu não somente àqueles povos o conhecimento desta política de gestão territorial, ou, por meio desta, das demais políticas indigenistas, mas também a possibilidade de pensar e organizar coletivamente sobre suas terras e sobre suas identidades.

A demarcação dos territórios indígenas foi um grande passo dado, não somente para a garantia de seus direitos constitucionais. Inicialmente, durante aquele período, os Wayana e os Aparai começaram a se mobilizar em torno de um propósito comum, que foi a regularização fundiária de suas terras. Assim, associações indígenas foram criadas e aldeias foram abertas, ambos a partir de critérios políticos internos. Transcorrido esse período, contudo, o associativismo voltou-se para o monitoramento e acompanhamento de políticas estatais afirmativas, principalmente aquelas ligadas ao atendimento à saúde e a educação escolar indígena, sem mencionar a proteção territorial. Indubitavelmente são estes passos de extrema importância, o que se reflete na profundidade das discussões e tomadas de decisão expressos nos respectivos eixos do PGTA.

Entretanto, processos que visavam promover o pensar coletivo e holístico da terra em todas as suas dimensões levaram mais tempo para ocorrer. A apropriação de uma lógica de controle social planejada sobre a terra e os ambientes nela contidos são questões muito recentes. De forma pontual e gradual, tais questões voltaram à baila nas discussões das assembleias e reuniões das lideranças e da associação nos últimos anos. Como visto, pequenos projetos, mais pontuais e focais, tocaram em tais assuntos, naturalmente de forma experimental, mas sempre articulando os propósitos e objetivos à questão da vida na terra demarcada.

A institucionalização da política pública promoveu uma abertura mais ampla a esse debate, quando as reuniões, assembleias e os diagnósticos, de certa forma, convergiram para dentro do conceito do PGTA, ventilando a possibilidade da constituição de um modelo que atendesse a região. Assim, talvez, é possível que estes conceitos, envoltos em um PGTA, e que estavam

latentes pelas comunidades do Paru de Leste, acabassem por emergir mesmo sem a publicação da PNGATI. Porém, como vimos, é historicamente marcado que a publicação da PNGATI viabilizou uma grande inflexão de perspectiva territorial nos Wayana e nos Aparai. Isto porque o processo de criação do PGTA trouxe para o seio da comunidade a necessidade e a importância da articulação política interna e da presunção da coletividade através da legitimação de instâncias de representação política e étnica articuladas para dentro e para fora dos limites tanto territoriais quanto simbólicos.

Como dito, cada PGTA carrega consigo as histórias e os anseios de cada povo envolvido. A notar a complexidade das propostas apresentadas, vemos que o PGTA das aldeias do rio Paru de Leste é essencialmente o reflexo da grande diversidade sociocultural da região, incluídos aí, diferentes visões de mundo. Não somente isso, vemos neste PGTA a expressão da complexidade e pluralidade de propostas, visando a busca pelo “bem-viver” pautado no respeito e na naturalização da política pública para dentro da heterogeneidade étnica e adaptativa aos diferentes contextos ambientais, remetendo invariavelmente a diferentes filigranas históricos. Talvez essa seja uma, senão a principal, grande virtude deste plano.

Assim vemos que a ideia original da política é garantir a sustentabilidade ambiental de uma área juridicamente posta com vistas ao usufruto coletivo de um determinado coletivo indígena. A aplicação local da PNGATI pode ser compreendida enquanto o movimento de dois eixos cíclicos que estão interligados a partir de uma série de acordos e normas estabelecidas em comum acordo. Um dos eixos é o fórum bipartite, sendo coletivo e local criado para discutir, orientar, executar e monitorar as ações de gestão para dentro da terra indígena (política local) e outro ciclo voltado para fora dos limites (política com os vizinhos).

Contudo, Clastres (2012), em seus ensaios seminais de antropologia política, contestava sobre antigas noções de que as sociedades indígenas seriam sociedades *sem* Estado. Antes, dizia ele, as sociedades indígenas são *contra* o Estado. Elas traçam estratégias de evitamento da centralização do poder individualizado, descredenciando o monopólio das decisões por uma liderança (CLASTRES, 2012). O papel da liderança se resumia (ao menos em tempos de paz) na articulação diplomática, buscando, através da dádiva, generosidade

e ações apaziguadoras o bem-estar pacífico entre seus pares e entre comunidades vizinhas. Líderes autocráticos e ditadores são relegados ao esquecimento nas sociedades indígenas. Esta interpretação pode, salvaguardados seus respectivos distanciamentos, ser entendida enquanto uma das dinâmicas existentes de organização sociopolítica na região do Paru de Leste.

À uma primeira vista, os Wayana e os Aparai, ao longo das pesquisas de campo, demonstraram-se bastante relutantes com a figura de uma chefia total, ou um cacique-geral, pois tradicionalmente essa figura não existe. Tal personificação de uma representação total é artificial no seio social daqueles povos. Não obstante, no período da centralização promovida pela Funai, a fundação não se furtou de nomear “caciques gerais” totalmente à revelia da organização social descentralizada. Ainda hoje persiste a figura do cacique geral, porém com atribuições mais representativas, especialmente com agentes de fora, nas lidas em reuniões nas cidades, jamais ultrapassando nem sobrepondo as disposições dos demais caciques. Isso nos faz crer que as comunidades, ou aldeias tradicionais, relutantemente permanecem e se afirmam enquanto instâncias políticas independentes, autônomas como a tese apresentado por Riviére (2001).

Não podemos nos furtar de lembrar que as aldeias Wayana e Aparai são núcleos políticos próprios baseados na autoridade conciliatória e o prestígio dados a partir do seu fundador que é, na maioria dos casos, o chefe, o cacique. O prestígio reside na sua capacidade diplomática (para fora da aldeia) e apaziguadora (no seio da aldeia), tal como indicado por Clastres em outras regiões (2012). Porquanto as aldeias sejam núcleos familiares e políticos distintos entre si, não são, de forma alguma, independentes (BARBOSA, 2005, 2007; GALLOIS, 2005). Vimos que, primariamente, a política é feita por meio da reprodução das redes de relacionamento envolvendo parentes colaterais e por afinidade, todos no âmbito de uma malha de alianças na qual a movimentação e agregação de ideias, pessoas, agrobiodiversidade e objetos são sua motriz.

Os dados desta pesquisa apontam que dentro deste paradigma de relacionamento em rede, as decisões, deliberadas nas assembleias de caciques, são feitas e estabelecidas entre pares. As mesmas regras que auxiliam na convivência, na abertura de aldeias, nas escolhas dos locais aptos para a

abertura de uma roça, ou de uma caçada, que outrora vigoravam, permanecem atuando nas relações políticas inerentes ao PGTA. Evidentemente que o PGTA é um novo momento porque criou um fórum permanente de discussão desses assuntos. Concretamente o PGTA possibilita a reunião constante de representantes de todos os pontos das terras indígenas para tratarem de assuntos que, em sua maioria, já eram antes discutidos, mas talvez em outras escalas.

Analisando o PGTA em seus eixos, um por um, e dentro deles as propostas acordadas, vemos que o eixo de proteção territorial se baseia na criação de um sistema que visa garantir a integridade do território, composto por ações de monitoramento indígena; apoio às ações de fiscalização executadas por órgãos governamentais competentes; a implementação de um sistema eficaz de comunicação entre as aldeias e entre estas e as cidade; além da regularização das pistas de pouso. Também estão incorporadas neste eixo questões relativas ao descarte apropriado de lixo proveniente de produtos industrializados. Basicamente, as ações estão ancoradas na sistematização e no fluxo de informações sobre possíveis ilícitos, no reconhecimento dos limites e de áreas vulneráveis a invasores, tanto pelos indígenas quanto pelos órgãos de fiscalização, no conhecimento da legislação pertinente, e na educação ambiental. Este é um ponto interessante, pois significa a incorporação dos limites cartográficos para dentro da lógica nativa, enquanto uma reconfiguração dos limites e do reconhecimento contínuo do território enquanto tal. Esta não deixa de ser uma estratégia de resistência, promovendo essa nova condição territorial enquanto uma presunção de um caminho viável para a garantia de direitos, entre os quais, o direito de viverem em paz em sua própria terra do jeito que melhor lhes apraz.

No eixo que trata da governança e do empoderamento político, temos como estratégia a disseminação do conhecimento dos direitos dos povos indígenas, qualificando, desta maneira, a mobilização pela garantia dos direitos indígenas. Secundariamente, este eixo traz à baila a importância da organização das instâncias políticas internas para o termo da gestão territorial e ambiental. Traz sugestões de organização que são inerentemente externas, como as associações, porém, que se encaixam dentro das instâncias políticas tradicionais porque legitimam as lideranças das unidades familiares – os

caciques –, os donos das aldeias, àqueles responsáveis pelo bem-viver na concepção local (*tipatakhêm/typatakemy*). Ademais, este eixo aponta para a necessidade de pensar a gestão de forma coletiva e dentro de horizontes que vão para além dos limites das terras indígenas, promovendo a articulação com órgãos estatais, parceiros do terceiro setor, com as unidades de conservação vizinhas e com seus órgãos gestores (vide os conselhos consultivos dos “Mosaicos”, por exemplo). Talvez esse se trate do mais importante eixo sob o ponto de vista da garantia dos direitos constitucionais. Isto porque, somente através de ampla mobilização dos indígenas, com participação qualificada, transpondo problemas históricos do poder pela alienação, será possível o bom desenvolvimento desta e das demais políticas públicas indigenistas. Para além, também é fundamental por ser o eixo responsável na manutenção e no aprimoramento das diferentes pontes de comunicação, entre as comunidades e destas para fora do território.

Adentrando o eixo de manejo e uso sustentável de recursos naturais, vimos que há uma série de espécies botânicas e faunísticas elencadas e que são diretamente associadas aos sistemas produtivos dos Wayana e Aparai. A estratégia, ao que tudo indica, é adotar medidas que mesclam formas de uso e de manejo tradicionais com adaptações de técnicas da extensão rural, dentro de um diálogo de saberes. Como vemos, inevitavelmente estamos tratando do uso e ocupação territorial. Dentro de uma perspectiva indígena de relação com coletivos não humanos, este eixo, porém, não aponta caminhos nesse sentido. É provável que aqui a intenção das lideranças fosse justamente essa, relegando a relação tradicional, para com os coletivos não humanos a processos internos. Ou seja, tais coletivos ficam objetivamente de fora do plano, mas de forma alguma estão excluídos das relações estabelecidas. Ou ainda, que estas relações entre os coletivos de seres, ou o objeto de tais relações, não apresente preocupação suficiente para obrigatoriamente figurar no PGTA, principalmente sendo ele um instrumento muito novo e não totalmente apropriado no seio comunitário e nas cosmovisões locais, portanto. É importante pensar em futuras sondagens para avaliar esta tese.

Outro importante ponto diz respeito às experiências de manejo que buscam conciliar os saberes locais com técnicas de fora. Aqui, resguardadas as descontinuações epistemológicas entre os diferentes métodos de gestão/

relação com o meio, as formas tradicionais de gestão ambiental e territorial e seus manejos deverão prevalecer, conforme acordado no PGTA. Este é um eixo que demandará esforço contínuo de pesquisa, pois para cada ação/atividade a ser proposta, deverá ser realizado um estudo subsidiando a compreensão das formas locais envolvidas nas diferentes categorias apresentadas: caça, pesca, coleta e agricultura, lembrando sempre que todas as variáveis são interdependentes. Ou seja, vemos que é a partir do aprofundamento das formas locais de gestão e percepção dos coletivos e paisagens coabitantes dos territórios indígenas que atividades deste eixo se embasarão. Espera-se que este livro possa servir enquanto “pontapé inicial” na sistematização dos Conhecimentos Ecológicos Tradicionais (C.E.T.) da região.

Analisando o eixo de promoção cultural vemos que as decisões tomadas pelas lideranças visam ações para promover manifestações culturais no dia a dia, contando com iniciativas autóctones e outras mescladas com instituições já apropriadas na organização social, como o desenvolvimento de projetos e oficinas culturais. Tais medidas visam combater uma visão de grande tensão transgeracional em curso. Tal tensão, corriqueiramente mencionada nas assembleias, deriva de uma diminuição crescente do interesse das gerações mais jovens por parte dos conhecimentos, saberes, rituais e aspectos das formas de vida ditas tradicionais. Os pontos são especialmente contundentes quando relacionados com rituais e produção material baseada em tecnologia local (objetos e cultura material) que paulatinamente vem sendo substituída por produtos industrializados, como panelas de alumínio em detrimento das tradicionais feitas de cerâmica, por exemplo.

A partir da década de 1960, houve intensificação do contato indireto entre os Wayana e os Aparai com núcleos urbanos, intermediados pelo crescente fluxo no território indígena de segmentos populacionais extrativistas, agentes estatais, ou ainda dos missionários evangélicos. Isto permitiu uma intensificação sem precedentes no acesso a diferentes bens materiais industrializados, ao mercado externo. Não somente objetos foram trocados, como informações sobre outras sociedades, outros valores e referências socioculturais.

Além disso, hoje temos que praticamente todo jovem indígena do Paru de Leste possuiu um aparelho de celular, conhece, reproduz e/ou possui

produtos da indústria cultural pós-industrial em diversas mídias, como músicas, vídeos, jogos eletrônicos. Com a instalação de pontos de internet via satélite nas aldeias, iniciado em 2020, hoje todas as 28 aldeias da região dos Wayana e Aparai possuem acesso à internet de alta velocidade, cujos impactos não foram mensurados ainda. Assim, a estratégia apresentada pelas lideranças é, dentro (e por meio) do PGTA, criar instâncias de atuação de determinadas expressões culturais dentro de atualizações de “roupagens” e contextos, especialmente os identificados como “não tradicionais” e de grande interesse dos jovens. São previstas ações por meio de oficinas, adotando tecnologias e mídias diversas (vídeos, livros, arquivos de música, computadores etc.). Durante muito tempo o embate entre o “tradicional e interno” *versus* “não-tradicional e de fora”, fora idealizado como um jogo de antagonismo e contraposição. Este arranjo, em que o segundo fatalmente substituiria o primeiro (sendo tão somente uma questão de tempo), levou os caciques a uma irremediável e pessimista sensação do porvir. O epistemicídio, afinal, não ocorreu. A saída foi buscar a conjunção, não a contraposição entre os diferentes mundos. Neste ponto, porém, é importante salientar a inexistência no eixo de Cultura, ou em qualquer outra parte do PGTA, da previsão de uma discussão aberta a respeito dos impactos que a adoção da fé evangélica, e toda atuação missionária que ainda hoje vigora, teve, e ainda têm nas culturas, cosmovisões e epistemologias nativas.

A escola nas aldeias, neste sentido, tem um papel fundamental e dialoga diretamente com questões e estratégias de promoção e valorização cultural. Contudo, a questão é problemática e complexa, envolvendo desde a infraestrutura até questões de forma e conteúdo do modelo de educação adotado. Sobre a infraestrutura estatal, não há muito o que dizer para além de que é praticamente inexistente nas aldeias. Sobre a qualidade da educação ofertada, temos que não somente os conteúdos programáticos não diferenciados trabalhados nas escolas das aldeias vêm sendo progressivamente legitimados enquanto conhecimentos válidos para uma vida indígena contemporânea, como as suas formas de aprendizado, baseadas em um modelo universalizante, tem sido impostas sobre as formas locais de transmissão de conhecimentos. Assim, vemos que o eixo que trata da educação escolar tem um papel complementar à estratégia adotada no eixo de promoção cultural

da ‘adaptação’ das mídias e formas de expressão. Basicamente, para além deste ponto, o eixo de educação escolar traz a urgência da adoção de uma escola adaptada aos contextos locais, principalmente ancoradas na educação escolar específica, um direito que lhes está sendo negado. Assim, conforme expresso na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (nº 9394/96), é necessária a criação de Programa Político-Pedagógico próprio (ainda inexistente), produção de materiais didáticos diferenciados, calendários escolares adaptados e profissionais devidamente gabaritados para lidar com as diferenças culturais existentes. Em suma, é uma discussão pertinente, que precisa transcender a oposição “indígenas *versus* não indígenas”, levando em conta a grande e complexa sociodiversidade interna da região do Tumucumaque, além dos conhecimentos e habilidades que são necessários para a garantia de seus direitos.

Neste sentido, adiante, no eixo que trata do atendimento à saúde, vemos que as propostas expressas no PGTA igualmente focam em melhorias do serviço público prestado nas aldeias, incluindo infraestrutura e agentes públicos que executam esta política. Similarmente ao eixo da educação escolar, as propostas para a saúde convergem na forma de um manifesto pela melhoria da qualidade do serviço público executado nas comunidades, e a solicitação da observação e respeito à legislação pertinente. Novamente, vemos que a governança e o empoderamento político têm um papel fundamental tanto neste eixo quanto no sobre educação escolar, pois possuem alto potencial em levar a outro patamar o controle social e a reboque os direitos que lhes são assegurados.

Destaca-se, dentro das ações em curso, a experiência da formação indígena. A formação, que vem sendo empreendida anteriormente à formulação do PGTA, já demonstrou ter grande potencial mobilizador e transformador de bases. É por meio da formação de um grupo seletivo de jovens do Paru de Leste que os direitos e as políticas voltadas aos povos indígenas, como a PNGATI (e o PGTA), estão sendo compreendidas, apreendidas, introjetadas e exercidas localmente no território. Pensada enquanto um celeiro de novas lideranças, a formação de jovens os tem levado para o lado dos caciques, conectando a política tradicional com novas formas de ver e viver o território. Sem dúvidas se trata de uma das principais ferramentas de transformação

no arcabouço político do PGTA na região leste do Tumucumaque, na medida em que permite a construção de pontes de diálogo entre saberes e sistemas epistemológicos. Tais construções têm auxiliado em diversas problemáticas assinaladas no plano, por exemplo, na sistematização de informações referentes à gestão territorial e ambiental, incluindo formas de uso e manejo de recursos naturais; na reconstrução histórica do uso e ocupação territorial da área; na produção de materiais diferenciados e específicos para uso da escola nas línguas indígenas; exercício do uso de novas mídias nos mais diversos assuntos e contextos; promovendo a reaproximação geracional e o retorno do interesse pelo que é tradicional dentro de suas formas de aprendizado, etc. (VELTHEM; LINKE, 2010, 2014a, 2014b, 2014c; LINKE; VELTHEM, 2017).

Evidentemente sempre há trabalho por fazer, e neste PGTA ainda há muito espaço para o aperfeiçoamento. Há muitas questões pendentes, principalmente as que dizem respeito a formas como os diferentes atores envolvidos irão se organizar para executar e monitorar as ações e propostas acordadas. Ademais, é possível que outros problemas anteriormente não assinalados se interponham no decurso de execução do plano, o que é natural. Também é possível que questões antes elencadas como prioritárias tenham propostas de solução pouco factíveis, ou ainda, que futuramente fique demonstrada uma superestimação ou subestimação de determinada questão. Além disso, não se pode perder de vista que conceitos de “qualidade de vida” e “bem-estar”, praticamente *premissas* dos objetivos da PNGATI, são dinâmicos, passíveis de transformações ao longo do tempo no complexo gradiente sociocultural da região do Tumucumaque. Fica claro que estas e outras questões que dizem respeito ao monitoramento e a atualização do plano são fundamentais para que o instrumento atenda o seu objetivo, que é garantir a estes povos, justamente, a qualidade de vida e o bem-estar em suas acepções contemporâneas e de suas terras demarcadas.

Os PGTA não são instrumentos monolíticos, pensados para serem estanques, portanto. É natural que sejam continuamente debatidos e atualizados. Apenas com o tempo, no acumular de experiências, acertos e erros, que se desanuviam estas e outras questões. É importante destacar que, junto com a publicação do livro do PGTA das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este, em 2016, vieram dois encartes feitos para

o monitoramento do plano. Tais encartes, um escrito em língua tiriyo e outro em aparai, objetivam engendrar um monitoramento de base, de dentro para fora, realizado pelas próprias lideranças. Contudo, tal monitoramento ainda não foi sistematicamente realizado, e por isso, ainda não foi apresentado e discutido em assembleias e reuniões de lideranças. A vida é dinâmica, portanto, contínua é a necessidade por monitoramentos e avaliações visando à mobilização!

Análises das conclusões: testes das hipóteses

Partindo para análises das hipóteses a serem testadas, no capítulo 2 vimos que os Wayana e os Aparai são povos que passaram por um contínuo processo de relacionamentos de diferentes naturezas e intensidades com outros grupos populacionais na região onde vivem. Estes relacionamentos são dados de muitas formas. Quando as relações pregressas foram beligerantes, estas acarretaram efeitos deletérios no contingente populacional dos indígenas da região das Guianas, forçando-os a migrar ou a se unir a outros grupos. Estas alianças também foram concebidas em momentos de paz, e proporcionaram intensas trocas culturais inclusive matrimoniais, promovendo o que se apresenta na bibliografia como “fusão étnica”, ou seja, uma duradoura convivência agregadora. Isto hoje é refletido na pluralidade de muitos aspectos, incluindo linguisticamente, e em seus patrimônios imateriais e materiais, nos repertórios de costumes, tradições, mitos, conhecimentos, objetos manufaturados, bem como na agrobiodiversidade presente tanto nas aldeias como nos roçados. Desta forma, a pesquisa aponta que as formas expressas na territorialidade atual dos Wayana e dos Aparai também são fruto destes contínuos processos de interação entre povos ao longo do tempo.

Dados históricos dão conta que os Wayana e os Aparai vivem há muito tempo na região das Guianas, percorrendo e habitando, a depender do contexto histórico, diversas calhas dos rios da região, incluindo porções meridionais do Suriname e da Guiana Francesa. No Brasil, hoje, suas aldeias concentram-se às margens do rio Paru de Leste, no interior de duas terras

indígenas. Este é um território compartilhado com outros povos com quem os Wayana e Aparai mantêm relações há muito tempo. Com isto, a partir dos matrimônios, a maior parte das aldeias é composta por pessoas que se autodeclararam Wayana-Aparai ou Aparai-Wayana. Contudo, especialmente nas aldeias localizadas na porção setentrional do rio Paru de Leste existem pessoas com tripla filiação autonominai, com base em matrimônios contraídos com pessoas Tiriyo, Akuriyo, Txikuyana entre outros povos, incluindo povos de língua tupi, como os Wajãpi.

Vemos assim que as redes de relacionamento da região, muito debatidas na bibliografia especializada, continuam a operar entre os diferentes grupos, constituindo fator central em sua organização social e política. Isto nos leva a crer na impossibilidade de pensar a área em moldes de um determinismo étnico estático, estabelecido monoliticamente a partir de um evento pontual. A lógica indígena para a região continua sendo o da abertura ao outro, da forma mais articulada possível, cujos limites culturais são extremamente porosos. Assim, é importante reiterar que o foco do estudo dado nos Wayana e Aparai em detrimento dos demais povos da região do Paru de Leste se deu por questões de afinidade, pois já os conheço de longa data (o que fica claro na introdução). Porém, isso também decorre por motivos metodológicos, pois são os mais numerosos em sua região e constituem um contínuo cultural bastante coeso (vivem juntos há muito tempo). Além do mais, seria impossível levantar todas as informações apresentadas, especialmente aquelas do capítulo 3, para todos os demais povos que coabitam a região em suas respectivas línguas e concepções nativas.

As aldeias Wayana e Aparai, em sua maior parte, seguem o padrão tradicional de localização e organização política e são articuladas pelas mencionadas redes de relacionamento. Estes pontos se demonstraram muito importantes para a compreensão e análise das formas de territorialidade porque vemos que as tomadas de decisão que envolvem o PGTA têm como raiz a política local, aquela cotidianamente empreendida nas aldeias, e que se apoia no prestígio construído com base em matrimônios e na capacidade conciliatória e diplomática das lideranças.

Desta forma, vemos que os Wayana e os Aparai pensam o território enquanto uma malha que articula as relações entre parentes consanguíneos

e simbólicos. Há muitos critérios para abertura e abandono de aldeias. Por diversos motivos, suas aldeias são preferencialmente abertas em cima de aldeias e de roças antigas, e este é um conhecimento cotidianamente revivido nas conversas e discussões no seio comunitário. Desta maneira, o etnomapeamento e etnozoneamento previstos na PNGATI já existem nas tradições locais, mas que, contudo, não figuram explicitamente no PGTA.

Com isto, as informações e análises realizadas neste estudo respondem satisfatoriamente à pergunta complementar número 1 colocada na problematização:

“Quem são os Wayana e os Aparai, onde e como se organizam?”

A pesquisa constante no capítulo 3 demonstra a longa temporalidade da territorialidade destes povos na região de estudo, onde foram estabelecidos complexos e profundos vínculos entre estes povos e seu território em diversas dimensões. Com relação às entradas das formas tradicionais de territorialidade no PGTA, com exceção de alguns pontos (que serão mais bem discutidos à frente), os resultados das análises apresentadas apontam que, em sua maioria, os modos de vida tradicional dos Wayana e dos Aparai estão contemplados no PGTA. Por isso, considero válida a hipótese 1:

“Os Wayana e Aparai possuem longo histórico de vida na região onde habitam. Sua territorialidade, uso e ocupação continuam sendo articulados através de suas próprias formas de viver, as quais foram interiorizadas no PGTA”.

No mesmo capítulo 3 vimos uma amostra dos conhecimentos, visões e interpretações dos Wayana e dos Aparai (em determinados pontos, também dos Tiriýó) sobre o meio ambiente, suas formas de relacionamento para com os diferentes coletivos e aspectos relativos à reprodução física. Por meio da adoção de alguns métodos da etnografia e das etnociências (etnobiologia, etnoecologia, etnobotânica etc.), foi possível traçar um panorama complexo das relações ecológicas dadas na região e as inserções nesses processos produzidas pelas intervenções humanas corriqueiramente conhecidas na

literatura por “atividades de subsistência”. Essas informações são preciosas basicamente por dois motivos.

O primeiro é que este repertório de saberes é do interesse da academia especializada principalmente por ser a área de estudo escassamente descrita e estudada na literatura. Comparativamente, há poucos estudos etnográficos sobre os Wayana e Aparai em relação a outros povos indígenas mais conhecidos no meio acadêmico, como, por exemplo, os Kayapó de Gorotire. Estudos etnobiológicos da região são ainda mais raros. É importante informar que não foi encontrado nenhum estudo na literatura sobre a etnobiologia dos Wayana e Aparai do Brasil. Com isso, este livro alcança um objetivo secundário que é enriquecer a bibliografia acadêmica especializada. Outro ponto, a meu ver mais importante, é que este estudo, sobre compreensão dos modos de vida, do patrimônio de conhecimentos sobre o meio ambiente pode servir enquanto um “pontapé inicial” de uma base de dados, subsidiando as discussões do PGTA, especialmente aos atores não nativos desconhecedores da região, em seus meandros e detalhes, como, por exemplo, funcionários de órgãos públicos e da sociedade civil atuantes.

A pesquisa demonstra que os Wayana e Aparai conhecem profundamente a região e os diferentes coletivos de seres coabitantes do território. Deste conhecimento deriva a compreensão de um território em transe, em contínua transformação. As pessoas mudam, as aldeias mudam; as florestas e rios também mudam, bem como todos seus habitantes neles contidos, sejam coletivos visíveis – como animais e plantas –, invisíveis ou seres de outras épocas. Nada é estanque e nada fica parado, tudo se transforma e os dados indicam a existência de um território compreendido enquanto a conjunção de inúmeros ciclos.

O território se modifica em muitas esferas e de diferentes maneiras; trata-se de um território que é concebido em redes, articuladas por contínuos ciclos de transformação em que a memória coletiva e as relações de parentesco têm papéis preponderantes. Ademais, trata-se de um território composto por um grande mosaico constituído por diferentes paisagens terrestres e aquáticas, todas heterogêneas entre si em termos de riqueza e composição dos mais variados tipos de coletivos de seres, que alteram-se

ao longo do tempo, relacionando-se com os ciclos sazonais, estes, por sua vez, dados pelo regime climático local.

Assim, podemos entender as atividades cotidianas dos Wayana e dos Aparai enquanto regidas pelo ciclo sazonal, no qual a previsibilidade do clima é algo fundamental. Sobre este ponto, a pesquisa apresentada nesse livro levanta que já foram detectadas mudanças no regime local de chuvas. Inclusive, relatos indicam eventos pretéritos de secas e cheias anormais dos rios. Isto é algo que tem preocupado a todos. Até que ponto será possível que as intervenções por eles organizadas localmente no combate às mudanças climáticas repercutam positivamente, no sentido de amenizar os efeitos e se adaptar a eles em curto, médio e longo prazo (especialmente relacionados aos eventos extremos) permanece uma incógnita, pois tudo ainda é muito experimental. Este é um fecundo campo para futuras investigações.

Vimos que os padrões de assentamentos das aldeias mudaram substancialmente ao longo dos últimos dois séculos. A bibliografia aponta que uma parcela considerável de aldeias se localizava afastada das margens dos grandes rios, entre eles o curso principal do Paru de Leste. Os Wayana e Aparai tornaram-se totalmente “ribeirinhos” apenas no século XX. É possível, deste modo, que os padrões de estabelecimento de aldeias se alterem novamente, fazendo com que as aldeias e roçados comecem a recuar mais adentro da terra firme, em áreas mais altas, prevenindo, desta maneira, alagamentos outrora incalculáveis. Contudo, estas seriam regiões novas a serem abertas, criando certa ruptura no padrão de reassentamento sobre aldeamentos antigos localizados nas margens dos rios. Ou, talvez reiniciem um novo ciclo de reabertura de aldeias antigas localizadas nos rincões florestais. Tudo depende também, de como se comportará a mobilidade da infraestrutura estatal: postos de saúde, pistas de pouso, escolas, alojamentos de parceiros, entre outros.

Estas são discussões que ainda engatinham no PGTA. Quais resoluções serão tomadas nesse sentido, contudo, ainda não figuram nas atas das assembleias, mas algumas discussões sobre “percepções de mudanças climáticas locais” já vêm sendo construídas. Isto é, a percepção geral é que elas de fato existem e chegaram para ficar, não há negacionismo nesse ponto. Porém, o consenso ainda inexistente sobre quais estratégias adotar. Este é um

bom indicativo de mobilização, e tais questões talvez cheguem para não mais sair do rol de assuntos prioritários do PGTA.

Assim, o capítulo 3 buscou dialogar com as questões complementares 2 e 3, que vale lembrar:

- 3) Quais são suas formas de gestão territorial e ambiental?
 - 4) Estas formas próprias estão devidamente representadas no PGTA?
- Para tanto, uma hipótese positiva foi estabelecida, de número 2, em que:

“Os diferentes saberes e fazeres relacionados às formas de gestão territorial e ambiental dos Wayana e Aparai são muito ricos e complexos e estão intimamente interligados às suas formas de uso e ocupação territorial. Suas formas de gestão são fundamentais para a implementação da PNGATI, portanto, estão contidas no Plano de Gestão Territorial e Ambiental”.

A pesquisa responde positivamente a terceira questão. Contudo, como veremos à frente, nem todas as formas tradicionais de gestão territorial e ambiental foram interiorizadas no PGTA. Isto porque é possível que os povos do rio Paru de Leste, entre os quais os Wayana e Aparai, encarem o PGTA eminentemente como uma ferramenta de articulação política, especialmente para fora do seio doméstico. Afinal, é natural assumir que as formas próprias de gestão territorial, ambiental e todo o conhecimento ecológico tradicional continuarão existindo e sendo desenvolvidos e articulados diuturnamente nas comunidades, sem a necessária intervenção de um plano de gestão coletivo concebido a partir de uma política pública. Desta maneira, os dados e análises do capítulo 3 endossam a hipótese 1 de forma total, e a de número 2 de modo parcial.

No capítulo 4 vimos que, do ponto de vista histórico do ordenamento jurídico brasileiro incidente nas terras indígenas, a PNGATI representa uma continuidade histórica e extensão jurídica da mudança de paradigma das relações do Estado nacional com os povos indígenas iniciada com a Constituição Federal de 1988. Vimos que na história jurídica brasileira, as áreas destinadas ao usufruto de povos indígenas estão previstas há mais de quatro séculos. Entretanto, o reconhecimento lícito do direito territorial

nos períodos colonial, imperial e republicano pré-constitucional (1988) do Brasil não procurou fazer justiça histórica e social com os indígenas, muito pelo contrário. As concessões daqueles tempos eram concebidas enquanto cartadas políticas junto aos povos aliados, geralmente mais numerosos que os colonizadores, e cujo conhecimento da região foi fundamental para o estabelecimento de contingentes coloniais perenes e, adiante, cidades que hoje prosperam espalhadas pelo país.

Além do mais, a concessão de terras pelo Estado ou pela Igreja foi dada a uma fração mínima do contingente populacional indígena no Brasil, e somente aqueles associados aos colonos, tendo, consecutivamente, sua liberdade condicionada em relações assimétricas de poder. A estes povos indígenas aliados, nesse sentido, restou a tutela e o consequente esbulho das terras tradicionalmente ocupadas na época. Aos considerados inimigos do Estado, sobrou a guerra e a escravidão. No primeiro caso, nos povoamentos indígenas existentes junto às empresas coloniais, por muito tempo reinou a noção da necessária assimilação dos povos às formas e costumes ocidentais de viver, produzir e exercer territorialidade.

As concessões territoriais dadas aos indígenas acabaram sendo de caráter temporário, não transcendendo poucas gerações. Aos que resistiram às guerras e escravidão, restou outra forma de submissão - a fuga para os distantes sertões. Esta terceira via, encetou grupos e povos a viverem em isolamento voluntário, muitos dos quais compõem hoje o que convencionou-se chamar por “povos isolados”, que ainda hoje povoam rincões da Amazônia Legal e cujos direitos estão hoje protegidos pela mesma Constituição Cidadã em vigor. A lógica da assimilação perdurou no seio do aparato estatal até pouco tempo atrás, sendo desconstruída no campo legal apenas com a ruptura da tutela institucional a partir da Constituição de 1988. A partir de então, o Estado brasileiro reconhece aos indígenas o direito originário às terras onde imemorialmente habitam, cabendo ao Estado demarcá-las e garanti-las ao usufruto exclusivo de um coletivo étnico em caráter permanente e inalienável. Reconhecendo-se como uma nação pluriétnica e multicultural, o Brasil deve não somente respeitar a autonomia, protagonismo e autodeterminação indígena; mas assumir o dever estatal de garantir a promoção e proteção das formas particulares de vida e reprodução física e cultural dos

povos indígenas. Na Carta Magna de 1988, o Indigenato abriu caminho para o conceito do reconhecimento do direito territorial originário, com base na imemorialidade de ocupação.

