



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS AMBIENTAIS**

IORI LEONEL ARNOLDO HUSSAK VAN VELTHEM LINKE

***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.***

**BELÉM – PA
2019**

IORI LEONEL ARNOLDO HUSSAK VAN VELTHEM LINKE

***KULONKOM PĒTUKU KUTÏTĒI / 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 apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais do Instituto de Geociências, da Universidade Federal do Pará em parceria com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária/ Amazônia Oriental e Museu Paraense Emílio Goeldi, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutora em Ciências Ambientais.

Área de Concentração: Clima e dinâmica socioambiental na Amazônia.

Linha de Pesquisa: Ecossistemas Amazônicos e Dinâmicas Socioambientais.

Orientadora: Prof^a Dr^a Ima Célia Guimarães Vieira

Coorientador: Prof. Dr. Roberto Araújo de Oliveira Santos Júnior.

**BELÉM – PA
2019**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos
pelo(a) autor(a)**

L735k Linke, Iori Leonel Arnoldo Hussak Van Velthem
Kulonkom Pëtuku Kutitëi / Kure Kynonory Ko Riko,
“cuidando da nossa terra”: a política nacional de gestão ambiental e
territorial de terras indígenas, os Wayana e os Aparai / Iori Leonel Arnoldo
Hussak Van Velthem Linke. 2020.

366 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Ima Célia Guimarães Vieira

Co-orientador: Prof. Dr. Roberto Araújo de Oliveira Santos Júnior

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências
Ambientais, Instituto de Geociências, Universidade Federal do Pará,
Belém, 2019.

1. direitos indígenas. 2. gestão territórios indígenas 3. territorialidade
indígena. 4. etnobiologia indígena. 5. Wayana e Aparai. I. Título.

CDD 306.089811

IORI LEONEL ARNOLDO HUSSAK VAN VELTHEM LINKE

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

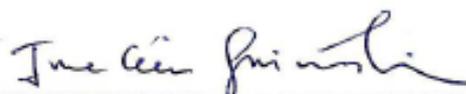
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais do Instituto de Geociências, da Universidade Federal do Pará em parceria com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária/Amazônia Oriental e Museu Paraense Emílio Goeldi, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Ciências Ambientais.

Área de Concentração: Clima e Dinâmica Socioambiental na Amazônia.

Linha de Pesquisa: Ecossistemas Amazônicos e Dinâmicas Socioambientais.

Data de aprovação: 25 / 07 / 2019

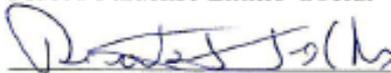
Banca Examinadora:



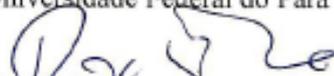
Profª. Dra. Ima Célia Guimarães Vieira - Orientadora
Doutora em Ecologia
Museu Paraense Emílio Goeldi



Profª. Dr. MarluCIA Bonifácio Martins – Membro Interno
Doutora em Ecologia
Museu Paraense Emílio Goeldi



Prof. Dr. Ricardo Theophilo Folhes - Membro Externo
Doutor em Ciências Ambientais
Universidade Federal do Pará



Prof. Dr. Roberto Porro - Membro Externo
Doutor em Antropologia Cultural
Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária Amazônia



Prof. Dr. Glenn Harvey Shepard Jr. - Membro Externo
Doutor em Antropologia Médica
Museu Paraense Emílio Goeldi

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

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas e instituições participaram comigo desta grande aventura que é fazer o indigenismo no Brasil. O indigenismo para mim, e talvez para muitos 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 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, que me receberam enquanto igual. 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. Estou na FUNAI por vocês. Agradeço especialmente aos meus familiares: Sapotory, Anakare, Mikita, Jamae, Tadeu, Jehje, Rubi, Aritana, Opokaka, Oorena, Jaké, Anakamano, Kurua, Molopi, Moperu, Talitali, Arigó, Apowaiko, Amiakare, Mujare, Arine, Arinaware, Mopo, Enemha, Pipina, Merekuku, Agostinho, Sipatae, Kõxa, Dola, Severino, Alamaso, Tuike, Tyna, Totoka, Sikuile, Tanai, Mãpe, Mukaja, Kulanaikë, Seti, Setu, Tusepo, Latsu, Alema, Marikota, Salatiel, Sipuku, Waleman, Kwaiman, Kapixaba, Tore, Parará, Krispim, Katete, Miguel, Xupinan, Salomão, Xumi, Arekanapo, Trindade, Iparawka, Setina, Xihmue, Anuapo, Arumanari, Piracici, Paulo Ronaldo, Sueli, Paulinho, Axiwae, Arawaje, Makwapoty, Meruru, Pixuxu, Daniel, Bukau, Junaka, Jurinã, Tukuxi, entre muitos outros que hoje, como eu já estou virando *tamosi*, a memória começa e me fugir...

Apesar de *tamosi*, 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. Vocês me passaram muita coisa, entre amizade e conhecimento. Espero que estas páginas sejam dignas de suas memórias.

Agradeço imensamente a diretoria da APIWA pela amizade e confiança, sempre recíproca, especialmente em nome de Cecília e Kutanan. Extendo meus agradecimentos à Ângela Kaxuyana, com quem continuo sempre a aprender.

Agradeço enormemente minha orientadora, 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, esse trabalho não

teria sido possível. 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, especialmente pela compreensão de minha situação enquanto aluno “*ex-situ*”, buscando sempre colaborar para que este trabalho caminhasse naturalmente. No PPGCA fiz poucos mais bons amigos, agradeço a Amanda Estefânia por compartilhar muitas dicas preciosas, mas também as angústias que emanam deste caminhar; e Francinelli Angeli na ajuda com aformatação e ajustes,

Agradeço à FUNAI, que institucionalmente me permitiu o necessário afastamento, fundamental para me garantir tempo e concentração para me dedicar à tese. Espero sinceramente que os resultados constantes aqui auxiliem no aperfeiçoamento e na defesa da PNGATI, pois realmente acredito no seu potencial transformador.

Deixo meus agradecimentos muito especiais à equipe do Museu do Índio, em nome de José Carlos Levinho, Sônia Coqueiro, Ida Najjar, Rosilene Falconere, Ione Couto.

Gostaria de agradecer a equipe da Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (PCBDL) por me permitir estudar e acessar seu incrível acervo.

Agradeço aos meus amigos, muito mais do que colegas, da FUNAI: Fábio Ribeiro em especial por ter acreditado na importância deste trabalho, Guilherme Siviero, Joelmo Santos, Frederico Oliveira, Jairo Bezerra, Marcos Velho, Joenes Pereira, Domingos Santa Rosa, Gregório Lod. 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, em especial a Denise Fajardo, Andrea Vaz, Jeciane Fonseca, Rudreic Soares, Evandro Bernardi, Nacip Mahmud, Marcelo Gusmão, Rosalina, Ana Paula Nóbrega e Fabrício Amorim pela amizade e, a este último, também pelos preciosos mapas. Extendo meus especiais agradecimentos àqueles que a mim se tornaram referências pelo trabalho sério casado com incansável dedicação: Dominique Gallois, Lux Vidal, Luís Grupioni, Helena Sábado, Ruben Caixeta.

Meu agradecimento mais que especial é para minha família, a quem dedico este trabalho. Ao meu amor Fernanda, pelo incondicional companheirismo, a quem sou eternamente grato e, claro, minhas filhas, razões de meu viver: Isabelle e Beatriz. Nem sei o que seria de mim sem vocês. Minhas inspirações, de senso ético e dedicação vêm dos meus pais, todos eles: Lucia, minha mãe, em especial, pois foi quem me introduziu ao universo do rio Paru de Leste (este trabalho jamais se tornaria realidade sem seu empenho e incentivo constantes); Márcio, quem me acolheu e reciprocamente foi acolhido (além de ter ajudado

sobremaneira na tese); 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.

RESUMO

O objetivo deste trabalho foi compreender o processo de implementação da PNGATI – a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas no Brasil - no território dos Wayana e Aparai (Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este) e suas relações com as concepções e práticas próprias da territorialidade destes povos. Em sua essência, a PNGATI, através da elaboração de planos de gestão coletiva (ou planos de gestão territorial e ambiental), deve ser aplicada contextualmente, a fim de garantir os direitos indígenas previstos na Constituição Federal de 1988. Questionei-me se a aplicação que ocorre há mais de uma década junto aos Wayana e Aparai, povos norte amazônicos, estava sendo feita de forma a respeitar esse preceito. Desta forma, foi necessário, proceder com a identificação e análise de todos os atores, fatores e processos envolvidos na questão. Utilizei-me de expedientes e arcabouços metodológicos interdisciplinares, conjugando antropologia, história e biologia, em diferentes proporções, culminando em um arranjo investigativo cíclico que permitiu estudar os diferentes campos e conexões em questão. Neste bojo, as análises descritivo-analíticas empreendidas neste trabalho permitiriam responder positivamente a uma série de questões interrelacionadas: i) que a PNGATI representa um avanço no campo das garantias constitucionais dos direitos indígenas, na esteira das mudanças de paradigma iniciadas com a Constituição Federal de 1988; ii) que os Wayana e Aparai vivem há muito tempo na região do estudo, sendo sujeitos de suas próprias histórias; iii) que estes povos possuem territorialidade própria, cujo padrão cíclico é marcado por uma série de fatores oriundos de sua organização social e política; iv) que tal territorialidade é desenvolvida com base em um amplo e complexo sistema de conhecimentos ecológicos tradicionais inextricavelmente ligados à sazonalidade e rica cosmovisão; v) que seu Plano de Gestão Territorial e Ambiental foi devidamente construído, no campo político e jurídico, e igualmente no campo simbólico, uma vez que está sendo ressignificado e apropriado conforme as formas próprias de viver dos Wayana e Aparai.

Palavras-chave: Direitos indígenas. Gestão territórios indígenas. Territorialidade indígena. Etnobiologia indígena. Wayana e Aparai.

ABSTRACT

The objective of this work was to understand the implementation process of PNGATI - a National Policy for Environmental and Territorial Management of Indigenous Lands in Brazil - in the territory of the Wayana and Aparai (Indigenous Lands of Tumucumaque and Rio Paru D'Este) and their relations with the conceptions and practices proper to the territoriality of these peoples. In essence, the PNGATI, works through the elaboration of collective and contextual environmental management plans, in order to ensure the indigenous Federal Constitutional rights. I wonder if the process of implementation of PNGATI along the Wayana and Aparai, which started more than a decade ago, was being made in these terms. In this way, it was necessary to proceed with an identification and analysis of all the actors, factors and processes involved in the issue. Interdisciplinarity methods of reseach, combining anthropology, history, and biology, in different proportions, were used, culminating in a cyclical investigative arrangement that allowed to reach different fields and the links in the above-mentioned question. In doing so, the interdisciplinary analysis arrangement answered positively these interrelated issues: (i) that PNGATI represents a step forward in the field of constitutional guarantees, started in 1988; ii) that the Wayana and the Aparai are already living in the study region a long time, being subjects of their own historical processes; iii) that they have their own territoriality, whose cyclical pattern is marked by a series of factors derived from their social and political organization; iv) that their territoriality is developed based on a vast and extensive system of traditional ecological knowledge which is linked to the local seasonality and a rich worldview; v), that its Territorial and Environmental Management Plan was duly built, on a political and juridical field, and in the symbolic field as well, since it is being re-signified and appropriated as traditional forms of Wayana and Aparai living.

Keywords: Indigenous rights. Management of indigenous territories. Indigenous territoriality. Indigenous ethnobiology. Wayana e Aparai.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Crepúsculo a partir de Jolokoman.....	21
Figura 2 - Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este	34
Figura 3 - Ritual de flautas Waitakala no interior da casa comunal tukusipan/porotohpo	35
Figura 4 - Arranjo investigativo cíclico da tese	49
Quadro 1 - Quadro demonstrativo das terras indígenas, suas áreas e os respectivos estágios de regularização	72
Figura 5 - Mapa das terras indígenas do Brasil	73
Quadro 2 - Diferentes processos demarcatórios ao longo dos anos (1976 a 1991)	75
Figura 6 - Terra Indígena 7 de Setembro em Rondônia	80
Figura 7 - Mapa da região abrangida pelo Mosaico da Amazônia Oriental (pontilhado azul)	81
Quadro 3 - Calendário de consultas na fase de elaboração da PNGATI	84
Figura 8 - Floresta Ombrófila Densa presente na maioria da área das Terras Indígenas estudadas	94
Figura 9 - Campo savana presente na Terra Indígena Parque do Tumucumaque	95
Figura 10 - Mancha de campo savana com floresta ombrófila ao fundo	96
Figura 11 - Floresta Ombrófila Sub-Montana	97
Figura 12 - Mapa de origem holandesa da região das Guianas (circa 1594-96)	101
Figura 13 - Mapa da região nordeste das Guianas apresentando o rio Paru de Leste (grafado “Rio Parú”) por padre Samuel Fritz, circa 1695	103
Figura 14 - Mapa da região das Guianas, 1898, onde é possível visualizar boa parte do curso do rio Paru de Leste	104
Figura 15 - Localização dos povos nos Séc. XVIII e Séc. XIX, sobre carta de Henry Coudreau, 1885 [1893])	105
Figura 16 - Gravura mostra chegada de Jules Crévaux à uma aldeia Wayana na Guiana Francesa	107
Figura 17 - Fotografia de Olga Coudreau. Por sua descrição, possivelmente se trata de um indígena Aparai	108
Figura 18 - Detalhe do Mapa Etno-Histórico do Brasil e Áreas Adjacentes de Kurt Nimuendaju (2017 [1944])	110

Figura 19 - Local de sepulcro de Joseph Greiner no rio Jari ladeado por indígenas Aparai (1936)	111
Figura 20 - Mapa das expedições da PCB DL, 1936-1939	113
Figura 21 - Foto de índia Aparai, 1936	114
Figura 22 - Foto de Urucuianas e, no extremo à direita, um membro da expedição, 1936	115
Figura 23 - Mapa de Henry Coudreau com a região guianense oriental, onde é possível visualizar a localização dos povos indígenas na época	123
Figura 24 - Mapa Etnolinguístico da região. Cada ponto vermelho representa uma aldeia, e a linha verde a fronteira nacional	125
Figura 25 - Composição contemporânea da distribuição dos povos da região norte guianense	127
Figura 26 - Projeto de abertura da BR – 210, passando sobre territórios indígenas	133
Quadro 4 - Aldeias ainda existentes com décadas de fundação na região do rio Paru de Leste	136
Figura 27 - Diagrama representando casamento entre primos cruzados, almejada pelos Wayana e Aparai	137
Quadro 5 - 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.....	139
Figura 28 - Mapa das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este ..	142
Quadro 6 - População indígena atual no rio Paru de Leste	143
Quadro 7 - Dados da evolução populacional dos Wayana e Aparai no Brasil	145
Figura 29 - Casa comunal tukusipan/porohtopo da aldeia Xuixuimene, Terra Indígena Rio Paru D’Este	147
Figura 30 - Vaso antigo de cerâmica enterrado em aldeia Xuixuimene	153
Figura 31 - Vaso antigo no centro, desenterrado de uma roça, ladeado por vasos contemporâneos	143
Figura 32 - Monturo de descarte proveniente da cozinha e da limpeza do pátio da aldeia	156
Figura 33 - Imagem de satélite da aldeia Bona, 2018	157
Figura 34 - Imagem de satélite da aldeia Bona, círculos de mesma cor representam uma família estendida	158

Figura 35 - Vasos cerâmicos sendo confeccionados para a comercialização	161
Quadro 8 - Resumo das atividades sazonais dos Wayana e Aparai	168
Quadro 9 - Calendário sazonal Wayana e Aparai	171
Quadro 10 - Calendário Astronômico Wayana e Aparai	175
Quadro 11 - Fases da lua e a marcação temporal das semanas	176
Quadro 12 - Horários do dia a partir de indicadores ambientais	177
Figura 36 - Roça recém-aberta submersa em 2011	180
Figura 37 - Aldeia e roça submersas na cheia de 2011	180
Figura 38 - Ilustração resumindo a cosmovisão Wayana e Aparai do espaço	184
Figura 39 - Esquema cíclico de transformação entre paisagens humanas e não humanas	188
Figura 40 - Aldeia recém-aberta, no entorno uma roça nova	189
Figura 41 - Preparo do beiju de mandioca	190
Figura 42 - Perfil topográfico das paisagens florestais	194
Figura 43 - Indígena Wayana Aparai coletando palha para ser usada na cobertura de habitações	196
Quadro 13 - Recursos florestais da paisagem “terra-firme”	198
Quadro 14 - Recursos florestais da paisagem “campo savana”	201
Quadro 15 - Recursos florestais da paisagem “montanha”	202
Quadro 16 - Recursos florestais de da paisagem “baixio, ou baixão”	203
Quadro 17 - Recursos florestais da paisagem “capoeira de roça”	205
Quadro 18 - Recursos florestais da paisagem “capoeira de aldeia”	206
Quadro 19 - Exemplo do sistema de etnoclassificação da fauna cinegética baseado em caracteres morfológicos	209
Figura 44 - Perfil com categorias nativas de estrato florestal, cuja legenda é 1) Dossel (inclui emergentes)- zuhpo (a), uputpë (w), irehtëlem (t); 2) Sub-bosque- kaipyra (a), kawëla (w), tawëtahem (t); 3) Herbáceas/arbustos- itupoinomo (a), wewepeinom (w), itumunkë (t); 4) Solo/serapilheira- nonopo (a, w, t); 5) Buracos- eutariao (a), etajao (w), otatao (t)	210
Figura 45 - Primatas moqueados	212
Quadro 20 - Lista das principais espécies conhecidas de mamíferos, incluindo às caçadas para subsistência física (as principais cinegéticas seguem com asterisco*)	215

Quadro 21 - Lista das principais espécies cinegéticas de aves (as principais para subsistência seguem com asterisco *)	220
Quadro 22 - Lista das principais espécies cinegéticas de répteis	222
Quadro 23 - Ranqueamento relativo da preferência por animais de caça	223
Quadro 24 - Tabela indicativa do teor de gordura dos animais cinegéticos e esforço de pesca ao longo do ano	225
Figura 46 - Classificação nativa de conformações nas paisagens e seus acidentes geográficos em corpos d'água	227
Quadro 25 - Flora e fauna aquáticas associadas Às paisagens aquáticas: ilhas,lagos, igapós e beiras de rio	229
Figura 47 - Pescarias podem envolver todo um núcleo familiar	234
Figura 48 - Perfil das paisagens aquáticas	237
Quadro 26 - Lista das espécies mais pescadas pelos Wayana e Aparai	238
Quadro 27 - Exemplo de Etnoclassificação da fauna aquática com base morfológica ..	240
Quadro 28 - Exemplo de Etnoclassificação da fauna áquatca com base nos hábitos alimentares	241
Figura 49 - Imagem do Rio Paru de Leste na estiagem, desvelando suas “costelas” de pedra	242
Figura 50 - Aldeia tradicional, contendo todos os elementos ideais. As aldeias dos “bichos d’água” se espelham, e vice-versa nesse ideal de padrão	244
Figura 51 - Hoje em dia todas as aldeias Wayana e Aparai estão dispostas às margens do rio Paru de Leste	246
Figura 52 - Oficinas de mapeamentos	258
Figura 53 - Oficinas de PGTA	259
Quadro 29 - Linha histórica de ações de gestão ambiental e territorial Wayana e Aparai, Brasil	260
Quadro 30 - Plano de ação do PGTA para Proteção Territorial	264
Quadro 31- Plano de ação do PGTA para governança e empoderamento político	266
Figura 54 - Fluxograma representantdo os passos paro o monitoramento do PGTA Wayana e Aparai	267
Quadro 32 - Plano de ação do PGTA para Manejo e Uso Sustentável de Recursos Naturais	268
Quadro 33- Plano de ação do PGTA para Cultura	270

Quadro 34- Plano de ação do PGTA para promoção à saúde	271
Quadro 35 - Plano de ação do PGTA para Educação escolar indígena	273

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APITIKATXI – Associação dos Povos Indígenas Tiryó, 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

EMBRAPA – Empresa Brasileira para Pesquisa Agropecuária

ESEC – Estação Ecológica

FLONA – Floresta Nacional

FPEC – Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema da FUNAI

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

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 da Secretaria de Educação do Estado 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.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 INTRODUÇÃO	20
1.1 Sapotory ëütë	20
1.2 Territórios indígenas em resistência	23
1.3 Socioambientalismo e as etnociências	26
1.4 Direitos territoriais e a gestão de territórios indígenas	28
1.5 Os Wayana e os Aparai	33
1.7 Relações entre a PNGATI e os Wayana e os Aparai	37
1.8 Problematização e objetivos da pesquisa	38
1.9 Hipóteses	41
1.10 Objetivos da Pesquisa	41
1.10.1 Objetivo Geral	42
1.10.2 Objetivos Específicos	42
1.11 Estrutura da tese	42
CAPÍTULO 2 MARCO TEÓRICO E METODOLÓGICO - ESTUDO INTERDISCIPLINAR DAS RELAÇÕES DO ESTADO COM POVOS INDÍGENAS E SEUS TERRITÓRIOS	44
2.1 Territorialidade indígena em estudos interdisciplinares	45
2.2 Saberes e fazeres sobre o meio (ou conhecimentos ecológicos locais)	47
2.3 Arranjo investigativo da tese	48
2.3.1 Estudo interdisciplinar das relações do ‘Estado, os territórios e direitos indígenas’	49
2.3.2 Estudo interdisciplinar sobre os ‘Wayana e Aparai, sua territorialidade e meio-ambiente’	51
2.3.2.1 Uso e ocupação territorial.....	52
2.3.2.2 Gestão territorial e ambiental, saberes e fazeres associados.	53
2.3.3 Estudo interdisciplinar das relações do ‘Estado e o território dos Wayana e Aparai via PNGATI’	55
2.4 Procedimentos Metodológicos	56
2.4.1 Percurso metodológico	56
2.4.2 Pesquisa e levantamento de dados primários	57
2.4.3 Pesquisa e levantamento de dados secundários.....	58
2.5 Autorizações de pesquisa	60

CAPÍTULO 3 TERRAS INDÍGENAS; DIREITOS TERRITORIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS - O CASO DA PNGATI	61
3.1 Notas históricas sobre terras indígenas e seus regimes jurídicos	61
3.2 Notas sobre a tutela dos povos indígenas e de suas terras	66
3.3 Direitos indígenas da Constituição Federal de 1988	68
3.4 Terras indígenas no Brasil hoje	71
3.4.1 Modalidades de terras indígenas.....	71
3.4.2 Processo demarcatório de terras indígenas.....	74
3.5 Territorialidades e sustentabilidade socioambiental	78
3.6 A Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas	82
3.6.1 Histórico de construção da PNGATI.....	82
3.6.2 Os objetivos da PNGATI e sua aplicação local- PGTAs	86
3.6.3 Monitoramento e participação indígena	92
3.6 Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este	93
3.6.1 Regularização fundiária.....	93
3.6.2 Caracterização ambiental.....	93
3.6.3 Regime de chuvas local	97
3.7 Conclusões do capítulo	98
CAPÍTULO 4 OS WAYANA E OS APARAI - HISTÓRICO DE TERRITORIALIDADES	100
4.1 Notas históricas sobre região das Guianas – Cabo Norte (Séculos XVII e XVIII) ...	100
4.2 Notas e fontes históricas sobre os Wayana e os Aparai	105
4.2.1 Redes de Relacionamento.....	119
4.2.2 Guerras e Fusões Étnicas.....	122
4.3 Wayana e Aparai- concentração e sedentarização	128
4.3.1 Balateiros	128
4.3.2 Aldeia Bona, Rodovia BR-210 Perimetral Norte	131
4.4 Formas contemporâneas de uso e ocupação territorial	136
4.4.1 Notas sobre demografia e organização social dos Wayana e Aparai	136
4.4.2 Uma relação territorial cíclica e em rede.....	146
4.4.3 Persistência das redes – caso da aldeia Bona	156
4.4.5 Notas sobre associativismo – a APIWA.....	159
4.5 Conclusões do capítulo	162

CAPÍTULO 5 A TERRITORIALIDADE WAYANA E APARAI EM CONTEXTO DE MUDANÇAS	166
5.1 A vida sazonal	167
5.1.1 Marcadores de sazonalidade ambiental	169
5.1.2 Marcadores de tempo astronômicos	173
5.1.3 Percepções de alterações no regime climático local.....	178
5.2 O espaço e a cosmovisão Wayana e Aparai	183
5.2.1 Paisagens e espaços percebidos.....	186
5.2.2 Paisagens transitórias.....	187
5.2.3 Espaços domésticos – Aldeias e Roças	188
5.2.4 Paisagens não humanas terrestres – as florestas	193
5.2.5 Paisagens florestais, coleta e extrativismo	195
5.2.6 As Florestas e a Caça.....	207
5.2.6.1 Dados sobre a fauna cinegética	211
5.2.7 Paisagens aquáticas não humanas – calhas dos rios e igarapés.....	226
5.2.8 Paisagens aquáticas de transição, acessíveis aos humanos.....	228
5.2.8.1 Etnoclassificação da pesca.....	239
5.2.7 Os rios e os não humanos de outros tempos – <i>ipoh/iporyry</i>	242
5.3 Conclusões do capítulo	246
CAPÍTULO 6 GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL NOS TERRITÓRIOS WAYANA E APARAI - UM DESAFIO COLETIVO	250
6.1 Introdução	250
6.2 Políticas públicas, direitos e territorialidades no caso dos Wayana e Aparai	253
6.2.1 Luta pelos direitos, histórico do Plano de Gestão Ambiental e Territorial	254
6.3 O PGTA Wayana e Aparai e a PNGATI	262
6.3.1 Eixo - Proteção Territorial.....	263
6.3.2 Eixo - Governança e Empoderamento Político	265
6.3.3 Eixo - Manejo e Uso Sustentável de Recursos Naturais	268
6.3.4 Eixo - Cultura	270
6.3.5 Eixo - Saúde	271
6.3.6 Eixo - Educação Escolar Indígena.....	272
6.4 Considerações finais	275
CAPÍTULO 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	283

7.1 Considerações preliminares.....	283
7.2 Conclusão	294
REFERÊNCIAS	296
APÊNDICE A – ANUÊNCIA PRÉVIA PARA PESQUISA REALIZADA EM ASSEMBLEIA DE LIDERANÇAS E DA APIWA.....	312
APÊNDICE B – TRÊS MITOS SOBRE ORIGENS DAS ROÇAS.....	315
APÊNDICE C – TABELA DA AGROBIODIVERSIDADE CULTIVADA WAYANA E APARAI	318
APÊNDICE D – INVENTÁRIO DA AVIFAUNA CONHECIDA PELSO WAYANA E APARAI.....	352
APÊNDICE E - ALGUNS CONHECIMENTOS ETNOBIOLÓGICOS, DOS WAYANA E APARAI SOBRE A FAUNA AQUÁTICA.....	360

CAPÍTULO 1 INTRODUÇÃO

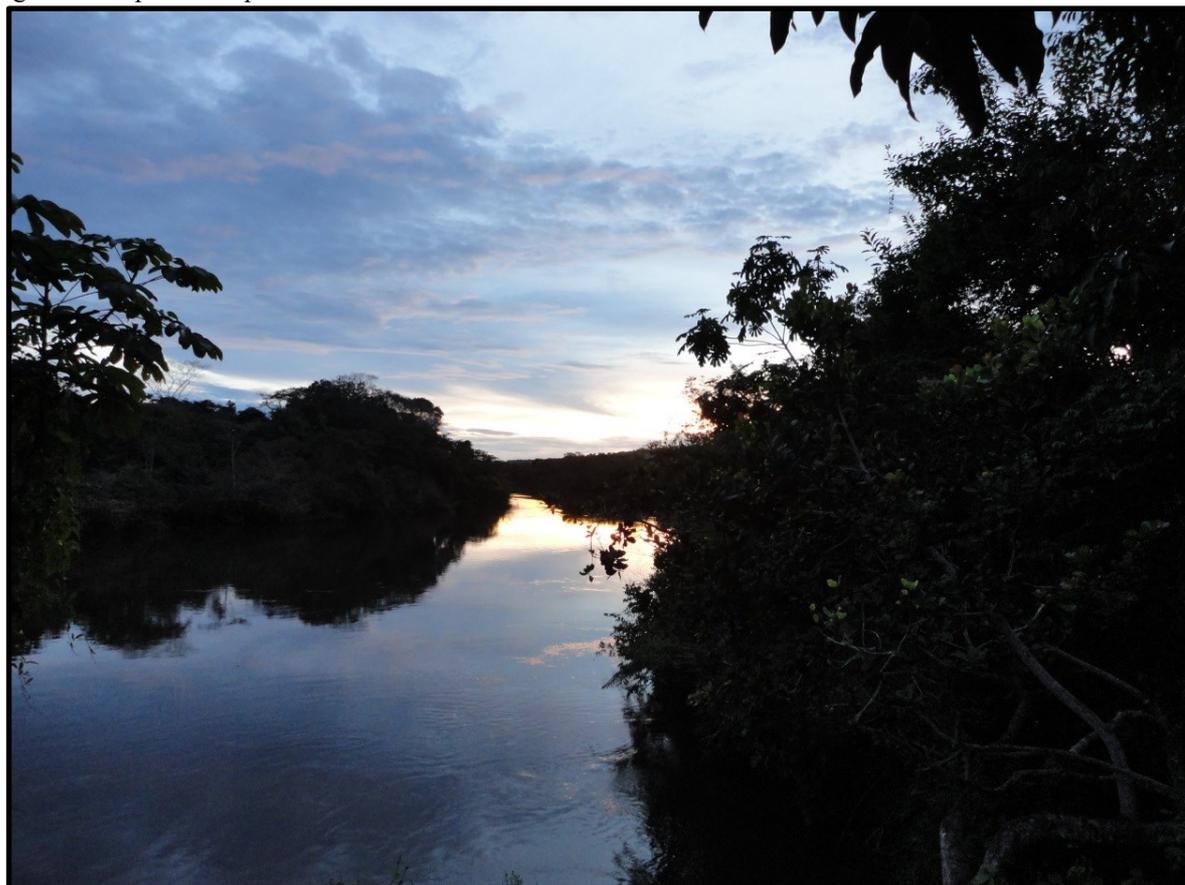
1.1 Sapotory ëütë

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 falar algo. Desiste no caminho. Breve bocejo. Cruza as pernas de um lado ao outro. Esses bancos, muito baixos, quase rês ao chão, tradicionalmente esculpidos em um bloco único de cedro, ornados figurativamente em *seres de outras épocas*, não permitem muito espaço de manobra para maiores acomodações. Não à toa, são comuns breves pausas para uma esticada das pernas quando as conversas se entabulam horas a fio. Observamos o pôr-do-sol que cai por trás da última curva do rio Paru visível de onde estávamos, um alto platô onde foi construída aquela aldeia, Jolokoman. O tingimento multicolorido e fugaz pintado pelo crepúsculo me traz a imagem de livros de grandes antropólogos que eu havia lido pouco antes da viagem (Figura 1). Reconheço com eles que é nas viagens que olhamos mais para o céu. Um casal de araras-vermelhas cruza o rio com facilidade. Sempre com grande estardalhaço, seus gritos atraem os pouco mais de 20 olhares dos demais habitantes com quem eu compartilhava o cotidiano há pouco mais de duas semanas. Naquela latitude as margens do rio Paru dificilmente apartam-se por mais de 50 m. Às vezes, surgem após algumas curvas furos, arquipélagos, grandes corredeiras, conhecidas regionalmente por “cachoeiras”, dobrando a largura do rio. A outra margem é alcançada brevemente pelos pássaros. Cai a última réstia de sol. A noite se inicia e traz consigo um vento frio que desce da serra do Tumucumaque. Nunca pensei que fosse passar tanto frio no estado do Pará. É hora de atizar o fogo.

O cacique se vira e comenta algo em língua wayana. Ouço respostas em outros idiomas, Aparai certamente, reconheço algumas palavras. Suas duas esposas se movimentam e trazem quase que ao mesmo tempo um farto feixe de lenha. O fogo cresce e todos se aninham mais perto. Naquelas aldeias, praticamente todos são ao menos trilingues fluentes, pois além do wayana e do aparai, já falam bem o português, fruto de uma relação mais ou menos permanente há quase meio século. Muitos também são versados em tiriyó, vizinhos seus concentrados mais ao norte e oeste daquele rio, ou ainda em francês e crioulo do Suriname, em decorrência das aldeias localizadas além das fronteiras, frequentemente visitadas. Como toda área fronteira, uma babel em transformação. Convivendo há mais de um século, aqueles povos de língua *karib*, Wayana, Aparai e Tiriyó estão juntos há gerações de casamentos. Empreendendo um pertencimento étnico bastante dinâmico e fluído,

difícilmente alguém se afirmará pertencendo apenas a um ou outro povo. Autodenominações casadas, geralmente duplas, é a norma. Ser “puro” é também ser um pouco “pobre”. Como eles também gostam de dizer, a mistura os “enriqueceu” ao invés de “diluí-los”. Essa abertura do indígena ao “outro”, é ricamente ilustrada desde os primeiros cronistas com quem estes povos travaram contato, como Crevaux (1883) e Coudreau (1891).

Figura 1- Crepúsculo a partir de Jolokoman



Fonte: o autor.

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 de tabaco fora plantado na roça circunvizinha. O tabaco enrolado segue envolto por uma folha pergaminosa de entrecasca de tauari, uma grande lecitidácea amazônica, amarrado com um arremate também feito deste material. Lembro-me de sua troça, me explicando que aquilo era a “gravata” do cigarro. Depois de acendê-lo, ouço uns gracejos. Todos riem. Eu não entendo tudo o que dizem; 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 definitivamente faz parte do trabalho de imersão etnográfica. Volto a olhar para o rio. A luz do quarto crescente da lua é suficiente para diferir no lusco-fusco algumas formas. Em dias de lua cheia, dá quase para ler sem o auxílio da lanterna. Reconheço a pequena ilha próxima, que dá o nome à aldeia. A regra dos topônimos geralmente associa algum evento, geralmente do tempo mítico, ou de seres deste período, com algo ou alguém pertencente ao presente ou passado próximo. Então às proximidades da ilha de Jolokoman é de onde surgiu Jolok, o “senhor das águas” em alguma de suas várias aparições ao domínio dos homens- o terrestre. As aldeias, assim como as ilhas, são espaços mutáveis, dentro de uma concepção diacrônica do espaço. Aldeia onde estou se chama *Jolokoman ëütë* 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 há uma concepção cíclica do tempo, indissociável do espaço. Esta poderá vir a se chamar *Jolokoman ëütë*, mas jamais será *Sapotory ëütë* porque este é um nome marcado no tempo. A aldeia terá sido “o lugar de Sapotory”, o cacique e avô do futuro chefe da futura aldeia. Nesta projeção, Sapotory já falecido, marcará, de certa forma, a memória coletiva indefinidamente, até que alguém esqueça seu nome e daquele lugar.

Ouçó outros gracejos. Desta vez Sapotory volta-se a mim e me explica- “estão dizendo que eu quero virar pajé... por causa do cigarro e do fogo”. Curioso com aquilo, 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 etnográfica 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 “super-poder” 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, ajudava 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 que poderá ajudar hoje e no futuro a cuidar da terra. 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*¹. 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 prá 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”.

1.2 Territórios indígenas em resistência

O relato acima, extraído de alguns cadernos de campo, tenta detalhar um pouco o início das discussões sobre um novo momento pelo qual aqueles povos norte-paraenses estão passando. Os Wayana e os Aparai, etnias com quem trabalho há um tempo e constituem o foco desta tese, vivem da região da tríplice fronteira do Brasil, Suriname e Guiana Francesa. No Brasil, diferentemente dos demais estados nacionais citados, seus direitos territoriais são constitucionalmente previstos e administrativamente garantidos. Desde a demarcação de suas terras em 1997, a saber, a Terra Indígena Parque do Tumucumaque e Terra Indígena Rio Paru D’Este, surgiu um novo desafio a ser enfrentado. Por suas aldeias há em curso um amplo debate que gira em torno de uma política pública sobre a gestão coletiva das terras indígenas. Como veremos em seu devido tempo, trata-se da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (doravante PNGATI)².

No bojo desta política as discussões travadas envolvem necessariamente suas formas tradicionais de vida, suas práticas econômicas, as formas de ocupação territorial, o uso e manejo do meio-ambiente, que, em suma, buscam o ideal de bem-viver nos limites das terras indígenas. Como veremos, tal discussão não ocorre somente com aqueles povos, pois tem mobilizado diversos outros povos e terras por todo o Brasil. Espera-se que a PNGATI permita um novo momento para todos povos indígenas. É verdade que ainda há muitas áreas de territórios indígenas aguardando por sua regularização fundiária. E as tensões no campo têm recrudescido nesse sentido. Para aqueles povos que lograram êxito, resta pensar em como viver - preferencialmente de forma sustentável - dentro de um quadro territorial, político, ambiental e social recente na história de vida destes povos. A demarcação de terras indígenas no Brasil é, sem sombra de dúvidas, um fato. Um fato que precisa se consumir enquanto uma

¹ Termo amplamente utilizado pelos indígenas Karib da região para designar os não indígenas brasileiros (popularmente, pelos brasileiros, chamados por “brancos”).

² Política instituída através de Decreto Presidencial nº 7.747 de 05 de junho de 2012.

grande vitória dos povos indígenas, mas também de parte da academia e do movimento socioambientalista como um todo.

Assim como aos Wayana, Aparai e Tiriyo mencionados acima, ainda hoje é bastante comum encontramos referências na mídia aos povos indígenas do Brasil enquanto “protetores da floresta” ou “guardiões da Amazônia” (CUNHA, 2009). Comentários estes que, apesar de trazerem uma carga conceitual continuamente debatida, ao se apoiarem na restauração de mitos seiscentistas de um “ser puro e primitivo”, e sobre ecos da época iluminista com o seu “bom selvagem”, continuam a permanecer aparentemente inquestionáveis no imaginário popular. Especialmente quando sopesados dentro de um “jogo de oposição” aos macro-modelos de desenvolvimento empreendidos na Amazônia e suas respectivas consequências socioambientais (ARAUJÓ; LÉNA, 2010; CUNHA, 2009). Tais acepções ganharam força especial nas últimas décadas, revigoradas com o advento do movimento socioambientalista internacional nos idos do período da redemocratização do Brasil. Este momento marca uma reviravolta dos holofotes, pois agora voltados por sobre as lideranças dos povos tradicionais e dos indígenas durante a Constituinte (1987/1988), a Convenção da Diversidade Biológica e a “Cúpula da Terra” ocorridas durante a ECO 92, no Rio de Janeiro (CUNHA, 2009). Tais movimentações trouxeram para a luz as vozes e formas de pensar e ver o mundo dos povos indígenas. Isto constituiu um “choque” para a grande maioria da população brasileira, ensimesmada em grandes centros urbanos, distante da realidade amazônica. Desta sorte, consideravelmente alienada dos processos dados nos rincões do Brasil, a população urbana apercebeu-se, estupefata, que os povos indígenas não haviam desaparecido. Muito pelo contrário, os indígenas sobreviveram, adaptaram-se e resistiram como sempre o fizeram, deixando claro que a relação vigente do Estado, baseada na tutela, submissão e assimilação, diferia completamente de seus planos e acepções de vida.

Durantes tais episódios, a citada contraposição das formas de vida entre os povos autóctones e os segmentos populacionais não tradicionais nunca havia ficado tão explicitada ao grande público. O contraste da situação socioambiental das áreas indígenas com as dos produtos finais dos “grandes projetos de desenvolvimento e ocupação” da Amazônia, nos idos das décadas de 1970 e 1980, acabou por disseminar um mal-estar nacional irremediável. As diferentes formas de viver e se relacionar com o meio ambiente evidenciaram alternativas viáveis à doxa dominante do desenvolvimentista a qualquer custo. O discurso da diversidade passou a ser valorizado em detrimento ao da homogeneização, tanto epistemológica e social quanto econômica e ambiental. A busca por um “padrão nacional” mostrou claramente ir de encontro à diversidade. Adicionalmente, inúmeros casos de atrocidades perpetradas contra os

povos indígenas, em nome de uma agenda nacional desenvolvimentista, passaram a ser conhecidos internacionalmente³. 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 velhas (CARVALHO, 1982; MILANEZ, 2015). São emblemáticos os casos ocorridos envolvendo aberturas de rodovias que prometiam integrar a Amazônia, como dos Waimiri-Atroari, na abertura da BR-174; dos Panará na BR-163; dos Arara do Iriri na BR-230 - “Transamazônica” - entre muitos outros (ARAÚJO; LÉNA, 2010; CUNHA, 1992; SCHMINK; WOOD, 2012). Estima-se que somente no século XX foram extintos 87 grupos étnicos na Amazônia (ADAMS, 1994; POSEY, 1982; RIBEIRO, 1982). Em 1991 haviam sobrado tão somente cerca de 250 mil indígenas, pertencentes a 200 grupos étnicos no Brasil (CEDI, 1991, p. 11), de um total populacional estimado que varia entre 1 a 8,5 milhões nas terras baixas da América do Sul pré-colombiana, sendo 5,1 milhões só na Amazônia (CUNHA, 1992).

Tais questões sobre os direitos dos povos indígenas, seus territórios, suas formas de vida tradicionais aliadas à necessidade de repensar a conservação ambiental, repercutiram em dois grandes movimentos distintos, porém, inextricavelmente interligados- 1) o socioambientalismo, onde houve o fortalecimento do movimento pelos direitos dos povos originários, ocasionando uma aguda inflexão da relação do Estado nacional para eles (logrando novidades sobre os direitos dos povos indígenas garantidos na Constituição Federal promulgada em 1988); 2) ampliação dentro da academia e de órgãos internacionais, do interesse pelas formas tradicionais de vida dos povos indígenas do Brasil, engendrando um grande enriquecimento no desenvolvimento da antropologia social e cultural, e o avanço das etnociências, como a “etnobiologia” e “etnobotânica” cujo foco incide nos sistemas tradicionais de conhecimento, relacionamento e classificação do meio ambiente (BERLIN, 1992; POSEY, 1985, 1997a, 1997b, 2002). Tais fenômenos podem ser encarados enquanto uma crítica às grandes rupturas do “modernismo” epistemológico, como muito bem trabalhado por Latour (2011). Estes dois movimentos continuam a caminhar juntos, desenvolvendo-se por entre trilhas históricas próprias, mas, sem perder, contudo, a ligação ontológica de certas agendas políticas. Creio poder dizer que uma das vias de cruzamento, é

³ Para maiores informações, ver “Relatório Figueiredo”. Trata-se de um documento investigativo realizado pelo então procurador Jader Figueiredo Lima. O documento foi concluído em 1967, mas somente surgiu à tona em 2013 e reúne uma série de atrocidades cometidas pelo Estado, muitas de forma sistemática, contra povos indígenas. A íntegra do documento está disponível no sítio: <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>

sem dúvida a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas - PNGATI.

1.3 Socioambientalismo e as etnociências

A partir de fins de 1970 até início da década de 1990, movimentos em prol dos direitos territoriais dos povos indígenas e demais grupos tradicionais coadunaram esforços com a luta da conservação ambiental, criando um novo lumiar, que hoje, cada vez mais vigoroso, é conhecido por socioambientalismo (CUNHA, 2009; SANTILLI, 2005). No socioambientalismo estão presentes as preocupações com o desenvolvimento sustentável, direitos dos povos tradicionais e seus territórios. Filosoficamente parte do princípio que outros paradigmas de produção, consumo e, principalmente conservação ambiental não só são possíveis como imperativos no contexto histórico contemporâneo (CUNHA, 2009; SANTILLI, 2005). De forma pragmática, no campo das políticas de conservação ambiental, propunha um contraponto aos modelos vigentes na época, baseados em reservas naturais intocáveis e meramente contemplativos (CUNHA, 2009; DIEGUES, 1996). Suas propostas assumiam que os povos tradicionais não somente têm todas as condições de auxiliar na conservação ambiental, como eles já o fazem a partir de suas formas tradicionais de vida (CUNHA, 2009; DIEGUES, 1996).

Tal movimento foi engrossado na academia. Tal foi convergência dos resultados de pesquisas científicas, notadamente a antropologia e as etnociências, sobre os modos de vida dos povos tradicionais ao redor do planeta. Em seus resultados mais expressivos, ficou claro à Ciência que as relações que os povos indígenas têm para com seu território seguem lógicas distintas das relações estabelecidas pelas sociedades ocidentais e pós-industriais, pois, ao contrário destas, não são assentadas sobre uma relação majoritariamente de exploração econômica da terra (CLASTRES, 2012; DIEGUES *et. al.*, 2000; POSEY, 1997; POSEY; OVERAL, 1990). Assim, evidentemente, a terra estabelece e nutre diversas formas de ligações que vão além da subsistência física (e relações eminentemente produtivas e alimentares). Muitos autores apontam que a relação de um povo indígena com sua terra carrega consigo relações 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). Nessas relações, são criados sistemas empíricos e mitopoéticos, cujo metucioso detalhamento sobre dimensões espaço-temporais converge na êxege de usos,

práticas, saberes e fazeres associados aos ambientes, incluindo suas dimensões sensíveis e físicas, continentes estas da 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 apontaram que os povos indígenas e suas formas *tradicionais*⁴ de vida, não somente desmatam a taxas muito menores em suas atividades produtivas, como também aumentam a riqueza e composição de espécies, explicando parte da luxuriante biodiversidade presente na Amazônia (ADAMS, 1994; BALÉE, 1993, 1994, 2013; POSEY; 1984, 1997a, 2002). Estudos seminais da etnobiologia têm demonstrado o incremento substancial das atividades ameríndias à riqueza e composição da biodiversidade alfa e beta, através de inúmeras formas de uso e manejo tradicionais, sejam elas relacionadas a atividades da caça, pesca, agricultura, coleta, e sistemas de manejo de áreas de transição, como as capoeiras, entre muito outros exemplos disponíveis na bibliografia (BALÉE, 1994, 2013; CLEMENT, 1988, 2014; POSEY, 1983, 1984, 1997a, 1997b; POSEY; OVERAL, 1990). Da emancipação da etnobiologia e da ecologia histórica, anteriormente resguardadas dentro da academia enquanto “etnografias realizadas por ou para biólogos”, ou “estudos ecológicos e biológicos empreendidos por etnógrafos”, as etnociências possuem hoje status especial nas investigações sobre as formas de vida, produção e de classificação nativas, servindo como ponto de partida para muitas políticas afirmativas, inclusive no que especial concerne à conservação ambiental. Esse advento, segundo Castro permitiu uma inflexão dentro da ‘ecologia cultural’, partindo da ‘contribuição dos aspectos ecologicamente determinantes na cultura’, para ‘aspectos culturalmente construídos na ecologia’ (CASTRO, 2011a).

Esses resultados, eminentemente acadêmicos, consubstanciaram movimentos indígenas, sindicais e de base, refletindo no socioambientalismo como um todo. Este, avolumou-se em órgãos internacionais, notadamente a Organização das Nações Unidas (ONU), fazendo história sua Assembleia Geral de 1989 com a leitura do afamado Relatório

⁴ Entende-se neste texto como “atividades tradicionais” aquelas realizadas por sociedades tradicionais a partir de sistemas de produção muito diversificados. São atividades altamente adaptadas às condições locais, praticadas a partir de um substrato cultural por comunidades que tendem à autossuficiência alimentar. Economicamente essas atividades têm perfil de subsistência, cuja produção destina-se ao consumo local, podendo seus excedentes ser disponibilizados localmente ou regionalmente para doação, troca ou comércio. Do ponto de vista técnico, 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.

Brundtland. Tal relatório, originalmente redigido em 1987, solicitava esforços internacionais em defesa dos povos indígenas, aborígenes e tradicionais face seu desaparecimento por conta das políticas desenvolvimentistas adotadas por Estados Nacionais. Não somente isso, tal documento associou diretamente a manutenção da luxuriante biodiversidade dos países em desenvolvimento, dentro os quais o Brasil, com a manutenção das formas de vida de seus povos aborígenes.

Mesmo tom foi dado alguns anos depois na cidade do Rio de Janeiro, quando da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (a Cúpula da Terra ocorrida na Eco 1992). O relatório oficial da Cúpula, a “Agenda 21” é categórico e, de foma pragmática, antecipa objetivos nos títulos de seus capítulos, como o de número 26- Reconhecimento e fortalecimento do papel dos povos indígenas e de suas comunidades”. Nele, é afirmado 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).

1.4 Direitos territoriais e a gestão de territórios indígenas

No campo dos direitos, sem dúvidas, a Constituição Federal de 1988 (CF1988) avançou muito sobre os direitos territoriais. A despeito das Constituições Federais anteriores, de 1934, 1937, 1946, 1967 e 1969 citarem o direito da terra aos povos autóctones, apenas a de 1988 explicita os critérios de memória e atemporalidade (CUNHA, 2009, p. 280). Não somente isso, nas Constituições caducas não estava previsto títulos fundiários coletivos por conta do status tutelar destinado aos indígenas, vigente desde o Código Civil de 1916. Assim como hoje, no período republicano progresso as terras indígenas pertenciam à União e eram inalienáveis. Porém, o fato é que até 1988 os povos indígenas eram legalmente considerados relativamente incapazes, e por isso não podiam entrar em juízo e ter suas instituições representativas legitimadas perante o Estado. Evidentemente isso refletia na autonomia e autodeterminação no que pese as decisões sobre suas vidas dentro de suas próprias terras (CUNHA, 1992, 2009, DUPRAT, 2004, 2012).

No Capítulo VIII “dos Índios”, vemos a ruptura no caput de seu artigo inicial, o de numero 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, 1988).

Assim, inaugura-se um novo paradigma no país, do reconhecimento da diversidade e do multiculturalismo enquanto legítimo componente da malha social e histórica do Brasil (DUPRAT, 2004, 2012). Sobre as Terras Indígenas, adiante, diz a Constituição Federal em 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**”.

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).

A partir da Constituição vemos que o âmago das Terras Indígenas é servir de substrato material e simbólico- uma área delimitada e garantida, inalienável e de usufruto exclusivo a um determinado (ou coletivo de) povo(s), para que ali habite(m) e possa(m) realizar sua(s) formas de “reprodução física e cultural”, enfim, usufruírem da liberdade e confabularem seus próprios projetos de vida e futuro, “segundo seus usos, costumes e tradições” (BRASIL, 1988). Vemos que o reconhecido do direito à terra vai além de sua razão prática, pois inextricavelmente associa-se ao reconhecimento e legitimação da diversidade de formas de vida existentes no país, próprias do multiculturalismo inaugurado pela Carta Magna (DUPRAT, 2004, 2012).

Ademais, outra fundamental novidade trazida em 1988, e que concatena diretamente com os objetivos analíticos deste trabalho, reside no fato das terras reservadas aos indígenas anteriormente à Constituição de 1988 circunscreverem-se tão somente aos limites diretos do aldeamento e de seus roçados limítrofes. A expansão territorial necessária para a inclusão de espaços e “territórios para preservação de recursos naturais, e área para reprodução física e cultural conforme os hábitos, costumes e tradições” dos povos indígenas representa também um marco fundamental aos direitos indígenas e ao socioambientalismo (CUNHA, 2009). Isto, porque se estabeleceu um marco jurídico que retira as terras indígenas da condição (literal) de ilhas geográficas e populacionais cuja temporalidade de vida e usufruto é curta e imediata, passando para um campo de profundidade temporal imemorial pretérito, conjugado com um

futuro igualmente inalcançável onde, a partir de suas práticas, as futuras gerações deverão se desenrolar.

Como vimos, em diversos campos da academia, dos organismos internacionais, nos movimentos sociais de base, nos pleitos políticos organizados, é consenso a importância dos direitos conquistados pelos povos indígenas nas últimas décadas. Igualmente consensual é o fato de suas áreas, salvaguardando grandes extensões territoriais, serem parte fundamental das estratégias de conservação ambiental no Brasil, em especial na Amazônia. No que pese as formas de vida tradicionais, apontadas como motrizes de tal conservação, é preciso voltar à questão inicial do “bom selvagem”. Isto, pois, devemos antes perguntar aos índios. Depositar tanta responsabilidade não seria, como aponta Cunha (2009, p. 277), um grande mal-entendido, “(...) um caso de projeção ocidental de preocupações ecológicas sobre um bom selvagem construído ad hoc?”

Essa preocupação é válida. Pois, como já dito, a Constituição Federal de 1988 simboliza indubitável avanço nos direitos indígenas, como as garantias territoriais. Neste ponto, contudo, desvela-se a outra face desta mesma moeda. A delimitação física do espaço em polígonos fechados, como áreas estancos com recursos naturais finitos e limitados, forçou os povos indígenas a considerar e se apropriar de um novo paradigma de territorialidade com implicações diretas à suas formas de vida tradicional, a sobrevivência e reprodução física e cultural mencionadas na Constituição Federal de 1988. A partir deste ponto surgem as seguintes questões: Como garantir a sobrevivência e reprodução física e cultural dos povos indígenas sob seus costumes e tradicionais formas de vida em um contexto de contínuas mudanças culturais e pressões políticas e ambientais? E ainda, a simples delimitação de um espaço geográfico, preferencialmente florestado, vasto e heterogêneo para suprir as necessidades materiais e simbólicas de um dado grupo indígena bastam por si só para que o Estado alcance os objetivos constitucionais aos povos indígenas em longo prazo?

Em busca da resolução desta questão, foi instituída em 2012 a **Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas – PNGATI** (Decreto Presidencial nº 7.747 de 05 de junho de 2012). Esta política tem como objetivo a gestão sustentável das terras indígenas no Brasil (COMANDULLI, 2012; INGLÊS-DE-SOUZA, 2012; INGLÊS DE SOUZA; ALMEIDA, 2012). Senão, vejamos, pelo Decreto o objetivo geral desta política pública é assim formulado 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”.

Evidentemente, os povos indígenas já viviam e manejavam seu território a partir das formas que lhes são próprias. Seus modos de vida, considerados de baixo impacto ambiental, são geralmente compostos por sistemas produtivos sazonais baseados na caça, na pesca, na coleta e na agricultura (LIMA; POZZOBON, 2005; SMITH; ALMEIDA, 2012). O que vemos hoje, é que as Terras Indígenas abrigam rica, vasta e abundante biodiversidade, indiscutivelmente um legado dos povos indígenas a toda a sociedade brasileira através de suas formas tradicionais de gestão territorial e ambiental.

Naturalmente, muitas experiências de gestão territorial e ambiental já estavam sendo desenvolvidas, em âmbitos local e regional, anteriormente à assinatura da PNGATI. Tais experiências trouxeram experiências fundamentais para o debate durante a redação da minuta do decreto (CABALZAR, 2010; GRUPIONI; KAHN, 2013). Mais adiante, estas e outras vivências foram apresentadas no decorrer das consultas prévias locais e regionais aos povos indígenas transcorridas por todas as regiões do Brasil, de 2009 a 2010, colaborando para que a PNGATI busque a abarcar senão todas as formas de diversidade, ao menos a maior quantidade possível de formas de organização social, uso e gestão territorial e ambiental, coadunando com os dizeres constitucionais.

Desta maneira, podemos 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 em sua própria redação, de que a PNGATI, enquanto uma política estatal cuja natureza distinta demanda processos contextualizados de implementação, com subsequentes desdobramentos maiores do que os inicialmente previstos.

Assim, 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 desta política. Um dos grandes feitos da PNGATI foi o de trazer um marco regulador do Estado às garantias constitucionais dos povos indígenas, em especial reiteração ao direito do usufruto exclusivo de suas terras imemorialmente ocupadas, ao tempo em que se empenha sobre o cuidado para que tais territórios demarcados correspondam às suas necessidades e especificidades de cada povo.

Neste contexto, os principais instrumentos previstos para a PNGATI são o etnomapeamento e o etnozoneamento, que visam gerar mobilização e conhecimento dentro de um diálogo intercultural que se pretende simétrico. Dentro destes dois instrumentos cabem os diagnósticos e pesquisas socioambientais participativos, onde informações qualificadas sobre os modos de vida e o território vão sendo sistematizadas, com vias para o subsídio dos fóruns coletivos de planejamento para a gestão territorial e ambiental de uma determinada Terra Indígena. Adiante, os resultados destes fóruns de discussão podem ser (e geralmente o são), sintetizados em um **Plano de Gestão Territorial e Ambiental** (PGTA, também conhecidos por “Planos de Vida” ou “Planos de Ação”, a depender das especificidades locais).

Como vemos, 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 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 e de respeito às diferenças, buscando imprimir o diálogo intercultural previsto na política pública. Tal quadro nos faz remeter à importância do compartilhamento de experiências locais de implementação da PNGATI e construção de PGTA. Essas informações, auxiliarão sobremaneira o reconhecimento, monitoramento e avaliações das implementações desta política pública, fundamentais para subsidiar seu aprimoramento e evolução. Evidentemente que tais informações são de grande relevância não somente para os povos indígenas diretamente envolvidos, mas também aos atores governamentais e não governamentais envolvidos e à sociedade brasileira. Dentre estes, destacam-se agentes ativos da academia especializada que há tempos alocam esforços sobre a compreensão de ecossistemas amazônicos e dinâmicas socioambientais. Estudos desta natureza, inerentemente 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.

É dentro deste contexto de mudanças políticas e territoriais ameríndias que se articulam o público alvo deste estudo sumariamente apresentados no início do texto- os Wayana e os Aparai. Dado esse pano de fundo, temos que os povos inicialmente mencionados nesse trabalho, estão em franco processo de consolidação de seu plano de gestão territorial e

ambiental, em parceria com demais povos da região, como os igualmente aludidos Tiriyo. Busco nesse trabalho descrever e analisar os processos envolvidos na construção de seu plano. Antes, porém, é necessário conhecermos um pouco melhor os principais atores deste processo, os Wayana e os Aparai.

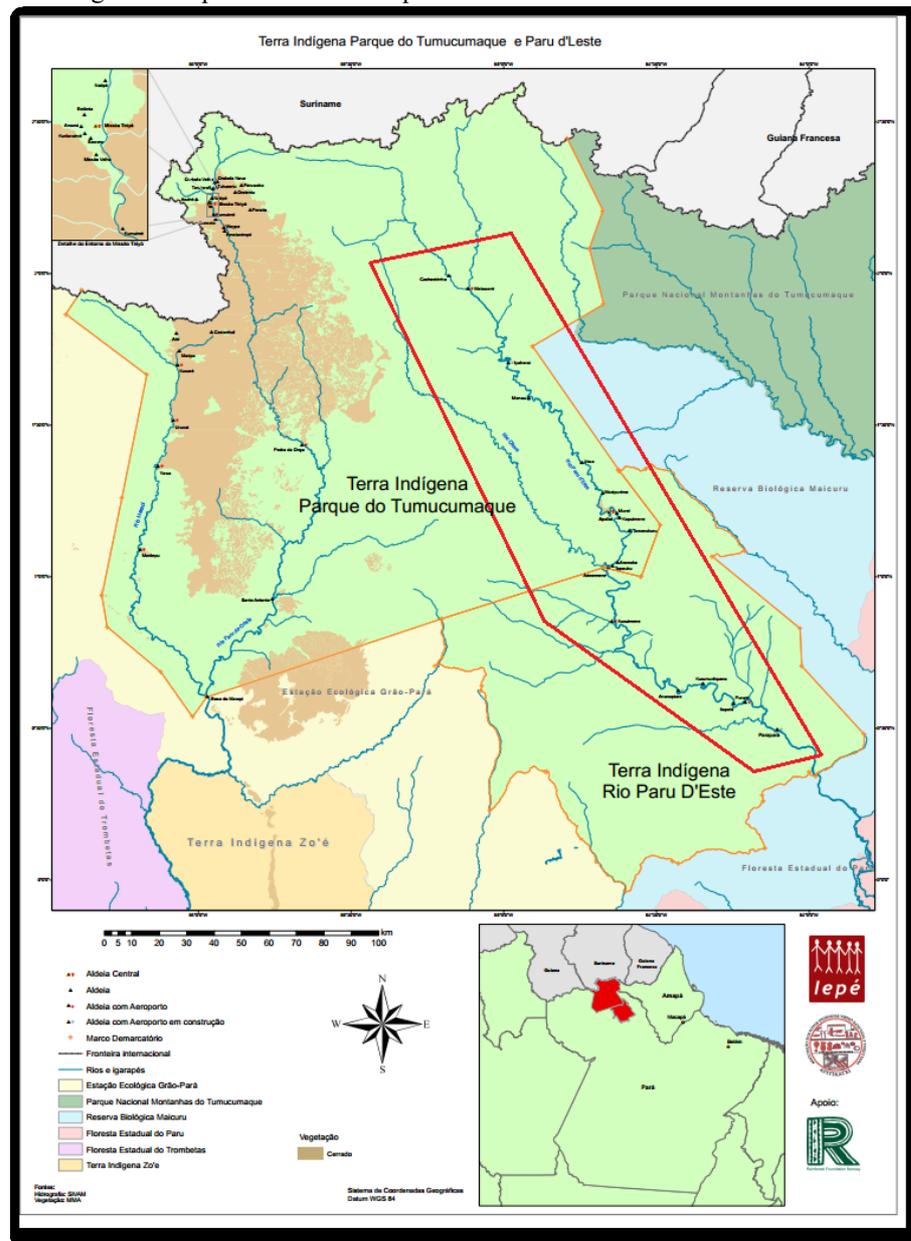
1.5 Os Wayana e os Aparai

Estes dois povos habitam a região montanhosa da tríplice fronteira do Brasil, Suriname e Guiana Francesa há pelo menos quatro séculos (CARVALHO, 1955; COUDREAU, 1893; FRIKEL, 1973; GALLOIS, 1988; LINKE; VELTHEM, 2017; SCHOEPPF, 1972; TONY, 1763; VELTHEM, 1980, 1998, 2003). No Brasil somam pouco mais de 1.100 pessoas de cerca de 220 núcleos familiares, habitando 24 aldeias dispostas às margens do rio Paru de Leste, nos interiores 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 áreas foram homologadas em 1997 e juntas cobrem uma superfície superior a 4,2 milhões de hectares no extremo norte do Pará (Figura 2).

Os Wayana e os Aparai falam línguas da família Karib⁵, e vivem em comunhão pacífica há mais de um século, conexão estabelecida há tempos, pelo intermédio de alianças políticas, militares, comerciais e, sobretudo, matrimoniais (Figura 3) (BARBOSA, 2005; VELTHEM, 2003). Vivem também pacificamente, em algumas aldeias do rio Paru de Leste, famílias das etnias Tiriyo, Akuriyo, Katxuyana e Wajãpi. Por conta disso, é comum vermos autodeclarações de múltiplas filiações étnicas, sendo que a maioria afirma pertencer a uma dupla filiação como Wayana-Aparai ou Aparai-Wayana. Também é comum encontramos nos documentos as denominações Wajana, Waiana, Oiana e Apalaí, Apalai, Aparay ou Apalay, sendo todas elas referentes aos mesmos povos (GALLOIS, 1988; GRUPIONI; GALLOIS, 2009; VELTHEM; LINKE, 2010, 2014, 2017).

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

Figura 2 - Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este.



OBS: Polígono em vermelho: calha do rio Paru de Leste, região oriental da área e região de habitação dos Wayana e Aparai e, portanto, de seu PGTA.
 Fonte: Instituto Iepé (2014).

Apesar de ser uma questão, no mínimo de interesse para a ciência, além de uma necessidade para a implementação local da PNGATI, a pesquisa com atenção ao detalhamento e tratamento científico das formas de vida, dos saberes e práticas relativas ao uso e gestão dos recursos naturais por esses povos ainda é algo praticamente inexistente na bibliografia. Ademais, estudos disponibilizados sobre a fauna e flora da região resumem-se às listas de espécies presentes em planos de manejo de unidades de conservação circunvizinhas, geralmente construídas com metodologias de “levantamentos rápidos ecológicos” (SEMA/PA, 2010, 2012). Informações mais detalhadas sobre as populações, ou sobre as

relações ecológicas das comunidades regionais são inexistentes. Para além, a literatura publicada sobre estes povos resume suas atividades econômicas, de uso e gestão territorial de forma básica, não diferindo, portanto, muito do padrão esperado para povos indígenas agricultores da Amazônia (ADAMS, 1994; BALÉE, 2012; FAUSTO; NEVES, 2018).

Figura 3 - Ritual de flautas Waitakala no interior da casa comunal *tukusipan/porotohpo*.



Fonte: o autor.

Assim, as informações bibliográficas disponíveis dão conta que os Wayana e os Aparai, assim como muitos outros povos, fazem roça onde plantam uma diversidade muito grande de espécies e suas variações, destacando-se a mandioca, macaxeira, batata, batata-doce, cará, milho, jerimum, cana-de-açúcar, pimenta, abacaxi, banana, etc. (FRIKEL, 1978; GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2019; VELTHEM; LINKE, 2017). Das roças os principais produtos são obtidos a partir das culturas de raízes e tubérculos, como o beiju, a farinha e as bebidas fermentadas. Estes alimentos, juntamente com a carne de caça e a pesca, formam a base da alimentação cotidiana, presente em praticamente todas as refeições.

A atividade de caça ocorre durante o ano todo, sendo, porém, preferencialmente desenvolvida nos meses de inverno, durante a época chuvosa (de janeiro a meados de julho) (LINKE, 2009). A pesca, de forma semelhante, ocorre durante o ano inteiro, mas inversamente à caça, é uma atividade mais intensamente praticada no verão, durante a

estiagem e secas dos rios, quando os peixes se encontram concentrados nos pontos mais profundos dos corpos d'água (de meados de julho a dezembro) (LINKE, 2009). É importante observar que os estudos mais atuais que tratam das atividades de pesca e de caça e conhecimentos tradicionais associados dos Wayana e Aparai datam uma década e são do mesmo autor que escreve essas linhas.

Suas atividades geralmente são desenvolvidas de forma conjunta e complementar. Isto é, enquanto os Wayana e os Aparai exploram e esquadrinham seu território, eles caçam, pescam e coletam, mas também conhecem e reconhecem as paisagens e lugares, criando mapas mentais das florestas, detalhes de meandros de rios (que são sempre muito úteis e compartilhados a depender da estação do ano), de forma complementar e simultânea (LINKE, 2009). Essas formas de viver e vivenciar seu meio dentro do território indígena é fundamental para a compreensão da política pública estudada neste trabalho, a PNGATI, bem como para subsidiar as discussões dadas no PGTA. Para além das apresentadas, não há fontes bibliográficas disponíveis, fazendo com que as formas de gestão ambiental e territorial desses povos amazônicos sejam desconhecidas da academia em seus detalhes.

Assim, dada a complexidade do estudo da territorialidade ameríndia, das formas de vida e relação para com o meio ambiente dos Wayana e Aparai, é fundamental que o problema seja analisado à luz de métodos interdisciplinares, empregando arranjos que combinem antropologia, história, etnociências (e outras disciplinas) em uma visão sincrônica e diacrônica dos saberes e fazeres relativos aos modos de vida e reprodução física destes povos. Desta maneira, indo ao encontro dos valores do socioambientalismo, visando o aprofundamento do conhecimento sobre a região e estes dois povos indígenas, buscando auxiliar a PNGATI, encarando-a enquanto uma via de fortalecimento e reafirmação de direitos territoriais, creio ser importante investir em pesquisas analítico-descritivas das formas de vida e os conhecimentos ecológicos tradicionais destes povos, suas formas de assentamento e organização espacial neste novo contexto de território demarcado.

1.6 Os Wayana, os Aparai e contextos de mudanças territoriais

Igualmente ao ocorrido a outros povos indígenas no período do pós-contato, a territorialidade dos Wayana e dos Aparai transformou-se em muitos pontos no transcorrer dos anos. Segundo a bibliografia, o padrão de uso e ocupação tradicional se dá por meio de pequenas, porém numerosas aldeias articuladas em redes de relacionamento que integram diversos povos por toda região das Guianas (GALLOIS, 1986; VELTHEM, 2003). Nessas

redes são consolidadas alianças políticas (especialmente em tempo de guerra) logradas por meio de intercâmbios de pessoas (incluindo matrimônio), e de bens, objetos e produtos naturais (BARBOSA, 2005, 2007; GALLOIS, 1986; 2005). Contudo, nos idos das políticas de interiorização do regime militar, os povos da região da calha norte do Pará, entre eles os Wayana e os Aparai, sofreram um processo de centralização e sedentarização por parte do governo (GRUPIONI, 2010; VELTHEM, 1983). A ideia inicial foi prestar assistência médica aos grupos que viviam dispersos pela vasta área, e aos poucos, a população foi sendo concentrada no entorno de uma única aldeia artificialmente aberta, aldeia Bona. Nem todos os indígenas do rio Paru de Leste chegaram a viver em Bona, contudo. Por muito tempo somente lá havia infraestrutura estatal construída, como pista de pouso, escolas e posto médico, fazendo com que as aldeias independentes orbitassem ao seu redor (GRUPIONI, 2010; VELTHEM, 1983). Após o período de redemocratização, com a saída do destacamento militar de Bona, houve um movimento de redispersão territorial no rio Paru de Leste, acelerado com o processo de regularização fundiária das terras indígenas cujo corolário é a homologação da demarcação em 1997.

Assim, vemos que houve uma ruptura, ou descontinuidade dos padrões territoriais anteriores. Hoje, a aldeia Bona continua a ser a mais populosa e politicamente central da região. Considerando a relevância da implementação da PNGATI nesta área, acredito ser de fundamental importância compreender de que forma tais transformações foram apreendidas e reconfiguradas no atual território, tanto em Bona quanto nas demais aldeias. Pergunto-me, adicionalmente, qual papel as tradicionais redes de relacionamentos continuam exercendo no seio da política interna, nas formas locais de gerir e viver o território e o ambiente contido. Estudar e analisar essas novas formas de territorialidade dos Wayana e Aparai é um dos pontos centrais desta tese, juntamente com a avaliação e análise da PNGATI.

1.7 Relações entre a PNGATI e os Wayana e os Aparai

O Plano de Gestão Ambiental e Territorial dos Wayana e Aparai, matéria de estudo desta tese, encontra-se em fase de execução. Isto significa que muitas das atividades assinaladas e planejadas já estão sendo desenvolvidas. Um Plano de Gestão é pensado para ser dinâmico e cíclico. Ao tempo em que as ações estão sendo executadas e monitoradas, novos estudos sobre as ações empreendidas, seus problemas-alvo e suas respectivas soluções (que ainda não haviam sido detectados ou reconhecidos), estão sendo identificadas, diagnosticadas e estudadas. As discussões sobre gestão coletiva começaram efetivamente a

ser trazidas às oficinas com os Wayana e Aparai a partir de 2008, antes mesmo da publicação da PNGATI. Uma primeira versão do PGTA da região do rio Paru de Leste foi finalizada em 2015 e já conta com várias ações de gestão territorial e ambiental sendo desenvolvidas. Hoje o PGTA se encontra publicado em formato de livro (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018). A construção deste documento se fez através de inúmeros processos de pesquisa, oficinas, consultas e reuniões comunitárias informativas e deliberativas envolvendo diversos atores e temas.

Neste bojo foram estabelecidos os acordos comunitários envolvendo todas as aldeias localizadas no rio Paru de Leste, incluindo aquelas aldeias majoritariamente Wayana e Aparai, bem como as compartilhadas com demais povos presentes na calha do rio- os Tiriyó, Akuriyó, Kaxuyana, Txikuyana e Wajãpi. Estes acordos visam a gestão dos territórios indígenas e seus recursos naturais através de ações e atividades contínuas e pontuais organizados por temas, como a proteção territorial, o uso sustentável de recursos naturais, promoção e valorização da cultura local, promoção à saúde, promoção da educação escolar e a articulação e fortalecimento político internos. Essas são dimensões transversais que estão indissociavelmente ligados ao objetivo principal do PGTA, que é o de ordenar as formas de uso e ocupação do território a fim de garantir o bem estar e qualidade vida para as comunidades indígenas no presente e no futuro, por suas próprias vias. A execução das ações e atividades constantes no PGTA do rio Paru de Leste são de múltiplas responsabilidades, de muitos atores e diferentes instituições. Assim, é possível compreender este PGTA enquanto um fórum político deliberativo por sobre as terras indígenas. Em tese, a soberania cabe às lideranças indígenas. Deste modo é necessário construir as seguintes questões relativas às formas de vida e gestão local- Como funciona a política interna? Quem são as lideranças? Quais são os instrumentos de controle social interno? Como é dado o equilíbrio de forças internas? Acredito que buscar responder tais questionamentos é fundamental para analisar a implementação e o caminhar da política pública em questão.

1.8 Problematização e objetivos da pesquisa

É com este pano de fundo ambiental, histórico e cultural que se articula uma importante política pública de gestão compartilhada de territórios e territorialidades ameríndias no Brasil. Importante porque a PNGATI é uma política pública que fundamentalmente objetiva reforçar os direitos constitucionais dos povos indígenas a partir da consolidação de seus territórios materializados através das terras indígenas. Os instrumentos

são dados na própria redação da PNGATI, como vimos, onde claramente interpõe-se a necessidade de uma aplicação contextualizada, seguindo o exposto na Constituição Federal-respeitando as estruturas sociais e políticas, incluindo as instâncias de tomada de decisão locais, e que a gestão ambiental e territorial contida nos PGTA reflitam as formas de viver e compreender o território próprio a cada grupo indígena. Por isso, é fundamental, tanto para os povos indígenas do país quanto para os agentes e instituições que desenvolvem as políticas indigenistas, que a PNGATI seja bem compreendida, apropriada e implementada em todos os locais que se destina. Esta política simboliza um avanço positivo dado pelo Estado em respeito à sociodiversidade e o multiculturalismo. Representa também um aceno à mudança de relacionamento com os povos indígenas, embora muito recente dentro de um histórico francamente desfavorável aos indígenas do país. Dentro deste contexto, a PNGATI é uma política muito nova, cujas significações simbólicas e repercussões de sua aplicação no continuam pouco conhecidas e compreendidas, portanto. Por conta disso, acredito que os resultados de esforços de pesquisas que buscam a análise e compreensão da PNGATI são de grande valia para instituições indigenistas e socioambientalistas e, principalmente, para os povos indígenas do Brasil, entre os quais os Wayana e Aparai, selecionados enquanto público alvo deste estudo.

Como os demais grupos indígenas, estes dois povos são agentes de sua própria história, pois traçaram estratégias e seguiram opções políticas e de seu ordenamento cosmológico que se sucederam ao longo do tempo. Hoje um dos principais núcleos de mobilização social e política coletiva do território indígena da região do rio Paru de Leste se dá em função da implementação da PNGATI, cujo PGTA local está em pleno vigor. Com isto, a principal questão que busco investigar neste estudo é verificar se a **PNGATI, através do PGTA local, está sendo implementada junto aos Wayana e os Aparai de forma coerente e apropriada, e se os processos e resultados dados na construção do PGTA respeitam as contextualidades localmente presentes de gestão territorial e ambiental.** Contudo, esta é uma questão muito complexa, que implica no desdobramento de outros dois planos de pesquisa que, de certa maneira, precedem e complementam a pergunta central. Ou seja, a resposta à questão dada acima depende das seguintes premissas- (1) os frutos deste processo de implementação da política relacionam-se 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- órgãos estatais, parceiros da sociedade civil e os povos indígenas, que resultem em decisões participativas e simétricas na relação de todos com o Estado.

Assim, para eluciar a problemática colocada neste estudo, é necessário antes descrever e delimitar o seus componentes. É fundamental analisar o que a PNGATI de fato representa em termos de mudanças de paradigma no ordenamento jurídico brasileiro sobre terras indígenas. A partir deste enquadramento será possível adentrar no estudo de caso sobre a aplicação local da PNGATI, via análise de seu principal instrumento, o PGTA do território dos Wayana e dos Aparai. Porém, considerando as questões colocadas, fica evidente que antes de adentrarmos o estudo do PGTA em questão, é indispensável proceder com descrições e análises sobre esses povos e suas formas próprias de reprodução física e cultural, incluindo as relações com demais povos com quem compartilham algumas aldeias. Assim, só será possível analisar o PGTA da região Paru de Leste, seu conteúdo e processos envolvidos, se compreendermos as formas de territorialidade dos Wayana e Aparai, incluindo características sociais que ditam o uso e ocupação dentro de uma apropriação sincrônica e diacrônica do território. Em termos de gestão territorial e ambiental destes povos, é igualmente crucial pesquisar e descrever suas formas próprias de conhecer e gerir o meio-ambiente onde vivem, e para isso, englobar os sistemas tradicionais de conhecimentos, os saberes e fazeres sobre a ecologia e biologia da fauna e flora local, onde figuram o seu sistema econômico de subsistência.

Em síntese, para responder a questão da tese **“A PNGATI está sendo corretamente implementada entre os Wayana e Aparai?”** desvelam-se outras **cinco questões complementares** que precisarão ser antes respondidas:

- 1) A PNGATI representa um ruptura ou continuação das relações do Estado com os povos indígenas em um paradigma anterior à Constituição Federal de 1988?
- 2) Quem são os Wayana e os Aparai, onde e como se organizam?
- 3) Quais são suas formas de conhecimento e gestão territorial e ambiental?
- 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?

Adicionalmente, considerando a excassa bibliografia disponível sobre a PNGATI, e a rara e defasada bibliografia sobre a territorialidade e conhecimentos biológicos e ecológicos

dos Wayana e Aparai, espera-se, que este estudo interdisciplinar contribuía para o aperfeiçoamento de uma política pública voltada para a sustentabilidade socioambiental, acrescentando informação e conhecimento para estudos desses gêneros na Amazônia e em outros biomas brasileiros, ao tempo em que soma importantes informações sobre estes dois povos indígenas amazônicos.

1.9 Hipóteses

Com esta problematização, foram estabelecidas as seguintes hipóteses de modo a serem mutuamente complementares:

- 1) 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.
- 2) 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.
- 3) 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 conhecimento e gestão são fundamentais para a implementação da PNGATI, portanto, estão contidas no Plano de Gestão Territorial e Ambiental.
- 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.

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

1.10 Objetivos da Pesquisa

1.10.1 Objetivo Geral

O objetivo geral desta pesquisa é entender o processo de implementação da PNGATI no território dos Wayana e Aparai (Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este) e suas relações com as concepções e práticas próprias da territorialidade destes povos.

1.10.2 Objetivos Específicos

a) Objetivo I - 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, por ventura, possam ocorrer.

b) Objetivo II - 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 relacionadas às suas formas próprias de gestão territorial e ambiental, e as transformações ocorridas e as que poderão estar ocorrendo contemporaneamente ao dercurso do estudo;

1.11 Estrutura da tese

Esta tese possui sete capítulos que abordam, de forma complementar, os diversos aspectos e dimensões estudadas, com abordagem interdisciplinar. O capítulo 1 é a introdução geral da tese, onde busco apresentar a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental (PNGATI), seus objetivos, preceitos e régulas normativas. Neste espaço apresento os povos indígenas envolvidos neste estudo de caso, os Wayana e Aparai, dentro de uma perspectiva histórica de ocupação territorial onde se desenrolaram guerra e paz, repulsas e aproximações étnicas dentro de sistemas de redes de relação no Nordeste guianese. Também é na introdução onde são apresentadas as problemáticas estudadas, objetivos e hipóteses. O capítulo 2

apresenta o marco teórico e metodológico percorrido na tese, evidenciando o seu caráter interdisciplinar no estudo das relações do Estado com os povos indígenas e seus territórios.

A partir do capítulo 3 desenvolvo os resultados da pesquisa, de acordo com os objetivos específicos. Este capítulo objetiva construir, à luz da historiografia das legislações existentes, uma narrativa evolutiva sobre os direitos territoriais dos povos indígenas, culminando na Constituição Federal de 1988 e, posteriormente, na PNGATI. Este capítulo se relaciona com o objetivo específico I e hipótese 1.

O capítulo 4 visa estudar o histórico de territorialidades dos Wayana e Aparai buscando traçar uma linha do tempo da região das Guianas (com especial enfoque sobre a porção brasileira desta área), localizando, descrevendo e analisando as migrações e formas de uso e ocupação territorial destes povos antigamente 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. O capítulo 5 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 seria a “gestão ambiental e territorial” dos Wayana e dos Aparai. Estes dois capítulos são, de certa maneira complementares e relacionam-se ao objetivo específico II e hipóteses 2 e 3.

É no capítulo 6, sobre o desafio coletivo da gestão territorial e ambiental nos territórios Wayana e Aparai, que apresento, finalmente, o Plano de Gestão Territorial e Ambiental dos Wayana e dos Aparai e seu histórico de construção coletiva. Objetivo, ainda, testar se as estruturas sociais e políticas dos Wayana e dos Aparai se apropriaram da PNGATI no processo de sua construção local. Pretendo alcançar com este capítulo o objetivo específico I e a hipótese 4. Contudo, as hipóteses 2 e 3 também estão relacionadas com o conteúdo descrito e analisado nesta seção.

No capítulo 7, é realizada uma discussão geral sobre os objetivos específicos do estudo, incluindo os testes das hipóteses colocadas e as possíveis generalizações que os resultados desta tese poderão proporcionar para estudos vindouros de outros casos de aplicação local da PNGATI; bem como sobre territorialidade ameríndia, e mais especificamente, sobre a região nordeste guianense e os dois povos alvo da tese, os Wayana e os Aparai.

CAPÍTULO 2 MARCO TEÓRICO E METODOLÓGICO - ESTUDO INTERDISCIPLINAR DAS RELAÇÕES DO ESTADO COM POVOS INDÍGENAS E SEUS TERRITÓRIOS

Neste trabalho a construção de uma unicidade em torno da problemática socioambiental apresentou-se como um dos seus maiores desafios. Na introdução vimos que a questão de estudo e análise desta tese é complexa e possui variantes com diferentes graus de interseção. Desta maneira, com o intuito de transpor tal desafio, foi necessário construir uma rede de múltiplos olhares metodológicos e analíticos que dialogassem entre si. Conforme apontado por Toledo, o esforço empreendido nestas páginas foi o de construir uma abordagem interdisciplinar, pois esse modelo:

“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)”.

Assim, numa abordagem interdisciplinar, é possível o reconhecimento das disciplinas que melhor se adequam às necessárias investigações, sendo possível engendrar sua interação a partir de um trabalho reflexivo e de intermediação, analisado ao longo dos capítulos (VIEIRA; TOLEDO; ARAÚJO, 2014). Busquei nos capítulos conjugar diferentes campos disciplinares, interligados por um objetivo unificado, que é a descrição e análise de uma questão socioambiental inerentemente complexa (ROCHA, 2003).

A problemática deste estudo envolve povos indígenas amazônicos em um contexto territorial que é, ao mesmo tempo, ambiental, simbólico, político e material enquanto pesem suas relações econômicas e ecológicas. Adiciona-se a esta composição, o estudo de uma política pública relativamente recente, cuja aplicação precisa ser contextualizada aos grupos étnicos e seus territórios e, portanto, abarcar as diferentes dimensões e idiossincrasias existentes. Como vemos, este é um estudo que naturalmente advém de uma abordagem eminentemente interdisciplinar, onde todos os elementos colocados intermediam-se através de fatores ambientais, sociais, históricos, políticos que necessitarão ser abordados na pesquisa. Essa conectividade entre as diferentes matérias interiorizadas em cada questão, frutifica, portanto, o diálogo de ferramentas e informações teóricas provenientes de distintos campos da ciência (ROCHA, 2003).

Considerando este um curso de ciências ambientais, interdisciplinar e aberto ao diálogo de métodos, consequentemente também o é de saberes. Com isso, é importante esclarecer que existem distintas formas e abordagens epistemológicas para a tradução de aspectos culturais de um povo visando se tornarem inteligíveis aos leitores. Importante deixar claro quais são os referenciais teóricos que estão sendo tomados nesta análise. Assim, a seguir apresento brevemente dois conceitos-chaves desta tese: territorialidade indígena e conhecimentos ecológicos tradicionais.

2.1 Territorialidade indígena em estudos interdisciplinares

A territorialidade indígena é um conceito central desta tese, sendo valoroso proceder com seu enquadramento conceitual a fim de garantir melhor compreensão das descrições e análises contidas nos subsequentes capítulos. A territorialidade, enquanto definição geral, abarca conceitos da geografia, história, biologia e política sendo matéria interdisciplinar por natureza (LITTLE, 2002). Na teoria política, o território é uma porção fisicamente limitada do espaço onde se exerce o poder e soberania e, portanto, é objeto de disputas e um dos pilares dos Estados Nacionais, conforme preconizado por teóricos iluministas da política e formação do Estado (LATOUR, 2009). Para povos indígenas, o território e sua consequente territorialidade têm significados múltiplos com implicações à sua própria reprodução física, e principalmente, cultural, e por isso vem despertando o interesse de muitos pesquisadores (ALBERT; MILLIKEN, 2009; CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016; GALLOIS, 2004, 2012; LADEIRA, 2008; LITTLE, 2001, 2002; SILVA, 2015; WELCH *et. al.* 2013). Muito embora os processos históricos de colonização do Brasil tenham passado a inserir os povos indígenas na sociedade nacional envolvente (baseada no sistema de produção e consumo capitalista) em diferentes e contextualizados arranjos de relações, a depender da intensidade do contato, suas concepções de territorialidade sofreram, consequentemente, mudanças e adaptações contextuais (LIMA; POZZOBON, 2005). Vemos que dentro de um quadro atual de acirramento de disputas territoriais no país, o estudo da territorialidade indígena é fundamental para as garantias de seus direitos constitucionais a partir do processo administrativo de regularização fundiária de terras indígenas (a ser aprofundado no próximo capítulo). Contudo, não podemos nos furtar de assinalar que há grandes divergências conceituais entre os termos “terra indígena” e “territorialidade indígena”, não constituindo, de forma alguma, 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 das sociedades indígenas brasileiras, não podendo, desta forma, ser confundido com “territorialidade indígena” (GALLOIS, 2004; INGLÊZ DE SOUSA, 2012). Sendo este um conceito amplo, cabem diferentes discussões, entre as quais, as de natureza jurídica, sobre os direitos que um Estado outorga, ou como é o caso do Brasil, reconhece sobre o usufruto de um dado território a um coletivo indígena. Estes serão mais bem detalhadas no capítulo 3. Se considerarmos a exclusividade de uso e habitação intergeracional como o usufruto mencionado, temos que, em termos legais, tal condição representa o próprio exercício territorial de uso, ocupação e soberania por sobre uma determinada área geograficamente circunscrita (LITTLE, 2001, 2002; SANTOS, 2002).

A territorialidade indígena, por outro lado, é compreendida através do estudo que “permite 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 território 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). Considerando que tais formas de uso e ocupação concreta e simbólica de um território dizem respeito a um coletivo cultural e historicamente próprios 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 identidades de um povo (INGOLD, 2000; LITTLE, 2001, 2002; WELCHE *et. al.*, 2013). Assim, vemos que existem muitas dimensões dadas entre a relação de um povo e 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 exercitado em termos concretos e simbólicos, os quais precisam ser continuamente percebidos e resignificados em experiências individuais e coletivas (INGOLD, 2000, 2017). Desta forma, para alcançar os objetivos propostos neste trabalho, pretendo estudar as relações concretas e simbólicas, construídas ao longo do tempo, que os Wayana e Aparai têm para com seu território. Em termos de análise deste trabalho, considera-se a territorialidade dinâmica, enquanto se conecta com as idiosincrasias históricas de um determinado grupo. Deste modo, a definição adotada nesse

trabalho segue a proposta colocada por Little, onde 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*.”⁶ (LITTLE, 2002. p. 03). Adiante, como colocado por mesmo autor, 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). Indo além, acrescento sua definição proposta à cosmografia, adotada neste trabalho, onde pretendo enveredar pelo estudo das relações concretas, históricas e simbólicas criadas entre os Wayana e Aparai e seu território, ou seja, estudar sua territorialidade, sua forma de vida e seus conhecimentos associados.

2.2 Saberes e fazeres sobre o meio (ou conhecimentos ecológicos locais)

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*’) (CUNHA, 2009). Outra possível sinonímia se dá nos termos das etnociências- a “etnobiologia”. Esta ciência cumpre o papel de buscar levantar, descrever, compreender e analisar este conjunto de conhecimentos ecológicos tradicionais de um povo, sendo a “etnobiologia” o sistema próprio de conhecimentos ecológicos tradicionais (POSEY, 1997). É importante salientar que conceitualmente tais sistemas de saberes não são sistemas fechados, acabados, prontos, sendo meramente passados por entre as gerações. Nesta condição, enquanto corpos fechados e estabilizados, conforme aponta Cunha (2009), não passariam de formas locais de *thesaurus*. Antes, tais estruturas são 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 (BALÉE, 2013; CUNHA, 2009; DESCOLA, 2006; 2013; LÉVI-STRAUSS, 2012; POSEY, 1997a, 1997b). De mesma forma, os sistemas de conhecimentos ecológicos tradicionais não são necessariamente antigos e holísticos, pois derivam da condição inerentemente dinâmica de transformação e reinvenção das culturas, onde é necessário considerar as pressões externas existentes (BALÉE, 2013; CUNHA, 2009; LÉVI-STRAUS, 2012).

⁶ Aqui o autor procura deixar claro que *homeland*, traduzido enquanto “pátria”, não se confunde com conceitos usados na construção dos “Estado-Nação” (LITTLE, 2002).

Dentre esses estudos é importante atentar para as discontinuidades existentes aos sistemas locais de conhecimento ecológico, tanto do ponto de vista intergeracional quanto relacionadas a possíveis recortes de gênero (ALBERT; MILIKEN, 2009; BALÉE, 2013; CUNHA, 2009; DESCOLA, 2006, 2013; LÉVI-STRAUS, 2012; POSEY, 1997a, 1997b, 2002). Os 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 necessariamente são 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).

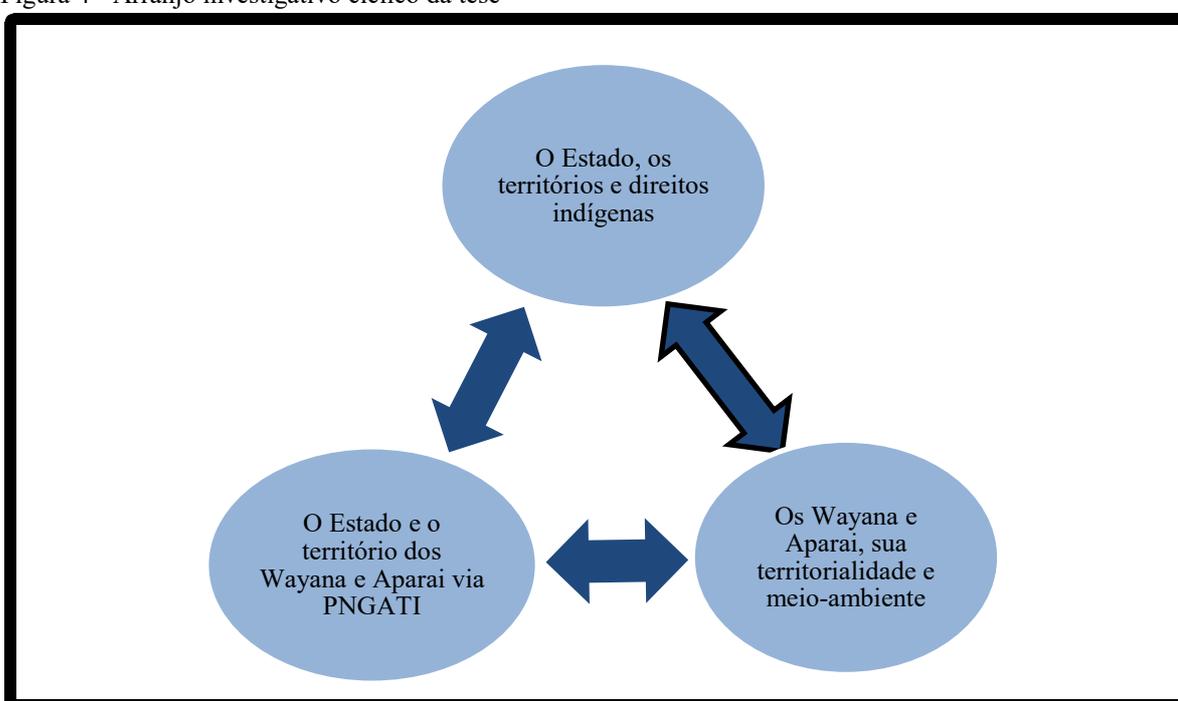
Os Wayana e Aparai, assim como a maior parte dos povos indígenas, possuem marcada divisão sexual dos afazeres cotidianos, criando, portanto, uma discontinuidade sincrônica dos conjuntos de saberes (CLASTRES, 2012; VELTHEM, 2003; DESCOLA, 2006; 2013). Neste sentido, a bibliografia existente aponta que conjugadas às investidas do mundo exterior, o padrão tradicional de transmissão de saberes vigente entre os indígenas, entre os quais os Wayana e os Aparai, é dado por entre as gerações, onde os mais jovens apreendem aquilo que lhes apraz com suas referências mais velhas, preferencialmente parentes diretos e colaterais de primeira geração, criando uma discontinuidade diacrônica dos saberes (VELTHEM, 2003; VELTHEM; LINKE, 2014b; 2014c). Por conta disso, é fundamental que estudos desta natureza procurem alcançar as diferentes composições de saberes, desenrolando um levantamento de informações em diferentes localidades, no caso as aldeias, e dentro destas, investir esforço amostral em pesquisa e entrevistas com diferentes famílias, procurando abarcar tanto pessoas mais velhas quanto os jovens, homens e mulheres indistintamente. Portanto, para a devida compreensão do C.E.T. dos Wayana e Aparai, foi fundamental buscar compreender quais são as estruturas e atores culturais geradores, mantenedores e repassadores de conhecimento hoje atuantes.

2.3 Arranjo investigativo da tese

Como vimos, a questão central da tese é verificar se a **PNGATI está sendo corretamente implementada entre os Wayana e Aparai**. Desta maneira, dentro do arcabouço teórico apresentado, é possível concluir que o objetivo principal deste estudo busca estudar as conexões estabelecidas entre uma política para terras indígenas e suas ressignificações locais em termos de territorialidade indígena. A questão central se desdobra em outras **cinco questões complementares** (apresentadas na introdução) interconectadas e

que precisam ser analisadas com o uso de arcabouços metodológicos próprios. Desta forma, adotou-se uma via investigativa analítica onde as cinco questões postas, e seus objetivos e hipóteses respectivos, articulam-se de forma cíclica dentro de uma síntese de relações. Nesta síntese se conjugam: **1) O Estado, os territórios e direitos indígenas; 2) Os Wayana e Aparai, sua territorialidade e meio-ambiente; 3) O Estado e o território dos Wayana e Aparai, via implementação da PNGATI** (Figura 4). Com isto estabelecido, faz-se necessário esclarecer os respectivos arranjos pensados para cada conjunto de relações investigativas.

Figura 4 - Arranjo investigativo cíclico da tese



Fonte: O autor.

Proponho como mecanismos possíveis para análise e interpretação dos meus dados, a associação interdisciplinar dos recortes dados pela etnobiologia, 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.

2.3.1 Estudo interdisciplinar das relações do ‘Estado, os territórios e direitos indígenas’

O estudo interdisciplinar aqui proposto visa elucidar a questão complementar de número 1, 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 1, 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. Assim, destinei o capítulo 3 para o estudo, descrição e análise do ordenamento jurídico brasileiro pertinente às terras indígenas, incluindo a PNGATI. Nele 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 **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 no **capítulo 3**, 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.

2.3.2 Estudo interdisciplinar sobre os ‘Wayana e Aparai, sua territorialidade e meio-ambiente’

Para a compreensão das formas de territorialidade dos Wayana e Aparai, contida no **objetivo específico II (“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, 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 e ecologia histórica. Com este arranjo pretendo responder as questões complementares 2 e 3, que são: **2) Quem são os Wayana e os Aparai, onde e como se organizam? 3) Quais são suas formas gestão territorial e ambiental?** Respectivamente, as hipóteses relacionadas e que precisam ser testadas são: **2) 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; 3) 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 complementares, o 4 e o 5. Destinei o **capítulo 4** para estudar as dimensões históricas, sociais e políticas da territorialidade Wayana e Aparai, buscando respostas à **questão de número 2** e testar a **hipótese 2**. O **capítulo 5** visa estudar seu sistema de gestão territorial e ambiental com base em seu repertório de saberes e fazeres associados, ligando-se à **questão complementar 3** e **hipótese 3**.

2.3.2.1 Uso e ocupação territorial

Com isso estabelecido, no **capítulo 4** 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 onde 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 tanto pode 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 recorte 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 tempos 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, 2014). Para Clastres, as sociedades indígenas atuam abertamente contra a centralização do poder e sua despersonalização, 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.

2.3.2.2 Gestão territorial e ambiental, saberes e fazeres associados.

No capítulo 5 serão estudadas as 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 das formas atuais de vida desses povos, 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 objetivos colocados neste trabalho e suas correspondentes hipóteses, mais especificamente, a questão complementar 3 e hipótese 3.

Inicialmente, buscando compreender de que forma os Wayana e Aparai 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 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 simbólicas 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, compreender os conceitos 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 trazidas para conceitos da ciência ocidental em um jogo para “transformar o exótico em familiar” (DAMATTA, 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 (2011, p. 104) “A natureza está presente, mas fora das culturas; as culturas possuem pontos de vista da natureza”. Porém, não sem ressalvas, o uso de tal abordagem relativista demanda certas licenças necessárias que precisam ser esclarecidas. Continuando com o último autor, 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 idiossincrática de interpretações culturais de uma mesma natureza (incluí-se aí as interpretações dadas pela ciência ocidental) (GEERTZ, 1989; LATOUR, 2011).

Dito isto, esclareço que a opção adotada para análise neste trabalho baseia-se na tradução de conceitos próprios dos Wayana e Aparai sobre seu meio. Isto é, buscarei analisar seu 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.

2.3.3 Estudo interdisciplinar das relações do ‘Estado e o território dos Wayana e Aparai via PNGATI’

Este arranjo metodológico interdisciplinar busca compreender e analisar de que formas a PNGATI está sendo implementada pelos Wayana e Aparai em seu território. Trata-se do capítulo 6 onde apresento visão crítica da implementação local da PNGATI por meio da descrição e análise do PGTA. Dentre os objetivos específicos, esta seção corresponde ao **objetivo I- 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 4 e 5. Trata-se de uma abordagem de cotejamento, onde buscarei continuidades e rupturas,

consistências e incongruências entre os resultados dos capítulos anteriores e o que está expresso no plano.

2.4 Procedimentos Metodológicos

2.4.1 Percurso metodológico

A pesquisa de campo deu-se a partir de minha aproximação inicial com lideranças indígenas pelo intermédio da APITU em 2008 (Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque, vigente de 2008 a 2010) e, posteriormente, pela APIWA (Associação dos Povos Wayana e Aparai, criada em substituição à primeira, a partir de 2010); da Fundação Nacional do Índio - FUNAI (de 2010 a 2018) e do Instituto Iepé de Pesquisa e Formação Indígena (uma organização da sociedade civil sem fins lucrativos atuante na região desde 2005). Em 2008 visitei as aldeias dos Wayana e Aparai a convite da APITU e do Iepé.

De 2009 a final de 2010 estive contratado pelo Instituto Iepé enquanto assessor ambiental, considerando minha formação em biologia. Desta maneira, minhas idas a campo se deram no âmbito de um projeto-piloto de manejo e gestão ambiental desenvolvido por esta instituição em parceria com a FUNAI e a APITU. No final de 2010 passei a trabalhar na FUNAI (instituição na qual hoje pertencço) lotado em Macapá, na Coordenação Regional do Amapá e Norte do Pará, cuja jurisdição engloba as Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este. Com isto, minhas visitas às aldeias continuaram enquanto funcionário destacado para o acompanhamento deste mesmo projeto, além de outros de curta duração que visavam mesmo objetivo da gestão territorial e ambiental. Em 2010 a APIWA foi criada em substituição à APITU. Em 2013 fui transferido para outra unidade da FUNAI, em Santarém no Pará. Para minha sorte, esta unidade possui uma interseção na jurisdição territorial com a unidade de Macapá, sendo-me possível continuar acompanhando ações nas aldeias dos Wayana e Aparai. Em 2014 iniciamos, APIWA, APITIKATXI, Iepé e FUNAI um projeto de diagnóstico socioambiental das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este, vindo a terminar em 2015. De 2016 a 2018 iniciou o processo de construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental das duas terras indígenas, sendo que os resultados pregressos de levantamentos e discussões em gestão embasaram a primeira versão do plano.

Desta maneira, os dados apresentados neste trabalho são fruto de pesquisas e levantamentos realizados ao longo do período compreendido entre os anos de 2008 a 2018, quando foram empreendidas mais de 30 idas a campo, com uma média de 14 dias cada, totalizando aproximados 420 dias de esforço amostral. Com isso, posso afirmar que tive a

oportunidade e o privilégio de testemunhar praticamente todo o processo de construção do PGTA, desde as primeiras oficinas e reuniões anteriores à publicação da PNGATI, até a colaborar na redação da publicação da primeira versão do plano (*cf.* GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018). Este percurso de construção do PGTA é mais bem detalhado no capítulo 6.

2.4.2 Pesquisa e levantamento de dados primários

Dentro deste histórico de relações pude desfrutar de grande interação com os Wayana e Aparai durante muitas oficinas, reuniões, assembleias e acompanhamentos de atividades que culminaram na construção do PGTA. Também tive a oportunidade de empreender longas viagens solitárias, algumas com duração superior a três semanas. Nestas ocasiões foi possível zingrar por praticamente todas as aldeias do rio Paru de Leste, e conhecer quase todas as pessoas que lá vivem. Igualmente, acompanhando os Wayana e Aparai pelo meio das florestas e pelos rios, participei de muitas incursões em expedições de caçadas, pescarias, coletas de frutos, de cipós e palhas, fui muitas vezes às roças e capoeiras. Em todas estas ocasiões foi possível estabelecer inúmeros e mui frutíferos diálogos, por vezes pessoal, outras com participação de pequenos ou numerosos grupos de interlocutores, seja em momentos descontraídos, como em uma pescaria, ou mais formais, como ‘oficinas de saberes’. Com isso, os dados primários contidos nesta tese foram coletados através de métodos próprios da etnografia e etnobiologia, consistindo basicamente na observação participante, nas conversas informais e entrevistas semi-estruturadas (ALBUQUERQUE; LUCENA; CUNHA, 2010; BALÉE, 1994, 2013; BEGOSSI, 1993; BEGOSSI *et. al.*, 2002; CABALZAR, 2010; CAMPOS, 2002; MACEDO, 2006; POSEY, 1997a; VIERTLER, 2002).

As entrevistas informais e as semi-estruturadas foram realizadas com mais de cem pessoas, entre as quais, todas as lideranças indígenas representativas das 24 aldeias do rio Paru de Leste. Estas tomadas de informação contaram com um grande número de questões, versando sobre uma miríade de saberes e práticas sobre o meio ambiente, 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, onde fruir das informações foi rico e muito detalhado, conforme o proposto por Balée em seu “método de listagem livre” (BALÉE, 2013). Contudo, observei que era necessário o estabelecimento de alguns critérios mínimos de investigação a fim de alcançar camadas de detalhamento que apenas surgiriam quando sistematicamente provocados. Por isso, estabeleci o uso de

entrevistas semi-estruturadas, 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 semi-estruturadas foram empreendidas buscando o maior leque possível de segmentos sociais. Procurei abrir espaço para jovens, mulheres, anciãos, além de homens adultos evidentemente, e busquei envolver pessoas que exercem diferentes trabalhos e detém diferentes posições sociais, como lideranças indígenas e as diretorias das associações, agentes de saúde indígena (AIS), professores indígenas entre outros. Em tais momentos, também foi observado espaços destinados às manifestações 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 por ser integradas posteriormente nas discussões de construção do PGTA.

Muitos dos protocolos de pesquisa foram construídos conjuntamente com os Wayana e Aparai 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 se supunha ser possível acessar apenas com os “levantamentos de recursos naturais”. Como veremos, e como denunciado 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.

2.4.3 Pesquisa e levantamento de dados secundários

Além da pesquisa em campo, este trabalho foi substanciado com informações oriundas de pesquisa documental em arquivos e bibliotecas, e também 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 que executam a política indigenista no Brasil ou que tiveram ou ainda mantém, alguma interface de atuação para com os povos Wayana e Aparai. 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, possuírem 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. No Rio de Janeiro levantei informações junto aos arquivos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que está depositado no Museu do Índio. 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. 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), Frikel (1958); J. Lapointe (1970); D. Schoepf (1972), D. T. Gallois (1986, 2005), L. H. V. Velthem (1983, 1990, 1998, 2003) e G. C. Barbosa (2005, 2007), D. F. Grupioni (2010). As informações assinaladas constantes nas obras relacionadas encontram-se, evidentemente, citadas e podem ser conferidas a partir das referências bibliográficas no fim do texto. As demais informações, portanto, são dados primários, fruto de uma década meu trabalho de assessoramento e pesquisa que culminou na construção do PGTA Wayana e Aparai.

As espécies biológicas foram identificadas através da experiência pessoal de biólogo onde me auxiliei do uso de manuais e guias de campo da fauna e botânica da região das Guianas (EISENBERG; REDFORD, 1999; EMMONS; FERR, 1997; FRISCH; FRISCH, 2005; LORENZI, 2008, 2009a, 2009b, 2010). Também consultei especialistas das coleções botânicas e zoológicas do Museu Paraense Emílio Goeldi. 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 (JENSEN, 1988; NOVAES, 1980). Além destes, existem 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 nem todas espécies, ou etnoespécies, puderam, até o momento, ser identificadas.

2.5 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 em língua aparai.

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 entre outras que sejam de interesse dos Wayana e Aparai. Para os devidos fins, no **Apêndice A** é possível checar esta autorização.

CAPÍTULO 3 TERRAS INDÍGENAS; DIREITOS TERRITORIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS - O CASO DA PNGATI

A proposta deste capítulo é apresentar uma breve linha do tempo para tratar das transformações ocorridas no estatuto legal de áreas, terras e reservas indígenas no Brasil. Busco aqui, ao apresentar este panorama, discutir com a noção do senso comum de que terra indígena é algo que começou apenas a existir a partir da Constituição Federal de 1988, e ainda, que o direito indígena à terra constitui fato novo, oriundo do período republicano. Como veremos, trata-se, tal concepção, de um equívoco. Do ponto de vista da estrutura legal brasileira, sem dúvida a Constituição de 1988 veio ratificar o direito dos povos indígenas a terra, trazendo inovações em nossa regulamentação, mas estas foram de outras naturezas. Entre tais inovações, trago luz para destacar a possibilidade de hoje haver a PNGATI.

3.1 Notas históricas sobre terras indígenas e seus regimes jurídicos

Na história do Brasil, sob ponto de vista jurídico sobre as terras, é possível identificar quatro diferentes momentos- 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, creio ser possível considerar um sexto regime iniciado pela Constituição Federal de 1988, ao menos no que tange as terras indígenas, pois as formas legais de garantias do usufruto tornaram-se radicalmente distintas em relação ao que era previsto nas legislações anteriores. De todo modo, em todos esses períodos 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.

Primeiramente, dentro do período de Sesmaria (1500/1523 – 1821), as primeiras concessões aos direitos indígenas sobre suas terras 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 suas terras. Nelas, os índios deveriam viver “em relativo espírito pacífico”, sendo, desta maneira, vedado 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 suas terras, além de estabelecer aos nativos o direito 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, cujas transferências, caso ocorram, seriam permitidas apenas mediante vontade e manifestação própria. Assim, vemos que neste momento o direito a terra passa a ter um caráter intergeracional, ou congênito, onde o Estado assume que os indígenas são detentores do território e 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 destinava-se tão somente aos povos indígenas aliados dos portugueses. A destinação dada aos povos avessos, ou aliados aos franceses, espanhóis e holandeses era outra, sendo tratados enquanto inimigos da Coroa Portuguesa. Conhecidas como “guerras justas”, tais incursões 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; GALLOIS, 1986; GRENAND, 1980; HEMMING, 2007, 2009).

O entendimento dado era que tais incursões beligerantes eram consideradas “justas” na medida em que eram conclamadas contra povos identificados enquanto inimigos da Coroa Portuguesa, infiéis da Igreja Católica e que não se submetiam aos trabalhos (forçados) na empresa colonial, portanto (CUNHA, 1992; HEMMING, 2007, 2009). Legalmente, apenas o Rei poderia 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 Capitânicas. Em muitas delas, havia participação maciça de povos contatados aliados, conhecidos por “índios portugueses” (CUNHA, 1992; HEMMING, 2007, 2009).

Ademais, campanhas inteiras foram empreendidas por indígenas aliados em busca de cativos de guerra, onde, em muitas delas, adentravam nos sertões municiados com armas de fogo dadas pelos portugueses. Tais estratégias incorporaram guerras interétnicas precedentes, inclusive, ao estabelecimento 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 o caso da região do norte do Pará, os contatos entre as estruturas coloniais com povos que estavam em relativo isolamento geográfico foram intermediados por outros povos indígenas afeitos aos 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 Católica⁷. Isto porque, posicionada filosoficamente contrária à escravidão indígena, a Igreja se opôs ao plano indiscriminado de presamento de almas inicialmente pretendido pela Coroa. A saída ofertada 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 que garantiu a liberdade aos índios aprisionados, bem como o direito de permanecer nas terras que ocupavam.

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 período de intensas reformas e modernizações da Coroa no reinado de D. José I de Portugal, empreendidas por seu primeiro-ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras e Marquês de Pombal (HEMMING, 2007).

Para os povos indígenas é um importante momento de transição das relações com atores ativos na colônia. Foram várias as transformações ocorridas pelas mãos de Pombal e que acarretaram em 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 que, em termos, já estava habituado aos valores ocidentais, simbolizado pelo infame “ouro vermelho” da Amazônia, o foco dos desejos coloniais (HEMMING, 2007; 2009). Abundante na região e com custo inferior aos negros trazidos da África naquele momento, o contingente escravo indígena constituiu, basicamente, a única opção economicamente viável para os moldes coloniais vigentes da região. 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

⁷ Ver, por exemplo, o espanhol Bartolomé de las Casas 1484 – 1566.

Maranhão por meio da lei datada de 6 de junho de 1755 e, posteriormente, estendida ao 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, apenas sendo descontinuada - 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 de tais transgressões pelos 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 foi dado com o auxílio do 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 à ferro e fogo, negue-se então sua legitimidade identitária e, com isso, sua existência (CUNHA, 2012; CUNHA; BARBOSA, 2018).

Os indígenas outrora aliados e que permaneceram próximos dos centros urbanos, foram paulatinamente pechados por termos como “caboclos”, “mestiços” e “povos destrribalizados” (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 nos entornos 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, pois assimétricas em poder, dentro de suas relações 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 conhecida na história da Amazônia (MEIRA, 2019).

Já no âmbito de um regime político imperial, tal 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, isto constitui uma ruptura. Porém, vistas 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 consideradas sem ou com pouco uso, dado a partir da 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 seguiu até a Constituição de 1988. Contudo, enquanto considerados pouco ou em nada produtivos para os padrões de exploração da 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, os quais deveriam lhes ser reservadas ao 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). A Constituição Federal de 1934 inaugura a redação, 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 sobreponha à terra indígena e, adicionalmente, garante a imprescritibilidade dos direitos da posse de suas terras dos direitos provenientes dessa posse.

3.2 Notas sobre a tutela dos povos indígenas e de suas terras

No período republicano, juridicamente os títulos das terras indígenas são em nome da União. Porém, se por um lado nas Constituições Federais anteriores a 1988 havia a previsão legal de áreas destinadas aos povos indígenas, também havia outra grande questão sobre seus direitos que unia todas essas Cartas- a instituição da tutela (BANIWA, 2012; CUNHA, 2009, 2012; DUPRAT, 2002; 2012). Neste ponto, a redação dada nas Constituições Republicanas seguiram o Código Civil de 1916, onde jovens menores de dezoito anos, mulheres casadas e povos indígenas seguiam todos 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). Para além, quaisquer situação que os expusesse em potencial risco – a ser asseverado pelo establishment estatal - deveria haver 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, 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 compreendida 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 mesmo de “desindianizar” os índios, renegando-lhes suas origens e culturas. Dentro dos quadros de estratégia nacional, esta estratégica foi lidada enquanto uma *assimilação* em prol do desenvolvimento cívico e moral dos indígenas, pasteurizando toda diversidade em busca de uma identidade nacional única e *integrada*.

Tal como ocorreu com os Wayana e Aparai, centralizados aprioristicamente por questões de saúde pública, também o foram por razões práticas dentro desta política assimilacionista. No caso destes dois povos (assim como ocorrido para dezenas de outros), a centralização em torno de um polo objetivava viabilizar a implementação de um projeto de abertura de uma rodovia federal prevista para passar por cima de seus territórios. Com isso, a manutenção da tutela visava, entre muitas coisas, liberar de forma *pacífica* as terras dos povos indígenas ao mercado, desobstruindo-as para a abertura de novas fronteiras econômicas a partir do estabelecimento de obras de infraestrutura pioneiras. Como indicado, a tutela enquadrava os índios 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 conseqüente processo de assimilação e integração ecoou em 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 alienígena, os projetos de desenvolvimento voltados aos indígenas até o marco de 1988 baseavam-se também em 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 o usufruto aos índios, não somente negavam aos índios sua reprodução física e cultural às suas próprias formas de vida, como, muito pelo contrário, serviram enquanto postos de centralização e redução, visando tão somente abrir espaço para o “progresso” e (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 à uma forma de interação mais pacífica. Inadvertidamente, porém, o contato com povos em isolamento voluntário foram, na maioria

das vezes, catastróficos seja por questões epidemiológicas, ou de ordens cosmológicas. De certa maneira, podemos concluir que em muitos pontos, tais reservas indígenas não diferiram em muito das missões jesuítas da era colonial, afinal.

Já com o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001 de 19/12/1973) foram adotados critérios legais de assimilação. Para isso foi criada uma escala gradual baseada na relativa apreensão dos códigos e símbolos nacionais pelos indígenas, onde, primeiramente há os “povos isolados” ou “puros”, depois os intermediários que 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 por trás dessa construção conceitual, é que os povos assimilados já estariam totalmente integrados à sociedade envolvente, portanto 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, e surge, nos idos de 1978, a proposta, por parte da ditadura militar, de “emancipação total dos povos indígenas” (CUNHA, 2009). Tal emancipação, em nada acrescentaria em direitos aos povos indígenas. Muito pelo contrário, a ideia foi realmente terminar com a institucionalização da tutela, mas ao custo do direito sobre as terras indígenas ao reboque (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 associado ao socioambientalismo no Brasil, culminando na 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). Deste ponto para frente, a PNGATI surge enquanto um desdobramento natural deste movimento, como veremos no devido tempo.

3.3 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, por fim, reconhece os povos indígenas como cidadãos brasileiros plenos, conferindo-lhes características diferenciadas através do reconhecimento de suas idiossincrasias, ao tempo em que tenta dirimir o infame e notório histórico de violências impostas aos aborígenes brasileiros, com destaque à escravidão, genocídio, etnocídio e o amplo esbulho territorial sofrido nos últimos cinco séculos (SWEET, 1975; HEMING 2007, 2009; OLIVEIRA; FREIRE, 2006). Como veremos, ao longo dos séculos estiveram vigentes várias e 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.

A inovação, porém, 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, baseados no fato de que os povos indígenas já eram senhores de suas terras antes mesmo da Constituição de 1988 e do próprio Estado Brasileiro existir. Este fato é de suma importância porque cria o entendimento que o Estado não outorga o direito de posse à terra, ele o assume existir (CUNHA, 2009). Sendo assim, este direito é adotado enquanto 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 pudessem 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. Da Constituição Federal de 1988 também há 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, a partir da CF de 1988, os direitos indígenas deixam de ser atrelados a pressupostos baseados em uma classificação de suposta pureza cultural, francamente assentada no imaginário popular sobre os índios desde a época romântica (CUNHA, 2009). Assim, os direitos indígenas passam a lhes ser garantidos não mais porque falam, pensam, se portam e vestem-se espelhados às figuras congeladas de Peri e Ceci, e sim porque são povos descendentes dos nativos do período pré-colombiano. E isto é um dos significados da real autodeterminação.

Aproximadamente vinte e quatro anos após a promulgação da CF1988, o Estado, em consoância ao movimento indígena, cria uma política pública, a PNGATI, com o objetivo de regulamentar a ação estatal do poder Executivo, reforçando, desta maneira, o fim da tutela e a autodeterminação indígena. O que a Consituição Cidadã vem a acrescentar, desta maneira, pertence, dentro ao campo das diferenças de natureza, essencialmente, e não de apenas as 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).

Assim, vemos que o âmago paradigmático 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, 1988, art. 231).

Naturalmente, podemos concluir que a gestão e o uso sustentável do meio ambiente das Terras Indígenas é um fator-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 das terras indígenas. Este é um dos pontos-chave que a presente tese busca analisar, e, por isso, será retomado com frequência. Conforme mencionado, e a ser esmiuçado mais a frente, a política vigente que busca garantir a sustentabilidade territorial e ambiental de terras indígenas é, justamente, 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 o caso concreto de sua aplicação junto aos Wayana e Aparai.

3.4 Terras indígenas no Brasil hoje

3.4.1 Modalidades de terras indígenas

De acordo com Constituição Federal e a legislação – ainda - 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 concedida em favor de um coletivo indígena. Trata-se de uma modalidade já ultrapassada apesar de seus registros não terem caducado, não estando nos planos constituir outras áreas sob essa natureza jurídica, em todo caso. As demais são modalidades que ainda vigoram, sendo terras pertencentes à União cuja destinação é o usufruto exclusivo dos povos indígenas.

As **Terras Dominiais** são áreas de propriedade de comunidades indígenas e que são 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. Atualmente as terras dominiais foram administrativamente encaixadas nessa modalidade.

As **Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas** são aquelas tratadas especificamente no Artigo nº231 da CF 1988, ou seja, encaradas enquanto um direito originário dos povos indígenas por sobre as áreas onde habitam imemorialmente.

Existem atualmente no Brasil 722 áreas indígenas que se encontram em variados estágios de regularização fundiária e que totalizam mais de 117 milhões de hectares (ISA, 2019)⁸. Dentre os estágios, existem os iniciais: 1) em identificação, 2) terras em revisão de área, 3) com restrição de uso (terras interditadas) que somam 119 unidades. As áreas que já foram identificadas pela FUNAI totalizam 43. Também há 74 áreas que foram declaradas como de uso e posse de um ou mais grupos indígenas pelo Ministério da Justiça; e as áreas em estágio final de regularização- as homologadas (no caso as terras tradicionalmente ocupadas) e as reservadas (reservas indígenas).

Como podemos inferir com base nas informações disponibilizadas pela Fundação Nacional do Índio e, principalmente, da organização não governamental Instituto Socioambiental (Quadro 1), a maior parte das áreas, em termos numéricos, está em estágio final de regularização. Cerca de 2/3 do total de áreas pleiteadas já foram reservadas ou homologadas. Estas mesmas áreas representam mais de 90% do total da área de todas as modalidades de terras indígenas.

Quadro 1- Quadro demonstrativo das terras indígenas, suas áreas e os respectivos estágios de regularização

Situação/estágio	Nº Terras Indígenas (% do total)	Extensão em hectares (% do total)
Interditadas	119 (16,48%)	1.084.049 (0,92%)
Identificada	43 (5,96%)	2.179.316 (1,86%)
Declarada	74 (10,25%)	7.305.639 (6,22%)
Reservada / Homologada	486 (67,31%)	106.858.302 (91%)
Total Geral	722 (100%)	117.427.306 (100%)

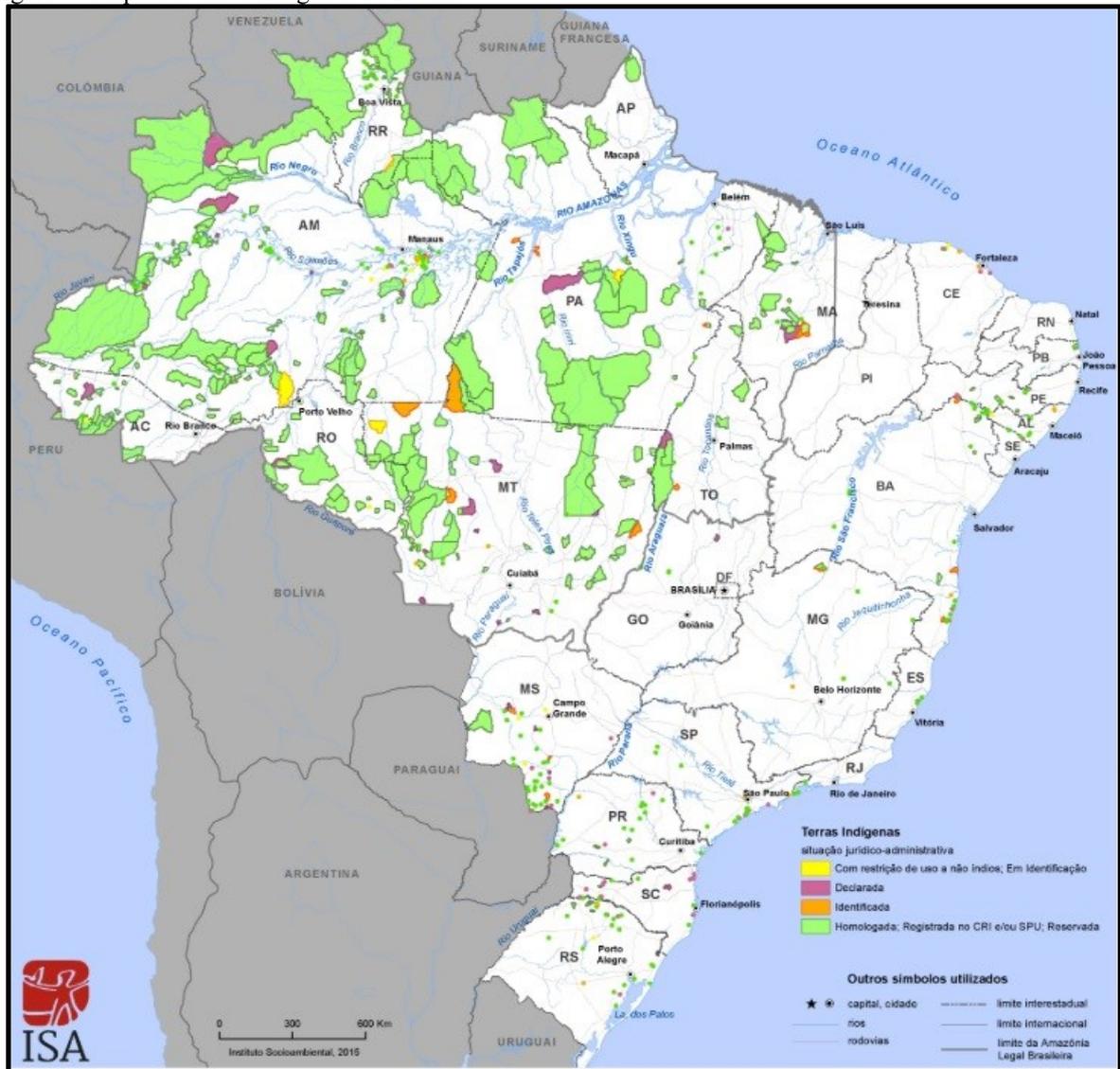
Fonte: Modificado a partir de ISA (2019).

Quando nos deparamos com o mapa das terras indígenas no Brasil, duas coisas pululam 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, longe dos centros urbanos, como é o caso das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este (Figura 5). No Brasil, 13,8% do

⁸ Utilizo-me de dados abertos e disponíveis do site “<https://terrasindigenas.org.br/>”, acessados em janeiro de 2019, cujo mantenedor é o Instituto Socioambiental (ISA). As informações são oriundas da FUNAI, mas que curiosamente, não mantém o ritmo de atualização em suas plataformas de consulta aberta a esse tipo de informação.

total de sua área é destinada às terras indígenas, onde habitam pouco mais de 660 mil indígenas de 225 povos (ISA, 2019). Na Amazônia Legal concentram-se 424 das 722 áreas indígenas, totalizando 115.344.445 hectares do total de 117.427.306 hectares. Isto representa, para a Amazônia Legal, 23% de seu território, e 98,25% do total de terras indígenas do Brasil (ISA, 2019).

Figura 5- Mapa das terras indígenas do Brasil.



Fonte: Instituto Socioambiental - ISA (2019).

Estes fatos são reflexos da história de ocupação da região Amazônica, e podemos dizer que representam, principalmente hoje, o grande fortúnio aos povos que lá habitam, o qual, infelizmente, não se estendeu aos das demais regiões do Brasil (CUNHA, 2009, 2012). Diferentemente da costa atlântica, à Amazônia foi relegado menor esforço nas investidas colonizadoras. Nos séculos XVII a XVIII as estruturas coloniais concentravam-se em torno de

pequenos núcleos populacionais dispostos nas calhas dos mais volumosos rios, ou nas missões católicas, notadamente as jesuíticas que duraram até meados do século XVIII (HEMMING, 2007; 2009). A interiorização nos rincões da hiléia amazônica esteve ao cabo de poucos aventureiros que esporadicamente adentravam em rios secundários ou terciários, ou ainda, e principalmente, intermediado por povos indígenas que já mantinham contato mais antigo com os colonos. O adensamento populacional e a capilarização pelos sertões florestados da Amazônia é relativamente tardio, concentrando-se no século XX, pelas mãos de projetos de aberturas de estradas, como a rodovia Belém-Brasília (BR-010) e, depois, a Transamazônica (BR-230) e 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 Legal. Segundo dados do último censo indígena realizados pelo IBGE (2010), dos mais de 896 mil indígenas brasileiros, a região nordeste possui cerca de 208 mil, representando 27% do total, contra pouco mais de 305 mil, ou 32% do total que está na região norte (IBGE, 2010; ISA, 2019). No Mato Grosso do Sul, por exemplo, foram recenseados cerca de 73 mil indígenas, perfazendo pouco mais de 8% do total populacional (ISA, 2019). Assim, vemos que aos 68% do contingente total indígena estão reservados menos de 2% do total de terras indígenas do Brasil (ISA, 2019). Desta maneira, o quadro atual que temos é que fora do contexto amazônico, os povos indígenas encontram-se confinados em diminutas áreas, geralmente espalhadas e não contíguas, configurando os principais contextos de tensão por disputas fundiárias.

3.4.2 Processo demarcatório de terras indígenas

O processo demarcatório de uma terra indígena é complexo e possui diversas etapas administrativas que passam por várias 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 à todos, inclusive o que atualmente vigora, estão previstas etapas de estudos de campo coordenadas pela Fundação Nacional do Índio, onde é dada a apreciação do relatório de identificação e onde os limites territoriais de uma determinada área são propostos; passado

à esfera ministerial, se dá 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 passou a ser facultativa, provavelmente reflexo do fim da tutela estatal dada em 1988. Sob a legislação atual, de 1996, tal participação é obrigatória, assim como a participação de um profissional ambientalista para compor o Grupo de Trabalho. Trago abaixo, o Quadro 2 com algumas características dos processos demarcatórios hoje caducos.

Quadro 2- 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 Desenvolvimento Agrário (INCRA)	Da União e posse permanente dos índios
94.945 (23/09/1987)	FUNAI e GT de antropólogos de técnicos	Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional	Grupo Interministerial composto por (Ministério do Interior, da Reforma e do Desenvolvimento Agrário e secretário-geral do Conselho de Segurança Nacional)	Da União e posse permanente dos índios
88.118 (23/02/1983)	FUNAI	GT interministerial	GT Interministerial	Da União e posse permanente dos índios
76.999 (08/01/1976)	FUNAI; GT de Antropólogo, engenheiro e/ou agrimensor	FUNAI	FUNAI	Da União e posse permanente dos índios

Fonte: ISA (2019).

Já o processo demarcatório vigente, conforme Decreto nº1.775 de 1996, pode assim ser resumido:

1 – Um determinado povo ou coletivo indígena (também pode ser 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 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) o qual coordena os demais profissionais, a saber, antropólogos auxiliares, ambientalistas, agrimensores e funcionários de carreira da FUNAI que atuam na região geográfica 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, cartorial, etc.) são produzidos com base nas pesquisas realizadas em campo, nos arquivos do SPI e FUNAI e em tomadas de informações junto a cartórios de bens imóveis e sesmarias. Todos os capítulos se somam e sintetizam o RCID. 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, parte crucial para a submissão do RCID à FUNAI;

4 – Uma vez finalizado o RCID, esta passa por 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 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 caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima.

5 – Uma vez solucionadas todas as arestas, o RCID, em 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.

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, 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 em de boa fé, isto é, quando tais estruturas foram construídas antes do início do pleito de identificação.

7 – Não havendo contestações judiciais, ou havendo e solucionados os imbróglios, segue uma portaria para o gabinete do Ministério da Justiça (hoje Ministério da Justiça e Segurança Pública) constando todos os limites definitivos da terra indígena. Uma vez subscrita pelo chefe da pasta e publicada no DOU, a terra indígena é definitivamente reconhecida com 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, 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, constando os limites físicos georreferenciados, os povos existentes entre outras informações, é ratificado pelo Presidente da República através de uma Portaria Presidencial. 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 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 de um determinado grupo indígena.

3.5 Territorialidades e sustentabilidade socioambiental

Assim, para além de questões de justiça social e reparação histórica às violências perpetradas contra os povos indígenas no Brasil, não temos como nos furtar de assinalar o importante papel das Terras Indígenas para a conservação ambiental hoje. Alguns estudos apontam que as Terras Indígenas não somente apresentam baixas taxas de desmatamento, como também, em muitas situações, apresentam taxas inferiores às apresentadas pelas unidades de conservação, colaborando na contenção do desmatamento (FERREIRA; VENTICINQUE; ALMEIDA *et al.*, 2007; NOLTE *et al.* 2013). Especificamente sobre a Amazônica Brasileira, onde as Terras Indígenas representam 27% da área florestal, as terras indígenas apresentaram apenas 2% de desmatamento, frente a 19% de áreas não protegidas, em medições realizadas entre 2000 a 2014 (CRISOSTOMO *et al.*, 2015). É importante levantar, contudo, que também há estudos que não encontraram evidências robustas de que a regularização fundiária de algumas terras indígenas amazônicas repercutiu positivamente em taxas significativamente menores de desmatamento em relação à região (BENYISHAY *et al.*, 2016).