Assim, vimos que para o desdobramento das garantias constitucionais havia a necessidade de regulamentação, no campo sociocultural e ambiental, das unidades jurídicas que são as terras indígenas. Paradoxalmente, o caminho buscado foi centralizar esforços na construção de uma política nacional unificadora que visa, justamente, a descentralização de modelos de gestão e tomadas de decisão, introjetando, sob este aspecto, povos indígenas no Estado. A PNGATI é uma política relativamente recente. Considerando a complexidade que é sua aplicação, ainda existem poucos exemplos documentados que possam embasar estudos de cotejamento de experiências. Desta forma, o foco na análise da política incidiu na compreensão dos seus processos de construção e na leitura crítica de sua redação no bojo de um caso concreto, o estudo de caso dos Wayana e dos Aparai e seu PGTA da região do Paru de Leste.

Sobre sua construção, a solicitação por uma política de gestão territorial e ambiental de terras indígenas foi uma demanda do movimento indígena atendida pelo governo. Sua construção contou com a participação indígena via consultas regionais – em consonância ao disposto na OIT 169 – que buscaram abarcar diferentes visões e propostas em termos locais, regionais e nacionais. Apesar de alguns estudos apontarem que a redação final ficou aquém das propostas apresentadas, o ponto fundamental, que é sua constitucionalidade, ficou garantida, bem como a participação indígena. Tais fatos, em especial a participação indígena, por si só já representam certo ineditismo no campo das construções de políticas nacionais na história do Brasil.

Enquanto ferramentas de aplicação, vimos que a PNGATI se organiza a partir de fóruns coletivos em que um dado território necessita ser continuamente reconhecido (os etnomapeamentos e etnozoneamentos subsidiam as discussões), para então, com informações organizadas, servirem de base para que medidas e ações de gestão, manejo e uso sustentável possam ser debatidas, delimitadas e acordadas entre os atores. O coletivo dessas ações é sintetizado no Plano de Gestão Territorial e Ambiental, ou PGTA.

Vimos que os PGTAs possuem duas interessantes características que os tornam instrumentos inovadores e únicos. Em primeiro lugar, conforme mencionado na redação da PNGATI, o PGTA de uma área deve se pautar nas formas próprias de vida dos povos indígenas que nela habitam, refletindo obrigatoriamente os anseios e projetos que estes povos têm para seu futuro. Com isto, não somente as formas de gestão de um povo, suas práticas e saberes relacionados devem ser respeitados. Garantiu-se aos povos indígenas a soberania deliberativa nos fóruns de gestão dos seus PGTAs, caindo por terra tentativas de tutelar tais instâncias. Em segundo lugar, o PGTA é um instrumento criado para ser dinâmico e autorreferente e, por isso mesmo, demanda autocrítica contínua. Apesar de alguns PGTAs, (como no caso dos Wayana e Aparai), terem sido organizados e publicados em livro, isso não significa que devem ficar congelados no tempo. Os PGTAs materializados em publicações são importantes enquanto “referências” e “memórias” das discussões de gestão nos fóruns, não sendo, de forma alguma, estanques no que pese os seus processos de gestão.

Desta forma, a Funai orienta que haja nos PGTAs mecanismos internos de monitoramento e organização. No caso dos Wayana e Aparai, a governança do PGTA tem funcionado a partir das assembleias de lideranças indígenas, em que atividades realizadas são apreciadas e novos e emergentes assuntos são continuamente debatidos, mudando-se, quando necessário, a ordem de prioridades com o transcorrer do tempo. Isso é um fator fundamental para a aplicação desta política porque permite seu aperfeiçoamento constante no seio das comunidades, aos seus modos e moldes. A tendência, com o passar do tempo, é que, cada vez mais, um PGTA tenha a marca, assinatura, a expressão indelével dos povos que o construíram. E espera-se que este processo de contínuo reconhecimento empodere todas as possíveis leituras desta ferramenta.

É previsto na redação da política que tais experiências locais devem ser debatidas em escalas maiores, congregando outros povos e outras áreas nos fóruns locais, regionais e o nacional da PNGATI. Apesar de estar previsto, não há informações organizadas que sinalizam que tais organismos tenham operado nos últimos anos. Como sempre alardeado pela mídia nacional, a Funai, órgão responsável por organizar tais fóruns, continua a ser alvo de

sucessivas pressões políticas de grupos de interesse, encontrando dificuldades, em alguns casos, em realizar até algumas das políticas indigenistas mais básicas, apesar de alguns avanços conquistados especialmente nos últimos dois anos: reestruturação do órgão com substancial incremento institucional, concurso público para provimento de vagas de carreira indigenista de estado, concurso simplificado para provimento de vagas temporárias, aprovação do plano de carreira indigenista, além da retomada na CNPI.

O resultado é que, em um plano geral, a PNGATI vem sendo implementada aos poucos, em diferentes ritmos a depender das peculiaridades de cada região. A discussão geral sobre a PNGATI, porém, ainda é pontual e se concentra no seio das comunidades. Sua implementação é desigual e ainda há poucos dados organizados que possam embasar um perfil global da política aplicada.

Concluindo, as informações levantadas e discutidas sobre a PNGATI permitem afirmar que esta política possui grande potencial de consolidação dos direitos territoriais indígenas extrapolando o campo da reserva de áreas e adentrando no fortalecimento e institucionalização da autoafirmação e autodeterminação dos povos indígenas. A PNGATI é, sobretudo, um instrumento que reforça a quebra definitiva da tutela estatal sobre as formas de viver e pensar dos indígenas e de seus territórios. Com isso, retomando a questão complementar (3) apresentada no capítulo 1:

“A PNGATI representa uma ruptura ou continuação das relações do Estado com os povos indígenas em um paradigma anterior à Constituição Federal de 1988?”.

Esta pesquisa, dentro de seu arranjo investigativo, demonstra que a hipótese 3 proposta está correta. Ou seja,

“A PNGATI pode ser considerada uma política pública inovadora, pois visa consolidar os direitos dos povos originários no âmbito da territorialidade contida nas terras indígenas. Isto porque a PNGATI, de fato, constitui um desdobramento natural de um movimento de mudanças paradigmáticas iniciada na Constituição Federal de 1988”.

No capítulo 4 vimos também o Plano de Gestão Ambiental e Territorial (PGTA) do rio Paru de Leste, tal como ele se encontra hoje. Vimos que a mobilização em torno do PGTA é legítima, isto é, ela não deriva única e exclusivamente de investidas de agentes externos, justamente por conta da temporalidade da discussão. Evidentemente que a política foi apresentada por atores externos, tendo a Funai e o Instituto Iepé como protagonistas neste caso. Tanto a incorporação quanto a apropriação da causa, contudo, ocorreu de forma natural no seio das comunidades indígenas. Vimos que discussões em torno da necessidade de gerir coletivamente as Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este localizam-se anteriormente na linha do tempo em relação à publicação do Decreto da PNGATI dado em 2012. Questões desta natureza vêm sendo discutidas há quase duas décadas pelos Wayana e Aparai, inclusive promovendo projetos pontuais e demonstrativos de gestão e manejo sustentável, cujos resultados continuam a ser discutidos e rediscutidos nas assembleias que congregam todas as lideranças indígenas e associação representativa, a APIWA.

Desta forma, podemos afirmar que o PGTA, que atualmente está em fase de execução, pode ser entendido enquanto um documento que testemunha um amplo e legítimo fórum de debates objetivando factualmente o pensar e o planejar coletivamente a vida no território indígena demarcado, em associação com o Protocolo de Consulta local (APITIKATXI; APIWA, 2020). Isso, contudo, não impede que determinadas críticas possam ser apresentadas no bojo da aplicação local da PNGATI.

Entre as críticas ao PGTA, os resultados da pesquisa apontam para a ausência de algumas questões importantes da territorialidade Wayana e Aparai no seu plano de ações. Vimos que há uma ausência parcial da cosmovisão indígena dentro do PGTA. Observamos que o plano é muito focado em ações de articulação política e de manejo de espécies da fauna e da flora, todos contidos nos domínios dos seres humanos, o terrestre, com intervenções sobre a dimensão aquática do cosmo (*cf.* capítulo 3).

O assunto inerentemente transversal e inextricavelmente ligado a todos os demais foi colocado à parte em um eixo de ações – a “cultura”. É possível ventilar a possibilidade de um limite ao diálogo epistemológico entre o Plano e a cosmovisão local. Possivelmente foi seguido um caminho intermediário,

resta saber, neste caso, como e em quais níveis e esferas esta escolha foi operada. Certamente, esforços por uma gestão que foca em sustentabilidade de estoques de recursos naturais são válidos, logicamente, afirmação com a qual concordo com autores que trabalham com etnoconservação no Brasil. Vimos também que tais discussões, a partir da PNGATI, reinventam-se localmente, e com ela os Wayana e Aparai passaram a deter “legitimidade jurídica e acadêmica” dentro de suas terras. Isto faz com que suas formas de vida sejam colocadas lado a lado às questões *do desenvolvimento sustentável*, e *do socioambientalismo*, seja em seus manejos de roçados, nos zoneamentos e mapeamentos para atividades de caça e da pesca, a coleta e o extrativismo seletivo, entre muitas outras dimensões da vida cotidiana. Vide este livro.

Para além, a PNGATI trouxe consigo um frescor de uma política pública que permite uma percepção de dentro das cosmovisões indígenas. Nesse sentido, seria interessante ampliar a compreensão da necessidade de formas de inclusão nos PGTA dos diferentes coletivos de seres, para além dos humanos, que vivem e coabitam as paisagens inseridas nos recortes territoriais das terras indígenas. No caso dos Wayana e Aparai, estes interesses passam pelas esferas de discussões sobre os assinalados protocolos de convivência com os “bichos d’água”, entre os quais, preocupações com a movimentação desses seres em decorrência do adensamento das margens do rio Paru de Leste. Protocolos que, aliás, também existem para intermediar relações entre os humanos e demais seres visíveis, como as plantas nas roças, pois nem tudo se resume à “predação” ou ao “uso” (ver apêndices). Isto é especialmente importante porque a pesquisa feita neste estudo vai ao encontro da literatura existente, onde é afirmado que os diferentes seres não humanos e não naturais exercem irremediável fascínio existencial para os Wayana e os Aparai, pois podem ser compreendidos enquanto fontes de preciosas referências de alteridade.

Além disso, vemos que questões fundamentais do ordenamento territorial, que podem ser trabalhadas em termos materiais além de simbólicos, também não figuram no PGTA. A pesquisa aponta que critérios que auxiliam no uso e ocupação territorial, como as relacionadas à abertura, abandono e fissão de aldeias, ou ainda, os que tratam da gestão e do zoneamento realizado no seio das comunidades (em relação ao acesso e o uso à determinadas

áreas), poderiam ser trabalhados no PGTA a partir de diversos vieses, sejam eles políticos, de parentesco ou até dos manejos do solo e de estoques de fauna, próprios do enfoque dado pela Biologia da Conservação. Este livro demonstra que estes assuntos estão totalmente relacionados com gestão territorial e ambiental e poderiam ser incluídos no PGTA, mas não o foram. Talvez deliberadamente, pois, é importante ressaltar que a ausência de tal ponto talvez decorra de sua consideração enquanto assuntos de foro íntimo, muito particulares a cada aldeia.

Novamente, não somente será interessante como importante descobrir quais os cálculos políticos foram operados pelos diferentes atores envolvidos no PGTA. Talvez estes sejam assuntos encarados pelos indígenas enquanto questões óbvias demais, não carecendo constar em um documento feito para circular pelas comunidades.

Também é possível aventar que a ausência dessas discussões decorra desses dois fatores juntos, portanto, *não devendo e tampouco necessitando* serem trabalhados em um fórum de gestão pensado, organizado e executado conjuntamente aos parceiros que não são indígenas, que não vivem entre eles, que não entendem o território, suas lógicas e suas múltiplas camadas da mesma forma.

Porém, salienta-se novamente o fato da inexistência de tópicos que abordem a religião evangélica introjetada desde a década de 1960, a partir da histórica atuação missionária proselitista na região. Apesar de os missionários terem saído geograficamente das aldeias do rio Paru (não moram mais nas aldeias), sua atuação continua a ser muito forte a partir da atuação de organizações evangélicas indígenas e não indígenas presentes em Macapá e em cidades de outros Estados. Praticamente toda aldeia possui um pastor indígena, seus ajudantes (também indígenas) e uma construção erigida para abrigar os cultos (uma igreja/templo). Além disso, anualmente são organizadas grandes campanhas evangélicas com duração média de uma semana, aproximadamente.

Em tais momentos, uma determinada aldeia previamente escolhida na campanha do ano anterior é selecionada para abrigar no evento seguinte grande contingente de indígenas, oriundos de – literalmente – todas as aldeias da região. É considerado grande honra para as lideranças locais

poderem organizar e receber pessoas, dentro de uma interpretação das dinâmicas de anfitrião/convidados dos tradicionais rituais como o *okomaman*, ou *malake*, hoje cada vez mais raros. A organização de um evento deste porte é sempre grande, complexa e demanda, naturalmente, grande investimento financeiro. O aporte de recursos é garantido por meio da arrecadação total do “dízimo” das igrejas locais, visando custear alimentação, combustível, ferramentas e demais insumos empregados na aldeia anfitriã. Toda essa organização e seu desenvolvimento do evento são realizados pelos próprios indígenas... Assim vemos que há propostas para o desenvolvimento de projetos com oficinas para “cultura tradicional”, como grafismos, cultura material, mitos, porém, não há absolutamente nenhuma menção, ou proposta à “cultura evangélica” e entidades relacionadas no PGTA. É importante entender o porquê de tal diferenciação.

Desta forma, sobressai-se como válida a hipótese surgida **no decorrer deste estudo** de que o PGTA, para os Wayana e Aparai, constitui o caminho para pensar a gestão territorial e ambiental (e todas as suas ações intrínsecas) dentro de uma **relação continuamente debatida e estrategicamente moldada** com um mundo não indígena. Isto é, existe a possibilidade de que esses povos enxerguem o PGTA enquanto uma ferramenta que cria e amplia pontes de relacionamento **naquilo que interessa com os atores institucionais com que se relacionam, especialmente àqueles que propuseram diretamente a implementação da PNGATI**, como a Funai, o Instituto Iepé, e demais que se envolveram **indiretamente com questões de “viver bem nas terras indígenas”, pois, afinal**, são responsáveis por políticas públicas indigenistas, como saúde (DSEI/SESAI) e educação escolar (NEI/SEED-AP) (as quais, como vimos, são reforçadas no item de “governança e empoderamento político”, e demais eixos do PGTA).

Assim, dentro dessa nova hipótese surgida, constituem-se duas dimensões de gestão territorial que estão interligadas, porém, de certa forma, também independentes:

- 1) Suas formas de vida (dos povos indígenas) são tratadas internamente, como sempre foi (e, provavelmente, sempre será) feito;**
- 2) o PGTA é a ponte necessária para melhorar e organizar melhor o acesso a políticas públicas e projetos, e no arrasto, bens, objetos, pessoas,**

informações, conhecimentos, infraestruturas (as quais nem sempre serão desenvolvidas por órgãos governamentais).

Ou seja, o PGTA é um importante canal político coletivo estabelecido com o mundo exterior. É um canal de alteridade. É um canal que faz a rede de relacionamentos girar hoje. Os dados desta pesquisa sugerem que tal hipótese complementar é válida, mas que precisa ser testada à luz de pesquisas adicionais mais extensas, para além do escopo deste livro. O PGTA ainda é uma ferramenta bem recente no seio da política local do rio Paru de Leste. Serão necessários alguns anos a mais de experiência para que seja possível chegarmos a alguma conclusão sobre esta questão.

Dito isto, as perguntas complementares relacionadas ao capítulo 4,

“4) Estas formas próprias estão devidamente representadas no PGTA? são parcialmente respondidas com base na hipótese 2:

“(...)Suas formas de gestão são fundamentais para a implementação da PNGATI, portanto, estão contidas no Plano de Gestão Territorial e Ambiental.”

Ou seja, o estudo empreendido, responde que uma boa parte das formas de vida e gestão territorial e ambiental, porém, não todas estão devidamente representadas no PGTA do Rio Paru de Leste. Por outro lado, os resultados de análise apontam que o uso político do PGTA é um fato legítimo de apropriação e ressignificação, sob suas próprias formas, da política pública pelas comunidades Wayana e Aparai.

Desta forma, sobre a nova hipótese acima colocada, em que o PGTA se apresenta como um instrumento político que se internalizou integrando e articulando as redes tradicionais de relacionamento, torna-se, novamente, bastante plausível, pois o plano foi constituído à guisa tradicional de articulação política. Dito de outra forma, a etnografia demonstra que a apropriação e ressignificação da política pública, tal como este estudo apresenta, é legítima e tradicional, pois foi feita à maneira dos indígenas, levando-nos a concluir positivamente que a questão:

5) “De que forma esses povos estão se apropriando e ressignificando esse novo momento, que é pensar coletivamente a gestão territorial e ambiental no âmbito de uma política pública”

é respondida com base na **hipótese 4**:

“Contudo, sendo um plano de gestão um novo modelo de pensar as formas próprias de territorialidade e política locais, a PNGATI será reinterpretada e resignificada para dentro do modo de viver Wayana e Aparai.

Finalizando, o ciclo descritivo-analítico se fecha, cujo resultado é que é possível afirmar positivamente, **que houve a devida e correta implementação local da PNGATI no seio das comunidades Wayana e Aparai.**

Limites de um PGTA: algumas considerações

A PNGATI é uma política pública relativamente recente e que se propõe a construir arranjos políticos locais e regionais, buscando consolidar os direitos dos povos indígenas em suas terras (INGLES-DE-SOUZA, 2012; GRUPIONI, 2020). Sendo uma política pública, surge uma questão: de que forma é dada a legitimidade de um PGTA? Seria o PGTA das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este reconhecido enquanto um espaço político legítimo e que representa os anseios das comunidades? Indo além, teria o Estado, através do advento desta política, interferido, inadvertidamente ou não, na organização e política interna dos povos da região aos impor uma nova forma relacionamento entre si e para com sua terra? Será que este também poderia ser o caso de demais povos indígenas do Brasil?

Em primeiro lugar, é necessário ter certeza se nos cabe fazer tais perguntas. Em segundo, é necessário analisar os contextos em que a política foi implementada no Tumucumaque. No exemplo-caso apresentado, o coletivo são os Wayana e os Aparai, e o território reservado é a porção leste do complexo do Tumucumaque, inseridos no PGTA das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este. Este PGTA foi trabalhado por

cinco anos (2014 – 2018) até sua publicação. Contou com a participação ativa das lideranças indígenas, dos jovens, das mulheres, das associações APIWA e APITIKATXI. Contou também com o assessoramento próximo do Instituto Iepé e da Funai local. Desde sua publicação, o PGTA está em fase de implementação. Muitos projetos já vêm sendo executados na parceira interinstitucional formada pelo Instituto Iepé, a Funai e as associações indígenas, sendo para a região leste do Tumucumaque, a APIWA como referência. Alguns projetos são de larga escala, buscando abarcar o máximo possível de eixos do PGTA. Outros são mais direcionados a uma ou outra questão mais específica, a depender do edital e do financiador. A questão importante aqui é que o PGTA está em funcionamento, e nada, em termos de projetos e ações, é e tem sido proposto e/ou executado fora do enquadramento deste documento (LINKE et al, 2020).

Assim, dentre algumas críticas que podem ser feitas ao PGTA das TIs Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este, podemos pontuar sobre a ausência de algumas questões importantes, colocadas com clareza sobre as diferentes territorialidades indígenas no plano (LINKE et al, 2020). No documento, paira certa ausência parcial de alguns assuntos muito debatidos em outros planos. E isto causa, talvez, uma falsa percepção de falta de interesse na matéria. Ou ainda que o PGTA dos Wayana e dos Aparai não apresenta ou representa, de forma clara e inequívoca, a(s) “forma(s) de vida tradicional(is)”, o(s) “modo(s) de viver”, ou “modo(s) de ser” daqueles povos; e que ainda lhes falte escancarar seus modos de “manejar o mundo”, pois não consta, claramente, “calendários sazonais” ou “planos de ação” e demais formas de planejamento inteligíveis aos parceiros não indígenas, fatos todos estes muito bem trabalhados e expressos em diversos outros PGTAs, planos de vida e planos de gestão já citados ao longo do texto. Isto, porque, cada caso é um caso, e isso, além de ser um fato próprio da natureza jurídica da PNGATI, nada mais é do que a expressão de um de seus objetivos: a contextualização a partir da autodeterminação dos povos indígenas (COMANDULLI, 2016; LINKE et al, 2020).

Não só é possível, como muito natural que os povos da Região do Tumucumaque encarem o plano eminentemente como uma ferramenta de articulação política, antes de tudo. Além disso, talvez seja uma estratégia

– que fica totalmente clara: de fora do PGTA toda uma discussão absolutamente patente sobre seus modos de vida, convencionados por termos como “gestão territorial, ambiental”, “modos de vida” e todo o dito “conhecimento ecológico tradicional”, “protocolos entre a diferentes coletivos de seres” entre outras categorias não muito explicitadas no plano. Além de ser óbvio que tais discussões continuarão existindo e sendo desenvolvidas no seio das comunidades sem a necessária intervenção de uma política estatal.

Para esse entendimento, é necessário revisitarmos os contextos que culminaram no PGTA. Vimos que os Wayana e os Aparai passaram por um processo histórico de tutela e assimilação empreendida pelo aparato estatal e apenas interrompido pela promulgação da Constituição Federal de 1988. Por três décadas, a quase totalidade do contingente populacional desses dois povos fora atraído, centralizado e sedentarizado no entorno de um posto indígena gestado aos moldes das reduções coloniais, causando tensões internas e um progressivo rareamento nos recursos da fauna e flora nas cercanias sentido até hoje (LINKE, 2019).

Estruturas de atendimento à saúde foram construídos e, inevitavelmente, entraram em conflito com as práticas e conceitos tradicionais de corpo, saúde e bem-estar (MORGADO, 1998; VELTHEM, 2003; LINKE, 2019). O sistema capitalista nacional, intermediado por moeda corrente, foi introduzido por meio das cantinas, criando, inclusive, demandas anteriormente não existentes (VELTHEM, 1983). Escolas entraram em operação, ocasionando um eclipsar em sistemas epistemológicos nativos e ainda, pouco depois, tais estruturas nas mãos do proselitismo missionário institucionalizado entraram em franca contraposição ontológica e cosmológica (VELTHEM, 2003). Em 1997, com a homologação de suas terras, pouco mais de três décadas depois do início do processo tutelar colonialista, o projeto gestado no regime militar finalmente pode ser simbolicamente enterrado, mas jamais esquecido. Hoje eles vivem em uma área demarcada, registrada, reconhecida pelo Estado, o mesmo Estado que executou a política colonial e esse fato, provavelmente ressignificado, porém, igualmente não é esquecido.

Além disso, para cada situação de violência histórica há outra de resistência e os povos indígenas sempre lograram em estabelecer as estratégias para tal (CUNHA, 2002). O PGTA dos Wayana e Aparai pode ser encarado como

uma estratégia de reação. É uma estratégia que levanta muitas questões, as quais são colocadas por eles de forma muito clara e direta em seu PGTA: As escolas e os postos de saúde continuam existindo nas aldeias, o que fazer hoje? Apesar de ser uma área relativamente grande, os limites das terras indígenas deixaram de fora muitas outras regiões e rios tradicionalmente ocupados, como proteger e viver bem no que está garantido, então? A Funai e os missionários não transam mais objetos e mercadorias do interesse dos indígenas como antigamente, logo, como garantir o acesso contínuo a tais bens hoje tão almejados, considerando sempre que a demanda é sempre crescente? Como garantir os direitos dos povos indígenas, sem dar margem para retrocesso algum seja ele simbólico ou material? Como garantir a autonomia e a identidade – da forma como bem entendem os Wayana e os Aparai dentro de um gradiente histórico e dinâmico? Como articular toda essa ampla rede de parceiros externos, pertencentes à distintas naturezas jurídicas, e conciliar os diferentes interesses de todos com as visões nativas de bem-viver (e que, de certa maneira, todos os atores envolvidos também se acostumaram a formular uma para chamar de sua)?

As relações de poder envolvendo povos indígenas e o Estado são sempre assimétricas por definição (CAYÓN, 2014). Negociações que envolvam concessões que ressignifiquem e transformem suas realidades são quase sempre necessárias e geralmente entram nos cálculos políticos dos povos indígenas quando travam com agentes estatais (RAPPAPORT 2005 apud CAYÓN, 2014; ALBERT, 2001). São estratégias, lembremos, atentemos, não se trata de mera sujeição ou ignorância (CUNHA, 2002). Pelo contrário, quando os Wayana e os Aparai imprimiram suas expectativas de vida, e o porvir no PGTA, tal como está, estavam eles claramente negociando tudo aquilo que lhes interessa negociar. Estavam deixando de forma muito evidente tudo aquilo lhes é prioritário garantir com os parceiros, com que se articulam. Estavam eles, portanto, articulando entre si tudo aquilo que precisa ficar claro e óbvio na relação pretendida. Esses povos, estavam imprimindo de forma inequívoca seus limites, e os dos atores externos também, no âmbito das discussões do PGTA. Obviamente que isso não necessariamente significa de forma alguma (e muito pelo contrário) que o que está fora do alcance do plano está fora de suas vidas, de suas famílias, das aldeias...

O exercício político nativo continua a ser, *latto sensu*, local e regional de forma sincrônica. Esta agência é feita primariamente através da reprodução das redes de relacionamento, em suas múltiplas dimensões. Evidentemente que o PGTA é um novo momento porque criou um espaço permanente de “união para a discussão”, e de “discussão pela união” nas terras indígenas, pelo bem-viver (APITIKATXI; APIWA, IEPÉ, 2018). É absolutamente normal que esses povos enxerguem o PGTA enquanto “a ferramenta” que, ao mesmo tempo que cria as redes, as amplia e fortalece as pré-existentes. E mais, o PGTA é a instância de relação coletiva, quando essa escala assim for necessária.

Para além, temos que o PGTA é mais uma categoria, não nativa, introjetada e ressignificada pelos Wayana e Aparai assim como tantas outras (“projeto”, “política pública”, “ONG”, “cadeias produtivas”, “oficinas”, “associação”, “assembleia”, etc, a lista é enorme e sempre crescente). É um ponto nervoso central, sendo articulado estrategicamente na retórica e na práxis, como tantos outros povos fazem (ALBERT, 2001). Isso nos faz acreditar que a PNGATI foi apropriada pelos Wayana e pelos Aparai nas formas que lhes melhor apraz. Isto é duplamente verdadeiro para as questões colocadas no PGTA, os acordos estabelecidos e os caminhos múltiplos nas redes de relacionamento que serão oportunamente necessárias acionar. Desta maneira o PGTA expressa também uma reação de resistência dos Wayana e Aparai face as violências que, até recentemente, eram desenvolvidas enquanto políticas públicas do Estado, políticas estas ultrapassadas, e este mesmo Estado que hoje busca uma reconciliação com os povos indígenas, por meio do estabelecimento de relações mais simétricas, mais esclarecidas, apropriadas por esses povos em seus espaços de poder.

Assim, podemos também imaginar o PGTA enquanto uma ferramenta de tradução e equivocação, pois expressa as estratégias de modos de vida de forma contextualizadas, para o entendimento e compreensão alhures. A adoção do PGTA, da PNGATI tal como estão pelos Wayana e Aparai pode ser entendida como uma cortesia, uma forma de abertura ao outro, ao parceiro, ao Estado, ao não indígena, trazendo-os mais próximos, pacificando-os. Logo, os limites da PNGATI e, por conseguinte, do PGTA são, portanto, aqueles que os indígenas quiserem. Fato dado por meio de concessões estratégicas, por traduções antecipadas, ou, ainda por equivocações controladas, como sempre fizeram em suas estratégias de resistência (CUNHA, 2002; VIVEIROS-DE-CASTRO, 2004).

Conclusão final



Finalizando, considero ter alcançado os objetivos, gerais e específicos colocados nesta pesquisa. Igualmente, acredito que a questão central e suas correspondentes questões complementares foram satisfatoriamente respondidas. As hipóteses puderam ser testadas e, em grande medida, foram encontrados resultados positivos ou que não refutam nenhuma hipótese integralmente.

A PNGATI, apesar de todas as críticas que vêm sendo feitas, talvez seja uma das maiores inovações para os povos indígenas na última década. Tal afirmação é válida na medida em que se trata de uma política pensada e gestada em conjunto com o movimento indígena, desde seus primórdios. Vemos que a PNGATI abre possibilidades de revisão das relações tutelares que foram impostas aos povos indígenas sobre seus territórios e suas cosmovisões dentro de uma ruptura com o passado colonialista, que no Brasil, infelizmente ainda persiste em alguns campos concretos e epistemológicos. A PNGATI é diferente, pois é uma ferramenta de (da) redemocratização.

Apesar de muito recente, e, conseqüentemente, com pouco tempo transcorrido pelo escrutínio de críticas, estudos e avaliações de longo prazo, é inegável que esse arcabouço regulamentar oficializa a aplicação da PNGATI de uma forma contextualizada, respeitando as formas próprias de territorialidade dos diferentes povos indígenas no Brasil. Para além, é uma política pensada para ser dinâmica, onde quaisquer incoerências, lapsos ou lacunas podem – e devem – ser repensadas e rediscutidas por meio de ferramentas de monitoramento contínuo. É uma política feita para ser autocrítica, como dito, pois há garantido espaço ao seu contínuo aperfeiçoamento.

Nos dias de hoje, infelizmente, os povos indígenas, entre os quais os Waiãna e Auarai, e todas as suas conquistas históricas estão sob grande risco. Como já mencionado, o órgão indigenista oficial continua a sofrer grandes pressões de setores políticos e econômicos organizados cujos interesses passam ao largo de uma gestão territorial sustentável e contextualizada,



considerados pelos detratores como meros delírios. Pior, os próprios direitos constitucionais indígenas continuam a ser rediscutidos e reiteradamente postos à prova. Direitos que, como vimos, foram conquistados após muitos séculos de lutas e resistências. Nada veio de graça. Estes direitos vêm sendo paulatinamente contestados em muitas frentes, buscando-se, quando não possível suas anulações, ao menos reinterpretações feitas sob medida para caber aos interesses antagônicos aos dos povos indígenas.

Existem muitos projetos em discussão que afetam diretamente os povos e suas Terras Indígenas, que vão desde revisões dos limites cartoriais, para permitir a entrada de projetos de integração, até propostas para políticas assimilacionistas e de emancipação dos índios. Vimos nas linhas desta pesquisa que não se trata, de forma alguma, de fatos novos. Tais “acontecimentos” constituem, isso sim, uma tentativa de renascimento do paradigma de relação do Estado com os povos indígenas anteriores à Constituição Federal de 1988. Ao tempo que estas linhas são escritas, temos que, se por um lado, discute-se hoje em transformar a PGNATI em lei federal, por outro a discussão sobre um pretenso “marco temporal” para a regularização de territórios indígenas, nunca é definitivamente enterrada, ressuscita-se reiteradamente, e sempre e com grande força.

A PNGATI, sendo uma política que visa reforçar os direitos constitucionais, certamente é alvo preferencial daqueles que são contrários aos povos indígenas e seus direitos à autodeterminação e territorialidade. Instituída por decreto presidencial, certamente esta política é um dos elos jurídicos mais frágeis nesta cadeia. É necessário, portanto, ser, o quanto antes, apropriada pelo movimento indígena e, por que não, o socioambientalista como um todo, em cujas mãos, todas juntas, a resistência certamente florescerá.

Epílogo



“(...) e porque, com os índios, nada está totalmente perdido.”

Enquanto o vento lambia meu rosto, o sol martelava minhas costas. Havia horas, reais ou figurativas, que passávamos por meandros que me pareciam intermináveis. Apesar do calor da tarde que acabara de se iniciar, lavavam o suor de meu rosto lufadas de brisas, pequenos, mas muito apreciados, alentos. O início das chuvas estava perto, mas ainda não havia dado totalmente as caras na região. Pontuais águas caíram mês passado servindo para assentar a poeira, lavar a fuligem das roças coivaradas, amolecer o solo, reacender o ciclo de vida. (Bem, talvez sem tantos dramas, mas reconheço que é nesse tipo de situação que a gente acaba deixando a mente vaguar nessas longas jornadas de canoa). Mas chuvas grandes mesmo, aquelas que duram semanas a fio, deixam o ar pesado, viscoso, o rio escuro e o chão empapado, ainda não caíram por aquelas bandas. Pelas contas de meus interlocutores, o inverno deveria ter começado há algumas semanas... Enfim.

O céu estava baixo, escuro, oprimente, coberto por um interminável manto de nuvens escuras e brilhantes, pareciam cor de aço. Um cheiro de mormaço descia, “mas que calor!”, pensei. Vejo aqui, ali, acolá, algumas réstias amareladas que destacavam aleatoriamente uma árvore, uma rocha, um trecho do rio contra um fundo verde-musgo. Às vezes a luz criava um efeito bonito, me dava vontade de tirar fotos de uma sumaumeira luminosa se erguendo sobre os ombros de outras árvores menores. Mas aí, mais à frente, a cena se repetia. E de novo. De novo. O território é muito grande, as viagens muito longas... Melhor ficar só observando, registrando tudo na mente, nos fundos dos olhos. Naquela hora mal dava para identificar a posição do sol. Olhava meu relógio e sabia que ainda faltava muito para anoitecer. Sem ele eu chutaria serem duas ou três horas da tarde, por conta do calor. Ou talvez seis, seis e alguma coisa, quase noitinha por conta do vento frio, prenúncio de chuva ou de noite que se avizinha, e que muitas vezes andam juntas. Voltei meus pensamentos para a canoa onde estava



fazia algumas horas. Me pego observando nervosamente a linha d'água que tentava a todo custo sobrepujar as bordas da canoa. Com muito peso na proa, o bico não consegue subir – a “voadeira não decola” –, e a consequência é que a água não é cortada pela embarcação, esparrama-se, então, desajeitadamente por cima, pelos lados, vertendo em jatos por frestas ainda desconhecidas até para o dono da embarcação. Não à toa, um rapaz atrás de mim não parava nem por um minuto de esvaziar como podia a água que se avolumava acima dos calcanhares. Eu me virava e ele sorria, e continuava a retirar a água. Àquela altura já deveria estar com os pés submersos por bem mais que uma hora, talvez duas. Aquela água de dentro parecia parada, mas se renovava a cada quarto de hora. Era rasa, mas fria. Fria e avermelhada, depois rósea, róseo mais claro, num contínuo degradê, até ficar totalmente transparente, não deixando mais pistas de que algumas horas atrás havia bastante sangue misturado dos macacos-guaribas que jaziam logo na minha frente. Não estavam mais quentes, mornos talvez pelo sol. De toda forma seus olhares pareciam ainda muito vivos, vítreos. “Não cerram os olhos quando morrem como a gente, curioso” pensei. Aquelas esferas cor de mel me fitavam de uma forma desconfortável. Tentei desviar a vista e não fazer mais nenhuma conexão. Tentei também não lembrar que eu gosto de comer macacos, e com clara certeza, à noite será bem reconfortante roer daquelas carnes. Estar com barriga quentinha, próxima à uma fogueira...