Apesar de aparentar ser, à primeira vista, uma discussão inconclusiva, não podemos nos furtar de observar o quanto é revelador a simples contraposição de imagens espaciais de áreas amazônicas de uso e ocupação de segmentos não tradicionais com as Terras Indígenas de ocupação tradicional contínua. Sob esta ótica, dado o flagrante contraste da cobertura vegetal entre os dois modelos de territorialidade, muitos casos se tornaram emblemáticos na defesa do que seriam os “últimos rincões” de florestas da região, fortalecendo, desta forma, no imaginário popular reciclagens conceituais sobre o “bom selvagem” que vivem em perfeita harmonia em seu ambiente. Podemos citar alguns exemplos didáticos localizados ao longo do

eixo do “Arco do Desmatamento da Amazônia”. A partir do leste, no Maranhão, estão localizadas Terras Indígenas Awá, Alto Turiaçu, Caru e Araribóia (constituindo o lar dos “guardiões” da floresta⁹), as últimas manchas de floresta pré-amazônicas do estado (BALÉE, 1994). No centro do arco, citamos a região das nascentes da Bacia do Xingu e o Parque Indígena do Xingu¹⁰ (VILLAS-BOAS, 2004). No limite ocidental do “Arco do Desmatamento”, em Rondônia, praticamente todas as terras indígenas estão ilhadas em áreas de degradação ou corte raso da floresta (GTA, 2008) (Figura 6). O caso do isolamento florestal do Parque do Xingu é tão emblemático que é apontado como o principal vetor de preocupações no seu PGTA, sendo, inclusive, apontado como motriz de mudanças climáticas locais e regionais por lideranças indígenas (LIMA; FANZERES; ALCÂNTARA, 2018).

⁹ 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. Suas terras são os últimos redutos florestados na região de oeste do Maranhão. As ações de fiscalização e monitoramento, as quais muitas vezes acabam por necessitar de ações mais enérgicas envolvendo violência física, estão sendo fundamentais na proteção de grupos isolados da etnia Awá com os quais coabitam as terras indígenas Awá e Araribóia. Muitas reportagens estão disponíveis na internet e que cobrem essa questão, *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).

¹⁰ 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 um 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 6 - Terra Indígena 7 de Setembro em Rondônia.



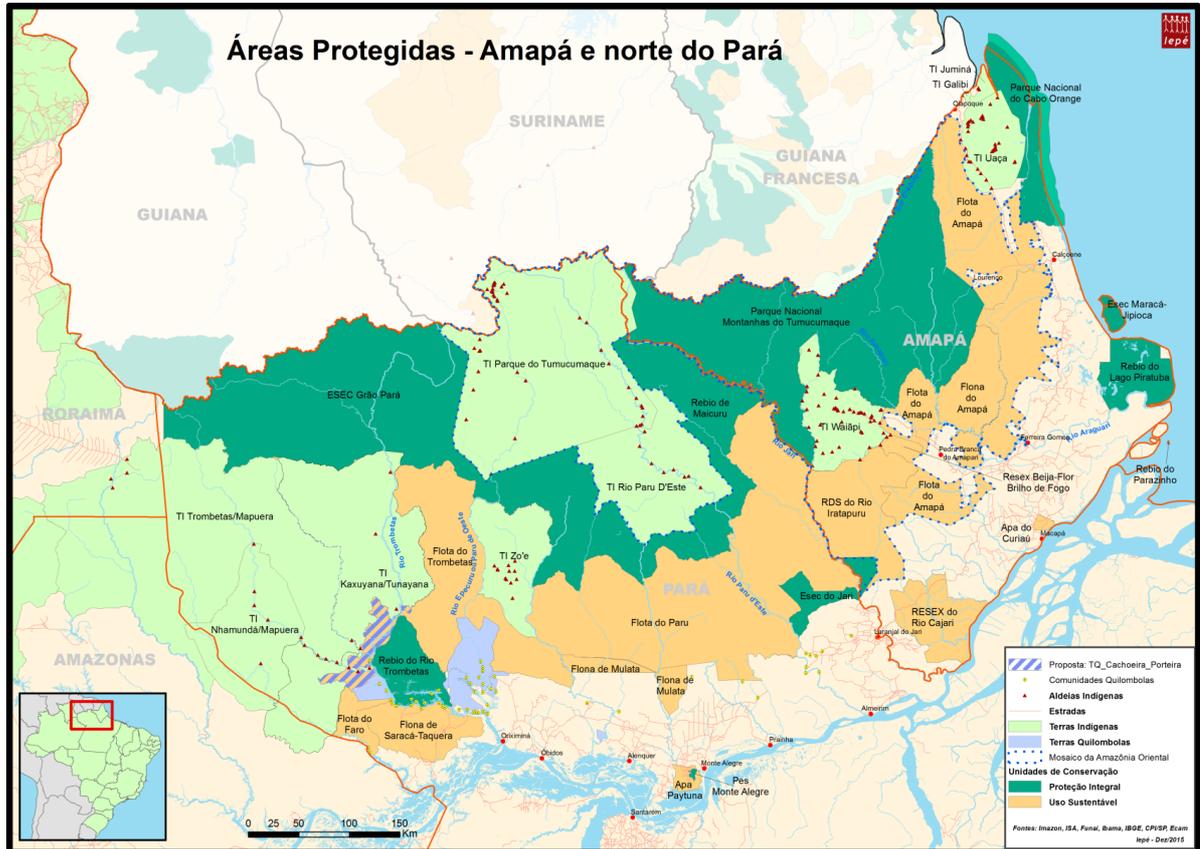
Fonte: Google Earth (2018).

Não à toa, muitas 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 fez com que em 2006 as Terras Indígenas fossem incluídas no Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP, Decreto nº 5.758 de 2006) sendo, a partir de então, integrantes da política nacional de conservação da biodiversidade brasileira, participando, inclusive, de discussões sobre Pagamento por Serviços Ambientais¹¹ (PSA), a partir de diferentes estratégias- Créditos de

¹¹ Os serviços ambientais constituem um coletivo dos processos naturais gerados através dos ecossistemas sendo responsáveis pela manutenção biodiversidade e de outros recursos fundamentais para a espécie humana. Assim, encaixa-se neste conceito, a manutenção 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 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**”.

Carbono, e programas de REDD e REDD+¹², 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 faz parte do Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental (Figura 7).

Figura 7- Mapa da região abrangida pelo Mosaico da Amazônia Oriental (pontilhado azul).



Fonte: Ipeá (2018).

Apesar do controle do desmatamento da Amazônia ser um tema-central para o Brasil (e sob atenta e interessada observação internacional), e de suas políticas ambientais por diretamente articular-se com o controle de emissões dos gases do efeito estufa e às mudanças climáticas globais, a mensuração do papel das terras indígenas neste processo ainda é incerto e subestudado (CRISOSTOMO *et. al.*, 2015). A despeito deste debate acadêmico ainda estar incipiente e aberto, é válido lembrar que as Terras Indígenas, diferentemente das Unidades de Conservação, não foram concebidas exclusivamente com o objetivo da conservação da

¹² 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, desde então, continua surgindo nas reuniões subsequentes. O REDD parte do princípio 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.

biodiversidade. Mas isso, por outro lado, não significa que esforços e grande volta, como o Fundo Amazônia, tenham se furtado em financiar ações de desenvolvimento sustentável em terras indígenas – através de editais visando à aplicação local da PNGATI – enquanto estratégia de conservação ambiental.

3.6 A Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas

3.6.1 Histórico de construção da PNGATI

A PNGATI é fruto da articulação entre diferentes atores que atuaram conjuntamente desde sua concepção até o formato final. A mobilização partiu das reflexões em torno do novo paradigma da vida dentro das terras indígenas, e através de iniciativas do chamado movimento indígena organizado, 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 do governo (FUNAI, Ministério do Meio Ambiente, IBAMA, entre outros).

Históricamente, o conceito inicial de ações de gestão das terras indígenas envolvendo os próprios moradores iniciou com o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), cujo debute deu-se em 1996 seguindo por mais de uma década. Tal projeto foi parte do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil, fruto do acordo envolvendo o Brasil, União Europeia, Banco Mundial e o G-7, em 1991, vindo, posteriormente, a ser reforçado durante a ECO 92 (INGLÊS-DE-SOUZA, 2012; INGLÊS-DE-SOUZA; ALMEIDA, 2012). O PPTAL foi financiado pelo 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 de fortalecer as terras indígenas e as 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 empreendidas em mais de 89 Terras Indígenas, entre as quais as Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este, cuja demarcação física é 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 visavam 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 de projetos de desenvolvimento sustentável voltados para povos indígenas- Projetos Demonstrativos para Povos Indígenas (PDPI) e o Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas (Carteira Indígena). O PDPI iniciou em 1999 e veio ao fim em 2015 e voltava-se 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, voltava-se ao fomento de projetos cujo objetivo foi fortalecer a sobernia alimentar em comunidades indígenas.

Na sequência, no âmbito da parceria do MMA, FUNAI, The Nature Conservancy (TNC) e 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”). 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, como, no Amapá, a Terra Indígena Wajãpi e as Terras Indígenas do Oiapoque (Terras Indígenas Uaçá, Juminã e Galibi), a Mamoadate no Acre (os primeiros, juntamente com povos do Oiapoque, a pensar em planos de gestão ambiental e territorial), e a Trincheira-Bacajá, no rio Xingu, entre outras (GOULART; BARNES, 2016).

Até aquele momento, questões sobre gestão territorial e ambiental eram trabalhadas pontualmente em concursos 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 pontualmente pelo Brasil, sem estabelecer conexões e articulações entre si, seguindo sabores dos contextos locais. 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”. Ao longo das décadas de 1990 e 2000, a linha de projetos desenvolvidos pela FUNAI nas comunidades dos Wayana e Aparai que envolveram preceitos mínimos de “gestão

sustentável”, foram centrados em doações de fornos de metal para torrefação de farinha, implementação de tanques de piscicultura, ou ampliação de granjas nas aldeias. Assim, a gestão ambiental e territorial das terras indígenas no Brasil seguiu décadas a fio sem nenhum instrumento regulamentador que garantisse uma unicidade de princípios e objetivos. 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.

A partir desta justificativa foi criado um Grupo de Trabalho dentro da CNPI e um Grupo de Trabalho Interministerial, envolvendo FUNAI, MMA, organizações indígenas e indigenistas. Entre 2008 e 2009 foram desenvolvidas cinco consultas regionais da PNGATI (Quadro 3), 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 envolvendo a 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).

Quadro 3- Calendário de consultas na fase de elaboração da PNGATI

Região	Local	Datas	Número de Participantes	Ordem	Recursos
Nordeste/Leste	Recife (PE)	10/11 a 13/11/2009	250 + 10 convidados e apoio	1ª	FUNAI
Sul/Sudeste	Curitiba (PR)	9/12 a 11/12/2009	100 + 10 convidados e apoio	2ª	FUNAI
Centro-Oeste	Campo Grande (MS)	26 a 29/01/2010	200 + 10 convidados e apoio	3ª	MMA
Amazônia	Manaus (AM)	23/02 a 26/02/2010	200 + 20 convidados e apoio	4ª	MMA
Amazônia Oriental	Imperatriz (MA)	23/03 a 26/03/2010	200 + 20 convidados e apoio	5ª	MMA

Fonte: GTI/PNGATI (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). Segundo Doro-Filho, 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 foram suprimidas em detrimento de uma orientação final voltada mais para a conservação ambiental das terras indígenas (DORO-FILHO, 2015). 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 para suas terras. Voltando aos autores apresentados, eles apontam que as oitivas contaram com ampla e plural participação indígena, a despeito de apenas uma parte de suas decisões políticas terem sido legitimadas, consubstanciando a redação final da PNGATI (COMANDULLI, 2016; DORO-FILHO, 2015).

Como veremos na seção seguinte, a PNGATI, em sua própria redação, garante a ampla participação e deliberação da política localmente, nas bases e territórios, por meio dos Planos de Gestão, estes soberanos. Desta forma, a política vem a reconhecer formalmente a autonomia dos povos indígenas em suas bases, reforçando os direitos constitucionais. Ademais, a participação e governanças são regionalmente garantidas por meio de comitês específicos e, na esfera nacional, por meio da CNPI que é um conselho deliberativo paritário¹³. Evidentemente que ainda há caminhos a percorrer, e o aperfeiçoamento desta, e demais políticas voltadas para os povos indígenas, são necessários e dependem de muitos fatores. Dentre estes eu destacaria a urgente necessidade do aprimoramento das instâncias legítimas de consulta livre, prévia e informada aos povos indígenas, conforme instituído na OIT 169. Talvez um caminho seja a criação de protocolos de consulta locais, por povo ou terra indígena, como, por exemplo os dos Wajãpi, que buscam respeitar as especificidades de decisão política nos mais diversos contextos (APINA, APIWATA, AWATAC, 2014). Desta forma, haveria duas esferas mutuamente complementares de relação para cada território oficialmente instituídos- um que auxilia na articulação dos povos com o exterior (protocolos de consulta), enquanto outro voltado para o seu interior (PGTA).

¹³ 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 atestar sua constitucionalidade.

3.6.2 Os objetivos da PNGATI e sua aplicação local- PGTAs

Como vimos, o reconhecimento do direito originário às suas terras tradicionais, concretizadas através das demarcações, constituem 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 necessariamente representam as formas tradicionais de territorialidade dos povos indígenas. Estas são baseadas na organização social, memória coletiva, e fruto de relações ancestrais e simbólicas, conjuntos minuciosos de saberes e fazeres, relacionados ao seu meio e à biodiversidade; enquanto as Terras Indígenas 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 que se relaciona à transformação contemporânea das concepções de territorialidade da maior parte dos povos indígenas do país- como viver em uma área limitada fisicamente e garantir a sobrevivência, reprodução física e cultural dos povos indígenas para estas e futuras gerações dentro de um contexto de acentuado crescimento populacional indígena? Esta questão tem mobilizado esforços do movimento indígena organizado, seus parceiros, e órgãos estatais dentro desta última década. Como dito, 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 esta uma verdadeira inovação? Talvez a PNGATI 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, onde, no Estado de Direito, não se vai além de uma obrigatoriedade constitucionalmente instituída. 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 manteve coerência legal e representa uma inovação positiva aos seus modos de vida. Adicionalmente, é necessário saber sobre que inovação é essa enquanto uma política que se diz contextual em sua essência. Pistas podem ser encontradas em sua própria redação. Senão, vejamos. Pelo Decreto, como vimos, o objetivo geral desta política pública é assim formulado 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 vêm 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 indígenas organizados, indigenista e ambientalista, - que ultimamente 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 como o funcionamento das instâncias e esferas decisórias da política a partir de um respeito às idiossincrasias e peculiaridades de cada região, permitindo uma discussão sobre gestão ambiental e territorial em nível local, dimensão fundamental para a implantação da PNGATI, sem a qual a discussão se tornaria inócua.

Por esta proposta de tese versar sobre políticas públicas, é necessário conhecer e discorrer criticamente por dentro de seu arcabouço regulador e orientador. A compreensão de que a PNGATI, enquanto uma política estatal cuja natureza distinta demanda processos contextualizados de implementação é dada pela própria redação do decreto, onde 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- os etnozoneamentos e os etnomapeamentos, sendo estes dois primeiros instrumentos de geração de conhecimento,

através de diagnósticos e pesquisas que visam subsidiar com informações qualificadas os fóruns permanentes de planejamento coletivo das ações para a gestão territorial de uma determinada Terra Indígena. Ambos derivam da necessidade de travar um diálogo simétrico e intercultural entre os órgãos estatais, os povos indígenas e seus parceiros, em busca de respostas que deem conta das singularidades locais, contextualizando a discussão sobre territorialidade em nível basal. Podemos afirmar que os capítulos 4 e 5 desta tese vão ao encontro dessa necessidade, ao fornecer um panorama relativamente bem detalhado das formas de reprodução física e o uso e ocupação territorial por parte dos Wayana e dos Aparai. O terceiro instrumento da PNGATI é o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA). Os PGTA's foram pensados como formas holísticas de planejamento da gestão territorial de uma determinada Terra Indígena administrativamente reconhecida, enquanto área que mantém uma coerência territorial, onde todos os seus aspectos pontuais, e de todas as dimensões da territorialidade, como ações, projetos e atividades pretendidas para a gestão territorial e ambiental articulam-se numa abordagem integrada de planejamento, execução e monitoramento de ações (INGLEZ DE SOUZA, 2012). Sob certa medida, os PGTA's compartilham algumas analogias e com os planos de manejo das unidades de conservação¹⁴, possivelmente uma influência da atuação que o Ministério do Meio Ambiente teve ao compor a equipe interministerial responsável pela construção da minuta da PNGATI. O PGTA dos Wayana e Aparai é a matéria de análise do capítulo 6.

As dimensões constitutivas do PGTA Wayana e Aparai foram organizadas por temas de ação alinhados às “Diretrizes da PNGATI” (como já exposto), como também aos “Objetivos Específicos da PNGATI”, cuja redação contida no Capítulo II, Artigo 4º do Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012, vemos 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;

¹⁴ No caso das unidades de conservação, regidas pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC – (regulamentado através da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000), estão previstos conselhos consultivos (áreas de uso indireto) e deliberativos (uso direto), sempre presidido pelo funcionário do ICMBio que é chefe da unidade em questão, e portariado pelo Ministério do Meio Ambiente. Um PGTA é sempre deliberativo e presidido pela(s) organização(ões) representativa(s) do(s) povo(s) indígena(s) envolvido(s) ou por uma liderança indígena unanimemente aceita, juntamente com a FUNAI atuante e demais atores da sociedade civil organizada, sem haver, no entanto, portarias necessárias para homologação e legitimação do plano.

- 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 indígenas 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;”.

Nessa corrente, a FUNAI, em colaboração com diversos parceiros, iniciaram uma série de publicações que orientam as formas de aplicação local da PNGATI e a construção dos PGTA's. A principal delas é a cartilha “Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas- Orientações para Elaboração’ (FUNAI, 2013), onde 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, segue que todo o processo de construção dos PGTAs, 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).

3.6.3 Monitoramento e participação indígena

Para além, outro aspecto bastante inovador da PNGATI reside na garantia de seu acompanhamento por parte dos povos indígenas visando a monitoria e o aperfeiçoamento da política pública. Na redação do Decreto estão previstos vários fóruns de participação em diferentes esferas e escalas nas quais a política trabalha sempre com representação paritária e atrelada às agendas das unidades do órgão indigenista oficial- a Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Voltado às discussões que envolvam políticas indígenas para país inteiro, o ‘Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI)’, mantém um fórum permanente dirigido ao acompanhamento da PNGATI, o ‘Comitê Deliberativo Nacional da PNGATI’. Este comitê organiza as ‘Conferências Nacionais da PNGATI’, cujo funcionamento se dá a partir dos produtos de discussões e deliberações de ‘Comitês Regionais da PNGATI’ e estes, por sua vez, são instrumentalizados pelos ‘Comitês Locais da PNGATI’. Estes últimos, geralmente representam um ou dois PGTA especificamente voltados à gestão de um território indígena definido. Um comitê local visa englobar todos os atores envolvidos nas diversas ações do PGTA e que extrapolam as competências de execução da FUNAI, por exemplo, questões relativas à educação escolar indígena e o acompanhamento de atendimento de saúde, por exemplo. O conjunto de comitês locais que são trabalhados por um mesmo conjunto de atores (leia-se, unidades descentralizadas da FUNAI), compõem os comitês regionais.

No caso dos Wayana e dos Aparai, o comitê local é composto por seu PGTA mais o PGTA dos Tiriyó, Kaxuyana e Tunayana, habitantes da porção ocidental da Terra Indígena Parque do Tumucumaque. Isto porque estes povos compartilham de uma mesma terra indígena, a Terra Indígena Parque do Tumucumaque, apesar de possuírem propostas de gestão diferentes. O conselho local congrega lideranças indígenas e representantes de instituições públicas, como a FUNAI, e da sociedade civil organizada, como o Instituto Iepé. Os dois componentes da região do Tumucumaque participam do comitê regional das Terras Indígenas do Amapá e Norte do Pará, juntamente com as Terras Indígenas Wajãpi, Uaçá, Juminã e Galibi, todas 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.

3.6 Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este

3.6.1 Regularização fundiária

Pois é dentro desse amplo quadro jurídico que estão localizadas as Terras Indígenas habitadas pelos Wayana e pelos Aparai, o Parque do Tumucumaque e a Rio Paru D’Este. Ambas estão em estágio final de regularização fundiária, sendo homologadas por Decreto Presidencial s/n de 04 de novembro de 1997 (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

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. Nesta reserva também vivem os Tiriyo, Katxuyana, Tunayana, Akuriyo, Txikiyana entre muitos outros povos, e que, apesar de haver um contingente habitando o alto curso do Paru de Leste em comunhão com os Wayana e os Aparai, estão hoje mais concentrados na porção ocidental desta Terra, em especial em aldeias ao redor da Missão Tiriyo, extremo noroeste da Terra, cujas aldeias ficam nas margens do rio Paru de Oeste (também conhecido por Erepecuru), e do rio Marapi (VELTHEM, 1980; GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

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 nº958/93 de 04/02/1991. Porém, a sua demarcação e homologação ocorreram seis anos depois, concomitantemente à da TI Parque do Tumucumaque, alterando, desta forma o nome da reserva para Terra Indígena Rio Paru D’Este, e que conta hoje cerca de 1,195 milhões de hectares (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

3.6.2 Caracterização ambiental

Informações que dão conta de caracterizar ambientalmente uma terra indígena são fundamentais no processo de identificação e demarcação. Atualmente, dentro do relatório circunstanciado de identificação e delimitação (RCID), busca-se incluir visões distintas sobre o meio ambiente, articulando ciência nativa com a ciência ocidental. Dado o período dos

processos de regularização das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este, à visão nativa do meio foi relegada uma posição secundária, auxiliar. Desta forma, um levantamento etnoecológico, propriamente dito, não fora realizado à época. Informações que atualizam este ponto são apresentados no capítulo 5.

Do ponto de vista da ciência ocidental, as florestas presentes nas Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este são 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 do lado dos Wayana e Aparai (VELTHEM, 1983, 2003).

A maior parte da área do Parque é coberta por vegetação do tipo Floresta Ombrófila Densa (Figura 8), e sendo que dentro desta categoria existem várias subdivisões, com predominância de diferentes espécies (Doi *et. al.* 1975, IBGE, 2004).

Figura 8- Floresta Ombrófila Densa presente na maioria da área das Terras Indígenas estudadas.



Fonte: O 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 9). Essas savanas estão associadas, em termos de composição florística, com os cerrados do Brasil central (CALVACANTE; FRIKEL, 1973).

Figura 9 - Campo savana presente na Terra Indígena Parque do Tumucumaque.



Fonte: O autor.

As regiões de transição savana/floresta ombrófila (Figura 9) são consideradas ecótonos, 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 10).

A “Savana Florestada” localizada ao sul do Parque possui um conjunto arbóreo mais ou menos denso com as copas 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.

Figura 10- Mancha de campo savana com floresta ombrófila ao fundo.



Fonte: O autor.

A “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 50m (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 a 800 m e são caracterizadas por possuírem cobertura vegetal densa com muitas árvores emergentes (Figura 11). 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 também 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 11- Floresta Ombrófila Sub-Montana



Fonte: O 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.

3.6.3 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 entre 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 normalmente começa em dezembro e termina em maio, enquanto a

estiagem segue de junho a novembro (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018; LINKE, 2009; PARÁ, 2010, 2011).

3.7 Conclusões do capítulo

Como procurei demonstrar ao longo deste capítulo, nos últimos cinco séculos vigoraram no Brasil muitas leis, decretos e demais instrumentos de ordenamento jurídico territorial. A previsão de reserva de uma dada área a um determinado povo indígena data desde o início do século XVI, muito antes da Constituição Federal de 1988. Inicialmente restrito aos povos aliados da Coroa Portuguesa, os direitos territoriais tornaram-se universais, estendendo-se a todos os demais grupos e populações indígenas no Brasil. Os pontos centrais neste atual quando de mudanças de paradigma nos direitos territoriais indígenas advindas com a Constituição residem no reconhecimento do direito enquanto originário, no fim da tutela, e assim, refletindo em mudanças nos modos de identificação das áreas pleiteadas.

Quanto à primeira mudança citada, temos que ao longo dos últimos cinco séculos, o direito territorial dos povos indígenas passou 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 a terra dos povos indígenas é anterior à criação do Estado Brasileiro. Isso faz com 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. Neste entendimento, apenas o usufruto da terra permanece aos indígenas, cujo título pertence à União. De certa forma isto pode ser considerado um ponto positivo, pois criou uma dupla-garantia. Assim, quem é responsável por sua identificação, demarcação e proteção, além de ter o dever em 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 à projetos particulares de produção. Por vários motivos, do ponto de vista da União, uma terra indígena é uma opção muito mais interessante do que uma área devoluta.

Aliado a isso, o fim da tutela permite aos indígenas a autodeterminação. Após séculos de ações forçadas de assimilação e integração, seja pela bíblia ou pelas armas, os índios puderam, enfim, ditar os rumos de seu futuro e viver de acordo com suas vontades, promovendo seus costumes e tradições, outrora discriminados e desestimulados, enquanto formas legítimas de exercer cidadania. Como procuro pontuar nos capítulos seguintes, é dentro do território legalmente garantido que os Wayana e Aparai exercem sua

territorialidade. E essa territorialidade, as práticas de gestão 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 obrigatoriamente incluir áreas importantes para viverem de acordo com sua cosmologia e formas de produção, em detrimento àquelas impostas séculos a fio.

Desta forma, analisando a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas, vemos que ela vem a reforçar os direitos indígenas, pois, constitui desde sua concepção e aplicação, o reconhecimento das prerrogativas constitucionais do “Capítulo dos Índios”. Sua construção foi elaborada sob demanda do movimento indígena, via Conselho Nacional de Política Indigenista, um espaço que por si simboliza um passo à mudança de paradigma 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. Isto porque, naturalmente, muitas experiências de gestão territorial e ambiental já estavam sendo desenvolvidas, em âmbitos local e regional, anteriormente à assinatura do decreto. Tais experiências 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 transcorridas por todas as regiões do Brasil, de 2009 a 2010, colaborando para que a PNGATI busque abarcar senão toda a diversidade, a maior quantidade possível de formas e expressões de organização social, uso e gestão territorial e ambiental, coadunando com os dizeres constitucionais.

Para além, sua redação, em especial o artigo 4, reproduz, talvez não em mesmos termos, mas em total teor, o artigo 231 da Constituição Federal Brasileira de 1988. Com isso, não somente acredito como julgo possível afirmar que a PNGATI não somente possui o papel de garantir um ecossistema equilibrado, gerando serviços ambientais fundamentais aos índios e o restante dos cidadãos; ela vai além, pois delimita, enquadra e expõe claramente qual o tom será dado pelo Estado nacional nos quase 13% de área do país contidas nas terras indígenas. Assim, temos que a PNGATI é a política de afirmação da autodeterminação territorial, 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 esse desafio.

CAPÍTULO 4 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, busquei unir dados provenientes de fontes documentais históricas e historiográficas com relatos orais próprios da memória coletiva desses povos, incluindo relatos de suas vidas que incluem a abertura das 24 aldeias atualmente existentes.

Buscando dialogar com os dados históricos, foi destinada uma seção dedicada à descrição das formas contemporâneas de uso e ocupação territorial dos Wayana e dos Aparai, incluindo padrões e critérios para a abertura e estabelecimento de aldeias, além de formas de organização política e espacial vigentes nos interiores das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este.

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

Os Wayana e os Aparai vivem imemorialmente na região das Guianas,¹⁵ onde as Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este estão hoje inseridas¹⁶. Esta região abrigou e ainda abriga numerosos povos indígenas, majoritariamente da família linguística Karib, Aruak¹⁷, e com alguns enclaves de populações Tupi¹⁸ (GALLOIS, 1986, 2005; GALLOIS; GRUPIONI, 2009; GRENAND, 1980). Como é apontado na documentação histórica colonial, no transcorrer da colonização europeia das Guianas, muito menos atenção foi dada a sua região interiorana e montanhosa, por onde serpenteiam pedregosos e encachoeirados rios, em detrimento de seu litoral. Chamada pelos portugueses por Cabo Norte, e pelos franceses por Cabo Orange, sua porção mais oriental foi palco de intensas disputas territoriais envolvendo além destes dois, também os holandeses e, evidentemente,

¹⁵ “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 e toda região norte do Pará, além da Guiana, Suriname e Guiana Francesa. Em alguns textos encontramos também o termo “Escudo Guianês” referindo-se à região geológica, superior em área superficial em relação à Guiana histórica.

¹⁶ Neste trabalho focaremos na região oriental das Guianas, uma grande área norte Amazônica circunscrita ao norte pelo Suriname e Guiana Francesa e que inclui a totalidade do Amapá e mais a porção mais oriental do norte paraense (sendo seu limite ocidental a calha do rio Trombetas) (GALLOIS, 1986), sendo conhecida, na literatura, por “corredor Karib”, em alusão à grande diversidade de povos desta família linguística na área.

¹⁷ Como os Palikur, que hoje se concentram no litoral e no baixo rio Oiapoque no Brasil e na Guiana Francesa.

¹⁸ Os Wajãpi, que vieram a migrar para esta região a partir do médio Xingu em meados do século XVIII; e os Zo'ê.

diversos povos indígenas. Tais desavenças e disputas territoriais entre metrópoles viriam apenas a terminar na aurora do século XX muito tempo depois da assinatura do Tratado de Utrech¹⁹ (HEMMING, 2007, 2009).

Em decorrência de sua localização privilegiada, consideravelmente mais próxima da Europa e com correntes marítimas que favoreciam a trafegabilidade entre as metrópoles e as colônias, a Guiana foi ocupada por franceses e holandeses a partir do seu litoral (HEMMING, 2007, 2009). Como vemos no mapa da Figura 12, 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 12- Mapa de origem holandesa da região das Guianas (circa 1594-96)



Fonte: Biblioteca Nacional (2018).

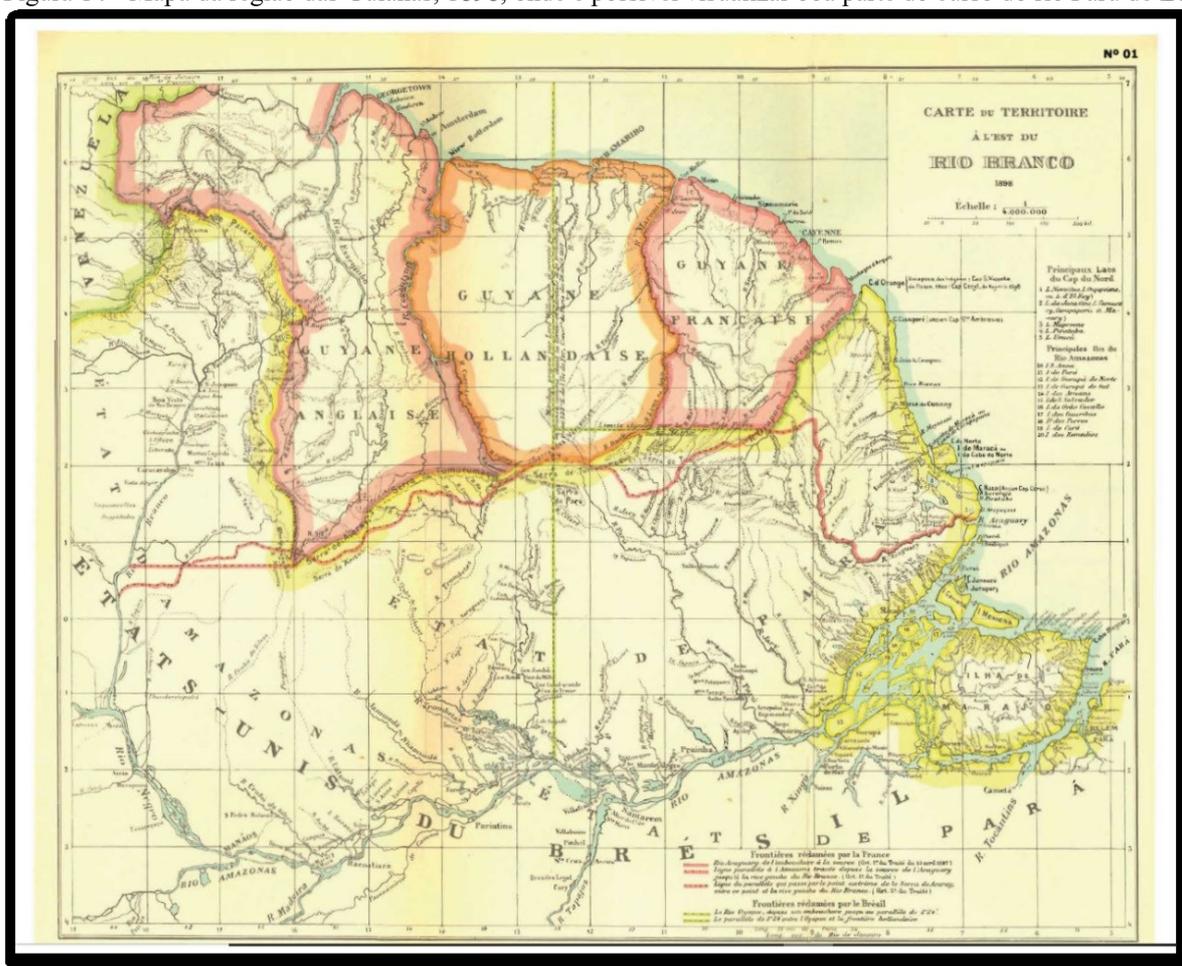
¹⁹ O Tratado de Utrech que pôs fim à guerra da sucessão espanhola, foi assinado em 1713, porém, apenas ratificado por todas as partes envolvidas em 1900 no que diz respeito aos limites territoriais sulamericanos da região nordeste amazônica. Este tratado, entre muitas medidas, estabelecia definitivamente 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).

Aliado a isto, aproveitando-se também da relativa ausência de destacamentos portugueses que na época estavam mais 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 do Amazonas com o rio Xingu e Jari (HEMMING, 2007, 2009). Evidentemente, tal movimentação 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 reconhecimento e proteção do estado colonial que estava a se formar. 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 a 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, concluído em 1698 (Óbidos) 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 durou um curto período de tempo) 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 concentrada 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 que na porção setentrional por meio do litoral caribenho das Guianas, portanto (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 de “índios portugueses”, geralmente viviam nas missões ou próximo delas, sendo fundamentais para a colônia durante o período das “tropas de resgates” e “guerras justas” e 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

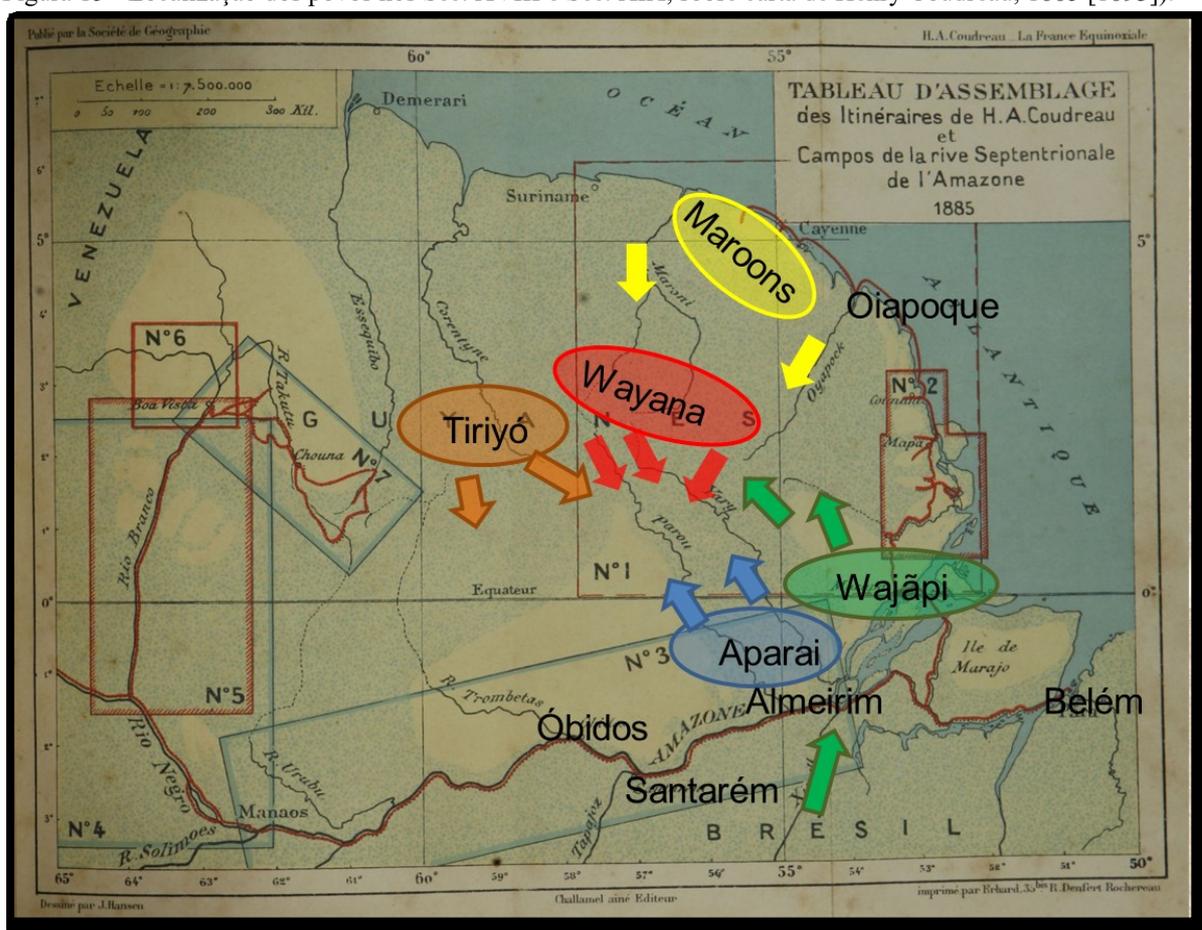
Figura 14 - Mapa da região das Guianas, 1898, onde é possível visualizar boa parte do curso do rio Paru de Leste



Fonte: (RIO BRANCO, 2012).

Os sertões montanhosos das Guianas serviram de refúgio a muitos indígenas e também populações de quilombolas “cimarrones”. Também conhecidos regionalmente por *maroons*, *bush neggers* ou simplesmente marrons, estes grupos de negros africanos incluem os Saramaká, Aluku (também conhecidos por Boni) e Ndyuka (ou Djuka) e foram introduzidos a partir do século XVII por holandeses e franceses enquanto mão-de-obra escrava 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, fugidos a partir dos centros coloniais do Suriname e da Guiana Francesa, reestabelecendo-se em sociedades tribais que mantiveram estreita conexão com os demais povos indígenas ali presentes, entre eles os Wayana e, depois, os Aparai (GALLOIS, 1986; PRICE, 1994) (Figura 15).

Figura 15 - Localização dos povos nos Séc. XVIII e Séc. XIX, sobre carta de Henry Coudreau, 1885 [1893]).



Fonte: Coudreau (1893).

4.2 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 antiga²⁰. Por outro lado, o material documental é farto de 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 destes 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 e do Brasil. Por tamanha diversidade de fontes e idiomas utilizados, é comum encontrarmos várias denominações e grafias remetentes aos mesmos povos, sendo, para os Wayana, os homônimos mais citados- Wajana, Waiana, Oiana e para os

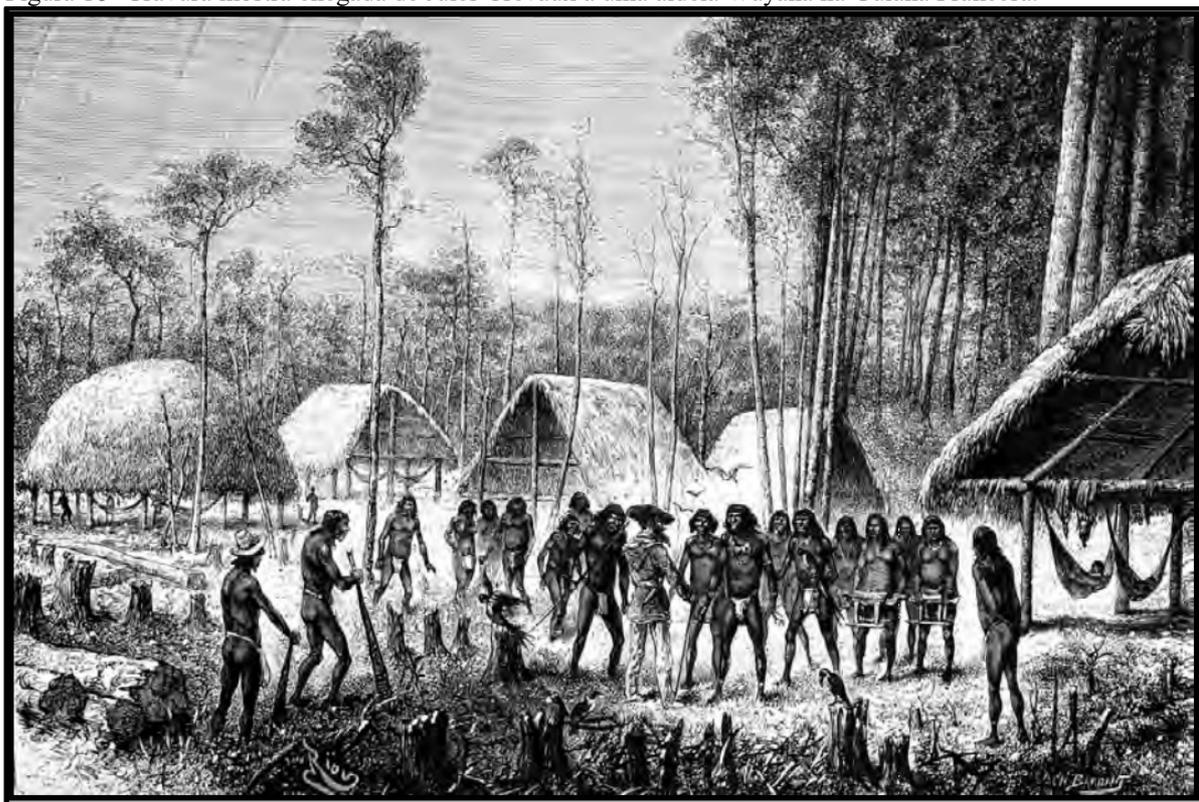
²⁰ Podemos citar vários exemplos cujo estabelecimento duradouro de estruturas coloniais portuguesas na Amazônia portuguesa remonta aos séculos XVII e XVIII: Região de Belém e arquipélago do Marajó; a Cabeça do Cachorro no alto rio Negro; a foz do rio Tapajós, e as fortificações estabelecidas nas margens do baixo curso do Amazonas (HEMMING, 2007).

Aparai- Apalaí, Apalai, Apareille, Aparay ou Apalay. A partir do século XVIII e, principalmente no século XIX encontramos referências aos Roucouyenne, Rucuiana, Urucuiana, Urucú-Ianá ou Urucuriana, sendo todas designações que podem se referir tanto aos Wayana quanto aos Aparai, provavelmente por 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 os Wayana primeiramente ocuparam a região de cabeceiras dos rios Maroni e Aletani, na Guiana Francesa e Suriname (CREVAUX, 1883; GALLOIS, 1986) (ver Figura 16, possivelmente uma das primeiras figuras 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 durante o período das grandes alianças militares no século XVIII²¹. 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 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 belicosas. 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).

²¹ Cronistas apontam para a existência de uma 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, onde os Wayana detiveram papéis centrais de liderança sobre os povos indígenas dentro desta composição (GALLOIS, 1986; PERRONE-MOISÉS, 2006).

Figura 16- Gravura mostra chegada de Jules Crévaux à uma aldeia Wayana na Guiana Francesa.



Fonte: Crévaux (1883).

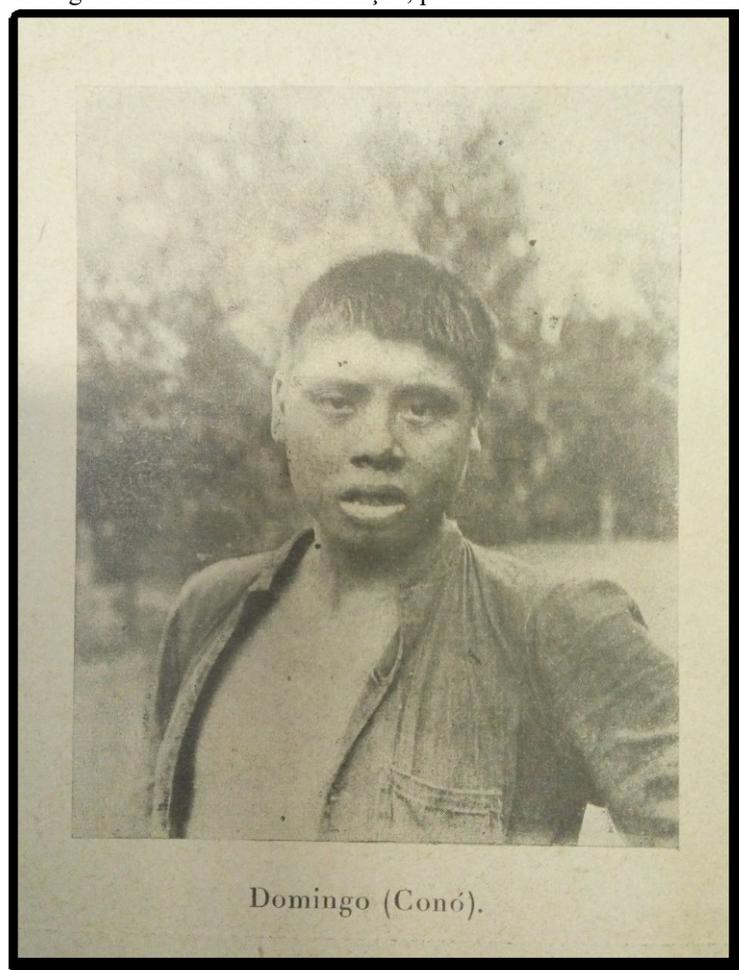
Os Aparai, por seu turno, as fontes existentes sugerem que são oriundos dos médios e baixos cursos dos rios Paru e Maicuru (GALLOIS, 1986). Eles iniciaram seu processo de subida desses rios em decorrência do acirramento das relações com outros povos indígenas das fozes ou baixos cursos daqueles rios, especialmente os Acajú e os Apama, estes últimos considerados “índios portugueses” com quem travaram intenso contato, incluindo diversas batalhas, e também casamentos, acabando, ao final, por se fundir²² (GALLOIS, 1986). Ao subirem os rios, os Aparai e Apama travaram relações com muitos 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-Ianá, 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 onde encontrou certo “Domingo”, indígena falante de língua Karib, cujos pais estariam morando em aldeias longínquas, dias de viagem rio acima, e que fora deixado para viver junto a um balateiro para aprender seu ofício, (COUDREAU,

²² Ainda hoje existem algumas famílias Aparai que se autorreconhecem enquanto descendentes dos Apama (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

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 materna²³. É bastante provável que “Domingo” se tratasse de um indígena de origem Aparai, cuja imagem materializada na Figura 17 representa a mais antiga fotografia conhecida de um representante deste povo. A mesma autora empreendeu outra viagem ao rio Maicuru no período que segue entre o final do ano de 1902 e início de 1903. Nesta incursão sua missão original foi alcançar as nascentes do rio, mas que, contudo, teve que ser abortada na metade do percurso em decorrência de várias doenças acometidas contra sua equipe. Até o ponto que alcançou, já no médio curso do Maicuru, Coudreau não encontrou povoadamentos indígenas, mas estabeleceu contato com alguns povoadamentos de “caboclos” (“*cabocles*”) que lhe informaram da presença de indígenas a montante, vivendo o alto curso daquele rio (COUDREAU, 1903b).

Figura 17- Fotografia de Olga Coudreau. Por sua descrição, possivelmente se trata de um indígena Aparai.



Fonte: Coudreau (1903).

²³ Em uma de minhas viagens a campo levei a lista transcrita e a apresentei a vários Aparai.

Relatos orais coletados confirmam que a calha do rio Maicuru foi habitada pelos Aparai até recentemente. Alguns dos caciques que hoje possuem aldeias no rio Paru de Leste nasceram e cresceram em aldeias localizadas no alto curso daquele rio, 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 me 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, fundador da aldeia Kurupohpano, 2014).

“Eu nasci lá no rio Maicuru, na aldeia Sawipatarĩ. 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. 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, 2014).

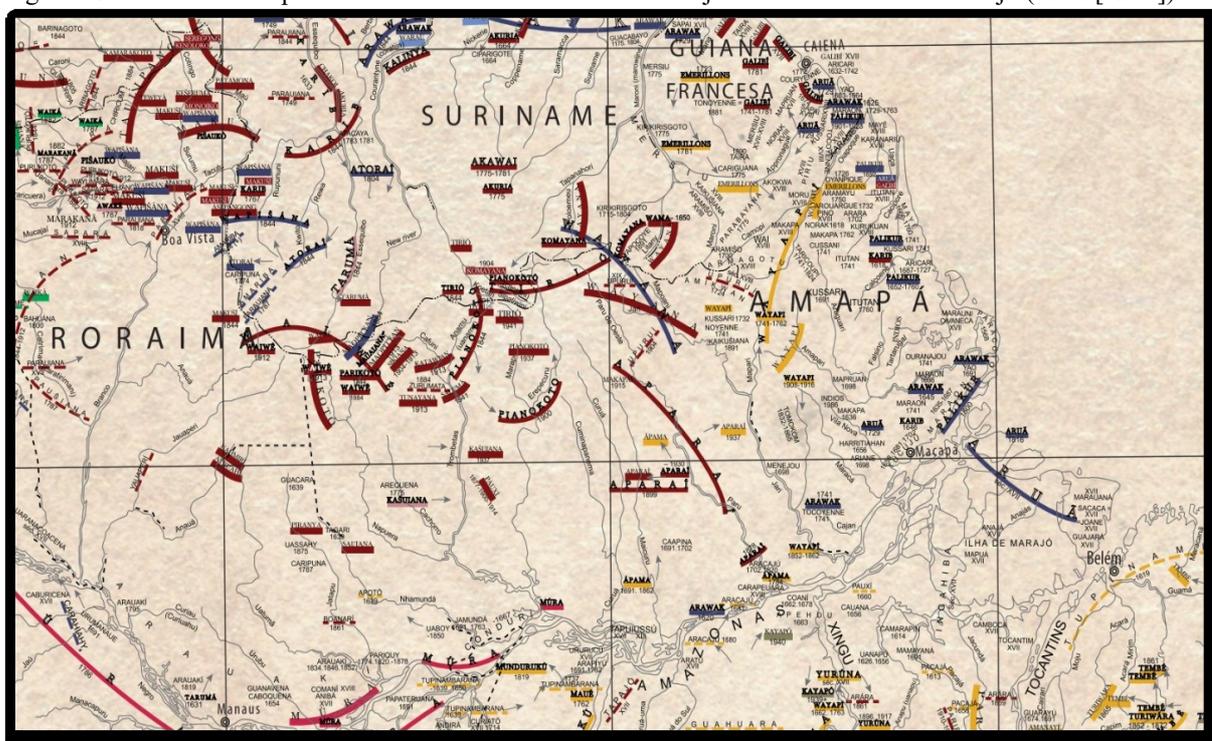
O rio Citaré, principal afluente da margem direita do rio Paru de Leste na Terra Indígena Parque do Tumucumaque, é considerado um local tradicional de habitação. Porém hoje, não possui nenhuma aldeia fixa conhecida, apenas capoeiras, há muito deixadas, e pequenos “sítios” de roçados de moradores das aldeias do Paru localizadas próximas à sua foz. Vemos no relato abaixo, que antes de se centralizarem 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 aldeias localizadas nessas 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 Jerufĩ, 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 estrangeiro viaja a 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 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 18).

Figura 18- Detalhe do Mapa Etno-Histórico do Brasil e Áreas Adjacentes de Kurt Nimuendaju (2017 [1944]).



Fonte: Nimuendaju (2017).

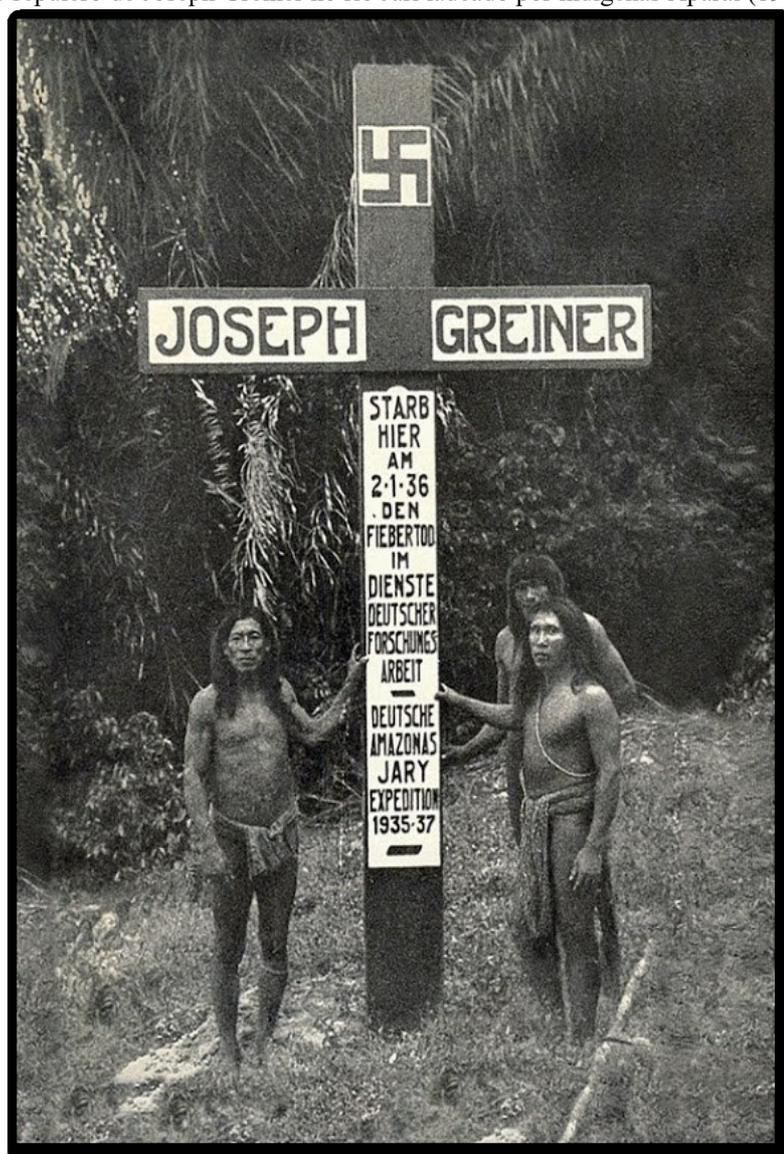
Poucos anos depois, Felix Speiser empreende viagem pelo Rio Paru de Leste onde se estabelece por quase um mês na aldeia “Tucano”, localizada no igarapé Maratia, tributário do Paru (SPEISER, 1926). Seu principal objetivo nesta expedição foi o de “capturar em

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).

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 científico²⁴. 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 a falecer em decorrência de complicações de uma forte malária adquirida ainda no começo da expedição (Figura 19). 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).

²⁴ A viagem produziu um vídeo-documentário “Rätsel der Urwaldhöhle” (“Mistério do Inferno na Selva”) de 1938. O vídeo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cr0eXOtUMjs>

Figura 19- Local de sepulcro de Joseph Greiner no rio Jari ladeado por indígenas Aparai (1936).



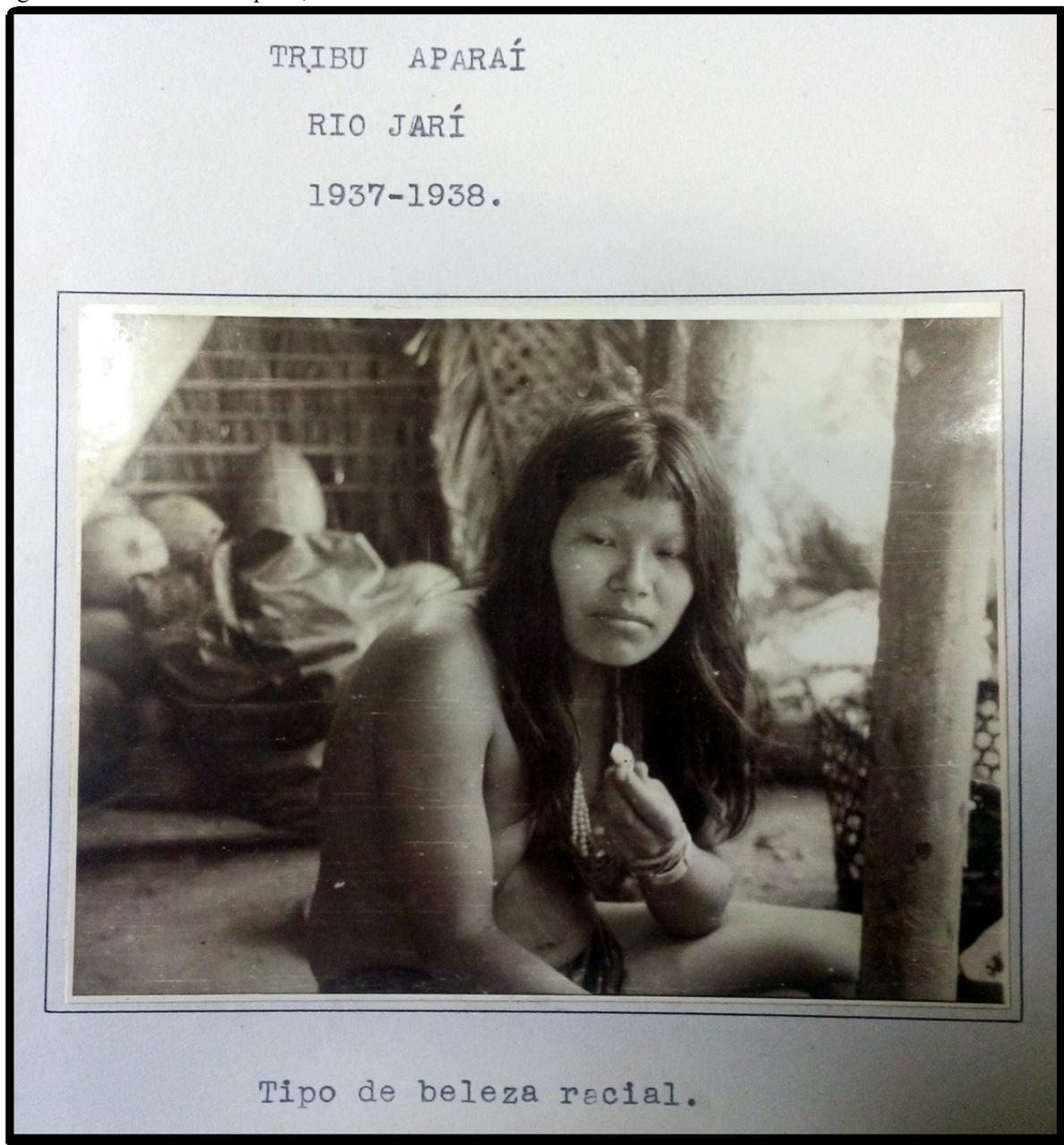
Fonte: Otto Schulz-Kampfhenkel (1936).

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 Suriname²⁵. 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,

²⁵ AGUIAR, B. D. Notas para o IX Congresso Brasileiro de Geografia, 1940, material datilografado, 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. Morell quando este esteve no rio Jari (Jary).

dos brancos com os quais mantem frequente contacto, como o faziam no Parú, seu grau de civilização é maior que o do comum dos índios” (AGUIAR, 1942) (Figura 21).

Figura 21- Foto de índia Aparai, 1936



Fonte: Aguiar (1942).

Mais acima, ainda no rio Jari, a equipe encontra-se com aldeias dos índios Urucuianas, que constituíam, 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 22). 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 Jerutí, 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 (Saiarepo, irmão do Sapotory por parte de mãe). Estou lá, gostei, tem tudo perto. (Jurinan Wayana Aparai, cacique e fundador da aldeia Kurumuripano, 2014)

Figura 22- 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:

“As 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. 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 Ponékuru. Depois a gente se mudou para Tapekuru, que fica em um igarapé do rio Paru de Leste. Um tempo depois a gente foi morar 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 me Pakira, no rio Paru. A gente ficou em Pakira, Janari, eu, pessoal com quem morava 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 agente chamava ele. Por isso a gente foi em morar em outra aldeia, a Kapuku. Essa aldeia também era chamada Söekanepo, 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 então frei franciscano alemão Protásio Frikel (que anos mais tarde viria a se tornar pesquisador do Museu Goeldi), organizou uma expedição a pedido da prelazia de Óbidos, com o intuito de verificar a situação dos indígenas do rio Paru de Leste²⁶. Frikel e sua equipe viajaram por vários meses a partir do segundo semestre de 1955 e início de 1956, chegando até o alto curso do Paru de Leste, onde pode visitar várias aldeias Aparai e Urucuianas, algumas citadas por Carvalho, como “Wapuhpan” (cuja tradução literal é “açazal”, grafado por Carvalho como “Assaizão”). Apesar de não ter publicado o diário desta 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 um tecnólogo alemão inicia seu trabalho junto aos Aparai no médio curso do rio Paru de Leste. Manfred Rauschert, cuja missão original foi testar a resistência de materiais de uso industrial em climas úmidos e florestados. Com isso ele chegou, de forma intermitente, a 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 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 sua atuação conjunta às 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, Bonn²⁷ (HOFFMANN, NOACK, 2017). Ao longo de sua carreira, Manfred coletou muitas peças com o intuito de as revender em lotes para instituições de pesquisa. Assim, hoje há algumas coleções suas depositadas em várias cidades da Alemanha, com destaque para a universidade de Bonn, e, no Brasil, na reserva técnica do Museu Paraense Emílio Goeldi (HOFFMANN, NOACK, 2017).

²⁶ Trata-se de material inédito. Frikel não chegou a publicar o material de campo levantado nesta viagem, constituído por alguns diários, desenhos, fotos e anotações de campo depositados uma grande parte no Museu do Índio (RJ) e restante no Museu Goeldi. Alguns relatórios foram traduzidos do alemão original para o inglês e constam em HOFFMANN; NOACK, 2017.

²⁷ Trata-se da aldeia Bona, primeiramente mencionada na introdução.

Outra interessante fonte de informações trata-se do francês André Cognat, que desde 1961 estabeleceu-se entre os Wayana da Guiana Francesa, tendo, inclusive, tornado-se 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 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 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, conclui que o modelo tradicional é baseado em um semi-nomadismo 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 bastante revelador, considerando que ele esteve entre os Wayana e os Aparai apenas um ano antes do início do processo de centralização promovida pelo governo da época. Acredito que este padrão semi-nômade permaneceu vivo até os dias atuais, porém absorvendo e retransformando-o ao 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 iniciado o processo de centralização dos Wayana e Aparai para o entorno da aldeia Bona (SCHOEPF, 1972).

Pouco tempo depois dos últimos campos de Schoepf no final da década de 1970, as informações mais detalhadas e consistentes sobre os Wayana e Aparai advém do trabalho de 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 estética dos Wayana, seus trabalhos versam sobre muitos outros aspectos culturais, incluindo atividades de subsistência, informações do ordenamento jurídico e legal das terras indígenas, e apresenta, inclusive, importantes dados demográficos de aldeias nos

rios Paru de Leste e Jari na década de 1980. Ademais, a autora coordenou o Grupo de Trabalho de identificação e delimitação da Terra Indígena Rio Paru D’Este.

4.2.1 Redes de Relacionamento

Em virtude de sua localização, entranhadas 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 acesso²⁸. Os rios, navegáveis até certo ponto de seu curso, garantiram certo isolamento dos núcleos urbanos que, a depender do período histórico, salvaguardou os contingentes populacionais indígenas à montante. Brusque, em mesmo relatório do Governo da Província do Pará de 1862 afirmava:

“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)²⁹.

Os povos que lá vivem, não obstante, nunca estiveram em isolamento total, principalmente se considerarmos suas próprias perspectivas de relacionamento social. Fontes históricas e narrativas orais revelam que os povos da região mantiveram constante articulação entre si ao longo do tempo, integrando-se por meio de redes de relacionamento (BARBOSA, 2005, 2007; GALLOIS, 1986, 2005; 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).

²⁸ 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 subindo o rio Paru de Leste, com muitas paradas em aldeias Aparai e em colocações de balateiros. Tal rota está em completo desuso. Os poucos indígenas que ainda conhecem os caminhos informam que a navegação do rio Paru é viável por poucos meses do ano, no auge da cheia do rio, e que a viagem pode levar em torno de um mês (Jaké Aparai, comunicação pessoal, 2018).

²⁹ Vemos que a depender do emprego da légua (existem dois tipos de léguas: terrestre e náutica), 30 léguas equivalem 180 Km a pouco 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 26% do curso do rio.

Além de inúmeros povos indígenas das Guianas, as redes também agregaram, a depender do momento histórico, povos quilombolas e segmentos regionais de extrativistas não indígenas de todos os lados das fronteiras, como, por exemplo, foi relatado pela expedição da PCB DL sobre Poet Remyolan. A seu respeito, também menciona 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 tais relações com pessoas de fora podem ser duradouras, conquanto pacíficas.

Essas redes são muito importantes de serem compreendidas porquanto explicam, de certa maneira, padrões de movimentações e migrações ainda nos dias de hoje. Acredito, particularmente, que tais formas de relacionamento em rede, que se desenrola em movimentos cíclicos entre as aldeias (como será descrito mais à frente), envolvendo diferentes povos constitui um dos pilares para compreendermos as formas de uso e ocupação territorial dos Wayana e Aparai. Vemos, ao longo do texto, que nos relatos de história de vida de todos os caciques (assim como o que abaixo está reproduzido), é típico que ao longo da vida uma pessoa more em várias aldeias diferentes. Isso especialmente se dá quando se trata de homens adultos solteiros, que não precisam se associar por muito tempo à uma aldeia específica junto ao seu sogro, podendo, ao longo de 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, se desenrola a vida social, articulando-se em um sistema de rede que mobiliza pessoas, objetos e, junto com as atividades de subsistência, levando consigo patrimônio genético. 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 Pëñëmë, 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 Pëñëmë mesmo, porque acho que bicho foi embora, et’[a 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 este jeito de viver articula essas redes antes mesmo da chegada dos colonizadores europeus na região, dada a partir do século XVI (BARBOSA, 2005, 2007; GALLOIS, 1986, 2005). 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 mais viáveis, nas longas travessias pelos encachoeirados rios da região, com o único objetivo do 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 por meio de atravessadores quilombolas a partir de entrepostos coloniais dispostos no litoral surinamense, e que passavam pelas mãos de um encadeamento de povos karib e tupi, articulando as bacias dos rios Litani, Tampoc-Arawa, Camopi, Maroni, Mapaoni (todos no Suriname e Guiana Francesa), chegando em rios no Brasil como o Jari, Oiapoque, Paru de Leste, Erepecuru e Trombetas e até a calha do Amazonas (BARBOSA, 2005). As redes de intercâmbio comercial se fortaleceram a partir do término do período de guerras intertribais dada no início do século XIX, e com a abertura dos principais rios da Guiana para o comércio entre as diversas designações étnicas indígenas e quilombolas. Em 1850, os rios da Guiana Francesa foram abertos ao livre comércio. Ao quebrar o monopólio estatal sobre o trânsito fluvial, essa medida acabou trazendo uma série de segmentos populacionais regionais para os interiores 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 trocados³⁰, as relações envolvidas nem sempre foram totalmente amistosas, especialmente em decorrência de rescaldos de batalhas e vendetas pretéritas não totalmente superadas.

³⁰ Muitos foram os objetos trocados. A partir da entrada dos bens industrializados, trazidos pelos holandeses e, em menor escala, franceses, os mais desejados eram, sem dúvida os de ferro, como machados e facões. Também eram trocados artefatos indígenas manufaturados, como plumária, arcos, flechas, veneno para caça (curare), e também sementes, resinas como cerol e balata, madeiras entre outros. (Gallois, 1986; Barbosa, 2005, 2007).

4.2.2 Guerras e Fusões Étnicas.

Se hoje as relações dos povos indígenas da região são apresentadas como pacíficas, nem sempre foram dadas nestes termos. Os contatos interétnicos, inicialmente belicosos, foram sucedidos pela aversão não beligerante, ou pela conciliação onde, em muitos casos, sucederam-se processos de alianças matrimoniais e subsequentes fusões étnicas (GALLOIS, 1986; GALLOIS; GRUPIONI, 2009; VELTHEM, 2003). Refratárias e deletérias, ou agregadoras e produtivas, as relações estabelecidas, perenemente ou pontuais, foram de múltiplas naturezas. Além da documentação histórica, há muitos relatos indígenas envolvendo guerra, conflitos belicosos, raptos de mulheres, cativos de guerra e acusações de feitiçaria. 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 estes dois povos. Abundam igualmente informações sobre a união de grupos, através de alianças políticas e militares, do intercâmbio e do comércio e, sobretudo, através de casamentos interétnicos.

A relação entre Wayana e Aparai, pacificada há pouco mais de um século, foi proporcionada através de uma série de alianças, destacando-se as matrimoniais, dadas através de complexas instituições Karib voltadas para a integração de estrangeiros no seio da sociedade local, sobressaindo-se a instituição política conhecida por “Peitó”, que será mais bem detalhada no próximo capítulo (BARBOSA, 2005, 2007; COUDREAU, 1893; GALLOIS, 1986; LAPOINTE, 1970; VELTHEM, 2003). Em toda região guianense oriental continuam sendo compartilhadas muitas designações étnicas relacionadas à origem e localidade de pequenos grupos populacionais que vieram a compor as atuais populações Wayana, Aparai e Tiriyo (GALLOIS, 1986; GRUPIONI, 2010; VELTHEM, 2003). Em mapa de lavra de Henry Coudreau (1889), é possível visualizar a região com uma miríade de povos e designações étnicas, tanto de indígenas, quanto de quilombolas (Figura 23).

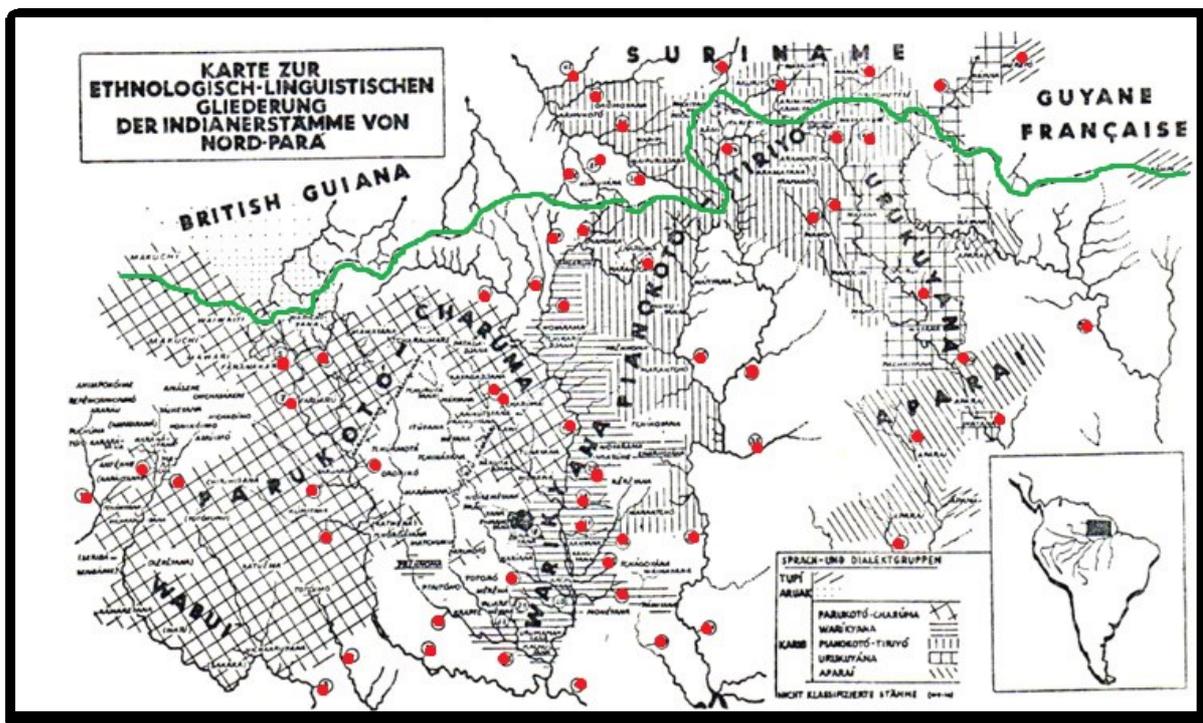
Este processo foi iniciado há muito tempo, conforme podemos aventar das informações levantadas pela viagem da PCBDL em 1936, quando o relator da expedição assim assinalou:

“Urucuianas é o nome de uma grande família de selvícolas que povôa as margens dos rio 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”. (AGUIAR, 1942, p. 338).

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

Em 1958, Frikel contabilizou mais de 50 autodenominações de povos indígenas na região norte do Pará e áreas de fronteira (FRIKEL, 1958). A maior parte pertence ao grupo Karib, distribuídos ao longo dos principais rios que hoje drenam as duas terras indígenas (FRIKEL, 1958) (Figura 24). Em um levantamento realizado em 2014, foram contabilizadas mais de 40, tais como “Ahpama, Ahpamano, Aipîpa, Akîyó, Akuriyó, Alakapai, Aparai, Apërën, Aramayana, Arimisana, Arahassana, Aramaso, Aturai, Inkarînyana, Kahyana, Kaiku, Kukuyana, Maraso, Mawayana (Arawak), Murumuruyó, Okomoyana, Opakyana, Osenepohnomo, Patakaiyana, Piyanakoto, Pîrëuyana, Pirixiyana, Pîropî, Sakêta, Tarëpisana, Tunapeky, Tunayana, Txikîyana, Upuruiyana, Wajâpi do Cuc (Tupi), Wajâpi do Molokopote (Tupi), Waripi, Wayana, Werehpai e Wezamohkoto” (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018, p. 17).

Figura 24 - 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, para exemplificar, os casos dos Apama e Upuriyana. Outra considerados extintos, surgiram durante levantamento de autodenominações existentes nas terras indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este enquanto ancestrais de determinadas famílias Aparai e Wayana, respectivamente (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE; 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 e sobre outros povos que viviam harmonicamente na região:

“Dizem os Urukuias 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

haja situado em pontos distantes da margem do rio.” (AGUIAR, 1942, p. 253-254).

Há menções a povos que, aparentemente sumiram, mas poderiam estar vivendo no seio de outros grupos. O relatório da PCB DL menciona a existência de algumas aldeias de índios “Caraíbas”, possivelmente uma designação genérica de algum povo pertencente à família linguística Karib, sendo, neste caso, 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 dificuldades à navegação. O rio se tornava cada vez 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-no, 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 Laui quasi indistinta e que fora construída à margem de um regato em cuja foz ha uma grande pedra” (AGUIAR, 1942, p. 253)

Para além, conforme descrito por Brusque, havia os Wajãpi que, a depender do período estabeleceram alianças ou guerrearam com os demais povos da região, onde:

“No rio Jary há uma pequena povoação no lugar denominado Tujuj-maity, que o general Andréas mandou criar, e que foi povoada pela tribo Aiapy [Wajãpi]. Seu estado de aniquilação  ainda devido  voracidade do regato, que ali tem penetrado, e arrancado do seu domicílio alguns d’esse índios, que olho com amor o lugar, em que lhes apraz viver³¹”.

Adiante, o mesmo autor conclui, “As tribos do Pará comunico-se com as do Jary” (BRUSQUE, 1862).

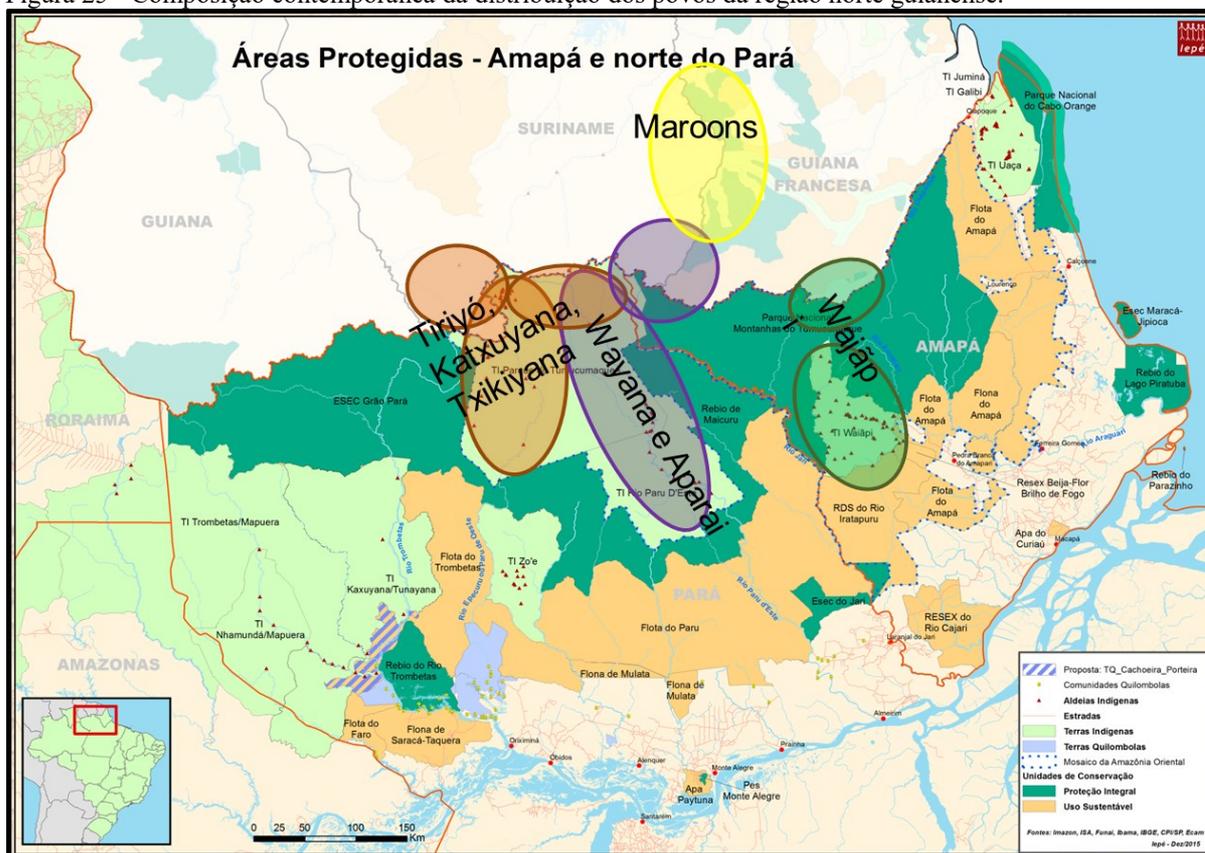
Vemos, pois, que foi dentro deste contexto de relacionamento em redes que envolveu guerras, migrações, comércio e fusões étnicas de grupos Karib e Tupi, que muitos povos se constituíram, entre os quais os Wayana e os Aparai. Hoje as populações índigenas locais são compreendidas enquanto sendo fruto do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

Tais alianças matrimoniais perduram, sendo praticamente impossível encontrar uma aldeia, ou um grupo doméstico local, que se autodeclara coletivamente enquanto somente pertencente ao povo Wayana, ou ao Aparai. Pelo contrário, vemos que a maioria das pessoas

³¹  possível que houvesse relações de escravidão índigena por dvida, própria do sistema de aviamento envolvendo os regatões citados e os ndios Wajãpi.

possui 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 Tiriyo, Txikuyana, Akuriyo, entre outros grupos Karib, vivendo harmoniosamente, frutos de casamentos com os Wayana e os Aparai. Da mesma forma, há algumas famílias Wajãpi, do subgrupo do rio Cuc, vivendo em três aldeias, mais na região do no médio Paru, logrando alianças matrimoniais com os Karib desde a década de 1970 (GALLOIS, 1986; LINKE; VELTHEM, 2017; VELTHEM, 1983) (Figura 25). Como veremos, foi justamente essa abertura ao “outro”, tecida através de alianças comerciais ou matrimoniais, que levou os povos da região a conviverem com a diferença de línguas e costumes.

Figura 25 - Composição contemporânea da distribuição dos povos da região norte guianense.



Fonte: adaptado a partir de Iepé (2018).

4.3 Wayana e Aparai- concentração e sedentarização.

4.3.1 Balateiros

Do início até meados do século XX, atividades extrativistas começam a se intensificar na região da calha norte do Pará. Desta forma, os Wayana e Aparai reconfiguram suas formas de territorialidade incluindo novos elementos populacionais recém-chegados. Com isso, balateiros, garimpeiros e gateiros, gradualmente são integrados nos sistemas 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.) (SILVA, 2018; WITKOSKY, 2007). 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 (SILVA, 2018).

Os balateiros, grupos extrativistas da seringa da balata, possuem origens muito variadas, como nordestinos retirantes, ribeirinhos locais e também populações quilombolas e indígenas locais, que atuavam em sistema patronal de aviamento (BUENO, 2002; MEIRA, 1984; SIMONIAN, 2006). Muitos se estabeleceram na região nas décadas de 1930 e 1940, época da Segunda Guerra Mundial, enquanto “Soldados da Borracha”, conforme vemos na historiografia e nos relatos dos próprios balateiros e seus descendentes. Abaixo, um exerto 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 “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.

Os Aparai, em especial, mantiveram maior contato com tais segmentos extrativistas em relação aos Wayana. Isto porque, provavelmente em decorrência, ou em função, de na época se concentrarem muito mais a jusante do Paru, com aldeias abertas no médio e baixo curso, mais próximas de Almeirim, dentro da zona navegável para batelões e outras embarcações utilizadas pelos extrativistas (AGUIAR, 1942; BRUSQUE, 1862; CARVALHO, 1955; HOFFMANN; NOACK, 2017; LAPOINTE, 1970; SCHOEPF, 1972).³²

Muitos Aparai se engajaram nos balatais, pois, entre outros motivos, esta foi uma forma encontrada para terem acesso aos bens industrializados trazidos pelos balateiros. 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 Sapatory 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 Ipinga, braço do Jari). Passei um tempo lá e depois me mudei para Kaokopano, lá mesmo no Jari. Nessa aldeia eu me casei com Pipina 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. Até aproximadamente os idos da década de 1980, permaneciam estabelecidas algumas colocações de balateiros próximas de algumas aldeias indígenas no médio curso do rio Paru, dentro dos atuais limites da Terra Indígena Rio Paru D’Este³³.

³² Essas são informações inéditas na bibliografia disponível da região.

³³ Comunicação pessoal de Sapatory Wayana, cacique da aldeia Jolokoman, 2010.

“(…) tem um caso do meu pai, que ele chegou numa aldeia, numa aldeia indígena, e por tradição a índia lá tinha perdido criança³⁴ 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 Jaqué³⁵ 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).

Apesar dessa interação, em que as influências dos balateiros e gateiros decerto imprimiram algumas marcas culturais³⁶, o padrão territorial tradicional dos Wayana e dos Aparai, baseado em inúmeras e pequenas aldeias articuladas entre si, permaneceu de forma relativamente estável (FRIKEL, 1958; LAPOINTE, 1970; SCHOEPEF, 1972). Contudo, para muitos grupos, a intensificação do contato com as populações regionais semiurbanas e não indígenas causou muitos eventos traumáticos e deletérios, especialmente aqueles relacionados às epidemias que infligiam os indígenas para as quais dispunham de baixa, ou até mesmo, imunidade alguma (Gallois, 1986). Alguns viajantes assinalaram, em suas notas de viagem, a presença de doenças trazidas de fora. Nas expedições da PCB DL, assinalava 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 tribo. 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 consequência 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, uma maior ênfase do contato dos povos indígenas da região do norte do Pará se deu com o Estado através da interiorização de ações governamentais, o período conhecido por seus “grandes projetos de integração da Amazônia”. A intensificação

³⁴ 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.

³⁵ O mesmo Jake Aparai, cacique da atual aldeia Parapara, mencionado no relato da página 152.

³⁶ Podemos citar, por exemplo, a adoção ou inspiração, por parte de alguns Aparai, de modelos residenciais eminentemente “ribeirinhos”, como casas de palafitas (ainda que construídas em terra-firme), telhados de cavaco e paredes fechadas, de modelo “canjica”.

do contato, seja com entes públicos, ou com os extrativistas já presentes, agravou as epidemias na região. Neste afã, muitos grupos indígenas foram levados pelos militares para viverem no entorno de grandes aldeamentos organizados como consórcios envolvendo Forças Armadas, missões religiosas e, inadvertidamente, povos indígenas da região. Este processo foi promovido com grandes contingentes de povos habitantes dos rios Nhamundá, para a missão na aldeia Kassawá, rio Mapuera para aldeia homônima e, em alguns casos, com dos povos Kaxuyana e Kahyana, estes literalmente transferidos e desterrados a partir de 1968, junto à missão franciscana de Tiriyo, já existente desde 1963 (GRUPIONI, 2010; VELTHEM, 1983).

Na mesma época, processo semelhante foi vivenciado no Suriname. Naquele país, grupos pertencentes ao povo Akuriyo, até então considerados isolados, foram contatados por missionários evangélicos e levados às missões no sul do país, como Tepu, aonde 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. Estas experiências foram marcantes em muitos aspectos. Conforme relatos orais colhidos houve casos de pessoas, entre os quais Wayana e Aparai, preferiram retornar às suas residências afastadas das aglomerações criadas pelo Estado, e ainda houve famílias inteiras que optaram por não se mudar para o entorno dos postos de atendimento³⁷.

4.3.2 Aldeia Bona, Rodovia BR-210 Perimetral Norte

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 Tiriyo nos rios Erepecuru (Paru de Oeste) e seu tributário Marapi (Figura 26). Desta maneira, a estratégia adotada foi a de transformar postos de assistência médica em centros permanentes de atração e, porque não dizer, “redução” indígena. Como mencionado, na porção ocidental do Tumucumaque, nas nascentes do rio Erepecuru foi criada uma missão franciscana, a Missão Tiriyo. Lá foram centralizados os Tiriyo, presentes na região e sul do Suriname, como também muitas famílias Kahyana e Kaxuyana levadas de avião pelas Forças Armadas, a partir dos rios onde habitavam,

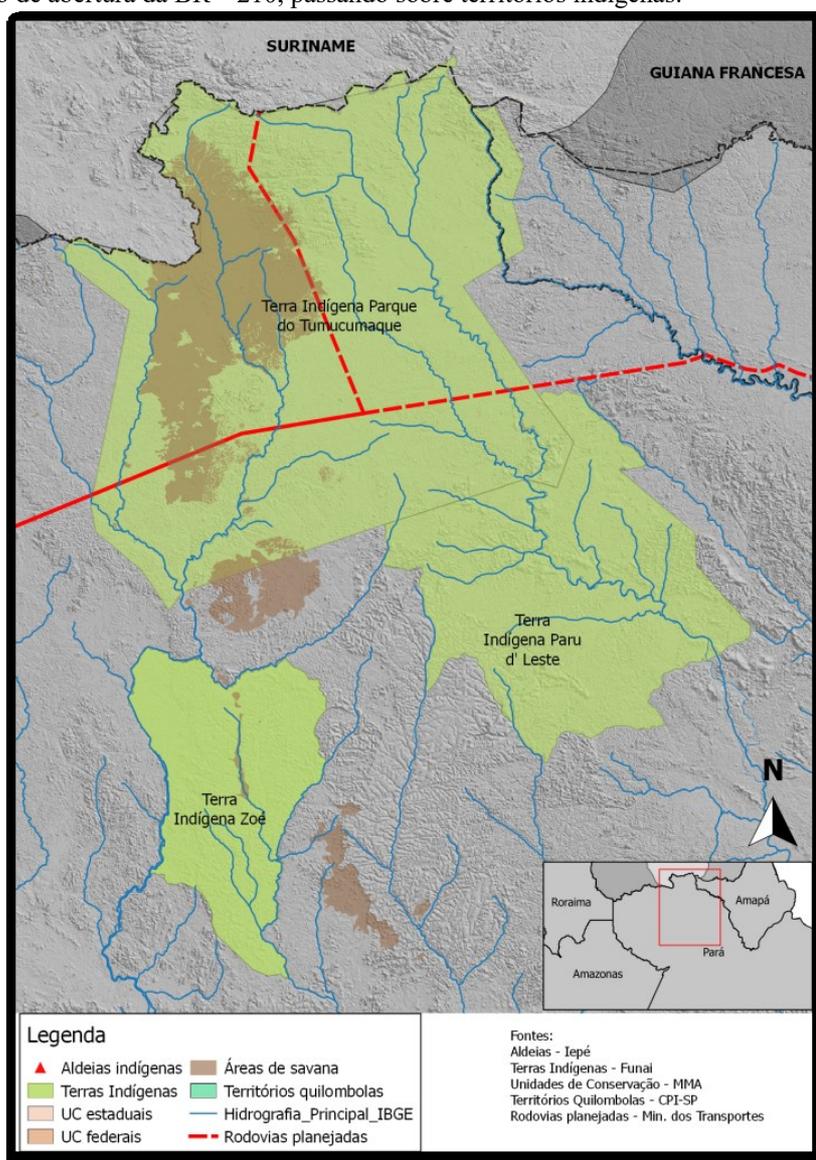
³⁷ Tais relatos consubstanciam informações e referências de povos isolados na região que estão sob estudo da Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados (CGIIRC) da FUNAI, os quais, por motivos de segurança dada a fragilidade e delicadeza da matéria, foram objetivamente suprimidos deste texto.

respectivamente o Trombetas e seu afluente rio Cachorro (GRUPIONI, 2010; VELTHEM, 1983).

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, 2010; VELTHEM, 1980, 1983, 2003). Tal lugar, conhecido por Bona, Apalaí ou ainda *Karapa eukuru pata*³⁸, tratava-se, originalmente, de um campo de pouso utilizado por balateiros gateiros e garimpeiros que atuavam na região do médio rio Paru.

³⁸ Coordenadas: 1°12'53.00"N 54°39'20.00"W; segundo relatos orais, a aldeia não tem nome próprio porque não foi fundada tradicionalmente por um chefe indígena, sendo, portanto, natural possuir várias designações igualmente válidas. Hoje a maior parte chama-a 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 “Apalaí” está em desuso desde a extinção do Posto Indígena, e o nome local *Karapa eukuru pata*, é pouco usado, pois, segundo seus habitantes, são poucos os não-indígenas sabem a respeito desse termo e ainda o consegue pronunciar sem erros.

Figura 26- Projeto de abertura da BR – 210, passando sobre territórios indígenas.



Fonte: Amorim (2019).

Necessitando criar um campo de apoio na região leste do Tumucumaque, com vistas a facilitar as operações de vigilância de fronteiras, durante a década de 1960 a Força Aérea Brasileira começa a operar na pista existente, remove os gateiros da região e, por fim, criam 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 ilhada em floresta ombrófila densa, sem lajeiros para o banho e terras agricultáveis por perto, não se enquadrava nos padrões preferenciais de habitação dos Wayana nem dos Aparai (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, na página 128). Em 1973 chega a

FUNAI³⁹ com um Posto Indígena Nacional (PIN), o PIN Apalaí, engedrando a construção de uma infraestrutura voltada para o atendimento médico, e posteriormente, escolar e administrativo do posto (GRUPIONI, 2010; VELTHEM, 2003). Com isso, o órgão indigenista oficial investiu-se 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 na calha norte do Pará (GRUPIONI, 2010) como vemos no relato abaixo:

“Eu morava antes em Jolokoman, mas na outra margem do rio, onde ainda tem laranjeiras. Ai passou o Manfredo Rocha (Manfred Rauschert) e nos chamou. Ele nos tirou da nossa aldeia, nós subimos com ele. Fomos até *Makwatirimënë*, 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 *Makwatirimënë* 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* (aldeia Tyryryman), onde quero ficar e hoje é a minha aldeia (Arigó Wayana, fundador de Tyryryman e filho mais velho do antigo e finado cacique de Bona, João Aranha, 2014).

Durante a ditadura militar no Brasil (1964–1985), eram frequentes os voos para a região, cujos aviões faziam a linha Belém – PIN Apalaí – Missão Tiriyo (na região ocidental da Terra Indígena Parque do Tumucumaque) – 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 até a década de 1980⁴⁰ (VELTHEM, 1983). 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. Talvez por questões relacionadas ao manejo e acesso aos recursos naturais, naturalmente mais difíceis e escassos em grandes aldeamentos; ou ainda em decorrência de memórias particulares de conflitos envolvendo famílias residentes, algumas outras aldeias menores começaram a surgir nas franjas de Bona (ver relato a seguir):

“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

³⁹ Fundação Nacional do Índio, criado, em 1967 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).

⁴⁰ 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).

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 (Xamore) 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 vôo 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).

Em 1983 eram assinaladas 21 aldeias, sendo cinco delas fora dos limites do Parque Indígena de Tumucumaque (VELTHEM, 1983). Mesmo assim, no início da década de 1980, cerca da metade da população ainda permanecia da aldeia Bona (VELTHEM, 1983). Tal processo de re-dispersão se acelerou após a Constituição Federal de 1988 e a consequente abertura do processo de identificação das terras indígenas da região na década de 1990. Após a demarcação das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este em 1997, e com a saída dos militares da aldeia Bona⁴¹, o processo de re-dispersão territorial veio a se acentuar ainda mais. A maior parte das aldeias existentes foi aberta no período compreendido pelas décadas de 1990 a 2000 (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018). Como vemos no quadro abaixo, das 24 aldeias apenas Bona foi aberta na década de 1960, duas aldeias foram abertas 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 abertas do período compreendido de 2010 até hoje (Quadro 4).

⁴¹ Hoje voltados para a defesa da faixa de fronteira estipulada em 200 km. Os atuais destacamentos militares concentraram-se na região da Missão Tiriyo, mais próxima ao Suriname, onde foi construído um Pelotão Especial de Fronteira (PEF Tiriyo) 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.

Quadro 4 - 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 Kuriekukuru	Ananapiare Parapara	9
2000	Manau	Sitale Kumnta	Kurumuripano Jolokoman Kurupohpano	5
2010 a 2019	Arakupiman	Tyryryman		2

Fonte: (FUNAI; IEPE, 2014).

4.4 Formas contemporâneas de uso e ocupação territorial

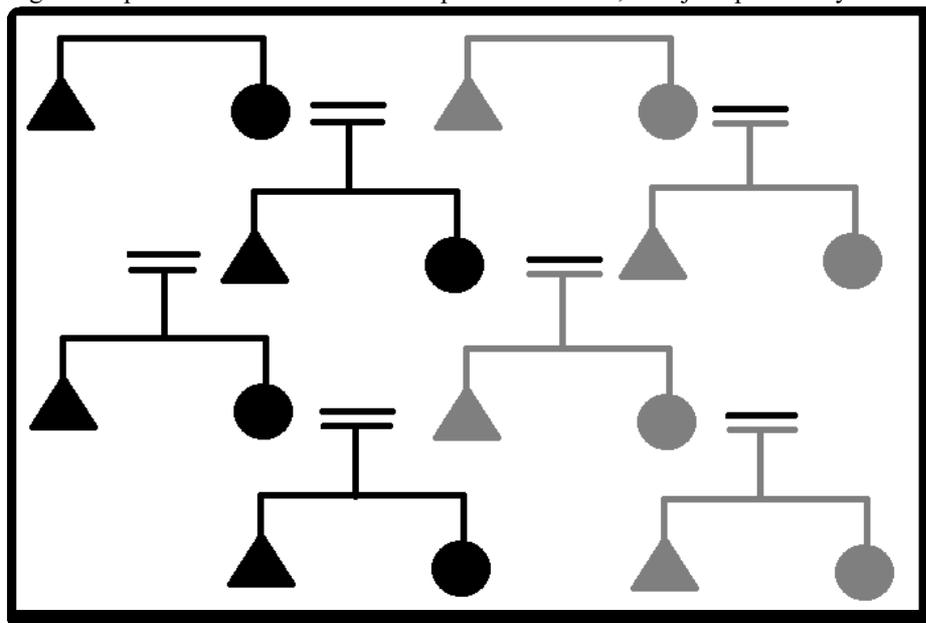
4.4.1 Notas sobre demografia e organização social dos Wayana e Aparai

Vimos que os Wayana e Aparai são povos indígenas falantes de línguas pertencentes à família Karib (FRIKEL, 1958; SCHOEPF, 1972; VELTHEM, 2003; VELTHEM; LINKE, 2010). Atualmente contam com pouco mais de 1.050 pessoas, de 190 famílias distribuídas desigualmente por 24 aldeias, todas às margens do rio Paru de Leste (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018). Algumas aldeias, especialmente as mais setentrionais, são compartilhadas com povos de diferentes etnias, como Tiryó, Kaxuyana, Txikuynana, Akuriyó, às margens do Rio Paru de Leste (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018). Também há algumas famílias Wajãpi dispersas por algumas das alto e médio cursos do rio. Desta forma, é comum encontrarmos casamentos que envolvam mais de um pertencimento étnico.

Na sociedade local o padrão de casamento ideal é dado entre primos cruzados (VELTHEM, 2003). Isto é dado quando o casamento se dá por exemplo, entre uma mulher com o filho do irmão da mãe ou filho da irmã do pai. Primos cruzados não são considerados parentes diretos e por isso podem casar; diferentemente de primos paralelos (um filho de uma irmã da mãe ou 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 27 temos um diagrama

que busca resumir como este padrão de casamento é dado; onde círculos representam mulheres e 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.

Figura 27 - Diagrama representando casamento entre primos cruzados, almejada pelos Wayana e Aparai.



Fonte: O autor.

A organização demográfica das aldeias também segue uma série de padrões ideais. Tradicionalmente pouco populosas, com clara exceção de Bona, as demais aldeias dos Wayana e Aparai costumam abrigar tão somente a família do fundador, suas filhas, netos e genros e, por vezes, irmãos homens colaterais e suas famílias.

Isto porque o padrão de localidade é matrilocal, ou seja, é comum que homens casados se mudem de suas aldeias de origem para viverem juntos 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; GALLOIS, 1986; GRUPIONI; GALLOIS, 2010; VELTHEM, 2003). Esta não é uma regra absoluta, contudo, há muitos casos onde o inverso ocorre, isto é, 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 genros. Contudo, a observância da tradição continua sendo muito valorizada nos círculos sociais e políticos contemporâneos.

É comum sogros permitirem ao seu genro manter habitações na aldeia de seus pais, geralmente na condição de que este não se esqueça dos afazeres na aldeia onde atualmente mora, como as tarefas relacionadas à roça e afazeres de limpeza e manutenção da aldeia. Assim, vemos que muitos possuem roças e casas em duas aldeias. Também é comum o estabelecimento de “sítios” *atuktop/otuhtopo*, pequenos aldeamentos de temporada, que dão apoio aos trabalhos de roças distantes. É possível que esta dupla configuração, da manutenção de núcleos de aldeamento (casas e roças) em aldeias propriamente ditas, e em sítios, explique, em parte, a intensa movimentação e fluxo observados entre aldeias por Lapointe na década de 1960, e pensada, para a região, enquanto redes de relacionamento (BARBOSA, 2005, 2007; GALLOIS, 2005; LAPOINTE, 1970).

Uma vez contraído o matrimônio, estando de acordo os sogros, é decidido em qual aldeia o casal irá morar, onde é dado preferência à matrilocalidade. O sogro, *konko/eo*, orientará o seu genro *pani/pani* a cuidar bem da aldeia. Como vimos, tais orientações não são ordens expressas, antes, são dadas e recebidas enquanto sugestões que podem ser direcionadas de forma cordial e direta ao genro, ou indiretamente através de conversas entre o cacique e sua filha que está casada, 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* (“aqueles que trabalham para determinada pessoa”) (Quadro 5). Muitos genros, após anos de convivência harmoniosa na aldeia, contraem confiança do cacique e logram à si 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 venha, anos mais tarde, a reestabelecer moradia.

Quadro 5 - 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. Genro ruim, ou genro relapso (que dá mais ou menos na mesma coisa).
- **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** = trabalham para fulano (Ex.- Sapotory)- primeira pessoa singular/plural falando “Nós somos *Sapotory ěpeito / Sapotory Opoitory*”.
- **Īpeito / Ypoitory** = trabalham para mim (“estes aqui, da minha aldeia, são meus ĩpeito / 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: O autor.

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 às aldeias. Desta forma, a organização e gerência das aldeias cabem às lideranças locais da aldeia encabeçados pelo cacique. Esta relação foi observada por muitos etnógrafos que passaram na região, e mantem-se 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 este padrão de localidade faz apenas as irmãs de um mesmo pai permanecerem morando na mesma aldeia, é comum o estabelecimento de grandes amizades 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 (CASTRO; CAUX; HEURICH, 2017).

É possível a um genro já estabelecido em uma aldeia casar suas filhas (ou seja, netas do cacique) e estabelecer, ele próprio, genros que venham a morar consigo. Nestes casos o genro, agora sogro, necessita intermediar junto ao cacique o estabelecimento de terceiros.

Assim, há a criação de dois círculos políticos/diplomáticos concêntricos do tipo “*peito*” - a do cacique com seu genro, e deste com o seu, recém-chegado. Assim, quando em uma determinada aldeia há muitos netos do cacique morando na aldeia, geralmente é aconselhada a fissão da aldeia. Em outras palavras, é outorgado ao genro com muitos filhos o direito de deixar seu 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 Kapiwaramëmënë. 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, 2014).

Geralmente, pessoas de fora, de outros grupos étnicos que não possuam relação de parentesco com os Wayana e Aparai, não são muito bem vistos quando pretendem abrir suas próprias aldeias no território hoje ocupado por estes. Entretanto, pessoas não relacionadas tanto podem quanto têm ido morar junto à uma liderança, em uma aldeia já estabelecida a partir do matrimônio adquirido, quando passa a pertencer a esfera de influência política do cacique da aldeia, que passa a ser seu sogro. É através do casamento que engendram-se os processos de absorção e as ditas fusões étnicas previamente mencionadas. Uma vez inserido no seio de uma família, o “estrangeiro”, assim como qualquer outra pessoa integrada à comunidade local, passa a ser considerado um “nativo” e, salvaguardados questões óbvias relacionadas à memória social, o recém-naturalizado passar a possuir direitos de usufruto a uma determinada área de uma aldeia para abrir sua roça pioneira e construir suas habitações (DESCOLA, 2006, 2013; LÉVI-STRAUSS, 2012). Essas áreas são, geralmente, ainda de floresta, contíguas ao pátio central das aldeias, escolhidas junto ao cacique. Locais aptos, e aqueles restritos para as atividades de caça e pesca também são sinalizados pela liderança local.

Evidentemente, o jogo político a todos envolve, e nada permanece absolutamente estanque. É possível negociar o usufruto de um lugar com os atuais donos por direito (ou seus

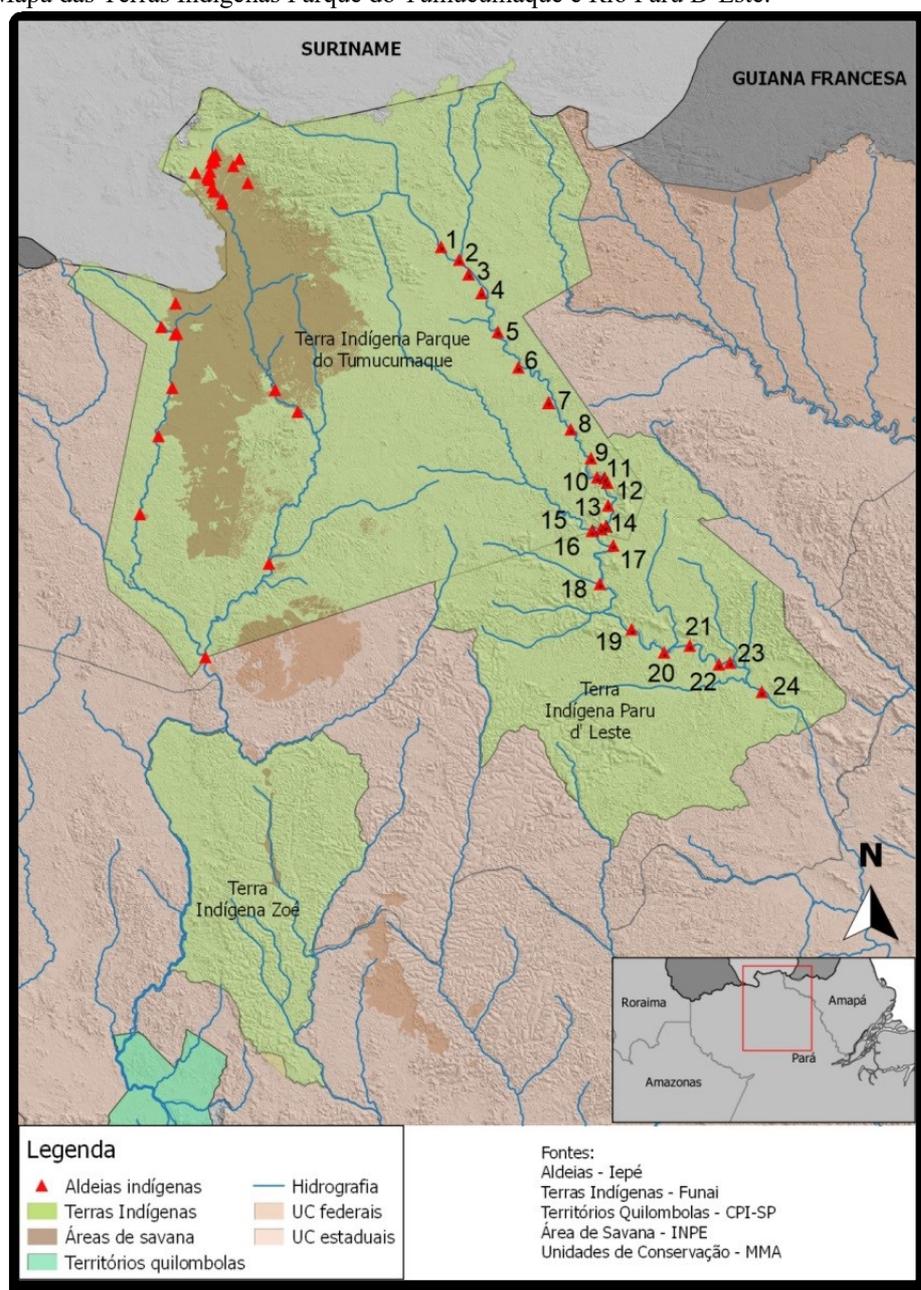
parentes diretos vivos). Uma determinada área fica disponível quando o dono do lugar autorizar, ou anunciar que pretende abandoná-la. Esta área fica livre para novas investidas de terceiros, com exceção dos locais abandonados por questões deletérias e destrutivas-presença de pajés *pījai/pyaxi*, bichos d'água *ipo/iporiry*, o falecimento e sepultamento de alguém conhecido e lembrado naquele lugar, ou ainda se a área alagou durante o inverno, se possui muitos ninhos de saúva, etc.

Por tudo isso, há entre eles intenso e constante debate sobre o espaço que os cercam-conversas sobre lugares de roça, de caça, de pesca, de sobrenaturais, lugares antigos, lugares novos são constantes e muito frequentes, incluindo nas assembleias e reuniões de caciques. Naturalmente este fenômeno acaba por criar e manter uma memória coletiva de lugares e coletivos. O espaço é continuamente re-conhecido, re-mapeado, ou “etnomapeado”, seja através do empirismo prático, seja através da franca circulação de informações e de fontes terceiras. De modo geral, é crível suspeitar que as tais redes de intercâmbio vão muito além dos objetivos materiais inicialmente observados em estudos que ensejaram historiografar as trocas de bens, sendo elas verdadeiros pontos axiais da gestão territorial indígena propriamente dita (BARBOSA, 2004, 2012).

Se hoje eles contam com pouco mais de mil pessoas, sendo corriqueiro encontramos famílias constituídas por um casal mais 5, 6 até 10 filhos, até a década de 1970, imaginavam-se que os Wayana e os Aparai fossem desaparecer por morte e integração à 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 mais de mil pessoas, vemos que houve um crescimento demográfico de cerca de 650% em pouco mais de quatro décadas, ou aproximados 14% ao ano (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

Apesar de não haver dados demográficos publicados dentro deste íterim, onde seria possível traçar correlações anuais de crescimento populacional com ações governamentais ano a ano, é possível crer que tal crescimento derive das políticas públicas de atendimento à saúde (notadamente as campanhas de vacinação), e do estabelecimento de um território protegido (as terras indígenas), onde estes povos puderam, enfim, exercer seu direito ao usufruto exclusivo e regular o acesso de pessoas e grupos populacionais a eles estranhos. Com isto foi possível o estabelecimento das atuais 24 aldeias ao longo do vale do alto e médio curso do rio Paru de Leste (Figura 28).

Figura 28 - Mapa das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este.



Fonte: Adaptado de Amorim (2019).

Hoje a aldeia Bona continua sendo a mais populosa e politicamente central das aldeias Wayana e Aparai no Brasil. Em Bona está localizada a principal escola indígena do rio Paru de Leste⁴². Também é na aldeia Bona que se encontra o posto polo de saúde, mantido pela SESAI⁴³. Na aldeia Bona também está a maior pista de pouso de aeronaves no rio Paru de

⁴² 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.

⁴³ 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.

Leste, sendo a única, entre várias, que se mantém viável para efetuar pousos e decolagens durante o ano inteiro.

No Quadro 6 temos a legenda para o mapa contido na Figura 28, onde, para cada aldeia foram incluídas informações sobre qual margem do rio Paru de Leste está instalada, e dados de população estimada para 2019, utilizando como base os dados de 2018, acrescidos das informações que puderam ser levantadas sobre os recém-nascidos (GRUPIONI, OLIVEIRA, LINKE, 2018).

Quadro 6 - População indígena atual no rio Paru de Leste.

Aldeia N°	Nome	População Estimada (2018)	Porcentagem da População Total (%)	Margem de ocupação
1	Pakupinan	16	1,48	Direita
2	Cachoeirinha	33	3,06	Esquerda
3	Mataware	110	10,20	Direita
4	Taunumai	13	1,21	Direita
5	Jahelai	43	3,99	Esquerda
6	Manau	16	1,48	Direita
7	Tyryryman	14	1,30	Direita
8	Iliwa	11	1,02	Direita
9	Maxipurimo	33	3,06	Direita
10	Bona	288	26,72	Esquerda
11	Murei	21	1,95	Esquerda
12	Kurieukuru	21	1,95	Esquerda
13	Aramapuku	20	1,86	Direita
14	Arawaka	37	3,43	Direita
15	Tapauku	54	5,01	Direita
16	Sitale Kumnta	12	1,11	Esquerda
17	Kurupohpano	38	3,53	Esquerda
18	Xuixuimene	74	6,86	Direita
19	Jolokoman	20	1,86	Esquerda
20	Ananapiare	36	3,34	Esquerda
21	Kurumurihpano	37	3,43	Esquerda
22	Itapeky	25	2,32	Esquerda
23	Pururé	60	5,57	Direita
24	Parapara	46	4,27	Direita

Fonte: O autor

É evidente que tal concentração e sedentarização influenciou a vida dos povos indígenas da região de forma negativa, mas também positiva. A política de atendimento médico de base, contando com campanhas de vacinação, foi exitoso para abrandar os efeitos das contínuas epidemias que abatiam os contingentes populacionais dos Wayana e Aparai. No primeiro censo realizado com a população residente no Brasil, a população Wayana e Aparai foi estimada em 241 pessoas (COGNAT, 1963 *apud* VELTHEM, 1983). Houve uma pequena queda, em 1972, possivelmente em decorrência de complicações de saúde pública dada pela centralização na aldeia Bona (SCHOEPF, 1972). Em 2018 foram recenseados cerca de 1.100 habitantes no rio Paru de Leste, apontando um crescimento superior a 450% desde a primeira medição, conforme atesta o Quadro 7 (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE; 2018; VELTHEM, 1983).

É importante apontar, porém, que este número também deriva de constantes migrações do Suriname e Guiana Francesa para o Brasil. A política de centralização e sedentarização possibilitou aos indígenas acesso direto e sem intermediários a muitos produtos industrializados, como ferramentas, que até pouco antes, eram obtidas através de complexas redes de intercâmbio a partir do Suriname e Guiana Francesa, ou por meio dos balateiros e gateiros no Brasil.

Quadro 7- Dados da evolução populacional dos Wayana e Aparai no Brasil.

	1963 (COGNAT)		1972 (SCHOEPF)		1978 (SCHOEPF)		1981 (FUNAI)		1982 (FUNAI)		2018 *	
	Aldeias	Po.	Aldeias	Po.	Aldeias	Po.	Aldeias	Po.	Aldeias	Po.		Po.
Rio Jari	Moloko-pota	52	-	-	-	-	-	-	-	-		
	Pacoi-Cumpta											
Rio Paru de Leste	Maeuyeu	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
	Mararuari-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
	Saiaripo	9	-		Puintape	8	Itapeka	9	Parakaru-Pano	6	Iliwa	11
	Urucuha	11			-				Orina-Piwru	3	Maxipurimo	33
	Uapeu	13					-		Azoka-Pana	17	Bona	288
	Yahawaene	21							Zakarey-Moeny	2	Murei	21
	Cumarú	15							Xuixuime-Mitary	7	Kurieukuru	21
	-								Itapeke	30	Aramapuku	20
									-		Arawaka	37
											Tapauku	54
											Sitale Kumnta	12
											Kurupohpano	38
											Xuixuimene	74
											Jolokoman	20
											Ananapiare	36
	1963 (COGNAT)		1972 (SCHOEPF)		1978 (SCHOEPF)		1981 (FUNAI)		1982 (FUNAI)		2018 *	
	Aldeias	Po.	Aldeias	Po.	Aldeias	Po.	Aldeias	Po.	Aldeias	Po.		Po.
											Kurumurihpano	37
											Itapeky	25
											Purure	60
											Parapara	46
Rio Citaré (afluente Paru)	Chictari	10	Likirikichpau	18	Ariwemene	14	Citaré	4	Xitare-Tary	7	-	
	Chictaré-Goake	24	Irikparakan	10	Kueimene	14						
	-	-	Kapawimene	5								
TOTAL	16	232	10	172	10	217	10	247	14	254	24	1078

OBS: 1 - foram mantidas as grafias originais das fontes; 2 - Po. Significa "população")

Fonte: Adaptado a partir de Grupioni, Oliveira e Linke (2018)* e Velthem (1983).

4.4.2 Uma relação territorial cíclica e em rede.

As aldeias, ou aldeamentos, são as unidades básicas do uso e ocupação territorial (GALLOIS, 1986; LITTLE, 2002). Hoje em dia todas as aldeias propriamente ditas são abertas às margens do rio Paru de Leste, preferencialmente em lugares que disponham de lajeiros próximos e pequenas corredeiras onde a água é mais fria e considerada mais limpa para o banho e própria para o consumo, além de facilitar o trabalho de limpeza dos produtos da caça e da pesca (VELTHEM, 2003). Assim, remansos onde a correnteza da água é quase nula geralmente são evitados para o estabelecimento de aldeias.

Até setenta anos atrás (década de 1940), era comum que algumas aldeias fossem abertas longe dos grandes corpos d'água, mas próximos a pequenos igarapés nos sopés de montanhas (COUDREAU, 1893; GALLOIS, 1986). Existiam trilhas que ligavam as aldeias aos grandes rios, e que eram guarnecidas de pontos de vigilância ao longo de seu percurso (COUDREAU, 1893; GALLOIS, 1986). Com o término das ações beligerantes, um maior número de aldeias foi progressivamente migrando para próximo dos vales dos grandes rios. Porém, tais aldeias contavam com pequenos aldeamentos anexos *ëtonamtop/otonetopo*, localizados poucas horas de caminhada mata adentro, cujo objetivo era servir de refúgios à proliferação de mosquitos em determinadas épocas do ano, fuga de epidemias, e de potenciais conflitos que inesperados visitantes pudessem trazer consigo (GALLOIS, 1986). Tais refúgios continuam sendo construídos, mas com outros nomes e funções.

Algumas destas aldeolas estão no rio Paru de Leste, outras interiorizadas em sinuosos igarapés, tributários seus. Chamadas localmente por *atuktop/otuhtopo* (como “sítio”) são ocupados sazonalmente por um núcleo familiar e pensados enquanto espaços de descanso e guarida para pernoite na época do trabalho na roça que fica distante da aldeia. 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 uma aldeia completa esteja, enfim, erigida. Em aldeias mais populosas, como Bona, praticamente todos os chefes de família possuem um “sítio” distante, localizado junto à sua roça, igualmente distante da aldeia (por motivos ambientais). Esta lógica dos “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 abertas nos interiores de uma roça bem estabelecida e, portanto, precisam ser áreas com solos necessariamente férteis e secos, que – em tese – não se submetem à submersão no período de cheia dos rios (janeiro a junho)

(VELTHEM, 1983; VELTHEM, 2003). Junto às clareiras abertas para a agricultura são construídas pequenas habitações temporárias (*pakolo psik tihe/pakoro 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, observando a construção de uma infraestrutura de habitação de longa duração e um cinturão de roças bem estabelecidas.

Uma aldeia tradicional *strictu sensu* é composta por habitações permanentes (*pakolo/pakoro*) e, junto a elas, cozinhas externas (*wapot pakolo/wapoto pakoro*). Depois, a roça começa a dar espaço ao pátio central, (*lamna* ou *pilolomna/iranary*) onde são construídas casas comunais (*tukusipan/porohtopo*) para receber visitantes e sediar rituais. Aldeias sem casas comunais são consideradas aldeias inacabadas, e por isso, há um grande esforço em construí-las atualmente, conquanto marcador de prestígio político interno e externo, uma vez que todas as reuniões de caciques, da associação e com servidores de órgãos públicos são realizadas em seus interiores (Figura 29).

Figura 29- Casa comunal tukusipan/porohtopo da aldeia Xuixuimene, Terra Indígena Rio Paru D'Este.



Fonte: O autor.

O chefe de uma aldeia é normalmente o seu próprio fundador, que se torna conhecido como o seu “dono”, o *tipatakhem/tipatakemy*, literalmente o “dono da aldeia”. Seu prestígio pessoal e consequentemente liderança, é baseado em sua capacidade de atrair e manter – harmoniosamente - seus coabitantes juntos de si, bem como na manutenção das relações provenientes dos laços familiares que consiga estabelecer (VELTHEM, 2003; VELTHEM; LINKE, 2014a, 2017). Assim, as famílias estão reunidas em torno de alianças construídas a partir do casamento ou por meio da afinidade. Isso é especialmente observado quando do casamento de suas filhas, pois segundo a forma tradicional de localidade, os genros devem mudar de suas aldeias para junto da família do sogro, mudando seu círculo de influência doméstica para uma exterior, pertencente ao “outro” (VELTHEM, 1998; CASTRO, 2011c; CLASTRES, 2012).

O status de liderança, contudo, é dado com base no prestígio político e nas relações de parentesco. Clastres, expoente estudioso da antropologia política já assinalava- “Os espaços da chefia em sociedades primitivas não é o espaço do poder” (CLASTRES, 2012, p. 218). Os caciques Wayana e Aparai não detêm, de fato, poder baseado na violência ou na coerção física, como o é no caso dos Estados ocidentais. Muito menos a liderança é algo encarado como uma característica ou adjetivo absoluto e inquestionável. Antes, os chefes de aldeias estão encarregados de manter e, quando necessário, restabelecer a ordem, a concórdia, entre os seus coabitantes através do uso do prestígio que é dado por meio de sua generosidade (dádiva), sucesso na caça e na pesca, (critérios técnicos), relações de parentesco (extensão de sua prole) e, principalmente, por conta de sua competência pacificadora, apaziguadora dos ânimos (CLASTRES, 2012). Assim, um grande líder é aquele que se fia nas virtudes de seu prestígio e na equidade de sua palavra (CLASTRES, 2012). Tais aspectos das lideranças são corriqueiramente observados nas aldeias dos Wayana e dos Aparai.

A mobilidade e a conectividade entre aldeias permanecem enquanto marcas características desses povos, que, como vimos nos relatos e dados históricos, não costumam ficar por muito tempo parados em um único sítio (BARBOSA, 2004, 2012; LAPOINTE, 1970; SCHOEPF, 1972). As lideranças de maior prestígio são aquelas que articulam extensas redes políticas construídas a partir do parentesco e da troca de bens e objetos, visando sempre englobar o maior contingente de pessoas (BARBOSA, 2007; GALLOIS, 1986, 2012). Segundo alguns autores, esta rede pode ser compreendida a partir do intercâmbio de mulheres, considerando a matrilocidade como referência, e o escambo e comércio de produtos, a partir da presunção da dádiva (CLASTRES, 2012; MAUSS, 2012; LÉVI-STRAUSS, 2012). Ao longo do ano, pelos mais diversos motivos, os indígenas promovem

incontáveis visitas entre si, o que ocorre de forma cíclica e recíproca. São nesses momentos festivos e rituais, como aponta Clastres, quando os excedentes produtivos são utilizados, ensejando sistemas que permitem articular as redes de troca e de dádiva (CLASTRES, 2012, p. 206-7). Neste sentido é bem ilustrativo observar como se articulam as trocas recíprocas dos trabalhos coletivos das roças, sempre, claro, guarnecidos de grandes volumes de bebidas fermentadas à base de mandioca.

É bastante comum que famílias relacionadas por parentesco possuam casas e roçados nas aldeias de seus parentes mais próximos, onde costumam passar longas temporadas. Este fato é bastante observado na época da abertura e coivara de novas roças, quando ocorrem muitos mutirões. Durante as visitas, trocam-se os mais diversos tipos de informações, sobre a situação de familiares, ou descobertas relacionadas a novos sítios para pesca, para caça ou para o cultivo. Também nestes encontros é comum a troca de mudas e sementes e de itens industrializados, tais como anzóis, munição, pilhas e combustível. O intercâmbio se dá preferencialmente entre os parentes. De certa maneira, isto pode ser entendido enquanto uma continuação do exercício das redes de relacionamento estudadas por vários antropólogos na região (BARBOSA, 2012; FUNAI, 2014; GALLOIS, 2012). Assim, presumi-se que a agricultura, o cultivo das roças, constitui atividade central na organização social, visto que sua contínua manutenção em áreas alhures demanda um contínuo ciclo de movimentação de pessoas, sementes, mudas, bens industrializados, manufaturados nativos e informações por entre as aldeias.

A partir das informações contidas nos relatos orais e na historiografia disponível apontam que tanto os Wayana quanto os Aparai já habitam a região do Paru de Leste desde o século XIX (BRUSQUE, 1862; COUDREAU, 1889; GALLOIS, 1986; HEMMING, 2007, 2009; VELTHEM, 2003). Desta forma, é comum encontrarmos um grande número de topônimos que dão conta de nomear cada montanha, ilha, cachoeira ou meandro do rio Paru de Leste. Esses topônimos são muito importantes para a organização social, uma vez que zoneiam o espaço onde a vida é desenrolada. Áreas pesqueiras, trilhas para caça, coleta ou extrativismo sempre acompanham um topônimo de referência, um marcador, que é compartilhado entre os familiares de uma aldeia.

O estabelecimento de uma família e o consequente usufruto a um determinado lugar se dá por muitas 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 de uma aldeia antiga e abandonada, bem como a linhagem dos donos é esquecida estão, *via de regra*, disponíveis ao usufruto geral. Assim, é

importante saber sobre a localização das aldeias e roças antigas, seus antigos moradores, chefes, os motivos pelos quais foram abandonadas... Assim, o passado é continuamente revigorado como motriz no regramento presente do uso espacial, permanentemente celebrado na memória oral coletiva. Para eleição de um local, também são levados em consideração critérios associados ao simbolismo positivo. Áreas carregadas de efeitos deletérios, em função da presença de seres potencialmente danosos, são, por outro lado, 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.

É o resultado da força de trabalho empregada, atuando sobre a paisagem, que dá o direito individual ao usufruto de uma determinada área a uma pessoa ou família extensa (no caso aos filhos, dentro de uma perspectiva de um lugar que pode ser herdado). O ordenamento se configura em uma transformação, que é iniciada ao abrir a mata *ituh/itu*, transformando-a em clareira *tikitse*, e depois em roçado *imē me /tupito*, ou pomar *tipi mahem* e, por último, em aldeia propriamente dita *ētē/pata*. É a domesticação da paisagem que garante a precedência (DESCOLA, 2009; LÉVI-STRAUSS, 2012) Estes são os sinais inequívocos que uma determinada área foi transformada por alguma pessoa e, portanto, ela passa a possuir um ou vários donos.

Porém, quando um determinado lugar apresenta algum investimento de trabalho (por exemplo, clareiras não naturais - antropogências, construções e edificações, mudas plantadas - especialmente quando em fase de desenvolvimento antes da frutificação), o espaço é considerado privado, tendo um dono e, por isso, interdita a terceiros. Capoeiras antigas e não cuidadas, seja de roças ou de aldeias, casas em ruínas, ausência de animais domésticos e outros elementos culturais indubitavelmente qualificam um determinado lugar como abandonado. Assim, ele retornará, naturalmente, à sua condição prévia ambiental e se tornando disponível. Por isso, as capoeiras podem ser visitadas por todos e seus recursos naturais, de certa maneira, usufruídos. Essa forma de direito adquirido de um lugar, dado 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).

Ainda que uma determinada área não apresente sinais de ocupação recente há uma série de critérios de outras naturezas que interditam o estabelecimento de uma roça, e conseqüentemente uma aldeia. Cemitérios, seres invisíveis, como os bichos d'água *ipo/iporiry*, e saúvas estão entre os principais pontos a serem considerados, (ver relato de Kwaiman Wayana, páginas 120-121). Um sepulcro, especialmente se este pertencer a um pajé

pījai/pyaxi, é um importante óbices para a instalação de um núcleo familiar. Considera-se que os pajés continuam a agir entre os vivos, trazendo-lhes doenças e propiciando acidentes potencialmente letais, como os ofídicos. Locais onde pessoas foram recentemente enterradas também são evitados, anulando, inclusive, a exclusividade de usufruto por uma família. Observa-se para capoeiras de aldeias com presença de sepulcros a alternância mínima de uma geração. Sendo, assim, são locais evitados pelos filhos dos mortos e por todos aqueles com quem esse conhecimento é compartilhado, incluindo entes de seu círculo familiar direto e estendido. A exceção cabe aos netos. É comum a reabertura de aldeias antigas que pertenceram aos avós, seguindo um ideal simbólico de estar junto aos seus antepassados, como vemos no relato a seguir:

“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 tempão, 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, 2014).

Quando alguém de uma aldeia vem a falecer os sepultamentos ainda se dão no subsolo diretamente abaixo de sua moradia, sendo esta totalmente esvaziada e deixada apodrecendo a esmo. Tradicionalmente, quando o chefe da aldeia morre, este é enterrado embaixo de sua casa, e a aldeia precisa ser abandonada por todos (MAGAÑA, 1992; LAPOINTE, 1970; SCHOEPF, 1972; 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 durado muito mais tempo que antigamente (GRUPIONI, 2010; GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

Hoje encontramos aldeias onde ficam desabitados e evitados apenas os espaços onde os mortos encontram-se encovados, incluindo suas casas e cozinhas. Poucas são as aldeias totalmente abandonadas. Habitações novas são construídas nas proximidades. De 2005 a 2018, período de pesquisa deste trabalho, foram registradas tão somente duas aldeias totalmente abandonadas (aldeias Kapuimene e Aliwemënë hoje ambas em estágio de capoeiras altas), onde suas respectivas populações migraram para Bona (uma aldeia antiga), e Sitale Kumnta (aldeia nova). Kapuimene foi uma aldeia cujo chefe veio a falecer, e por isso foi abandonada pelos demais. Aliwemënë, por outro lado, foi abandonada por outros motivos. Aldeias cujos caciques vieram a falecer neste ínterim (Ananapiare, Itapeky, Kurupohpano,

Bona) continuam a ser habitadas, e os filhos homens mais velhos dos antigos caciques assumiram a posição de chefia. Com isso, as aldeias criadas a partir de fissões representam todas as demais, com óbvia exceção de Bona, criada a partir do oposto da lógica nativa.

Desta maneira, a motriz contemporânea para a abertura de novas aldeias é amplamente norteadada pela fissão por motivos econômicos, ocorrente quando os recursos naturais de uma determinada área estão deplecionados, tornando-se escassos (CLASTRES, 2012). Igualmente importante, porém, um pouco menos frequente na região dos Wayana e Aparai, são as fissões por motivos políticos. Estas são motivadas por brigas, desentendimento ou ainda pela quebra na confiança de uma liderança local (CLASTRES, 2012). De qualquer forma, o quadro geral atual aponta que aldeias apenas cindem-se, geralmente de forma amistosa, quando parte da população de uma aldeia migra para uma aldeia nova, preferencialmente afastada, ao tempo que o aldeamento antigo continua a existir.

É importante observar que praticamente todas as atuais aldeias do rio Paru de Leste, com clara e óbvia exceção de Bona, foram abertas em cima, ou nas proximidades de aldeias há muito abandonadas. Muitas são as que indicam e explicam esse fato. Conforme vemos nos relatos colhidos juntos aos caciques das aldeias atualmente existentes, como é o caso do relato de Moropi Wayana (conferir página 140).

Algumas aldeias atuais são reaberturas de aldeias antigas, geralmente pertencentes aos avós dos atuais caciques, como é o caso do histórico das aldeias Iliwa (página 140) e Sitale Kumnta (página 151), já apresentados. Também é comum que uma aldeia abandonada seja reaberta pelo mesmo cacique anos após sua renúncia primeva (renúncia priginal, a primeira), 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 cacique da aldeia Parapara, 2014).

Desta forma, imagens como a materializada na Figura 30 são comuns nas aldeias de hoje, onde diuturnamente encontramos vestígios e cacos de cerâmica, ou até mesmo, em alguns casos, bordas de vasos semienterrados no solo dos pátios das aldeias. Nos roçados, principalmente os próximos das aldeias, por vezes é possível desenterrar vasos antigos em bom estado de conservação.

Na Figura 31, temos um vaso, no centro, escavado em uma roça nas cercanias da aldeia Parapara, justaposto com objetos cerâmicos menores que foram produzidos naquele mesmo ano. Considerando que há pelo menos duas décadas há um franco declínio na produção cerâmica em detrimento de painéis de metal adquiridas nos centros urbanos, e hoje os objetos são comumente feitos em menores dimensões (visando facilitar o transporte, principalmente voltados para comercialização enquanto “artesanato”), com visto na figura 31, é de imaginar que tais objetos e cacos encontrados nas aldeias datam de períodos anteriores às aberturas dessas aldeias, oriundos de épocas pretéritas aos atuais aldeamentos (LINKE; VELTHEM, 2017).

Figura 30 - Vaso antigo de cerâmica enterrado em aldeia Xuixuimene.



Fonte: O autor.

Figura 31 - Vaso antigo no centro, desenterrado de uma roça, ladeado por vasos contemporâneos.



Fonte: O autor.

É possível compreender que essa alta incidência de sítios arqueológicos em aldeias, é dada pela predileção declarada em abrir aldeias sobre sítios antigos e decorre, em termos simbólicos, da organização social dos Wayana e do Aparai, como já apresentado, mas também porque são locais com solo consideravelmente mais fértil, próprio para agricultura. A provável explicação reside na alta incidência destes lugares apresentar manchas de antrossolos, como a “terra-preta de índio”, ou “terra mulata.