Os guaribas estavam começando a ficar gordos, “suculentos”, como já ouvi dizer. Talvez, dentro de poucos meses esses primatas estariam gordos, tão gordos que ao comê-los, ensebaríamos os dedos e estalaríamos os lábios para uma seguinte mordida. Pensar nos macacos me deu fome. Sabia que ainda faltava um par de horas para chegamos à aldeia lá embaixo onde pernoitaríamos antes de chegarmos ao nosso destino, somente na tarde de amanhã. Pelo menos chegaremos nesta aldeia com caça, afinal, não se deve visitar alguém de mãos abanando... Talvez fosse fome ao pensar nos macacos, talvez medo de afundarmos quando passarmos pela próxima cachoeira... Encarei nervosamente o esforço do rapaz que não parava de secar o fundo e pensei “ainda bem que minha mochila é a prova d'água”, pensei não, falei alto, mas acreditei que com o barulho da rabeta a mil ninguém além de mim escutou. “Faltou calafetar” o piloto me volta sorridente. Disse

não, gritou. Com aqueles motores do tipo rabeta, cinco, seis e meio HP realmente quase não se escuta nada além. Até pensamento fica um pouco nublado. Conversar é quase sempre difícil. Trocam-se uns berros, ouvem-se sílabas, algumas palavras soltas, imagina-se o inaudito ou o que poderia ser dele, e fica sempre a impressão de que se entenderam as coisas pela metade. Reparei que muitas vezes as pessoas simplesmente concordam imediatamente quando outro procura puxar papo. Isso é feito, claro, sem ter entendido tudo. Creio que é para encurtar as tentativas vãs de estabelecer diálogo. Se não é urgente, melhor resolver e encerrar a conversa concordando, consentindo e seguindo em frente. É prático, simpático e elegante. Viagens de canoa pelo Paru têm sempre a mesma monótona e onipresente trilha sonora. Um atrás do outro na longa canoa de um tronco só, fazemos uma verdadeira fila indiana, seguimos nosso rumo calados, mas escutando muito e entendendo pouco (posso só falar por mim).

Mais tarde, quase noite, aproveitando o silêncio em nosso destino providencial, o piloto, meu amigo e “tio” me explica: “Não há muito *azawa* perto de minha aldeia, preciso pegar no mato lá para baixo ou então pedir para alguém me arrumar um pouco”. Mais tarde aprendi que *azawa*, para os Aparai e *awa* para os Wayana é o breu-preto oriundo de uma portentosa árvore do gênero *Protium* sp. encontrada em florestas de terra-firme, próximas de montanhas. Há também outros tipos de breu na região, como o *sipëimë* (língua wayana), *xipoimo* (aparaí), outra espécie, provavelmente do mesmo gênero *Protium*. Como os sufixos “*imë*” e “*imo*” indicam, existe, conseqüentemente, o *sipë/xipo*. É assim para muitas coisas. Trata-se de algo similar, contudo, diferente, tanto em aspectos ontológicos, quanto práticos.

Há muitas possibilidades de distanciamento entre seres, entidades e coletivos, e nem sempre o mais óbvio aos nossos olhos é precisamente o motivo da homologia, pois pode tratar-se de analogias também. Aprendi mais tarde que o *sipëimë/xipoimo* é uma resina odorífica de uma árvore que endurece quando em contato com o ar, como o *awa/azawa*, mas difere desta na medida em que vive próximo da água, nas margens e barrancos dos rios. Porém, apesar de haver uma clara ligação taxonômica entre as duas espécies do mesmo gênero *Protium* (se é que não se trata apenas de variações ecológicas e/ou intraespecíficas), neste caso são seus usos

e não suas características botânicas que definem a identificação nativa. O *sipëimë/xipoimo* é um cosmético usado em associação com sua contraparte o *sipë/xipo*, uma tintura vegetal especialmente empregada na pintura facial. Além disso, o *sipëimë/xipoimo* é utilizado para manejar o fogo, especialmente importante nas coivaras dos roçados, pois sua resina queima lentamente e se atraca facilmente em achas de lenhas especialmente extraídas para este fim. Para além, o *sipëimë/xipoimo* produz farta fuligem quando queimado, e quando é aparada por velhos vasos cerâmicos emborcados provê o negrume das talas de arumã, fixado este pelo mordente de ingá do mato *ahpulukum/apurukuni* (*Inga edulis*). Naturalmente, como visto, não se encontra breu em todo o território Wayana e Aparai, e o que o meu tio quis dizer é que vamos parar novamente amanhã antes de chegarmos em nosso destino, Bona.

No dia seguinte a viagem continua. Estamos em Bona, novamente. A aldeia continua sendo central, apesar de tantos anos transcorridos (talvez por isso mesmo). Tudo, ou quase tudo, continua passando por lá. É um centro para onde tudo vai, e é um eixo por onde tudo é articulado. Para Bona as coisas convergem, de Bona as coisas são redirecionadas. Haverá uma grande assembleia de lideranças a partir do dia seguinte. A aldeia está cheia, animada. Escutam-se vozes, conversas aqui, ali, em todo lugar. Músicas também. Escuto uma música que reconheço, outras acho que nunca havia ouvido antes. Toca um *reggae* com uma batida envolvente, a letra é em wayana! É do Suriname, me alertam. Dizia algo do tipo “Taliliman wëli hewai”. Prefiro não traduzir... Aproveitei que cheguei com alguns dias de antecedência à assembleia para acompanhar os preparativos, como expedições de caça e pesca, além da preparação de beiju e bebidas fermentadas (estas mais para o final, “para não atrapalhar a conversa”, me explicam). Carnes moqueadas, beijus assando, lenhas com seivas odoríferas. Os cheiros dos diversos preparos se tornam onipresentes na aldeia. Os cheiros, os sons, tudo é muito contagiante. Prenúncio de algo grande por vir. Nesta assembleia vamos conversar sobre muitas coisas, entre as quais o PGTA, que há alguns anos já havia sido finalizado em sua primeira versão.

Fico imaginando o que anda passando na cabeça das pessoas sobre isso. “Os planos são bons, pois permitem a mobilização e a reflexão sobre o

território”. Mas isto é o que eu penso. Ainda não havia defendido a tese, estava cheio de incertezas. Eu também não sabia se, no final das contas, a política havia sido compreendida, sua importância para além da “gestão de terras indígenas”, do movimento indígena, dos direitos indígenas etc., etc. Muitos conceitos novos, alguns antigos, mas reencorpados. Complicado. Novamente, me pego refletindo sozinho sobre isso. Será? Quando estamos nas aldeias, não estamos sendo apenas nós mesmos. Somos quem representamos, mesmo que isso não seja muito claro. “Seria essa minha defesa da PNGATI, do PGTA, uma projeção de meu trabalho indigenista; talvez por eu ser da Funai, talvez por eu querer/ter que acreditar nisso?”. “Será que encontrarei equívocos irremediáveis não somente na implementação local da PNGATI, mas em sua estrutura como um todo? Mas eu fiz parte disso tudo!”. Novamente me lembro da tese, ainda não defendida, aliás, naquela altura sequer rascunhada, e mais incertezas me cercam agora no mundo dos sonhos. Tenho uma noite agitada na rede. Meus companheiros de casa acreditam ser por conta de mosquitos. Impossível! Além de na região haver poucos, eu sempre uso mosquiteiro.

No dia seguinte começamos a assembleia. A casa grande *tukusipan/porotohpo* estava cheia. Todos os caciques estavam presentes, além de vice-caciques (muitas vezes alguém mais velho, nessa função durante a transição de passar sua chefia adiante), professores e AIS. Também havia uma mesa composta pela diretoria da APIWA. Fora eu, havia outros *kalaiwa/karaiwa* (não indígenas) da Funai de Macapá, além de membros do DSEI Amapá e Norte do Pará e do Iepé. Um por um se levantam e se apresentam. A fala é sempre feita na língua materna e posteriormente traduzida para o português. Na ocasião, havia dois intérpretes, pois, além do aparai e wayana, havia caciques que se expressam em tiriyo, apesar de entenderem outras línguas. Para eles não há necessidade de tradutor, pois entre políglotas da Babel tudo fica entendido. Percebo que tal delicadeza se dirige a nós, os *kalaiwa/karaiwa* presentes na reunião. Da mesa diretora, uma ata da assembleia estava sendo preparada em tempo real. A estratégia adotada é semelhante à dos intérpretes: ata é em português e digitada em um notebook, garantindo, com isto, sua compreensão e ampla circulação por todos os envolvidos, indígenas e não indígenas. Com tanta organização, fica claro

que mobilização não é o problema para o PGTA do Paru de Leste. “Mas isso é válido para a diretoria da associação, que há tempos circula pelas cidades, já apreenderam códigos, sinais, como o negócio todo funcional!”

Minhas reflexões são bruscamente cortadas quando ouço meu nome ser chamado ao microfone. Pedem para eu me apresentar. “Olá, meu nome é Iori, primeira vez aqui, estou gostando”. Gargalhada geral. Eu sempre faço essa mesma piada, eles adoram. Ou são muito gentis (ou as duas coisas). Traduzem para alguns mais velhos, que dizem não entender muito bem o português (eu sei que eles entenderam, pois também riram). Então eles finalmente se voltam para mim e acompanham o riso geral. De repente, alguns velhos conhecidos se levantam e vão me cumprimentar como se realmente tivéssemos acabado de nos conhecer. Novamente, risos e aplausos com grande estardalhaço. O efeito é quase apoteótico. Termina a cena, entrego o microfone para outro e volto a me sentar e a pensar na minha pesquisa, em problemas metodológicos, em leituras que ainda tenho que fazer... Assuntos que, pelo menos para mim e naquele momento, não seriam do interesse de mais ninguém. Será?

A manhã de reuniões termina. Nos levantamos e prontamente nos prostamos em uma interminável fila, uma verdadeira “cobra-grande” de gente com pratos e talheres nas mãos serpenteia ao redor da casa comunal partindo da cantina onde o almoço nos espera. Converso um pouco. Tomo um banho. Tento tirar um cochilo, mas o atraso do sono mal dormido ficaria para outra hora. Tenho um estalo, com um pulo, me levanto da rede e saio da casa. Procuro desanuviar da melhor forma possível: um bom papo, à sombra de uma enorme mangueira, me uno a uma roda de *kasisi* “ainda doce para não atrapalhar a conversa”. Conversamos, rimos, bebemos. Exponho minhas angústias sobre PNGATI, PGTA, sobre a tese... Fico logo aliviado. Nesses meus bons anos de indigenismo há uma coisa que aprendi rapidamente com meus próprios erros (mas também ouvi muito de colegas de trabalho e amigos da vida, confesso) e sempre tento carregar comigo: nunca subestime os indígenas, nunca. Eles estavam aqui antes de nós, estão hoje conosco e, certamente, estarão também lá na frente. E eu sei que eles também nunca duvidaram de si, de que eles são o futuro.

Abaixo reproduzo algumas falas que consegui transcrever naquele momento entre risadas e goladas. Meus cadernos de campo guardam textos

e texturas, cheiros e cores de momentos ímpares, muitas vezes insólitos, que é tentar anotar metáforas e assinalar ideias entre coisas tão óbvias e concretas como a fugaz calmaria em uma pescaria, o lusco-fusco de uma caminhada na mata, ou o prazer de ter uma boa e cheia ççarola de *hakula/sakura* entre minhas mãos. Sobre aquelas minhas dúvidas a respeito da apropriação da PNGATI, do PGTA, sua importância etc. deixo as conclusões para os leitores. Só ver abaixo. Dúvidas deste tipo, já não as tenho mais.

“Eu acho muito bom o **PGTA**, a **PNGATI**. O **PGTA** mudou muito nossa realidade porque está conseguindo envolver todas as comunidades. Antes, só os caciques conversavam, hoje envolve os jovens e as mulheres, que nunca abriam a boca nas assembleias. Agora elas se envolvem sobre as decisões e assuntos que não são só delas, são de todos nós. Por isso, primo, eu acho que o **PGTA** vai ajudar a promover esse envolvimento de todos e de todas as comunidades. Muitos projetos reuniões e discussões virão, graças ao **PGTA**. Antes, só falavam os caciques sobre suas comunidades. Hoje todos se envolvem e discutem sobre assuntos que dizem respeito a todos nós, como a terra, saúde, direitos dos povos indígenas... Isso tudo é muito importante porque as terras indígenas não estão seguras. Novo governo ataca os povos indígenas. O **PGTA** é importante porque ajuda a mobilizar todos. Mas para isso acontecer, é continuar fazendo o que estamos fazendo, que é conversar muito para o pessoal entender a importância da associação, do movimento indígena, da mobilização que existe aqui dentro e lá fora também.” (Kutanan Wayana – Vice-Presidente da **APIWA**).

“Eu acho **PGTA** bom, mas os jovens têm que aprender a trabalhar mais junto dos caciques. O **PGTA** já mudou sim nossa realidade. Agora as comunidades estão juntas, desde Cachoeirinha até Parapará. Acho que procurando formas de melhorar a vida das pessoas nas comunidades, através de trabalhos com roças, cultura etc. Agora temos que olhar o futuro, por isso é importante o **PGTA** porque vai fazer todo mundo, todos os caciques terem uma palavra só. Se há um que fala diferente não é bom. Tem que estar todos juntos, principalmente os jovens. Claro que temos medo. Medo de perder nossa terra. Pessoal diz que querem tirar a terra da gente. Não sei acho que não vai acontecer, já passamos por isso antes. Vamos resitir. Mas para isso, é como eu falei, os jovens precisam

estar mais juntos, eles precisam acompanhar os mais velhos nos trabalhos nas roças, nas coletas na mata, e também nas reuniões.” (Anakare Apalai Wayana – Cacique aldeia Aramapuku).

“Bom, estou gostando muito de **PGTA**, de **PNGATI**, principalmente as atividades de manejo. Eu gostei muito porque com **PGTA** a gente conseguiu melhorar as roças, por conta das atividades de manejo e porque trouxeram ferramentas novas para as mãos e ideias para cabeça da gente. Por isso acho que **PGTA** tem que continuar e ficar mais forte, porque as atividades de manejo, elas não podem parar. Por isso a gente fala sempre nas assembleias, pessoal que vem aqui, você, por exemplo, tem que conhecer bem a realidade do indígena. **PGTA** ajuda nisso também.” (Talitali Wayana, cacique aldeia Kurieukuru).

“Acho o **PGTA** muito bom, muito importante, principalmente ajuda os mais jovens a estudar e acompanhar o que está acontecendo. Veja, o **PGTA** já melhorou muito a realidade das aldeias. Hoje temos muitas reuniões, encontros. Pessoal se junta agora para falar, discutir, sobre o que é importante para a gente. Por isso acho que tudo vai melhorar agora com **PGTA**, mas os jovens têm que se envolver, senão não dará certo. Fora isso, acho que temos que conversar mais, nos unir mais, para discutir ainda mais o futuro da gente.” (Sapatory Wayana – Cacique aldeia Jolokoman).

“Muito bom o **PGTA**. Estão todos discutindo juntos agora. O **PGTA** mudou muito a participação. Trouxe muitas experiências novas de manejo, e também de discussão e mobilização. Além disso, **PGTA** vai trazer experiências novas para as aldeias, novas ideias para vivermos bem. Mas o que me preocupa é que acredito que nossa terra não está protegida. Por isso a comunhão é tão importante. Sabemos que querem tirar nossa terra. O **PGTA** gera mobilização e isso é importante para garantir nossos direitos. Assim, é importante a gente continuar as atividades, como os manejos e a formação. Os trabalhos para garantir soberania alimentar são muito importantes para nós, porque estamos tendo crescentes casos de desnutrição com nossas crianças, além de crescentes casos de hipertensão e diabetes.” (Ereu Apalai – Professora e membro da Articulação de Mulheres Wayana e Aparai/**AMIWA**).

“**PGTA** é muito bom. Pelo menos para mim, eu acho bom, mas acho que pessoal mais velho ainda não entendeu, não sei, talvez sim. Mas se você pensar direitinho vai ver que o **PGTA** fez todo mundo se juntar para conversar a terra. Todo mundo preocupado, conversando sobre os problemas, procurando solução. Isso é muito bom. Mas o que mais gosto do **PGTA** é que acho que vai fortalecer mais a cultura, que é a base de tudo. Por exemplo, tem que fazer oficina de cultura. Jovens não sabem mais os desenhos, não sabem nem fazer tipiti, peneira, abano etc. Como vão viver no futuro?” (Tadeu Wayana – vice-Cacique da aldeia Xuixuimene).

“O **PGTA** é muito importante, é o nosso guia. Guia de como vamos cuidar da terra. Apesar de muita coisa já estar melhorando, todos acham importante, mas tem que ver como pessoal está entendendo **PGTA**. Alguns, principalmente os mais velhos, ainda não entenderam muito bem o que é **PGTA**. Tem que ter muita paciência. **PGTA** não é caminho para conseguir as coisas, que nem era antigamente com Funai, que nos dava ferramentas. **PGTA** faz parte de nos tornarmos independentes, autônomos. Daqui para frente vai ser com a gente, com lideranças e associação. Por isso eu sempre falo nas reuniões, olha, o **PGTA** vai ser nosso guia interno. Faz parte para nos tornarmos independentes, eu sempre falo. Isso é muito importante também porque eu não acho que a terra está protegida. Há invasores sim. E acho que vai aumentar nesse governo atual. Além disso, estão pensando em diminuir as Terras Indígenas ou tirá-las dos índios. Não podemos deixar. Temos que nos preparar. Vamos ocupar nossa terra. Para isso vamos melhorar, deixar mais forte a articulação entre as lideranças (que, às vezes, pensam só na sua comunidade) e associação **APIWA** (alguns acham que projetos da **APIWA** servem somente para diretoria e não para as comunidades). Mas é isso. É tudo muito novo, vamos conversar ainda muito porque tem muito trabalho pela frente!” (Cecilia Apalai – Presidente da **APIWA**).



Figura 63 – Nascer do sol no rio Paru de Leste.
Fonte: do autor.

Referências bibliográficas

- ADAMS, C. As florestas virgens manejadas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Antropologia*, v. 10, p. 3-20. 1994.
- AGUIAR, B. D. Trabalhos da Comissão Brasileira demarcadora de limites; fronteiras da Venezuela e Guianas (1930-1940). IN: CONGRESSO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA, 9, 1942, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: ABG. v.2. 1942. p. 1-384.
- AIKATUK; AMIRMO; APIM; APITMA; APIW; AYMARA; CGPH; IEPÉ. *Plano de Gestão Territorial e Ambiental do Território Wayamu*. Instituto Iepé, São Paulo. 2021. 188p
- ALBERT, B. “Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira”, In Ricardo, Carlos A. (ed.) *Povos Indígenas no Brasil (1996-2000)* (São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001), p. 197-207
- ALBERT, B.; MILIKEN, W. *Urihi A: a terra floresta Yanomami*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009. 206p.
- ALBUBERQUE, U. P. de; LUCENA, R. F. P.; CUNHA, L. V. F. C., *Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica*. Recife: NUPEEA. 2010. 560p.
- ANAYA, S. J. Os Direitos Humanos dos Povos Indígenas (in) ARAÚJO, A. V. *Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”*. O direito à diferença. LACED, Museu Nacional. 2006. 208p.
- APINA; AWATAC; IEPÉ, *Plano de gestão socioambiental terra indígena Wajãpi*. Macapá:Instituto Iepé. 2017. 96 p.
- APITIKATXI; APIWA; IEPÉ; *Plano de Gestão das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este*. São Paulo: Instituto Iepé. 2018. 156p.
- APITIKATXI; APIWA. *Protocolo Autônomo de consulta e Consentimento os Povos Indígenas do Tumucumaque e Rio Paru d'Este*. Iepé, RCA, São Paulo. 64pp. 2020
- APIO. *Plano de Vida dos Povos e Organizações Indígenas do Oiapoque*. Oiapoque, 2009. 84p.

- ARAÚJO, R.; LÉNA, P. Da predação à sustentabilidade na Amazônia: a difícil metamorfose. In: ARAÚJO, R.; LÉNA, P. *Desenvolvimento sustentável e sociedades na Amazônia*. Belém: MPEG. 2010. p. 13–55.
- ATIX; ISA. *Plano de gestão do território indígena do Xingu*. São Paulo: Instituto Socioambiental- ISA. 2016. 56p.
- AZÚA, R. V; ESTRADA, M. R. T. Cosmos, corpus y praxis de la etnobiología mexicana aplicado en la educación básica. *Etnobiología* 10:1. 2012, p. 52-59.
- BALÉE, W. Biodiversidade e os índios amazônicos. In: CARNEIRO DA CUNHA, M; CASTRO, E. V. de (orgs.) *Amazônia indígena*. São Paulo: NHII/USP, 1993. p. 385-393.
- BALÉE, W. *Footprints of the forest- Ka'apor ethnobotany*. The historical ecology of plant utilization by an amazonian people. New York: Columbia University Press. 1994. 396p.
- BALÉE, W. *Cultural forests of the Amazon*. A historical ecology of people and their landscapes. Tuscaloosa: University of Alabama Press. 2013. 268 p.
- BANIWA, G. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil Contemporâneo. In: RAMOS, A. R. *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2012. p.206-227.
- BANIWA, G. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. (in): RAMOS, A. R. *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. Belo Horizonte: Editora Humanitas. p. 206 – 227, 2012.
- BARBOSA, G.C. Das trocas de bens. In: GALLOIS, D. (org). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação editorial Humanitas/FAPESP. 2005. p. 59-111.
- BARBOSA, G. C. *Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio*. 2007. 228p. Tese (Doutorado). FFLCH/USP, São Paulo. 2007.
- BARROS, M. C. D. M, A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2004: V. 47 N° 1.
- BARTHEM, R. B., PETRERE JR., M.; ISSAC, V.; RIBEIRO, M. C. L. D. B., MCGRATH, BATISTA, V. S.; ISSAC, V. J. e VIANA, J. P. Exploração e manejo dos recursos pesqueiros da Amazônia. In: RUFINO, M. L. (ed.). *A pesca e os recursos pesqueiros na Amazônia brasileira*. Manaus: Ibama, 2004. p. 63-152. (ProVárzea).

- BEGOSSI, A. Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente. *Interciencia*. Caracas. v. 18, n. 3 1993. p. 121-132.
- BEGOSSI, A; HANAZAKI, N.; SILVANO, R. A. M. Ecologia humana, etnoecologia e conservação. In: AMOROZO, M. C. M.; MING, L. C.; SILVA, S. M. (eds.) *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas*. Rio Claro: EdUNESP. 2002. p. 93-128.
- BERLIN, B. *Ethnobiological classification: principles of categorization of plant and animal in traditional societies*. Princeton: Princeton University Press, 1992. 354p.
- BERKES, F.; FOLKE, C.; GADGIL, M. Traditional Ecological Knowledge, Biodiversity, Resilience and Sustainability. In: PERRINGS C.A. et al. (Ed.) *Biodiversity Conservation*. Dordrech: Kluwer, 1995. p.281-299.
- BERKES, F.; COLDING, J.; FOLK, C. Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. *Ecological Applications*, v.10, n.5, p.1251-62, 2000.
- BERTRAND, G. Paisagem e geografia física global: esboço metodológico. *Caderno de Ciências da Terra*. n. 13. 1971. p. 1-27.
- BRASIL. *Constituição Federal da República Federativa do Brasil*. 1988. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em nov.2018.
- BRASIL. *Decreto Presidencial nº 1.775* de 08 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm. Acesso em dez.2018.
- BRASIL. *Lei nº 601*, de 18 de Setembro de 1850. Dispõe sobre terras devolutas. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm. Acesso em abr.2019.
- BRASIL. *Lei nº 6.001* de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Acesso em dez.2018.
- BRASIL. *Lei nº 9.394/1996*. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB. Disponível em: http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529732/lei_de_diretrizes_e_bases_1ed.pdf. Acesso em nov.2018.

- BRASIL. *Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas – PNAP*. Decreto. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Decreto/D5758.htm. Acesso em: 17 maio.2015.
- BRASIL. Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas - PNGATI. *Decreto Presidencial nº 7.747* de 05 de junho de 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm. Acesso em maio.2015.
- BRILHANTE, G. M. *Museu da pessoa*. 2013. Disponível em: <https://www.museudapessoa.org/pt/conteudo/historia/um-cordelista-com-historias-para-contar-52254>. Acesso em: nov.2018.
- BRUSQUE; F. C. R. *Relatório* apresentado à Assembleia Legislativa da Província do Pará na Primeira Sessão da XIII Legislatura pelo EXMo. SENR. Presidente da Província Dr. Francisco Carlos de Araujo Brusque em 1 de setembro de 1862. Belém: Typ. Frederico Carlos Rhossard, 1862. 91p. Disponível em: <http://www.fcp.pa.gov.br/2016-12-19-15-31-01/relatorio-apresentado-pelo-presidente-da-provincia-dr-francisco-carlos-de-araujo-brusque-em-1-de-setembro-de-1862>. Acesso em fev.2019.
- BUENO, R. *Borracha na Amazônia: as cicatrizes de um ciclo fugaz e o início da industrialização*. 1ª ed. Porto Alegre: Quatro Projetos. 2012.
- CABALZAR, A. (org.) *Peixe e gente no Alto Rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka ictiologia, etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2005. 340p.
- CABALZAR, A. (org.) *Manejo do Mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2010. 240 p.
- CABALZAR, A. (org.) *Ciclos anuais no rio Tiquié: pesquisas colaborativas e manejo ambiental no noroeste amazônico*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2016. 132p.
- CABRERA, A., C. INCHÁUSTEGUI, A. GARCÍA, V. M. TOLEDO. Etnoecología Mazateca: una aproximación al complejo cosmos-corpus-praxis. *Etnoecologica*. CostaNeto, E. M. v.6. n.8. 2002. p.61-83.
- CAMPOS, M. D. Etnociência ou etnogafia de saberes, técnicas e práticas? In: AMOROZO, M. C. M.; MING, L. C.; SILVA, S. M. (eds.) *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas*. Rio Claro: EdUNESP. 2002. p.47-92.

- CARVALHO, J. C. M. *Notas de viagem ao rio Paru de Leste*. Publicações avulsas Museu Nacional. Rio de Janeiro: Museu Nacional. 1955. 100p.
- CARVALHO, J. P. *Waimiri-Atroari: a história que ainda não foi contada*. Brasília, DF. 180p. Disponível em: http://philip.inpa.gov.br/publ_livres/Dossie/Bal/Outros%20documentos/Livro%20WAIMIRI%20ATROARI.pdf. Acesso em maio.2019
- CARVALHO, L. G. *Memórias de Trabalho: Balateiros de Monte Alegre*. Rio de Janeiro. IPHAN. CNFCP. 2011. 212pp.
- CARVALHO, L. G. Dor de balateiro é igual à de mulher esquecida”: memórias dos balatais do Pará. *Vivência, revista de antropologia* (nº42). 2013. P.89-100.
- CASTRO, E. B. V. de. Imagens da natureza e da sociedade. In: CASTRO, E. B. V. de. *Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac-Naify. 2ª ed. 2011a. p.319-344.
- CASTRO, E. B. V. de Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: CASTRO, E. B. V. de. *Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naiyf. 2ª ed. 2011b. p. 345-400.
- CASTRO, E. B. V. de O problema da afinidade na Amazônia. In: CASTRO, E. B. V. de. *Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naiyf. 2ª ed. 2011c. p. 87-180.
- CASTRO, E. B. V. de.; CAUX, C. HEURICH, G. O. *Araweté: um povo tupi da Amazônia*. São Paulo: SESC. 3ª edição. 2017. 228 p.
- CASTRO, I. E. Paisagem e turismo: de estética, nostalgia e política. In: YÁ-ZIGI, E. (org.). *Paisagem e turismo*. São Paulo: Contexto, 2002. p.121-140.
- CAVALLO, G. A. Conhecimentos ecológicos indígenas e recursos naturais: a descolonização inacabada. *Estudos Avançados. São Paulo: USP*. 32 (94), 2018. 373-90
- CAVALCANTE, P. B.; FRIKEL, P. A. Farmacopéia Tiriyo. *Estudo etnobotânico*. Publicações avulsas n. 24. Belém: MPEG. 1973. 157p.
- CAYÓN, L. 2014. “Planos de vida e manejo do mundo: Cosmopolítica indígena do desenvolvimento na Amazônia colombiana”. *Interethnic@-Revista de estudos em relações interétnicas* 18: 92-113.

- CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI). *Aconteceu: povos indígenas do Brasil 1987/88/89/90*, São Paulo: CEDI nº18, 1991, 592p.
- CHERNELA, J. M. Pesca e hierarquização tribal no alto Uaupés. In: RIBEIRO, B. (coord.) *Suma etnológica brasileira I: Etnobiologia*. Belém: Ed. UFPA. 1997. p. 279-296.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify. 1ª edição portátil. 2012. 288p.
- CLEARY, D. Arpa indígena: a peça que falta. In: RICADO, F. (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2004. p. 114-118.
- CLEMENT, C. R. Domestication of the pejibaye palm (*Bactris gasipaes*): past and present. In: BALICK, M. J. (ed.) *The palm-tree of life*. Advances in Economic Botany. New York: New York Botanical Garden, 1988.
- CLEMENT, C. R. Landscape domestication and archaeology. *Encyclopedia of global archaeology*. n.1984. 2014. p. 4388-4394.
- COGNAT, A. *J'ai choisi d'être indien*, Paris: Éditions L'Harmattan, 2000.
- COMANDULLI, C. S. Gestão ambiental e territorial de terras indígenas: fazendo planos. *Ruris*. Campinas. v. 10. n.1. 2016. p. 41-71.
- COUDREAU, H. *Chez nos indiens: quatre années dans la Guyane Française (1887-1891)*. Paris, Hachette, 1893.
- COUDREAU, O. *Voyage au Rio Curua: 20 novembre – 07 mars 1901*. Paris: A. Lahure. 1903a. 114 p.
- COUDREAU, O. *Voyage au Maycurú: 05 juin 1902 – 12 janvier 1903*. Paris: A. Lahure. 1903b. 151p.
- CPI-ACRE. Plano de gestão Ashaninka. Rio Branco, 2007. 82p.
- CREVAUX, J. *Voyages dans l'Amérique du Sud*. 2 v. Paris: Hachette, 1883.
- CRISOSTOMO, C. A.; ALENCAR, A.; MESQUITA, I SILVA, C. I.; DOURADO, F. M.; MOUTINHO, P.; CONSTANTINO, P.; PIONTEKOWSKI, V. *Indigenous lands in the brazilian amazon: carbon stocks and barriers to deforestation*. 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/282817974_Indigenous_Lands_in_the_Brazilian_Amazon_carbon_stocks_and_barriers_to_deforestation. Acesso em maio.2019.

- CUNHA, M. M. C. Introdução a uma história indígena. *In*: CUNHA, M. M. C. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992. p. 9-24.
- CUNHA, M. M. C. da. Cultura e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *In*: CUNHA, M. M. C. da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. 436p.
- CUNHA, M. M. C. Índios no Brasil: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma. 2013. 210p.
- CUNHA, M. M. C. da; ALMEIDA, M. B. *Enciclopédia da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras. 2002. 784 p.
- CUNHA, M. M. C.; BARBOSA, S. (orgs.) *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Editora UNESP. 2018. 367p.
- DAMATTA, R. O ofício de etnólogo ou como ter “Anthropological Blues”. *In*: NUNES, E. O. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e métodos na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editora. 1978. p. 23-35.
- DAVIS, S. H. *Vítimas do milagre: O desenvolvimento e os índios no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar. 1978. 208p
- DE GOEJE, C.H. *De Oayana indianen*. Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde van Nederland Indië. 194.
- DESCOLA, P. *Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia*. MANA. v.4. n. 1. 1998. p.23-45.
- DESCOLA, P. **As lanças do crepúsculo: relações Jívaro na alta Amazônia**. São Paulo: Cosac Naify. 2006. 520p.
- DESCOLA, P. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press. 2013. 251p.
- DESCOLA, P. Landscape as transfiguration. *Suomen Antropologi*. v. 41. issue 1. Spring 2016. p. 3-14.
- DIEGUES, A. C. *O mito na natureza intocada*. São Paulo: HUCITEC, NUPAUB/USP. 1996. 6ª edição. 198p.
- DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V; SILVA, V. C. F; FIGOLS, F. A. B.; ANDRADE, D. *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. São Paulo: MMA, 2000. 211 p.
- DOI, S; BARROS-SILVA, S; FERREIRA, H. C; GÓES-FILHO, L; COELHO, F. J. F.; TEREZO, E. F. M. *As regiões fitoecológicas, sua natureza e seus recursos*

- econômicos. Estudo Fitogeográfico*. Folha NA. 21- Tumucumaque e NB. 21. IV-Vegetação. Projeto RADAM BRASIL, v. 9. MME, DNPM. 1975.
- DOS SANTOS, A.M.; DA SILVA, C.F.A.; DE MELO, S.N. et al. Influence of deforestation inside and outside indigenous lands in the Brazilian Amazon Biome. *Reg Environ Change* 22, 77 (2022). <https://doi.org/10.1007/s10113-022-01937-9>
- DORO-FILHO. I.G. *Os Limites da participação: uma leitura da política nacional de gestão territorial e ambiental de terras indígenas* (PNGATI). 2015. 288p. Dissertação (Mestrado) – PPGAS, Museu Nacional, Rio De Janeiro. 2015
- DUPRAT, D. O Estado pluriétnico. In: LIMA, A. C. de S.; HOFFMANN, M. B. *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contracapa Editora. 2002. p. 41-47.
- DUPRAT, D. O direito sob o marco da plurietnicidade/multiculturalidade. In: RAMOS, A. R. *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2012. p. 228-236.
- EISENBERG, J.F.; REDFORD, K. *Mammals of the neotropics: the central neotropics*, Ecuador, Peru, Bolivia, Brazil. Chicago: The University of Chicago Press. v.3. 1999. 360 p.
- EMMONS, L.; FEER, F. *Neotropical rainforest mammals*. A field guide. Chicago: The University of Chicago Press. 2^a ed. 1997. 307 p.
- EMPERAIRE, L. A agrobiodiversidade em risco: o exemplo das mandiocas na Amazônia. *Ciência Hoje*. v. 32. n. 187. 2002. p. 28-33.
- EMPERAIRE L. Patrimônio agrícola e modernidade no Rio Negro (Amazonas). In: CUNHA, M. M. C.; NIEMEYER, C. (eds.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica. 2014. p.59-89.
- FAUSTO, C. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp. 2001. 588p.
- FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. Instituto Socioambiental. *Governança e bem viver indígena: PGTAs das terras indígenas do Alto e Médio Rio Negro*. v. 3. 2017. 38 p. Disponível em: https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/governanca3_web. Acesso em set.2018.

- FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. Instituto Socioambiental. *Governança e bem viver indígena*: PGTAs das terras indígenas do Alto e Médio Rio Negro. v.4. 2018. 36 p. Disponível em: https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/governanca4_web. Acesso em set.2018.
- FERREIRA, L. V.; VENTICINQUE, E.; ALMEIDA, S. O desmatamento na Amazônia e a importância das áreas protegidas. *Estudos Avançados*. v.19. n.53. 2005. p. 157-166.
- FIRTH, R. O significado da antropologia social. In: FIRTH, R. *Elementos de organização social*. Rio de Janeiro: Zahar. 1974. p. 44-57.
- FOIRN, FUNAI, ISA. Governança e Bem Viver Indígena: PGTAs das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro - Volume 3. 2017. 38 p. Disponível em: https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/governanca3_web) Acesso em maio. 2018.
- FOIRN, FUNAI, ISA. Governança e Bem Viver Indígena: PGTAs das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro - Volume 4. 2018. 36 p. Disponível em: https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/governan_a_4_web Acesso em maio. 2018.
- FONSECA, A.; SOUZA JR., C.; VERÍSSIMO, A. *Boletim do desmatamento da Amazônia Legal (janeiro de 2015)* SAD. Belém: Imazon. 2015. 10 p.
- FRASER, J. A.; CLEMENT, C. R. Dark Earths and manioc cultivation in Central Amazonia- a window on pre-Columbian agricultural systems? *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. v. 3 n. 2. Belém. 2008. p 1-16.
- FRIKEL, P. Classificação lingüístico: etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. *Revista de Antropologia*. São Paulo. v. 6. n. 2. 1958. p. 113-189.
- FRIKEL, P. *Os Tiriyo: seu sistema adaptativo*. Hannover: Müntermann-Druck KG. 1973. 324p.
- FRISCH, J. D.; FRISCH, C. D. *Aves brasileiras e plantas que as atraem*. Dalgas Ecoltes, 3ª ed. 2005. 660 p.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS – FUNAI. *Levantamentos etnoecológicos em terras indígenas na Amazônia brasileira: uma metodologia*. 2004. 53p.

- FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS – FUNAI. *Planos de gestão territorial e ambiental de terras indígenas: orientações para elaboração*. Brasília: FUNAI. 2013. 20 p.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS – FUNAI. *Terras indígenas: o que é?* Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terras-indigenas>. Acesso em: 17 mai. 2015.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS – FUNAI INSTITUTO IEPÉ Diagnóstico socioambiental das terras indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este. *Relatório de viagem*. 2014. 97p.
- GALLOIS, D. T. *Migração, Guerra e Comércio: os Waiapi na Guiana*. São Paulo, FFLCH/USP. 1986. 348p.
- GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. (ed.) *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.
- GALLOIS, D. T. Introdução: percursos de uma pesquisa temática. In: *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas. FAPESP. 2005. p. 7-22.
- GALLOIS, D. T. *Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas: Exemplos no Amapá e Norte do Pará*. São Paulo, Instituto Iepé. 2006. 96pp.
- GALLOIS, D. T. *Terra indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial*. Coleção Ensaios. São Paulo: Iepé. 2011. 128p.
- GALLOIS, D. T; GRUPIONI, D. F. *Povos indígenas no Amapá e Norte do Pará: Quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam?* São Paulo: Instituto Iepé de Pesquisa e Formação Indígena. 2ª ed. 2009. 96p.
- GARNETT, S.T., BURGESS, N.D., FA, J.E. et al. A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation. *Nat Sustain* 1, 369–374 (2018).
- GAVAZZI, R. A. *Plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena Kaxinawá e Ashaninka do rio Breu*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre. 2007. 69p.
- GEERTZ, C. *Agricultural involution: the process of ecological change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press. 1968. 170p.

- GEERTZ, C. Estar lá, Escrever aqui. *Revista Diálogo*. v. 22 n. 3. 1989. p.58-63.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora. 2008. 323 p.
- GEERTZ, C. *Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Editora Vozes. 2014. 256 p.
- GLASER, B.; BIRK, J. J. State of the scientific knowledge on properties and genesis of anthropogenic dark earths in Central Amazonia (“terra preta de Índio”). *Geochimica et Cosmochimica Acta*. v.82. 2012. p.39-51.
- GLASER, B. *et al.* The “Terra Preta” phenomenon: a model for sustainable agriculture in the humid tropics. *Naturwissenschaften*. v.88. n.1. 2001. p.37-41.
- GOMES, P. C. C. *Geografia e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1996. 368p.
- GOULART, A.; BARNES, E. *A experiência do projeto gestão ambiental e territorial (GATI) em terras indígenas*. Brasília: Instituto de Educação do Brasil (IEB). 2016. 141p.
- GRANTHAM, H. S. Forest conservation: Importance of Indigenous lands, *Current Biology*, Volume 32, Issue 22, 2022, p. 1274-1276,
- GRENAND, P. *Introduction à l'étude de l'univers wajãpi*. Ethnoécologie des indiens du Haut-Oyapock (Guyane Française). Paris: SELAF. 1980. 332p.
- GRUPIONI, D. F. *Tempo e espaço na Guiana indígena*: Redes de relações nas Guianas. São Paulo: Associação editorial Humanitas/FAPESP. 2005. p. 23-57.
- GRUPIONI, D. F. Dispersão e sedentarismo nas TIs Tumucumaque e Paru D’Este. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (eds.) *Povos indígenas no Brasil*: 2006 – 2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2010. p. 321-323.
- GRUPIONI, L. D. B; KAHN, M. (orgs.) *Gestão territorial e ambiental em terras indígenas na Amazonia brasileira*: os percursos da Rede de Cooperação Alternativa. São Paulo: Instituto Iepé. 2013. 140 p.
- GRUPIONI, L. D. B. *Em busca do bem viver: Experiências de Elaboração de Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas*. Rede de Cooperação Alternativa. São Paulo. 2020. 140 p

- GRUPIONI, L. D. B. & KAHN, M. (orgs.) *Gestão Territorial e Ambiental em terras indígenas na Amazônia brasileira: os percursos da Rede de Cooperação Alternativa*. São Paulo, Instituto Iepé. 2013. 140p
- GRUPO DE TRABALHO AMAZÔNICO – GTA. *O fim da floresta? A devastação das unidades de conservação e terras indígenas do estado de Rondônia*. Porto Velho: GTA. 2008. 62p.
- GUERRA, C.; BENCHIMOL, A. Dois momentos da coleção Aparai no Museu Paraense Emílio Goeldi: Curt Nimuendajú em 1915 e Otto Schulz-Kampfhfenkel em 1935-37. *Museologia e Patrimônio*. v. 10. 2017. p. 92-116.
- HAAS, R. The Apalai and Wayana collection in the ethnologisches Museum Berlin: History of the Collection, research approaches and digitization. In: HOFFMANN, B. I.; NOACK, K. *Apalai_Tiriyó_Wayana... objects_collections_databases*. Bonn: Shaker Verlag. 2017. p. 109-136.
- HEMMING, J. *Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp. 2007. 816 p.
- HEMMING, J. *Fronteira Amazônica: a derrota dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp. 2009. 712p.
- HOFFMANN, B. I.; NOACK, K. *Apalai_Tiriyó_Wayana... objects_collections_databases*. Bonn: Shaker Verlag. 2017. 289p.
- HOLZER, W. Paisagem imaginário e identidade: alternativas para o estudo geográfico. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. p.149-168.
- HOWITT, R. Indigenous rights vital to survival. *Nat Sustain* 1, 339–340 (2018). <https://doi.org/10.1038/s41893-018-0105-1>
- IEPÉ e FPEC. *Jo'e rekoha bokituteha ram. Planejando como vamos continuar vivendo bem no futuro. Plano de Gestão Territorial e Ambiental da TI Zo'é*. São Paulo: Iepé e Funai, 2019
- INGLEZ DE SOUSA, C. N. Gestão territorial, conceitos fundamentais. In: INGLEZ DE SOUSA, C.; ALMEIDA, F. V. R. de (orgs.). *Gestão territorial em terras indígenas no Brasil*. Brasília, DF: Ministério da Educação. 2012. p. 30-79.
- INGLEZ DE SOUSA, C. N.; ALMEIDA, F. V. R. de (orgs.). *Gestão territorial em terras indígenas no Brasil*. Brasília, DF: Ministério da Educação. 2012. 268 p.

- INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge. 2000. 480 p.
- INGOLD, T. *Lines*. London: Routledge. 2007. 199 pp.
- INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes. 2017. 390p.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA ESTATÍSTICA - IBGE. *Mapa da vegetação do Brasil. Escala 1-5.000.000*. Secretaria de Planejamento, Orçamento e Coordenação da Presidência da República. Brasília: IBGE – Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2004.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA ESTATÍSTICA - IBGE. *Censo demográfico brasileiro*. Características Gerais dos Indígenas – Resultados do Universo. 2020. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022.html?edicao=37417&t=resultados>
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. *Base de dados de terras indígenas no Brasil*. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/>. Acesso em jan. 2019.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. *Base de dados de terras indígenas no Brasil*. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/>. Acesso em maio. 2024.
- INTERNATIONAL UNION FOR CONSERVATION OF NATURE - IUCN. *Indigenous and traditional peoples and climate change*. 2008. 64p. Disponível em: http://cmsdata.iucn.org/downloads/indigenous_peoples_climate_change.pdf. Acesso em ago. 2017.
- JÓFEJ-KAINGANG, L. 2006. A proteção legal do patrimônio cultural dos povos indígenas no Brasil. Araújo, Ana Valéria (org) *Povos indígenas e a “Lei dos Brancos”: o direito a diferença*. Brasília, MEC- SECAD, UNESCO; LACED, Museu Nacional, p. 123-145
- LAPOINTE, J. *Residence patterns and Wayana social organization*. Columbia University. Ph.D. Thesis. 1970.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34. 2ª edição. 4ª reimpresão. 2011. 152p.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O Pensamento selvagem*. 12ª ed. São Paulo: Papirus. 2012. 336p.

- LEWIS, S. L.; WHEELER, C.; MITCHARD, E.; KOCH, A. Restoring natural forests is the best way to remove atmospheric carbon. *Nature* 568, 25-28 (2019)
- LIMA, A.; FANZERES, A.; ALCÂNTARA, L. *Mudanças climáticas e a percepção indígena*. Cuiabá: OPAN. 2ª edição. 2018. 75p.
- LIMA, D.; POZZOBON, J. Amazônia socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. *Estudos Avançados*. v.19. n.54. 2005. p. 55-76.
- LINKE, I. L. *Caracterização do uso da fauna cinegética em aldeias das etnias Wayana e Aparai na terra indígena Parque do Tumucumaque, Pará*. Dissertação (Mestrado). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, PPGZool. 130p. 2009.
- LINKE, I.L.; VELTHEM, L. H. V. *O livro da cerâmica*. São Paulo: Instituto Iepé. 2017. 100 p.
- LINKE, I; L; APALAI; C; A; VIEIRA; I; C; G; SANTOS JR. R. A. Territorial and Environmental management in the indigenous lands of Paru de Leste river: a collective challenge in the northern Brazilian Amazon. *Sustainability in Debate* - Brasília, v. 11, n.1, p. 67-82, apr/202
- LITTLE, P. *Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers*. Baltimore: John Hopkins University Press. 2001. 299p.
- LITTLE, P. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*. Universidade de Brasília (UNB). n.322. 2002. p.01-32. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/territorios-sociais-e-povos-tradicionais-no-brasil-por-uma-antropologia-da>. Acesso em mar. 2019.
- LORENZI, H. Árvores Brasileiras: manual de identificação de cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil. Nova Odessa: Instituto Plantarum. v. 1. (5ª ed.). 2008. 384p.
- LORENZI, H Árvores Brasileiras: manual de identificação de cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil. Nova Odessa: Instituto Plantarum. v. 2. (3ª ed.). 2009a. 384p.
- LORENZI, H Árvores Brasileiras: manual de identificação de cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil. Nova Odessa: Instituto Plantarum. v. 3. (1ª ed.). 2009b. 384p.

- LORENZI, H. *Arecacea (palmeiras)*. Nova Odessa: Instituto Plantarum. 2010. 384p.
- MAGAÑA, E. *Contribuciones al estudio de la mitología y astronomia de los indios de las Guayanas*. Dordrecht: IDG. 1987. 306p.
- MAGAÑA, E. *Literatura de los pueblos del Amazonas*. Madrid: MAPFRE. 1992. 294p.
- MALINOVSKY, B. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Ubu Editora. 2018. 672p.
- MAUSS, M. O Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 2012. p. 181-312.
- MCGRATH, D. G., VIEIRA, I. J e BARCO, M. V. “A pesca na Amazônia: problemas e perspectivas para o seu manejo”. In: VALLADARES-PÁDUA, C.; BODMER, R. E. (eds.). *Manejo e conservação de vida silvestre no Brasil*. Rio de Janeiro: MCT/ CNPq/ Sociedade Civil Mimirauá, 1997. p 173-185.
- MEIRA, M. A. F. *A Persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico*. São Carlos: Editora da Universidade Federal de São Carlos. 2018, 480p.
- MEIRA, S. *Os balateiros do Maicuru*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves/Prémémória. 1984.
- MEGGERS, B. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1977. 207 p.
- MILANEZ, F. *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Editora SESC. 2015. 563p.
- MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE - MMA. *Áreas prioritárias para conservação, uso sustentável e repartição de benefícios da biodiversidade brasileira*. Atualização- Portaria MMA nº 9, de 23 de janeiro de 2007. Brasília: MMA. 2007. 301p.
- MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE - MMA. *Gestão ambiental e/ou territorial de/em terras indígenas: subsídios para a construção da política nacional de gestão ambiental em terras indígenas*, conforme Portaria Interministerial nº 276/2008. Brasília: MMA. 2009. 28 p.
- MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE - MMA. *Portaria de reconhecimento do mosaico de áreas protegidas do Oeste do Amapá e Norte do Pará*. Portaria Ministerial Nº 4, de janeiro de 2013. Disponível em: <https://www.>

- socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/mosaicoamapa.pdf. Acesso em: 22/06/2017
- NAZAREA, V. D. *Ethnoecology: situated knowledge/located lives*. Tucson: The University of Arizona Press, 1999. 300p.
- NIMER, E. *Climatologia do Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, Superintendência de Recursos Naturais e Meio Ambiente. 1979. 421p.
- NIMUENDAJÚ, Kurt. *Streifzug vom Rio Jary zum Maracá*. Petermanns Geographische Mitteilungen 1927, Heft 11/12, Gotha 1927. p. 356-358.
- NIMUENDAJU, Kurt. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Belém: MPEG/IBGE. 2017. 125p.
- NOBRE, A. D. O futuro climático da Amazônia. *Relatório de avaliação científica*. São José dos Campos. SP: ARA. 2014. 42 p.
- NOLTE C.; AGRAWAL A., SILVIUS K. M.; SOARES FILHO, B.S. Governance regime and location influence avoided deforestation success of protected areas in the brazilian amazon. *Proc. Natl. Acad. Sci. Usa*, 110. 2013. p. 4956-4961.
- NOVAES, F. C. Observações sobre avifauna do alto curso do Rio Paru de Leste, Estado do Pará. *Boletim de Zoologia do Museu Paraense Emílio Goeldi*. 110. 1980. p.1-58.
- OLIVEIRA, A. R.; VALE, S. B. *Mazad Pana'adinhan: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas - região da Serra da Lua – RR*. Boa Vista: CIR, 2014.154 p.
- OLIVEIRA, A. R. Processo de construção de Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas – PNGATI: possibilidades, limites e desafios do diálogo entre estado e povos indígenas no Brasil. - Brasília: FUNAI/ GIZ, 2011. 78p
- OLIVEIRA, J. C. Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciencias Humanas*. Belém. v. 11. n.1. 2016. p 115-131.
- OLIVEIRA, J. P.; FREIRE, C. A. R., *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação. 2006. 265p.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE PROPRIEDADE INTELECTUAL (OMPI). Conhecimentos tradicionais: necessidades e expectativa em matéria de propriedade intelectual. Informe relativo às missões exploratórias sobre propriedade intelectual e conhecimentos tradicionais (1998-1999). Ge-

- nebra, 2001. Disponível em: https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/pt/wipo_pub_tk_1.pdf
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS; CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Agenda 21*. 1992. 4p.
- PARÁ. SECRETARIA DE ESTADO DE MEIO AMBIENTE. *Plano de manejo da floresta estadual do Paru*. Belém: SEMA/IMAZON. 2010. 212p.
- PARÁ. SECRETARIA DE ESTADO DE MEIO AMBIENTE. *Plano de manejo da Reserva Biológica Maicuru- capítulos I, II e III- cinco reinos, pesquisas e serviços ambientais*. Belém: Secretaria de Estado de Meio Ambiente. 2011. 164p.
- PERTERSEN, J. B.; NEVES, E. HECKENBERGER, M. J. Gift from the past: terra preta and prehistoric amerindian occupation in Amazonia. In: MCEWAN, C. BARRETO, C; NEVES, E.G. (eds.) *Unknow Amazon: culture in nature ancient Brazil*. London: The British Museum Press. 2001. p. 86-105.
- POSEY, D. A. The keepers of the forest. *New York Botanical Garden Magazine*. v. 6. n.1. 1982. p. 18-24.
- POSEY, D. A. Indigenous knowledge and development. Ideological bridge to the future. *Ciência e Cultura*. v.35. n.7. 1983. p.877-894.
- POSEY, D. A. Ethnoecology as applied anthropology in amazonian development. *Hum. Organ*. v. 43. n. 2. 1984. p. 95-107.
- POSEY, D. A. Indigenous management tropical forest ecosystems: the caso f the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. *Agroforestry Systems*. v. 3. 1985. p. 139-158.
- POSEY, D. A. *Introdução – Etnobiologia: teoria e prática*. In: RIBEIRO, B. (coord.) *Suma etnológica brasileira: I etnobiologia*. Belém: EdUFPA. p.382. 1997a.
- POSEY, D. A. *Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (kayapó)*. In: RIBEIRO, B. (coord.) *Suma etnológica brasileira- I etnobiologia*. BELÉM: EDUFPA. 1997b. p. 199-213.
- POSEY, D. A. *Kayapó ethnoecology and culture*. Londres: Routledge. 2002, 304p.
- POSEY, D. A.; BALÉE, W. Resource managment in Amazonia: indigenous ans folk strategies. *Advances in Economic Botany*. New York: The New York Botanical Garden.v. 7. 1989. 287p.

- POSEY, D. A.; OVERAL, W. L. *Ethnobiology*: implications and applications. Proceedings of the first international congress of ethnobiology, Belém, 1988. v.2. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 1990. 363p.
- POZZOBON, J. *Sociedade e Improviso: Estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku*. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 2011. 160p.
- PRICE, R. *Les premiers temps*: la conception de l'histoire des Marrons Saramaka. Paris: SEUIL. 1994. 285p.
- PRIST, P.R., SANGERMANO, F., BAILEY, A. et al. Protecting Brazilian Amazon Indigenous territories reduces atmospheric particulates and avoids associated health impacts and costs. *Commun Earth Environ* 4, 34 (2023). <https://doi.org/10.1038/s43247-023-00704-w>
- QUEIROZ, R. C. DE.; GIRARDI, L. G. Dispersão e concentração indígena nas fronteiras das Guianas: análise do caso Kaxuyana. *Revista Brasileira do Caribe*. São Luís: MA. v. XIII. n. 25. jul-dez. 2012. p. 15-42.
- RAUSCHERT, M. Materialien zur geistigen Kultur des ostkaraibischen Indianerstämme. *Athropos*. 62. 1967. p. 165-206.
- RAUSCHERT, M. A história dos índios Aparai e Wayana segundo suas próprias tradições. In: HARTMANN, T.; COELHO, P. V.; (eds.) *Contribuições à antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden*. São Paulo. 1981. p. 233-253.
- RENAULT LESCURE, O.; GOURY, L. *Langues de Guyane*. Marseille: IRD. 2009. 188p.
- RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização*: integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Editora Vozes. 1982. 512p.
- RIO BRANCO, B. *Obras do Barão do Rio Branco*: questões de limites Guiana Francesa, primeira memória. Brasília, DF: Itamaraty. 2012. 284p.
- RIVIÉRE, P. *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. São Paulo: Edusp. 2001. 160p.
- ROBERT, P.; GARCÉS, C. L.; LAQUES, A. E. COELHO-FERREIRA, M. A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas*. Belém. v. 7. n. 2. 2012. p-339-369.

- ROCHA, P. E. D. Trajetórias e perspectivas da interdisciplinaridade ambiental na pós-graduação brasileira. *Ambiente & Sociedade*. v. 6. n. 2. 2003. p. 155-182.
- ROOSEVELT, C.; HOUSLEY, R. A; IMAZIO DA SILVEIRA, M.; MARANCA, S. ; JOHNSON, R. "Eighth millenium pottery from a prehistoric shell medden in the Brazilian Amazon". *Science*, n. 254. 1991. p. 1621-1624.
- SANTILLI, J. *Agrobiodiversidade e os diretos dos agricultores*. São Paulo: Peirópolis, 2009. 310 p.
- SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Edusp. 4ª ed. 2ª reimp. 2006. 258p.
- SANTOS, G. M.; SANTOS, A. C. M. Sustentabilidade da pesca na Amazônia. *Estudos Avançados*. v. 19. n. 54. 2005. p.165-182.
- SAUER, C. O. As plantas cultivadas na América do Sul tropical. In: RIBEIRO, B. (coord.) *Suma etnológica brasileira- I etnobiologia*. Belém: Edufpa. 1997. p. 57-100.
- SCHMIDT, M. Amazonian dark earths- pathways to sustainable development in tropical rainforests? *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi Ciencias Humanas*. Belém. v. 8. n. 1. 2013. p. 11-38.
- SCHMIDT, M. GOLDBERG, S., HECKENBERGER, M. *et al*. Intentional creation of carbon-rich dark earth soils in the Amazon. *Science avances vol.9*, (38), 2023. DOI: 10.1126/sciadv.adh8499
- SCHMIDT, M. V. C. Pequi é fruta cultural indígena. In: RICARDO, C. A.; RICARDO, F. *Povos indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2006. p. 675-678.
- SCHMINK, M.; WOOD, C. H. *Conflitos sociais e a formação da Amazônia*. Belém: Edufpa. 2012. 490p.
- SCHOEPF, D. Historique et situation actuelle des indiens Wayana-Aparai du Brésil. *Bulletin Annuel du Museum d'Ethnographie de Geneve*. n.14. 1972. p.15-64.
- SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA – SESAI. *População Indígena DSEI Amapá e norte do Pará (DSEI -ANP)*. Censo administrativo. Macapá. Planilha eletrônica. 2024.

- SILVA, A. A. *Territorialidades, identidades e macadores territoriais Kawahib da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia*. Jundiaí: Paco Editorial. 2015. 306p.
- SILVA, M. A. Balateiros da Flota Paru: relações de trabalho, conhecimentos tradicionais e memória como experiência social. *Revista Ciências da Sociedade (RCS)*, jan-jun 2018. v. 2. n. 3. p.260-280.
- SILVA, L.C.R., CORRÊA, R.S., WRIGHT, J.L. *et al.* A new hypothesis for the origin of Amazonian Dark Earths. *Nat Commun* 12, 127 (2021). <https://doi.org/10.1038/s41467-020-20184-2>
- SIMONIAN, L. T. L. Relações de trabalho e de gênero nos Balatais da Amazônia Brasileira. In: SCHERER, E.; OLIVEIRA, J. A. de (orgs.). *Amazônia: políticas públicas e diversidade cultural*. Rio de Janeiro: Garamond. 2006.
- SIQUEIRA JR. J. Os espaços de participação social no Brasil e a PNGATI: protagonismo, retrocessos e perspectivas de reconstrução. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.) *Em Defesa do Espaço Cívico, participação e controle social nas políticas indigenistas*. Rede de Cooperação Amazônica -RCA, São Paulo. 2023
- SMITH, M.; ALMEIDA, F. V. R. de. Dimensão ambiental. In: INGLEZ DE SOUSA, C.; ALMEIDA, F. V. R. de (orgs.). *Gestão territorial em terras indígenas no Brasil*. Brasília, DF: Ministério da Educação. 2012. p. 154-182.
- SMITH, M.; GUIMARÃES, M. A. Gestão ambiental e territorial de terras indígenas- reflexões sobre a construção de uma nova política indigenista. *Anais... V Encontro Nacional da ANPPAS*. 2010. 19p. Disponível em: <http://www.anppas.org.br/encontro5/cd/artigos/GT3-82-440-20100903170251.pdf>. Acesso em: 13/03/2017
- SOUZA LIMA, A. C. *Um grande cerco de paz: poder tutela, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petropolis, editora Vozes. 1995. 335p
- SOUZA, E. B. DE; ROCHA, E. J. P. DA. Climatologia, variabilidade e tendências do clima atual na Amazônia e em cenários futuros de mudanças climáticas. In: VIEIRA, I. C. G.; TOLEDO, P. M. DE; ARAÚJO, R. (eds.). *Ambiente e sociedade na Amazônia: uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond /Belém: MPEG, 2014. p. 295-313.
- SPEISER, F. *Im Duster des brasilianischen Urwalds*. Stuttgart. 1926. 321p.

- STOLL, E. *Rivalités riveraines- territoires, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonie brésilienne*. Paris. 563f. Thèse (doctorat). Paris: EPHE / Belém: UFPA. 2014.
- SWEET, DAVID. *A rich realm os nature destroyed: the middle Amazon Valley. 1640-1750*. PhD Thesis. Madison: Universidade Wisconsin. 1975. 842p.
- SZE, J.; CARRASCO, R.; CHILDS, D.; EDWARDS, D. P. Reduced deforestation and degradation in Indigenous Lands pan-tropically. *Nat Sustain* 5, 123–130 (2022). <https://doi.org/10.1038/s41893-021-00815-2>
- TOLEDO, P. M. de. Interdisciplinaridade: aspectos teóricos e questões práticas. In: VIEIRA, I. C. G.; TOLEDO, P. M. de; ARAÚJO, R. (eds.). *Ambiente e sociedade na Amazônia: uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond /Belém: MPEG, 2014. p. 23-51.
- TONY, C. *Voyage á l'interieur du continent de la Guyane ches les indiens Roucoyens*. Paris: Nouvelles Annales de Voyange [1763] 1843. p. 213-235
- VELTHEM, L. H. V. Representações gráficas Wayana-Aparai, *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, N.S. Antropologia*. Belém. 64. 1976. p.1-19.
- VANHULST, J.; BELING; A. E. Bien vivre: Emergent discourse within or beyond sustainable development?. *Ecological Economics*: 101. 2014. P. 54-63.
- VELTHEM, L. H. V. O Parque indígena do Tumucumaque. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*. Nova Série. n. 76. 1980. p. 1-31.
- VELTHEM, L. H. V. Wayana-Aparai. In: GALLOIS, D. T.; RICARDO, C. A. *Povos indígenas no Brasil*. 3 Amapá/Norte do Pará. São Paulo: CEDI. 1983. p. 138-173.
- VELTHEM, L. H. V. Para não sermos como os macacos-prego: decoração corporal Wayana. Arte e corpo. *Pintura sobre pele e adornos de povos indígenas brasileiros*. Rio de Janeiro: FUNARTE/INAP, 1985. p. 46- 51.
- VELTHEM, L. H. V. Os Wayana, as águas, os peixes e a pesca. *Boletim Mus. Paraense Emilio Goeldi, N.S. Antropologia*. v. 6. n.1. 1990. p. 107-116.
- VELTHEM, L. H. V. Equipamento doméstico e de trabalho. In: RIBEIRO, D. (ed) *Suma Etnológica Brasileira*. v. 2 Tecnologia Indígena. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997. p.95-107.
- VELTHEM, L. H. V. V. *A Pele de Tuluperê: uma etnografia dos trançados Wayana*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi. 1998. 251p.

- VELTHEM, L. H. V. “Feito por inimigos”. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista/Imprensa Oficial do Estado, 2002:
- VELTHEM, L. H. V. V. *O belo é a fera: estética de produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio e Alvim. 2003. 446 p.
- VELTHEM, L. H. V. V.; LINKE, I. L. *O livro da arte gráfica Wayana e Aparai*. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 2010. 96 p.
- VELTHEM, L. H. V. V.; LINKE, I. L. *O livro do Arumã*. São Paulo: Instituto Iepé. 2014a. 128 p
- VELTHEM, L. H. V. V.; LINKE, I. L. *Poetohti amorepatoh aparai omiry poko: Livro da língua aparai*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2014b. 108 p.
- VELTHEM, L. H. V. V.; LINKE, I. L. *Epatop pampilan wajana omi jao: Livro da língua wajana*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2014c. 108 p.
- VELTHEM, L. H. V; EMPERAIRE, L. *Manivas, aturás, beijus- o sistema agrícola tradicional do rio Negro, Patrimônio Cultural do Brasil*. Santa Isabel do Rio Negro: ACIMRN. 2016. 72p
- VERDUM, R. *A formação de gestores indígenas de projetos: temas, problemas e soluções*. Série Sistematização do PDPI. Brasília, DF: GIZ/FUNAI. 2014. 256p.
- VERÍSSIMO, J. *A pesca na Amazônia*. Rio de Janeiro: Livraria Alves, 1895, 137p.
- VIEIRA, I. C. G.; TOLEDO, P. M.; ARAÚJO, R. (eds.). *Ambiente e sociedade na Amazônia: uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond /Belém: MPEG, 2014. 501p.
- VIERTLER, R. B. *Ecologia Cultural, uma antropologia da mudança*. São Paulo: Editora Ática. 1988. 61p.
- VIERTLER, R. B., Métodos antropológicos como ferramenta pra estudo em etnobiologia e etnoecologia. In: AMOROZO, M. C. M.; MING, L. C.; SILVA, S. M. (eds.) *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas*. Rio Claro: EduNESP. 2002. p. 11-29.
- VILLAS-BÔAS, A. Gestão e Manejo em terras indígenas. In: RICARDO, F. (ed.) *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2004. p. 119-122.

- VIVEIROS-DE-CASTRO, E. 2004: "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti* 2(1): 1-22
- WELCH, J.; SANTOS, R. V.; FLOWERS, N. COIMBRA JR. C. E. A. *Na primeira margem do rio? Território e ecologia do povo Xavante de Wedezé*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI. 2013. 224p.
- WELCOMME, R. "River basins". FAO Fish. Tech. Pap. n. 202. 1983. p. 1-60.
- WITKOSKI, A. C. *Terra, floresta e água: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais*. 1a ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas. v.01. 2007. 486p.
- WOODS, W. I.; MCCANN, J. N. The anthropogenic origin and persistence of Amazonian Dark Earths. In: CAVIEDES, C. (ed.) *Yearbook Conference of Latin Americanist Geographers*. v. 25. Austin: University of Texas Press. 1999. p. 7-14.
- WOODS, W. I. TEIXEIRA, W. G. LEHMANN, J. STEINER, C. WINKLERPRINS, A. REBELLATO, L. (eds.) *Amazonian dark earth: Wim Sombroek's vision*. New York: Springer. 2009.

Agradecimentos



Muitas pessoas e instituições participaram comigo desta grande aventura que é fazer o indigenismo no Brasil. O indigenismo para mim, ao menos, e talvez para alguns outros, pode ser compreendido pela conjunção da árdua tarefa da defesa dos direitos dos povos indígenas, associada com a delicadeza da atuação em campo, sempre mediada pela alteridade elegante dos indígenas, e cercada por luxuriante natureza. Agradeço, de uma forma geral, os povos das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este pela acolhida sem igual. Em especial, aos Wayana e Aparai e, por conseguinte, à APIWA (Associação dos Povos Indígenas Wayana e Aparai), que me receberam e sempre me trataram enquanto um igual, com todo respeito e atenção. Não tenho dúvidas que isso fez e continua fazendo toda diferença no empenho, ainda que modesto perante tantos desafios, que venho fazendo em meu trabalho indigenista. Continuo na FUNAI por vocês.

Agradeço especialmente aos meus familiares: Sapotory, Anakare, Mikita, Jamae, Tadeu, Jehje, Rubi, Aritana, Opokaka, Ororena, Jaké, Anakamano, Cecília, Tukupi, Kurua, Molopi, Moperu, Talitali, Arigó, Apowaiko, Amiakare, Mujare, Arine, Arinaware, Crispim, Meripomano, Talismã, Orarepo, Mopo, Enemha, Pipina, Merekuku, Agostinho, Sipatae, Kõxa, Dola, Severino, Alama-so, Tuike, Tyna, Totoka, Sikuile, Tanai, Mãpe, Mukaja, Kulanaikê, Seti, Setu, Tusepo, Latsu, Alemau, Salatiel, Sipuku, Kwaiman, Kapixaba, Tore, Parará, Katete, Miguel, Xupinan, Salomão, Xumi, Arekanapo, Trindade, Iparawka, Setina, Xihmue, Anuapo, umanari, Piracici, Paulo Ronaldo, Sueli, Paulinho, Axiwae, Arawaje, Makwapoty, Meruru, Pixuxu, Daniel, Bukau, Jurinã, Tukuxi, Eidung, entre muitos outros que hoje, como eu já estou virando tamosi, a memória começa e me fugir... Apesar de tamoxi, não me esqueci e não me esquecerei de tantos que infelizmente já partiram. In memoriam dedico este trabalho a: João Aranha (Tualinke), Samole, Vitorino (Iturina), Paxina Poty, Renato, Alonso, Junaka, Marikota, Makwapoty, Lapi. Walema (Arema). Vocês me passaram muita coisa, entre amizade e conhecimento. Espero que estas páginas sejam dignas de suas memórias. Estendo meus agradecimentos à

Ângela Kaxuyana e Ana Kaxuyana, com quem continuo sempre a aprender.