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, consideradas legados das atividades habitacionais dos povos indígenas datados do final do período pré-colombiano (FRASER; CLEMENT, 2008; PETERSEN; NEVES; HECKENBERGER, 2001; SCHMIDT, 2013). 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 da queima de monturos de folhas, ramos e troncos, próprio 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 associada 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”, e cuja origem ainda não consensual, tem sido associada às atividades humanas de cultivo, como a prática do “corte e queima” de baixa intensidade (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.

Então, vemos que a prática adotada pelos Wayana e Aparai com relação ao descarte de restos e sobras provenientes da cozinha e alimentação, consiste em acumulá-los em montículos nas orlas das aldeias, geralmente próximos aos roçados em desuso, abandonados (Figura 32).

Nestes “monturos de lixo” *imukutpë/imukutopo* são adicionados igualmente ramos, galhos e folhas e frutos varridos dos pátios e quintais. Uma vez que tais monturos ficam volumosos demais, o costume é aguardar pelo próximo verão, para que depois de secos ao sol, são então queimados. Sobre as cinzas, geralmente são plantadas frutíferas, especialmente bananais de todos os tipos e variedades. Assim, é possível inferir que tal prática esteja propiciando a formação contínua de antrossolos, como a “terra preta” e/ou “terra mulata”. Desta forma, podemos compreender a dinâmica de abertura e reabertura de aldeias enquanto um movimento circular, pois as aldeias novas são preferencialmente abertas em cima, ou nas cercanias, de aldeias antigas, criando e recriando os solos antropizados.

Figura 32 - Monturo de descarte proveniente da cozinha e da limpeza do pátio da aldeia.



Fonte: O autor.

4.4.3 Persistência das redes – caso da aldeia Bona

Os viajantes que pisaram em aldeias Tiriyo e Wayana nas décadas de 1970 e 1980, no auge da centralização artificial, 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 permaneceram atuantes, apesar de encobrirem a aldeia Bona por uma aparente unidade política, fruto de ações governamentais de centralização e sedentarização (GALLOIS, 2005).

Ainda hoje, ao sobrevoar a aldeia Bona, têm-se a impressão de uma relativa falta de ordenamento na configuração espacial das habitações (Figura 33).

Figura 33 - Imagem de satélite da aldeia Bona, 2018.



Fonte: O autor.

Contudo, dados da pesquisa de campo com as famílias habitantes e com o auxílio de imagens de satélite, observamos que Bona aproxima-se, na verdade, mais à um mosaico de pequenas aldeias - as clareiras abertas na matriz de campo savana -, que permanecem conectadas entre si por caminhos constantemente percorridos (Figura 33). Tais clareiras são organizadas de modo a conter unidades básicas constituintes de um aldeamento, a saber, habitações permanentes para pernoite, 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, a tabulação de conversas, o consumo e bebidas fermentadas à base de mandioca, e outras atividades desenvolvidas nas análogas salas de estar), e conjuntos de ervas aromáticas, medicinais, além de pomares plantados nas cercanias.

Trançando as conexões de parentesco de seus habitantes, chegamos à conclusão que, excetuando-se a ausência dos roçados no entorno (por motivos do tipo de solo, inapropriado ao cultivo de mandioca), as clareiras são aldeias pensadas e organizadas dentro do padrão tradicional, mas adaptado à contingência dada pela centralização. O padrão tradicional, como dito, constitui-se de pequenas e numerosas aldeias afastadas e conectadas entre si. Ademais, como o encontrado também entre as demais aldeias que estão ao longo do rio Paru de Leste, a disposição das clareiras obedece a regras de afinidades entre seus respectivos moradores. Clareiras mais próximas entre si geralmente pertencem a parentes colaterais (irmãos, cunhados), conectadas por trilhas no caso Bona. Clareiras maiores abrigam mais de uma

família, reproduzindo o padrão tradicional de matrilocidade, isto é, a coabitação de um espaço por um sogro e a família de seu genro. Na Figura 34, vemos a mesma tomada via satélite da aldeia Bona vista na figura 33, onde é possível visualizar os diferentes núcleos familiares representados pelos círculos de mesma cor.

Figura 34 - Imagem de satélite da aldeia Bona, círculos de mesma cor representam uma família estendida.



Fonte: O autor.

Como vemos nos relatos apresentados (*cf.* Anakare Wayana, página 135, e o relato abaixo), 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 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 Quadro 6 (página 143), vemos que um terço (8 de 24) aldeias estão dentro de um raio de 40 Km cujo epicentro é Bona. Neste grande círculo vivem hoje quase a metade da população do rio Paru de Leste (485 pessoas, perfazendo 45% do total) (Tabela 1). Esses 40 Km são facilmente transponíveis 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 se você mora dentro destes 40 Km de distância. Seguindo essa mesma lógica, tais aldeias orbitais são abertas bem próximas de Bona 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 por questões de distância. 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 300Km que separam a primeira aldeia, mais setentrional (Pakupinan) até a última (Parapara) já no extremo meridional da Terra Indígena Rio Paru d'Este.

Tabela 1- Aldeias em um raio de 40 Km em relação à Bona

Aldeia	Habitantes (censo de 2014)	% da população total	Distância para Bona (percurso rio em Km)
Iliwa	11	1,02	34,5
Maxipurimo	33	3,06	14
Bona	288	26,72	0
Murei	21	1,95	8
Kurieukuru	21	1,95	10,5
Aramapuku	20	1,86	28
Arawaka	37	3,43	38
Tapauku	54	5,01	40
TOTAL	485	45%	-

Fonte: O autor.

4.4.5 Notas sobre associativismo – a APIWA

Hoje, um período de relativa tranquilidade, sem as guerras interétnicas 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, dada através da garantia de seus direitos indígenas, envolvendo assim, instituições e organizações que desenvolvem esta política. A articulação entre os caciques, a constituição de uma associação representativa, propicia canais de relacionamento coletivo com estas instituições (FUNAI, o Iepé, Secretaria Especial de Saúde Indígena, Secretaria do Amapá de Educação, entre outras). Contudo, o que se observa, é que no seio das relações sociais de uma aldeia, o papel da liderança permanece pousado em seu prestígio diplomático, sua generosidade e as relações familiares que o cercam. Desta forma, é fácil compreender porque é tão comum vermos genros mais velhos dos caciques como

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 inéditos, que buscam a salvaguarda de seus direitos constitucionalmente assegurados. Como vimos, a demarcação trouxe consigo um sopro de ânimo no movimento de redispersão por 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 e cujas sedes administrativas localizam-se longe, instaladas nas cidades⁴⁴. Para facilitar essa mobilização e representação dos povos indígenas do Tumucumaque, fazendo frente a este e outros desafios, foi criada uma primeira associação, a APITU (Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque), principalmente para acompanhar a execução do projeto PPTAL no período da identificação e demarcação territorial (iniciado em 1990 e finalizado em 1997).

O objetivo inicial de se constituir uma instância representativa para todos os povos indígenas da região, contudo, demonstrou ser um esforço por demais 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 Tiriyó, 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), para os povos Wayana e os Aparai que, apesar do nome, representa e defende os direitos e interesses de todas as aldeias do rio Paru de Leste, incluindo as aldeias majoritariamente habitadas por Tiriyó e Akuriyó no alto curso deste rio. Ela tem como linhas de atuação promover ações na área de educação, meio ambiente e cultura, e para tanto, visa promover projetos que busquem alternativas de desenvolvimento econômico autossustentável e consciente além de, já 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 35).

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

⁴⁴ 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.

Figura 35 - Vasos cerâmicos sendo confeccionados para a comercialização.



Fonte: O autor.

4.5 Conclusões do capítulo

Neste capítulo busquei descrever e analisar a territorialidade dos Wayana e dos Aparai. Vimos que eles são dois povos que vivem há muito tempo na região das Guianas, cujos relatos orais e fontes históricas e asseveram intensas migrações pretéritas até seu o estabelecimento, no Brasil, no alto e médio curso do rio Paru de Leste, nos interiores das terras indígenas. Em relação às atuais Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D’Este, os Wayana são oriundos de uma região mais setentrional, incluindo áreas transfronteiriças, enquanto os Aparai vieram do Sul, possivelmente das margens do Amazonas, subindo os cursos dos rios da calha norte do Pará. As migrações foram motivadas por conflitos, mas também por alianças políticas, matrimoniais e econômicas envolvendo vários povos indígenas, quilombolas e segmentos populacionais de extrativistas em alguns momentos.

O estabelecimento de formas de territorialidade em rede decorrentes do controle de áreas estratégicas de intercâmbio e comércio repercutiram de movimentos pendulares nos contingentes populacionais indígenas. Com o progressivo fim dos conflitos, uma parte dessa população refugiou-se nos interiores das florestas. Outros, que haviam se especializado no intercâmbio comercial, vieram a migrar para as margens dos grandes rios, estabelecendo-se definitivamente enquanto “índios ribeirinhos” (BARBOSA, 2005; GALLOIS, 1986).

Esta aparente dicotomia continua a reverberar sobre a composição política e social dos Wayana e Aparai, mesmo anos após o processo de centralização e demarcação de seus territórios. Possivelmente isso se dá em decorrência de sua composição étnica eminentemente heteróclita, formada por várias designações étnicas (FRIKEL, 1958; GRUPIONI, OLIVEIRA, LINKE, 2018).

Como relatado, estes povos são formados por uma mistura de autodenominações étnicas e geográficas, que carregam consigo diferentes *históricos de contato*. Assim temos que os atuais Wayana e Aparai são povos que contém várias designações étnicas de diferentes lugares, sendo fruto de redes de relacionamento, outrora conectando uma vasta área nas Guianas, que foi, de certa maneira, confinada em povoamentos artificiais, como Bona.

Essas redes, a despeito da demarcação física das terras indígenas, continuam a vigorar em diferentes dimensões- internamente à uma aldeia, entre as aldeias, entre estas e as cidades. Isto acontece porque o padrão tradicional de assentamento e constituição das aldeias dos povos do rio Paru de Leste permanece vigoroso ao longo dos anos, a despeito das pressões por uma centralização total exercidas pelo Estado durante o regime militar. As relações com o

território e com os povos com os quais se relacionaram, promoveu, e continua 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 também possibilitou, e ainda possibilite, grande fluxo gênico de muitas espécies cultivadas, pois, a despeito das lacunas bibliográficas, é muito provável que durante os intercâmbios e mudanças de aldeias, foram igualmente logradas trocas 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 presente nas roças.

Além das informações historiográficas e os relatos de vida das lideranças indígenas, a linguística também dá pistas sobre a existência desta rede de relações. Como veremos no capítulo seguinte, há muitas variedades de mandioca, algodão e banana que são plantadas nas roças Wayana e Aparai cuja denominação, em tradução literal, significa “dos negros”, ou ainda “dos Tiriyo”. Por exemplo, há em língua wayana uma variedade de algodão denominada “mekoro mau”, isto é, algodão dos mekoro, negros do Suriname e Guiana Francesa (provavelmente obtida junto aos Ndjuka ou Saramaká, povos com quem se relacionavam).

Ainda, nas roças são plantadas variedades de mandioca “Tiriyo akon ulu”, “mandioca tipo dos Tiriyo”; 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 muitos outros casos, onde o nome é relacionado com um topônimo, como “mandioca do Oiapoque” (*Ojapok ulu*), ou “mandioca do Paraná” (*Parana ulu*), que neste caso talvez se refira ao rio Amazonas (do tupi, “paraná”,  “rio grande”, “gua grande”) e não ao estado sulino.

Nestes casos, historicamente  relatado a 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, possivelmente, ter vindo junto em suas perambulaes pela região. Assim,  sempre importante afirmar que as redes de relacionamento continuam a fazer girar pessoas e objetos, e, também patrimônio genético da agrobiodiversidade entre as aldeias, através das relaes de parentesco, e entre diferentes povos de variadas terras indígenas por intermédio de encontros articulados nos centros urbanos de Macapá e Laranjal do Jari.

Do ponto de vista ambiental e econmico, as aldeias novas são somente estabelecidas junto às roças muito produtivas, pois  necessário que a família tenha segurança alimentar

para proceder a mudança de localidade. Relatos orais explicam que antigas áreas de aldeias são preferidas para abertura de novos aldeamentos, o que pode ser confirmado pela grande quantidade de cacos cerâmicos encontrados em praticamente todas as atuais aldeias do rio Paru de Leste, com exceção de Bona, que é uma aldeia aberta em um lugar não tradicional.

Uma hipótese sugerida é que as áreas de aldeias antigas possuam manchas de solo antropogênico, oriundos de ocupações humanas mais antigas. Isto explicaria, em parte, a alta produtividade agrícola em relação às demais áreas e sua eleição preferencial para novas aldeias. Assim vemos que o padrão de abertura de aldeias é circular, pois recria locais de moradias em cima de antigas áreas de habitação. É importante observar que a manutenção deste padrão pode vir a reforçar a criação de manchas de terra antropogênica, buscadas para, justamente, o estabelecimento de roças e aldeias.

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. 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 24 aldeias dispostas no Paru de Leste, apenas duas possuem mais de 100 habitantes (Bona e Matawaré, conferir Quadro 6 página 143) (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018). Assim, considerando um total populacional estimado em torno de 1.100 pessoas, a média dada é de 44 habitantes por aldeia (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018). Porém, se desconsideramos a aldeia Bona desta conta, as demais passam a ter uma média de 33 pessoas (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

A maioria das aldeias é pouco populosa, constituindo-se, basicamente pela família do chefe (geralmente o seu fundador ou o filho mais velho quando este vem a falecer), e famílias de suas filhas casadas, genros, netos e, por vezes, bisnetos. Esta forma de localidade culturalmente ditada cria uma unidade política centralizada no cacique. Isto, contudo, não representa dotação de poder ao cacique, e sim prestígio. O cacique não dá ordens e sim sugestões que podem ser acatadas conforme as relações interpessoais construídas no cotidiano da aldeia.

Assim, as aldeias são unidades políticas que, por um lado possuem certa independência das demais em relação à gestão ambiental e do território circunvizinho. Por outro lado, a independência é fluída e articulável, pois as aldeias estão conectadas por redes de relacionamento, fundamentalmente mantidas pelo intenso fluxo de parentes mais próximos, aqueles consanguíneos, entre as aldeias. Assim, o território de uma família nunca é

encerrado na aldeia onde habita e suas áreas adjacentes. O território de cada família é expandido para aldeias situadas alhures, por meio das relações de parentesco.

Apresentei também que hoje em dia há uma associação representativa para os Wayana e Aparai e demais povos habitantes do rio Paru de Leste, a APIWA. Dentre as várias atribuições, a APIWA é responsável por garantir a mobilização e articulação entre todos os caciques. Assim vemos que 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, pois sua atuação visa articular todas as aldeias nele contidas de forma única, visando garantir a soberania política dos caciques e suas deliberações junto ao círculo externo, fora da terra indígena. Isto é, a associação tem como papel representar os caciques e intermediar junto aos agentes públicos e organizações da sociedade civil organizada que desenvolvem as políticas indigenistas na região.

Estas são, grosso modo, 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 reabertura de aldeias conectadas entre si seguindo critério políticos, ambientais, cosmológicos e de parentesco. Assim, a gestão ambiental e territorial do território Wayana e Aparai transgredisse em muito a questão ambiental, da gestão e manejo de “recursos naturais”. Esta é, sem dúvidas, uma questão fundamental, pois mexe com a subsistência física, porém, representa tão somente uma camada a mais de complexidade para entendermos como estes povos vivem hoje em seu território e que não podem deixar de constar nos planos de gestão. Detalhes de dados da cosmologia, visões, saberes e relações com o meio onde vivem, incluindo os recursos, são mais bem detalhados no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 5 A TERRITORIALIDADE WAYANA E APARAI EM CONTEXTO DE MUDANÇAS

O presente capítulo apresenta as principais formas de territorialidade Wayana e Aparai e seus vínculos com a elaboração do PGTA. O objetivo é descrever e evidenciar os saberes, fazeres, usos e ocupação do espaço físico, onde serão apresentados, dentro de um panorama de investigação etnobiológico e etnoecológico, os saberes e fazeres cotidianos e rituais, os políticos e os relacionados ao parentesco e memória social, como a caça, pesca, roça, coleta e extrativismo.

Serão relatados também as regras de abertura de roças e aldeias, os etnozoneamentos, as diferentes paisagens componentes do mundo tangível e as relações engendradas com os diferentes coletivos de não humanos com quem os Wayana e os Aparai compartilham o território. Busca-se também apresentar, de forma sucinta, as informações sobre a percepção do tempo e dos múltiplos espaços, ordenadas 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 “gestão ambiental e territorial” dos Wayana e dos Aparai, buscando articular tais sistemas com o Plano de Gestão. Acredito que este levantamento traz informações importantes nas discussões sobre, por exemplo, potenciais ações que visem o manejo e uso sustentável da caça pelos Wayana e Aparai em seu PGTA.

Para além disso, acredito que as informações sobre os hábitos de atividade, alimentação e períodos reprodutivos poderão contribuir para o conhecimento sobre populações da fauna da região, inexistentes na literatura. Para os Wayana e Aparai, nesse novo contexto de gestão territorial, tornou-se premente a necessidade de discussão coletiva sobre as estratégias de convivência entre si, mas também com os diferentes coletivos que coabitam em 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, sendo o PGTA instrumento de gestão, deve ser a expressão da busca pelo “bem-viver”, e a compreensão do bem-viver local deve se dar a partir da compreensão da territorialidade própria aos indígenas, através das relações com o espaço geográfico e a transformação cultural da natureza circundante. Pretendo, finalmente, à luz dos objetivos primários

emanados da CF de 1988 e da PNGATI, demonstrar e valorizar a riqueza dos conhecimentos indígenas sobre suas formas próprias de viver e manejar o meio ambiente circundante.

5.1 A vida sazonal

Para os Wayana e Aparai, assim como para vários outros povos amazônicos, o desenrolar da vida cotidiana segue o desnovelo do tempo (CHERNELA; 1997; POSEY, 1997a; WELCH *et. al.*; 2013). Mais precisamente, podemos dizer que algumas atividades capitais, diretamente relacionadas à subsistência, seguem o compasso das variações sazonais locais. Isto não significa, porém, que os Wayana e os Aparai seguem rigidamente um calendário pré-determinado.

As atividades, como a caça, pesca, coleta ou ainda as relacionadas com o cultivo e agricultura estão em contínua evolução. 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, quando nos pomares da aldeia.

Além do mais, essas atividades são feitas de forma conjunta e complementar. Quando se anda na mata atrás de castanhas, por exemplo, também é uma boa oportunidade de caçar animais pelos caminhos, inclusive os que também se alimentam deste fruto. As roças, como são sabidas, são os lugares das mandiocas, dos tubérculos, mas também são pontos ricos e abundantes em caça.

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, mas também temporal. A seguir, uma tabela resumida das atividades sazonais dos Wayana e Aparai (Quadro 8).

Quadro 8 - 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	chuva	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	Derrubar Roça. Secar para queimar	Esperar Secar. Coivarar. Limpar	Esperar Secar	Coivarar novamente. Cavar Roça	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	Taioba. 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 inveno	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. Fazer canoa
COLETA E EXTRATIVISMO	Bacaba (início)	Castanha (início)	Frutas do mato. Castanha 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. Açai (início extra).	Frutas dos igapós. Óleos, resinas, breus e látex (final).	Frutas dos igapós. Açai (final).	Cajú (início)	Buriti (início). Cajú (final)	Buriti (final)	Castanhas (início)

Fonte: O autor.

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, as diferentes formas de identificar e nomear épocas do ano permanecem amplamente utilizadas no seio cotidiano (CABALZAR, 2010; 2016). 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 observações de determinados fenômenos da natureza circundante e aqueles baseados em observações astronômicas.

5.1.1 Marcadores de sazonalidade ambiental

A primeira das formas, conhecidas por *aptao/zano*, poderia ser traduzida por “temporadas”. Este sistema é construído a partir da identificação de determinados fenômenos naturais cíclicos enquanto marcadores de tempo ao longo de um ano. Seus olhares atentos passam sobre eventos próprios da fenologia botânica de uma determinada espécie, ou em características da história de vida de uma dada espécie zoológica, ou ainda em fenômenos relacionados ao regime climático local. Os nomes convencionados para cada *aptao/ahtao* indicam o período do ano no qual determinada atividade é mais propícia de se obter melhores resultados. Algumas inferências podem ser diretas, como, por exemplo, *alimi kat aptao/arimi kase zano*- época dos coambas gordos. Logo, esta é a época mais propícia ao seu 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 igapó, não-identificado). Este pequeno fruto arroxeadado é considerado uma ótima isca para pacu e demais peixes frugívoros, atraindo grandes concentrações de caracídeos tão logo começam a se precipitar nas águas que rolam por baixo. Concluindo, temos que *kanapali aptao / kanapari zano* é a época mais propícia, ou ainda, constitui a temporada por excelência da pesca de pacu e demais peixes frugívoros.

De certa maneira, as atividades produtivas (em especial as épocas de caça e pesca) se intensificam sobre a espécie que nomeia uma “temporada”. Porém, é válido lembrar 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.

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 estes constituem a caça por excelência dos Wayana e Aparai (VELTHEM, 2003; VELTHEM; LINKE, 2010).

Fato semelhante foi descrito por Descola junto aos Achuar, onde anualmente é aguardada a “temporada de caça ao macaco-barrigudo”, fato que ocorre quando este está gordo (DESCOLA, 2006, *cf.* 170-71). A seguir, um arranjo para um “calendário padrão” (Quadro 9).

Quadro 9 - Calendário sazonal Wayana e Aparai.

(continua)

REFERÊNCIA-CALENDÁRIO OCIDENTAL	NOME WAYANA / APARAI	TRADUÇÃO LITERAL	INFORMAÇÕES ASSOCIADAS	OBSERVAÇÕES
Janeiro	Ikopë taimë / Ikonopotary ropa	Início das chuvas	Quando as chuvas começam a ficar frequentes	Um nome antigo, mas que não corresponde à realidade. Estão querendo mudar esse nome.
Fevereiro	Kijawëk aptao / kauko zano	Época da saúva	Quando as saúvas começam a voar (fazer ninhos novos) – época para sua captura para alimento. “Fazem verdadeiras nuvens de formiga voadoras”.	Um nome antigo que continua correspondendo ao fenômeno natural.
Março	Kanapali aptao / kanapari zano	Época do kanapali (uma frutinha roxa de várzea – é isca para peixes)	Época de comer peixes como os pacus, entre outros; época de outras frutas que os peixes comem, por isso é mais fácil de serem pescados, etc.	Nome novo. O nome antigo que não deveria mais corresponder aos fenômenos desta época foi abandonado. Entretanto, ignoro se este “aptao” já era nessa época e tinha nome preterido ou se é um evento tão importante que sublimou o evento antigo que nomeava este “aptao”.
Abril	Alumasi aptao / arumaxi zano	Época do alumasi (curimatá)	Quando o alumasi vai desovar e fica concentrado nas várzeas	Um nome antigo que continua correspondendo ao fenômeno natural.
Maiο	Alimi kat aptao / arimi kase zano	Época do alimi (macaco-aranha) quando este está gordo.	Época da alta concentração de gordura neste animal, segundo os Wayana, melhor momento para sua caça	Um nome antigo que continua correspondendo ao fenômeno natural.
Junho	Kapasi aptao / kapaxi zano	Época do tatu. Já há discussão para a troca deste nome.	Quando este animal se encontrailhado e, portanto, de fácil captura.	Nome novo. O nome antigo que não deveria mais corresponder aos fenômenos desta época foi abandonado. Entretanto, ignoro se este “aptao” já era nessa época e tinha nome preterido ou se é um evento tão importante que sublimou o evento antigo que nomeava este “aptao”.

(conclusão)

REFERÊNCIA-CALENDÁRIO OCIDENTAL	NOME WAYANA / APARAI	TRADUÇÃO LITERAL	INFORMAÇÕES ASSOCIADAS	OBSERVAÇÕES
Julho	Ikopë enatëmë / Ikonopory enatyryme	Fim da chuva	Quando começa o verão	Nome novo. O nome antigo que não deveria mais corresponder aos fenômenos desta época foi abandonado. Entretanto, ignoro se este “aptao” já era nessa época e tinha nome preterido ou se é um evento tão importante que sublimou o evento antigo que nomeava este “aptao”.
Agosto	Itu ëtaletakop / Ikonopory enatyryme	Queda das folhas na floresta	Quando as folhas das árvores começam a cair em massa. Início do verão	Um nome antigo, mas que não corresponde à realidade. Estão querendo mudar esse nome.
Setembro	Ololi aptao / zuãna zano	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	Pupu aptao / purupuru zano	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	Īmë aptao / tupito zano	Época da roça	Quando está seco o suficiente e sem muitos animais perigosos no mato (serpentes, aranhas, carrapatos, etc) para trabalhar no mato em sua abertura e coivara para abertura de roça nova	Um nome antigo, mas que não corresponde à realidade. Estão querendo mudar esse nome.
Dezembro	Iwëina enahtop / Jeimamyry enahtopo	“fim do verão”	Quando começam a cair as primeiras chuvas	Um nome antigo, mas que não corresponde à realidade. Estão querendo mudar esse nome.

Fonte: O Autor.

5.1.2 Marcadores de tempo astronômicos

Além dos *proxis* dados através de eventos do meio circundante, temos formas de marcadores da passagem do tempo subsidiada por meio de observações astronômicas. Existem vários astros celestes reconhecidos pelos Wayana e Aparai. Há o sol (*sisi/xixi*), a lua (*nunuwë/nunuo*), as estrelas no geral (*silikë/xirikuato*) e *Mapalukawa/Maparukawa* e *Silikonko/Xirinkõko*⁴⁵ 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 hoje em desuso.

Apesar de ser uma área pouco estudada, alguns viajantes têm empreendido esforços em estudar a etnoastronomia dos Wayana e Aparai, porém, todos, até hoje, concentraram-se na Guiana Francesa e no Suriname. Não foi encontrada referência a este tipo de levantamento com populações Wayana e Aparai no Brasil. Assim, com base na literatura disponível, foi levantada a existência de dois sistemas de fundo astronômico. Um primeiro é baseado nas diferentes luas cheias que se apresentam ao longo do período de um ano, e outro em constelações, também este 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 De Goeje levantou 22 constelações no Suriname, algumas com identificação de 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 localizadas do Suriname (MAGAÑA, 1987). Em seu trabalho, foram levantadas as 12 diferentes luas cheias anuais, bem como 67 constelações onde, em várias delas foi possível encontrar suas respectivas correspondentes com o sistema astronômico ocidental (MAGAÑA, 1987).

Neste presente estudo, foi possível levantar e identificar um sistema de marcadores temporais baseado em um conjunto de constelações (Quadro 10). O sistema que utiliza nomes de luas, mencionado nos trabalhos de Coudreau e Magaña, contudo, não foi levantado em decorrência da ausência de informantes. Também é importante assinalar que o sistema que apresento nas linhas abaixo, diferentemente do sistema *aptao/ahtao* descrito acima, corre

⁴⁵ Respectivamente, Estrela Dalva (planeta Vênus) e estrela Vésper (planeta Júpiter) ver, também: Magaña (1987).

certo risco de desaparecer, pois observei que o repasse destes saberes às gerações mais novas não está ocorrendo, sendo um conteúdo esotérico, relegado a apenas alguns poucos anciões. Em todo caso, no sistema de constelações levantado, a passagem de uma determinada época do ano a outra é dada quando uma determinada constelação “caedo céu”, isto é, quando esta desaparece do horizonte, voltando a surgir somente meses depois. Tais constelações relacionam-se a histórias e mitos, onde tal fenômeno da “queda” remeteria à aterrissagem 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 que em breve será seu período. Somente quando essa estrela ‘cai’ ao chão que seu período começa. Isso porque a queda da estrela simboliza que aquele ser está no nosso mundo, atuando sobre coisas que podemos sentir”. (Anakare AparaiWayana, 2010)

Este sistema possui alguns paralelos ao sistema *aptao/ahtao*, na medida em que cada constelação possui uma nomenclatura própria, que anuncia a chegada de um determinado período do ano e que traz consigo todo um conjunto de indicadores e proxis naturais e, conseqüentemente, de períodos para o melhor desempenho de uma, ou várias, atividades. No Quadro 10 apresento os nomes dados às diferentes constelações com seus respectivos meses 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).

Quadro 10 - Calendário Astronômico Wayana e Aparai.

Período de referência	Nome da Lua- Wayana e Aparai	Observações
Aparece 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 depois de saúva	<i>Kujali kulu / kujari</i> (arara, <i>Ara chloroptera</i>)	(arara). Quando ela cai as chuvas param por 15 dias (veranico) e depois elas voltam. É o período mais propício para plantar porque a terra não está muito seca e quente e sabemos que em breve começará a chover.
Aparece em fevereiro e cai em março.	<i>Alumasi Kulu / Arumaxi</i> (peixe curimata)	Nessa época começa a piracema do curimata, que é quando começa a mata de várzea.
Aparecem em abril e caem em maio.	<i>Ipehpyny Kulu & Èkëi Kulu / Okoi kururu</i> (serpentes)	Geralmente caem juntas e indicam as últimas grandes chuvas. Nesse período a caça e pesca ficam muito difíceis.
Costuma ficar o ano todo no céu, mas cai no final de maio	<i>Ialaka Kulu / Jaraka</i> (caranguejeira)	Quando ela cai as chuvas diminuem muito e o rio para de subir.
Aparece em agosto e cai em setembro	<i>Ololi / Zuãna</i> (<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.
Aparece em outubro e cai em dezembro	<i>Paku Kulitaparu / Kurupete</i> (pacu)	Quando cai 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: O autor.

A lua também é fonte de informações do transcorrer de menores escalas temporais. Neste caso, as diferentes fases da lua se traduzem em diferentes semanas (Quadro 11).

Quadro 11 - 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);
1) A lua cheia (em seu ápice) corresponde à metade do mês. (visualização por volta das 19h);
2) O último dia do mês é o último dia da lua em quarto minguante (visualização por volta das 05h);
3) A lua nova, neste caso, seria o descanso da lua, e também o descanso da aldeia. Geralmente nestes períodos são feitos rituais festivos onde serve-se muitas bebidas fermentadas à base de mandioca, como o kaxiri, preparado especialmente para esta semana.

Fonte: O autor.

Além deste, o sol e alguns animais se combinam para constituir um sistema de marcador temporal próprio. Pormenorizando ainda mais a escala temporal, há um conjunto de conhecimentos que dá conta do transcorrer das horas, dentro de um mesmo dia, e que se baseia na posição do astro-rei e do comportamento vocálico de representantes da fauna circunvizinha. Apesar do uso do relógio de pulso ser um fato corriqueiro, e ter se popularizado muito nas últimas décadas com o advento de relógios digitais a prova d'água, tal expediente continua sendo valorizado enquanto indicadores temporais que os auxiliam nas atividades cotidianas.

Assim, conforme o Quadro 12, temos que os dias são divididos em quatro períodos, sendo dois deles com a presença do sol- quando está claro (*tawanai/tõmehse*), que conta com as manhãs (*kokopsik/pakeimo*) e as tardes (*waluna/kokonie pukuro*); e dois períodos sem o sol, quando está escuro, que são as noites (*koko/koko*) e as madrugadas (*awajaname/emepyryme*). Quando o sol é visível, sua posição e projeção no horizonte é o principal indicador do período do dia (fazendo um paralelo, representa a hora). Quando o sol se esconde, os *proxis* são dados por cantos ou gritos de animais. Vejamos, no Quadro 12, a relação das horas com *proxis* ambientais.

Quadro 12 - Horários do dia a partir de indicadores ambientais.

AWAJANAME / EMEPYRYME (madrugada)		
01h	Alawata etapamīme / arāta etaryme	Hora do guariba cantar
02h	Awainapome/ emepyrāme	Início do amanhecer
03h	Kulasi etapamīme/ kuratiri etaryme	Hora do galo cantar
04h	Kului etapamīme/ tōkore etaryme	Hora do kului cantar (parece inambu, “corcovado”).
05h	Mutu etapamīme/ mytyrakua etaryme	Hora do mutu cantar (pássaro verde pequeno).
06h	Alakwa etapamīme/ arakua etaryme	Hora do alakwa cantar (aracuã).
KOKOPSIK / PAKEIMO (Manhã)		
07h	Kokopsik/ pakeimo	Manhã
08h	Sisi epotpame/ xixi epohparyme	Começando o sol a aparecer.
09h	Sisi tēwēhanukhepsik aptao/ xixi tōnuhse pixo ahtao	O sol subiu um pouco.
10h	Sisi tēwēhanuk aptao/ xixi tōnuhse ahtao	O sol já subiu.
11h	Ankomhak tēwētīpoi/ tāxi ahtao exipitōko	[o sol está] Quase no meio, quase meio-dia.
WALUNA / KONONIE PUKURO (tarde)		
12h	Ankomhak/ tāxi ahtao	[o sol está] no meio, na metade, meio dia.
13h	Tēhewatakai / toetokorihmase	[o sol] começou a cair, a se por.
14h	Tēwaitīkai/ tokorih tykase	Está seguindo o escurecer, começou a escurecer.
15h	Itu uhpo aptao / itu epoe ahtao	Quando o sol quase pega na floresta, o sol quase toca nas copas.
16h	Tahtometai/ tyerukumāse	Quando o sol está fresco
17h	Sisi epī wījanme/ xixi ezetyryāme	O sol não está mais iluminando
KOKO / KOKO (noite)		
18h	Hololo etapamīme / Pohno etaryme	Hora do inambu cantar
19h	Īkohmamīme aptao / Ikohmamyryme ahtao	Já está anoitecendo
20h	Tīkohmamhepsik aptao / Tykohmase pitiko ahtao	Já está um pouco a noite.
21h	Kokole poptē / Onoa pohto	Chegando a meia noite
22h	Kokole hapon/ Onoah mesamo	Quase meia-noite
23h	Kokole tētīpoi /Onoa exipitoko	Já vai chegar a meia noite
00h	Kokole / Onoa	Metade da noite, meia-noite

Fonte: O autor.

5.1.3 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 contínua. Conforme os conjuntos de referência 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 sobre os fenômenos que intitulam um determinado período.

De uma forma geral, a adoção do calendário ocidental é mais voltada às interfaces de interação entre os índios e o universo não indígena (*kalaiwa / karaiwa*), como no caso das organizações necessárias da associação indígena, as relativas ao calendário escolar, em agendas políticas e em documentos de interesse como os relativos à FUNAI, SESAI e o NEI. No tocante à vida cotidiana, que envolve as atividades de subsistência, o sistema *aptao/ahtao* continua vivo no seio das aldeias.

Esta estratégia de criar paralelos entre os calendários ocidentais com o seu próprio sistema de marcadores sazonais tem, contudo, propiciado debates acalorados nas aldeias. Dentre os muitos argumentos utilizados nessas discussões, um frequentemente lembrado dá conta que os nomes dos meses em português não trazem consigo informações que podem ser acessadas diretamente. A palavra “maio”, por exemplo, não possui significado nas línguas wayana ou aparai e não carrega consigo *proxis* e tampouco pistas sobre a situação das matas e dos níveis dos rios para este mês.

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 eles, há um crescente lapso de sincronização dada entre a natureza dinâmica dos fenômenos naturais observáveis com a fixidez do calendário ocidental. Muitos exemplos são dados neste sentido. Especialmente mais debatidos, são aqueles que relacionam o regime de chuvas com fenologia e história de vida de algumas espécies animais.

Explicam que, por exemplo, hoje em dia não é mais possível afirmar categoricamente que as chuvas começarão a cair quando esperado, que seria em janeiro (*Ikopë taimë / Ikonopotary ropa* “início da chuva”). A mudança do regime de chuvas provoca, explicam, em variações nas quantidades de frutos que as florestas disponibilizam aos animais, entre eles os coombas *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 no regime das chuvas acarretará em uma variação tanto temporal quanto qualitativa na frutificação das espécies arbóreas que são acessadas pelos macacos, conseqüentemente, maio não coincidirá com *alimi aptao* (maiores detalhes, ver seção que trata da “caça” e das “paisagens”).

Ademais, esta suposta diminuição do volume local das chuvas, tem acarretado no aquecimento anormal do solo, causando uma intensificação na frequência de casos onde plantações em roças novas, recém-abertas, secam e morrem quase completamente durante o verão. Conforme seus relatos:

“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, 2011).

Não somente severas secas têm abatido a região. Em 2011 foi registrado um crescimento anormal da cota do rio Paru de Leste na região das terras indígenas, ocasionando inundação de extensas áreas outrora consideradas de terra-firme, e consigo roças inteiras foram perdidas na enchente (Figuras 36 e 37). Estima-se que ao menos 100 famílias, das cerca de 240 existentes, tiveram que subsistir por alguns meses a partir de cadeias de solidariedade existentes entre as famílias estendidas, habitantes de aldeias não afetadas pela cheia. Adicionalmente foi necessário a doação emergencial de cestas básicas por parte da FUNAI para estas famílias por um período de um mês (FUNAI, 2011. Relatório interno não publicado). Tais eventos climáticos anormais, como ocorridos na região, os têm deixado atônitos, causando certa desestrutura no planejamento e organização interna, conforme explicita o relato:

“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, 2010).

Figura 36 - Roça recém-aberta submersa em 2011.



Fonte: O autor.

Figura 37 - Aldeia e roça submersas na cheia de 2011.



Fonte: O autor.

Além disso, é vívida a lembrança de grandes cheias pretéritas no rio Paru de Leste. Muitas das atuais lideranças indígenas comentam, em seus relatos de vida, sobre momentos quando tiveram que se mudar, às pressas e inadvertidamente, para outros locais onde a cota máxima do rio não chegou a alagar:

“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 Juwarawainë. 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 oito 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).

Se por um lado é possível acreditar que houve alguns equívocos e erros na avaliação dos sítios mais apropriados para a abertura de aldeias, por outro, é também plausível que tais episódios podem se tratar de efeitos decadais de grande amplitude no regime pluviométrico local. Isto porque vimos que as aldeias são preferencialmente abertas em cima ou nas cercanias próximas de aldeias há muito abandonadas. Qualquer área inundada é abandonada, seja um roçado ou uma aldeia com habitações permanentes. Assim, é difícil crer que houve uma sequência de erros ao longo das gerações, levando famílias a ocupar áreas onde houve repetidas inundações ao longo do tempo.

Tais mudanças nos regimes climáticos locais são igualmente sentidas por 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, para citar alguns (LIMA; FANZERES; ALCÂNTARA, 2018). Para estes, assim como para povos de Roraima, existe uma série de questões de desordem nos ciclos das chuvas, das cheias e vazantes dos rios que implicam em 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 porque geram certa imprevisibilidade do meio ambiente, fundamental 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 temperaturas da superfície da água do Atlântico estão mais frias ao norte do que no sul, tornando o gradiente negativo, causam um 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 ao sul, há uma maior evaporação de água no Atlântico setentrional o que desloca a ZCIT e levando consigo os úmidos ventos alísios para longe da região Amazônica.

Já sobre o Oceano Pacífico, as variações na temperatura superficial de sua porção meridional podem desencadear dois eventos, o El Niño e 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” da La Niña, caracterizada por um resfriamento do Oceano Pacífico Sul, gera picos e enchentes anormais na bacia Amazônica (SOUZA; ROCHA, 2014).

Assim, vemos que quando ocorrem eventos climáticos influenciados por eventos La Niña e gradientes negativos no ZCIT, há grandes chances de ocorrer enchentes que fogem da normalidade esperada pelos Wayana e Aparai, como a ocorrida em 2010 e que comprometeu os roçados, e a segurança alimentar de ao menos metade da população indígena do rio Paru de Leste. Por outro lado, em eventos El Niño e gradientes positivos no Atlântico, é propício o momento para estiagens severas, como as citadas nas aldeias.

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, e como tentei demonstrar, 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 articulados 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).

Por estes motivos, e dado 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). Como colocado por 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 tem 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 tradicional indígena, 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 pela gestão territorial sustentável; e usa do expediente da valoração e legitimação dos modos e práticas indígenas próprios de cada povo. Mas ao fazer isso, a PNGATI transcende e foca igualmente na conservação ambiental e consequente mitigação dos gases do efeito estufa. O fortalecimento desta política deveria ser tratado como 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.

5.2 O espaço e a cosmovisão Wayana e Aparai

É dentro deste contexto geográfico, ecológico, e político que se articula a cosmovisão dos Wayana e dos Aparai sobre seu território. Conforme indica Velthem (2003), estes povos reconhecem o cosmos enquanto múltiplos espaços sobrepostos em camadas, onde vivem todos os seres, humanos e não humanos (Figura 38). Fisicamente, pode ser compreendido enquanto a metade de uma cabaça emborcada, o céu (*kapu/kapu*) por sobre um disco plano,

de terra, que flutua sobre a água (MAGAÑA, 1987). Ladeados em seus limites, localizam-se diametralmente opostas duas colossais sumameiras (*kumaka ehewalutpë/kumaka zahsemy*) cujas copas em chamas lançam ao espaço torres de fumaça que seguem os rastros da 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).

Figura 38 - Ilustração resumindo a cosmovisão Wayana e Aparai do espaço.



Fonte: O autor.

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 fermento 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. É este 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 *nunuwë/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. Os Wayana e os Aparai habitam os domínios terrestres, sobre o chão seco, *lo peptame/ nono mono*⁴⁶. 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*⁴⁷. Ambos os espaços são habitados por diversos coletivos de seres que possuem agência sobre o meio físico, isto é, possuem capacidade de alterá-la fisicamente. Como tal, tais coletivos, além dos próprios Wayana e Aparai, eventualmente transitam por entre estes dois planos distintos, a água e a terra, integrando-se ao que pode ser considerado como o ‘ecossistema local’.

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 são categorizados de acordo com o local de sua morada dentro dessa lógica dual de oposição e que inclui transformações nas paisagens circundantes, como veremos adiante. Oposição esta, como aponta Oliveira, que se caracteriza por sua forma fluida e não estática (OLIVEIRA, 2016). Assim, animais silvestres, como filhotes de animais 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 “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 de organização social semelhante à dos Wayana e Aparai, são conhecidos por “*ituhwakë/ituakyr*”, isto é, aqueles que “são do mato”, “da floresta”.

Apesar dos humanos não habitarem os ambientes florestais e 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

⁴⁶ Literalmente “terra grande”.

⁴⁷ Que pode significar tanto “água” quanto “rio”.

limiaries, aqueles que mudam de configuração no decorrer do ciclo anual do regime climático. Por exemplo, os *ikutpë/ikuhpo* (lagos), onde há aqueles 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 e os cachorros (*kulasi imë/kuratiri imo; kaikui imë/kaikuxi imo*, respectivamente).

Outras áreas alagáveis sazonalmente, como as beiras de rio e igapós, tuna *etpi / tuna ehpiry*, são áreas limiaries paradigmáticas entre os dois mundos. Isto porque constituem pontes transitadas cotidianamente 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/ahmõta*, são outro exemplo de ambientes limiaries 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.

5.2.1 Paisagens e espaços percebidos

As paisagens pertencem às esferas mais baixas do cosmos e são acessíveis aos Wayana e aos Aparai, pertencendo às 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 costumes e tradições, e exercem soberania e usufruto exclusivo; é a malha e substrato físico onde estes 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 (SANTOS, 2006, p. 103). Enquanto os espaços se compõem destes conjuntos de paisagens mais as vidas que as animam (SANTOS, 2006, p. 103). Elas possuem características físicas e culturais próprias a ponto de serem passíveis de reconhecimento individual (HOLZER, 1999).

Considerando que os espaços vividos pelos Wayana e os Aparai carregam consigo representações e simbolismos próprios, como vimos acima, as diferentes formas de categorias de paisagens e espaços são ao mesmo tempo reais, 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 e que, naturalmente, nem sempre coincidem com as da ciência ocidental. Apesar disto, 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.).

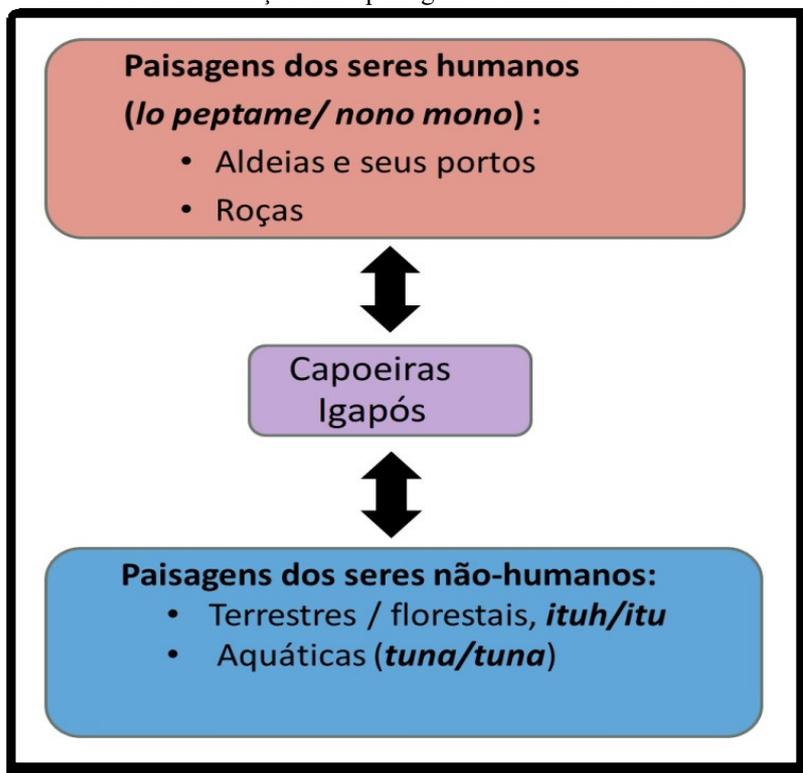
5.2.2 Paisagens transitórias

Dentro dos limites de vida dos Wayana e dos Aparai, a primeira grande divisão existente separa as paisagens próprias aos seres humanos, como as aldeias, as roças, os portos, daquelas habitadas por 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 transitados pelos humanos em busca de recursos naturais nas suas atividades econômicas e de subsistência. De forma semelhante, os coletivos não humanos próprios da fauna, por exemplo, como cutias e tucanos etc, costumam buscar alimento nos interiores das roças e orladuras das aldeias.

O trânsito de animais, humanos e outros seres dotados de mobilidade são parte importante para 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 na abertura de uma aldeia nova em terreno previamente florestal. Assim, dentro de uma escala temporal menor, cujo acompanhamento das transformações é perceptível 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, portanto. 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. Na Figura 39 vemos que as capoeiras e várzeas são a condição de transição e operam a transformação entre paisagens humanas e não humanas.

Figura 39 - Esquema cíclico de transformação entre paisagens humanas e não humanas.



Fonte: O autor.

5.2.3 Espaços domésticos – Aldeias e Roças

Como vimos, toda aldeia se inicia a partir de uma roça (Figura 40). As aldeias, 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, como o *kasili/kaxiri*, o *hakula/sakura*, entre outros. Os produtos das roças são alimentos cotidianos por definição. Invariavelmente servidos no dia-dia, beijos e farinhas de mandioca acompanham os peixes e caças em todos os momentos e conjunturas sociais de uma aldeia (VELTHEM, 1996, VELTHEM; LINKE, 2010, 2014) (Figura 41).

A terra e a fertilidade de seus solos, resultando na cobertura vegetal, incluindo as das roças, são compreendidas enquanto elementos masculinos (VELTHEM, 2003); e por isso devem ser espacialmente reconfigurados, apropriados pelos homens, mas fecundados 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 (OLIVEIRA, 2016; VELTHEM, 2003). Nos apêndices há três mitos transcritos que foram coletados durante as pesquisas de campo (Apêndice B).

Figura 40 - Aldeia recém-aberta, no entorno uma roça nova.



Fonte: O 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 dentro de três anos, é comum que uma família possua entre duas a quatro roçados em diferentes estágios produtivos, abertas em sucessivos anos. A técnica tradicional para abertura de roças e aldeias utilizada pelos Wayana e Aparai, assim como para maior parte da população indígena da Amazônia, é baseada na coivara, isto é, a supressão da cobertura vegetal com subsequente queima (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018; OLIVEIRA, 2016; ROBERT *et al.*, 2012; VELTHEM, 2003; VELTHEM; LINKE, 2010, 2014; VELTHEM; EMPERAIRE, 2016).

Figura 41 - Preparo do beiju de mandioca.



Fonte: O autor.

Os campos de cultivo, que possuem uma média de área de meio hectare, são configurados espacialmente de modo a emular as propriedades naturais de uma clareira florestal em recuperação. Há um ordenamento quanto às especificidades de cada cultígeno guiando sua disposição e época de plantação e 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 servir de apoio. Pimenteiras são plantadas nas orladuras com o objetivo de afastar algumas pragas.

Há muitas espécies nativas que são suprimidas quando da abertura da clareira para o roçado e que precisam ser continuamente retiradas por serem consideradas danosas aos cultígenos (categoria *upaia/ãtaryka*). Há outras, contudo, cujo rebrotamento dado após a

coivara é protegido, por auxiliarem no desenvolvimento das roças e na aceleração da regeneração florestal da clareira (categoria *tatilem/tõxihtykemy*). Destas, citamos, como exemplo, as embaúbas (*Cecropia sp.*) que são deixadas crescer pois considera-se que atraem muitas aves de caça (e.g. tucanos) e que possuem importante função zoocórica de dispersão de sementes de outras espécies botânicas. Assim, como observados 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, onde, por imitação, as roças são uma floresta tropical miniaturizada (ADAMS, 1994; GEERTZ, 1968; OLIVEIRA, 2016).

Em determinados momentos do ano, mutirões são articulados para determinadas 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. Os mutirões são momentos partilhados por uma comunidade e geralmente contam com indivíduos de outras aldeias relacionados por consanguinidade ou afiliação ao grupo doméstico do organizador. 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.

Assim, os mutirões têm funções fundamentais na malha social que vão muito além da produção de alimentos. São verdadeiros fenômenos sociais por excelência, onde 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).

No centro dos mutirões estão as bebidas fermentadas (*okī/eukuru*). Muito variadas em formas, cores e sabores, e conseqüentemente 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 a batata, batata-doce, o cará, abacaxi, açaí, entre outros. É a partir da partilha desde insumo que as reuniões e trabalhos coletivos e comunitários são organizados, planejados e executados. Sem as bebidas, pode-se afirmar, não seria possível a atual organização social dos afazeres coletivos dos Wayana e Aparai.

A agrobiodiversidade, definida enquanto “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”, dos Wayana e Aparai, é muito rica e complexa (ROBERT *et al.*, 2012). Ela se associa com o cotidiano por meio da produção agrícola, mas também através da caça e da pesca (ADAMS, 1992). Há uma enorme diversidade de espécies e variedades cultivadas e que são oriundas dos mais diversos locais,

frutos de experiências locais de seleção, e de trocas engendradas pelas redes de relações guianense, conforme vimos. Foram levantados, neste estudo, mais de 300 tipos diferentes de plantas cultivadas, incluindo suas variedades, pertencentes à agrobiodiversidade Wayana e Aparai.

Dentre elas, 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), entre muitos outros (Apêndice C).⁴⁸

Há também as plantas que são cultivadas nos pátios das aldeias como vários tipos de pimentas, urucum, algodão, laranja, limão, manga, jaca e outras frutíferas de crescimento lento além de alguns remédios tradicionais (Apêndice C). Acredito que toda essa agrobiodiversidade seja fruto das experiências de seleção, certamente, mas principalmente advenha das trocas de mudas e sementes articuladas em rede e 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 conectados por meio de alianças políticas, principalmente operadas por matrimônios envolvendo povos distintos, empreenderam o fenômeno conhecido por “fusões étnicas”. Tal como apontado pela literatura sobre outros povos indígenas amazônicos, cabe às mulheres do rio Paru de Leste o papel de guardiãs e engrandecedoras da agrobiodiversidade cultivada, pois a circulação do patrimônio genético é dada nas relações entre mães e filhas, e entre sogras e noras (EMPERAIRE, 2002, 2014; VELTHEM; EMPERAIRE, 2016).

Desta maneira existem duas formas de circulação, 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*).

⁴⁸ Em decorrência da grande extensão da tabela, optou-se por alocá-la nos apêndices em detrimento do corpo do texto.

Depois deste ciclo, as roças continuam sendo visitadas pelos seus donos por outros motivos. 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 (Apêndice C).

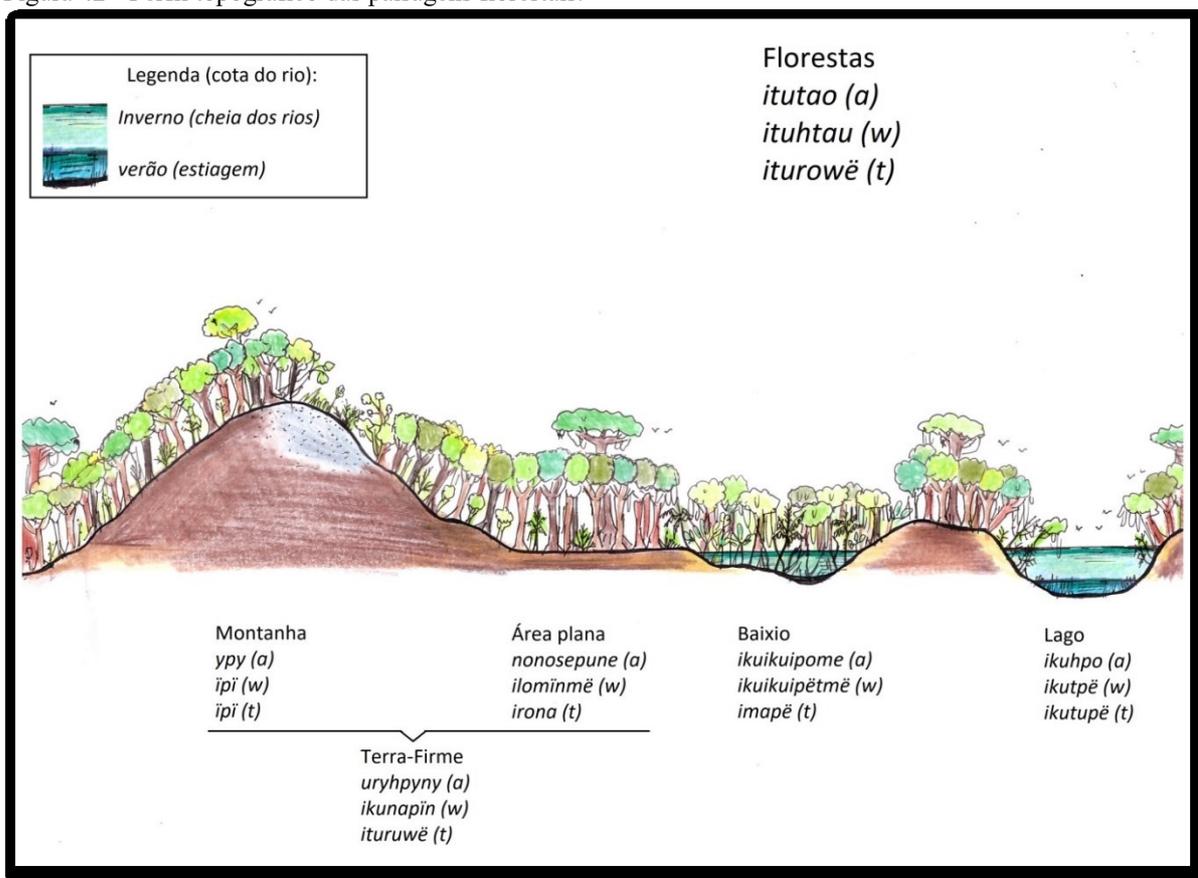
Assim, as roças mais antigas, já capoeiras, são pontos preferenciais para a atividade de caça, já que muitas culturas continuam produzindo e atraindo muitos animais, especialmente a cotia, porcos do mato, antas e aves como tucanos e jacamins, entre outros. Nas capoeiras novas, também são plantadas árvores 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 (ADAMS, 1994; BALÉE, 1994; 2013).

5.2.4 Paisagens não humanas terrestres – as florestas

Os domínios terrestres e aquáticos são constituídos por seres que possuem agência sobre o seu meio físico, e desta maneira, fazendo um paralelo, integram-se ao ecossistema local. Os Wayana e os Aparai percebem e categorizam os diversos componentes das paisagens florestais, tais como *ikunap̄in/uryhpyny* (terra-firme), *ip̄i/ypy* (montanhas), *ona/ona* (campo savana), *im̄eman/an̄apihta* (baixão) entre outros. Também há as capoeiras, consideradas ambientes de transição, que são de dois tipos *im̄ētp̄ē/tupit̄ōpo* (capoeira de roça) e *ēut̄ētp̄ē/pat̄āpo* (capoeira de aldeia). Para além deles, há os ambientes aquáticos, onde temos *ikut̄p̄ē/ikuhpo* (lago), *tuna et̄pi/tuna ehpiry* (as beiras dos rios e igarapés, onde se inclui os igapós), e *ahmonta/ahmōta* (ilhas).

Existem dois critérios principais que dão conta de identificar as diferentes paisagens. Tais descontinuidades se dão por diferenças no gradiente topográfico, o que inclui características da drenagem do solo; e a composição dos coletivos botânicos (principalmente) e faunísticos associados. Desta forma, os critérios podem ser compreendidos analogamente com ferramentas próprias da geologia/geografia e da ecologia. Desta forma, visando auxiliar o detalhamento de tais critérios, abaixo tracei em linhas uma representação pictográfica de um perfil topográfico das florestas (Figura 42).

Figura 42 - Perfil topográfico das paisagens florestais.



Fonte: O autor.

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*.

Há ambientes que são próprios de uma determinada espécie, e se relacionam com uma micro-zona específica dentro das paisagens. Esta leva 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 é as grotas 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 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,

sendo consideradas importantes recursos naturais (ADAMS, 1994; BALÉE, 2013; POSEY; BALÉE, 1984).

Este é um exemplo, que também pode ser compreendido à luz de teorias utilitaristas da cultura indígena, típicos da ecologia cultural, onde pesa a tese que espécies úteis a um determinado povo, despertam maior interesse, e com isso, maior investimento intelectual e classificatório em relação às espécies sem utilidade direta (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.

5.2.5 Paisagens florestais, coleta e extrativismo

A aparente contraposição entre doméstico e não doméstico, humano e não humano, recai sobre a interpretação ontológica dos seres e das coisas, e assim, também dos espaços e paisagens. Em um certo grau, todas as paisagens são produto de alguém ou algum ser. Como apontado por Oliveira junto aos Wajãpi, os Wayana e Aparai também concebem as roças enquanto plantações dos humanos, e as florestas são dos demiurgos ancestrais, e por isso, estas últimas representam analogamente o meio de vida dos coletivos não humanos (OLIVEIRA, 2016). A domesticação apreendida pode ser entendida enquanto uma transformação de estados, onde há uma apropriação do estado anterior, e uma subsequente transformação em um ambiente tipicamente humano e doméstico “Wayana-Aparai”, representada pela abertura de roças e das aldeias.

As atividades de coleta e extrativismo são desempenhadas por homens e mulheres, jovens e adultos. Basicamente por todos os que se aventuram nos sertões florestais. Durante o ano inteiro os Wayana e os Aparai esquadriham de forma contínua e complementar as cercanias de seu território a procura de um determinado elemento (Figura 43).

Se o conhecimento das épocas propícias para a busca por uma determinada espécie é dado pelos sistemas de marcação temporal (vistas na seção anterior), o conhecimento e reconhecimento do espaço lhes permite localizar espacialmente os recursos dentro do contínuo temporal. São justamente estas perambulações, geralmente individuais ou em pequenos grupos que lhes permitem o contínuo exercício de sua territorialidade. Conforme descrito por Descola (2006, p.252), no caso dos 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”. Desta forma, podemos intuir que o coletivo desses mapeamentos constitui-se no território Wayana e Aparai.

Figura 43 - Indígena Wayana Aparai coletando palha para ser usada na cobertura de habitações.



Fonte: O autor.

O conhecimento das relações existentes entre as diferentes espécies botânicas auxilia no conhecimento sobre o espaço físico. Assim, as relações entre as paisagens, e as espécies botânicas nelas contidas, dão pistas concretas sobre o quê encontrar enquanto se perambula por entre o mosaico florestal. Neste exercício de mapeamento contínuo, os Wayana e os Aparai conseguem reconhecer os diferentes tipos florestais e saber de antemão sua composição.

O reconhecimento das paisagens florestais é fundamental para suas atividades de coleta e extração, sem as quais, diríamos, a vida dos Wayana e Aparai como ela é, seria impossível. A coleta e a extração são atividades há muito desenvolvidas, e seus produtos são fundamentais para a economia doméstica. A lista é muito extensa. Seus 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, cosméticos e lenha, as palhas, principalmente da família das palmeiras (Arecacea) são extensivamente empregadas em coberturas de casas e, quando trançadas,

viram objetos de transporte (jamaxim); diversas fibras vegetais se transformam pelas mãos habilidosas em objetos de uso cotidiano, a cultura material (tipiti, abanos, peneiras, cestos); os troncos de árvores são a matéria-prima para a construção de habitações (casas, cozinhas, tapiris), meios de transporte (canoas, remos), instrumentos de produção (arcos, fusos), ou ainda para o beneficiamento de alimentos (lenhas).

Considerando a grande importância para a compreensão das dinâmicas dadas pela coleta e extrativismo na territorialidade dos Wayana e Aparai, incluí, nas páginas seguintes, uma série de Quadros (13 a 18) que apresentam as principais espécies botânicas conhecidas por estes povos. Tomei cuidado em organizar as informações segundo as categorias próprias de paisagens florestais e aquáticas. Desta forma, espera-se descrever segundo critério de identificação de uma paisagem que é sua composição botânica, ou a fitofisionomia.

A maioria das espécies listadas se enquadra na categoria de recursos florestais madeireiros e não madeireiros; porém, optei por incluir também espécies que são conhecidas, mas que não possuem um uso definido, sendo indiretamente utilizadas. Àquelas que possuem um uso direto, incluí informações qualitativas sobre o uso (“para que usa/serve?”), e temporais (“quando é bom tirar?”). Juntei, para cada espécie botânica, um levantamento das espécies da fauna associada. Objetivei com isso identificar relações ecológicas existentes, como a predação e dispersão de frutos e sementes, 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.

Desta forma, o objetivo deste levantamento foi o de compreender como se dão as formas de uso da reprodução física dos Wayana e Aparai a partir do acesso e cosmovisão das paisagens. Adicionalmente, espera-se que estas informações possam subsidiar um banco de dados organizado e que sirvam enquanto pano de fundo para 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.

Quadro 13 - Recursos florestais da paisagem “terra-firme”.

(continua)

PAISAGEM- IKUNAPĪN / URYHPYNY (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-canastra, queixada, anta, macacos, papagaio, araras, "kuliklau"
<i>Endopleura uchi</i>	Makala	Makara	Uxi	Alimentação	Março a janeiro	coatá, guariba, macaco-prego, mico-de-cheiro, jacamim, "bichos do chão"
<i>Caryocar spp.</i>	Wakëu	Sõso	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	Parahta	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 caroços)
<i>Bertholletia excelsa</i>	Tutkë	Tutuko	Castanha-do-pará	Alimento, comida para macaco-prego	Fevereiro e março (as vezes até maio)	cutia, paca
<i>Hymenaea sp.</i>	Mëpuku	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>	Olosimë	Oroxiarai	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

(continuação)

Táxon	Wayana	Aparai	Português	Usos	Época	Fauna associada (alimento para)
Boraginaceae	Toto	Toto	Louro	Tala para casa e para canoa	Agosto	Paca, caítitu (carne de caça fica "pitiú")
<i>Goubia sp.</i>	Walima	Warima	Cupiúba	Tala para canoa	Novembro	inambus, mutum, jacamim, macacos, porcos, anta, tucano, papagaio, passarinhos
<i>Bagassa guianensis</i>	Ēkupimë	Munoto	Garrote	Para canoa	maio (fruta)	anta, jabuti, veado-vermelho
<i>Minuartia guianensis</i>	Tawahem	Arâka zuru	Acariquara	Para casa (esteio)	janeiro	?
<i>Aspidosperma nitidum</i>	Epalai	Zeparaxi	Carapanaua	Para remo, cabo	janeiro	?
<i>Boraginaceae</i>	Nilimi	Nonoaty	Aritu	Para material de casa	julho	porcos, jacu, mutum, tucanos, coatá, cutia, paca
<i>Cinchona calisaya</i>	Ataki	Ataki	Quina	Para comida, remédio	maio	Guariba
<i>Não identificado</i>	Asisimë	Axixiarai	?	Esteia de casa	julho	pássaros de dossel, tucano, araçari, pomba
<i>Não identificado</i>	Pisat	Aramixipirikany	?	Lenha, caibro	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 (Apukuíta)	Carapanauá Branco	Remo, cabo de machado	janeiro	?
<i>Dinizia excelsa</i>	Awalaimë	Zaraimo	Angelim-vermelho	Casa de macaco	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>	Ajawah	Azawa	Breu Preto	Calafetar canoa, tinta preta, fogo	Março a julho	macacos, pássaros de dossel

(conclusão)

Táxon	Wayana	Aparai	Português	Usos	Época	Fauna associada (alimento para)
<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
<i>Não identificado</i>	Atajauku	Atazauku	?	Canoa, Tábua	agosto	?
<i>Cordia sp.</i>	Okopimë	Takirima	Freijó	Tábua, canoa	maio	anta, jabuti
<i>Não identificado</i>	Kualuk	Kuaruku	?	Canoa, Tábua	verão	?
<i>Alexa sp.</i>	Pëne Panapun	Musureshpoty	Melanciaira	Tábua	?	?
<i>Ischnosiphon spp.</i>	Nama	Aruma	Arumã	Cesto, peneiro, tipiti, Abano etc..	ano todo	?
<i>Ruizterania albiflora</i>	Iliiepu	Iririepu	Mandioqueira	Canoa, Tábua	janeiro	tucano, araçari, pomba
<i>Não identificado</i>	Ēkëi Ekatapiuru	?	?	Tábua, Canoa	?	?
<i>Cedrelinga cateniformis</i>	Pieneimë	Āpu	Cedrorana	Canoa, Tábua, Pavez	janeiro	?
<i>Vochysia sp.</i>	Kanawaimë	Arakapuri	Quaruba	Canoa, Tábua.	Verão	lagartas (macacos, tucanos, jacu, mutum, porcos comem essas lagartas que comem o fruto)
<i>Couratari</i>	Tami	Tamy	Tauari	Uso do tabaco, uso ritual, lenha, tábua	Ano todo	Passarinhos, macacos

Fonte: O autor.