Agradeço enormemente minha orientadora do doutorado, Dr^a Ima Célia Guimarães Vieira, principalmente pelo seu otimismo entusiasmante. As correções, sugestões, dicas, sempre de extrema lucidez e competência fazem naturalmente parte da excelente profissional que ela é. Mas sem o inabalável bom-humor e empolgação contagiante, sem dúvidas, a tese não teria sido defendida, e tampouco este livro publicado. Inclusive Agradeço igualmente ao meu co-orientador, Dr. Roberto Araújo de Oliveira Santos Jr. Suas considerações finais levaram este trabalho a outro patamar. Gostaria de agradecer à coordenação e secretaria do PPGCA/UFGA, especialmente pela compreensão e empenhos, buscando sempre colaborar para que a tese que originou este livro caminhasse tranquilamente. Desta forma, estendo os agradecimentos à banca de defesa da tese, Dra. Marlycia Bonifácio Martins, Dr. Roberto Porro, Dr. Gleen Harvey Shepard Jr. e Dr. Ricardo Folhes, cujas correções, sugestões, dicas foram de enorme ajuda se estenderam para além do processo do doutoramento, contribuindo na formação profissional que ainda carrego comigo. No PPGCA fiz poucos, mas bons amigos. Agradeço especialmente à Amanda Estefânia.

Agradeço à FUNAI, que institucionalmente me permitiu o necessário afastamento, fundamental para me garantir tempo e concentração para me dedicar à tese que originou este livro. Espero sinceramente que os resultados constantes aqui auxiliem no aperfeiçoamento e na defesa da PNGATI, pois realmente acredito no seu potencial transformador.

Agradeço aos pesquisadores do Museu Paraense Emílio Goeldi e da Universidade Federal do Pará que me auxiliaram na identificação e revisão das espécies levantadas, além de garantir acesso às coleções biológicas, nominalmente Alba Lins (*in memoriam*), Alexandre Aleixo, Ana Cristina Mendes de Oliveira, Ana Prudente, João Ubiratan dos Santos, José Marin Fernandes, Luciano Montag, Marinus Hoogmoed e Teresa Cristina Ávila Pires.

Deixo meus agradecimentos muito especiais à equipe do Museu dos Povos Indígenas, em nome de José Carlos Levinho, Sônia Coqueiro, Ida Najjar, Rosilene Falconere, Ione Couto que, na época, foram fundamentais para que a pesquisa que originou este livro tenha caminhado.

Gostaria de agradecer a equipe da Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (PCBDL) localizada em Belém (PA) por me permitir estudar e acessar seu incrível acervo.

Agradeço aos meus amigos, muito mais do que colegas, da FUNAI: Fábio Ribeiro, Guilherme Siviero, Joelmo Santos, Joerlissom Santos, Pablo Brito, Roberta Montanha, Mariana Maini, Frederico Oliveira, Jairo Bezerra, Afonso Rodrigues, Marcos Velho, Joenes Pereira, Gregório Lod Domingos Santa Rosa (*in memorian*) e Aléssio Dantas (*in memorian*). Continuamos na batalha!

Agradeço ao Instituto Iepé pela confiança em meu trabalho e pela amizade o que torna a árdua missão indigenista um prazeroso processo de contínua aprendizagem. Sei que nem sempre acertei, mas pelo menos nunca mirei no erro. Agradeço especialmente a Denise Fajardo, Andrea Vaz, Jeciane Fonseca, Rudreic Soares, Sofia Galvão, Manuella Rodrigues de Sousa, Írisom Rodrigues Neves, Marcelo Gusmão, Rosalina, Ana Paula Nóbrega, Fabrício Amorim, Nacip Mahmud Láuar Neto pela amizade e, a este último, também pelos bons momentos nas várias expedições e pelos preciosos mapas. Estendo meus especiais agradecimentos àqueles que a mim se tornaram referências pelo trabalho sério casado com incansável dedicação, além de Denise Fajardo, não pode deixar de citar Dominique Gallois, Lux Vidal, Luís Grupioni, Helena Sábato e Ruben Caixeta.

Agradeço à equipe da editora do Senado Federal, por toda paciência e dedicação dispendidos para viabilizar esta obra, acreditando sempre em seu potencial.

Meu agradecimento mais que especial é para minha família, a quem dedico este trabalho. Agradeço à Fernanda, quem me deu as minhas filhas, razões de meu viver: Isabelle e Beatriz (nem sei o que seria de mim sem vocês duas!). Minhas inspirações, de senso ético e dedicação vêm dos meus pais, todos eles: Lucia, minha mãe, foi quem me introduziu ao universo do rio Paru de Leste e este trabalho jamais se tornaria realidade sem seu empenho e incentivo constantes; Márcio, que me acolheu e reciprocamente foi acolhido (além de ter ajudado sobremaneira na revisão deste livro); Renato, cuja retidão de caráter e determinação incansável sempre me serviu de guia e Maira com quem prazerosamente tenho me aproximado mais a cada dia. Agradeço especialmente aos meus irmãos, Maiani e Raduan, que mesmo separados por 60° de latitude, estamos cada vez mais próximos. Não posso me esquecer daqueles que me deixaram memórias, lembranças e saudades. Dedico, igualmente, este trabalho às minhas avós Ernestine (oma), Maria Luísa e ao meu tio Udo que precocemente nos deixou.



Apêndices



Apêndice A – Anuência prévia para pesquisa realizada em assembleia de lideranças e da APIWA

Termo de anuência de Livre e Prévia Consulta para APIWA: Pesquisa e uso sobre conhecimento tradicional, informações, dados e imagens.

Aos membros da Associação dos Povos Indígenas Wayana e Apalai – APIWA

Vimos, por meio desta, solicitar vossa anuência a respeito da utilização do conhecimento tradicional local: informações, dados e imagens coletadas durante as atividades de Valorização Cultural e Gestão Ambiental e Territorial Indígena - GATI, realizadas nas Terras Indígenas do Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este, norte do Pará. O objetivo de tal pedido é ter anuência e autorização para que tais informações dos conhecimentos tradicionais local possam ser utilizadas em trabalhos acadêmicos e publicações como livros, cartilhas e artigos. As publicações pretendidas deverão trazer visibilidade o conhecimento a realidade dos povos das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'este. Contribuindo para o movimento de valorização cultural e apropriação de ferramentas de gestão territorial e do bem viver, assim como para o fortalecimento das lideranças indígenas, enquanto entidades de representação social de direitos, apoio às atividades tradicionais e a projetos de valorização cultural e sustentabilidade socioambiental.

Desta forma assina o termo de anuência, nós pesquisadores abaixo relacionados:

Iori van Velthem Linke Local: T.I. Parque do Tumucumaque Data: 23/02/19
Pesquisador solicitante: Iori van Velthem Linke (RG:4079445 – SSP/PA; CPF:795.509.752-15)

Nacip Mahmud Léuar N. Local: T.I. Parque do Tumucumaque Data: 23/02/19
Pesquisador solicitante: Nacip Mahmud Léuar N. (RG: 12.743.121 - SSP/MG; CPF: 063.253.926-71)

Nós como lideranças representativas dos povos indígenas do Parque do Tumucumaque e Paru d'Este, pelo meio de suas respectivas associações, concordamos com os termos da carta de anuência para a utilização dos dados, informações e imagens.

Cecília Anasko Apalai Local: Apai Data: 23/02/19
Presidente da Apiwa

Lideranças Indígenas (de acordo):

Missico Cimp	Azatumure Apalai
Togher waiana	Wanamaré Apalai Wanama
Anakar w. Apalai	Manago Apalai
Guspim Apalay	Daniel waiana
Turina Apalay	Eidunay Teiso
Capatary waiana	Mpakapap Apalai
muape Apalai	Aimarié W. waiana
Shumue Apalai waiana	Sataraki Akurixi

Página 1 de 3

Termo de anuência de Livre e Prévia Consulta para APIWA: Pesquisa e uso sobre conhecimento tradicional, informações, dados e imagens.

Exercento Apalai
Ecani waiana
Manahipyny Waiana Tiriyo
Patata waiana Tiriyo
Anahipyny waiana Apalai
Mikasani Apalai
Neri Tiriyo
Moni Apalai
Tanti Apalai
Denise Tiriyo
Nyoni waiana Tiriyo
Tonia Tiriyo
Eki waiana
Vitoria Tiriyo
Mananawu Waiana Apalai
IRV KUPIV) Apalai
Marabto Apalai
Pixau waiana Apalai
Karamyixi Waiana Apalai
Ymeo waiana Apalai
Kaira Apalai Waiana
Pendto waiana Apalai
mykyhi waiana Apalai
mapuuru waiana Apalai

KAPITELU
Arisurufung
Arithmetische Aufgaben
Nad Apalai
1 Parake Waiana A Polai
Enemba Waiana Apalai
Ene Apalai
Tukua Waiāpi Waiana
AMarika Apalai

Apêndice B – Três narrativas míticas sobre origens das roças



Aldeia Bona – 25/02/2019

Narrador- Saporoty Wayana, ~70 anos, cacique da aldeia Jolokoman,
T.I. Rio Paru d'Este.

Narrativa 1:

Havia uma família composta por três indivíduos- uma senhora, sua filha e seu genro morando sós em uma pequena aldeia no meio da floresta. Todos os dias, pelas manhãs, sua filha e seu genro saíam para dentro da mata a caçar e coletar, deixando a velha só. Um dia os dois voltaram e encontraram um tipo de beiju feito pela velha. Comeram, mesmo achando-o estranho. Depois desse episódio, todos os dias a velha possuía um beiju feito quando do regresso do casal.

Achando muito curioso, o genro decidiu descobrir a origem do beiju, e sozinho e escondido seguir sua sogra. Viu então que o beiju era obtido através do cozimento da massa branca do cacho (ou inflorescência) da palmeira **maripa** (inajá, *Maripa guianensis*) que ela coletava todos os dias nas proximidades, e preparava e cozinhava como se fosse massa de mandioca. O genro não gostou disso, se sentindo enganado pela velha decidiu se vingar.

Ele então caçou algumas serpentes, cortou-as e deu a velha que preparou e comeu, sem nada perceber. À noite, pegou uma grande serpente que, uma vez morta, foi posta enrolada por sobre o peito da velha que já dormia. Mais tarde, estando o casal dormindo em redes dispostas muito próximas entre si, pôs-se o genro a cutucar sua esposa.

- Veja, o que tua mãe está fazendo? Está se mexendo toda na rede. E continuando, ele falou- – Acho que tem um bicho com ela, eu vi algo se mexendo.

Ele então se levantou e exclamou à sua esposa- - Veja! Tem uma cobra em cima dela! Pegou um pedaço de pau e golpeou com violência a serpente já morta. O golpe, de tão forte, atingiu fatalmente a velha. Desta forma, enterraram-na naquele local e foram embora.

Algum tempo depois, retornaram à aldeia abandonada e descobriram estupefatos que havia uma roça no local que servia de sepulcro à velha. Não sabendo o que fazer diante de tamanha diversidade de plantas desconhecidas, o casal começou a estudá-las, experimentá-las. Puxaram e provaram algumas folhas, que de prontidão disseram- - não é assim, não nos comam desse jeito! Então puxaram, cavaram, arrancaram algumas raízes, e as provaram cruas, fazendo caretas de desgosto. Tão logo também se ouviu: não é desse jeito que servimos! Não nos comam assim! Largaram os tubérculos pelo chão.

Cansados, os dois procuraram pernoitar por ali mesmo. À noite o genro foi visitado pela sogra que lhe ensinou como usar as mandiocas, como arrancá-las sem magoar as plantas, como descascar, ralar e espremer a massa para tirar o venenoso tucupi, e por fim, assar para fazer o beiju. A velha pediu para que o genro explicasse à sua filha, que o assim fizesse. Pela manhã o genro contou à sua esposa o sonho que tiver. Ela, seguindo as orientações dadas por sua finada mãe, preparou um beiju de mandioca. Assim, os dois decidiram passar um tempo mais extenso naquela roça, estabelecendo-se definitivamente por ali; as noites a velha sempre aparecia nos sonhos para ensinar ao seu genro como cuidar da roça e como preparar os alimentos que ela disponibilizava.

Narrativa 2:

Um dia, há muito tempo, uma velha solitária tentava apanhar alguns peixes batendo timbó e um pequeno igarapé. Subitamente surgiu por entre a margem um homem jovem que a interpelou- - Oi **kuni**, o que você está fazendo? Vamos comer? Eu pego alguns peixes para nós, kuni. A velha respondeu afirmativamente, e o jovem retrucou- - Tudo bem então, kuni, eu pego alguns peixes para a gente comer, mas antes eu vou buscar bacaba lá

no mato. Ele então adentrou a floresta levando consigo um jamaxim vazio, colocando-se a procurar por bacaba madura.

Achando uma bacabeira carregada de frutos aptos para o consumo, pôs-se a subir com seu jamaxim às costas. Quando lá em cima estava já se arrumando para começar a descer, viu a mesma velha lá embaixo, olhando para cima, e exclamou- - Estou com muita fome! Não aguento esperar, vim aqui para te devorar!

O homem assustado, em um primeiro momento, pensou por uns instantes e depois falou- - Tudo bem, se você quer me comer, então pode me comer. Mas terás que esperar que eu desça daqui primeiramente. Vou jogar meu jamaxim e você apara aí embaixo. A velha concordou e se preparou para segurar um jamaxim leve, porque imaginava ainda vazio. Quando o jamaxim desceu, porém abarrotado de bacaba, desceu com força, golpeando fatalmente o peito da velha, que caiu desfalecida. O homem desceu, recuperou seu jamaxim e foi embora, deixando o corpo da velha naquele local.

Algum tempo depois, voltando por aquelas bandas, ele se lembrou de checar a bacabeira e o corpo da velha que estava por ali, e percebeu que havia crescido uma roça no local. Experimentou algumas folhas e raízes, mas escutou as plantas lhes falar - Não nos coma assim! Não é assim que eu sirvo! Não é desse jeito que posso ser comida etc.

Já muito cansado, decidiu passar a noite naquele local, depois se estendendo a vários dias. De noite, sonhou com a velha que estava enterrada ali, que lhe explicou o que era trabalho do homem e da mulher, em como fazer e cuidar da roça, como apanhar e preparar os produtos da roça, fazer o beiju e a bebida etc.

Narrativa 3:

Há muito tempo um jovem casal perambula pela mata até que toparam com uma clareia cheia de plantas desconhecidas- era uma roça. Lá havia um giral cheio de beijos secos ao sol. Quando se aproximaram, ouviram uma voz difusa os incentivando a pegar os beijos- - podem pegar. Podem levar se tiverem fome. Levem quantos quiserem!

Casal pegou alguns beijos e foram se recolher na floresta, nas cercanias da roça. Depois de alguns dias, findados os beijos, o casal retornou até o giral onde havia mais uma leva de beijos secos. A voz novamente os ofereceu os beijos que, uma vez apanhados, foram ser consumidos pelos dois no interior da mata. Assim se deu várias semanas. Até que um belo dia o casal foi até o giral e lá não havia nenhum beiju. A voz surgiu e lhes disse- Estou cansado, agora não tem mais. Continuando a falar, acrescentou- - Estão vendo o Joi / Joxi (lagarto do gênero *Tupinambis*), pois bem, ele que cuida da roça. Ele que cava os buracos e cuida das plantas. Ele me disse que a mulher está grávida. O casal se entreolhou e respondeu negativamente à voz, exortando a possibilidade de a mulher esperar um filho. Dito isso, o Joi surgiu e feriu as pernas da mulher, retornando rapidamente ao buraco de onde saiu. A voz novamente se fez presente- - O Joi fez isso, ele feriu as pernas da mulher porque vocês mentiram. A mulher está grávida sim, e ele sabe disso. Por causa disso, o Joi não vai mais cuidar da roça, e sim vocês daqui para frente.

Apêndice C – Quadro da agrobiodiversidade cultivada Wayana e Aparai



Mandioca - Manihot sculenta. Aparai- Wyi; Wayana- Ulu; Tiriyo- Uru								
Região de Concen- tração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedên- cia	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Mawapë	?	Wii, sakura, kajame	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (fo- lha), saúva (folha)	Paru d'este	Cachoei- rinha, Mataware, Taunumai, Jaherai, Manau
Alto Paru	Akipipë	?	Kaxiri, farinha, beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (fo- lha), saúva (folha)	Paru d'este	Jaherai
Alto Paru	Simo	?	Beiju e farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (fo- lha), saúva (folha)	Paru d'este	Cachoeiri- nha, Jaherai, Taunumai
Alto Paru	Pijukuku	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (fo- lha), saúva (folha)	Paru d'este	Jaherai, Taunumai, Mataware

Alto Paru	Marakataonopë	?	Beiju e farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Samuwa-ka (Pijai Jatēnese)	?
Alto Paru	Warumapë	?	Beiju, sakura e farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Samuwa-ka (Pijai Jatēnese)	Mataware
Alto Paru	Tawara	?	Kaxixi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Pakupina (Rio Paru d'este)	Cachoeirinha, Mataware, Taunumai, Jaherai
Alto Paru	Mataware pë	?	Beiju e farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Mataware, Jaherai, Cachoeirinha
Alto Paru	Soko	?	Kaxixi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	?
Alto Paru	Mawapëimë	?	Beiju, sakura e farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Cachoeirinha, Mataware, Jaherai, Taunumai

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Mamisaripë	?	Beiju, tapioca, farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Jaherai
Alto Paru	Arekinapë	?	Beiju e farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Jaherai
Alto Paru	Mirarëuru	?	Farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Tukuinupë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	Jaherai, Manau, Mataware
Alto Paru	Kunarekan	?	Kaxixi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Anaipë	?	Kaxixi e beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	Todas as Aldeias do Alto Paru

Alto Paru	Kumupë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	Cahoe-rinha, Mataware, Jaherai
Alto Paru	Kujarirupë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	Mataware
Alto Paru	Kokomin	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	Cachoei-rinha, Mataware
Alto Paru	Kokopë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	Mataware
Alto Paru	Apurukuipe	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	?

Alto Paru	Okopë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Jaherai, Mataware
Alto Paru	Marajapë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	?
Alto Paru	Karopë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	?
Alto Paru	Mami pë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	?
Alto Paru	Kumaka pë	?	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ⁴⁴⁷	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	?
Alto Paru	Tawaripë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	Jaherai

Alto Paru	Tinman	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caítitu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyó	Mataware
Alto Paru	Kanairapë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caítitu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyó	Mataware
Alto Paru	Kawairipë	?	Farinha e kaxixi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caítitu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyó	?
Alto Paru	Akuri iinapi	?	Kaxixi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caítitu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Mataware, Manau
Alto Paru	Parurupë	?	Kaxixi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caítitu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Cachoeirinha, Jaherai
Alto Paru	Tupiju	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caítitu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Mataware, Jaherai, Taunumai, Manau

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Tinkapipunman	?	Farinha e kaxixi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caaititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Mataware
Alto Paru	Tarepuru	?	Beiju e tapioca	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caaititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Jaherai
Alto Paru	Akarima enjaon nonpë	?	Beiju e farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caaititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyó	Jaherai, Cachoeirinha, Mataware, Manau
Alto Paru	Kajaka japë	?	Beiju e sakura	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caaititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyó	Mataware
Alto Paru	Tinkapirën kajama	?	Farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caaititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	?

continuação

Alto Paru	Tiwamuren	?	Kasisi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Mataware E Jaherai
Alto Paru	Paĩ putupě	?	Kasisi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Mataware E Jaherai
Alto Paru	Kawaipe	?	Kasisi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Jaherai, Cachoeirinha, Mataware, Manau
Alto Paru	Makasira tĩpuru	?	Beiju e tapioca	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Jaherai, Cachoeirinha, Mataware, Manau
Alto Paru	Taremu-nurēn	?	Beiju e kaxixi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Jaherai E Cachoeirinha
Alto Paru	Sana	?	Kaxixi, beiju, sakura	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Mataware

Alto Paru	Maninkore	?	Kasili	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caiti- tu, juriti, pasino- re, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Mataware E Jaherai
Alto Paru	Awaraimë pë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caiti- tu, juriti, pasino- re, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Cachoeirinha

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Médio Paru	Wyí kaoko	Mandioca saúva	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Almerin	Taunumai
Médio Paru	Wyí kuata-piu	Mandioca amarela	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Almerin	Cachoeirinha, Jaherai, Mataware
Médio Paru	Wyí ximo	Mandica cabeça-lo cacheado	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Apalai	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyí kapau	Mandioca de veado	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyí kari-punazuru	Mandioca karipuna	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	T.i. oia-poque	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyí payokozuru	Mandioca da selva	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Aldeia itapeky	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyí ximo eperypyry	Semente de cabelo cacheado	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Bona;	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyí mawapo	Mandioca em-cima de sapo	Bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Itapeky; bona;
Médio Paru	Wyí utuku axikano	Mandioca per-na de pombo	Bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Bona;
Médio Paru	Wyí mami-saripo	Mandioca de jacamin	Bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias

Médio Paru	Wyi irikiki-po	Mandioca per-na de bem-ti-vi	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi kumu-po	Mandioca bacaba	Bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi makaxiraimo	Mandica macaxeira brava	Bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi taxi	Mandioca prima	Tucupi; tapioca; bejú; farinha; sakura;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Bahião – pa	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi irikikimyny	Mandioca ninho de bem-ti-vi	Bejú; sakura;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal co-mensais (Fau-na Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
202401765	Wyi imuru zoxiry	Mandioca mistura de tapioca	Tapioca; bejú;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi panawe-rahmano	Mandioca orelha torta	Bejú; sakura;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Bona;
Médio Paru	Wyi mara-mano	Mandioca vara	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi tuhpiu	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi myxiha	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi karanipo	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias

(continuação)

Médio Paru	Wyi kararipo	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; jurití;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi zaraimo- mano	Mandioca argelin	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; jurití;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi korou- hmano	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; jurití;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi akikipo	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; jurití;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi kurupo	Mandioca de jenipapo	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; jurití;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi wajapi	Mandioca wajampi	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; jurití;	Molokopoti; rio jari	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi pyremiyhma- no	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; jurití;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi axikoroky	Mandioca de perna branca	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; jurití;	Paru d'este	Todas as Aldeias

(continuação)

Médio Paru	Wyi jary-sewemano	Mandioca folha amarela	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi tarehpono	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi kawaia-rekano	Mandioca folha de aruko (chocalho)	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Kurieukumutany	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi kuratirety	Mandioca coco de galinha	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Bona;	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi tyriyoxi	Mandioca de tiriyo	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Missão tiriyo	Kurieukuru
Médio Paru	Wyi apiratata	Mandioca forquilha	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Jeruty	Bona
Médio Paru	Wyi soko	Mandioca mole	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi mai-nakau	Mandioca casca fina / caldo para batata	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias

continuação

Médio Paru	Wyi ku-noarykano	Mandioca folha de munguba	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi ohpa	Mandioca tamata	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Missão tiriyo	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi axiture-ture	Mandioca perna torta	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Kênepaku-suriname	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi arekini	Mandioca folha fina	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi sapatinu	Mandioca sapatinho	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Almerin	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi kurura	Mandioca curura	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Maikuru	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi tawara	Manioca tavala	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Missão tiriyo	Todas as Aldeias

Médio Paru	Wyi oroja-noka	Mandioca oloianoca	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Apalai; maikuru kuae	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi tahta-mano	Mandioca casca solta	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Apalai	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi manikore	Mandioca muita man-dioca	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Apalai; kaxuyana	Todas as Aldeias

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Médio Paru	Wyi eperypyry	Mandioca semente de mandioca	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Apalai	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi tyamuremy	Mandioca alaranjada por dentro	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi napi	Mandioca batata	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Kênepaku-suriname	Todas as Aldeias
Médio Paru	Wyi sãso-mano	Mandioca fofa	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Baixo Paru	Panawera	Orelha empinada	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caaitu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias
Baixo Paru	Mamisaripo	Jacamim	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caaitu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias

continuação

Baixo Paru	Akikipo	?	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Irikikipo	Bem-te-vi	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Missão Tiriyó	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Zaraimo mano	Angelim	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Maramano	Tacahí	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Mawapo	Sapo	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Missão Tiriyó	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Myxia	Bengala	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Tuhpiu	Vermelha (folha vermelha)	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Ximo	Cipó	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Zary pisararano	Folha fina	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai	Todas as Aldeias do Baixo Paru

continuação

Baixo Paru	Kumupoimo (kumupo)	Bacaba	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Zary sewe- mano	Folha ama- rela	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maiku- ru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Poiti zuru- pory	?	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Surina- me (Pa- lasi)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kuno aryki- mo	Munguba	Kaxiri e sakura	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Tawara	?	Kaxiri e sakura	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Missão Tiriyo	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Towamuremy	Mola	Kaxiri e sakura	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Soko	Socó	Kaxiri e sakura	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Missão Tiriyo	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kurura	?	Kaxiri e sakura	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Orojanoka	Cajú do mato	Kaxiri e sakura	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru

continuação

Baixo Paru	Kairiripo	?	Kaxiri e sakura	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Xiiripo	Casca de tamuatá	Kaxiri e sakura	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Tahtahmano	Frágil	Kaxiri e sakura	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Takiririhpo	Azulão	Kaxiri e sakura	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Kuatapiu	Coamba	Farinha	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caïtutu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kauko zuru	Saúva	Farinha	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caïtutu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Almeirim	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Punutawa	Pálida	Farinha	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caïtutu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kapau	Veado	Farinha	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caïtutu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Karipuna	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Sapatinu (nome de um garimpeiro)	Sapatino	Farinha	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caïtutu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Karaiwa (Não-Índio)	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Macaxeira - Manihot sculenta. Aparai- Makaxira; Wayana- Makasila; Tiriyó- Makasira								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Makasira tikorojan	Branca	Beiju e farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Todas as Aldeias
Alto Paru	Makasira maano irepa	?	Beiju e sakura	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Cidade	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Makisirapê	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	?
Alto Paru	Tipuru	Assado	Bebidas	Outubro e novembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, pasinore, caititu, porcão	Crioulo (Suriname)	?
Alto Paru	Tikorojan	Branca	Bolo, frito, sopa	Assim que terminar coivara	Depois de 8 meses	Cutia, paca, pasinore, caititu, porcão	Paru d'este	Mataware, Jahelai, Manau, Tau-numai
Alto Paru	Kananaman	Amarela	Mingau, fritar	Assim que terminar coivara	Depois de 8 meses	Cutia, paca, pasinore, caititu, porcão	Cidade	Mataware, Jahelai

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Médio Paru	Makaxira	Mandioca mansa	Mingau, bebida	Dez-fev	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Makaxira karimutumano	Macaxeira branca	Mingau, bebida	Dez-fev	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Makaxira sewemano	Macaxeira amarelo	Mingau, bebida	Dez-fev	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Makaxira tureturemano	Macaxeira perna torta	Mingau, bebida	Dez-fev	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Makaxira zary pisararano	Macaxeira folha fina	Mingau, bebida	Dez-fev	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Baixo Paru	Meikoro zurupory	Africano	Comer, frito, bolo	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caítitu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Suriname	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Karaiwa zurupory	Portuguesa	Comer, frito, bolo	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caítitu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Karaiwa (Helena Que Trouxe)	Todas as Aldeias do Baixo Paru

continuação

Baixo Paru	Axiture	Cursiva (zigue-zague)	Comer, frito, bolo	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caítu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Karaiwa (Garimpo Limão)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Makaxira	Macaxeira	Comer, frito, bolo	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caítu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Manikore	Mingau	Comer, frito, bolo	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caítu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Kaxujana)	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Batata - <i>Solanum tuberosum</i> . Aparai- Napi; Wayana- Napi; Tiriyó- Napi								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Tiwapu	Branco	Comida e bebida para alimentar passarinhos	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Taunumai, Manau
Alto Paru	Tamiren	Vermelha	Bebida	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Jahelai, Taunumai E Manau
Alto Paru	Kaitaki	Suira	Para mudar cor de bebida	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Jahelai, Mataware, Taunumai, Manau
Alto Paru	Timowei-nen	Ovos de brilhante	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Taunumai, Mataware, Manau
Alto Paru	Siké	Pulga	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Jahelai

(continuação)

Alto Paru	Kaikui weti	Fezes de onça	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Taunumai, Mataware, Manau, Cachoeirinha
Alto Paru	Têtêpin	Que não se espalha	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Suriname	Taunumai, Jahelai, Cachoeirinha, Manau
Alto Paru	Kanana-man	Amarela	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Jahelai, Mataware, Taunumai, Manau
Alto Paru	Pai emerun	Mocotó de anta	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Jahelai
Alto Paru	Sawaru iimo	Ovo de tracajá	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Jahelai, Manau
Alto Paru	Karamiri	?	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	?

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal co-mensais (Fau-na Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Kĩnoto aroki	Rabo de japú	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queima da roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	?
Alto Paru	Popeta	Lábios de gente	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queima da roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	?
Alto Paru	Ëruku imë	?	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queima da roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Jahelai, Mataware, Manau
Alto Paru	Kumarú imë	?	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queima da roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Crioulo (Suri-name)	?
Alto Paru	Taripi ipijaku	Miolo de macaco prego	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queima da roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Jahelai, Taunumai, Mataware, Tyryryman, Cachoeirinha
Alto Paru	Makui iwakiniri	Intestino delgado de sagui	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queima da roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	?
Alto Paru	Tinma menu	Traseira pintada	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queima da roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	?

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Tinma mira	?	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Jahelai, Mataware
Alto Paru	Mekoro	De crioulo	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Akaina (Suriname)	Jahelai, Taunumai, Cachoeirinha, Mataware E Manau
Alto Paru	Ėpënpë	Braço de homem	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	?
Alto Paru	Kurumija	?	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	?
Alto Paru	Arawatairo	Faringe de guariba	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Mataware, Taunumai, Manau
Alto Paru	Kara-paimë	Andiroba	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	?

(continuação)

Alto Paru	Mah-towané wetê	Abelha de fogo	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	Mataware, Cachoeirinha, Manau
Alto Paru	Pereru	Borboleta	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Paru d'este	?
Médio Paru	Napi iriunapiry	Batata ilene	Lanche; bebida; suco;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Napi iamuaupurumeny	?	Lanche; bebida; suco;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Napi mukuru	Batata minhoca	Lanche; bebida; suco;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Napi kapau-napiry	Batata de veado	Lanche; bebida; suco;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Maypurimê	Maypurimê
Médio Paru	Napi kurupo	Batata roxa	Lanche; bebida; suco;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Maypurimê	Maypurimê
Baixo Paru	Arãta kaka	Imundície de guariba	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Asso-ciada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Typuru	Morena	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Missão Tiriyo	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kuripuhpano	Ovo de jabuti	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Aparai (Maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Pana tororo	Orelhudo	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kaikuxy ety	Merda de cachorro	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Iriu napiry	?	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Jari	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kuno ekuru	Flor de munguba	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kurupo	Jenipapo	Comer e bebida	janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Suriname	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Mukuku-mano	Minhoca	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Cará - <i>Dioscorea bulbifera</i> . Aparai- Napoko; Wayana- Napëk; Tiriyo- Napëkë									
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado	
Alto Paru	Joi	Calango	Bebida e comida	Dezembro e janeiro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Paca, cutia, pakira	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru	
Alto Paru	Paiipu	Pata de anta	Bebida e comida	Dezembro e janeiro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Paca, cutia, pakira	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru	
Alto Paru	Pëinjeke emu	Culhão de queixada	Bebida e comida	Dezembro e janeiro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Paca, cutia, pakira	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru	
Alto Paru	Pokoro	?	Bebida e comida	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Paca, cutia, pakira	Paca, cutia, pakira	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru	

Região de Concen- tração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Tookoro	Inambu	Bebida e comida	Dezembro e janeiro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Paca, cutia, pakira	Suriname	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Kana	Peixe	Comida	Dezembro e janeiro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Paca, cutia, pakira	Suriname	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Sikinama	Roxo	Bebida e comida	Dezembro e janeiro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Paca, cutia, pakira	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Wasikiro	?	Comida	Dezembro e janeiro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Paca, cutia, pakira	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Uripu arawata emu	Culhão de guariba	Comida	Dezembro e janeiro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Paca, cutia, pakira	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru

(continuação)

Alto Paru	Araiwa	Branco	Tacacá, comida e bebida	Dezembro e janeiro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Paca, cutia, pakira	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Parare	?	Sopa, bebida, comer	Outubro e no- vembro (assim que terminar coivara)	Depois de 1 ano. Assim que folhas murcharem	Veado (folha), paca, cutia	Paru d'este	Jahelai
Alto Paru	Wasikiro	?	Sopa, bebida, comer	Outubro e no- vembro (assim que terminar coivara)	Depois de 1 ano. Assim que folhas murcharem	Veado (folha), paca, cutia	Paru d'este	Jahelai, Ca- choeirinha
Alto Paru	Okoimo	Ovo de mutum	Sopa, bebida, comer	Outubro e no- vembro (assim que terminar coivara)	Depois de 1 ano. Assim que folhas murcharem	Veado (folha), paca, cutia	Paru d'este	Jahelai, Manau
Alto Paru	Kuripuku	?	Bebida	Outubro e no- vembro (assim que terminar coivara)	Depois de 1 ano. Assim que folhas murcharem	Veado (folha), paca, cutia	Paru d'este	Jahelai, Mataware
Alto Paru	Namisi- tírorojan	?	Bebida	Outubro e no- vembro (assim que terminar coivara)	Depois de 1 ano. Assim que folhas murcharem	Veado (folha), paca, cutia	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Namisi- tírorojan	?	Bebida	Outubro e no- vembro (assim que terminar coivara)	Depois de 1 ano. Assim que folhas murcharem	Veado (folha), paca, cutia	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru

(continuação)

Médio Paru	Napoko	Cará	Mingau; bebida; alimento; mistura de caldos;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Pakira(catitu); veado; cutia; ratos; paca;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Napoko sowo	Cará espumante	Mingau; bebida; alimento; mistura de caldos;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Pakira(catitu); veado; cutia; ratos; paca;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Napoko maxipuri pupuru	Cará pata de anta	Mingau; bebida; alimento; mistura de caldos;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Pakira(catitu); veado; cutia; ratos; paca;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Napoko jaxi	Cará calango	Mingau; bebida; alimento; mistura de caldos;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Pakira(catitu); veado; cutia; ratos; paca;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Napoko sakaekuru	Cará flor de saká	Mingau; bebida; alimento; mistura de caldos;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Pakira(catitu); veado; cutia; ratos; paca;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Napoko pakira enuru	Cará olho de catitu	Mingau; bebida; alimento; mistura de caldos;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Pakira(catitu); veado; cutia; ratos; paca;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Baixo Paru	Sowo	Casca transparente	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, queixada, veado e anta (folhas)	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	T-ypapuru	Costa (casca?) Preta	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, queixada, veado e anta (folhas)	Aparai (jari)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Karimutu-mano	Branco	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, queixada, veado e anta (folhas)	Aparai (maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Xinukutu-mano	Preto	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, queixada, veado e anta (folhas)	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Joximano	Calango	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, queixada, veado e anta (folhas)	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Inhame - <i>Discorea</i> sp. Aparai- Parawahsu; Wayana- Wakalau; Tiriyo- Parawasu								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Médio Paru	Parawahsu karimutu-mano	Inhami branco	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Parawahsu xinukutano	Inhami preto	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Parawahsu jamixi	Tipo inhami	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias

(continuação)

Região	Nome da planta	Tradução/ nome karaiwa	Para que serve	Quando planta	Quando colhe	Animal come	Proce- dência	Qual aldeia tem
Baixo Paru	Karimutu- mano	Branco	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, quei- xada, veado e anta (folhas)	Aparai (Paru)	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Xinukutu- mano	Preto	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, quei- xada, veado e anta (folhas)	Aparai (maiku- ru)	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Jamexi	Espinhoso	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, quei- xada, veado e anta (folhas)	Surina- me	Todas as Al- deias do Baixo Paru

Jerimum - *Curcubitaceae* sp. Aparai - Joromo; Wayana - Asikala; Tiriyó - Koimë

Região	Nome da planta	Tradução/ nome karaiwa	Para que serve	Quando planta	Quando colhe	Animal come	Proce- dência	Qual aldeia tem
Alto Paru	Ttkaoiren	Vermelha	Comida e bebida	Janeiro	Abril e maio	Cutia e paca	Surina- me	Taunumai
Alto Paru	Iwirinai pĩmĩ	Cabeça de preguiça	Comida e bebida	Início do inverno	Abril e maio	Cutia e paca	Paru d'este	Taunumai, Mataware
Alto Paru	Kurimau- man	Paca	Comida e bebida	Início do inverno	Abril e maio	Cutia e paca	Cidade	Cachoeirinha, Mataware

Alto Paru	TipatĩParuken	?	Comida e bebida	Início do inverno	Abril e maio	Cutia e paca	Cidade	Taunumai, Mataware
Médio Paru	Joromo	Jerimum	Bebida; mingau; mistura feijão; mistura peixe;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Maxipuri-mo(anta); paca; cutia; veadp; catitu;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Joromo kasana-mano	Jerimum cuia	Bebida; mingau; mistura feijão; mistura peixe;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Maxipuri-mo(anta); paca; cutia; veadp; catitu;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Jorono irinai zupuhpyry	Jerimum cabeça de preguisa	Bebida; mingau; mistura feijão; mistura peixe;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Maxipuri-mo(anta); paca; cutia; veadp; catitu;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Jorono me-rehmano	Jerimum redondo	Bebida; mingau; mistura feijão; mistura peixe;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Maxipuri-mo(anta); paca; cutia; veadp; catitu;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Joromo karimutumano	Jerimum branco	Bebida; mingau; mistura feijão; mistura peixe;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Maxipuri-mo(anta); paca; cutia; veadp; catitu;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Jorono mosaxil-ne exikety	Jerimum comprido	Bebida; mingau; mistura feijão; mistura peixe;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Maxipuri-mo(anta); paca; cutia; veadp; catitu;	Paru d'este	Todas as Aldeias

Taioba - <i>Xanthosoma sagittifolium</i> . Aparai - Ukumy; Wayana- Piso; Tiriyó- Wuripu								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Okomo	Marimbondo	Comer	Dezembro	Após 8 meses de plantio	Cutia	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Médio Paru	Ukumi	Taioba	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Parare	Taioba	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Area	Taioba	Cozido;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Okoi my-tyhyppy	Taioba; pedaço de cobra;	Cozido;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Baixo Paru	Ukumy	Comum	Merenda, comida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Jabuti, cutia, caitu, queixa	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Okoi my-tyhyppy	Pedaço de cobra	Merenda, comida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Jabuti, cutia, caitu, queixa	Suriname	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Feijão/fava - <i>Vicia faba</i> . Aparai- Kumata; Wayana- Kumata; Tiriyó- Kumata								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal co-mensais (Fau-na Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Tukuo-junpë ino	Ovo de bacural	Comer	Outubro	Dezembro	Ratos, paca	Paru d'este	Matawaré, Taunumai
Alto Paru	Tamiren	Vermelho	Comer	Outubro	Dezembro	Ratos, paca	Paru d'este	?
Alto Paru	Sikiman	Preto	Comer	Outubro	Dezembro	Ratos, paca	Paru d'este	Cachoeirinha, Mataware
Alto Paru	Rën	Normal	Comer	Outubro	Dezembro		Paru d'este	?
Médio Paru	Kumata xinukutu-mano	Fava preta	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Ratos; cutia; paca;	Paru d'este	Todas Al-deias
Médio Paru	Kumata kakue erery	Fava fígado de tucano	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Ratos; cutia; paca;	Paru d'este	Todas Al-deias
Médio Paru	Kumata okuna hmo	Fava ovo de bacurau	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Ratos; cutia; paca;	Paru d'este	Todas Al-deias
Baixo Paru	Kâkue erery	Fígado de tucano	Comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Waiäpi	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Okurahmo	Ovo de bacurau	Comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Waiäpi	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Amendoim - <i>Arachis hypogaea</i> . Aparai- Okonepy; Wayana- Putupë; Tiriyo- Pinra								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal co-mensais (Fau-mensais na Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Mikakë	Cabeça de saúva	Comer, doce	Dezembro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Cutia, paca	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Mope	Caroço de taperebá	Comer, doce	Dezembro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Cutia, paca	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Mope	Caroço de taperebá	Comer, doce	Dezembro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Cutia, paca	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru

Alto Paru	Mope	Caroço de taperebá	Comer, doce	Dezembro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Cutia, paca	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Médio Paru	Okonepy mape puhturu	Amendoim; semente de taperebá	Comer, doce	Dezembro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Cutia, paca	Paru d'este	Todas as Aldeias do Médio Paru
Baixo Paru	Mope puhturu	Caroço de taperebá	Comer	Dezembro e janeiro	Julho	Cutia, paca, rato	Macapá	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Panakiri	Coeira (cuieira?) De orelha	Comer	Dezembro e janeiro	Julho	Cutia, paca, rato	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Milho - Zea mays. Aparai- Oxinase; Wayana- Ehnai; Tiriyó- Anai								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna As-sociada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Pakira weti	Resto de caltitu	Mingau, pamonha, comida e bebida	Dezembro e janeiro	Após 3 meses	Rato, posisi, paca, cutia	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru

(continuação)

Alto Paru	Mekoro	Negro	Mingau, pamonha, comida e bebida	Dezembro e janeiro	Após 3 meses	Rato, posisi, paca, cutia	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Tinmatu-raken	?	Mingau, pamonha, comida e bebida	Dezembro e janeiro	Após 3 meses	Rato, posisi, paca, cutia	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Tjjeipirën	Dente ver-melho	Mingau, pamonha, comida e bebida	Dezembro e janeiro	Após 3 meses	Rato, posisi, paca, cutia	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Pakira	Caititu	Mingau, pamonha, comida e bebida	Dezembro e janeiro	Após 3 meses	Rato, posisi, paca, cutia	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Karara	?	Mingau, pamonha, comida e bebida	Dezembro e janeiro	Após 3 meses	Rato, posisi, paca, cutia	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Karu	?	Mingau, pamonha, comida e bebida	Dezembro e janeiro	Após 3 meses	Rato, posisi, paca, cutia	Cidade	Todas as Aldeias do Alto Paru
Médio Paru	Oxinase xinukutu-mano	Milho preto	Pamonha; mingau; bebida;	Set-out	Fev-mar	Galinhas; pas-sarinho; ratos; paca; corvo;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Oxinase karimutano	Milho branco	Pamonha; mingau; bebida;	Set-out	Fev-mar	Galinhas; pas-sarinho; ratos; paca; corvo;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Oxinase karu	Milho amarelo	Pamonha; mingau; bebida;	Set-out	Fev-mar	Galinhas; pas-sarinho; ratos; paca; corvo;	Macapá	Todas as Aldeias
Médio Paru	Oxinase kapaxi arokry	Milho rabo de tatu	Pamonha; mingau; bebida;	Set-out	Fev-mar	Galinhas; pas-sarinho; ratos; paca; corvo;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Oxinase awaramano	Milho misturado	Pamonha; mingau; bebida;	Set-out	Fev-mar	Galinhas; pas-sarinho; ratos; paca; corvo;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Oxinase pipoka	Milho para pipoca	Pipoca;	Set-out	Fev-mar	Galinhas; pas-sarinho; ratos; paca; corvo;	Macapá	Todas as Aldeias

(continuação)

Baixo Paru	Karú	?	Bebida, pamo-nha, mingau	Dezembro e janeiro	Março e abril	Animais e aves em geral	Almeirim	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Karimutu-mano	Branco	Bebida, pamo-nha, mingau	Dezembro e janeiro	Março e abril	Animais e aves em geral	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Xinukutu-mano	Preto	Bebida, pamo-nha, mingau	Dezembro e janeiro	Março e abril	Animais e aves em geral	Kayapó – Redenção (PA)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Banana - Musa spp. Aparai- Paruru; Wayana- Palu; Tiriyo- Paruru								
Região	Nome da planta	Tradução/ nome ka-raiwa	Para que serve	Quando planta	Quando colhe	Animal come	Procedência	Qual aldeia tem
Alto Paru	Përi	Inajá	Comer	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Ijuy	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Soroso	?	Bebida, mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrêpukê, japu, suira, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Paiaoti	Coleta de anta	Bebida e mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkërëpukë, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Kuitakira	?	Comer	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkërëpukë, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Tëpepuru	?	Comer	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkërëpukë, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Urana	?	Bebida de mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkërëpukë, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru

(continuação)

Alto Paru	Minina	Branca	Comer e mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrëpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Kajana	?	Comer e mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrëpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Paruru	?	Comer e mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrëpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Kaaraman (maikaman)	?	Mingau, fritar, bebida	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrëpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Mami	Jacamim	Comer e mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrëpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru

Alto Paru	Pantankere	?	Comer	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, ëkërëpukë, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Kurënpë	Munguba	Comer	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, ëkërëpukë, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Parata	Maçaran-duba	Comer e mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, ëkërëpukë, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Cidade	Todas as Aldeias do Alto Paru
Médio Paru	Paruru uranã	Banana peruana	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias

(continuação)

Médio Paru	Paruru maikamano	Banana azeda	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Paruru maxi-puri orapary	Banana costela de anta	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Parruru sawi	Banana sapo	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Paruru kajani	Banana engana ladrão	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Paruru parāketa	Banana branca	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Paruru pari	Banana inaja	Mingau, bebida	Outubro e novembro	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Paruru waja-tune	Banana prata	Mingau, bebida	Outubro e novembro	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Macapá	Todas as Aldeias
Médio Paru	Paruru kuj45ari	Banana arara	Mingau, bebida	Outubro e novembro	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Macapá	Todas as Aldeias
Médio Paru	Paruru Manaus	Banana Manaus	Mingau, bebida	Outubro e novembro	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Manaus	Todas as Aldeias
Baixo Paru	Pāko (Pa-ruruimo)	?	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (apa-rece em todos), animais e aves diversas	África do sul	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Maxipuri oropary	Costela de anta	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Almeirim	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kajani	?	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Waiaipi do camopi	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Maikomano	Amarga	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Waiaipi do jari	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Urana	Chorona	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru

(continuação)

Baixo Paru	Parí	Najá (inajá?)	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), ani- mais e aves diversas	Alenquer	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kuzari	Cabeça de arara	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), ani- mais e aves diversas	Missão tiriyo	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Parāketa	Malagueta	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), ani- mais e aves diversas	Monte alegre	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Manau	Manaus	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), ani- mais e aves diversas	Manaus	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Sawí	Triângulo	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), ani- mais e aves diversas	Aparai (Paru)	Todas as Al- deias do Baixo Paru

Baixo Paru	Wojátume	?	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), ani-mais e aves diversas	Pinaré (co-munícipio?)	Todas as Al-deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Waiäpi	Waiäpi	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), ani-mais e aves diversas	Waiäpi	Todas as Al-deias do Baixo Paru
Melancia - <i>Citrullus</i> sp. Aparai - Maraxia; Wayana - Malasia; Tiriyó - Marasia								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Kurimau-man	Paca	Comida e suco	Outubro	Após 3 meses	Paca, cutia, rato	?	Todas as Al-deias do Alto Paru
Alto Paru	Tikorojan	Branca	Comida e suco	Outubro	Após 3 meses	Paca, cutia, rato	?	Todas as Al-deias do Alto Paru
Médio Paru	Maraxia kurimau-mano	Melancia paca	Suco; alimento;	Setembro e outubro	Jan-fev	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias

(continuação)

Médio Paru	Maraxia tahramano	Melancia comprida	Suco; alimen- to;	Setembro e outubro	Jan-fev	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Maraxia merehmano	Melancia redonda	Suco; alimen- to;	Setembro e outubro	Jan-fev	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Maraxia karimuta- mano	Melan- cia casca branca	Suco; alimen- to;	Setembro e outubro	Jan-fev	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Maraxia xipirimano	Melancia listrada	Suco; alimen- to;	Setembro e outubro	Jan-fev	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Maraxia typopuru- nemy	Melancia morena	Suco; alimen- to;	Setembro e outubro	Jan-fev	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Baixo Paru	Kurimau- mano	Paca	Suco e co- mida	Dezembro e janeiro	Março	Cutia, veado, anta, rato	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Karimutu- mano	Branco	Suco e co- mida	Dezembro e janeiro	Março	Cutia, veado, anta, rato	Macapá	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Baixo Paru	Merehmano	?	Suco e co- mida	Dezembro e janeiro	Março	Cutia, veado, anta, rato	Macapá / maikuru	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Cabaça - <i>Curcubita</i> spp. Aparai- Atukura; Wayana- Atura; Tiriyó- Atura								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Asso- ciada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Mokanan	Redondo?	Comida	Dezembro	Após 3 meses	Rato, paca, cutia	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Baixo Paru	Atukura	?	Alimento	Dezembro e janeiro	Não tem período	Rato, paca, cutia,	Missão tiriyó	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Karua	Cabaça	Panela	Não tem período	Não tem período	Ninguém	Aparai (maikuru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Abacaxi - <i>Ananas comosus</i>. Aparai- Nana; Wayana- Nana; Tiriyó- Nana								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Asso- ciada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Kujari	Arara	Comida, suco, bebida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Anta, gambá, veado	Suriname	Todas as Aldeias do Alto Paru

(continuação)

Alto Paru	Wariño	?	Comida, suco, bebida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Anta, gambá, veado	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Tareposi	Folhas apontadas	Comida, suco, bebida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Anta, gambá, veado	Suriname	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Akaina	?	Comida, suco, bebida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Anta, gambá, veado	Suriname	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Ėnurëimë	Selvagem	Comida, suco, bebida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Anta, gambá, veado	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Médio Paru	Nana	Abacaxi	Alimento;	Dezembro a fevereiro	Depois de 1 ano	Anta; raposa;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Nana worry	Abacaxi grande	Alimento;	Dezembro a fevereiro	Depois de 1 ano	Anta; raposa;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Nana nymyry	Abacaxi verdadeira	Alimento;	Dezembro e fevereiro	Depois de 1 ano	Anta; raposa;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Nana imo	Abacaxi anana	Alimento;	Dezembro a fevereiro	Depois de 1 ano	Anta; raposa;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Baixo Paru	Nanã	Comum	Comer, suco e bebida	Dezembro e janeiro	Após 18 meses	Anta, raposa	Aparai (l. Jari)	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Wory	Gigante	Comer, suco e bebida	Dezembro e janeiro	Após 18 meses	Anta, raposa	Aparai (Paru)	Todas as Aldeias do Baixo Paru

Cana-de-açúcar - Saccharum sp. Aparai - Axikaru, Wayana - Asikalu, Tiriyo - Asikalu								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna As-sociada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Kijapoko	Tucano	Comer, bebida e melado	Assim que terminar coi-vara (janeiro ou início de inverno)	Agosto	Capivara, macaco-prego, êkêrêpukê	Paru d'este	Taunumai, Cahajelai, Cachoeirinha, Mataware
Alto Paru	Taresi	?	Misturar bebida	Assim que terminar coi-vara (janeiro ou início de inverno)	Agosto	Capivara, macaco-prego, êkêrêpukê	Suriname	Mataware
Alto Paru	Sikiman	Crioulo	Misturar bebida	Assim que terminar coi-vara (janeiro ou início de inverno)	Agosto	Capivara, macaco-prego, êkêrêpukê	Suriname	Taunumai, Cachoeirinha, Manau, Mataware
Alto Paru	Tikorojan	Branca	Misturar bebida	Assim que terminar coi-vara (janeiro ou início de inverno)	Agosto	Capivara, macaco-prego, êkêrêpukê	Paru d'este	Mataware, Taunumai, cachoeirinha

(continuação)

Médio Paru	Axikaru	Cana-de-a- çucar	Mel; suco;	Novembro a janeiro	Setembro e outubro	Macaco; capivara;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Axikaru kakue- potyry	Cana-de-açu- car listra de bico de tucano	Mel; suco;	Novembro a janeiro	Setembro e outubro	Macaco; capivara;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Axikaru nymyry	Cana-de-açu- car comum	Mel; suco;	Novembro a janeiro	Setembro e outubro	Macaco; capivara;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Axikaru xinukutumano	Cana-de-açu- car roxa	Mel; suco;	Novembro a janeiro	Setembro e outubro	Macaco; capivara;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Axikaru rueimo	Cana-de-açu- car taboca	Mel; suco;	Novembro a janeiro	Setembro e outubro	Macaco; capivara;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Baixo Paru	Kâkue potyry	Bico de tucano	Bebidas, caldo, adoçar	Dezembro e janeiro	Agosto	Capivara, macaco- -prego, anta, porco do mato	Suriname	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Xinukutumano	Preta	Bebidas, caldo, adoçar	Dezembro e janeiro	Agosto	Capivara, macaco- -prego, anta, porco do mato	Africano	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Axikaru	Comum	Bebidas, caldo, adoçar	Dezembro e janeiro	Agosto	Capivara, macaco- -prego, anta, porco do mato	Aparai (Paru)	Todas as Al- deias do Baixo Paru

Pimenta - <i>Capsicum spp.</i> Aparai- Aixi; Wayana- Asi; Tiriyo- Pëmëi								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Médio Paru	Aixi	Pimentta	Tempero;	Janeiro	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Aixi piritu-mano	Pimenta ver-melha	Tempero;	Janeiro	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Aixi panape-taro	Pimenta orelha grande	Tempero;	Janeiro	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Aixi porehmo	Pimenta ovo de acari	Tempero;	Janeiro	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Aixi paxizery	Pimenta dente de cutiara	Tempero;	Janeiro	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Aixi paraketa	Pimenta mala-gueta	Tempero;	Janeiro	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias

(continuação)

Médio Paru	Aixi sewe- mano	Pimenta amarelo	Tempero;	Janeiro	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Aixi karimu- tumano	Pimenta branca	Tempero;	Janeiro	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Baixo Paru	Porehmo	?	Tempero	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Galinha, jacú, rato, lagarta	Aparai (Paru)	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Piritumano	?	Tempero	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Galinha, jacú, rato, lagarta	Aparai (Paru)	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Paxi zery	?	Tempero	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Galinha, jacú, rato, lagarta	Aparai (Paru)	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Parāketa	Maçaran- duba	Tempero	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Galinha, jacú, rato, lagarta	Macapá	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Tókore aixiny	?	Tempero	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Galinha, jacú, rato, lagarta	Aparai (Paru)	Todas as Al- deias do Baixo Paru
Baixo Paru	Panapetoro	?	Tempero	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Galinha, jacú, rato, lagarta	Macapá	Todas as Al- deias do Baixo Paru

Mamão - <i>Carica papaya</i> . <i>Aparai</i> - <i>Mamaui</i> ; <i>Wayana</i> - <i>Kumau</i> ; <i>Tiriyó</i> - <i>Mapaja</i>								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Mokaman	Comprido	Comer	Não tem época	Quando amadurecer	Japú, tucano, suíra, kisingpë, amaro	Paru d'este	Cahoerinha, Mataware, Jaherai
Alto Paru	Sunsunman	Comprido	Comer	Não tem época	Quando amadurecer	Japú, tucano, suíra, kisingpë, amaro	Cidade	?
Alto Paru	Awë tami-ren	Vermelho	Comer	Não tem época	Quando amadurecer	Japú, tucano, suíra, kisingpë, amaro	Cidade	Taunumai
Médio Paru	Mamaui	Mamão	Alimento;	Novembro a janeiro	Depois de 1 ano	Tucano; japo; araras; papagaios; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Mamaui tahpiremy	Mamão vermelho	Alimento;	Novembro a janeiro	Depois de 1 ano	Tucano; japo; araras; papagaios; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Baixo Paru	Mamaui	Comum	Comer	Dezembro e janeiro	(safra) junho a agosto	Diversas aves e animais	Aparai (Paru) e natureza	Todas as Aldeias do Baixo Paru

(continuação)

Baixo Paru	Kamawa	Gigante	Comer	Dezembro e janeiro	(safra) junho a agosto	Diversas aves e animais	Aparai (Paru) e natureza	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Urucum - Bixa orellana. Aparai- Onoto; Wayana- Onot; Tiriyó- Wise								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comuns (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Werikí	?	Pintura, coloral	Janeiro	Janeiro a abril	Ratos	Paru d'este	Mataware
Alto Paru	Arakoere	?	Pintura	Janeiro	Janeiro a abril	Ratos	Paru d'este	Mataware

Cuieira - Crescentia cujete. Aparai- Kasana; Wayana- Kalapi; Tiriyó- Karapi								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comuns (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Kasana	Cuita	Serve como caçarola	Não tem período	Não tem período	Ninguém	Aparai / suriname / cidade	Todas as Aldeias do Baixo Paru
Algodão - Gossypium sp. Aparai- Mauru; Wayana- Mau; Tiriyó- Maru								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comuns (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado

(continuação)

Alto Paru	Maru	?	Rede, tipoia, fio para flecha, etc.	Janeiro	Verão	Beija-flor, rato, marimbondo	Paru d'este	Todos menos Manau
Médio Paru	Mauru	Algodão normal	Confecção de fios; rede; tipoia;	Setembro e outubro	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Mauru tywytymano	Algodão solto	Confecção de fios; rede; tipoia;	Setembro e outubro	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Mauru aratamano	Algodão marron	Confecção de fios; rede; tipoia;	Setembro e outubro	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Suriname	Bona; outras aldeias;
Médio Paru	Mauru karimututuno	Algodão branco	Confecção de fios; rede; tipoia;	Setembro e outubro	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Mauru ximukutuno	Algodão folha preto	Confecção de fios; rede; tipoia;	Setembro e outubro	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Médio Paru	Mauru imo	Algodão baxinha	Confecção de fios; rede; tipoia;	Setembro e outubro	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Macapá	Todas as Aldeias
Médio Paru	Mauru irinaiety	Algodão simples	Confecção de fios; rede; tipoia;	Setembro e outubro	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias

(continuação)

Médio Paru	Mauru itino	Algodão simples	Confecção de fios; rede; tipoia;	Setembro e outubro	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas as Aldeias
Caju - <i>Anacardium occidentale</i>. Aparai - Oroí; Wayana- Oloí; Tiriyo- Oroí								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comentais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Tamiren	Vermelho	Comer e bebida	Janeiro, início do inverno	Verão	Paca, suíra, passarinho	Missão tiriyo	Manau, Taunumai, Mataware, jahelai
Alto Paru	Ara-rawaman	Amarelo	Comer e bebida	Janeiro, início do inverno	Verão	Paca, suíra, passarinho	Cidade	Taunumai, Cachoeirinha, jahelai, Manau
Ingá - <i>Inga spp.</i> Aparai- Turi; Wayana- Tuli; Tiriyo- Karau								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comentais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Arimi aroki	Rabo de coamba	Comer	Janeiro	Abril e maio	Macaco-prego, papagaio, guariaba, sagui	Paru d'este	Taunumai, jahelai, Manau, Mataware

(continuação)

Alto Paru	Parawa apëri	Asas de papagaio- -real	Comer	Janeiro	Abril e maio	Macaco-prego, papagaio, guari- ba, saguí	Paru d'este	Natural
Alto Paru	Kuria tēpu	Patás de jabuti	Comer	Janeiro	Abril e maio	Macaco-prego, papagaio, guari- ba, saguí	Paru d'este	Natural
Alto Paru	Anakara	?	Comer	Janeiro	Abril e maio	Macaco-prego, papagaio, guari- ba, saguí	Paru d'este	Natural
'	Awiki	?	Comer	Janeiro	Abril e maio	Macaco-prego, papagaio, guari- ba, saguí	Paru d'este	Natural
Alto Paru	Kurami	?	Comer	Janeiro	Abril e maio	Macaco-prego, papagaio, guari- ba, saguí	Paru d'este	Mataware
Pupunha - <i>Bactris gasipaes</i>. Aparai- Epare- Wayana- Epale; Tiriyó- Pupunia								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comen- sais (Fauna Asso- ciada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Aranawiri	?	Comer e bebida	Janeiro	(colhe no) in- verno, março e abril	Matakana, kí- sinpë, japu	Cidade	Todas me- nos jahelai
Alto Paru	Pëpë	Paxiúba	Comer e bebida	Janeiro	(colhe no) in- verno, março e abril	Matakana, kí- sinpë, japu	Cidade	Todas me- nos jahelai

Castanha-do-pará. <i>Bertholletia excelsa</i> . Aparai - Tutuko; Wayana - Tutkë; Tiriyó - Tuha								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Inunu	Grande	Comer, mingau, tapioca e pó	Janeiro		Paca, kurui (tokoro), esquilo, cutia, arara, papagaio	Paru d'este	Mataware
Alto Paru	Akii	Pequena	Comer, mingau, tapioca e pó	Janeiro		Paca, kurui (tokoro), esquilo, cutia, arara, papagaio	Paru d'este	Mataware
Alto Paru	Kujari ru	Arara	Comer, mingau, tapioca e pó	Janeiro		Paca, kurui (tokoro), esquilo, cutia, arara, papagaio	Paru d'este	Mataware
Biribá - <i>Rollinia deliciosa</i> . Aparai - Irinua; Wayana - Iliwa; Tiriyó - Irara								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Iriramano	Comprido (graviola)	Comida e suco	Início do inverno	3 anos	Rato, morcego, cutia, paca, suira, passarinho	Cidade	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Mokaman	Redondo	Comida	Início do inverno	3 anos	Rato, morcego, cutia, paca, suira, passarinho	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru

(continuação)

Maracujá - <i>Passiflora edulis</i> . Aparai- Marakuja; Wayana- Malakuja; Tiriyo- Urukujá								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	KunaParu	Do mato	Comida e suco	Início do inverno	Após 1 ano	Rato, paca, japu	Paru d'este	Todas as Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Peroba	Peroba	Comida e suco	Início do inverno	Após 1 ano	Rato, paca, japu	Cidade	Todas as Aldeias do Alto Paru
Goiaba - <i>Psidium guajava</i> . Aparai- Kujapa; Wayana- Kujapa; Tiiyo- Kujapa								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Kujapa	Goiaba	Comida	Janeiro	(após alguns anos) março e abril	Suira (kui-taki), paca, marinbondo, passarinhos	Cidade	Todas as Aldeias do Alto Paru menos Manau
Alto Paru	Kurijaimo tamiren	Ovo de jabuti vermelho	Comida	Início do inverno	(após alguns anos) março e abril	Suira (kui-taki), paca, marinbondo, passarinhos	Cidade	Todas as Aldeias do Alto Paru menos Manau

(continuação)

Alto Paru	Kurijaimo sunsuman	Ovo de jabuti portudo	Comida	Início do inverno	(após alguns anos) março e abril	Suira (kui- taki), paca, marinbondo, passarinhos	Cidade	Todas as Al- deias do Alto Paru menos Manau

Limão - <i>Citrus spp.</i> Aparai- Remiki; Wayana- Lemiki; Tiriyo- Remiki								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comen- sais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Akii	Limão	Suco e molho	Janeiro	Quando amadu- recer	Kurima	Cidade	Todas as Al- deias do Alto Paru
Alto Paru	Inunu	Galego	Lavar peixe e carne	Janeiro	Quando amadu- recer	Kurima	Cidade	Todas as Al- deias do Alto Paru
Laranja - <i>Citrus spp.</i> Aparai- Perexina; Wayana- Pelesina; Tiriyo- Peresina								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comen- sais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Totoman	Tanja	Comer	Janeiro	Quando amadu- recer	Japu, cutia, paca	Suriname	Jahelai, Ma- taware
Alto Paru	Akii	Tangerina	Comer	Janeiro	Quando amadu- recer	Japu, cutia, paca	Suriname	Jahelai, Taunumai, Mataware

(continuação)

Alto Paru	Rën	Laranja	Suco e comer	Janeiro	Quando amadurecer	Japu, cutia, paca	Paru d'este	Jahelai, Taunumai, Cachoeirinha, Mataware
Coco - <i>Cocos nucifera</i>. Aparai- kokonoto; Wayana- Kokonot; Tiriyo- Kokonoto								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comuns (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Tikorojan	Branco	Comer castanha e beber água	Janeiro	8 anos	?	Cidade	Jahelai, Mataware
Alto Paru	Tamiren	Vermelho	Comer castanha e beber água	Janeiro	8 anos	?	Cidade	Manau, parapara, Mataware
Não Identificado - N/I. Aparai- Naty; Wayana-?; Tiriyo-?								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comuns (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	?	?	Comer	Dezembro e janeiro	?		Aparai (Paru)	Bona

Fonte: do autor.