Quadro 14 - 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	Piká	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	Poki	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

Fonte: O autor.

Quadro 15 - Recursos florestais da paisagem “montanha”.

PAISAGENS- İPI / YPY (MONTANHA)						
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-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.	Wakëu	Sôso	Piquiá	Alimentação	Março a maio	caititu, cutia, paca
Protium sp.	Mani	Mani	Cerol	Uso para flecha	Abril	queixada
<i>Protium sp.</i>	Ajawah	Azawa	Breu Preto	Calafetar canoa, tinta preta, fogo	Março a julho	macacos, pássaros de dossel
<i>Dinizia excelsa</i>	Awalaimë	Zaraimo	Angelim-vermelho	Casa de macaco	Setembro (troca folhas em junho a julho)	?
<i>Heteropsis sp.</i>	Mami	Akiary	Cipó Titica	Artesanato, habitações	Floração- janeiro	queixada
<i>Aspidosperma nitidum</i>	Siweuju	Xikopani	Carapanauba	Remo	Igual carapanauba	ver eparai
<i>Boraginaceae</i>	Waimë	Waimo	Loro Branco	Canoa, tábuas	Fevereiro e março	tucano, araçari, pássaros, coatá
Não identificado	Tomokokalapin	Kuritukuimo	Cuia de Vovó	Alimento de aves	Maio	macaco-prego, guariba, coatá, porcos, cutia, paca, veado-vermelho, jacu
<i>Socratea exorrhiza</i>	Përë	Pyrya	Paxiúba	Habitações	Março e maio	queixada
Não identificado	Wipë	Inimoko	Pique	Alimento de animais	Maio	porcos

Fonte: O autor.

Quadro 16 - Recursos florestais de da paisagem “baixio, ou baixão”.

(continua)

PAISAGEM- ĪMĒMAN / ANĀPIHTA (BAIXIO)						
Táxon	Wayana	Aparai	Português	Usos	Época	Fauna associada (alimento para)
Não identificado	Konomiaimë	Konopazaimo	Cipó	Remédio para febre	Ano todo	queixada
Não identificado	Konomia	Konopaza	Cipó	Tempero para peixe	Ano todo	?
<i>Ananas sp.</i>	Elewe	Enureimo	Anana	Alimento, comida par animais	Agosto	anta, jabuti
Não identificado	Ēmēli	Emerisa	Cipó	Veneno, remédio	Floração- ano todo	?
Não identificado	Kuwapokan	Warupakano	Cipó	Comida para caça	Ano todo	cutia, mutum (contamina carne de caça- fica pitiú)
Não identificado	Pētpē	Opohpo	“Árvore baixa”	Remédio para dor de dente	Ano todo	?
Fabaceae	Kalakaimë	Karakaimo	“Tipo ingá alto”	Remédio e lenha	Flor- julho; fruto- setembro	?
Poaceae	Kaikui Wenalu	Aruhmailo	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
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

(conclusão)

<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	Kilélume	Kyroruwe	?	Alimento para macacos	Julho	macaco-prego, coatá, paca, cutia
<i>Theobroma speciosum</i>	Akulituhmo	Napakauku	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, aracuã
<i>Phenakospermum guyannense</i>	Paluimë	Papuruimo	Sororoca	Alimento para pássaro, caça	Julho	pássaros
Não identificado	Pënimë	Ponaimo	?	Madeira	?	macacos
<i>Hymenolobium</i> sp	Etekele	Etekere	Angelim-pedra	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	Kulunë	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.	Malalila	Mararia	Ubim	Palha para casa	Ano todo	?

Fonte: O autor.

Quadro 17 - Recursos florestais da paisagem “capoeira de roça”.

PAISAGEM- ĪMĚTPĚ / 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	Jāli	Āna	cipó	Tinta para artesanatos	Floração- maio	? (vento leva)
<i>Cecropia peltata</i>	Kulekle	Kurehpie	Embaúba	Alimento pássaros	Janeiro a fevereiro	japu, tucano, araçari
Não identificado	Kakakju	Kakae Zuru	?	Lenha	Janeiro a dezembro	papagaios pequenos
Não identificado	Pajulo	Arikieru	?	Tinta	Ano todo	? (vento leva)
Não identificado	Puhu	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"
Não identificado	Talhem	Taisemy	“Friteiro”	Alimento para pássaro	Junho a agosto	pássaros, macaco-prego, mico-de-cheiro, anta, cutia, paca
Não identificado	Kupahja	Myraxia	Papara	Tábua	Março	passarinhos, tucanos, araçari, pomba; quando na beira do rio- "paxina"
<i>Schefflera morototoni</i>	Malamala	Maramara	Maramara	Artesanato	Julho a agosto	tucano, araçari, "sili", "amu", "pokoro", cokubim, inambu, jacu
Não identificado	Halipana	Wyipoy	?	Alimento passarinho	Dezembro	pomba, "arakakai"
Poaceae	Luwe	Wepuruko	Taboquinho	Flauta	Janeiro a janeiro	? (não dá frutos)
<i>Phenakospermum guyannense</i>	Paluimē	Paruruimo	Sororoca	Cobertura, alimento para pássaro	Setembro a outubro	tucano, macaco-prego, mico-de-cheiro

Fonte: O autor.

Quadro 18 - Recursos florestais da paisagem “capoeira de aldeia”.

PAISAGEM- ĘUTĚTPĚ / PATĀPO (CAPOEIRA DE ALDEIA)						
Táxon	Wayana	Aparai	Português	Usos	Época	Fauna associada (alimento 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, mico-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>Gynerium sagittatum</i>	Pĭlĕu	Pyrou	Cana-flecha	Flecha, artesanato	Agosto	?
<i>Mangifera indica</i>	Maka	Māka	Manga	Alimento	Dezembro	anta (ela planta mangueiras no meio da floresta), paca, cutia, japu
<i>Bixa orellana</i>	Onot	Onôto	Urucú	Pintura, artesanato	Setembro	papagaiozinho ("kulikuli")
<i>Ananas comosus</i>	Nana	Nana	Abacaxi	Alimento	Agosto a novembro	anta, irara
<i>Rollinia mucosa</i>	Iriwa	Irinua	Biribá	Alimento	Novembro	macacos, anta, cutia, paca
<i>Discorea bulbifera</i>	Napĕk	Napoko	Cará	Alimento	Agosto a novembro	porcos, cutia, paca
<i>Discorea sp.</i>	Wakalau	Parawahsu	Cará-açu	Alimento	Agosto a novembro	porocos, cutia, paca, veado-vermelho (só as folhas)
<i>Crescentia cujete</i>	Kalapi	Kasana	Ciueira	Cuia	Agosto	?
Não identificado	Pisoi	Area	?	Alimento	Agosto a novembro	cutia, paca, porcos
<i>Thevetia peruviana</i>	Kawai	Aruko	Chapéu-de-napoleão	Chocalho	Ano todo	venenoso (nenhum)
Não identificado	Maukĕ	Mauruko	?	Lenha, alimento para pássaro.	Junho	cutia, mutum, inamub, jacu, jacamim, macacos, porcos, anta
Não identificado	Kotkotolo Ju	Kakataru Okuro	Bejuzeiro	Lenha, remédio	Agosto e setembro	?

Fonte: O autor.

5.2.6 As Florestas e a Caça

Agindo no espaço florestal e aquático estão os mais diversos seres, os humanos e os não-humanos, visíveis e invisíveis. O primeiro grupo, os *ēniklē/onokaro* abarcam todos os seres não-humanos. A partir dele, a primeira grande dicotomia separa os seres em domésticos e não-domésticos. Os domésticos, *ēknē tom/okyno tomo*, recaem sobre os cachorros, gatos, galinhas e animais silvestres cuidados como xerimbabo nas aldeias. Um passo além, após esta contraposição, sobre os não-humanos recai a segunda grande dicotomia- os seres não-comestíveis e os comestíveis. Dentre os não-comestíveis *tēhamo tapek/tonosakara*, como o nome sugere, são os seres considerados de “carne-não-verdadeira” ou “não-carne”, como urubus e minhocas, por exemplo, e os que encarnam os papéis de predadores dos humanos. O grupo dos predadores é francamente descrito na etnologia americanista como pertencente a uma lógica do perspectivismo ameríndio (CASTRO, 2011b), e podem tanto ser zoológicos (como as onças, a sucurijú, etc.), ou seres mitológicos (sobrenaturais, invisíveis) oriundos de épocas pretéritas (os *ipoh/iporiry*) (VELTHEM, 2003).

Aqueles seres que são predados pelos Wayana e Aparai, os *tēhamo/tōsamo* (“carne verdadeira”) habitam as mais variadas formas de paisagens florestais, são os congêneres da classificação zoológica- a fauna cinegética⁴⁹. Existem vários critérios de classificação nativa dos animais pelos Wayana e Aparai, sendo este um fecundo campo de estudo da etnobiologia com populações indígenas ao redor do globo. Aos Wayana e Aparai, assim como para vários outros povos indígenas, é normal que haja mais de um modo de classificar os seres vivos. Tais classificações, baseados em preceitos distintos, são todas igualmente válidas e dependem muito do contexto em que estão sendo articuladas (BERLIN, 1992, LÉVI-STRAUSS, 2012, POSEY, 1993).

Uma das maneiras de classificar a fauna, que inclui mamíferos, aves, répteis e anfíbios (peixes são outra categoria nativa), é com base sua territorialidade e vida coletiva desenroladas nas paisagens florestais onde vivem. Isto se dá, porque, simbolicamente compartilham formas de sociabilidade que são ontologicamente relacionadas com os humanos (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

⁴⁹ 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, onde partes dos animais, tais como pelos, penas, ossos, dentes, garras etc. podem ou não se aproveitados para outros fins.

vivem, se se juntam e recriam suas próprias “aldeias” ou não. Desta forma, considera-se existir 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 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 vivem em buracos por eles cavados; 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 “semi-nômades”, 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, ao invés, aquelas abandonadas por terceiros, como o caititu (*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”.

Por terem paralelo simbólico com a humanidade, essas “aldeias” dos animais necessariamente são locais que atendem pré-requisitos de sociabilidade, sendo compartilhadas por diferentes seres dentro 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, considerando 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 errático ou seminômade.

Destes animais, notadamente destaca-se o coatá (*Ateles paniscus*) *alimi/arimi*, pois, é dito que perambulam sempre em grupos numerosos, dormem próximos entre si, e se deslocam por vastas áreas circulares por entre as copas das árvores, não constituindo aldeia por não dormirem por muitos dias em uma mesma árvore; ou ainda a arara (*Ara macao*) *kinolo/kynoro*, que perambula por entre a floresta, trocando todos os dias de margem de rio, atrás das árvores frutíferas da estação.

Outra forma de classificação da fauna é dada a partir de similaridades e discontinuidades morfológicas apresentadas entre as espécies de animais (Quadro 19). Tal sistema é conhecido 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, onde, alguns

agrupamentos representam ordens, como a primeira categoria para os primatas, e até mesmo famílias, como o segundo grupo para a família Tayassuidae. 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). Curiosamente vemos que há um grupo baseado em critérios de descendência mitológica, como o caso dos anuros que considerados todos descendentes comuns de um demiurgo anuriforme ancestrala *Pëlë*.

Quadro 19 - Exemplo do sistema de etnoclassificação da fauna cinegética baseado em caracteres morfológicos

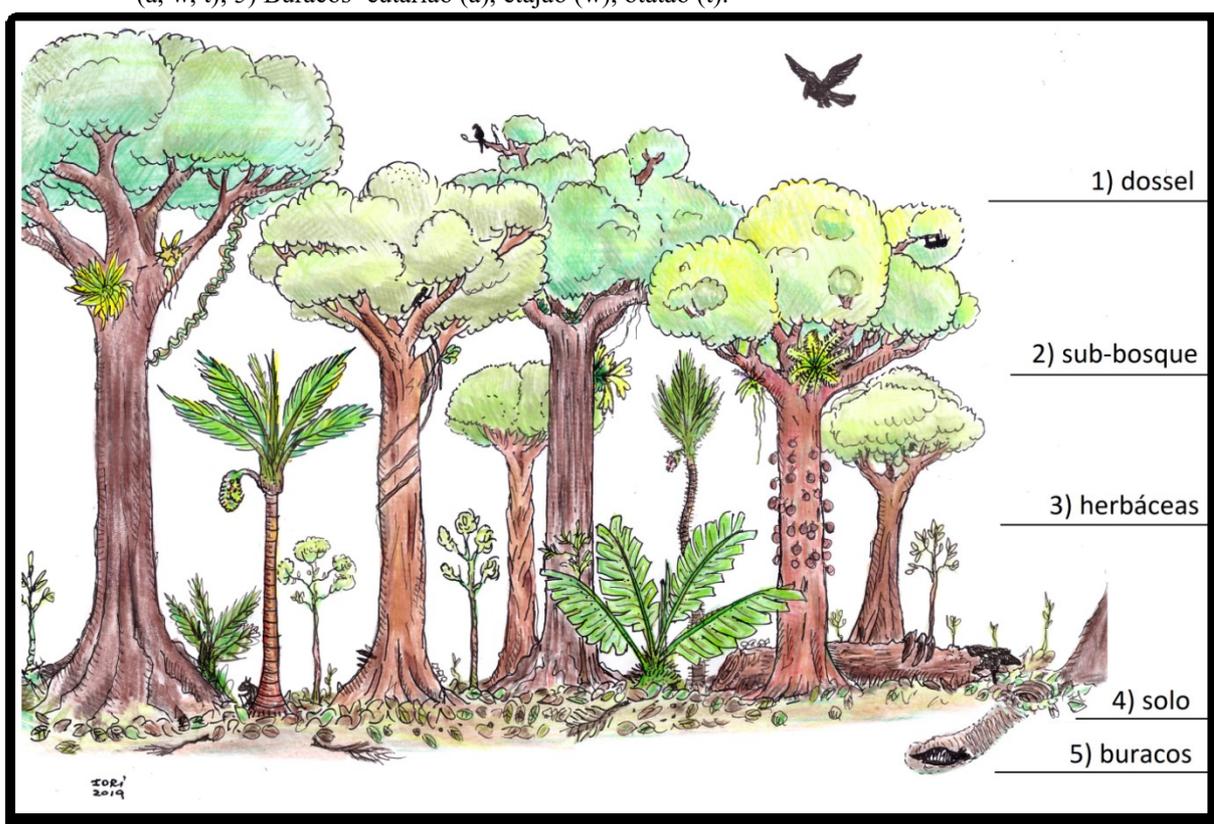
1) <i>Tiwatkikamo opine / Tarohkamo zupine</i> (“os que possuem cauda”) Os primatas : Alimi/arimi (<i>Ateles paniscus</i>), alawata/arawata (<i>Alouatta macconnelli</i>), meku/meku (<i>Cebus apella</i>), wakëu/orikou (<i>Cebus olivaceus</i>), kuanan/kuxiriru (<i>Saimiri sciureus</i>), makui/makuxi (<i>Saguinus midas</i>), moholotpë/mosorohpo (<i>Pithecia pithecia</i>), isoimë/ixoimo (<i>Chiropotes satanas</i>).
2) <i>Tënnamomele man kom / Tounamerehma komo</i> (“os que possuem nariz arredondado”) Os porcos-do-mato: Artiodactyla - pakila/pakira (<i>Pecari tajacu</i>), pëinëkë/poinoko (<i>Tayassu pecari</i>)
3) <i>Iwatkilimnom / Tarohkakara</i> (“os que não possuem cauda”) Envolve veados, a anta e 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>), entre outros.
4) <i>Tëpëlamo / Taporihkamo</i> (“os alados”) As aves: Craciformes - kujui/kuzui (<i>Pipile sp.</i>); Columbiformes - pëti/utuku (<i>Columba speciosa</i>), walami/aramixi (<i>Leptotilia verreauxi</i>); Gruiformes - Èwok/òko (<i>Crax alector</i>), akawak/akâko (<i>Penelope marai</i>), mamhali/mamisari (<i>Psophia crepitans</i>); Psittaciformes - kujali/kuzari (<i>Ara chloroptera</i>), kïnolo/kynoro (<i>Ara macao</i>); Tinamiformes - hololo/pohno (<i>Tinamus major</i>), maipo/wyryi (<i>Crypturellus soui</i>), entre outros.
5) <i>Tïpot kamo / Typohke exiketomo</i> (“os que têm bico comprido”) Basicamente o grupo dos ramphastídeos : Kïjapok/kakwe (<i>Ramphastos tucanus tucanus</i>), kïlu/kyru (<i>Ramphastos vitellinus</i>), amalo/amaro (<i>Selenidera nattereri</i>), entre outros
6) <i>Tikataputpïjamo / Tykatapuhpykamo</i> (“os que têm casco”) Envolve os tatus e os testudinatas: Cingulata : Kapasi/kapaxi (<i>Dasybus novemcinctus</i>), mëlaimë/morura (<i>Priodontes maximus</i>), Testudinata : kulia/kuria (<i>Chelonoidis denticulata</i>), kuliputpë/kuripuhpo (<i>Chelonoidis carbonaria</i>), kulalawa/purotohka (<i>Kinosternon scorpioides</i>), pupu/purupuru (<i>Podocnemis sp.</i>) entre outros.
7) <i>Ijetpïlimnam / Tyehpyke pyra</i> (“os que não têm osso”) Larvas de besouros (Coleoptera): Ilipe/iripe (não identificado), uluhui/sokoe (não identificado).
8) <i>Ejetpïlimnon tëpëlamo / Tyehpykakara taporihkamo</i> (“os que não têm osso mas têm asas”) Saúvas, abelhas e marimbondos: Formicidae : Kïjawëk/kauko (<i>Atta s.p.</i>), Vespidae : okomë/okomo (não identificado); ëkëmnek/okonoko (não identificado); Apidae : wanë/wano (Meliponini- várias espécies), wanëimë/wanoimo (<i>Apis mellifera</i> , introduzida).
9) <i>Pëlë man kom / Pororu ma komo</i> (“os descendentes do sapo demiurgo <i>Pëlë</i> ”) Duas espécies de anuros não identificados Kuwalakwa/kwarakwara (não identificado), umu/umuru (Não identificado)
10) <i>Tiwatkïtoman / Taroh kutoto mano</i> (os que têm cabelo comprido) O tamanduá-bandeira Alisimë/mariximo (<i>Myrmecophaga tridactyla</i>)

Fonte: O autor.

Os sistemas de classificação da fauna cinegética são conjuntos de saberes muito apreciados pelos homens de uma aldeia. O sistema de classificação mais francamente

debatido no cotidiano é baseado nos locais de habitação do animal. Neste sistema de classificação os animais são ordenados de acordo com o estrato florestal onde determinada espécie é costumeiramente encontrada. Compreendendo a importância desta informação, foi levantado um perfil florestal com os principais estratos identificados pelos Wayana e Aparai, onde adicionalmente, foi possível incluir informações em língua tiriyó, conforme legenda-língua aparai (a), wayana (w) e tiriyó (t) (Figura 44). 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 (quadros 20 a 22).

Figura 44 - Perfil com categorias nativas de estrato florestal. cuja legenda é 1) Dossel (inclui emergentes)- zuhpo (a), uputpë (w), irehtëlem (t); 2) Sub-bosque- kaipyra (a), kawëla (w), tawëtahem (t); 3) Herbáceas/arbustos- itupoinomo (a), wewepeinom (w), itumunkë (t); 4) Solo/serapilheira- nonopo (a, w, t); 5) Buracos- eutario (a), etajao (w), otatao (t).



Fonte: O autor.

Desta forma vemos que os sistemas de classificação Wayana e Aparai da fauna são oriundos de diferentes discussões filosóficas que visam ordenar o mundo natural circundante. Em um quadro de discussão acadêmica, é certo afirmar que eles tanto se encaixam em formas de classificação utilitaristas quanto ideacionais, como apresentado brevemente no capítulo 2.

Vimos que existem as formas de classificação com viés francamente utilitarista, como é o caso diretamente acima apresentado, fundamental para auxiliar nas atividades de caça. Na verdade, os demais sistemas também possuem sua utilidade, 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 fundamentada nas continuidades evolutivas. Já o primeiro 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 e o seu paralelo ontológico dos seres humanos.

5.2.6.1 Dados sobre a fauna cinegética

Sobre os seres não humanos, presas dos Wayana e Aparai, encontramos aqueles que compõem a fauna cinegética local. Os Wayana e os Aparai, como vários outros povos indígenas, 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 (FAUSTO, 2001; VELTHEM, 2003). F

Foram levantadas mais de 150 espécies de animais que são consumidos e, portanto, se enquadram na categoria “caça”. A maior parte da diversidade é composta por aves médias e pequenas (Apêndice D), que também fornecem penas e plumas para a confecção de objetos rituais. Porém, as espécies principais são as de médio e grande porte, especialmente os mamíferos terrestres e grandes primatas (Figura 45).

Assim como as demais atividades de subsistência, seu conjunto de saberes e fazeres é repassado entre as gerações de uma mesma família no exercício da 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 fica relegado o trabalho de preparo e distribuição dos produtos destas investidas que são trazidos pelos maridos ou irmãos (no caso das solteiras) até os portos das aldeias, visando facilitar o trabalho de limpeza e preparos iniciais que a caça necessita.

Figura 45 - Primatas moqueados.



Fonte: O autor.

A caça com arcos (*paila/taky*) e flechas emplumadas (*pilëu/pyrou*) hoje em dia é rara. O uso destes objetos, porém, persiste em momentos de escassez de munição de armas de fogo. Hoje em dia praticamente todo homem adulto e casado possui uma arma de fogo. A maior parte delas é proveniente dos centros urbanos, adquirida através da compra controlada. A FUNAI, juntamente com a Polícia Federal, os tem auxiliado na obtenção de licenças para posse rural de armas de fogo⁵⁰.

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 dos Wayana e Aparai.

Muitos deles andam soltos, sendo considerados xerimbabo. Há também cães de caça, que vivem presos, em pequenas casas construídas por seu dono. Esses cães são comuns e estão distribuídos por boa parte dos povos indígenas amazônicos e são destinados especialmente à caça de mamíferos terrestres (CUNHA, 2009; FAUSTO, 2001). No caso dos

⁵⁰ Trata-se de uma legislação em vias de mudança, em franco debate no Congresso Nacional e, por conta disso, não será abordada aqui.

Wayana e Aparai, os principais são os porcos do mato, cutias e tatus. Nestas ocasiões, os cães são destinados a farejar e rastrear as presas, visando as encurrular até a chegada de seu dono. Nas caçadas que visam primatas e demais presas arborícolas, os cães são evitados, pois, segundo os indígenas, seu latido afasta os animais.

Os pontos de caça de uma aldeia são determinados por seu cacique. Estas áreas abrangem grandes porções florestais, preferencialmente em locais distantes. Caçadas nas imediações das aldeias apenas são toleradas quando dentro das roças e por motivos de segurança, pois pode vir a acontecer de uma vara de queixadas atravessar inadvertidamente o pátio de uma aldeia, fato que testemunhei mais de uma vez.

As lideranças indígenas explicam que assim o fazem para evitar deplecionar os estoques de caça próximo das aldeias. Então a lógica é caçar em áreas afastadas de toda e qualquer aldeia, próximo de encostas de montanhas (hoje desabitadas). 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 (NOVARO; BODMER; REDFORD, 2000).

Ainda neste ponto, é importante pontuar 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 previsto 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.

Essas áreas de caça, ao longo do ano, circulam pelo território. 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, para 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 onde encontram seu alimento preferencial (Quadros 17 a 19, anteriores).

Como vimos em seção anterior, as paisagens identificadas são heterogêneas em relação a sua composição e riqueza de espécies. Para além, 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. Por conta disso, informações sobre a localização, no tempo e no espaço, são de suma importância para o êxito das caçadas e para sua gestão dentro de um PGTA.

A seguir, nos Quadros 20 a 22, vemos 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), seus períodos reprodutivos, alimentação principal e seus predadores.

No Apêndice D, há uma lista da avifauna conhecida. As aves são muito importantes aos Wayana e Aparai por várias razões. Além de alimento, suas penas são fundamentais para a confecção de objetos rituais e instrumentos, com as flechas. Além disso, como vimos, sua vocalização possuem ampla gama de simbolismo, desde anúncio de uma determinada hora do dia, ou ainda, indicar a aproximação de algum ser, incluindo aqueles que pressagiam mal-agouro.

Quadro 20 - Lista das principais espécies conhecidas de mamíferos, incluindo às caçadas para subsistência física (as principais cinegéticas seguem com asterisco*). (continua)

MAMMALIA									
Ordem	Gênero/ Espécie	Nome comum	Nome Wayana /Aparai	Paisagem	Estrato Florestal	Hábito	Período reprodutivo	Alimentação	Presas para
Marsupialia	<i>Marmosa sp.</i>	Mucura	Awalëimë/Zare	montanha, floresta	sub-bosque	noturno	Ano todo	carne, galinha, frutas	serpentes, gato- mourisco
	<i>Monodelphis sp.</i>	Cuíca d'água	Awalëimë Tunaknalë /Zare Nakuaono	igapó	sub-bosque	noturno	Ano todo	carne, galinha, frutas	serpentes, gato- mourisco
	<i>Philander sp.</i>	Mucura	Awalëimë/ Panaxixiwa	montanha, floresta	sub-bosque	noturno	Ano todo	carne, galinha, frutas	serpentes, gato- mourisco
	<i>Caluromys sp.</i>	Mucura	Awalëimë/ Panaxixiwa	montanha, floresta	sub-bosque	noturno	Ano todo	carne, galinha, frutas	serpentes, gato- mourisco
	<i>Micoureus sp.</i>	Mucura	Awalëimë/ Panaxixiwa	montanha, floresta	sub-bosque	noturno	Ano todo	carne, galinha, frutas	serpentes, gato- mourisco
	<i>Didelphis sp.</i>	Mucura	Awalëimë/ Panaxixiwa	montanha, floresta	sub-bosque	noturno	Ano todo	carne, galinha, frutas	serpentes, gato- mourisco

(continuação)

Pilosa	<i>Tamandua tetradactyla</i>	Tamanduá-mirim	Alisipsi/ariri	beira-do-rio, floresta, montanha	sub-bosque	noturno	Ano todo	cupim	onça, suçuarana, gato-maracajá
	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	Tamanduá-bandeira	Alisimë/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>Dasypus novemcinctus</i> *	Tatu-galinha	Kapasi/Kapaxi	beira-do-rio, floresta	chão e buraco	noturno	ano todo	minhoca, formiga, cupim	suçuarana, onça
	<i>Cabassous unicinctus</i>	Tatu-peba	Mëlaimë elatu/Morura enatyry	beira-do-rio, floresta	chão e buraco	noturno	ano todo	minhoca, formiga, cupim	suçuarana, onça
	<i>Dasypus kappleri</i> *	Tatu-15-quilos	Kapasi/Kapaxi	beira-do-rio, floresta	chão e buraco	noturno	ano todo	minhoca, formiga, cupim	suçuarana, onça
	<i>Priodontes maximus</i> *	Tatu-canastra	Mëlaimë/Morura	montanha, floresta	chão e buraco	noturno	Ano todo	minhoca, formiga, cupim	suçuarana, onça
	<i>Dasypus septemcinctus</i> *	Tatuí	Lahpo/Rasewe	beira-do-rio, floresta	chão e buraco	noturno	ano todo	minhoca, formiga, cupim	suçuarana, onça

(continuação)

Primates	<i>Saguinus midas</i> *	Mico	Makui/Makuxi	beira-do-rio, floresta	dossel	diurno	abril a junho	frutos (ingá, inajá, "anakala")	gavião, suçuarana, onça (de noite)
	<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> *	Parauacu	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	Isoimë/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	Wakëu/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)
	<i>Alouatta macconnelli</i> *	Guariba	Alawata/Arãtã	beira-do-rio, floresta	dossel	diurno	abril a junho	frutos ("arimiapo", "anakara", "topukuremy"), sementes, folhas	gavião (atrai mitando o som), suçuarana, onça (de noite)
	<i>Ateles paniscus</i> *	Macaco-aranha	Alimi/Arimi	montanha	dossel	diurno	abril a junho	frutos ("arimiapo", "anakara", "topukuremy"), sementes	gavião, suçuarana, onça (de noite)

(continuação)

	<i>Nasua nasua</i> *	Quati	Sïweu/Xieu	baixio, beira-de-rio	dossel, sub-bosque	diurno	Ano todo	frutas, minhocas	onça, suçuarana, gato-maracajá
	<i>Potos flavus</i> *	Jupará	Kusikusi/ kuxikuxi	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	Mamharimë/ 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
	<i>Eira Barbara</i>	Irara	Këlëpukë/ Okoropu	baixio, beira-de-rio	chão, sub-bosque, dossel	diurno	Ano todo	frutas (frutas da roça), mel, abelha	onça, suçuarana, gato-maracajá
Carnivora	<i>Leopardus tigrinus</i>	Gato-do-mato	Majakaja Apsik/ Marakazu pitiko	todos os lugares	chão, sub-bosque, beira-de-rio	ambos	janeiro a março	caça	onça
	<i>Leopardus wiedii</i>	Gato-maracajá	Majakaya/ Marakazu	todos os lugares	chão, sub-bosque, beira-de-rio	ambos	janeiro a março	caça	onça
	<i>Herpailurus yaguarondi</i>	Gato-mourisco	Alatale/ Aratare	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	Kapauëkë/ 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/ Maxipuri	beira-do-rio, floresta	chão	ambos	Ano todo	frutos (tapereba, buriti, uxi), roça	onça

(conclusão)

Artiodactyla	<i>Pecari tajacu</i> *	Caititu	Pakila/ Pakira	beira-do-rio, floresta	chão e buraco	diurno	Ano todo	frutas, minhoca, roça	onça e suçuarana
	<i>Tayassu pecari</i> *	Queixada	Pëinëkë/ Poinoko	floresta, montanha	chão	ambos	Ano todo	frutas, minhoca, roça, sementes	onça e suçuarana
	<i>Odocoileus virginianus</i> *	Veado- rabo- branco	Jalëtë/ Zaretoh	campo savana	chão	diurno	Ano todo	frutas, folhas e flores	onça e suçuarana
	<i>Mazama gouazoubira</i> *	Veado- branco	Kaliak/ Kariako	capoeira	chão	diurno	Ano todo	frutas, folhas e flores (não entra na roça)	onça e suçuarana
	<i>Mazama americana</i> *	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, serpente grande
	<i>Cuniculus paca</i> *	Paca	Kulimau/ Kurimau	beira-do-rio, floresta	chão e beira-de-rio	noturno	Verão (ano todo)	caroços, fruta, raiz mandioca (roça)	gato-maracajá, onça, suçuarana
	<i>Myoprocta acouchy</i> *	Cutiara	Akusi/Akuxi	montanha	chão	diurno	Verão (ano todo)	caroços, fruta, raiz mandioca (roça)	gato-maracajá, gato-mourisco
	<i>Dasyprocta agouti</i> *	Cutia	Akuli/Akuri	floresta, montanha	chão e buraco	diurno	Verão (ano todo)	caroços, fruta, raiz mandioca (roça)	gavião, gato- maracajá, gato mourisco, suçuarana

Fonte: O autor.

Quadro 21 - Lista das principais espécies cinegéticas de aves (as principais para subsistência seguem com asterisco *).

(continua)

AVES									
Ordem	Gênero/Espécie	Nome comum	Nome Wayana/Aparai	Paisagem	Estrato Florestal	Hábito	Período reprodutivo	Alimentação	Presas 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, insetos, cupim	gavião
Anseriformes	<i>Cairina 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 motmot</i> *	Aracuã	Alakwa/Arakwa	floresta	chão e sub-bosque	diurno	janeiro a março	frutas e insetos	gavião
Gruiformes	<i>Penelope marail</i> *	Jacu	Akawak/Akãko	floresta	chão, sub-bosque e dossel	diurno	janeiro a março	frutas, insetos e minhocas	gavião, onça
	<i>Crax alector</i> *	Mutum	Ëwok/Õko	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
Piciformes	<i>Ramphastos tucanus tucanus</i> *	Tucano-peito-branco	Kijapok/Kakwe	floresta, capoeira	dossel	diurno	janeiro a março	frutas	gavião
	<i>Ramphastos vitellinus</i>	Tucano-de-bico-preto	Kilu/Kyru	beira-do-rio, montanha, capoeira	dossel	diurno	fevereiro a abril	frutas	gavião

(conclusão)

	<i>Selenidera nattereri</i> *	Araçari	Amalo/Amaro	beira-do-rio, montanha	dossel	diurno	fevereiro a abril	frutas	Gavião
Psittaciformes	<i>Ara ararauna</i>	Arara-canindé	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	Palutapë/Parutapurú	capoeira	sub-bosque	diurno	janeiro a março	frutas e insetos	gavião
	<i>Columba speciosa</i> *	Pomba-pedrês	Pëti/Utuku	capoeira	sub-bosque	diurno	janeiro a março	frutas e insetos	gavião
Ciconiiformes	<i>Harpia hapyja</i>	Gavião-real	Pija/Piano	beira-do-rio, floresta, lago	dossel	diurno	março a maio	passáros, macacos, animais	não possui

Fonte: O autor.

Quadro 22 - Lista das principais espécies cinegéticas de répteis.

RÉPTEIS									
Ordem	Gênero/Espécie	Nome comum	Nome Wayana/Aparai	Paisagem	Estrato Florestal	Hábito	Período reprodutivo	Alimentação	Presa para
Testudinata	<i>Kinosternon scorpioides</i> *	Muçuã	Kulalawa/Purotohka	lago	beira, tronco	diurno	ano todo	frutas, peixes	onça
	<i>Chelonoidis carbonaria</i> *	Jabuti-pé-amarelo	Kuliputpë/Kuripuhpo	baixio, beira-de-rio	chão	ambos	ano todo	frutas, folhas	onça
	<i>Chelonoidis denticulata</i> *	Jabuti-pé-vermelho	Kulia/Kuria	campo, baixio, beira-de-rio	chão	ambos	ano todo	frutas, folhas	onça
	<i>Podocnemis sp.</i> *	Tracajá	Pulupulu/Puhpu	rio, igarapé	no rio	diurno	outubro a dezembro	frutas	onça, suçuarana
Crocodylia	<i>Paleosuchus trigonatus</i> *	Jacaré-coroa	Aliwe/Zakare	rio, igarapé	no rio	ambos	verão	peixes, caça	onça, suçuarana
	<i>Caiman crocodilus</i> *	Jacaré-tinga	Kulu/Xihtyky	rio, igarapé	no rio	ambos	verão	peixes, caça	onça, suçuarana
Squamata	<i>Iguana iguana</i> *	Iguana	Ololi/Zuãna	beira-rio, praia	beira-de-rio	diurno	agosto a setembro	folhas	gavião

Fonte: O autor.

O esforço de caça também não é distribuído de maneira uniforme. Assim, nem todos os animais são ativamente procurados na maior parte das temporadas de caça que se concentram no inverno. Os Wayana e Aparai possuem predileção por mamíferos e aves de grande porte (LINKE, 2009). Dentre os mamíferos, destacam-se os primatas, porcos do mato, paca, anta e o veado-vermelho. Nas aves, o foco incide no mutum e no jacamim. Abaixo, o Quadro 23 apresenta um pequeno ranqueamento da preferência alimentar entre as espécies cinegéticas realizadas durante discussões coletivas do PGTA. As colocações desta 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.

Quadro 23 - Ranqueamento relativo da preferência por animais de caça.

Espécie	Nome Popular
1º <i>Ateles paniscus</i>	Coatá
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 em boa parte dos dias, nem todas as espécies são consideradas aptas ao consumo ao longo de todo o ano. Através das entrevistas com os caçadores foi possível montar um calendário de caça onde constam os meses em que as espécies cinegéticas mais importantes são procuradas ou evitadas pelos caçadores. Dentro do consumo de caça observou-se uma estratégia de dar preferência aos indivíduos com alto teor de gordura, como a bibliografia aponta ser 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 sobrepõem as épocas de maior armazenamento de gordura dos animais (Quadro 24). Neste

sentido, com base nas entrevistas, e na representação do calendário de caça, convencionaram-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, normalmente animais magros são evitados (coloração branca), ainda que quando encontrados, 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, ele é abatido (coloração cinza claro). Quando o animal estiver gordo, ele é procurado e invariavelmente preferido nas buscas ativas (coloração cinza escuro, Quadro 24). Os animais gordos são considerados como fontes de energia saudável e têm sabor agradável, são a preferência não somente dos caçadores como também de sua família e, evidentemente, possuem maior teor calórico. Naturalmente esta forma de organizar as caçadas pode ser interpretado como uma forma tradicional de manejar os estoques deste importante recurso (LINKE, 2009).

Quadro 24 - Tabela indicativa do teor de gordura dos animais cinegéticos e esforço de pesca ao longo do ano.

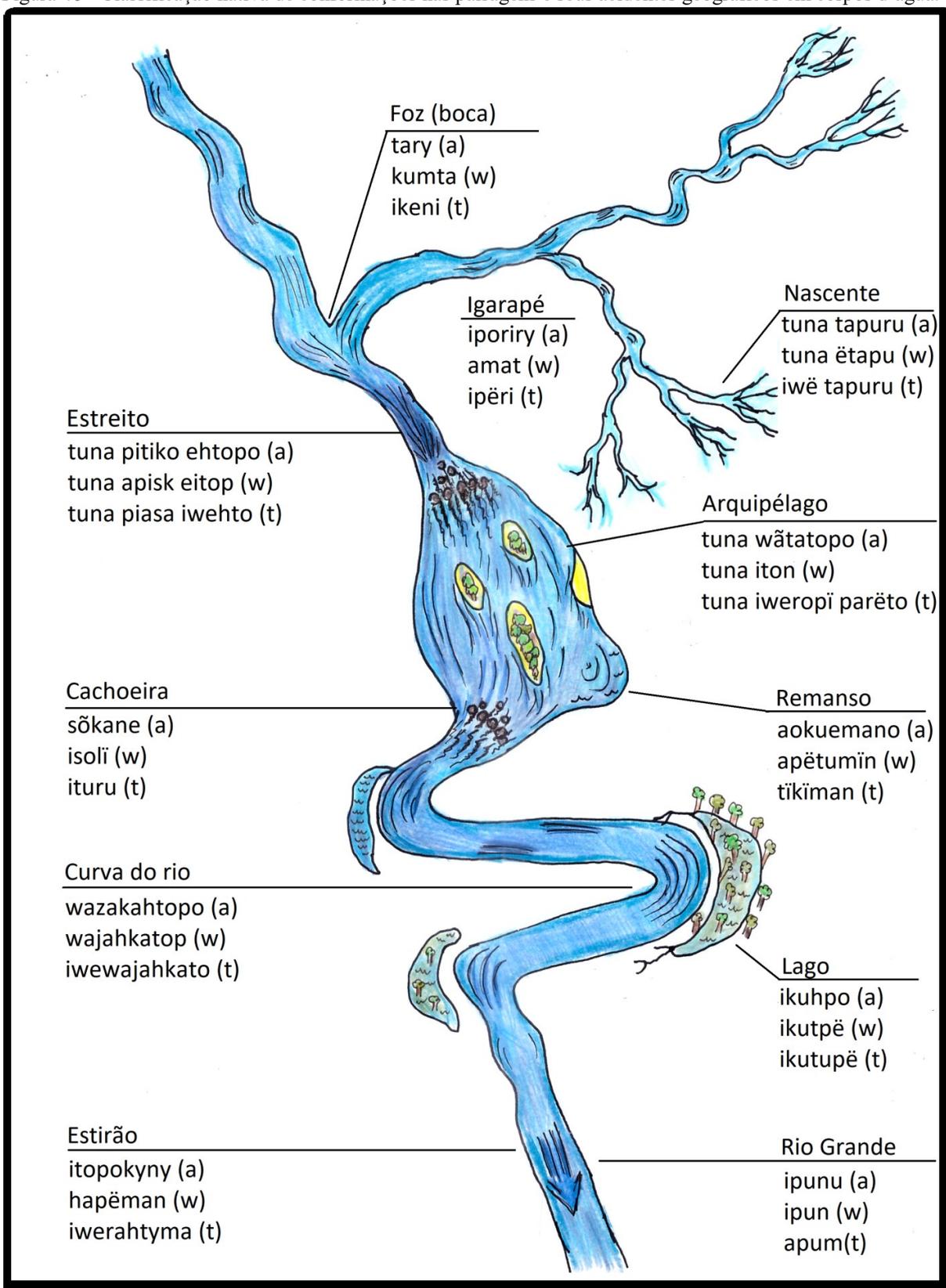
CAÇA		MESES											
Táxon	Nome popular	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12
<i>Bradypus tridactylus</i>	Preguiça												
<i>Choloepus didactylus</i>	Preguiça-real												
<i>Dasybus septemcinctus</i>	Tatuí												
<i>Dasybus novemcinctus</i>	Tatu-galinha												
<i>Dasybus kappleri</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>Allouata macconnelli</i>	Guariba												
<i>Ateles paniscus</i>	Coatá												
<i>Potos flavus</i>	Jupará												
<i>Nasua nasua</i>	Quati												
<i>Tapirus terrestris</i>	Anta												
<i>Mazama americana</i>	Veado-vermelho												
<i>Mazama gouazoubira</i>	Veador-branco												
<i>Odocoileus virginianus</i>	Veado-rabo-branco												
<i>Tayassu pecari</i>	Queixada												
<i>Pecari tajacu</i>	Caititu												
<i>Hydrochaeris hydrochaeris</i>	Capivara												
<i>Cuniculus paca</i>	Paca												
<i>Dasyprocta agouti</i>	Cutia												
<i>Myoprocta agouchi</i>	Cutiara												
<i>Chelonoidis denticulata</i>	Jabuti-pé-vermelho												
<i>Chelonoidis carbonaria</i>	Jabuti-pé-amarelo												
<i>Kinosternon scorpioides</i>	Muçuã												
<i>K. scorpioides (OVOS)</i>	Ovos de muçuã												
<i>Podocnemis sp.</i>	Tracajá												
<i>Podocnemis sp. (OVOS)</i>	Ovos de tracajá												
<i>Paleosuchus trigonatus</i>	Jacaré-coroa												
<i>Caiman crocodilus</i>	Jacaré-tinga												
<i>Iguana iguana</i>	Iguana												
<i>Iguana (OVOS)</i>	Ovos de iguana												
<i>Tinamus major</i>	Inambu-galinha												
<i>Crypturellus soui</i>	Sururina												
<i>Cairina moschata</i>	Pato-do-mato												
<i>Ortalis motmot</i>	Aracuã												
<i>Penelope marail</i>	Jacu												
<i>Crax alector</i>	Mutum												
<i>Psophia crepitans</i>	Jacamim												
<i>Ramphastos spp.</i>	Tucanos												
<i>Selenidera nattereri</i>	Araçari												
<i>Ara spp.</i>	Araras												
<i>Girino de rã</i>	“kolom-kolom” (w)												
PESCA													
MESES		01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12

Fonte: Adaptado de Linke (2009).

5.2.7 Paisagens aquáticas não humanas – calhas dos rios e igarapés

As águas, *tuna/tuna*, são os corpos d'água como os rios e igarapés e possuem muitos ambientes com características próprias de profundidade, vazão, temperatura e turbidez, em função da conformação física, biológica e da composição dos acidentes geográficos presentes (Figura 46). Ao contrário de lagos, igapós, beiras de rio e ilhas, os rios e igarapés não são considerados 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 sobrepassar, no limite da lâmina d'água, a nado ou por embarcação, por tais domínios submersos (VELTHEM, 2003). Desta forma é importante a correta identificação de tais ambientes aquáticos a fim de garantir a segurança e viabilidade de viagens e pescarias ao longo dos corpos d'água.

Figura 46 - Classificação nativa de conformações nas paisagens e seus acidentes geográficos em corpos d'água.



Fonte: O autor.

5.2.8 Paisagens aquáticas de transição, acessíveis aos humanos.

Existem, por outro lado, as paisagens que são acessíveis aos humanos, transitadas em uma série de atividades cotidianas. As áreas de transição, ou de trânsito, como já mencionado, são aquelas limítrofes entre os ambientes terrestres e os aquáticos e abrigam diferentes paisagens, como as ilhas, lagos, igapós e beiras de rio. Para cada uma delas há um conjunto específico de coletivos habitantes não humanos (Quadro 25), que contém 3 ambientes aquáticos). De forma similar às paisagens terrestres, é imprescindível para as atividades de pesca, caça, coleta e extrativismo a correta identificação e reconhecimento da composição de cada uma das paisagens aquáticas.

Quadro 25 - Flora e fauna aquáticas associadas Às paisagens aquáticas: ilhas, lagos, igapós e beiras de rio.

(continua)

PAISAGEM- AHMONTA PAUU / AHMÔTA (ILHA)						
Táxon da flora	Wayana	Aparai	Português	Usos e funções	Período propício à coleta	Fauna associada (alimento para)
<i>Cordia tetrandra</i>	Okopi	Okopi	Uruá (Parapará)	Alimento para peixe	Março e abril	Pacu, aracu, "talani", "paxina", "axitaú" (isca geral)
<i>Desmoncus macroacantha</i>	Pilit	Piritu	Jacitara	Alimento para peixe e caça; artesanato	Agosto e setembro	Tucano, araçari, paca, cutia; peixes- aracu, "axitau"
<i>Bactris acanthocarpa</i>	Alaule	Katako	Marajá	Alimento para peixe e caça	Julho	Porcos, paca, cutia, macaco-prego, cuxiú; peixes- pacu, aracu, "talani", "axitaú"
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	Maió a julho	Pacu-açú, 'paxina", "talani", "walak" (isca geral)
Não identificado (poss. <i>Simarubaceae</i>)	Kanapali	Kanapari	Cajurana	Alimento para peixe	Janeiro a abril	Pacu, "paxina", "talani", "walak" (isca geral)
<i>Pachira aquatica</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 animais	Janeiro e fevereiro	Japu, tucano, araçari
Não indenticado	Ulukuli	Urukuri	?	Alimento para caça, macacos	Agosto a outubro	Cutia, paca, macaco-prego, porcos
Não identificado	Pëneju	Pone Zuru	?	Lenha, alimento para peixe	?	Folhas novas- "paxina"
Não identificado	Tëpepulu	Topepuru	"Praia"	Peixe	Março e abril	Aracuã; peixes- "paxina", "wiki", "kapoloka", "kampai", sardinha
Não identificado	Hamut	Isawany	?	Desova da iguana e tracajá	Agosto a fevereiro	?
Myrtaceae	Atakamalaimë	Atakamarimo	Araçá bravo	Alimentação para peixe	?	Peixes
Não identificado	Pakumila	Pkumyla	?	Alimento para peixe, passaro	Março a abril	Pacum "paxina", "wopi"

(continuação)

PAISAGEM - IKUTPĚ / IKUHPO (LAGO)						
Táxon da flora	Wayana	Aparai	Português	Usos e funções	Período propício à coleta	Fauna associada (alimento para)
Não identificado	Ulimë	Zuiri	?	Alimento para peixe, caça	Janeiro	Araras, paca; peixes- "axitau", "paxina", "talani"
Não identificado	Anasikala	Anaxikara	?	Alimento para peixe	Junho	Só existe no baixo curso do rio Paru de Leste, próximo a aldeia Pururé
Rubiaceae (poss. Tocoyena sp.)	Pisusuk	Kurupoimo	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; peixes- 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	Tunamykari	?	Serve para flecha	-	Passarinhos, tucano
Táxon	Wayana	Aparai	Português	Para que serve?	Quando é bom para tirar?	Fauna associada (alimento para)
Não identificado	Oko	Wezamo	?	Alimento para peixe, tracajá	Novembro	Isca para atrair peixe para ser flechado
Não identificado	Otoje	Otozery	?	Alimento para peixe	Novembro	"Axitau"
Não identificado	Pëneju	Ponezuru	?	Lenha	-	?
Humiriaceae	Makalalanai	Makarari	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, macaco-prego, cuxiú; peixes- pacu, aracu, "talani", "axitau"
Não identificado	Amulahan	Amurasa	?	Alimento para peixe	Abril	Pacu, "paxina", "talani"

(continuação)

PAISAGEM- TUNA ETPI / TUNA EHPIRY (BEIRA DO RIO, IGAPÓ)						
Táxon da flora	Wayana	Aparai	Português	Usos e funções	Período propício à coleta	Fauna associada (alimento para)
<i>Pachira aquatica</i>	Kunë	Kuno	Munguba	Alimento para peixe, periquito	Abril a agosto	Arapá, periquito; peixes- pacu, "paxina"
Não identificado	Oko	Wezamo	?	Alimento para peixe, tracajá	Novembro	Isca para atrair peixe para ser flechado
Fabaceae	Tuli	Wetu	Ingazeiro	Alimento	Fevereiro	Macaco-prego
<i>Cordia sp.</i>	Mojoih	Mojoe	Uruá (Parapará)?	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
Táxon	Wayana	Aparai	Português	Para que serve?	Quando é bom para tirar?	Fauna associada (alimento para)
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	Mai e junho	Pacu, "axitau", "paxina", "mojoe", "talani"
<i>Macrolobium sp.</i>	Elekesi	Parue	Arapari	Alimento para peixe	Mai	Paca, cutia, porcos; peixes- pacu, "talani", "axitau", aracu
Não identificado	Pënejo	Ponozuru	?	Alimento para peixe	?	Peixes
<i>Cordia tetrandra</i>	Okopi	Okopi	Uruá (Parapará)	Alimento para peixe	Março e abril	Pacu, aracu, "talani", "paxina", "axitau" (isca geral)
<i>Cecropia peltata</i>	Kulekle	Kurehpie	Embaúba	Alimento para pássaros e animais	Janeiro e fevereiro	Japu, tucano, araçari
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	Kurupoimo	Jenipapim	Alimento para peixe	Mai a julho	Pacu-açu, "paxina", "talani", "walak" (isca geral)
Não identificado	Haka	Saka	?	Tinta, peixe	Agosto	"Paxina"
Não identificado	Otoje	Otozery	?	Alimento para peixe	Novembro	"Axitau"
Não identificado	?	Konoxiato	?	Alimento para peixe	Julho	Tucanos, araçari, aracuã, "sisiop" (ave)

(continuação)

Táxon	Wayana	Aparai	Português	Para que serve?	Quando é bom para tirar?	Fauna associada (alimento para)
<i>Desmoncus macroacantha</i>	Pilit	Piritu	Jacitara	Alimento pra peixe e caça; 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"
Táxon	Wayana	Aparai	Português	Para que serve?	Quando é bom para tirar?	Fauna associada (alimento para)
Não identificado	Kalaujalan	Kanaoty	?	Alimento para peixe	Março	Peixes
Não identificado	Ajawaimë	Azawimo	?	Lenha, alimento para peixe	Fevereiro a julho	Peixes
Poss. Curcubitaceae	Napëkëimë	Napokoimo	“Parreira”	Isca, alimento par peixe, pássaro.	Maió a Julho	Todos os peixes, menos surubim e pirarara
<i>Macrolobium sp.</i>	Pawe	Paruetaka	Arapari	Isca, alimento para peixe	Maió	"Axitau", "talani", pacu
Não identificado	Konoi	Atukurarai	?	Alimento para peixe	Janeiro a março	Todos os peixes frugívoros
Não identificado	Tëpepulu	Topepuru	Praia	Peixe	Março e abril	Aracua; peixes- "paxina", "wiki", "kapoloka", "kampai", sardinha
Não identificado	Mopilap	Amopi	?	Isca, alimento para peixe	Agosto	Paca, cutia, inambú, tucanos, mutum, jacu, aracua, 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	Kanamarak a	?	Alimento para peixe	Fevereiro	Paca, cutia; peixes- "paxina", "talani", "axitau"
<i>Ceiba pentandra</i>	Kumaka	Kumaka	Samaumeira	Limento de peixe, artesanato	Agosto	Coatá
Não identificado	Napiwalai	Napiarai	Batata selvagem	Alimento para tracajá, camaleão	Fevereiro	Nasce onde a flor pousa
Não identificado	Luwak	Yryako	?	Casa e alimento para peixe	Janeiro	Capivara

(conclusão)

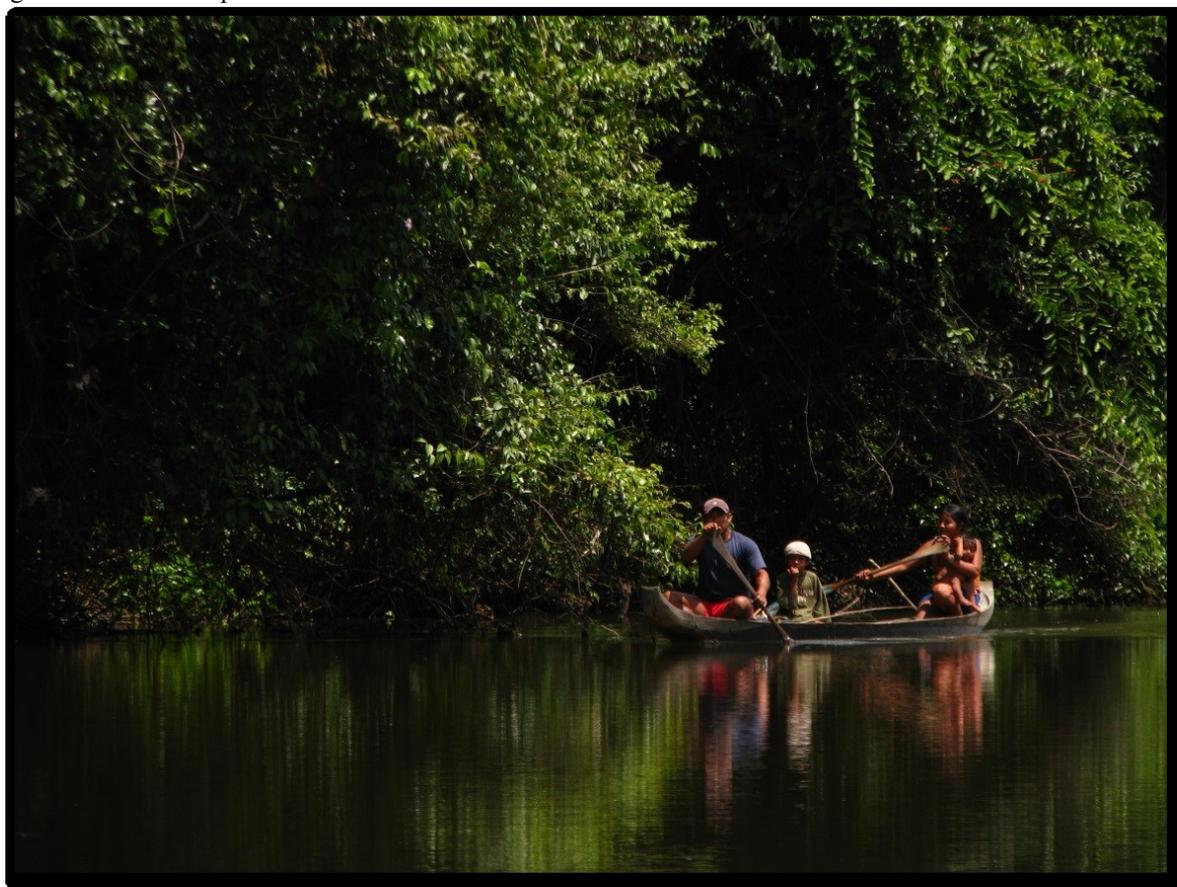
Táxon da flora	Wayana	Aparai	Português	Usos e funções	Período propício à coleta	Fauna associada (alimento para)
Não identificado	Kalaka	Karaka	?	Remédio, comida para peixe	Abril	?
Bombacaceae	Mekunuku	Mekunuku	“Muncubá”	Alimento de peixe	Agosto	Macacos (macaco-prego)
Não identificado	Kalapan	Karaparaí	?	Alimento, chá	-	Chá
Não identificado	Pokulamutun	Múpo Ramutunu	“Peito de rato”	Alimento, lenha, artesanato	Inverno	"Talani", "paxina", aracu
Não identificado	Wylaimupu	Yraipu	?	Serve para artesanato, caniço	Inverno	?
Não identificado	Waiwanat	Peretu	Cipó	Serve para canoa, amarrar	Inverno	?
Não identificado	Ëtpa Panalet	Piano Puroro	Cipó	Remédio, construção de casas.	Inverno	?

Fonte: O autor

Dentre as atividades humanas realizadas nessas áreas, destaca-se a pesca. Para os povos do rio Paru de Leste, a pesca é a principal fonte de proteína animal, assim como para outros povos amazônicos (CHERNELA, 1997; POSEY, 1997a; CABALZAR, 2005, 2010, 2016; VELTHEM, 1996; LINKE, 2009) (Figura 47). Estima-se que a pesca vem sendo desenvolvida na calha do Amazonas no mínimo nos últimos oito mil anos (MEGGERS, 1977; ROOSEVELT *et al.*, 1991).

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). Atraindo o interesse de viajantes, a pesca é uma das atividades desenvolvidas pelos indígenas e corriqueiramente descritas em relatos de viagens (VERÍSSIMO, 1895; COUDREAU, 1893). Apesar da caça apresar animais de grande porte, 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).

Figura 47 - Pescarias podem envolver todo um núcleo familiar.



Fonte: O autor.

A pesca é majoritariamente realizada por homens, mas não há impedimentos para o envolvimento direto de mulheres em determinadas circunstâncias. O exercício da pesca em locais mais distantes das aldeias, ou sobre áreas mais profundas é reservado aos homens jovens e adultos (VELTHEM, 1996).

Crianças costumam acompanhar seus pais para aprenderem a pescar. Em todo caso, semelhantemente à caça, procura-se pescar fora dos limites visíveis da aldeia, em locais afastados dos portos e mais próximos das margens opostas da aldeia, 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 compostos por vários tamanhos e especificações de linhas (*oka ewa/oka ewa*) e anzóis (*oka/oka*) adquiridos nos centros urbanos.

Os adultos, além desse kit, também possuem arcos (*paila/taky*) de produção local, geralmente menores em relação aos da caça, e malhadeiras que são compradas nas cidades. Os principais instrumentos utilizados são o caniço (*oka epu /oka epuru*), para peixes pequenos e aqueles que vivem mais próximo da superfície; linhas de pesca com chumbadas para peixes maiores que vivem mais no fundo; arco e flechas sem plumária (*pilëuna/pyreuna*) destinada aos peixes grandes de igapó (notavelmente o tucunaré); malhadeiras de vários tamanhos (sem tradução), para peixes pequenos a médios de igarapé e os que vivem próximo às ilhas e igapós; e a zagaia (sem tradução) que é basicamente destinada ao poraquê *alimina/arimina* (*Electrophorus electricus*).

As mulheres se envolvem somente nas pescarias que não resultem em muitos riscos. Assim, as pescas realizadas com o auxílio das mãos, com o uso de timbó em pequenos igarapés, lajedos ou corredeiras no período estival, geralmente envolvem mulheres e crianças. É importante pontuar que a pesca é uma categoria que engloba 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 no repoasto também são considerados produtos da “pesca”.

As atividades produtivas dos Wayana e Aparai organizam-se focando nas interações dadas que envolvem os humanos, paisagens, tempos e coletivos não-humanos, e não encontram, necessariamente o tempo todo, eco em categorias embasadas na filogenia biológica.

Os Wayana e os Aparai geralmente buscam pescar em áreas afastadas das aldeias. A captura de peixes nas imediações dos portos e lajeiros usados nos banhos são evitadas. Os caciques, que tradicionalmente indicam aos seus coabitantes as áreas de pesca explicam que é

necessário pescar em áreas mais longe para que os estoques de peixes não deplecionem-se nas cercanias da aldeia. Desta forma, vemos que pesca se relaciona dentro de uma lógica semelhante à atividade de caça.

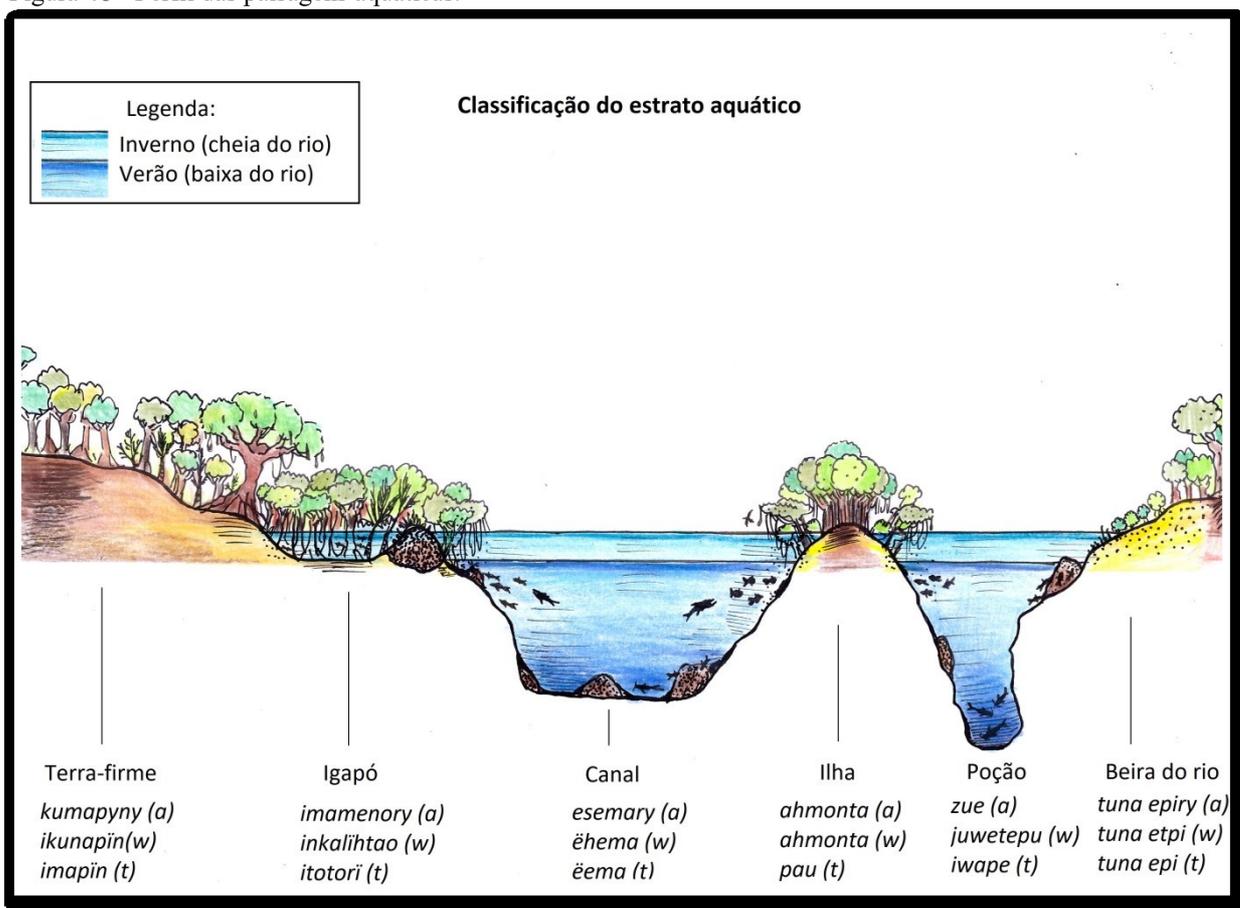
Em contraposição à caça, temos a favor da pesca a grande e disseminada familiaridade que os povos do rio Paru de Leste têm hoje com os rios. O acesso é direto e facilitado aos ambientes aquáticos por meio de aldeias estabelecidas muito próximas às margens, além disso, os insumos utilizados possuem custo mais baixo em contraposição às onerosas armas de fogo e, 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.

Além do mais, apesar da atividade de pesca se concentrar nos meses estivais, o profundo conhecimento da biologia e comportamento dos peixes, crustáceos e moluscos aquáticos permite aos Wayana e Aparai desenvolver a atividade de pesca durante o ano inteiro, sendo-lhes necessário o conhecimento dos locais e iscas mais propícios para a pesca de determinada espécie da estação (LINKE, 2009; VELTHEM, 1996).

Este tipo de conhecimento, fundamental para o cotidiano, também o é para discussões inerentes ao PGTA do Paru de Leste, considerando os recursos pesqueiros como fundamentais fontes de alimento. Desta forma, temos nos apêndices, uma tabela contendo uma vasta cobertura de informações relacionadas aos peixes, ambientes aquáticos, e a atividade de pesca em si (Apêndice E).

Na sequência, a Figura 48 é uma representação em perfil dos ambientes aquáticos. Procurei, em ambos os desenhos, incluir uma hipotética variação do nível das águas na legenda, representando o período chuvoso (cheia, inverno) e o período estival (seca, verão), conforme colocado na legenda. As respectivas designações das paisagens, e maiores detalhes, seguem em três idiomas- aparai (a), wayana (w) e tiriyo (t).

Figura 48 - Perfil das paisagens aquáticas.



Fonte: O autor.

A seguir no Quadro 26, temos uma lista resumida com as principais espécies aquáticas consumidas pelos Wayana e Aparai ao longo do ano. Este levantamento representa uma atualização dos únicos levantamentos ictiológicos procedidos nesta região (LINKE, 2009; VELTHEM, 1996).