Apêndice D – Inventário da avifauna
conhecida pelos Wayana e Aparai



Espécie	APARAI	WAYANA
<i>Accipiter bicolor</i>	Ku'kuturi	Kutkutuli
<i>Agamia agami</i>	Onoreimo	Onoleimë
<i>Ajaia ajaia</i>	Muramura	
<i>Amaurolimnas concolor</i>	Kuraxie	Kuraiwe
<i>Amazona farinosa</i>	Parawa	Palawa
<i>Amazona festiva</i>	Parawa	Parawa
<i>Amazona ochrocephala</i>	Kulikura	Kulikla
<i>Amazonia amazonica</i>	Kurikura	Kulikla
<i>Anas bahamensis</i>	Pupuko	Pupukë
<i>Anhinga anhinga</i>	Kakueimo	Kijapokimë
<i>Anhinga anhinga</i>	Akaka	Akawak
<i>Anhinga anhinga</i>	Kakueimo	Kue
<i>Anthracothonax nigricollis</i>	Tukuxi	Tukusi
<i>Anurolimnas viridis</i>	Otyoto	Wai
<i>Ara ararauna</i>	Arara	Alalawa
<i>Ara chloroptera</i>	Kujari	Kujali
<i>Ara macao</i>	Ky'noro	Kinolo
<i>Ara manilata</i>	Sapatari	Alakakai
<i>Ara nobilis</i>	Sapatari	Alakakai
<i>Ara severa</i>	Marakana	Malakana
<i>Aramides axillaris</i>	Katakaimo	
<i>Aramides cajanea</i>	Kutaka	Tokala
<i>Aramides cajanea</i>	Kuutaka (perto do rio)	Tokara

<i>Aratinga guarouba</i>	Sorosoro	Holoho
<i>Aratinga leucophthalmus</i>	Kiekie	Kiekie
<i>Aratinga pertinax</i>	Piriepirie	Piliepie
<i>Aratinga solstitialis</i>	Erekuru	
<i>Ardea cinerea</i>	Ruperupewa	Tukusimë
<i>Ardea cocoi</i>	Tamuxiare	Alatakasi
<i>Asio clamator</i>	Pupuri	Pupuli
<i>Athene cunicularia</i>	Kurou	Kirëu
<i>Atticora fasciata</i>	Erekoko	Huluthuluk
<i>Brachygalba lugubris</i>	Semuiny	
<i>Brachygalba lugubris</i>	Tuza	
<i>Bubo virginianus</i>	Suhsuku	Pëpë
<i>Bubo virginianus</i>	Piano kaukueky	Pia
<i>Bucco capensis</i>	Tuza	
<i>Bucco tamatia</i>	Apotaeky	Wapotojek
<i>Buteo (Rupornis) magnostris</i>	Serieky	Heriet
<i>Buteo albicaudatus</i>	Serieky	Heliek
<i>Butorides striatus</i>	Tunatore	Saula
<i>Cacicus cela</i>	Jakakua	Pajakwa
<i>Cacicus haemorrhous</i>	Sakulau	Hakalau
<i>Cairina moschata</i>	Oropono	Uluma
<i>Capito niger</i>	Exiku	
<i>Capito niger</i>	Amu	Wanat
<i>Caprimulgus maculicaudus</i>	Kuzaria	Kujali
<i>Caprimulgus nigrescens</i>	Pakororo	Owoli
<i>Casmerodius albus</i>	Akara	
<i>Cathartes aura</i>	Ayra	Awyra
<i>Cathartes melambrotus</i>	Atôko	

<i>Celeus flavus</i>	Olo'so'so	Olokhok
<i>Celeus torquatus</i>	Etu	Wetu
<i>Ceryle torquata</i>	Atura	Alula
<i>Chaetura andrei</i>	Rereiko	Leleikē
<i>Chaetura branchyura</i>	Kumarako	Kumalak
<i>Chaetura chapmani</i>	Kumarako	Kumalak
<i>Chelidoptera tenebrosa</i>	Ponomoko	Kulumijek
<i>Chelidoptera tenebrosa</i>	Kurumutiti	
<i>Chiroxiphia pareola</i>	Marutapare	Malutapale
<i>Chloroceryle aenea</i>	Aturapi'pi	Atulapsik
<i>Chloroceryle inda</i>	Atura	Atula
<i>Chondrohierax uncinatus</i>	Piano sataruima	Pia
<i>Chordeiles acutipennis</i>	Okura	Oklai
<i>Chrysolampis mosquitus</i>	Kyurutukuxiny	
<i>Ciccaba huhula</i>	Pupuri	Pupuli
<i>Ciccaba huhula</i>	Kuhkuturi	Kutkutuli
<i>Ciccaba virgata</i>	Kuzaria	Kawana
<i>Coccyzus melacoryphus</i>	Kulumuorukare	Sikale
<i>Coccyzus minor</i>	Xikare	Sikale
<i>Cochlearius cochlearius</i>	????	
<i>Columba cayennensis</i>	Inuri	Wamu
<i>Columba speciosa</i>	Utuku	Pētī
<i>Columbina minuta</i>	Urutukue	Ulukwe
<i>Columbina passerina</i>	Wo'patase	Ēwēnpētēhkē
<i>Columbina passerina</i>	Urutukue	Uruhwe
<i>Columbina talpacoti</i>	Parutopuru	Palutīpu
<i>Cotinga cayana</i>	Takiriri	Siliī
<i>Cotinga cotinga</i>	Pokololo	

<i>Crax alector</i>	Ōko	Ēwok
<i>Crotophaga ani</i>	Sowowo	Howowo
<i>Crotophaga ani</i>	Wyri	
<i>Crotophaga major</i>	Wyti	
<i>Crypturellus soui</i>	Xuiruru	Suilulu
<i>Crypturellus cinereus</i>	Poh'nopitiko	Hololopsik
<i>Crypturellus erythropus</i>	Mahkawa	Mahkau
<i>Crypturellus soui</i>	Suiruru	Sui
<i>Crypturellus variegatus</i>	Wryi	Maipo
<i>Daptrius americanus</i>	Karau	Kalau
<i>Daptrius ater</i>	Karau	Karau
<i>Dendrocincla fuliginosa</i>	Isapua	Makahoho
<i>Dendrocygna bicolor</i>	Karekare	Kalekale
<i>Derophtus accipitrinus</i>	Kunie	Papakia
<i>Dryocopus lineatus</i>	Etu	Wetu
<i>Elanoides forficatus</i>	Kumarako	Kumalak
<i>Empidonomus varius</i>	Xiripipi	Ilikiki
<i>Eudocimus ruber</i>	Parikyra	Paliki
<i>Eupetomena macroura</i>	Tukuxieky	Tukui
<i>Eurypyga helias</i>	Sororoimo	Hololoimē
<i>Florisuga mellivora</i>	Kaikuxi	Kaikui
<i>Formicarius analis</i>	Soporototo	Sipalatata
<i>Formicarius colma</i>	Touserere	Mamaktelele
<i>Forpus xanthopterygius</i>	Kiokio	Holoho
<i>Galbula albirostris</i>	Tyutyu	
<i>Galbula dea</i>	Kaikuxi	Kaikui
<i>Gallinago paraguaiae</i>	Tuitui	Tuitui
<i>Gallinula chloropus</i>	???	
<i>Gampsonyx swainsonii</i>	Rereiko	Leleikē

<i>Geotrygon montana</i>	Inuri	Wamu
<i>Glaucis hirsutus</i>	Tukuxi	Tukui
<i>Grallaria varia</i>	Otyoto	Waiwolo
<i>Guira guira</i>	Aratikiro	Piokoko
<i>Gymnoderus foetidus</i>	Nupinupi	Pahjok
<i>Haematoderus militaris</i>	Kuzariu	Kujali
<i>harpagus bidentatus</i>	Tato	Akawaktau
<i>Harpagus diodon</i>	Kanaiko	Kapiaimë
<i>Harpia harpyja</i>	Piano konoto	Pia pepta
<i>Herpsilochmus stricturus</i>	Pihkane	Pitkane
<i>Ibycter americanus</i>	Sätaru	Hawata
<i>Icterus cayanensis</i>	Waieky	Kumupon
<i>Ixobrychus involucris</i>	Saura	
<i>Jacana jacana</i>	???	
<i>Laterallus exilis</i>	???	
<i>Laterallus melanophaius</i>	Otyoto	Waiworo
<i>Leptotila verreauxi</i>	Aramixi	Walami
<i>Leucopternis albicollis</i>	Piano	Pia
<i>Leucopternis melanops</i>	Piãno	Pia
<i>Leucopternis schistaceus</i>	Kanaiko	Kapiaimë
<i>Lipaugus vociferans</i>	Paipaijo	Waijo
<i>Lophostrix cristata</i>	Ku'kui	Kuhku
<i>Lophostrix cristata (forma clara e forma escura)</i>	Munupo	Myupë
<i>Malacoptila fusca</i>	Turere	Tulele
<i>Megaceryle torquata</i>	Atura	Atura
<i>Megarhynchus pitangua</i>	Sehtouko	Sihtëukë
<i>Mesembrinibis cayennensis</i>	Poroporo	Toko
<i>Micrastur gilvicollis</i>	Kuira	

<i>Mimus gilvus</i>	Kurimaeky	Kulimajek
<i>Molothrus bonariensis</i>	Senyi	
<i>Momotus momota</i>	Mytyrakua	Mutu
<i>Monasa atra</i>	Aratikiro	Piokoko
<i>Morphus guianensis</i>	Piãno	Pia
<i>Muscivora tyrannus</i>	Pataxi	Patasi
<i>Myiarchus ferox</i>	Orohjehy'e	
<i>Myiarchus ferox</i>	Turere	Tulele
<i>Myiarchus tyrannulus</i>	Tyrymyima	
<i>Myiarchus tyrannulus</i>	Isapua	Makahoho
<i>Myrmotherula brachyura</i>	Jatua	
<i>Myrmotherula guttata</i>	Toutopiririh'ne	Pililit
<i>Neochen jubata</i>	???	
<i>Nyctibius grandis</i>	Alatikiro	Piokoko
<i>Nyctibius griseus</i>	Muro	Myro
<i>Nyctibius griseus</i>	Warara	Walama
<i>Nyctidromus albicollis</i>	Aripipiu	Waipipi
<i>Nyctidromus albicollis</i>	Akãka	akawak
<i>Nyctidromus albicollis</i>	So'papataru	Sotsopatalu
<i>Ortalis motmot</i>	Arakua	Alakwa
<i>Otus choliba</i>	Munupo	Miunpë
<i>Otus choliba</i> (forma canela, cinza, marrom, negra e ruiva)	Pupuri	Pupuli
<i>Otus watsonii</i>	Munupo	Miupë
<i>Otus watsonii</i>	Kulou	Kulëu
<i>Otus watsonii</i> (forma canela e marrom)	Pupuri	Pupuri
<i>Pandion haliaetus</i>	Kujawixi	Kj'jawisi

<i>Panyptila cayennensis</i>	Rereiko	Leleik
<i>Pardirallus maculatus</i>	Tuitui	Tuitui
<i>Paroaria gularis</i>	Poneky	Pënejek
<i>Patagioenas plumbea</i>	Parutopuru	Parutëpu
<i>Penelope marail</i>	Aka'aka	Akawak
<i>Perissocephalus tricolor</i>	Atyoto	
<i>Phaethornis bourcieri</i>	Tukuxi	Tukui
<i>Phaethornis ruber</i>	Tukuxi	Tukui
<i>Phaetusa simplex</i>	???	
<i>Phloeoceastes melanoleucos</i>	Etu	Wetu
<i>Phoenicircus carnifex</i>	Apotoeky	Wapotjek
<i>Phoenicircus carnifex</i>	Kuzaria	
<i>Piaya cayana</i>	Titimano	Wiwipsik
<i>Piaya melanogaster</i>	Xikare	Sikale
<i>Piaya minuta</i>	Xikare	Sikale
<i>Piculus flavigula</i>	Jaroru	
<i>Pilherodius pileatus</i>	Aisariapihpypy	Halihalipitpë
<i>Pionus fuscus</i>	Napokopuru	Kulukuli
<i>Pionus menstruus</i>	Kurikuri	Kulikuli
<i>Pipile pipile</i>	Kuzui	Kujui
<i>Pipra aureola</i>	Kiekie	Kiekie
<i>Pipra erythrocephala</i>	Arikie	Alitweu
<i>Pipra pipra</i>	Makuaxiri	Makwatili
<i>Pitylus grossus</i>	Kuro'opie	
<i>Podager nacunda</i>	Isapua	Makahoho
<i>Porphyrio flavirostris</i>	???	
<i>Porphyrio martinica</i>	???	
<i>Progne chalybea</i>	Erekoko	Huluthuluk

<i>Psarocolius decumanus</i>	Kurima	Kulima
<i>Psarocolius viridis</i>	Kurimakapauhiano	
<i>Pseudocops clamator</i>	Pupuri	Pupuli
<i>Psittacidae - Brotogeris?</i>	Piriximo	Pilisimë
<i>Psittacidae - Forpus?</i>	Pirixi	Pilisi
<i>Psophia crepitans</i>	Mamisari	Mamhali
<i>Pteroglossus aracari</i>	Pisepise	Kïsi
<i>Pteroglossus viridis</i>	Amaro	Amalo
<i>Pteroglossus viridis</i>	Petetekane	Palawana
<i>Pulsatrix perspicillata</i>	Suhsuku	Pëpë
<i>Pulsatrix perspicillata</i>	Myrowaraju	Pia
<i>Pyrrhura picta</i>	Taitai	Kulikuli
<i>Pyrrhura picta</i>	Topere	
<i>Querula purpurata</i>	To'wo	Pëwok
<i>Ramphastos toco</i>	Kākue	Kyapok
<i>Ramphastus tucanus</i>	Kakue	Kijapok
<i>Ramphastus vitellinus</i>	Kyru	Kïlu
<i>Ramphastus vitellinus</i>	Kyru	Kïlu
<i>Ramphocelus carbo</i>	Pihkane	Pitkane
<i>Rhinoptynx clamator</i>	Kanaiko	Kapiaimë
<i>Rhytipterna simplex</i>	Kuraxie	Kulaiwe
<i>Rupicola rupicola</i>	Meu	Meu
<i>Sarcoramphus papa</i>	Kurumu	Kulum
<i>Scaphidura oryzivora</i>	Titiko	Tusikë
<i>Selenidera culik</i>	Amaro	Amaro
<i>Selenidera nattereri</i>	Matakana	Paranhawa
<i>Spizaetus ornatus</i>	Akawahtao	Akawakta
<i>Spizaetus tyrannus</i>	Kuhkuturi	Kutkuturi

<i>Strix virgata</i>	Pupuri	Pupuli
<i>Tachycineta albiventer</i>	Erekoko	Huluthuluk
<i>Tapera naevia</i>	Pataxi	Patasi
<i>Taraba major</i>	???	
<i>Thamnomanes caesius</i>	Makuatiri	Makwatili
<i>Thraupis episcopus</i>	Apukui	Wapukui
<i>Tigrisoma lineatum</i>	Onore	Onole
<i>Tinamus major</i>	Poh'no	Hololo
<i>Tinamus major</i>	Irikiki	Silipipi
<i>Tityra cayana</i>	Kyräkyra	Kilankila
<i>Trogon collaris</i>	Pakorokoro	Pakokolo
<i>Trogon curucui</i>	Pakorokoro	Pakolokolo
<i>Trogon melanurus</i>	Pakorokoro	Pakolokolo
<i>Trogon rufus</i>	Pakorokoro	Pakolokolo
<i>Trogon viridis</i>	Pakorokoro	Pakolokolo
<i>Tyto alba</i>	Kurou	Kilëu
<i>Tyto alba</i>	Su'suku	Pehpe
<i>Vanellus (Hoploxypterus) cayanus</i>	Muramura	
<i>Vanellus cayannus</i>	???	
<i>Xenopipo atronitens</i>	Kiekie	Kiekie
<i>Xiphorhynchus obsoletus</i>	Isapua	Makahoho
<i>Xiphorhynchus picus</i>	Isapua	Makahoho
<i>Zebrilus undulatus</i>	Sauraimo	Haula

Fonte: adaptado e expandido a partir de NOVAES (1980), JENSEN (1988), FRISCH; FRISCH (2005).

Apêndice E



Entrevista com Cecília Awaeko Apalai, presidente da APIWA entre 2010-2022 (Santarém, 23 de novembro de 2020)

Cecília Awaeko Apalai é presidente da Associação dos Povos Indígenas Wayana e Aparai (APIWA) desde sua fundação em 2010. Cecília reside na aldeia Bona, possui 5 filhos e é casada com Arumanari (Tukupi) Wayana, tornado cacique da aldeia após o falecimento do cacique anterior, seu pai, Tuarinké Wayana, o saudoso João Aranha. Além de presidente da associação há 11 anos, Cecília é formada em pedagogia pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e professora da escola indígena de Bona. A entrevista concedida abaixo ocorreu em Santarém, Pará, na ocasião de uma maratona de reuniões de conselhos consultivos de Unidades de Conservação Rebio Maicuru e ESEC Grão-Pará nas quais a APIWA possui assento.

[Iori Linke]: Cecília, boa tarde. Agradeço muitíssimo que tenhas aceitado meu convite, acredito que tenhas muito a dizer, nos ensinar. Tiveste uma trajetória muito ímpar, muito interessante, especialmente considerando serem raras as lideranças mulheres entre os Wayana e os Aparai. Então, conte-nos um pouco sobre você, de onde você veio, e como foi seu caminhar até conseguir criar a APIWA.

Cecília Apalai: Boa tarde, eu nasci lá no Kurepeimo, essa aldeia não existe mais. O corpo do meu avô está lá, o pai da minha mãe. Quem quiser morar lá pode, pois é nosso território, mas só quem for da minha família. Pessoal do Tadeu também pode ir morar lá, porque minha mãe é irmã da mãe do Tadeu, então ele é meu irmão e meu avô também é avô deles. Então, depois me mudei para o Bona e estou lá até hoje.

Sobre associação APIWA, foi em janeiro de 2010 a primeira reunião que nos fizemos. Lembro que estava lá a Lucia que trabalhava com os Wajãpi. Ela participou da primeira reunião da APIWA. Lembro que ela me perguntava assim “Ei Cecilia, isso aqui é só reunião?” Não, eu respondia, é assembleia. Ela me dizia, “poxa, estou triste”. Eu falava assim para ela: olha, a gente tem que ter paciência, não tem que ficar triste, a gente tem que pensar positivo. Eu falei assim mesmo para a Lúcia na época, não sei se ela se lembra. Aí a gente fez reunião., a gente conversando, qual o motivo dessa reunião que a gente estava pretendo construir nova associação. Que não era questão de recurso financeiro, que era para proteger nossas terras indígenas. O que motivou a reaproximação dos caciques era o PGTA. Na época eu levei PGTA dos Wajãpi e mostrei para os caciques. Eu falei “olha, nossa terra indígena está demarcada, mas não sabemos como trabalhar dentro das nossas terras indígenas demarcadas. A gente não sabe onde tem terra sagrada, igarapézinho importante para nós, onde tem... tudo né? Onde tem as palmeiras que a gente sempre utilizou, onde tem ubim. Nós não reconhecemos, nós nunca saímos da nossa casa né, das nossas aldeias para vigiar os limites”. A gente conversou assim. E eles diziam “a é?!” Por isso a nossa terra não é conhecida, a gente sabe que nossa terra indígena está demarcada, mas não a conhecemos. E eu perguntei “o que vocês acham?”. Eles responderam: “já que você está falando isso, a gente pode reconhecer nossas terras, aí quando a gente estiver construindo nosso PGTA a gente pode reconhecer tudo, os limites tudo que tem dentro”. Mas eu falei, para isso a gente tem que buscar recurso, talvez não seja agora, talvez daqui a 15 anos. Mas para isso a gente tem que se preparar também. Que muita gente tem que se preparar para administrar os recursos para esse projeto, para os recursos que entram na associação. Ainda nem estava criada a APIWA. Mais aí alguns começaram a me criticar, dizendo: “Ah, você não vai conseguir, porque os homens não conseguiram, destruíram associação, então a gente não vai aceitar o que você está dizendo”. Mas eu dizia que eu não estava falando sobre dinheiro. Eu sempre tinha essa paciência, nunca critiquei eles, nunca gritei com eles. Eles me criticaram muito, mas por trás, nunca na minha frente. Mas aí a gente criou, naquele dia, com poucas pessoas mesmo. A gente estava naquela primeira reunião na Casa de Apoio (em Macapá). Mas eu estava

ainda na APITU. Por isso que tem os sócios fundadores, que são 31. Ainda não tínhamos estatuto ainda, que estava em construção ainda. Mas não nos reunimos só uma vez, tivemos outras reuniões. Ficaram oito meses sem registrar, porque não tínhamos recurso ainda, só tinha o salário mesmo, meu, da Ereu, do Ariné e outros assalariados. Aí fizemos coleta, porque na época o registro custava cento e poucos reais, e na coleta juntamos uns 500 reais. Depois arrumamos advogado. Lembro que a gente tentava regularizar, mas a gente não conseguia porque alguns advogados não entendiam o que era associação indígena. Aí, lembro que alguém nos falou para procurar o JUCAP, o algo parecido. Aí procuramos esse JUCAP. Eu me lembro bem dessa época. O objetivo da APIWA era proteger o território, e também representar os Wayana e Apalai, porque na época que a APITU entrou em inadimplência, nossa imagem era ruim, até saiu no jornal, era como se fôssemos criminosos. Lembro que na época o presidente da APITU estava sendo acusado de desvio de recurso. Quando a gente aparecia, pessoal já falava que a gente não sabia nem administrar associação. Eu sofri muito na época, quando a gente criou a APIWA em 2010, e depois em 2011, 2012. Não sei o porquê, talvez porque sou mulher. Ainda não tínhamos parceria com Iepé na época, mas tínhamos outros parceiros, como saúde, Funai. Mas Funai sempre me criticando na época. Lembro que na época era Evandro coordenador, ele disse que não iria me apoiar porque criei associação e ele dizia que nós não tínhamos condições de administrar nossa própria associação. Isso me machucou muito na época. Eu chorei, eu me lembro, quase desisti. Tive vários problemas. Mas eu sempre fui forte, me recuperava, no outro dia já era outro dia, já estava forte e buscava outros parceiros. Tinha também a SEMA do Amapá. Aí depois, começamos a fazer as assembleias. Por isso que eu digo que quando a gente corre atrás a gente consegue os parceiros. Eu me lembro de que o primeiro projeto, 2013, conseguimos 130 mil, o projeto foi aprovado pelo Fundo (Amazônia). Mas naquela época a APIWA ainda não estava adimplente e perdemos o recurso. Foi Arine e eu que fizemos o projeto. Aí a gente fez outro projeto em 2014, quando a gente tentou implantar casa de informática, mas esse recurso não era do Fundo. Por isso nossa associação está cadastrada no SINCOV para poder receber recursos Federais. Mas nunca participamos de capacitação para poder ad-

ministrar esse recurso. Por conta disso, tivemos que paralisar porque conta de nossa equipe, pois nossa associação ainda não conta com profissionais muito qualificados, como vocês que têm no quadro gente com mestrado, doutorado etc. Mas nossa associação está registrada no SINCOV. Lembro que a ideia foi do Geraldo (Iepé).

Independentemente quando eu sair da APIWA, porque eu preciso sair mesmo, eu quero continuar trabalhando. Dentro da APIWA como um membro. Quero continuar trabalhando, trazendo mais mulheres, para a gente não perder o foco. Tenho medo que se eu parar assim, de repente, tudo o que construímos em dez anos, não foram dez dias, vai por água abaixo. E a gente não quer isso, eu pelo menos não quero. Então vou continuar lutando, não como membro da diretoria, mas como membro da associação. Se o tempo me permitir também. Quero cada vez mais me fortalecer, amadurecer. Eu sempre digo isso para as pessoas, “olha não é fácil não, trabalhar assim, como é o trabalho do homem”. Tenho família, filhos, netos, às vezes eles ficam preocupados. Eu fico triste né. Todo mundo pensa né? Eu sou ser humano, eu penso também né? O que será que estou fazendo com a minha vida... Mas penso também, o que estou fazendo aqui? O que quero alcançar? Será que é para mim? Não, não, é para mim não, é meu povo. Uma vez que eu tentei sair, lideranças vieram me pedir para não sair. Pensei muito, pensei 10 dias. Então fiquei, e por isso eu continuo.

Hoje, apesar da associação possuir uma presidente, ainda não há nenhuma chefe de aldeia mulher. Este papel continua sendo desempenhado exclusivamente por homens, que se tornaram chefes ao abrirem sua aldeia ou herdarem essa condição enquanto filhos mais velhos de um cacique falecido. Mesmo assim, você se estabeleceu enquanto a principal liderança política Wayana e Aparai na atualidade, sendo presidente da associação desde sua criação há uma década. Como foi essa jornada, e como você se sente sendo a primeira liderança mulher com projeção regional?

Cecília Apalai: Então, para conquistar as lideranças foi difícil. Mas isso, a comunicação entre as lideranças não começou em 2009, começou antes. Nem me lembro. Desde minha infância não foi normal. Meu pai dizia que

desde meus 4 anos eu falava com mais velhos, aí eu cresci assim, meio rebelde. Por isso meu sogro não gostava de mim, porque eu era rebelde. Uma vez meu irmão me perguntou por que toda vez que os caciques se sentavam eu ia lá ouvir conversa deles. Porque isso, não era normal isso para nós mulheres. Eu era sempre criticada por isso. Aí as lideranças vinham me davam conselhos, mas não era só uma pessoa, eram várias. Papai falava que meu antepassado foi líder forte. Papai falava que meu sangue já tinha sangue de liderança. Sempre conversava com os caciques. Quando completei 25, 26, 27 anos eu já tinha comunicação com as lideranças. Aí com 28 anos fui trabalhar com Manfred (Rauschert). Com isso eu trabalhei uns 2 anos com os mais velhos, fazendo entrevistas, perguntando sobre os antepassados. Aí eles me contaram que do meu ancestral que era líder forte, o Majarepo era um líder que defendia seu povo, ele morreu por isso. Eu não sabia desses detalhes, mas aí comecei a aprender muita coisa, mas aí meu povo continuava não achando normal, porque as mulheres não falavam com os homens, né? Como falei, fui uma mulher fora da questão, que não era normal mesmo. Mas, mesmo assim, todo mundo me olhava meio assim... Diziam que eu cada vez estava me afastando das mulheres, que eu estava ficando mais do lado dos homens mais velhos. Quando eles estavam bebendo eu estava lá com eles. Minha mãe ia lá e me dizia: “minha filha, não é assim!”. Quando me casei foi a mesma coisa, mas meu marido nunca se preocupou né. Uma vez eu falei para meu irmão Paulo assim: “olha, eu acho que vou deixar de ser a pessoa alegre, vou ser uma pessoa mais comportada. Está prejudicando meu casamento, todas as comunidades estavam me criticando, menos os caciques.” Meu irmão falou assim: “irmã, se você nasceu assim, isso não aconteceu ontem, e você está desde pequena assim. Se você deixar de ser assim hoje, como vão ficar esses velhos, as lideranças que gostam muito de você? Eu acho que é melhor você continuar porque você é assim. Se você quiser mudar, vai ficar sem graça!”. Meu sogro falava que eu estava influenciando as mulheres, que não estava certo, porque eu falava que a gente tem que preservar nossos conhecimentos, a gente tem que se defender. Por exemplo, violência contra as mulheres, os homens têm que respeitar a gente! Falava isso. Maioria não aceitava. Porque também tem a evangelização que falava que a mulher não tem cabeça. Eu falava que mulher tem cabeça sim, porque a mulher é a mãe, ela que gera os filhos,

ela que criam os filhos. Ai pessoal ficava chateado comigo, os pastores, ninguém queria ouvir minha fala. Mas eu falava, continuava, porque eu estava defendendo as mulheres. Quando tinha sakura (bebida fermentada) eu brincava, pulava, era tudo estranho. Mas o tempo passava e os mais velhos conversavam comigo, mas é porque eu sempre os respeitava. Isso antes de eu entrar na APIWA. Depois que entrei na APIWA me aproximei dos mais velhos, comecei a falar sobre lutar pelos nossos direitos, que precisamos lutar pelos nossos direitos, que a gente sempre tem que estar atentos, proteger nosso território, cuidar na nossa terra. Porque a gente saber que nossa terra está demarcada, não podemos sair de nosso território, sair para fazer roça. Por isso a gente precisava da união, sempre falava da união. Desde aquela época, 2009, até hoje a gente não quis mais briga. A gente proibiu a briga. Que não aceitava mais a discussão, a briga dentro da assembleia. Antes da APIWA, participava das reuniões na época da APITU, eles brigavam, e eu ficava só olhando. Eu falava, olha, estamos aqui para discutir, conversar, fazer o planejamento, lutar pelo que queremos e a briga não vai ajudar nada. Mas naquela época era só briga entre os caciques, briga mesmo, eles quase se pegando. Mas, aí, a partir de 2009 eu falava, vamos parar de brigar. Hoje, quando a gente se reúne tem aquela conversa, o diálogo mesmo. E eu falava para as lideranças que o papel é fundamental para nós, é preciso começar a escrever o que sente, o que vocês querem. Porque o tempo quando só conversávamos verbalmente já passou. Naquela época Funai ainda era forte. Mas agora precisamos dialogar com governamentais, não governamentais, levar nossos problemas, porque ninguém vai lutar pelos nossos interesses. Eu sempre digo isso para eles. E até hoje não tenho nenhum problema com os caciques. Uma vez meu marido me falou que eu estou acostumando mal as pessoas. Porque ele não tem paciência. Às vezes aparece alguém para falar comigo e eu estou comendo, eu paro de comer, comida me espera para eu poder falar com a pessoa, preciso atender os tamoxi (anciões, lideranças masculinas) né? Atendo os jovens também. Hoje os jovens me respeitam muito. Nunca falaram mal de mim perto de mim. Eles falam longe, mas eles sempre me tratam com muito respeito, e eles me tratam com muito respeito também. Eu os chamo de amó (filha/sobrinha), chamo opo (filho/sobrinho) para meninos e todo mundo me responde “mama” (mãe) e eu fico assim sem jeito (risos). Mas

é isso Iori. Hoje estou muito feliz porque vejo hoje que as mulheres estão assim, começando a se expressar. Na nossa reunião elas ficaram na frente, e os homens ficaram atrás delas.

Percebi isso durante a formação, nas primeiras etapas, apesar de haver poucas mulheres no começo, a participação delas foi mudando ao longo do tempo. Mais mulheres procuraram participar dos cursos, e, fora isso, elas começaram a se posicionar sempre, quero dizer, ir lá na frente de todo mundo para dar sua opinião, defender seu ponto de vista, enfrentando vergonha e tudo mais... Algo impensável dez anos atrás. Eu me lembro. É impressionante como a participação das mulheres mudou nas reuniões. Mas gostaria de perguntar, considerando que a formação e jovens e lideranças está no PGTA enquanto estratégico, como você enxerga o papel do PGTA na vida dos Wayana e do Aparai? O que representa para vocês?

Cecília Apalai: O PGTA é muito importante para nós, pois, de acordo com o PGTA temos ideias, projetos para fazer. Por exemplo, temos o projeto “Omopara” para melhorar nossos alimentos, nossa segurança alimentar. Porque nas nossas aldeias a roça é tipo dinheiro. Se você não tem dinheiro você não vai comer nada. Sem dinheiro você não vai conseguir arrastar seu pé nem quilômetros e muito menos alguns metros. Pois tem de tudo dentro do PGTA, pois ele é tipo um guia para nós. É através do plano que estamos pensando e organizando várias coisas. Por exemplo, controle de desmatamento, pois sempre tem que ter controle sobre isso. E saber como nossos antepassados faziam. Por exemplo, ainda hoje a gente discute sobre colocar timbó no rio. Mês passado teve problema com irmão mais velho do Tucupi que foi lá para cima e botou timbó. Todas as comunidades ficaram revoltadas, ele ficou com muita vergonha na reunião. As lideranças falaram na reunião: “a gente trabalhou tanto, construímos nosso PGTA e essa regra tá lá no PGTA, e você foi lá e colocou o cipó e isso não poderia ter acontecido, senão vai acabar comida e vamos ficar todos doentes”. Ele ficou com muita vergonha. Esse PGTA é muito importante para a gente, para sabermos cuidar do nosso território do nosso jeito. E também saber manusear, manejar nossa terra. Por isso falaram que tem que ter várias Cecílias (risos). Lembro-me uma vez, vou falar novamente sobre associação, me falaram assim quando tentei sair, pois eu estava tentando fugir da responsabilidade, do

meu compromisso com meu povo na época. Por causa do cansaço, não era nem problema com minha família, era problema comigo mesmo. Ai foram 10 caciques lá em casa. Era esse horário (19h). Eles falaram para mim: “Cecília, como é que vai ficar? A gente trabalhou muito no PGTA, como vai ficar? Vai ficar só guardado aí? Você falou que é através do PGTA que saem os projetos? Você não falou isso? Eu confirmei e disse: “Falei sim, mas tem muitas outras pessoas que temos aqui e eles podem levar associação para frente... eu não estou saindo porque vocês brigam comigo não, é porque estou cansada mesmo, estou aqui há mais de 10 anos”. Ai, eles responderam: “Olha, você tem que pensar bem antes de sair, porque senão vamos começar do zero, como começou há 10 anos atrás”. Isso porque quando a APITU foi à falência a gente teve que começar do zero mesmo até chegarmos aqui de novo. E hoje temos projeto, até você está apoiando a gente. Ai fiquei pensando, pensando. Mas minha decisão estava mais forte que a voz deles. Nessa noite eu nem dormi, só pensando. Isso foi em novembro, faz um ano. Ai eu perguntava para meu marido: “o que você acha?”. Ele respondia: “olha, tua decisão, você tem que pensar direito. Você sabe que as pessoas que trabalham contigo não sabem direito, nem eu. Se eu, se eu assumir a APIWA vou acabar com tudo, não vou saber fazer direito”. Ai pensei, pensei e respondi para ele: “acho que vou dar um tempo, daqui a uns 2 anos eu volto”. Ele me respondeu: “daqui a dois anos tudo já acabou” e ele ficou sem falar comigo por dois dias (risos). Mas essa era a preocupação deles, porque a APIWA para as lideranças, porque a associação é a representação de todos. Hoje a APIWA é reconhecida dentro e fora. O PGTA é fruto dessa luta de dez anos. Isso foi construído juntamente com as comunidades, os jovens, depois as mulheres entraram, já estando participativas há uns 3 anos. Elas têm o grupo delas também, a AMIWA, isso tudo envolve o PGTA.

De que forma você acha que o PGTA trabalha junto com o Protocolo de Consulta na realidade de vocês?

Cecília Apalai: Na minha opinião, protocolo de consulta e PGTA estão juntos. Isso porque o protocolo é para dar mais força para a proteção dos territórios, para nossas terras indígenas. Protocolo é para que o governo não chegue lá na nossa terra com sua proposta de cima para baixo. Primeira-

mente tem que discutir implantação de projetos, coisas grandes. O protocolo é uma proteção mesmo, uma defesa grande, do que está lá fora para dentro do território. Enquanto o PGTA está dentro, fala sobre cultura, saúde, muita coisa. O protocolo é uma defesa. É um papel, mas é uma defesa que está envolvendo as pessoas para defender nossos direitos. Para que o governo e outros, não entrem facilmente, trazendo apenas sua ideia, colocando apenas sua opinião. Para não acontecer isso, o protocolo está aí, para defender nossos direitos, não deixar manipular os indígenas, porque sabemos que eles têm palavras bonitas... Por isso a gente tem que estar sempre atento. O Protocolo é uma ferramenta, que através dela que vamos dialogar com o governo. Sabemos que tem gente de olho em fazer mineração, e outros tipos de projetos, como estradas, em nossas terras. Eles estão pensando apenas em desenvolvimento, né? Mas nós pensamos também! Mas para a gente a terra é mais importante. Como falei, a gente usa para nossa sobrevivência, por isso ela não pode ser destruída, pois somos filhos da terra, das florestas.

Tenho acompanhado muitas assembleias da APIWA, vejo que as lideranças te apoiam bastante. Mas também sou testemunha de que muitas importantes lideranças já se foram e isso faz com que novas lideranças, novos caciques e donos de aldeia tenham surgido. Fora isso, haverá o momento que você sairá da APIWA. Pode ser que demore, mas esse dia há de chegar. Então, como vocês estão pensando nisso? Como achas que é o caminho para que as futuras gerações se apropriem da associação, do PGTA, do protocolo de consulta e não acontecer o que o Tucupi previu, de que tudo iria acabar dentro de dois anos? Depois de tanto esforço individual e coletivo, de que forma você, a presidente da APIWA, bem como as lideranças indígenas estão pensando em estratégias de renovação e continuação?

Cecília Apalai: Olha, vou até antecipar. Não sei se você lembra, eu falei lá na aldeia, que os jovens vão entrar na articulação. Essa é outra preocupação que eu tenho. Sempre falo para o Kutanan, para ele amadurecer e para ele trazer mais jovens para a organização, principalmente para articulação. Outras pessoas também precisam nascer, digo, não digo nascer de uma mãe, digo entrar no movimento. Porque não tem outro jeito, tem que ter esses jovens. Por isso que durante esses 10 anos, 5 desde o PGTA,

tivemos encontro de líderes dos caciques justamente para isso, para mais velhos dialogarem com mais jovens, com seus filhos. Geralmente cada um tem aprendiz dentro das aldeias. Por exemplo, meu pai está preparando minha irmã mais nova, a caçula, Akara, para ser cacique da aldeia. Meu irmão não aceita, porque ele quer ser cacique né? Mas a ideia do papai é preparar a filha dele para ser cacique. Achei boa ideia né? Outro exemplo é na aldeia Sitale Kumnta, o Aramaxo está preparando seu filho para ser cacique. Outras aldeias já têm, por exemplo, meu tio Walema queria a filha dele, Meiomi, para ser cacique da aldeia Jahelai. Enfim, mas não vamos falar das aldeias, vamos falar quem vai assumir a associação. Para assumir a APIWA essa pessoa tem que estar muito bem-preparada para assumir. Isso porque a APIWA está 100% regularizada, conta no banco, tudo que tem na cidade está certinho. Mas agora temos apenas um ano, será? Que dá para preparar essas pessoas em um ano?