Quadro 26 - Lista das espécies mais pescadas pelos Wayana e Aparai. (continua)

“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/Kotyxi
	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>Triporthesus sp.</i>	Sardinha	Kampoloka/Kâpohroka
	<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	Ehainiputpë/ Oxinaseputuru
Cichlidae	<i>Geophagus surinamensis</i>	Cará	Hawa Hawa/Sâsawa
	<i>Crenicichla sp.</i>	Jacundá	Jakuna/Jahkuna
	<i>Cichla cf. temensis</i>	Tucunaré	Matawale/Tukunare
	<i>Geophagus proximus</i>	Cará	Hawa Hawa/Sâsawa
	<i>Acaronia nassa</i>	Acará	Ëwokorko/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/Tawauna
	<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>	Poraquê	Alimina/Arimina
Hemiodontidae	<i>Hemiodus unimaculatus</i>	Charuto	Kumalak/Kumarako
	<i>Bivibranchia sp.</i>	Cará	Ëpui/Opuxi
Heptapteridae	Heptapteridae 1	Bagre	Mapalisawa/Maparisawa
	Heptapteridae 2	Mandi	Lëtkë/Kaxieukuru
Loricariidae	Loricariidae 1	Acari	Kawawa/Kara
	Loricariidae 2	Acari	Pële/Pore
	Loricariidae 3	Acari	Lapipi/Rapipi
Pimelodidae	<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>	Surubim	Hurui/Surui
	<i>Phractocephalus hemioliopus</i>	Pirarara	Kinoloimë/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

(conclusão)

DECAPODA			
Família	Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai
?	?	Caranguejo	Sipalat/Aikaka
?	?	Camarão	Isu/Ixuru
GASTROPODA			
?	?	Caramujo	Kue/Kue

Fonte: O autor

5.2.8.1 Etnoclassificação da pesca

Os seres aquáticos, assim como os terrestres, são classificados dentro de lógicas próprias aos Wayana e os Aparai. De forma similar, a primeira divisão incide entre coletivos formados por presas ou predadores de humanos. Apenas as presas, obviamente, servem de alimento. A segunda divisão é com relação ao 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 considerados “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 à dos peixes ósseos, como no caso dos tracajás (*Podocnemis unifilis*). Os peixes (*ka/kana*) são aqueles seres que possuem as seguintes características- vivem sempre dentro da água, se relacionam com os demais seres aquáticos não humanos e aqueles não naturais (*ipo/iporyry*).

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 uma forma geral, podemos dizer que a primeira forma se enquadra em um modelo ideacionista proposto por Lévi-Strauss e Berlin (BERLIN, 1992, 1994; LÉVI-STRAUSS, 2012; POSEY, 1997). Isto porque 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 à pesca (Quadro 27).

Quadro 27 - Exemplo de Etnoclassificação da fauna aquática com base morfológica.

<p>1) <i>Tipapa kamo ehēt kom / Pipahmako esety komo</i> (“Peixes achatados, com barriga”)-</p> <p>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>).</p> <p>Peixes não identificados- ososo, mokoloimē, kulisaikē, elēmakē, jaikē/? (tambaqui?).</p> <p>Testudinata- pupu/purupuru (<i>Podocnemis sp.</i>).</p>
<p>2) <i>Kah kupiman kom / Kana mosa komo</i> (“Peixes compridos”)-</p> <p>Anostomidae- talani/kotyxi, walak/waraku, kalanale/kanare (<i>Schizodon sp.</i>), Siweumīnē/xieumuno (<i>Leporinus cf. affinis</i>); Auchenipteridae- majoe/majoe (<i>Ageneiosus brevifilis</i>); manue/?; Charachidae- kampolohka/kāpohroka (<i>Triporthus 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>Hoplis sp.</i>); Gymnotidae- alimina/arimina (<i>Electrophorus electricus</i>); Prochilodontidae- alumasi/arumaxi (<i>Prochilodus sp.</i>). Synbranchidae- walamu/aramuru (<i>Synbranchus sp.</i>).</p> <p>Peixes não identificados- Sipalanale/? , walewale/? (“peixe-vermelho”), mulukoimē/?; lapiwak/? , jawīlo/?; tukupile/?; halatawai/? (“peixe-tesoura”).</p> <p>Crocodylia- aliwe/zakare (<i>Paleosuchus trigonatus</i>), Kulu/xihtyky (<i>Caiman crocodilus</i>)</p>
<p>3) <i>Kah tētpo hamo / Kana totypo samo</i> (“Peixes com bigode”)-</p> <p>Auchenipteridae- majoē/majoe (<i>Ageneiosus brevifilis</i>); Heptapteridae- letkē/kaxieukuru; Pimelodidae- hului/surui (<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>), kīnoloimē/pirarara (<i>Phractocephalus hemioliopus</i>); liku/riku (<i>Pimelodus ornatos</i>), kaikui/kaikuxi (<i>Pimelodus sp.</i>);.</p> <p>Peixes não identificados- ēkēmu (“peixe-manteiga”), palakta/parahta (“peixe-maçaranduba”).</p>

Fonte: O autor

As demais formas, em um primeiro momento, 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 de pesca. Estas formas de classificação são sobremaneira importantes para subsidiar discussões envolvendo ações voltadas para o manejo e uso sustentável dos recursos pesqueiros (BATISTA *et. al.*, 2004; BARTHEM *et. al.* 1997; SANTOS; SANTOS, 2005; WELCOMME, 1983).

Neste bojo temos uma segunda classificação baseada no ambiente de habitação do ser aquático. Ou seja, onde geralmente é capturado, se em áreas profundas do rio, ou junto a pedras e corredeiras, se no interior dos igapós, ou nas margens sem matas, etc. e pode ser depreendido da tabela presente no Apêndice E.

A terceira classificação é dual e baseada na sazonalidade e nível dos corpos d'água. Ela divide os seres aquáticos por estação, isto é, um grupo está propício a pesca 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 do Apêndice E a coluna com informações sobre os meses mais propícios para captura da fauna aquática levantada

A quarta e última forma de ordenamento é baseada na cadeia trófica na comunidade aquática, onde há o grupo de peixes predadores, peixes frugívoros e peixes detritívoros (ver abaixo, Quadro 28). Esta forma de classificação é sobremaneira importante nas atividades de pesca, pois auxilia na seleção correta da isca a ser utilizada.

Quadro 28 - Exemplo de Etnoclassificação da fauna aquática com base nos hábitos alimentares

<p>1) <i>Tēpu pilik ēpinamom / Topu xikuro enahnanomo</i> (“Come sujeira da pedra”)</p> <p>Chilodontidae- ehnaiputpē/oxinaseputuru (<i>Caenotropus labyrinthicus</i>), Cichlidae- hawahawa/sasāwa (<i>Geophagus surinamensis</i>, <i>Geophagus proximus</i>), Hemiodontidae- ēpui/opuxi (<i>Bivibranchia sp.</i>), kumalak/kumarako (<i>Hemiodus unimaculatus</i>); Loricariidae- pēle/pore, kawawa/kara, lapipi/rapipi; Prochilodontidae- alumasi/arumaxi (<i>Prochilodus sp.</i>).</p> <p>Peixes não identificados- kawawa, kulisaikē, walewale, mitoi.</p> <p>Gastropoda- Kue/kue (caramujo de água doce, não identificado);</p> <p>Decapoda- sipalat/aikaka (pequeno caranguejo de água doce, não identificado).</p>
<p>2) <i>Kah ēnanonkle ehethom / Kana onanō nymyry esety</i> (“Peixe que come peixe”)</p> <p>Anostomidae- walak/waraku, (<i>Schizodon sp.</i>), Auchenipteridae- majoe/majoe (<i>Ageneiosus brevifilis</i>); manue/?; Characidae- pēne/pone (<i>Serrasalmus spp.</i>), pēne taliliman/pone xinekutumano (<i>Serrasalmus rhombus</i>), kaloi/karoxi (<i>Myleus sp.</i>); Cichlidae- matawale/mataware (<i>Cichla cf. temensis</i>), jakuna/jahkuna (<i>Crenicichla sp.</i>), Awalipa/Kunaripu (<i>Aequidens sp.</i>); Ctenoluciidae- tukusi/īpirapuku (<i>Boulengerella sp.</i>); Cynodontidae- haikane/saikane (<i>Hydrolycus sp.</i>); Erythrinidae- patakasi/patakaxi (<i>Hoplias sp.</i>), walapa/arapa (<i>Hoplerythrinus unitaeniatus</i>); Gymnotidae- alimina/arimina (<i>Electrophorus electricus</i>); Heptapteridae- letkē/kaxieukuru; Pimelodidae- hului/surui (<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>), kīnoloimē/pirarara (<i>Phractocephalus hemioliopus</i>); liku/riku (<i>Pimelodus ornatus</i>), kaikui/kaikuxi (<i>Pimelodus sp.</i>).</p> <p>Peixes não identificados- ēkēmu, jawilo, walewale/? (“peixe-vermelho”), halatawai/? (“peixe-tesoura”), mitoi, tukupile, mokoloimē, kawejumē, talepulu.</p> <p>Crocodylia- aliwe/xihtyky (<i>Paleosuchus trigonatus</i>), aliwaekulu/kururu (<i>Caiman crocodilus</i>).</p> <p>Decapoda- sipalat/aikaka (pequeno caranguejo de água doce, não identificado).</p>
<p>3) <i>Kah tom eperu epine/ Kana epery to enahnanomo</i>- (“Peixes que comem frutas e sementes”)</p> <p>Characidae- asitau/axitau, pasina/pahxina, kampai/kāpai, kaloi/karoxi, kulupupui/kurupupui, kulepete/paku (todos <i>Myleus spp.</i>), kampiloka/kāpohroka (<i>Triporthus sp.</i>); wopi/pitu (<i>Poptela sp.</i>).</p>

Fonte: O autor

Desta forma, vemos que as formas de organização dos seres que compõem a categoria de pesca são heteróclitas e complementares. Todas as espécies envolvidas fazem parte de um ou mais grupos de classificação, onde o conjunto total de sistemas de ordenamento dão conta de explicar muito de sua biologia de vida, comportamento e relações ecossistêmicas.

5.2.7 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 permanente transfiguração do espaço. Porém, é nos espaços mistos de interação entre os mundos subaquático e terrestre que se articulam constantemente a 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 à parte (VELTHEM, 2003).

Assim como as pessoas e os animais, os rios também possuem estômago *jetepu*, 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, como as “costelas do rio” *jakpine* (Figura 49).

Figura 49 - Imagem do Rio Paru de Leste na estiagem, desvelando suas “costelas” de pedra.



Fonte: O 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 e podem transitar entre as diferentes dimensões por 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 como o próprio Tulupere. Também há os bichos com 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 habitação organizada e que possui paralelos com as aldeias dos homens (Figura 50). 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 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”.

Eles podem permanecer por muito tempo em um mesmo lugar sem se desvelar através da 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 depositadas com grande esmero, bem arrumadas, apresentam cortes geometricamente precisos em ângulos retos, feitos com o auxílio de suas presas. Estas movimentações são, não obstante, perceptíveis na superfície devido ao intenso borbulhar geralmente acompanhados por fortes convoluções e agitos na água.

Suas migrações costumam ser abruptas, como explicam os Wayana e os Aparai, “não se dá aos pouquinhos”, constituindo importante fator transformador nos acidentes geográficos. Quando se mudam de 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. Essas mudanças abruptas acontecem quando os bichos d'água se sentem excessivamente perturbados, pois têm especial sensibilidade aos barulhos altos e estridentes e à intensa movimentação na superfície d'água, como os produzidos pelo zunir dos cada vez mais numerosos motores de popa no rio Paru de Leste.

Nestas ocasiões, quando singularmente irritados, desvelam-se, irrompendo através de grande tremor na água, acompanhado de muitas borbulhas, e um estrondoso tropel composto por inumeráveis e pavorosos urros em unísono. Os que já testemunharam esse tipo de episódio descrevem ter sentido fortes vertigens e enjoos agudos, ainda que estivessem a muitos metros de distância.

Figura 50 - Aldeia tradicional, contendo todos os elementos ideais. As aldeias dos “bichos d'água” se espelham, e vice-versa nesse ideal de padrão.



Fonte: O autor

Questões sobre os poderes transformadores que seres subaquáticos possuem na paisagem vêm sendo pesquisados e analisados há um bom 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, constroem relações mistas com os ribeirinhos, e transfiguram as paisagens ao sabor de seu humor, podendo levar consigo ao fundo ilhas, meandros e pontas de rio, exercendo a força motriz na dinâmica de reconfiguração dos acidentes geográficos dada a cada ciclo pluviométrico ao longo do ano (GALVÃO, 1976; MAUÉS, 2005; STOLL, 2014).

Considerando que os Aparai sejam oriundos da calha do Amazonas, existe a possibilidade de terem levado consigo tais formas próprias de cosmovisão dos corpos d’água, transformando-a ao longo do processo de relações interétnicas quando subiram as calhas dos rios da margem esquerda do Amazonas. Esta hipótese, contudo, não cabe no escopo da proposta desta tese.

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 das aldeias, para mais próximo dos rios de grande volume, transformou os Wayana e os Aparai em indígenas totalmente ribeirinhos, levando-os a revigorar a observância de um protocolo de convivência com os bichos d’água mencionado por outros autores que estiveram pelo rio Paru de Leste (LAPOINTE, 1970; MAGAÑA, 1992).

As recomendações - genericamente colocadas aqui - englobam desde guardar o silêncio, evitar tomar banhos, pescar e até mesmo passar pelos poções com embarcações a motor (ver relato de Kwaiman Wayana, páginas 120-121). Incluíam-se nestas recomendações, a depender da ferocidade do bicho d’água, intervenções xamânicas apaziguadoras (LAPOINTE, 1970; MAGAÑA, 1992).

Contudo, e aparentemente contraditório sob uma primeira análise, relatos dos últimos anos apontam que tanto o intermédio xamânico quanto o protocolo de convivência têm-se tornado cada vez menos mandatório. Isto porque os Wayana e os Aparai relatam que os bichos estão se deslocando, pouco a pouco, para mais longe das aldeias, interiorizando-se nos igarapés mais caudalosos e menos visitados, ou até mesmo indo para além dos limites das terras indígenas, ao sul da Terra Indígena Rio Paru D’Este.

Como explicam os indígenas, isso se deve ao adensamento populacional relativamente recente das margens do rio Paru de Leste, incrementando sobremaneira a movimentação, especialmente a fluvial e que hoje é dada majoritariamente por barulhentos motores de popa e rabetas, além da crescente quantidade de malhadeiras que são cotidianamente lançadas à água

(Figura 51). 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 estão associadas às mudanças climáticas locais.

Como vimos, a tendência é que haja uma intensificação dos 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 migrações dos bichos d'água.

Figura 51 - Hoje em dia todas as aldeias Wayana e Aparai estão dispostas às margens do rio Paru de Leste.



Fonte: O autor

5.3 Conclusões do capítulo

Procurei neste capítulo, por meio de levantamentos etnográficos e etnobiológicos, sumarizar os saberes e fazeres dos Wayana e Aparai relacionados à ecologia e biologia da região onde vivem. Busco, com base nas informações apresentadas, compreender melhor como se dá a gestão territorial e ambiental destes dois povos norte amazônicos. Seus

conhecimentos são muitos ricos e diversos. É possível que essa riqueza e complexidade de saberes sejam fruto, ao menos parcialmente, das intensas relações interétnicas advindas por meio das redes de relacionamento das Guianas.

Essas redes proporcionaram vigorosos, e por vezes íntimos (quando nos matrimônios interétnicos) contatos entre muitos conjuntos de patrimônios de saberes e fazeres advindos de diferentes povos da região. É plausível pensar que as “fusões étnicas” mencionadas no capítulo anterior promoveram a agregação de repertórios de saberes, ao tempo em que agregava as pessoas por meio dos matrimônios. Da mesma forma, é muito provável que a grande diversidade genética contida na agrobiodiversidade cultivada nas roças 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. Assim, creio ser fundamental o PGTA buscar fortalecer o papel das mulheres, dentro de um recorte de gênero, procurando investir em atividades e ações onde elas sejam alçadas a um patamar de protagonismo dentro da gestão ambiental e territorial.

Vimos que o desenrolar da vida cotidiana é regrada em função da sazonalidade. O regime climático regional, com suas etapas cíclicas de enchente, cheia, vazante e seca dos rios guiam as atividades de subsistência como as atividades de caça, pesca, coleta, bem como as relacionadas à agricultura.

Desta forma, a previsibilidade do clima é um fator fundamental para garantir a reprodução física dos Wayana e dos Aparai. Em relação a isto, existem diversos marcadores sazonais, sendo 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, introduzem um fator de imprevisibilidade, acarretando erros estratégicos no seio de seus modos de vida, pondo em risco sua soberania alimentar das famílias.

Como indicado pela bibliografia assinalada, não é somente na região do rio Paru de Leste que tais eventos têm ocorrido. Há algum tempo outros povos indígenas têm detectado desincronizações 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, cuja segurança alimentar está inextricavelmente em função da regularidade do regime climático local.

Desta feita, há de haver 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 para as vindouras mudanças.

Sobre a cosmovisão Wayana e Aparai, vemos que existem diversos domínios que são sobrepostos em camadas, dos quais apenas um, o terrestre, é destinado 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, espaço eminentemente humano, 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 indígena e nem sempre encontram analogias com as classificações da ciência ocidental. Nestes espaços, as paisagens, se desenrolam duas fundamentais atividades de subsistência dos Wayana e dos Aparai- a pesca e a caça. Ademais, na visão nativa, os limites entre os domínios são fluídos, em constante transformação.

As capoeiras são compreendidas como áreas que podem e são constantemente transformadas pelas pessoas e por outros seres. As áreas humanas, ou humanizadas, como as aldeias e as roças, por definição, 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.

As atividades ditas produtivas não são realizadas de qualquer forma, sem organização. Para cada agrupamento de atividades há um conjunto de saberes e práticas inerentes que podem e devem ser interiorizados no PGTA enquanto mecanismos legítimos de etnoconservação e gestão territorial e ambiental. Neste rol, podemos elencar os calendários de caça, de pesca, de coleta e do cultivo agrícola e seu respectivo ordenamento espacial.

Enquanto as roças são abertas próximas das aldeias, a caça e a pesca geralmente são desenvolvidas em áreas mais afastadas das aldeias, quase sempre associadas a atividades de coleta e extrativismo. 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 por entre as florestas e os 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. Apesar do aporte, relativamente recente, de ferramentas e insumos externos (como gasolina, motores de popa, armas de fogo, anzóis, etc), são as matas e rios que provêm aos Wayana e os Aparai boa parte da alimentação e quase a totalidade dos materiais para a construção de habitações, canoas, objetos domésticos, “artesanatos” entre outros. Esse

contínuo exercício de reconhecimento das áreas florestais e dos rios é fundamental para a manutenção da vida e territorialidade dos Wayana e Aparai, pois, é partir dele que “redes de relacionamento” entre as aldeias, 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 dos interiores face aos invasores. Desta forma, é importante observar a continuidade da alta movimentação por dentro do território encerrado nos limites das terras indígenas.

Estas são as formas de viver hoje no território demarcado. Busquei nas linhas deste capítulo descrever, ainda que sumariamente, as visões Wayana e Aparai sobre seu meio, incluindo saberes e fazeres, suas definições, usos e prescrições cotidianas.

CAPÍTULO 6 GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL NOS TERRITÓRIOS WAYANA E APARAI - UM DESAFIO COLETIVO.^{51 52}

6.1 Introdução

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).

Evidentemente, os povos indígenas já viviam e manejavam seu território a partir das formas que lhes são próprias. Seus modos de vida, considerados de baixo impacto ambiental, são geralmente compostos por sistemas produtivos sazonais baseados na caça, na pesca, na coleta e na agricultura (LIMA; POZZOBON, 2005; SMITH; ALMEIDA, 2012).

O que vemos hoje, é que as Terras Indígenas abrigam rica, vasta e abundante biodiversidade, 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 aos seus hábitos alimentares, ao uso e ocupação territorial, aos sistemas de classificação dos diferentes seres e alegorias representativas para o espaço e o tempo (POSEY, 1985, 1997a, 1997b). Entram também nesse rol as relações interpessoais e as cosmovisões sobre a origem das coisas, das pessoas e do mundo. Desnecessário dizer que tais atributos culturais são particulares a cada grupo social e que respondem ao seu entorno a partir de linearidades históricas muito específicas.

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 necessário a presença de mecanismos para sua aplicação contextualizada, onde as formas locais de gestão e manejo territorial e ambiental sejam localmente legitimadas enquanto o emprego e aplicação da política pública.

Desta maneira, podemos inferir que inicialmente a PNGATI procura através de meios locais, que um determinado recorte territorial, representado por uma terra indígena, seja

⁵¹ Este capítulo foi submetido à revista Sustentabilidade em Debate, editado pela Universidade de Brasília (UnB).

⁵² Partes deste capítulo foram publicadas em livro, ver nas referências bibliográficas: GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018.

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 em sua própria redação, da PNGATI, enquanto 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 desta política. Assim, Um dos grandes feitos da PNGATI 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, ao tempo em que se empenha sobre o cuidado para que tais territórios demarcados correspondam às necessidades e especificidades de cada povo.

Neste contexto, os principais instrumentos previstos para a PNGATI são o etnomapeamento e o etnozoneamento, que geram mobilização e conhecimento dentro de um diálogo intercultural que se pretende simétrico quanto à validação empírica e científica. Dentro destes dois instrumentos cabem os diagnósticos e pesquisas socioambientais participativos, em que informações qualificadas sobre os modos de vida e o território vão sendo sistematizadas, com vias para o subsídio dos fóruns coletivos de planejamento para a gestão territorial e ambiental de uma determinada Terra Indígena. Os resultados destes fóruns de discussão podem ser sintetizados em um plano de gestão territorial e ambiental (PGTA, também conhecidos por “Planos de Vida” ou “Planos de Ação”, a depender das especificidades locais).

Os PGTAs buscam abarcar todos os aspectos passíveis de discussão e de planejamento, sejam eles pontuais ou gerais, incluindo todas as dimensões de uma territorialidade, articulando-se entre si em uma abordagem integradora de planejamento, execução e monitoramento de ações, projetos e atividades pretendidas para a gestão territorial e ambiental (INGLÊZ DE SOUZA, 2012).

Desde a assinatura do decreto, muitos PGTAs já foram constituídos no Brasil. 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.

Assim, 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 do Parque estão hoje imersas em uma grande mancha de desmatamento destinada ao plantio intensivo de soja e criação de gado de corte. Já o PGTA da Terra Indígena Wajãpi, no Amapá, também tem grande preocupação com o entorno da terra indígena (APINA *et al.*, 2017), considerando haver comunidades fronteiriças de assentados pelo INCRA.

Este Plano, porém, procura também articular ações e atividades em questões relativas à manutenção da mobilidade interna, além da formação em pesquisa associadas aos modos de vida e organização Wajãpi. O PGTA do rio Negro, na região da “Cabeça do Cachorro”, noroeste do Amazonas, concentra-se também na pesquisa 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, iniciada anos atrás, nos afluentes Tiquié e Içana e que são baseados em técnicas de manejo, na etnobiologia e etnoecologia locais (CABALZAR, 2005, 2010). Já o plano de gestão da Terra Indígena Kaxinawá e Ashaninka do rio Breu, no Acre, direciona seus esforços no etnozoneamento e manejo sustentável de recursos naturais, contando com variadas restrições temporais às formas de uso e manejo que são consideradas lesivas ao meio ambiente (como o uso intensivo do timbó, por exemplo) (GAVAZZI, 2007).

Como vemos, 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 PGTA 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 e de respeito às diferenças, buscando imprimir o diálogo intercultural previsto na política pública. Tal quadro nos faz remeter sobre a importância do compartilhamento de experiências locais de construção de PGTA.

Essas informações auxiliarão sobremaneira o reconhecimento, monitoramento e avaliações das implementações da PNGATI, fundamentais para subsidiar o aprimoramento e evolução da política pública. Evidentemente que tais informações são de grande relevância não somente para os povos indígenas que diretamente acessam à PNGATI, mas também aos atores governamentais e não governamentais envolvidos e à sociedade brasileira, incluindo a academia especializada, pois interessados na melhoria da qualidade de vida e do

conhecimento sobre os povos autóctones, bem como da conservação ambiental a partir da integridade das áreas contidas nas terras indígenas.

Para tanto, este capítulo visa apresentar e discutir as experiências históricas da construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental dos Wayana e Aparai. Estes povos, tais como diversos outros povos da Amazônia Legal, estão inseridos no esforço conjunto da aplicação local da PNGATI.

6.2 Políticas públicas, direitos e territorialidades no caso dos Wayana e Aparai.

Como visto ainda hoje a maior aldeia dos Wayana e Aparai continua a ser Bona. Essa importância pode ser compreendida a partir de sua evolução histórica. Além de ser uma aldeia muito antiga, 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 grande maioria do contingente populacional dos Wayana e Aparai no Brasil, mas, em decorrência de uma série de fatores culturais, ambientais e políticos, nunca sua totalidade. Depois da demarcação das terras indígenas em 1997, o processo de dispersão territorial, que estava latente, acentuou-se, porém sem nunca ter desvincilhado a forte ligação que todos tem 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 é na aldeia Bona que está localizado 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 no rio Paru de Leste, 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 de liderar a mobilização e execução do

PGTA. 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 dos Wayana e Aparai.

6.2.1 Luta pelos direitos, histórico do Plano de Gestão Ambiental e Territorial

Apesar dos esforços por uma gestão ambiental e territorial coletiva e participativa da área Wayana e Aparai datar de épocas anteriores à publicação da PNGATI, 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 dos territórios indígenas. Isto porque, conforme os próprios indígenas citam em suas narrativas, a demarcação foi em si um manifesto mobilizatório em torno da defesa pelo direito a terra. Uma vez publicados os decretos homologatórios das duas terras indígenas, coube aos Wayana e os Aparai pensar coletivamente formas de ocupação mais efetivas de seu território e que dessem conta de garantir seu bem-viver e proteger os limites de possíveis invasões.

Em 1999 iniciou 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 à 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 no Tumucumaque, foram promovidas a descentralização da população que anteriormente concentrava-se na aldeia Apalaí através de insumos e instrumentos para facilitar a abertura e instalação de novas aldeias com um mínimo de infraestrutura básica no local, como a doação de combustível, ferramentas, equipamentos de radiofonia etc. 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 em convênio entre o Instituto Iepé, FUNAI e a APITU.

Este projeto teve atividades anuais e semestrais, onde se reuniram as lideranças das demais aldeias do Paru de Leste na aldeia Apalaí para debater sobre saberes e fazeres associados a diversas manifestações culturais, com foco mais voltado à cultura material e estética Wayana e Aparai (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, e com isso, constituíram objeto de crescente interesse. A cultura material, em especial, assunto eminentemente associado aos conhecimentos sobre as tecnologias do uso e obtenção de matérias-primas, foi pedra angular nas discussões (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 e da questão em como viver e gerir as terras indígenas. Dentre os vários pontos tocados, muitos dos quais são continuamente recuperados nas 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 algumas matérias-primas fundamentais utilizadas na manufatura de objetos e de habitações nas imediações das aldeias muito antigas (especialmente Apalaí).

Dentro desta movimentação, nos idos de 2008, sugeriram, ainda que incipientes duas correntes de discussão mutuamente complementares. Uma delas foi à experimentação de técnicas de manejo de recursos-naturais, envolvendo pesquisa intercultural, e 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 nas aldeias Apalaí e suas 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 (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).

Além das atividades de campo 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 aldeias Baniwa, no alto rio Içana, bacia do rio Negro, onde técnicas locais e experimentos de manejo de arumã estavam sendo desenvolvidos pelos próprios indígenas com o auxílio do seu parceiro institucional Instituto Socioambiental (ISA).

Ao fim deste ciclo, duas publicações foram produzidas, uma sobre arte estética Wayana e Aparai (VELTHEM; LINKE, 2010) e outro sobre saberes e fazeres relacionados ao arumã (VELTHEM; LINKE, 2014).

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 pensadas, elaboradas e desenvolvidas pelos próprios Wayana e Aparai (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, com a apropriação da palavra escrita, permitiram criar outras formas de memória coletiva, além de oportunizar uma espécie de oxigenação nas formas tradicionais de aprendizado, onde os jovens, pesquisadores em formação, buscavam as informações necessárias junto aos mais velhos.

Paralelamente, em outro nível de escala, teve início 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 “sobre os vizinhos” tornaram-se prementes na agenda indigenista (GRUPIONI, 2010).

Porém, é a partir da iniciativa de outra Unidade de Conservação (UC) que não aquelas, mas também vizinha, o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque que, foram dados os

primeiros passos certos rumo a comunhão de diferentes atores em prol da conservação e o estabelecimento do gerenciamento integrado da região. Evidentemente esse tipo de debate era algo muito novo e, de certa maneira, carregado de ineditismos para com as instâncias políticas dos Wayana e Aparai.

Assim, ao longo dos anos de 2009 a 2013, inúmeras reuniões e oficinas nas cidades e nas aldeias foram realizadas com o objetivo de 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 Wayana e Aparai, a saber, os Planos de Desenvolvimento Territorial com Base Conservacionista (DTBC).

Estes planos 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 é que em 2013 foi criado o primeiro mosaico de áreas protegidas a abarcar terras indígenas em sua composição (*cf.* Figura 7 na página 81).

Este viria a ser conhecido por Mosaico de Áreas Protegidas do Oeste do Amapá e Norte do Pará, 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. As Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este, não obstante, ficaram de fora das primeiras chamadas públicas realizadas pela FUNAI. Desta maneira, as lideranças indígenas em reunião deliberaram a necessidade de iniciar as atividades necessárias para o início da composição de um plano de gestão.

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 para os fóruns comunitários de tomadas de decisão (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018) (Figura 52).

Figura 52 - Oficinas de mapeamentos.



Fonte: O autor

A partir do diagnóstico, foram realizadas inúmeras reuniões, assembleias e oficinas envolvendo as lideranças indígenas, as associações, FUNAI e os parceiros dos povos do Tumucumaque, cujo objetivo central foi o de, primeiramente retificar e ratificar o diagnóstico, 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. Para esse objetivo, todas as discussões pré-existentes sobre saúde, educação escolar, cultura, conhecimentos, percepções e classificações do meio ambiente, proteção territorial, manejo e uso sustentável dos recursos, infraestrutura comunitária, etc. corriqueiramente travadas nas assembleias de lideranças indígenas e assembleias das associações (APIWA e APITIKATXI) e atividades acima citadas, puderam ser reiteradas a partir de um quadro claro e atual da região (Figura 53). O produto final de ciclo de discussões, justamente, surgiu como uma primeira versão do Plano de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este.

Figura 53 - Oficinas de PGTA



Fonte: Bernardi (2014).

Salienta-se aqui que, para o PGTA funcionar enquanto uma ferramenta local de gestão é necessário que corresponda à realidade local. Por este motivo, ficou decidido 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 (ou seja, para as aldeias ao redor da Missão Tiriyo, e as do rio Paru de Oeste e rio Marapi, e seus afluentes, ver o mapa); e outro componente destinado à porção oriental da Terra Indígena Parque do Tumucumaque, e a totalidade da Terra Indígena Rio Paru D'Este (que inclui todas as aldeias do rio Paru de Leste, ou seja, toda a população que é representada atualmente pela APIWA).

No Quadro 29 foi apresentado, de forma resumida, o histórico de construção do PGTA dos Wayana e dos Aparai.

Quadro 29 - 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 oficinas 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 Apalaí (antigo PIN Apalaí), e aldeias Murei e Maxipurimo (jusante 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.

(conclusão)

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- (<i>Ischosiphon spp.</i>) arumã	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, Nº 7.747 de 05 de junho de 2012.	Presidência da República, Ministério do Meio Ambiente, FUNAI	Todas as terras indígenas cujo Relatório Circunstanciado 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, APITIKATXI, 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 planejadas e executadas 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: O 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.

6.3 O PGTA Wayana e Aparai e a PNGATI

O Plano de Gestão Territorial e Ambiental dos Wayana e dos Aparai busca abarcar dimensões que extrapolam a gestão ambiental e territorial. Avançando por sobre temas eminentemente ligados ao desenvolvimento de políticas públicas nas terras indígenas, como a atenção à saúde e a educação escolar indígena, o presente plano relaciona-se mais com o conceito do “bem-viver” nas aldeias do que com a conservação ambiental. O ‘uso e manejo sustentável de recursos naturais’ é entendido enquanto uma dimensão da vida dentro das terras indígenas. É tão somente uma parcela ou melhor, um dos vários eixos pertencentes à busca pela melhoria da qualidade de vida e autossustentabilidade. Além deste, outros eixos constam na primeira versão do Plano e tratam de assuntos diretamente relacionadas com a integridade do território físico, a promoção e valorização cultural, a governança e empoderamento político, os manejos e, os já citados, saúde e educação escolar. Tal proposta de organização assim foi feita seguindo a recomendação da FUNAI na época (FUNAI, 2013), estando totalmente em aberto para futuras revisões no transcorrer de sua execução e monitoramento. Cada um dos eixos foi sistematizado a fim de circunscrever a sua problemática e as formas propostas para solucioná-las. Veremos abaixo, as principais questões, fragilidades e ameaças identificadas sobre cada assunto, bem como, em contraposição, quais são as sugestões, ideias, e os acordos firmados entre as lideranças e organizações parceiras.

6.3.1 Eixo - Proteção Territorial

Apesar das Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d'Este estarem distantes das cidades elas não estão totalmente livres de invasores, pois existe a ameaça real e constante de invasão por parte de garimpeiros em determinados pontos. Além disso, hoje em dia há um relativo desconhecimento de vários pontos e dos limites das terras indígenas pelos seus habitantes. Outro problema é que o sistema de comunicação que conecta as aldeias entre si e estas às cidades, antiquado e não atinge a totalidade das aldeias de forma regular. Por último, há crescente preocupação com o lixo que é trazido das cidades, que não é biodegradável. Todos estes pontos acabam por fragilizar a integridade física das terras indígenas. A proposta é a criação de um sistema de proteção territorial articulado entre as aldeias, a APIWA e a FUNAI. Neste sistema estão previstas ações de vigilância e monitoramento, formação e capacitação para a apropriação de ferramentas de cartografia, além de ações de ostensividade dos limites das terras indígenas em pontos estratégicos com a construção de postos de vigilância, tudo isto, sobretudo, com a participação ativa das comunidades indígenas. A seguir, as ações propostas e acordos firmados no Quadro 30.

Quadro 30 - 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, construção e interpretação de mapas, etc.), manutenção em equipamentos (motor de popa, radiofonia, etc.).	Desenvolver coleta seletiva de lixo, onde para cada tipo de lixo vamos dar um fim apropriado.
Articulações com os órgãos governamentais que executam as políticas indigenistas para que se adaptem e respeitem a nossa mobilidade territorial tradicional.	Construção de fornos para queimar lixo que pode ser queimado
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 estas e as cidades.	Promover oficinas para tratar sobre o problema do lixo e nos ajudar a desenvolver as 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: (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

6.3.2 Eixo - Governança e Empoderamento Político

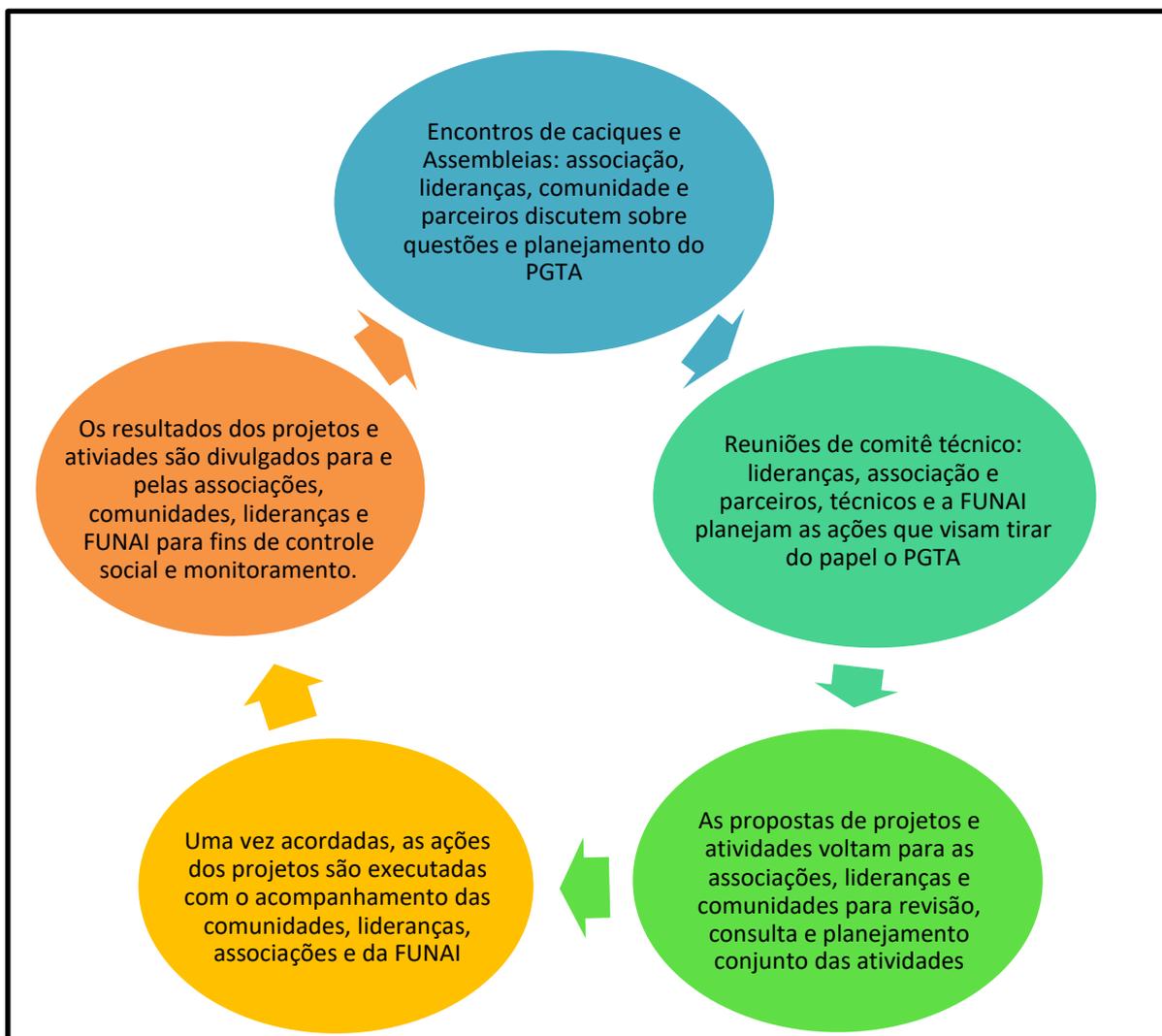
Este eixo trata de estratégias que visam o fortalecimento comunitário de base. Com outras palavras, aqui estão inseridas as propostas relacionadas à governança da terra indígena, a partir do fortalecimento da organização social, das lideranças indígenas baseadas no núcleo familiar formador das aldeias, e também em instituições recém-apropriadas, como a associação indígena e o PGTA. Insere-se aqui estratégias de articulação em diferentes escalas, dentro das comunidades, entre as comunidades, e entre as terras indígenas e demais unidades de área com ordenamento jurídico diferenciados. As estratégias são de diálogo entre as diferentes instâncias decisórias, envolvendo desde familiares aos representantes de órgãos públicos. Também foram alocadas neste eixo as estratégias para inserção no mercado de forma justa e sustentável (Quadro 31). Neste eixo consta a estratégia geral de execução e monitoramento do plano (Figura 54).

Quadro 31- 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
<ul style="list-style-type: none"> ● 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. 	<ul style="list-style-type: none"> ● 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
<ul style="list-style-type: none"> ● 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 Missão Tiriyo que funcionem como Centros de Formação e Documentação. 	<ul style="list-style-type: none"> ● 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	
<ul style="list-style-type: none"> ● 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: (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

Figura 54 - Fluxograma representando os passos para o monitoramento do PGTA Wayana e Aparai.



Fonte: (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

6.3.3 Eixo - Manejo e Uso Sustentável de Recursos Naturais

A preocupação com a sustentabilidade das formas de vida tradicionais dentro de um território fisicamente finito guiou as discussões dentro deste eixo. Constantes foram os relatos a respeito do crescente rareamento de diversas espécies nos arredores das aldeias. Assim, ficou decidido pela intensa pesquisa e pela experimentação do manejo de recursos naturais a partir de técnicas exógenas adaptadas aos contextos locais, dentro de uma relação de diálogo e valorização dos conhecimentos tradicionais (Quadro 32).

Quadro 32 - Plano de ação do PGTA para Manejo e Uso Sustentável de Recursos Naturais. (continua)

Sub-eixo- pesquisa e planejamento	Sub-eixo- manejo florestal
<p>Estudos de etnobiologia e Etnoecologia sobre caça e a pesca, com vistas à subsidiar ações de manejo e etnozoneamento (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> (muçunã))</p> <ul style="list-style-type: none"> • Estudos de etnobiologia e etnobotânica sobre as principais espécies madeireiras e não madeireiras da coleta e do extrativismo que acessadas para a alimentação, na manufatura de cultura material, bem como as utilizadas nas construções domésticas e coletivas, com vistas a subsidiar ações específicas de manejo. • 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 intercambio de sementes entre as diferentes aldeias de todas as regiões das terras indígenas a que este PGTA se destina. 	<ul style="list-style-type: none"> • Vamos tentar fazer o plantio de todas estas árvores por conta própria; • Vamos tentar plantar árvores perto das nossas casas; • Vamos mapear, marcar e monitorar as melhores árvores próximas da aldeia para entender seu desenvolvimento; • Vamos criar banco de sementes dessas árvores; • Vamos proteger os açais da floresta e plantar açais próximos de nossas aldeias; • Vamos apoiar e desenvolver o projeto de resgate cultural sobre os conhecimentos tradicionais sobre o arumã. • Estudos e experiências 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.

(conclusão)

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, etc (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 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: (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

6.3.4 Eixo - Cultura

A questão da cultura é central nas preocupações das lideranças indígenas. Este é um assunto muito discutido durante as assembleias, reuniões, oficinas, etc. e gira em torno da crescente falta de interesse pelos mais jovens na cultura tradicional dos povos indígenas. Muitos são os motivos, podemos citar a intensificação do trânsito de pessoas e produtos entre as cidades e as aldeias; também o aumento da frequência da ida dos jovens para Macapá, onde entra, de forma um pouco desorientada, em um universo bastante distinto do seu; o desrespeito pela cultura dos povos indígenas por parte dos não índios, seja nas cidades ou seja nas aldeias (Quadro 33).

Quadro 33- 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.
- Construir centros de formação e documentação cultural.
- Promover projetos, oficinas e atividades afirmativas culturais.
- Desenvolver cursos de formação de pesquisadores indígenas.
- Produzir materiais, publicações vídeos sobre conhecimentos locais e nas línguas indígenas para circulação interna, externa e também nas escolas indígenas.
- Que continuem trabalhos de documentação etnográfica que nos dê retorno.
- Promover festas e rituais tradicionais.
- Valorizar os mitos, que estes sejam temas abordados nas escolas.
- Valorizar os meios tradicionais de transmissão, e que estes podem também ser adotados nas escolas.
- Fazer o registro do sistema gráfico Wayana e Aparai junto ao IPHAN. (prioridade do lado Leste).
- Pesquisar e fortalecer cadeias produtivas de objetos de nossas culturais materiais que são comercializados (artesanato) e também os que são para uso interno, doméstico e ritual.

Fonte: (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

6.3.5 Eixo - Saúde

Aqui são tratados problemas referentes a uma política pública cuja competência de planejamento e execução é do Estado Brasileiro, através da SESAI, um órgão federal. Os problemas são de várias ordens e escalas. Segundo o diagnóstico socioambiental realizado em 2014 os postos de saúde são em sua grande maioria inapropriados à destinação que lhe foram reservados. São, por vezes, muito pequenos, mal equipados, com baixa variedade e quantidade de medicamentos. Em muitos deles foram encontrados medicamentos já vencidos.

A quantidade de Agentes Indígenas de Saúde (AIS) é insuficiente para cobrir toda a demanda, e em muitos postos não há nenhum AIS atuante e tampouco qualquer outro profissional de saúde residente. Há também a reclamação de que falta formação apropriada aos profissionais não indígenas de saúde, em especial para lidarem com as particularidades dos povos indígenas e das vicissitudes que podem enfrentar no desenrolar do trabalho em uma Terra Indígena (Quadro 34).

Quadro 34- 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 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 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;
- 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.

Fonte: (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

6.3.6 Eixo - Educação Escolar Indígena

De forma semelhante, a educação escolar nas aldeias dos Wayana e Aparai é uma atribuição estatal. Tal como apresentado no eixo de saúde, os problemas apresentados também estão presentes no que concerne a infraestrutura existente, os materiais disponíveis e a frequência e qualificação dos profissionais atuantes. Diferentemente do atendimento à saúde, porém, esta pasta cabe à Secretaria de Educação do Estado do Amapá (SEED/AP).

Em último diagnóstico de 2014, foi levantado que há um total de pouco mais 500 alunos na região leste. No mesmo diagnóstico foi apontado que não havia escola em todas as aldeias. No geral, as escolas existentes nas aldeias são inapropriadas para o uso e precisam urgentemente de reformas ou até mesmo ser substituídas por novas, uma vez que são pequenas, deterioradas, inseguras e desconfortáveis para os alunos. Não há professores indígenas em todas as aldeias.

As aldeias mais populosas têm escola e diretor, mas boa parte das aldeias menores não possui sequer um professor. Uma minoria das aldeias costuma receber visitas de professores não indígenas, os quais costumam ficar por poucos meses por ano. Foram relatados muitos problemas com esses professores no que diz respeito ao aprendizado, pois os professores não indígenas ministram aulas e cursos apenas em língua portuguesa e utilizam materiais didáticos não diferenciados, sendo os mesmos utilizados nas escolas públicas de Macapá.

A alfabetização da língua materna é feita pelos professores indígenas. Nos últimos anos, alguns materiais paradidáticos diferenciados foram produzidos pelos professores indígenas com seus parceiros, como as cartilhas de língua Wayana e Aparai, o "Epatop Pampilan Wajana Omi Jao- Livro da Língua wajana" (2014), "Poetohti Amorepatoh Aparai Omiry Poko- Livro da Língua Aparai" (2014). Contudo, apesar desses tímidos avanços, até o presente não foram elaborados Projetos Político-Pedagógicos próprios e diferenciados para as escolas indígenas.

O ensino ofertado vai até, no máximo, a 4ª série do ensino fundamental. Não há ensino médio nas Terras Indígenas e por conta disso muitos jovens tem que deixar suas aldeias para continuar seus estudos nas cidades, em especial em Macapá. Assim, as decisões tomadas estão expressas no Quadro 35.

Quadro 35 - Plano de ação do PGTA para Educação escolar indígena.

(continua)

Sub-eixo- Atividades de formação de professores	Sub-eixo- Infraestrutura
<ul style="list-style-type: none"> • Formação regular e continuada dos professores indígenas (cumprir o calendário das etapas da formação, adequar a formação à realidade dos nossos professores indígenas, organizar bem a logística de cada etapa). • Formação dos professores não indígenas que garanta que venham bem preparados para conviver nas nossas aldeias e ensinar nas nossas escolas. • Construção de Projetos Político-Pedagógicos que respeitem nossos costumes e valorizem nossa cultura, conhecimentos e as formas de produzir e transmitir esses conhecimentos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Construir escolas nas aldeias onde ainda não tem escola, e fazer manutenção nas escolas existentes; • Mandar material escolar para a Terra Indígena no tempo certo; • Se professor não índio não vem, mandar material assim mesmo, pois os professores indígenas precisam do material; • Mandar combustível para transporte do material até as aldeias sem pista de pouso; • Fazer armário bom para guardar material escolar para todas as escolas (armários podem ser feitos nas aldeias); • Colocar mapas, material didático do MEC (vídeos, etc.) e outros como parte do material em todas as escolas. • Colocar energia elétrica em todas as escolas; • Colocar internet em todas as escolas; • Colocar bons equipamentos em todas as escolas, como- computadores, quadros, móveis, TV, DVD, e outros.
Sub-eixo- Professores não indígenas	Sub-eixo- Material didático
<ul style="list-style-type: none"> • Elaborar e realizar plano de trabalho para transporte dos professores não índios; • Mandar combustível para transporte (entrada e saída) de professores não índios até aldeias sem pista de pouso; • Fazer treinamento e capacitação dos professores não índios para trabalhar bem com povos indígenas; • Aumentar a quantidade de professores não índios 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 índios nas aldeias- alimentação, casa e transporte certo (entrada e saída); • É parte do trabalho dos professores não índios orientar os professores indígenas. 	<ul style="list-style-type: none"> • Respeitar direito indígena à educação escolar diferenciada e de usar material didático específico; • 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; • 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.

(conclusão)

Sub-eixo- Parcerias entre órgãos do Governo e Organizações não governamentais (ONGs)	Sub-eixo- Calendário escolar indígena-
<ul style="list-style-type: none"> • 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. 	<ul style="list-style-type: none"> • 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 é o melhor calendário escolar.
Sub-eixo- Transporte aéreo	Sub-eixo- Merenda escolar-
<ul style="list-style-type: none"> • Fazer plano de transporte para o ano inteiro. Não gastar recurso do frete aéreo para o lado leste da Terra Indígena Parque do Tumucumaque com outras coisas ou outros fretes. Assim vai diminuir problema com transporte de professores, merenda escolar, material e combustível para transporte por rio. 	<ul style="list-style-type: none"> • Comprar parte dos alimentos para merenda escolar das pessoas nas aldeias; • Para a parte dos alimentos da merenda que comprar na cidade- comprar com prazo de validade grande e mandar logo para as aldeias; transportar a merenda para a Terra Indígena; mandar combustível para transporte da merenda até as aldeias sem pista de pouso; não deixar merenda estragando na cidade, esperando a entrada de professores não índios.

Fonte: (GRUPIONI; OLIVEIRA; LINKE, 2018).

6.4 Considerações finais

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.

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 comunidades 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 por entre os Wayana e os Aparai.

Apesar do objetivo da construção de um PGTA ser a busca, que de certa maneira pode ser enquadrada por um manual de intenções, de conduta e boas práticas, é, contudo, no processo de sua constituição onde encontramos as maiores virtudes da aplicação local da PNGATI.

Este processo, como vimos, permitiu trazer à tona questões muito importantes para os Wayana e os Aparai, especialmente no que diz respeito ao debate da vida contemporânea dentro de uma terra com limites físicos estabelecidos. Essas questões, mais sistêmicas do que parecem ser a uma primeira vista, trouxeram consigo um potencial mobilizatório muito grande na medida em que congregou homens e mulheres, jovens, anciãos e lideranças de todas as comunidades do rio Paru de Leste para se defrontarem com o imenso desafio interposto pelo momento pós-demarcatório.

Esse movimento permitiu não somente àqueles povos o conhecimento desta política de gestão territorial, ou das demais políticas indigenistas, mas também a possibilidade de pensar e organizar coletivamente sobre suas terras e sobre suas identidades.

A demarcação foi um grande passo dado, não somente para a garantia de seus direitos constitucionais. Inicialmente, durante esse 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 foram criadas e novas aldeias foram abertas a partir de critérios políticos internos. Transcorrido esse período, contudo, o associativismo voltou-se para o monitoramento e acompanhamento de políticas afirmativas estatais, principalmente as ligadas

ao atendimento à saúde e a educação escolar indígena. Indubitavelmente são estes passos de extrema importância, o que se reflete na profundidade das discussões e tomadas de decisão sobre estes pontos no PGTA.

Entretanto, processos que visavam pensar de forma coletiva e holística a terra em todas as suas dimensões levaram mais tempo para ocorrer. A apropriação de uma lógica de controle social sobre a terra e os ambientes nela contidos são questões muito recentes.

De forma pontual e gradual, essas questões voltaram à baila nas discussões das assembleias e reuniões das lideranças e associação. Pequenos projetos tocaram nestes 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, também, para o seio da comunidade o debate sobre a necessidade e importância da articulação política interna e da presunção da coletividade através da legitimação de instâncias representação política e étnica dentro e para fora dos limites tanto territoriais quanto simbólicos.

Como dito, cada PGTA carrega consigo a história 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' pautada no respeito e na naturalização da política pública para dentro da heterogeneidade étnica e adaptativa aos diferentes contextos ambientais, remetendo invariavelmente a diferentes contextos 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 preposta 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 para fora dos limites (política com os vizinhos). Contudo, Clastres (2012), em seus ensaios seminiais 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 comunidades vizinhas. Líderes autocráticos e ditadores são relegados ao esquecimento nas sociedades indígenas, segundo o autor.

A 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. Isso nos faz crer que as comunidades relutantemente permanecem e se afirmam enquanto instâncias políticas independentes, autônomas como a tese apresentado por Rivière (2001).

Surgem as questões: de que forma é dada a legitimidade de um PGTA? Seria o PGTA do rio Paru de Leste reconhecido enquanto fórum legítimo dentro das comunidades? Indo além, teria o Estado, através do advento desta política, interferido, inadvertidamente ou não, na organização e política interna dos Wayana e Aparai 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?

O que não podemos nos furtar de lembrar, como vimos no capítulo 4, que as aldeias Wayana e Aparai são núcleos políticos próprios baseados na autoridade conciliatória e o prestígio dadas pelo seu fundador. O prestígio reside na sua capacidade diplomática (para fora da aldeia) e apaziguadora (no seio da aldeia).

Porquanto as aldeias sejam núcleos familiares e políticos distintos entre si, não são, de forma alguma, independentes (BARBOSA, 2005, 2007; GALLOIS, 2005). A política é feita primariamente através da reprodução das redes de relacionamento, envolvendo parentes e amigos, todos no âmbito de um relacionamento de alianças onde a movimentação e agregação de ideias, pessoas, agrobiodiversidade e objetos é sua motriz.

Os dados desta pesquisa apontam que dentro deste paradigma de relacionamento em rede, as decisões, deliberadas nas assembleias de caciques, são feitas entre pares. As mesmas regras de convivência, abertura de aldeias, locais aptos para abertura de roça, de 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, e que 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, talvez em menor escala.

Analisando os eixos e as propostas dadas, vemos que o eixo de proteção territorial baseia-se 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 cidades, 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. Não deixar de ser uma estratégia de resistência, promovendo essa nova condição territorial enquanto uma presunção de via para garantia de direitos, entre os quais, o de viverem em paz.

No eixo sobre governança e empoderamento político, o principal objetivo é a disseminação do conhecimento dos direitos dos povos indígenas, qualificando a mobilização pela garantia dos direitos. 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 externas, como as associações, porém, que se encaixam dentro das instâncias políticas tradicionais porque legitimam as lideranças das unidades familiares - os caciques -, ou melhor, os donos das aldeias (*tipatakhēm*).

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 as unidades de conservação vizinhas e os seus órgãos gestores (vide os conselhos consultivos do Mosaico). Talvez esse seja o mais importante eixo sob o ponto de vista da garantia dos direitos constitucionais. Somente com participação qualificada,

transpondo problemas históricos do poder pela alienação, que será possível a consecução desta e demais políticas públicas.

O eixo de manejo e uso sustentável de recursos-naturais apresenta uma série de espécies botânicas e faunísticas 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 ameríndia 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, ou o manejo tradicional para com os coletivos não humanos aos processos internos, fora do plano, mas dentro de suas formas de próprias de relação. Ou ainda, que estas relações, ou o objeto das relações, não apresente preocupação suficiente para obrigatoriamente figurar no plano, principalmente sendo ele um instrumento muito novo e não totalmente apropriado no seio comunitário e, portanto, nas cosmovisões locais.

Por outro lado, resguardadas as descontinuações epistemológicas entre os diferentes métodos de gestão/relação com o meio, as formas tradicionais deverão prevalecer, considerando que neste eixo também estão previstos, para cada ação futura, estudos para a compreensão das formas locais envolvidas nas categorias da caçar, pesca, coleta e agricultura. Ou seja, será a partir do aprofundamento das formas locais de gestão que embasarão as atividades deste eixo. Espera-se que este estudo, possa servir de “pontapé inicial”.

O eixo de promoção cultural parte do princípio de que há uma grande tensão transgeracional em curso, onde os jovens não estariam mais interessados em 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 (“cultura material”) que vem paulatinamente sendo substituída por produtos industrializados. O contato mais intenso com núcleos urbanos, dado a partir da década de 1960, permitiu a intensificação das ‘fricções culturais’, promovendo intensas trocas.

A estratégia apresentada pelas lideranças é, dentro do PGTA, criar instâncias de atuação de determinadas expressões culturais sob novas roupagens e contextos, especialmente os identificados como “não tradicionais” e de grande interesse dos jovens. Assim, são previstas ações por meio de oficinas, adotando tecnologias e mídias diversas (vídeos, livros, arquivos de música, computador, etc.).

A escola nas aldeias, neste sentido, tem um papel fundamental. Não somente os seus conteúdos programáticos vêm sendo progressivamente legitimados enquanto conhecimentos válidos para uma vida indígena contemporânea, como as suas formas de aprendizado, baseadas em um modelo universalizante, tem se imposto sobre as formas locais de transmissão direta dada no seio das famílias.

Assim, vemos que o eixo que trata da educação escolar tem um papel complementar à estratégia adotada no eixo de promoção cultural da ‘adaptação’ dos meios de expressão. Basicamente, além disso, o eixo de educação escolar traz a urgência da adoção de uma escola adaptada aos contextos locais, principalmente ancoradas na educação escolar específica, conforme preconiza a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (nº9394/96), com um Programa Político-Pedagógico próprio, materiais didáticos diferenciados, um calendário adaptado ao local e profissionais devidamente gabaritados para lidar com as diferenças culturais.

Neste sentido, adiante, no eixo que trata do atendimento à saúde, vemos que as propostas igualmente focam em melhorias do atendimento dado nas aldeias, na infraestrutura e dos agentes públicos que executam esta política. Tal como no eixo da educação escolar, as propostas 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 tem um papel fundamental aqui, com o potencial de elevar a outro patamar o controle social e consigo 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. É por meio da formação de um grupo seletivo de jovens Wayana e Aparai que o PGTA e a PNGATI estão sendo compreendidas, apreendidas, introjetadas e exercidas localmente no território. Pensados 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. Exemplos são inúmeros, mas podemos citar aqui a formação em formas e técnicas de pesquisa e documentação intercultural.

Este processo tem demonstrado ser uma importante ferramenta dentro do PGTA, 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 PGTA, por exemplo, na sistematização de informações referentes à etnobiologia,

etnoecologia, formas de uso e manejo de recursos naturais; na reconstrução histórico 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 para tratar assuntos considerados tradicionais, como a documentação de saberes e fazeres associados à cestaria e a cerâmica, por exemplo; reaproximação geracional e o retorno do interesse por saberes tradicionais e suas formas de aprendizado, onde os mais jovens, em seus exercícios de pesquisa, voltaram a procurar seus pais e avós para tratar de assuntos anteriormente relegados à obscuridade, entre muitos outros. (VELTHEM; LINKE, 2010, 2014a, 2014b, 2014c; LINKE; VELTHEM, 2017). Arrisco-me a dizer que a formação em pesquisa tem sido uma das principais ferramentas de transformação no arcabouço político do PGTA.

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 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 anteriormente prioritárias demonstrem propostas de solução pouco factíveis, ou ainda, demonstrem terem sido superestimadas durante o fechamento dos acordos.

Ainda, não podemos perder de vista que conceitos de “qualidade de vida” e “bem estar”, praticamente premissas dos objetivos da PNGATI, também são passíveis de transformações ao longo do tempo no complexo gradiente étnico 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 qualidade de vida e bem estar para estes povos dentro de suas terras demarcadas.

Os PGTAs não formam pensamentos para serem estanques, é natural que sejam continuamente deabetidos e atualizados. Apenas com o tempo, no acumular de experiências, acertos e erros, talvez se desanuvie estas e outras questões.

Finalizando, partindo de uma avaliação histórica da construção deste plano de gestão e de seus componentes que hoje estão expressos em sua redação, acredito ter elementos para afirmar que o PGTA dos Wayana e dos Aparai foi concebido dentro dos requisitos necessários de contextualização da aplicação da PNGATI, expressando assim, os anseios políticos locais.

Apesar de partes importantes da cosmovisão não terem sido introjetados, é válido lembrar que muito provavelmente isto decorra muito mais de uma estratégia política, visando

tornar o mais inteligível possível a comunicação entre todos os atores envolvidos, indígenas e não indígenas, no PGTA- a língua do pragmatismo político.

Falar sem restrições aquilo que interessa, e o que interessa é continuar tecendo tramas novas para as redes. Afinal, todo exercício de alteridade é um desafio constante. As diversas camadas do jogo da interculturalidade são incontornáveis, restando aos interessados garantir a simetria nessa relação. Atentemos que a real abertura ao outro sempre partiu, primeiro, dos índios em relação ao mundo dos *karaiwa*, o inverso foi e ainda é exceção.

CAPÍTULO 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

7.1 Considerações preliminares

A presente tese foi elaborada 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.

Busquei nesta pesquisa responder uma pergunta inicial [se] - a política de gestão territorial e ambiental de terras indígenas, a PNGATI, está sendo implementada adequada e coerentemente junto aos povos indígenas Wayana e Aparai. Inicialmente, em um primeiro olhar, esta pergunta aparentava ser de simples resolução.

Porém, após refletir e pesquisar a respeito, ficou clara sua real complexidade em face de uma série de premissas, sobretudo um redimensionamento analítico e metodológico somente possível através da interdisciplinaridade, que se mostrou fundamental na pesquisa que resultou nesta tese. Isto porque a resposta para tal questão só é possível a partir do desvelamento e compreensão prévia de outras questões e dimensões diretamente relacionadas a ela.

Desta forma, um quadro de investigação interdisciplinar foi empregado, e a tese foi sendo organizada em capítulos interligados, onde buscamos descrever e analisar as diferentes interfaces de uma complexa política de gestão voltada aos povos indígenas brasileiros. Com isso, empreendemos estudos, descrições e análises primeiramente sobre a PNGATI em si, buscando compreendê-la em suas origens dentro de um quadro histórico de políticas territoriais indígenas no Brasil, bem como suas funções, mecanismos e formas de implementação e aperfeiçoamento.

Também foi necessário compreender de forma mais aprofundada o público alvo deste estudo, os povos indígenas Wayana e Aparai, em suas dimensões históricas, sociais, políticas e do uso e ocupação que realizam no território onde habitam, considerando as formas próprias de gestão ambiental e territorial que estes povos desenvolvem diuturnamente, tornando-se imprescindível o estudo de seus saberes e fazeres associados.

Por último, o Plano de Gestão Territorial e Ambiental construído para a região onde os Wayana e Aparai habitam foi apresentado e analisado. Desta forma, para compreender as interfaces da PNGATI no território dos Wayana e dos Aparai, foi necessário definir diversos enquadramentos, dados a partir das descrições e análises de suas naturezas política e histórica,

realizada no capítulo 3. Neste capítulo vimos que, do ponto de vista histórico do ordenamento jurídico brasileiro incidente nas terras indígenas, a PNGATI representa uma continuidade e extensão 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 jurídico territorial nos períodos colonial e do Brasil Imperial e Republicano não procurou fazer justiça histórica e social com os indígenas, muito pelo contrário.

As concessões 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. A concessão de terras pelo Estado ou pela Igreja foi dada a uma fração mínima do contingente populacional indígena no Brasil, e somente aos que se aliaram aos colonos, e tiveram sua liberdade condicionada em relações assimétricas de poder. Aos povos indígenas aliados, nesse sentido restou a tutela e o conseqüente esbulho territorial. Aos considerados inimigos do Estado, destinou-se a guerra e escravidão.

Nos povoamentos junto às empresas coloniais, por muito tempo reinou a noção da necessária assimilação dos povos indígenas 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 sertões mais distantes.

Esta lógica perdurou no seio do aparato estatal até pouco mais de 30 anos 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 garantir o usufruto exclusivo dessas terras a um coletivo étnico em caráter permanente e inalienável.

Reconhecendo-se como uma nação pluriétnica e multicultural, o Brasil deve não somente respeitar a autonomia 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, para o desdobramento das garantias constitucionais, vimos que 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 única que visa, justamente, a descentralização de modelos de gestão e tomadas de decisão.

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.

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 que visaram 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 fundamental, que é sua constitucionalidade ficou garantida, bem como a participação indígena, ainda inédita no campo das construções de políticas nacionais.

Enquanto ferramentas de aplicação, vimos que a PNGATI se organiza a partir de fóruns coletivos onde um dado território necessita ser continuamente reconhecido (os etnomapeamentos e etnozoneamentos), para então servir de base para que medidas e ações de gestão, manejo e uso sustentável possam ser debatidas, propostas e acordadas entre os atores. O coletivo dessas ações é o Plano de Gestão Territorial e Ambiental, ou PGTA.

Vimos que os PGTAs possuem duas interessantes características que os tornam instrumentos inovadores. 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 é o caso dos Wayana e Aparai, terem sido organizados e publicados em livro, isso não significa que fiquem congelados no tempo. Os PGTAs materializados em publicações são importantes enquanto “referências” e “memórias” das discussões de gestão nos fóruns, mas não são, 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, onde 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 no seio das comunidades, aos seus modos e moldes.

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 de que venha sendo operado nos últimos anos. Como alardeado pela mídia nacional, a FUNAI, órgão responsável por organizar tais fóruns, vem sendo alvo de sucessivas reduções orçamentárias e obstruções políticas, encontrando dificuldades em realizar as políticas indigenistas mais básicas.