Acho que o PGTA fez uma tentativa, através da formação de jovens. Por isso pergunto, para você de que forma você acha que o PGTA colabora com a formação, continuação das futuras lideranças?

Cecília Apalai: Colaborou sim, no PGTA teve a formação dos jovens justamente para preparação para isso. Para assumirem não somente a associação, mas para jovens também conhecerem a realidade lá fora. Eu sei que não é todo mundo que vai entrar nesse processo né? Alguns, talvez um, talvez dois, mas vão aparecer. Eu sempre falo isso nas reuniões, eu nunca me fechei sobre esse assunto, falo que temos que pensar em futuras pessoas para assumir a APIWA. A APIWA precisa de alguém bem-preparado para poder cuidar bem da APIWA como cuidamos. A pessoa tem que ser simples, não tem que pensar alto, a pessoa tem que pensar aqui com a gente. Porque se pensar muito alto, lá nas nuvens, vai acabar caindo de lá de cima e a associação vai cair junto também (risos). Isso assustava os jovens, mas os mais velhos também. Porque eles observam bem, eles ficam te observando direto. Esse é o nosso jeito, dos Wayana dos Aparai. Quando você trabalha bem, quando trabalha direito, eles grudam em você. Mas quando você não faz as coisas certas, eles percebem e falam logo que aquela pessoa não está fazendo as coisas de um jeito certo. Nosso

maior defeito é a impaciência. Temos que ter paciência. Às vezes, quando estamos cansados, vem alguém para conversar, não estamos querendo falar, mas temos que conversar. As lideranças chegam, puxam conversa, quando tem comida a gente come juntos, quando não tem a gente toma só cafezinho... Peço desculpas quando não tem sakura (risos). Mas temos que ter paciência. Essa é minha preocupação. Mas eu sei que PGTA ajudou muito sim com a formação. Mas o problema atual hoje é que alguns não têm coragem de realmente assumir a APIWA. Porque para assumir a associação a pessoa realmente tem que estar preparad. Hoje ainda não temos alguém assim com preparação completa, tanto na política interna quanto no estudo dos conhecimentos de fora, como sobre as leis, como projetos funcionam, fazer muitas contas, computação etc. Por isso me seguram tanto na associação. Claro, algumas coisas a gente consegue, outras continuamos na luta.

Já conversamos bastante sobre a demarcação, a homologação, ocorrida em 1997. De fato, acho que ninguém tem dúvidas que foi algo positivo, uma vitória importante para os povos que agora podem contar com uma área para viverem. Por outro lado, surgiu essa necessidade de pensar como vai ser a vida dentro do território demarcado, com limites. Na sua opinião quais foram as principais transformações na vida dos povos do Paru de Leste após a regularização das terras em 1997?

Cecília Apalai: Durante muito tempo, não sabíamos da importância da terra demarcada. Mas hoje, pelo que vejo, nas próprias comunidades, a maioria das pessoas estão começando a se preocupar seriamente com seus territórios. Depois da demarcação houve várias jovens se formando para poder ajudar seu povo, onde alguns voltaram outros não voltaram. Isso fez com que houvesse um avanço nos estudos, em outros conhecimentos, e isso ajudou na construção do PGTA. Isto porque muitos jovens ajudaram os mais velhos. Os mais velhos detêm os conhecimentos antigos, dos ancestrais e eles têm um papel de aconselhamento muito importante, eu mesma sempre aprendi muito com eles. E alguns jovens têm conhecimento de fora. E isso tudo se juntou, dos mais velhos e dos mais jovens, e no PGTA ajudou nisso e trouxe essa junção, tanto dos mais velhos quanto dos mais

jovens. Isso aconteceu depois da demarcação, 1995, 1996 até homologação 1997. E isso foi importante, pois em 2010 foi papel da APIWA abrir a mente, a visão deles, ver o quanto é muito importante essa nova territorialidade, conviver dentro da demarcação. Isso ampliou a visão de todos, e esse foi o maior objetivo da APIWA até hoje, no meu ponto de vista, na minha opinião. A APITU também ajudou abrir caminho, pois conseguiu agilizar muito no processo da demarcação das terras. A APIWA continuou isso, mas já com a terra demarcada e trouxe outras ideias nesse caminho, como o PGTA o protocolo de consulta.

Você acha que a demarcação trouxe mudanças no jeito dos Wayana e dos Aparai viverem? Pergunto isso porque é algo que sempre ouvi ao longo de minhas viagens que antigamente as formas de ocupação, fazer aldeia, fazer roça era diferente em vários aspectos.

Cecília Apalai: Como os tamoxi falam, é mesma coisa que eu falo, acho que a demarcação trouxe sim mudanças. Mudanças que não são tão assim para melhor. Porque junto com demarcação veio centralização, mesmo que isso tenha aparecido antes como no Bona. Hoje ninguém mais consegue ir para pescarias de fim de semana, de duas semanas... Os antigos faziam isso muito próximo mesmo das aldeias, pois havia pesca. Agora não tem e com a demarcação não podemos mais ir longe, atrás de onde está o peixe. Então a demarcação ao mesmo tempo em que tem ponto positivo, tem ponto negativo também. Por isso é tão importante esse plano que construímos em parceria, é muito importante, a gente precisa entender como vamos manusear o PGTA dentro dessa terra demarcada, pois ela trouxe também mudanças para a gente, na convivência, no nosso dia a dia, no nosso jeito de viver. A gente tem que estar preparados para qualquer coisa que vá trazer impacto para a gente, senão ficaremos desesperados. Por exemplo, na aldeia Bona não conseguirmos mais plantações saudáveis. É diferente de outras aldeias, mais novas, com menos gente, pois no Bona não temos frutas, como banana, cana-de-açúcar. Com o tempo, com o aumento das famílias isso vai ficar cada vez mais difícil. Hoje há muitas aldeias novas, ficava olhando casinha aqui, casinha ali, em todo canto... Hoje tem aldeia em

todo canto. Indígena, Apalai, Wayana está fazendo muitos filhos. E aí depois esses filhos casam e têm outros filhos e outras aldeias precisam ser construídas. Por isso esse plano é tão importante para nós, para vivermos bem dentro da terra demarcada.

Lembro que fizemos uma oficina em 2014 com todas as lideranças indígenas na aldeia Bona. Nessa reunião apresentamos os dados dos diagnósticos socioambientais que fizemos naquele ano. Naquela ocasião, além de conferir as informações, discutimos bastante sobre os principais problemas enfrentados nas comunidades e no território como um todo. Um pouco mais tarde, ainda em 2014, ajudei a organizar uma reunião semelhante na Missão Tiriyo, contando com as lideranças dos povos do oeste do Tumucumaque. Assim, em 2014 havia uma versão do PGTA já finalizada. No ano seguinte, em 2015 houve aquela grande reunião em Macapá, contando com a presença de todas as lideranças das duas terras indígenas, quando o PGTA foi, enfim, todo validado e oficialmente dado como finalizado. Assim, de lá para cá, de 2015 a 2020, passaram-se cinco anos, e neles desenvolvemos alguns projetos que vieram a partir do PGTA. Como você avalia a vida dos povos do Paru de Leste nestes últimos cinco anos? Na sua opinião, quais foram as mudanças que o PGTA trouxe na vida de vocês?

Cecília Apalai: Tenho certeza que sim, mudou sim. Ampliou a visão dos Wayana e Apalai com relação como cuidar da terra demarcada, nossa territorialidade. Na minha visão, acho que sim, mudou sim na forma da gente pensar em relação a nossa terra. Até porque a terra que temos hoje é delimitada, não podemos sair da TI, por isso a gente precisa cuidar do nosso território, proteger ela, fazer monitoramento, fazer controle tanto na pesca quanto na caça, também nas florestas, também cuidar dos nossos rios, que é muito importante, tudo isso, durante a construção do PGTA a gente discutiu muito e ampliou o entendimento da proteção da nossa terra indígena. Hoje, por exemplo, claro que a gente está cuidando de nosso jeito, então, como dizer, continuamos cuidando nosso território com conhecimento tradicional junto com o científico de fora. Isso mudou,

quando a gente construiu nosso PGTA isso incentivou todos os Wayana e os Apalai também. É através de nosso PGTA que vamos buscar as soluções. O PGTA é nosso guia, é através do PGTA que construímos os projetos que nos ajudam a bem viver nas terras indígenas. Por exemplo, o projeto Orixiyana das mulheres que foi feito através de nosso Plano. Não foi ideia própria minha, ou das mulheres ou de algumas comunidades. Foi construído através do PGTA. Fora isso tem projetos pequenos para melhoria de algumas comunidades. Projetos de valor menor também foram construídos com base no plano. O plano também ajudou muito na organização das parcerias, como vocês que sempre estão trabalhando com a gente, junto da gente. Então PGTA mudou sim, mudou e está mudando muita coisa. Está facilitando para a gente buscar melhorias para as comunidades, de acordo com os planos da APIWA também, pois a APIWA também está dentro do PGTA. Claro, APIWA foi construída antes do PGTA, mas hoje eu vejo que a associação está dentro do plano. Hoje temos seguido tudo que está no plano, que foi construído com o apoio dois parceiros. Claro, plano de gestão não vai sair do caminho construído junto com os parceiros, como a FUNAI, o Iepé, pois sempre estiveram juntos no plano e com a APIWA. A APIWA também tem crescido muito por causa dos parceiros. Para você ter ideia, essa visão, eu sempre digo assim: que quando temos parceiros bons, a gente avança. Quando a associação tem bom relacionamento com os parceiros consegue caminhar longe. Mas quando não tem boa parceria, não consegue. E também quando não tem bom convívio com os parceiros principais não consegue caminhar para frente. Eu digo que o PGTA trouxe novos conhecimentos, trouxe novas técnicas para ajudar a buscar soluções. Mas não é só isso. Pelo que eu tenho acompanhado, por exemplo, temos articulado mais com a saúde (DSEI), a saúde melhorou. Com relação à educação, por conta da pandemia paralisou um pouco, mas, mesmo assim estamos articulando a renovação dos contratos de professores. A questão dos projetos, temos alguns pequenos, não digo grandes, mas os pequenos realmente ficaram prejudicados com essa doença que apareceu, mas temos conseguido articular tudo. Essa pergunta que você me fez realmente é muito boa. Às vezes a gente é assim, eu, por exemplo, presidente da associação, não fico pensando, eu apenas caminho. Fico

caminhando, caminhando no pensamento, não olho para trás, o que a gene fez lá para trás, nessa jornada. Com essas perguntas que você me fez, assim, você contribuiu para eu voltar um pouco para o passado... Eu tenho minha agenda, coloco as coisas. Mas tenho dificuldades para abrir minha agenda para rever de novo o que aconteceu durante esses anos. Mas essa pergunta aí, eu acho que é muito importante sim sobre essas mudanças.

Desde que a construção do PGTA iniciou, a partir de 2015, inclusive começou mesmo antes, com o PDPI. Depois tivemos o projeto com Moore, e depois o projeto grande, com o Fundo Amazônia.

Eu falei muita coisa sobre a importância do plano, como a gente começou agora, sempre eu falo com Denise (Iepé), eu falei que na época da elaboração do PGTA eu sempre dizia assim, Poxa, a gente, o PGTA, a gente já vem implementando as atividades do plano; desde o início a gente já vem implementando o plano, desde o início. Por exemplo, os Wajãpi, que tem muita experiência, já muito tempo eles já vêm implementando esse plano. Outros povos também, como os povos do Oiapoque. E a gente não. Começamos depois, mas veja só, a gente conseguiu! Por exemplo, melhor a agricultura, a gente já vem fazendo isso há um tempo. Hoje muitas aldeias já conseguiram melhora na segurança alimentar. Hoje mesmo uma senhorinha da aldeia Iliwa veio aqui e falou “olha, a gente tem roça da Orixiyana, tem muita batata, muitas coisas, a gente tá cheio de comida!”. Eu fiquei muito feliz! É um exemplo que as atividades dos projetos estão saindo, dando certo. É fruto do nosso Plano, esses projetos são também fruto de nossa parceria.

A gente sabe que o PGTA veio da PNGATI que é uma política de 2012. Você acha que sem PNGATI os Wayana e dos Aparai se organizariam e criariam algum instrumento de mobilização, de gestão da terra indígena, como o PGTA?

Cecília Apalai: Não sei, talvez alguém fosse ajudar a gente. Na época, quando a gente começou a discutir isso entre as comunidades, em 2012, foi um desespero entre as comunidades. Fazíamos reuniões e eu falava que tínhamos que trabalhar, nos unir, para não ficarmos para trás, pois outros

povos indígenas já tinham plano. Na época o Iepé ainda não estava trabalhando direto com a gente. Lembro que em 2012 teve um coquetel no Iepé lá em Macapá. Eu fui, me meti lá, conversei com pessoal, com Luis Donisete (Instituto Iepé), falei que tinha associação e queria parceria. Ele respondeu que naquele momento estavam apenas trabalhando com a APITIKATXI. Aí conversei, conversei. Depois demorou ainda um tempo. Depois, em outubro começamos a trabalhar mais próximos, quando começou a parceria.

Eu perguntei isso porque alguns povos em outras Terras Indígenas se organizaram e fizeram plano de vida antes da PNGATI existir.

Sim, verdade. Me inspirei no trabalho do Wajãpi. Tinha plano do Oiapoque também. Gostei mais do plano dos Wajãpi, achei que era melhor para a gente. Aprendemos muito também com pessoas que trabalharam com a gente, como o Strabelli, outros também. Aí, lembro que nas assembleias, 2013, 2014, eu sempre falava “olha gente, vamos fazer nosso plano também, muito importante”. Lembro que fiz carta para Iepé. Aí respondiam para mim, “você quer mesmo fazer PGTA? Dá muito trabalho...”. Aí a Denise entrou e ela me respondeu que tinha visto a carta da APIWA, então me disse que íamos mesmo construir PGTA, mas vamos trabalhar muito”. Voltei muito empolgada para aldeia, dizia que tínhamos conseguido. Nem sabia que faltava muito ainda (risos). Aí a gente começou. Na época vocês entraram nas aldeias, fazendo diagnóstico, aquele com PDPI. Foi o início, e a gente bem animado. Acho que sair mesmo livro, os leitores vão gostar dessa história. Quando conseguimos finalizar todas as comunidades estavam presentes, eram umas 900 pessoas, aldeia muito cheia.

Então, nesse ano tivemos a pandemia de Covid19 que mexeu com o mundo todo. A pandemia acabou entrando nas aldeias do Paru de Leste. Você atuou combativamente tanto dentro quanto fora das terras indígenas. Então, como foi esse desafio, que história você nos conta sobre a Pandemia no Paru de Leste?

Cecília Apalai: Eu voltei para área em março, vim participar de reunião de 4 dias. Quando retornei para Macapá já estava começando pandemia.

Quando soube que estava começando na área fiquei desesperada. Fiquei doente, virose, não era corona, mas passei mal. Então, fiquei desesperada, passei radiograma circular, dizendo que as pessoas não deveriam ir para Macapá, porque era doença grave, muito forte, não era como gripe, então era para todo mundo ficar em casa, nas aldeias. Outra coisa que comecei a pensar, como indígena, presidente da associação e como liderança também, foi sobre a estrutura da saúde nas aldeias. A saúde indígena na nossa região é muito precária, principalmente nos postos. Nossos documentos não são respondidos. Acho que isso é um erro, pois quando a gente manda documento para saúde, nunca respondem. Isso foi uma das coisas que logo pensei. Isso porque pensei que se essa doença chegar na minha região todos iriam morrer, porque todos os caciques são idosos. Eu fiquei desesperada. Chorei, não consegui dormir por dois dias, passei mal. Meus filhos me deram apoio. Mas naquele dia eu já estava morta, sem forças. Aí melhorei. Aí comecei a levantar, procurar apoio, participei de reuniões. Critiquei coordenador do DSEI, ele não gostou. Disse que ele não estava ajudando a gente. Quando a pandemia chegou nas nossas terras indígenas eu já sabia, porque pessoal da CASAI já estava contaminado, como aquela senhora que faleceu recentemente, lá no Suriname, a nora do Aramexo, ela já estava com Covid. Tinha o genro do Mugaré também. Então a gente pediu para saúde fazer testagem antes de mandar pessoal de de volta para aldeia, que estava de alta na CASAI, mas eles não cumpriram isso. Olha problema da saúde, problema do DSEI. Aí doença chegou, e eu já sabia o que era. Todo mundo com febre, dor de cabeça... Eles respondiam que não deveríamos falar essas coisas, que eles, que tinham profissionais atuando, que sabiam. Então quem mandou primeiro relatório foi Arine, primeiro indígena que mandou relatório para DSEI dizendo que já havia um caso no Mataware e que o sintoma era como o de Covid. Arine falou comigo, me pediu para reforçar com DSEI e eu também entrei em contato com eles. Não mandaram medicamento. Depois, teve segunda reunião e a gente criticou novamente saúde e eles não gostaram. Só depois mandaram medicamentos. Minha cunhada, esposa do Paulinho, faleceu sem ter tido nenhum tipo de atendimento. Foram 3 dias sem atendimento até que ela faleceu no Bona. Fiquei muito triste, a covid atingiu minha família.

Mesmo assim, não sei como não fiquei doente, corremos e conseguimos recursos (cesta básica, fretes de avião) com parceiros. Não sei como não peguei covid aqui na cidade. Muitas pessoas me ajudaram, como taxista Henrique, me levava, às vezes nem me cobrava, qualquer dia vou agradecer ele. Então conseguimos enviar os indígenas que estavam aqui, mandamos medicamentos, alimentação etc. Muitos deles já estavam com depressão, tristes, queriam voltar, mas também já estavam contaminados e por isso Funai não queria liberar a volta do pessoal. Então Aventino (presidente da APITIKATXI) e eu lutamos muito para conseguir mandar de volta os velhinhos. Tive que assinar um termo de compromisso, que iríamos assumir responsabilidade por enviar de volta esse pessoal. Então nos reunimos, eu e meus parentes e perguntei se eles queriam mesmo voltar, e se eles iriam ou não culpar Funai, lepé ou associação caso haja contaminação na aldeia. Todos queriam voltar e disseram que não iam culpar ninguém não, sabiam que já estavam doentes que nas aldeias iriam garantir fazer própria comida, respirar ar puro, sem contaminação, comer peixinho limpo e fresco, e que iriam melhorar assim. Então prometeram não prejudicar ninguém não, mas queriam ir embora. Então primeiro voo levou todo mundo de volta, depois, segundo voo, mandamos material deles, terceiro com corpo do velhinho que faleceu em Macapá.

Em outras regiões do país, em outras terras indígenas a pandemia de corona vírus entrou e foi um desastre, contabilizando muitos óbitos. Na Paru de Leste, pelo que vi recentemente, pois estava lá até semana passada contigo, aparentemente a ampla maioria da população contraiu essa doença, mas os óbitos foram relativamente poucos. Como você enxerga essa situação, o que você acha que ajudou os povos do Paru a enfrentarem bem a pandemia?

Cecília Apalai: Quando esse corona chegou, em abril, pessoal ficou doente abril, maio. Quando cheguei em junho todo munda lá estava fraco. Acho que muitos não sabiam e isso ajudou, porque eles continuaram pescando, comendo bem, tomando sakura. Alguns passaram mal mesmo, como Moperu, Jehjeh, minha mãe, minha tia Kôxa, mais ou menos 10 pessoas passaram mal. Então eles acham que o que ajudou eles foi o ar puro, pois nossa região

está cheia de florestas né? E também nas aldeias eles se alimentam com alimentos tradicionais. Fora isso, eles usaram muita medicina tradicional. Maioria comenta isso, que quanto começaram a sentir sintomas, começaram a tomar medicina tradicional para fortalecer organismo. Então, quando voltei em junho estavam um pouco fracos, mas bem. Então eles comeram bem, tiveram ar puro, não pararam de pescar, ir nas roças, tomaram banho diretamente nos rios. Nas cidades acho que o que matou karaiwa foi hospital, porque não tem ar puro, tudo contaminado.

O PGTA teve importância na mobilização das lideranças em torno da APIWA?

Cecília Apalai: Acho que sim, com certeza. PGTA ajudou sim as comunidades a terem mais diálogo. Também nos encontros dos caciques também ajudou muito a juntar os caciques, também jovens, as mulheres. Porque para construir PGTA teve que ouvir todo mundo...

Aí teve os diagnósticos, 2014, 2015 começou a mobilização com o objetivo de construção do PGTA e a partir daí houve vários incentivos para abrir o dialogo entre eles, para discutirem sobre a terra, sobre o território, e hoje isso continua e cada dia eles conversam mais. O PGTA também ajudou nas expedições nos limites, a reconhecer a terra, ir nos limites. Ajudou também a cada vez mais pensarmos no futuro, e isso foi colocado muitas vezes na construção do plano. Ouvi muito durante a construção eles dizerem: “para que estamos fazendo esse plano? Para que estamos lutando” e sempre diziam “temos que deixar exemplo para nossos filhos, que os tamoxi lutaram muito, passaram tempo sentados, conversando, construindo para as futuras gerações”, eles falaram muito isso, e também “não queremos que nossos filhos sejam levados daqui para outro lugar, para isso temos que proteger nosso território porque não era mais como antigamente, quando a gente ia lá para Maicuru, para Jari. Nossos antepassados sempre viajavam muito, se mudava muito. Mas hoje em dia não, por isso temos que cuidar da nossa terra, pensar no futuro, e mostrar para futuras gerações que não ficamos parados, sempre lutamos pela defesa, no reconhecimento do nosso território e conhecimento dos lugares

sagrados, para que no futuro saibam de onde a gente veio”. Por exemplo, eu sei que minha mãe veio lá do Maicuru, que família do Arine veio do Jari todos espalhados. Mas depois teve a centralização lá no Bona e maioria foi para lá. Alguns nunca se mudaram para lá como a família do Crispim (Itapeky), muitos foram e ficaram pouco tempo e retomaram para suas regiões, abrindo e reabrindo suas aldeias, de suas famílias, como pessoal do Tadeu (Xuixuimene) então tem aldeias muito antigas. Com tempo tem pessoas que retomaram suas aldeias, como papai mesmo, que voltou para Parapara, que era aldeia do pai dele. Toda aquela região, abaixo do Topokuru era da família dele.

Topokuru que é um rio muito interessante. Lembro-me de nós lá dentro desse rio procurando argila para fazer vaso, panela. Tinha um bicho-d’água bem perigoso por lá, tivemos que fazer tudo devagar, em silêncio. Então, sobre isso, pude acompanhar bem o processo de construção do PGTA. O PGTA fala sobre cultura, sobre educação escolar, sobre saúde. Fala também sobre as florestas e os rios onde vivem muitos seres. Assim, o PGTA fala da caça, da pesca, mas não fala sobre os invisíveis, sobre os “bichos-d’água”, ipory. Porque você acha que esses conjuntos de seres, os sobrenaturais, não foram discutidos no PGTA?

Cecília Apalai: Sim, eu me lembro disso. Bem, na minha opinião, acho que tem algumas coisas que a gente esqueceu realmente. Não sei... Foi mapeado sim. Para nós, a gente respeita muito os sobrenaturais. Eu já vi, eu já presenciei a voz, o urro de bicho. Por exemplo, no rio Citaré tem umas áreas que ninguém pode dormir lá, pernoitar lá, pois, lá tem bicho, nós temos histórias. Outro exemplo, pouco abaixo da aldeia do papai, no Parapara, tem um lugar que ninguém mais pode fazer aldeia, que se chama Nuxkiriripano, pois lá tem sobrenaturais no rio. São pessoas, tipo pessoas invisíveis que ficam abaixo do rio, Tunasarara como a gente chama, mas tem outros nomes também. E realmente, não sei por que não foram valorizados esses conhecimentos, ou mais velhos esqueceram. Tem também outros lugares, tem um onde aconteceu da anta que afundou e hoje tem descendentes dessa anta e lá também tem bicho. Não é lenda, é conhecimento mesmo. Acho que

foi esquecimento mesmo, pois há muitos lugares, muitos rios. Abaixo também do Parapara tem um rio que ninguém pode ir, tem um lago, um poço onde vive um bicho Oxoko e ninguém pode ir lá não, e esse era o medo dos mais velhos quando teve a expedição, pois ninguém pode se perder naquela região não. Se não souber andar por lá, pessoa some, desaparece e não volta mais. Tem o rio Axiki, o Topokuru que você conhece, tem muitos lugares. Então acho que foi esquecimento mesmo, porque esses lugares são como se fossem sagrados para nós. Muitos lugares que nossos parentes foram levados por esses sobrenaturais, como a história da anta. E acho que é necessário a gente conversar sobre esses lugares, pois os jovens precisam conhecer esses lugares. Hoje tem muitos que respeitam os bichos. Esse rio Citaré é muito perigoso, se não souber andar por lá pode perder a vida. Deve ser o rio mais perigoso do mundo, porque todos os bichos foram para lá, porque no rio Paru tem muito barulho, e afugentou todos os bichos para lá.

Lá não tem motor de popa né?

Isso, porque lá não tem motor, não tem barulho. Rio Paru tem muito agora, muito motor, muita gente. Por exemplo, veja a aldeia do Mopo, lá tinha um poção que nunca secava e de noite dava sempre barulho do bicho. Mas não era perigoso. Então, pessoal sempre jogava coisa, resto de comida, cana, para ver se espantava o bicho. Deu certo, agora o poço seca, fica mais raso no verão, então o bicho foi embora, talvez se mudou para igarapé, ou mesmo para Citaré que é mais calmo. Lá onde eu morava, no Bona mesmo, mamãe ficava com medo, ela dizia que não podíamos tomar banho lá porque ela viu bicho lá enorme. Então a gente não ia. Mas com o tempo, muita gente banhando, passando por lá, barulho, bicho foi embora. Agora ficou raso por lá.

Quais os principais desafios hoje, considerando tudo que já foi feito, com tanto esforço. Associação é uma vitória, PGTA é uma vitória, protocolo é uma vitória. São sempre vitórias coletivas, envolvendo você, lideranças, jovens, homens, mulheres, também parceiros que trabalham juntos com vocês. Mas olhando para futuro, quais são os principais desafios que os povos do Paru de Leste enfrentam hoje?

Cecília Apalai: Não sei dizer sobre futuro, não estou prevendo ainda. Estou mais no agora, no presente. Acho que as coisas que aconteceram esse ano foram grandes desafios. Há muitos também para 2021, que está vindo.

Acho que a maior dificuldade que a gente encontra hoje não é alimentação. Acho que em primeiro lugar é educação e saúde também. A gente já está acostumado com o atendimento da saúde. Mas fora isso, acho que é a questão dos mais jovens, que precisam aprender mais, ser formar para se tornarem líderes futuramente. Esse é o desafio. Acho que outra preocupação é a questão das propostas do atual governo em abrir exploração mineral de nossos territórios e isso pode destruir toda a nossa terra, nossos rios. Acho que outro desafio é a continuidade de nossa associação. A APIWA precisa ser fortalecida, cada vez mais precisamos conhecer mais como administrar melhor nossa associação junto com as comunidades, pois eles dependem de nós e nós dependemos deles. Sozinhos não conseguimos caminhar, não conseguimos alcançar nossos objetivos, só juntos. E isso me lembra o que conversamos, e isso me deixa muito preocupada porque os mais velhos estão indo embora. Se a gente não aproveitar o conhecimento que eles têm futuramente a gente vai ser pobre em conhecimentos. Porque eles têm conhecimentos que são muito relevantes e a gente precisa conhecer, precisamos aprender com os mais velhos. E hoje em dia a maioria dos tamoxi foi embora. Percebo que estamos perdidos. Essa é um grande desafio também.

Mas qual você acha que é essa dificuldade, esse desafio no repasse de informações entre as gerações?

Cecília Apalai: Então, acho que hoje por conta da chegada de outras tecnologias em nossas aldeias isso afetou os mais jovens e também os mais velhos. Fico observando. Sempre que você for lá você percebe que não tem mais tamoxi tocando fogo para juntar mais novos. Essa eu acho que é a maior dificuldade que estamos tendo, o aproximar com os mais velhos se aproximarem com mais jovens e jovens se aproximarem mais com os mais velhos. Essa é desafio muito grande para nós. Quando tivemos última etapa de formação em maio de 2019 tivemos muitos jovens criticando os mais ve-

lhós, mas também muitos velhos criticando os mais jovens. Os velhos diziam que os jovens não levantam mais cedo, como era antigamente, quando todos tomavam banho cedo. Quatro, cinco horas tomavam banho. Hoje jovens acordam 10h, 11h. Mais velhos também, acordam mais tarde, como 9h, 10h. E isso é ruim para nossa saúde. A gente sabe que acordar cedo faz bem para saúde. Por exemplo, quem acorda cedo não pega reumatismo. As vezes fico pensando isso, a gente está tão distante das cidades, então não sei por que essa mudança tão rápida. Hoje você todos os jovens usando roupa. Desde 1998 parece, que começou, quando meu sogro começou a usar roupa. Ele me criticava né, ele dizia que eu era karaiwa. Mas depois que ele começou a usar roupa eu dizia que ele parecia gateiro (risos). Ele brincava, usava camisa e tanga e dizia “agora sou karaiwa daqui para cima, sou índio só da cintura para baixo” e ria muito (risos).

Um dos objetivos dos PGTA é fazer a gestão do território de forma conciliatória, não trazendo algo de fora para substituir algo de dentro. “É fazer a caminhada juntos”, como sempre falamos nas reuniões. Você acha que o PGTA consegue conciliar o antigo, o tradicional e interno com aquilo que é novo, o que vem de longe, de fora da terra indígena?

Cecília Apalai: Consegue sim fazer esse diálogo, mas depende da pessoa que leva essa ideia para frente. Porque está dentro do PGTA, Iori. Tudo o que estamos conversando aqui, com relação dos jovens andarem juntos com os velhos, não digo só andarem mesmo, me refiro em buscar fazer as ideias, os conhecimentos dos jovens e dos mais velhos caminharem juntos em tudo. Senão não vai dar certo.

Então, para fazermos o PGTA tivemos que juntar tudo, jovens com tamoxi, e isso ajudou muito. Eu nunca fiz isso, de deixar os caciques, os mais velhos de lado, porque tem alguns que diziam que eles não sabiam de mais nada. Quando eu entrei na APIWA o poder dos caciques estava excluído. Aí, na época, quando cheguei na APIWA em 2010, havia os jovens, de uns 30, 35 anos que já haviam dominado tudo. Eles diziam que os tamoxi não tinham conhecimento, só conhecimento antigo, não tinham conhecimentos atuais, então não serviam para nada. Na primeira reunião, eu cheguei e disse “que

negócio é esse que tamoxi não serve, não sabe das coisas?!". A gente ficou nessa por quatro anos, quatro anos nessa luta. Toda reunião, toda assembleia eu chegava e falava "eu sou contra vocês falarem em relação aos caciques, porque eles que sempre lutaram, hoje todo tem contrato, todo mundo tem aldeia para morar, quem criou? Fora, os jovens? Juntos! Juntos com os tamoxi. Na época dos mais velhos não tinha escrita, mas quem conseguiu parceiros para fazer omiri, fazer a fala escrita. E a terra, quem conseguiu? Tamoxi!". Mas ainda sim tinha alguns que não concordavam. Mas a gente falava que todos são iguais, são importantes para o povo. Foi muito tempo assim. Mas hoje mudou. Agora a ideia é só uma, tanto a ideia dos jovens, quanto dos tamoxi é só uma, tem que ir sempre junto.

Que recado você gostaria de passar para os jovens, mulheres, lideranças indígenas de outros povos do Brasil, que vivem de outros jeitos, falam outras línguas e muitas vezes podem estar passando por questões semelhantes às vivenciadas pelos povos do Tumucumaque?

Cecília Apalai: Primeiramente eu daria recado que valorizassem seu plano de gestão. Em segundo lugar que tenham sempre respeito aos mais velhos, se unir com os mais velhos, ouvir opinião dos mais velhos, e ao mesmo tempo os mais velhos ouvirem a opinião dos mais novos, isso é muito importante. Continuar lutando, sem deixar ninguém para trás, sem deixar velhos, jovens e também as mulheres para trás, todos têm que estar juntos, pois todos têm conhecimento. Temos que valorizar as mulheres porque elas também têm conhecimento, elas têm direito de se expressar, não ficar só na cozinha, cuidar dos filhos, porque as mulheres também têm ideias, ideias boas, e às vezes ajudam na proteção do território, devemos conhecer também a territorialidade delas. E também que todos devam continuar a defender os seus territórios, porque o território é nosso patrimônio, muito importante, e sem terra não somos nada, porque somos filhos da terra e das florestas também.

Epo - fim



Mapa mental indígena, nascentes do rio
Paru de Leste (2014)

EDIÇÕES DO SENADO FEDERAL

A realização da 30ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas é uma oportunidade para o Brasil reafirmar seu compromisso com a preservação ambiental e a construção de um futuro sustentável e justo. O que está em jogo não é apenas o futuro das próximas gerações, mas o presente de milhões já afetados pela degradação ambiental. Nesse contexto, o Conselho Editorial do Senado Federal lança a Coleção COP 30, um conjunto de obras que expressa o esforço do Parlamento em contribuir para o debate climático, sob múltiplas perspectivas. A coleção reúne reflexões sobre a Amazônia em sua complexidade humana, cultural e ambiental, resgata memórias e vivências de populações tradicionais, apresenta análises da realidade socioambiental brasileira e propõe textos voltados à educação e à sensibilização das novas gerações. Essas obras revelam os desafios do país diante das mudanças climáticas e indicam caminhos para uma transição justa, com metas de redução das emissões de gases de efeito estufa, uso ampliado de energias renováveis, preservação de ecossistemas e fortalecimento de políticas públicas voltadas à adaptação e à proteção dos mais vulneráveis.

Os povos indígenas foram e são os agentes de transformação da região amazônica. Assim, esse protagonismo também está presente na elaboração e implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), que visa promover, de forma sustentável, a qualidade de vida dos povos indígenas. Esta obra discute o alcance sociopolítico e ambiental da PNGATI, além da mobilização em sua implementação junto aos povos indígenas Wayana e Aparai, residentes no norte amazônico.



BAIXE GRATUITAMENTE
ESTE LIVRO EM SEU CELULAR

Encontre este livro gratuitamente em formato
digital acessando: livraria.senado.leg.br

SENADO FEDERAL