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 basear um perfil global da política.

Concluindo, as informações obtidas 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, sobretudo, é um instrumento que reforça a quebra definitiva da tutela estatal sobre as formas de vida dos indígenas e seus territórios. Com isso, retomando a questão complementar (1):

“A PNGATI representa um 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 1 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 que os Wayana e os Aparai são fruto de um contínuo processo de diferentes relacionamentos com outros povos na região onde vivem. Estes relacionamentos são dados de muitas formas. Quando relações foram beligerantes, houve efeitos deletérios no contingente populacional forçando os povos a migrar ou se unir a outros grupos.

Estas alianças também foram concebidas em momentos de paz, e proporcionaram intensas trocas culturais inclusive matrimoniais, promovendo a “fusão étnica”, uma convivência agregadora. Isto hoje é refletido em seus repertórios de costumes, tradições, mitos, conhecimentos, objetos manufaturados e na agrobiodiversidade presente nas aldeias e nos roçados. Desta forma, a pesquisa aponta que a territorialidade atual dos Wayana e dos Aparai também é 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, suas aldeias concentram-se às margens o 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. Desta forma, a partir dos matrimônios, a maior parte das aldeias é composta por pessoas que se autodeclaram Wayana-Aparai ou Aparai-Wayana. Contudo, especialmente nas aldeias localizadas na porção mais ao norte do rio Paru de Leste existem também pessoas autonominadas com tripla filiação, com base em matrimônios contraídos com pessoas Tiriyó, Akuriyó, Txikuyana.

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 uma vez por todas.

A lógica para a região continua sendo o da abertura ao outro, da forma mais articulada possível, cujos limites culturais são extremamente porosos. Assim, é importante dizer que foquei o estudo nos Wayana e Aparai em detrimento dos demais povos da região do Paru de Leste por questões de afinidade, pois já os conheço de longa data, e também metodológicas, pois são os mais numerosos e constituem um contínuo cultural bastante coeso (vivem juntos há muito tempo). Além do mais, me seria impossível levantar todas as informações apresentadas para todos os demais povos que coabitam a região.

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 motivos econômicos, suas aldeias são preferencialmente abertas em cima de aldeias e 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 positivamente a pergunta complementar número 2 colocada na problematização-

“Quem são os Wayana e os Aparai, onde e como se organizam?”

A pesquisa 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 todas suas 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 apontam que, em sua maioria, os modos de vida estão contemplados no PGTA. Por isso, é válida a hipótese 2:

“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 capítulo 5 vimos uma amostra dos conhecimentos sobre o meio ambiente, suas formas de relacionamento e da reprodução física. Por meio de métodos de etnografia e das etnociências (etnobiologia), 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 uma área 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. Não foi encontrado nenhum estudo na literatura sobre a etnobiologia dos Wayana e Aparai do Brasil.

Com isso, esta tese alcança o objetivo secundário de enriquecer a bibliografia sobre este ponto. 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 vir a servir enquanto base de dados nas discussões do PGTA, especialmente aos atores não nativos, como funcionários de órgãos públicos e da sociedade civil atuantes na região.

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. Depois voltam ao lugar. Nada é estanque e nada fica parado.

O território se modifica em muitas esferas e de diferentes modos; é um território concebido em redes, articuladas por contínuos ciclos de transformação onde a memória coletiva, o parentesco simbólico e consaguíneo têm importantes papéis. O território se trata de 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, alterando-se ao longo do tempo, relacionam-se com os ciclos sazonais dados, por sua vez, pelo regime climático local.

Assim, as atividades cotidianas dos Wayana e dos Aparai são regidas pelo ciclo sazonal, e sua previsibilidade é algo fundamental. Sobre este ponto, a pesquisa levanta que já foram detectadas mudanças no regime das chuvas local, ocorrendo alguns eventos de secas e cheias anormais dos rios. Isto é algo que os têm preocupado muito. Até que ponto será possível que as intervenções organizadas por eles repercutam positivamente, no sentido de amenizar os efeitos de tais eventos extremos, permanece uma incógnita, pois ainda experimental.

Vimos que padrões de assentamentos das aldeias mudaram nos últimos séculos. A bibliografia aponta que uma parcela considerável de aldeias localizava-se afastada das margens dos grandes rios, entre eles o 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 para dentro da terra firme, prevenindo, desta maneira, os alagamentos

outrora impensáveis. Ainda no campo especulativo, é possível que aldeias dispostas diretamente nas margens sejam mantidas apenas em áreas com alto relevo, onde a cota máxima do rio não alcançará mesmo em períodos de eventos de extrema pluviosidade do rio. Estas são discussões ainda engatinham no PGTA. Quais resoluções serão tomadas nesse sentido, contudo, ainda não figuram nas atas das assembleias.

O capítulo 5 buscou dialogar com as questões 3 e 4, que vale lembrar:

- 3) Quais são suas formas de gestão territorial e ambiental?
- 4) Estas formas próprias estão devidamente representadas no PGTA?

Estabeleci uma hipótese positiva, de número 3, onde:

“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”.

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. As formas próprias de gestão territorial, ambiental e todo o conhecimento ecológico tradicional continuarão existindo e sendo desenvolvido no seio das comunidades, sem a necessária intervenção de um plano de gestão coletivo feito por vias públicas. Desta maneira, os dados e análises do capítulo 5 endossam a hipótese 3 de forma total, e a de número 4 de modo parcial.

No capítulo 6 vimos 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 estes atores externos, mas a incorporação e apropriação da causa ocorreu de forma natural. Vimos que discussões em torno da necessidade de gerir coletivamente as Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este localizam-se anteriormente no tempo à publicação do Decreto da PNGATI.

Tais questões vêm sendo discutidas há pelo menos uma década pelos Wayana e Aparai, inclusive promovendo projetos pontuais e demonstrativos de gestão e manejo sustentável cujos resultados são sempre discutidos nas assembleias que congregam todas as lideranças indígenas e associação representativa, a APIWA.

Desta forma, podemos afirmar que o PGTA, que está em fase de execução, pode ser entendido enquanto um documento que testemunha um amplo e legítimo fórum de debates que objetiva factualmente pensar e planejar coletivamente a vida no território indígena. Isso, contudo, não impede que haja algumas críticas que possam ser construídas no bojo da aplicação local da PNGATI, as quais foram colocadas acima.

Dentre as críticas ao PGTA, os resultados da pesquisa apontam para a ausência de algumas questões importantes da territorialidade Wayana e Aparai no plano de ações. Vimos que há uma ausência parcial da cosmovisão dos Wayana e Aparai 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 homens, o terrestre, com intervenções sobre a dimensão aquática do cosmo.

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 visão de mundo 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, afirmação com a qual concordo com autores que trabalham com etnoconservação no Brasil.

Porém, vimos 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*, como os manejos de roçados, os zoneamentos para atividades de caça e da pesca, a coleta seletiva, etc. Vide esta tese.

Para além, a PNGATI trouxe consigo um frescor de uma política pública que permite uma percepção de dentro de suas cosmovisões. Nesse sentido, seria interessante ampliar a compreensão da necessidade de formas de inclusão nos PGTAS 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. Isto é especialmente importante porque a etnografia 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 assuntos importantes da territorialidade Wayana e Aparai, tais como os assinalados critérios de abertura, abandono e fissão de aldeias, ou ainda, a gestão que é feita nas comunidades em relação à permissão de acesso à determinadas áreas, poderiam ser trabalhados por diversos vieses, como os políticos, de parentesco ou até do manejo do solo e de estoques de fauna próprios da biologia da conservação.

Esta tese demonstra que estes assuntos estão totalmente relacionados com gestão territorial e ambiental e poderiam ser incluídos no PGTA, mas não o foram. Porém, é importante ressaltar que esta ausência talvez decorra de sua consideração enquanto assuntos de foro íntimo, muito particulares a cada aldeia.

Novamente, será não somente 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 que é para circular pelas comunidades.

Também é possível que a ausência dessas discussões decorra desses dois fatores juntos, portanto, não devendo, tampouco necessitando, ser trabalhados em um fórum de gestão pensado, organizado e executado conjuntamente aos parceiros que não são indígenas, que não vivem entre eles, que não entendam território da mesma forma.

Desta forma, sobressai-se como válida a hipótese surgida durante o estudo de que o PGTA, para os Wayana e Aparai, constitui o caminho para pensar a gestão territorial (e todas as suas ações intrínsecas) dentro de uma relação de alteridade com o mundo não indígena. Isto é, há uma possibilidade que esses povos enxerguem o PGTA enquanto uma ferramenta que cria pontes de relacionamento, ampliando às suas redes pré-existentes (as quais, como vimos, são reforçadas no item de “governança e empoderamento político” do PGTA).

Assim, dentro dessa nova hipótese surgida aqui, constituem-se duas dimensões de gestão territorial interligadas, porém, de certa forma independentes- 1) suas formas de vida são tratadas internamente, como sempre foi feito; 2) o PGTA é a ponte necessária que garante acesso a políticas públicas, e no seu arrasto, projetos, bens, pessoas, informações,

conhecimentos, infraestruturas. Ou seja, o PGTA é um importante canal político coletivo estabelecido com o mundo exterior. Os dados da pesquisa desta tese sugerem ser esta uma hipótese válida, mas que precisa ser testada à luz de pesquisas adicionais mais extensas, para além do escopo desta tese. 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 6,

“4) Estas formas próprias estão devidamente representadas no PGTA?
são parcialmente respondidas com base nas hipóteses 3-

“(...)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 dos Wayana e Aparai.

Desta forma, 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, se torna bastante plausível, pois é constituído à guiza 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 sua maneira, 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 positivamente houve a devida e correta implementação local desta política”.

7.2 Conclusão

Finalizando, considero ter alcançado os objetivos, geral 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.

A PNGATI, apesar de todas as críticas que vem sendo feitas, talvez seja uma das maiores inovações para os povos indígenas nos últimos dez anos, na medida em que se trata de uma política pensada e gestada em conjunto com o movimento indígena, desde seus primórdios. Vemos, pois, 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.

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 – devem - ser repensadas e rediscutidas por meio de ferramentas de monitoramento contínuo. É uma política feita para ser autocrítica, como dito, garantido espaço ao seu contínuo aperfeiçoamento.

Nos dias de hoje, infelizmente, os povos indígenas, entre os quais os Wayana e Aparai, e todas as suas conquistas históricas estão sob grande risco. Como já mencionado, o órgão indigenista oficial tem sofrido grandes pressões de setores políticos organizados cujos interesses passam ao largo de uma gestão territorial sustentável e contextualizada. Pior, os próprios direitos constitucionais indígenas estão sendo discutidos. Direitos que, como vimos, foram conquistados após muitos séculos de lutas e resistências, vêm sendo paulatinamente contestados nas esferas mais altas do Executivo e Legislativo nacional.

Existem muitos projetos em discussão que afetam diretamente os povos e suas Terras Indígenas, que vão desde revisões das terras, 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. Tal constitui, isso sim, uma tentativa de renascimento do paradigma de relação do Estado com os povos indígenas anteriores à Constituição Federal de 1988.

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, porque não, o socioambientalista, em cujas mãos, como sempre, a resistência certamente florescerá.

REFERÊNCIAS

- 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.
- 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.
- APINA; AWATAC; IEPÉ, **Plano de gestão socioambiental terra indígena Wajãpi**. Macapá: Instituto Iepé. 2017. 96 p.
- 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.
- ASSOCIAÇÃO TERRA INDÍGENA DO XINGU; INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, **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.
- 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.

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).

BEGOSI, A. Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente. **Interciencia**. Caracas. v. 18, n. 31993. p. 121-132.

BEGOSI, 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.

BENYISHAY, A.; HEUSER, S.; RUNFOLA, D.; TRICHLER, R. Indigenous land rights and deforestation: evidence from the Brazilian Amazon. **Aiddata**. Working paper nº22. 2016. 24p. Disponível em:
http://docs.aiddata.org/ad4/files/wps22_indigenous_land_rights_and_deforestation.pdf.
 Acesso em 13/05/2019

BERLIN, B. **Ethnobiological classification**: principles of categorization of plant and animal intraditional societies. Princeton: Princeton University Press, 1992. 354p.

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 02/11/2018

BRASIL. **Decreto Presidencial nº1.775** 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 08/12/2018

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 04/04/2019

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 19/12/2018

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 05/11/2018

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 mai. 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 17 de mai. 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: 23 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 02/02/2019

BUENO, R. **Borracha na Amazônia**: as cicatrizes de um ciclo fugaz e o início da industrialização. 1a. ed. Porto Alegre: Quattro 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 etnografia 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. 25/05/2019

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 Naify. 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*: YÁZIGI, E. (org.). **Paisagem e turismo**. São Paulo: Contexto, 2002. p.121-140.
- CAVALCANTE, P. B.; FRIKEL, P. A. Farmacopéia Tiriyo. **Estudo etnobotânico**. Publicações avulsas n. 24. Belém: MPEG. 1973. 157p.
- 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.
- 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 16/05/2019
- 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 aspás**. São Paulo: Cosac Naiyf, 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 do 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.
- 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.

- 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 pluriétnicidade/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. 2ª 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 20/09/2018
- 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 20/09/2018
- 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.
- 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 DO ÍNDIO - FUNAI. **Levantamentos etnoecológicos em terras indígenas na Amazônia brasileira**: uma metodologia. 2004. 53p.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Planos de gestão territorial e ambiental de terras indígenas**: orientações para elaboração. Brasília: FUNAI. 2013. 20 p.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Terras indígenas**: o que é? Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoed/demarcacao-de-terras-indigenas>. Acesso em: 17 mai. 2015.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - 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. **Terra indígena Wajãpi**: da demarcação às experiências de gestão territorial. Coleção Ensaio. 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.

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.

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, D. F.; OLIVEIRA, C. S.; LINKE, I. L. **Plano de gestão das terras indígenas Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este**. São Paulo: Instituto Iepé. 2018. 156p.

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.

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-Kampfhenkel 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, reserach 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.

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. 2010. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/pt/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=795>. Acesso em: 05/09/2017

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. **Base de dados de terras indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/>. Acesso em: 30 jan. 2019.

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: 17/08/2017

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: Papyrus. 2012. 336p.

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.

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: 04/03/2019

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 índios 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/Pró-memória. 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, J. C. Mundos de roças e florestas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências 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 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.

PRICE, R. **Les premiers temps: la conception de l'histoire des Marrons Saramaka**. Paris: SEUIL. 1994. 285p.

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.

RIVIÈRE, 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 Ciências Humanas**. Belém. v. 8. n. 1. 2013. p. 11-38.

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.

SCHOEPP, 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.

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.

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.

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, 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 (Ddoctorat). 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.

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 Voyage [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.

VELTHEM, L. H. V. O Parque indígena do Tumucumaque. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Nova Série. n. 76. 1980. p. 1-31.

VELTHEM, L. H. V. 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 Emílio Goeldi. 1998. 251p.

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. **Poetohiti 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.

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.

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:

Lori van Velthem Linke Local: T.I. Parque do Tumucumaque Data: 23/02/19
 Pesquisador solicitante: lori van Velthem Linke (RG:4079445 – SSP/PA; CPF:795.509.752-15)

Nacip Mahmud Láuar N. Local: T.I. Parque do Tumucumaque Data: 23/02/19
 Pesquisador solicitante: Nacip Mahmud Láuar 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.

Cecilia Awaeko Apalai Local: Poma Data: 23/02/19
 Presidente da Apiwa

Lideranças Indígenas (de acordo):

Misico Oimpi	Aratumure Apalai
Tephe waiana	Wanuaré Apalai waiana
Anakarú w. Apalai	Manago Apalai
Guspim Apalay	Daniel waiana
Jurina Apalay	Eidunay Terizo
SAPATORY WAIANA	Marakapó Apalai
omuapo Apalai	Arainã w. waiana
Shomue Apalai waiana	Sataraki Akurixá

Termo de anuência de Livre e Prévia Consulta para APIWA: Pesquisa e uso sobre conhecimento tradicional, informações, dados e imagens.

Erwendto Apalai
Erani waiana
Manahopyny Waiana Tirixó
Patata waiana Tirixó
Anakipyny Waiana Apalai
Makasani Apalai
Neri Tirixó
Moni Apalay
Tanti Apalai
Denise Tirixó
Neyomi waiana Tirixó
Tonia Tirixó
Eki waiana
Vitoria Tirixó
Maranauzu Waiana Apalai
INVEKUPITI Apalai
masakte Apalai
Pixxu waiana Apalai
Xanamjixó Waiana Apalai
Inuá waiana Apalai
Kaira Apalai Waiana
Penelto Waiana Apalai
mykyhi Waiana Apalai
mapururu Waiana Apalai

Termo de anuência de Livre e Prévia Consulta para APIWA: Pesquisa e uso sobre conhecimento tradicional, informações, dados e imagens.

KApixuru

Azimupumy

Anitama Apalá Waiama

Abd Apalai

1 Paraka Waiama Apalai

Enema Waiama Apalai

Eneu Apalai

Tukuari Waiopi Waiama

AMorikua Apalai

APÊNDICE B – Três mitos sobre origens das roças

Aldeia Bona – 25/02/2019

Narrador- Saporoty Wayana, ~70 anos, cacique da aldeia Jolokoman, T.I. Rio Paru D’Este.

MITO 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-la, experimentá-la. 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 ouviu-se: 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.

MITO 2:

Um dia, há muito tempo, uma velha solitária tentava apandar alguns peixes batendo timbó e um pequeno igarapé. Subitamente surgiu por entre a margem um home 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 terá 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.

MITO 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 beijus secos ao sol. Quando se aproximaram, ouviram uma voz difusa os incentivando a pegar os beijus- - podem pegar. Podem levar se tiverem fome. Levem quantos quiserem!

Casal pegou alguns beijus e foram se recolher na floresta, nas cercanias da roça. Depois de alguns dias, findados os beijus, o casal retornou até o giral onde havia mais uma leva de beijus secos. A voz novamente os ofereceu os beijus 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 da 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

(continua)

Mandioca - <i>Manihot sculenta</i> . Aparai- Wyi; Wayana- Ulu; Tiriyo- Uru								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Mawapë	?	Wti, sakura, kajame	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Cachoeirinha, Mataware, Taunumai, Jaherai, Manau
Alto Paru	Akikipë	?	Kaxiri, farinha, beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Jaherai
Alto Paru	Simo	?	Beiju e farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Cachoeirinha, Jaherai, Taunumai
Alto Paru	Pijukuku	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), 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)	Samuwaka (Pijai Jatënese)	?
Alto Paru	Warumapë	?	Beiju, sakura e farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Samuwaka (Pijai Jatënese)	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

(continuação)

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	Mírarëuru	?	Farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Tukuinupë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyó	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 Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Aanaipë	?	Kaxixi e beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyó	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Kumupë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyó	Cahoerinha, Mataware, Jaherai
Alto Paru	Kujarirupë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyó	Mataware
Alto Paru	Kokomĩn	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyó	Cachoeirinha, Mataware
Alto Paru	Kokopë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyó	Mataware
Alto Paru	Apurukuipe	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyó	?
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	Karoipë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	?

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
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	?	Beiju	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, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	Mataware
Alto Paru	Kanairapë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	Mataware
Alto Paru	Kawairiripë	?	Farinha e kaxixi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	?
Alto Paru	Akuri iinapi	?	Kaxixi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Mataware, Manau
Alto Paru	Parurupë	?	Kaxixi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Cachoeirinha, Jaherai
Alto Paru	Tupiju	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Mataware, Jaherai, Taunumai, Manau
Alto Paru	Tĩnkapiunman	?	Farinha e kaxixi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Mataware
Alto Paru	Tarepuru	?	Beiju e tapioca	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Jaherai

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Akarima enjaon nonpë	?	Beiju e farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	Jaherai, Cachoeirinha, Mataware, Manau
Alto Paru	Kajaka japë	?	Beiju e sakura	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Missão Tiriyo	Mataware
Alto Paru	Tinkapirën kajama	?	Farinha	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	?
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	Paï putupë	?	Kasisi	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Mataware E Jaherai
Alto Paru	Kawaipë	?	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 tipuru	?	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	Taremunurën	?	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, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Paru d'este	Mataware E Jaherai
Alto Paru	Awaraimë pë	?	Beiju	Dezembro	Depois de 8 meses	Cutia, paca, caititu, juriti, pasinore, sawa, veado (folha), saúva (folha)	Suriname	Cachoeirinha

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Médio Paru	Wyi kaoko	Mandioca saúva	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Almerin	Taunumai
Médio Paru	Wyi kuatapiu	Mandioca amarela	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Almerin	Cachoerinha, Jaherai, Mataware
Médio Paru	Wyi ximo	Mandica cabelo cacheado	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Apalai	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi kapau	Mandioca de veado	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi karipunazuru	Mandioca karipuna	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	T.i. oiapoque	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi payokozuru	Mandioca da selva	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Aldeia itapeky	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi ximo eperypyry	Semente de cabelo cacheado	Farinha;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Bona;	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi mawapo	Mandioca emcima de sapo	Bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Itapeky; bona;
Médio Paru	Wyi utuku axikano	Mandioca perna de pombo	Bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Bona;
Médio Paru	Wyi mamisaripo	Mandioca de jacamin	Bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi irikikipo	Mandioca perna de bem-ti-vi	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi kumupo	Mandioca bacaba	Bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas 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 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 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 Aldeias

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Médio Paru	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 Aldeias
Médio Paru	Wyi panawerahmano	Mandioca orelha torta	Bejú; sakura;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Bona;
Médio Paru	Wyi maramano	Mandioca vara	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi tuhpiu	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi myxiha	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi kararipo	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi kararipo	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi zaraimomano	Mandioca argelin	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi korouhmano	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi akikipo	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi kurupo	Mandioca de jenipapo	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi wajapi	Mandioca wajanpi	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Molokopoti; rio jari	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi pyremyihmano	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi axikoroky	Mandioca de perna branca	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi jarysewemano	Mandioca folha amarela	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi tarehpono	?	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Médio Paru	Wyi kawaiarekano	Mandioca folha de aruko (chocalho)	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Kurieukumutany	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi kuratiri ety	Mandioca coco de galinha	Farinha; bejú; sakura;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Bona;	Todas 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 Aldeias
Médio Paru	Wyi mainakau	Mandioca casca fina / caldo para batata	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi kunoarykano	Mandioca folha de munguba	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi ohpa	Mandioca tamata	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Missão tiriyo	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi axitureture	Mandioca perna torta	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Kënepaku-suriname	Todas 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 Aldeias
Médio Paru	Wyi sapatinu	Mandioca sapatinho	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Almerin	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi kurura	Mandioca curura	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Maikuru	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi tawara	Manioca tavala	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Missão tiriyo	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi orojanoka	Mandioca oloianoca	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Apalai; maikuru kuae	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi tahtamano	Mandioca casca solta	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Apalai	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi manikore	Mandioca muita mandioca	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Apalai; kaxuyana	Todas Aldeias

(continuação)

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 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 Aldeias
Médio Paru	Wyi napi	Mandioca batata	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Kënepaku-suriname	Todas Aldeias
Médio Paru	Wyi sãsomano	Mandioca fofa	Caxiri; bebida;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Baixo Paru	Panawera	Orelha empinada	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 Aldeias
Baixo Paru	Mamisaripo	Jacamim	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 Aldeias
Baixo Paru	Koryhmano	Macia	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 Aldeias do Baixo Paru
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 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 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 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 Aldeias do Baixo Paru

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
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 Tiriyo	Todas Aldeias do Baixo Paru
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 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 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 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 Aldeias do Baixo Paru
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 Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Zary sewemano	Folha amarela	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 Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Poiti zurupory	?	Beiju, bebida e farinha seca	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Suriname (Palasisi)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kuno arykimo	Munguba	Kaxiri e sakura	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai	Todas Aldeias do Baixo Paru

(continuação)

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 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 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 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 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 Aldeias do Baixo Paru
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 Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Xiwiripo	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 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 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 Aldeias do Baixo Paru

(continuação)

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, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kauko zuru	Saúva	Farinha	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Almeirim	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Punutawa	Pálida	Farinha	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kapau	Veado	Farinha	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Karipuna	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Sapatinu (nome de um garimpeiro)	Sapatino	Farinha	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Karaiwa (Não-Índio)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Macaxeira - <i>Manihot sculenta</i>. Aparai- Makaxira; Wayana- Makasila; Tiriyo- 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 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 Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Makisirapë	?	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, Taunumai
Alto Paru	Kananaman	Amarela	Mingau, fritar	Assim que terminar coivara	Depois de 8 meses	Cutia, paca, pasinore, caititu, porcão	Cidade	Mataware, Jahelai

(continuação)

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 Aldeias
Médio Paru	Makaxira karimutumano	Macaxeira branca	Mingau, bebida	Dez-fev	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Makaxira sewemano	Macaxeira amarelo	Mingau, bebida	Dez-fev	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas 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 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 Aldeias
Baixo Paru	Meikoro zurupory	Africano	Comer, frito, bolo	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Suriname	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Karaiwa zurupory	Portuguesa	Comer, frito, bolo	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Karaiwa (Helena Que Trouxe)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Axiture	Cursiva (zigue-zague)	Comer, frito, bolo	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Karaiwa (Garimpo Limão)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Makaxira	Macaxeira	Comer, frito, bolo	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Maikuru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Manikore	Mingau	Comer, frito, bolo	Dezembro e janeiro	Outubro	Cutia, paca, caititu, veado (folhas), anta; que estraga- saúva, lagarta, gafanhoto e grilo	Aparai (Kaxujana)	Todas Aldeias do Baixo Paru

(continuação)

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	Tīwapu	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	Tīmoweinen	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	Sikē	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
Alto Paru	Kaikui wefī	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	Tētēpīn	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	Kananaman	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

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
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	?
Alto Paru	Kīnoto aroki	Rabo de japú	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	Popeta	Lábios de gente	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	Ēruku imē	?	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, Manau
Alto Paru	Kumarū imē	?	Para fazer bebida cor de vinho	3 dias depois de terminar a queimada de roça	Agosto	Veado, cutia, paca, pasinore, sawa	Crioulo (Suriname)	?
Alto Paru	Tarīpi ipijaku	Miolo de macaco prego	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, Taunumai, Mataware, Tyryryman, Cachoeirinha
Alto Paru	Makui iwakiriri	Intestino delgado de sagui	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	Tinma menu	Traseira pintada	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	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

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
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	Ēpēnpē	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	Karapaimē	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	?
Alto Paru	Mahtowanē wetē	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 Aldeias
Médio Paru	Napi iamupurumeny	?	Lanche; bebida; suco;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas 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 Aldeias
Médio Paru	Napi kapaunapiry	Batata de veado	Lanche; bebida; suco;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Maypurimē	Maypurimē
Médio Paru	Napi kurupo	Batata roxa	Lanche; bebida; suco;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Maypurimē	Maypurimē

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Arâta kaka	Imundície de guariba	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Karauhpi	Alaranjada	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Wayana Aparai (Maikuru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Typuru	Morena	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Missão Tiriyo	Todas 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 Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Pana tororo	Orelhudo	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Aparai (Paru)	Todas 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 Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Iriu napiry	?	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Jari	Todas 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 Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kurupo	Jenipapo	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Suriname	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Mukukumano	Minhoca	Comer e bebida	Dezembro e janeiro	Junho	Cutia, paca e veado (folhas)	Aparai (Paru)	Todas 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 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 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 Aldeias do Alto Paru

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Pokoro	?	Bebida e comida	Dezembro e janeiro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Paca, cutia, pakira	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
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 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 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 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 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 Aldeias do Alto Paru
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 Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Parare	?	Sopa, bebida, comer	Outubro e novembro (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 novembro (assim que terminar coivara)	Depois de 1 ano. Assim que folhas murcharem	Veado (folha), paca, cutia	Paru d'este	Jahelai, Cachoeirinha
Alto Paru	Okoimo	Ovo de mutum	Sopa, bebida, comer	Outubro e novembro (assim que terminar coivara)	Depois de 1 ano. Assim que folhas murcharem	Veado (folha), paca, cutia	Paru d'este	Jahelai, Manau

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Kuripuku	?	Bebida	Outubro e novembro (assim que terminar coivara)	Depois de 1 ano. Assim que folhas murcharem	Veado (folha), paca, cutia	Paru d'este	Jahelai, Mataware
Alto Paru	Namisitirorojan	?	Bebida	Outubro e novembro (assim que terminar coivara)	Depois de 1 ano. Assim que folhas murcharem	Veado (folha), paca, cutia	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
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 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 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 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 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 Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Karimutumano	Branco	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, queixada, veado e anta (folhas)	Aparai (maikuru)	Todas Aldeias do Baixo Paru

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Xinukutumano	Preto	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, queixada, veado e anta (folhas)	Aparai (Paru)	Todas 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 Aldeias do Baixo Paru
Inhame - <i>Discorea sp.</i> Aparai- Parawahsu; Wayana- Wakalau; Tiriyo- Parawasú								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Médio Paru	Parawahsu karimutumano	Inhami branco	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Parawahsu xinukutano	Inhami preto	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Parawahsu jamixi	Tipo inhami	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Baixo Paru	Karimutumano	Branco	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, queixada, veado e anta (folhas)	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Xinukutumano	Preto	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, queixada, veado e anta (folhas)	Aparai (maikuru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Jamexi	Espinhoso	Comer, beber e merenda	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Cutia, caititu, queixada, veado e anta (folhas)	Suriname	Todas Aldeias do Baixo Paru
Jerimum - <i>Curcubitaceae sp.</i> Aparai- Joromo; Wayana- Asikala; Tiriyo- Koimë								
Região	Nome da planta	Tradução/nome karaiwa	Para que serve	Quando planta	Quando colhe	Animal come	Procedência	Qual aldeia tem
Alto Paru	Tikaoiren	Vermelha	Comida e bebida	Janeiro	Abril e maio	Cutia e paca	Suriname	Taunumai
Alto Paru	Iwirinai pimi	Cabeça de preguiça	Comida e bebida	Início do inverno	Abril e maio	Cutia e paca	Paru d'este	Taunumai, Mataware
Alto Paru	Kurimauman	Paca	Comida e bebida	Início do inverno	Abril e maio	Cutia e paca	Cidade	Cachoeirinha, Mataware
Alto Paru	TipatiParuken	?	Comida e bebida	Início do inverno	Abril e maio	Cutia e paca	Cidade	Taunumai, Mataware

(continuação)

Região	Nome da planta	Tradução/nome karaiwa	Para que serve	Quando planta	Quando colhe	Animal come	Procedência	Qual aldeia tem
Médio Paru	Joromo	Jerimum	Bebida; mingau; mistura feijão; mistura peixe;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Maxipurimo(anta); paca; cutia; veadp; catitu;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Joromo kasanamano	Jerimum cuia	Bebida; mingau; mistura feijão; mistura peixe;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Maxipurimo(anta); paca; cutia; veadp; catitu;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Jorono irinai zupuhpyry	Jerimum cabeça de preguisa	Bebida; mingau; mistura feijão; mistura peixe;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Maxipurimo(anta); paca; cutia; veadp; catitu;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Jorono merehmano	Jerimum redondo	Bebida; mingau; mistura feijão; mistura peixe;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Maxipurimo(anta); paca; cutia; veadp; catitu;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Joromo karimutumano	Jerimum branco	Bebida; mingau; mistura feijão; mistura peixe;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Maxipurimo(anta); paca; cutia; veadp; catitu;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Jorono mosaxine exikety	Jerimum comprido	Bebida; mingau; mistura feijão; mistura peixe;	Nov-jan	A partir de 6 meses	Maxipurimo(anta); paca; cutia; veadp; catitu;	Paru d'este	Todas Aldeias
Taioba - <i>Xanthosoma sagittifolium</i>. Aparai- Ukumy; Wayana- Piso; Tiriyo- 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 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 Aldeias
Médio Paru	Parare	Taioba	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Area	Taioba	Cozido;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Okoi mytyhpyry	Taioba; pedaço de cobra;	Cozido;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Ukumy	Comum	Merenda, comida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Jabutí, cutia, caititu, queixada	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Okoi mytyhypery	Pedaco de cobra	Merenda, comida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Jabutí, cutia, caititu, queixada	Suriname	Todas Aldeias do Baixo Paru
Feijão/fava - <i>Vicia faba</i>. Aparai- Kumata; Wayana- Kumata; Tiryó- Kumata								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Tukuojunpë imo	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	Cachoerinha, Mataware
Alto Paru	Rën	Normal	Comer	Outubro	Dezembro		Paru d'este	?
Médio Paru	Kumata xinukutumano	Fava preta	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Ratos; cutia; paca;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Kumata kakue erery	Fava fígado de tucano	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Ratos; cutia; paca;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Kumata okuna hmo	Fava ovo de bacurau	Mingau, bebida	Nov-jan	Depois de 1 ano	Ratos; cutia; paca;	Paru d'este	Todas Aldeias
Baixo Paru	Käkue erery	Fígado de tucano	Comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Waiãpi	Todas 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	Waiãpi	Todas Aldeias do Baixo Paru
Amendoim - <i>Arachis hypogaea</i>. Aparai- Okonepy; Wayana- Putupë; Tiryó- Pinra								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna 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 Aldeias do Alto Paru

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Moqe	Caroço de taperebá	Comer, doce	Dezembro	Após 8 meses de plantio, depois que as folhas murcharem	Cutia, paca	Paru d'este	Todas 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 Aldeias do Médio Paru
Baixo Paru	Moqe puhturu	Caroço de taperebá	Comer	Dezembro e janeiro	Julho	Cutia, paca, rato	Macapá	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Panakiri	Coeira (cuieira?) De orelha	Comer	Dezembro e janeiro	Julho	Cutia, paca, rato	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Milho - Zea mays. Aparai- Oxinase; Wayana- Ehnai; Tiriyo- Anai								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Pakira weti	Resto de caititu	Mingau, pamonha, comida e bebida	Dezembro e janeiro	Após 3 meses	Rato, posisi, paca, cutia	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Mekoro	Negro	Mingau, pamonha, comida e bebida	Dezembro e janeiro	Após 3 meses	Rato, posisi, paca, cutia	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Tinmaturaken	?	Mingau, pamonha, comida e bebida	Dezembro e janeiro	Após 3 meses	Rato, posisi, paca, cutia	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Tijepirên	Dente vermelho	Mingau, pamonha, comida e bebida	Dezembro e janeiro	Após 3 meses	Rato, posisi, paca, cutia	Paru d'este	Todas 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 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 Aldeias do Alto Paru

(continuação)

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 Aldeias do Alto Paru
Médio Paru	Oxinase xinukutumano	Milho preto	Pamonha; mingau; bebida;	Set-out	Fev-mar	Galinhas; passarinho; ratos; paca; corvo;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Oxinase karimutano	Milho branco	Pamonha; mingau; bebida;	Set-out	Fev-mar	Galinhas; passarinho; ratos; paca; corvo;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Oxinase karu	Milho amarelo	Pamonha; mingau; bebida;	Set-out	Fev-mar	Galinhas; passarinho; ratos; paca; corvo;	Macapá	Todas Aldeias
Médio Paru	Oxinase kapaxi arokyry	Milho rabo de tatu	Pamonha; mingau; bebida;	Set-out	Fev-mar	Galinhas; passarinho; ratos; paca; corvo;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Oxinase awaramano	Milho misturado	Pamonha; mingau; bebida;	Set-out	Fev-mar	Galinhas; passarinho; ratos; paca; corvo;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Oxinase pipoka	Milho para pipoca	Pipoca;	Set-out	Fev-mar	Galinhas; passarinho; ratos; paca; corvo;	Macapá	Todas Aldeias
Baixo Paru	Karú	?	Bebida, pamonha, mingau	Dezembro e janeiro	Março e abril	Animais e aves em geral	Almeirim	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Karimutumano	Branco	Bebida, pamonha, mingau	Dezembro e janeiro	Março e abril	Animais e aves em geral	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Xinukutumano	Preto	Bebida, pamonha, mingau	Dezembro e janeiro	Março e abril	Animais e aves em geral	Kayapó – Redenção (PA)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Banana - Musa spp. Aparai- Paruru; Wayana- Palu; Tiriyo- Paruru								
Região	Nome da planta	Tradução/nome karaiwa	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 Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Soroso	?	Bebida, mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkërëpukë, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Paiaotĩ	Coleta de anta	Bebida e mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrêpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Kuitakira	?	Comer	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrêpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Têpepuru	?	Comer	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrêpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Urana	?	Bebida de mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrêpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Minina	Branca	Comer e mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrêpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Kajana	?	Comer e mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrêpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Paruru	?	Comer e mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrêpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Kaaraman (maikaman)	?	Mingau, fritar, bebida	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrêpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Mami	Jacamim	Comer e mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrêpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Pantankere	?	Comer	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrêpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Kunênpê	Munguba	Comer	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkêrêpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Parata	Maçaranduba	Comer e mingau	Dezembro e janeiro	8 meses após plantio	Paca, êkërëpukê, japu, suíra, veado, capivara, macaco-prego, gambá, rato, morcego	Cidade	Todas 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 Aldeias
Médio Paru	Paruru maikamano	Banana azeda	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Paruru maxipuri orapary	Banana costela de anta	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Parruru sawi	Banana sapo	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas 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 Aldeias
Médio Paru	Paruru parāketa	Banana branca	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Paruru pari	Banana inaja	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Paruru wajatune	Banana prata	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Macapá	Todas Aldeias
Médio Paru	Paruru kujari	Banana arara	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Macapá	Todas Aldeias
Médio Paru	Paruru Manaus	Banana Manaus	Mingau, bebida	Out-nov	Depois de 1 ano	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Manaus	Todas Aldeias
Baixo Paru	Pāko (Paruruimo)	?	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	África do sul	Todas Aldeias do Baixo Paru
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 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	Waiāpi do camopi	Todas Aldeias do Baixo Paru

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Maikomano	Amarga	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Waiãpi do jari	Todas 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 Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Parí	Najá (inajá?)	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Alenquer	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kuzari	Cabeça de arara	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Missão tiriyo	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Parāketa	Malagueta	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Monte alegre	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Manau	Manaus	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Manaus	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Sawí	Triângulo	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Wojātume	?	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Pinaré (comunicípio?)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Waiãpi	Waiãpi	Mingau, suco e comer	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Homem (aparece em todos), animais e aves diversas	Waiãpi	Todas Aldeias do Baixo Paru
Melancia - <i>Citrullus sp.</i> Aparai- Maraxia; Wayana- Malasia; Tiriyo- Marasia								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Kurimauman	Paca	Comida e suco	Outubro	Após 3 meses	Paca, cutia, rato	?	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Tikorojan	Branca	Comida e suco	Outubro	Após 3 meses	Paca, cutia, rato	?	Todas Aldeias do Alto Paru
Médio Paru	Maraxia kurimaumano	Melancia paca	Suco; alimento;	Set-out	Jan-fev	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Maraxia tahrmano	Melancia comprida	Suco; alimento;	Set-out	Jan-fev	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Maraxia merehmano	Melancia redonda	Suco; alimento;	Set-out	Jan-fev	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Maraxia karimutamano	Melancia casca branca	Suco; alimento;	Set-out	Jan-fev	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Médio Paru	Maraxia xipirimano	Melancia listrada	Suco; alimento;	Set-out	Jan-fev	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Maraxia typopurunemy	Melancia morena	Suco; alimento;	Set-out	Jan-fev	Veado; cutia; paca; anta; juriti;	Paru d'este	Todas Aldeias
Baixo Paru	Kurimaumano	Paca	Suco e comida	Dezembro e janeiro	Março	Cutia, veado, anta, rato	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Karimutumano	Branco	Suco e comida	Dezembro e janeiro	Março	Cutia, veado, anta, rato	Macapá	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Merehmano	?	Suco e comida	Dezembro e janeiro	Março	Cutia, veado, anta, rato	Macapá / maikuru	Todas Aldeias do Baixo Paru
Cabaça - <i>Cucurbita</i> spp. Aparai- Atukura; Wayana- Atura; Tiriyo- Atura								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Mokanan	Redondo ?	Comida	Dezembro	Após 3 meses	Rato, paca, cutia	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Baixo Paru	Atukura	?	Alimento	Dezembro e janeiro	Não tem período	Rato, paca, cutia,	Missão tiriyo	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Karua	Cabaça	Panela	Não tem período	Não tem período	Ninguém	Aparai (maikuru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Abacaxi - <i>Ananas comosus</i>. Aparai- Nana; Wayana- Nana; Tiriyo- Nana								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Kujari	Arara	Comida, suco, bebida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Anta, gambá, veado	Suriname	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Wariino	?	Comida, suco, bebida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Anta, gambá, veado	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Tareposi	Folhas apontadas	Comida, suco, bebida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Anta, gambá, veado	Suriname	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Akaina	?	Comida, suco, bebida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Anta, gambá, veado	Suriname	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Ĕnurëimë	Selvagem	Comida, suco, bebida	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Anta, gambá, veado	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Médio Paru	Nana	Abacaxi	Alimento;	Dez-fev	Depois de 1 ano	Anta; raposa;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Nana wory	Abacaxi grande	Alimento;	Dez-fev	Depois de 1 ano	Anta; raposa;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Nana nymyry	Abacaxi verdadeira	Alimento;	Dez-fev	Depois de 1 ano	Anta; raposa;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Nana imo	Abacaxi anana	Alimento;	Dez-fev	Depois de 1 ano	Anta; raposa;	Paru d'este	Todas Aldeias
Baixo Paru	Nanã	Comum	Comer, suco e bebida	Dezembro e janeiro	Após 18 meses	Anta, raposa	Aparai (l. Jari)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Wory	Gigante	Comer, suco e bebida	Dezembro e janeiro	Após 18 meses	Anta, raposa	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Cana-de-açúcar - Saccharum sp. Aparai- Axikaru; Wayana- Asikalú; Tiriyo- Asikalú								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Kijapoko	Tucano	Comer, bebida e melado	Assim que terminar coivara (janeiro ou início de inverno)	Agosto	Capivara, macaco-prego, êkêrêpukê	Paru d'este	Taunumai, jahelai, Cachoeirinha, Mataware
Alto Paru	Taresi	?	Misturar bebida	Assim que terminar coivara (janeiro ou início de inverno)	Agosto	Capivara, macaco-prego, êkêrêpukê	Suriname	Mataware
Alto Paru	Sikiman	Crioulo	Misturar bebida	Assim que terminar coivara (janeiro ou início de inverno)	Agosto	Capivara, macaco-prego, êkêrêpukê	Suriname	Taunumai, Cachoeirinha, Manau, Mataware
Alto Paru	Tikorojan	Branca	Misturar bebida	Assim que terminar coivara (janeiro ou início de inverno)	Agosto	Capivara, macaco-prego, êkêrêpukê	Paru d'este	Mataware, Taunumai, cachoeirinha
Médio Paru	Axikaru	Cana-de-açúcar	Mel; suco;	Nov-jan	Set-out	Macaco; capivara;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Axikaru kakuepotyry	Cana-de-açúcar listra de bico de tucano	Mel; suco;	Nov-jan	Set-out	Macaco; capivara;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Axikaru nymyry	Cana-de-açúcar comum	Mel; suco;	Nov-jan	Set-out	Macaco; capivara;	Paru d'este	Todas Aldeias

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Médio Paru	Axikaru xinukutumano	Cana-de-açucar roxa	Mel; suco;	Nov-jan	Set-out	Macaco; capivara;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Axikaru rueimo	Cana-de-açucar taboca	Mel; suco;	Nov-jan	Set-out	Macaco; capivara;	Paru d'este	Todas Aldeias
Baixo Paru	Kãkue potyry	Bico de tucano	Bebidas, caldo, adoçar	Dezembro e janeiro	Agosto	Capivara, macaco-prego, anta, porco do mato	Suriname	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Xinukutumano	Preta	Bebidas, caldo, adoçar	Dezembro e janeiro	Agosto	Capivara, macaco-prego, anta, porco do mato	Africano	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Axikaru	Comum	Bebidas, caldo, adoçar	Dezembro e janeiro	Agosto	Capivara, macaco-prego, anta, porco do mato	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Pimenta - <i>Capsicum spp.</i> Aparai- Aixi; Wayana- Asi; Tiriyó- 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;	Jan	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Aixi piritumano	Pimenta vermelha	Tempero;	Jan	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Aixi panapetaro	Pimenta orelha grande	Tempero;	Jan	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Aixi porehmo	Pimenta ovo de acari	Tempero;	Jan	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Aixi paxizery	Pimenta dente de cutiara	Tempero;	Jan	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Aixi paraketa	Pimenta malagueta	Tempero;	Jan	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Aixi sewemano	Pimenta amarelo	Tempero;	Jan	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Aixi karimutumano	Pimenta branca	Tempero;	Jan	Depois de 1 ano	Aracuan; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Baixo Paru	Porehmo	?	Tempero	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Galinha, jacú, rato, lagarta	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Piritumano	?	Tempero	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Galinha, jacú, rato, lagarta	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Paxi zery	?	Tempero	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Galinha, jacú, rato, lagarta	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Parāketa	Maçaranduba	Tempero	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Galinha, jacú, rato, lagarta	Macapá	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Tōkore aixiny	?	Tempero	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Galinha, jacú, rato, lagarta	Aparai (Paru)	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Panapetoro	?	Tempero	Dezembro e janeiro	Após 1 ano	Galinha, jacú, rato, lagarta	Macapá	Todas Aldeias do Baixo Paru
Mamão - <i>Carica papaya</i>. Aparai- Mamau; Wayana- Kumau; Tiriyó- Mapaja								
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, kīsīnpë, amaro	Paru d'este	Cahoerinha, Mataware, Jaherai
Alto Paru	Sunsunman	Comprido	Comer	Não tem época	Quando amadurecer	Japú, tucano, suíra, kīsīnpë, amaro	Cidade	?
Alto Paru	Awë tamiren	Vermelho	Comer	Não tem época	Quando amadurecer	Japú, tucano, suíra, kīsīnpë, amaro	Cidade	Taunumai
Médio Paru	Mamau	Mamão	Alimento;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Tucano;japo; araras; papagaios; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Mamau tahpiremy	Mamão vermelho	Alimento;	Nov-jan	Depois de 1 ano	Tucano;japo; araras; papagaios; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Baixo Paru	Mamau	Comum	Comer	Dezembro e janeiro	(safra) junho a agosto	Diversas aves e animais	Aparai (Paru) e natureza	Todas Aldeias do Baixo Paru
Baixo Paru	Kamawa	Gigante	Comer	Dezembro e janeiro	(safra) junho a agosto	Diversas aves e animais	Aparai (Paru) e natureza	Todas Aldeias do Baixo Paru
Urucum - <i>Bixa orellana</i>. Aparai- Onoto; Wayana- Onot; Tiriyó- Wise								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Weriki	?	Pintura, coloral	Janeiro	Janeiro a abril	Ratos	Paru d'este	Mataware
Alto Paru	Arakoere	?	Pintura	Janeiro	Janeiro a abril	Ratos	Paru d'este	Mataware

(continuação)

Cuieira - <i>Crescentia cujete</i>. Aparai- Kasana; Wayana- Kalapi; Tiriyo- Karapi								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	Kasana	Cuia	Serve como caçarola	Não tem período	Não tem período	Ninguém	Aparai / suriname / cidade	Todas Aldeias do Baixo Paru
Algodão - <i>Gossypium sp.</i> Aparai- Mauru; Wayana- Mau; Tiriyo- Maru								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
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;	Set-out	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Mauru tywytymano	Algodão solto	Confecção de fios; rede; tipoia;	Set-out	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Mauru aratamano	Algodão marron	Confecção de fios; rede; tipoia;	Set-out	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Suriname	Bona; outras aldeia;
Médio Paru	Mauru karimutumano	Algodão branco	Confecção de fios; rede; tipoia;	Set-out	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Mauru ximukutumano	Algodão folha preto	Confecção de fios; rede; tipoia;	Set-out	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Mauru imo	Algodão baxinha	Confecção de fios; rede; tipoia;	Set-out	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Macapá	Todas Aldeias
Médio Paru	Mauru irinaiety	Algodão simples	Confecção de fios; rede; tipoia;	Set-out	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Médio Paru	Mauru itino	Algodão simples	Confecção de fios; rede; tipoia;	Set-out	Depois de 1 ano	Insetos; ratos; passarinhos;	Paru d'este	Todas Aldeias
Caju - <i>Anacardium occidentale</i>. Aparai- Oroí; Wayana- Oloi; Tiriyo- Oroí								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (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	Ararawaman	Amarelo	Comer e bebida	Janeiro, início do inverno	Verão	Paca, suíra, passarinho	Cidade	Taunumai, Cachoeirinha, jahelai, Manau

(continuação)

Ingá - <i>Inga spp.</i> Aparai- Turi; Wayana- Tuli; Tiriyo- Karau								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Arimi arokĩ	Rabo de coamba	Comer	Janeiro	Abril e maio	Macaco-prego, papagaio, guariba, saguí	Paru d'este	Taunumai, jahelai, Manau, Mataware
Alto Paru	Parawa apēri	Asas de papagaio-real	Comer	Janeiro	Abril e maio	Macaco-prego, papagaio, guariba, saguí	Paru d'este	Natural
Alto Paru	Kuria tēpu	Patás de jabuti	Comer	Janeiro	Abril e maio	Macaco-prego, papagaio, guariba, saguí	Paru d'este	Natural
Alto Paru	Anakara	?	Comer	Janeiro	Abril e maio	Macaco-prego, papagaio, guariba, saguí	Paru d'este	Natural
Alto Paru	Awiki	?	Comer	Janeiro	Abril e maio	Macaco-prego, papagaio, guariba, saguí	Paru d'este	Natural
Alto Paru	Kurami	?	Comer	Janeiro	Abril e maio	Macaco-prego, papagaio, guariba, saguí	Paru d'este	Mataware
Pupunha - <i>Bactris gasipaes.</i> Aparai- Epare- Wayana- Epale; Tiriyo- Pupunia								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Aranawiri	?	Comer e bebida	Janeiro	(colhe no inverno, março e abril)	Matakana, kīsinpē, japu	Cidade	Todas menos jahelai
Alto Paru	Pēpē	Paxiúba	Comer e bebida	Janeiro	(colhe no inverno, março e abril)	Matakana, kīsinpē, japu	Cidade	Todas menos jahelai
Castanha-do-pará. <i>Bertholletia excelsa.</i> Aparai- Tutuko; Wayana- Tutkē; Tiriyo- 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

(continuação)

Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
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; Tiriyo- 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 Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Mokaman	Redondo	Comida	Início do inverno	3 anos	Rato, morcego, cutia, paca, suira, passarinho	Paru d'este	Todas Aldeias do Alto Paru
Maracujá - <i>Passiflora edulis</i>. Aparai- Marakuja; Wayana- Malakuja; Tiriyo- Urukuja								
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 Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Peroba	Peroba	Comida e suco	Início do inverno	Após 1 ano	Rato, paca, japu	Cidade	Todas 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	Suíra (kuitaki), paca, marinbondo, passarinhos	Cidade	Todas Aldeias do Alto Paru menos Manau
Alto Paru	Kurijaimo tamiren	Ovo de jabuti vermelho	Comida	Início do inverno	(após alguns anos) março e abril	Suíra (kuitaki), paca, marinbondo, passarinhos	Cidade	Todas Aldeias do Alto Paru menos Manau
Alto Paru	Kurijaimo sunsuman	Ovo de jabuti pontudo	Comida	Início do inverno	(após alguns anos) março e abril	Suíra (kuitaki), paca, marinbondo, passarinhos	Cidade	Todas Aldeias do Alto Paru menos Manau

(conclusão)

Limão - <i>Citrus spp.</i> Aparai- Remiki; Wayana- Lemiki; Tiriyo- Remiki								
Região de Concentração	Nome da Variedade	Tradução	Usos	Quando planta	Quando colhe	Animal comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Akii	Limão	Suco e molho	Janeiro	Quando amadurecer	Kurima	Cidade	Todas Aldeias do Alto Paru
Alto Paru	Inunu	Galego	Lavar peixe e carne	Janeiro	Quando amadurecer	Kurima	Cidade	Todas Aldeias 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 comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Alto Paru	Totoman	Tanja	Comer	Janeiro	Quando amadurecer	Japu, cutia, paca	Suriname	Jahelai, Mataware
Alto Paru	Akii	Tangerina	Comer	Janeiro	Quando amadurecer	Japu, cutia, paca	Suriname	Jahelai, Taunumai, Mataware
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 comensais (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 comensais (Fauna Associada)	Procedência	Aldeia onde é cultivado
Baixo Paru	?	?	Comer	Dezembro e janeiro	?		Aparai (Paru)	Bona

Fonte: O autor.

APÊNDICE D – Inventário da Avifauna conhecida pelso Wayana e Aparai

(continua)

Espécie	APARAI	WAYANA
<i>Accipiter bicolor</i>	ku'kuturi	kutkutuli
<i>Agamia agami</i>	onoreimo	onoleimë
<i>Ajaia ajaja</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	
<i>Anas bahamensis</i>	pupuku	pupukë
<i>Anhinga anhinga</i>	kakueimo	kijapokimë
<i>Anhinga anhinga</i>	akaka	akawak
<i>Anhinga anhinga</i>	kakueimo	kue
<i>Anthracothorax nigricollis</i>	tukuxi	tukusi
<i>Anurolimnas viridis</i>	Otyoto	
<i>Ara ararauna</i>	arara	alalawa
<i>Ara chloroptera</i>	kujari	kujali
<i>Ara macao</i>	ky'noro	kĩnolo
<i>Ara manilata</i>	sapatari	alakakai
<i>Ara nobilis</i>	sapatari	
<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	piliepilie
<i>Aratinga solstitialis</i>	erekuru	
<i>Ardea cinerea</i>	rupepewa	tukusimë
<i>Ardea cocoi</i>	tamuxiare	alatakasi
<i>Asio clamator</i>	Pupuri	Pupuri
<i>Athene cunicularia</i>	Kurou	
<i>Atticora fasciata</i>	erekoko	

(continuação)

Espécie	APARAI	WAYANA
<i>Brachygalba lugubris</i>	semuiny	
<i>Brachygalba lugubris</i>	tuza	
<i>Bubo virginianus</i>	Suhsuku	
<i>Bubo virginianus</i>	piano kaukueky	pia
<i>Bucco capensis</i>	tuza	
<i>Bucco tamatia</i>	apotaiky	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	
<i>Caprimulgus nigrescens</i>	pakororo	owoli
<i>Casmerodius albus</i>	akara	
<i>Cathartes aura</i>	Ayra	Awyrá
<i>Cathartes melambrotus</i>	Atōko	
<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	leleiko
<i>Chaetura branchyura</i>	kumarako	
<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	
<i>Chondrohierax uncinatus</i>	piano sataruima	pia
<i>Chordeiles acutipennis</i>	okura	oklai
<i>Chrysolampis mosquitus</i>	kyrutukuxiny	

(continuação)

Espécie	APARAI	WAYANA
<i>Ciccaba huhula</i>	Pupuri	
<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	pëfi
<i>Columbina minuta</i>	urutukue	ulukwe
<i>Columbina passerina</i>	wo'patase	ëwënpëtëhkë
<i>Columbina passerina</i>	Urutukue	Uruhwe
<i>Columbina talpacoti</i>	parutopuru	palutïpu
<i>Cotinga cayana</i>	takiriri	siliï
<i>Cotinga cotinga</i>	pokololo	
<i>Crax alector</i>	ôko	ëwok
<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>	wryyi	maipo
<i>Daptrius americanus</i>	karau	kalau
<i>Daptrius ater</i>	Karau	Karau
<i>Dendrocincla fuliginosa</i>	isapua	
<i>Dendrocygna bicolor</i>	karekare	kalekale
<i>Derophtus accipitrinus</i>	kunie	papakia
<i>Dryocopus lineatus</i>	etu	
<i>Elanoides forficatus</i>	kumarako	kumalak
<i>Empidonomus varius</i>	xiripipi	
<i>Eudocimus ruber</i>	parikyra	paliki
<i>Eupetomena macroura</i>	tukuxieky	tukui

(continuação)

Espécie	APARAI	WAYANA
<i>Eurypyga helias</i>	sororoimo	hololoimë
<i>Florisuga mellivora</i>	kaikuxi	
<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	
<i>Gallinago paraguayae</i>	tuitui	tuitui
<i>Gallinula chloropus</i>		
<i>Gampsonyx swainsonii</i>	rereiko	leleikë
<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	
<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	
<i>Leucopternis schistaceus</i>	Kanaiko	
<i>Lipaugus vociferans</i>	paipaijo	waijo
<i>Lophostrix cristata</i>	ku'kui	kuhku
<i>Lophostrix cristata (forma clara e forma escura)</i>	Munupo	Myupë

(continuação)

Espécie	APARAI	WAYANA
<i>Malacoptila fusca</i>	turere	tulele
<i>Megaceryle torquata</i>	Atura	Atura
<i>Megarhynchus pitangua</i>	sehtouko	sihtëükë
<i>Mesembrinibis cayennensis</i>	poroporo	toko
<i>Micrastur gilvicolis</i>	Kuira	
<i>Mimus gilvus</i>	kurimaeky	kulimajek
<i>Molothrus bonariensis</i>	senyi	
<i>Momotus momota</i>	mytyrakua	mutu
<i>Monasa atra</i>	aratikiro	
<i>Morphus guianensis</i>	Piãno	
<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>	sapua	
<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>	akaka	
<i>Nyctidromus albicollis</i>	so'papataru	sotsopatalu
<i>Ortalis motmot</i>	arakua	alakwa
<i>Otus choliba</i>	munupo	münpë
<i>Otus choliba</i> (forma canela, cinza, marrom, negra e ruiva)	Pupuri	Pupuri
<i>Otus watsonii</i>	Munupo	
<i>Otus watsonii</i>	kulou	kulëu
<i>Otus watsonii</i> (forma canela e marrom)	pupuri	Pupuri
<i>Pandion haliaetus</i>	Kyjawixi	Kyjawixi
<i>Panyptila cayennensis</i>	rereiko	

(continuação)

Espécie	APARAI	WAYANA
<i>Pardirallus maculatus</i>	Tuitui	tuitui
<i>Paroaria gularis</i>	poneky	pënejek
<i>Patagioenas plumbea</i>	Parutopuru	Parutëpu
<i>Penelope marail</i>	aka'aka	
<i>Perissocephalus tricolor</i>	atyoto	
<i>Phaethornis bourcierii</i>	Tukuxi	Tukui
<i>Phaethornis ruber</i>	Tukuxi	tukui
<i>Phaetusa simplex</i>		
<i>Phloeoceastes melanoleucos</i>	etu	
<i>Phoenicircus carnifex</i>	apotoeky	wapotjek
<i>Phoenicircus carnifex</i>	kuzaria	
<i>Piaya cayana</i>	titimano	wîwîpsik
<i>Piaya melanogaster</i>	xikare	
<i>Piaya minuta</i>	xikare	
<i>Piculus flavigula</i>	jaroru	
<i>Pilherodius pileatus</i>	aisariapihpyy	halihalipitpë
<i>Pionus fuscus</i>	napokopuru	kulukuli
<i>Pionus menstruus</i>	kurikuri	kulikuli
<i>Pipile pipile</i>	kuzui	kujui
<i>Pipra aureola</i>	kiekie	
<i>Pipra erythrocephala</i>	arikie	alitweu
<i>Pipra pipra</i>	makuaxiri	
<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	
<i>Psarocolius decumanus</i>	kurima	kulima
<i>Psarocolius viridis</i>	kurimakapauhiano	
<i>Pseudocops clamator</i>	Pupuri	
<i>PSITTACIDAE - Brotogeris?</i>	piriximo	pilisimë
<i>PSITTACIDAE - Forpus?</i>	pirixi	pilisi
<i>Psophia crepitans</i>	mamisari	mamhali

(continuação)

Espécie	APARAI	WAYANA
<i>Pteroglossus aracari</i>	pisepise	kīsi
<i>Pteroglossus viridis</i>	amaro	amalo
<i>Pteroglossus viridis</i>	petetekane	palawana
<i>Pulsatrix perspicillata</i>	Suhsuku	
<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	kījapok
<i>Ramphastus vitellinus</i>	kyru	kīlu
<i>Ramphastus vitellinus</i>	kyru	kīlu
<i>Ramphocelus carbo</i>	pihkane	pitkane
<i>Rhinoptynx clamator</i>	kanaiko	
<i>Rhytipterna simplex</i>	kuraxie	kulaiwe
<i>Rupicola rupicola</i>	meu	
<i>Sarcoramphus papa</i>	kurumu	kulum
<i>Scaphidura oryzivora</i>	titiko	tusikē
<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	
<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>	kyrākyra	kīlankīla
<i>Trogon collaris</i>	Pakorokoro	

(conclusão)

Espécie	APARAI	WAYANA
<i>Trogon curucui</i>	Pakorokoro	
<i>Trogon melanurus</i>	Pakorokoro	
<i>Trogon rufus</i>	Pakorokoro	
<i>Trogon viridis</i>	pakorokoro	pakolokolo
<i>Tyto alba</i>	kurou	
<i>Tyto alba</i>	su'suku	pehpe
<i>Vanellus (Hoploxypterus) cayanus</i>	muramura	
<i>Vanellus cayannus</i>		
<i>Xenopipo atronitens</i>	kiekie	
<i>Xiphorhynchus obsoletus</i>	isapua	makahoho
<i>Xiphorhynchus picus</i>	isapua	
<i>Zebrilus undulatus</i>	sauraimo	hula

Fonte: adaptado e expandido a partir de NOVAES (1980), JENSEN (1988), FRISCH; FRISCH (2005).

Apêndice E - Alguns conhecimentos etnobiológicos, dos Wayana e Aparai sobre a fauna aquática

(continua)

"PEIXES" (NEOPTERYGII)									
Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Micro-ambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local desova	Alimentação	Predador
<i>Acestrorhynchus falcatus</i>	Cachorrinha	Salata/Sarata	Janeiro a março	Todos os lugares	Caniço	inverno	?	peixes	ariranha
<i>Schizodon sp.</i>	Aracu	Kalanale/Kanare	Janeiro à março	Árvore caída (submersa)	Caniço	abril a maio	Lago	folhas	piranha, peixe-cachorro, ariranha
<i>Leporinus cf. affinis</i>	Aracu-listrado	Siëmunë/Xieumuno	Outubro à Março	Todos os lugares	Caniço, malhadeira	abril a maio	Lago	frutas, minhoca	ariranha
Anostomidae 1	Piau	Talani/Kotyxi	Agosto à março	Igapó	Caniço	abril a maio	Igapó	frutos (marajá, "pilit"), caroços (andiroba, etc.)	ariranha
Anostomidae 2	Aracu	Walak/Waraku	Julho à Janeiro	Pedral (cachoeira), águas rasas	Caniço, flecha	abril a maio	Lago	peixinhos, caroços	ariranha
<i>Trachelyopterus sp.</i>	Bagre	Palakta/Pahrata	Ano Todo	Pedral (cachoeira)	Caniço, timbó, com as mãos	abril a maio	Pedral (cachoeira)	piaba	ariranha
<i>Ageneiosus brevifilis</i>	Mandubé	Majoë/Majoe	Ano todo	Poção (verão), Águas rasas (inverno)	Linha com as mãos (chumbada), Caniço	abril a maio	Igapó (?)	piaba	ariranha
<i>Hoplosternum sp.</i>	Tamoatá	Ëtpa /Ohpa	Novembro à Janeiro	Lago, igarapé	Timbó, com as mãos	inverno	Igapó	barro, lama	caititu (quando lago seca)
<i>Cetopis sp.</i>	Bagre	Kanë/Wywyepuru	Ano Todo	Poção (verão), Águas rasas (inverno)	Linha com as mãos (chumbada), Caniço	?		lama	

(continua)

Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Micro-ambiente 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>Triporthesus sp.</i>	Sardinha	Kampoloka/ Kãpohroka	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 à Janeiro	Correnteza do rio (canal), Beira do rio	Caniço	abril a maio	Beira do rio	frutas ("okopi", "pilit", etc.)	Tucunaré, surubim, pirarara
<i>Myleus sp. 1</i>	Pacu	Kulupupui/ Kurupupui	Ano Todo	Cachoeira	Caniço	dezembro a maio		frutas	ariranha
<i>Myleus sp. 2</i>	Pacu	Kaloi/Karoxi	Setembro	Igarapé	Timbó, Malhadeira	abril a maio	Igarapé	barro, areia, minhoca	lontra
<i>Myleus sp. 3</i>	Pacu	Kampai/Kãpai	Ano Todo	Cachoeira	Caniço	dezembro a maio		frutas	ariranha
<i>Myleus sp. 4</i>	Pacu	Pasina/Pahxina	Janeiro à Maio	Beira do rio, embaixo de frutos do igapó	Caniço, Flecha	novembro	Beira do rio	frutas, caroços, piaba	ariranha
<i>Myleus sp. 5</i>	Pacu	Asitau/Axitau	Agosto	Poção (verão), Águas rasas (inverno), embaixo de frutos de igapó	Caniço, Flecha	novembro		frutas, caroços, piaba	ariranha
<i>Myleus sp. 6</i>	Pacu	Kulepete/Paku	Fevereiro e Abril	Poção (verão), Águas rasas (inverno), embaixo de frutos de igapó	Caniço, Flecha	novembro		frutas, caroços	ariranha

(continua)

Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Micro-ambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local desova	Alimentação	Predador
<i>Caenotropus labyrinthicus</i>	Escama-dura	Ehainiputpë/ Oxinaseputuru	Julho à Janeiro	Praia, Lago	Flecha, Malhadeira	abril a maio		barro, areia, minhoca	Pirarara, surubim, tucunaré (come somente os filhotes)
<i>Geophagus surinamensis</i>	Cará	Hawa Hawa/ Sāsawa	Julho à Janeiro	Praia, Lago	Flecha, Malhadeira	abril a maio	Pedral (cachoeira)	barro, areia, minhoca	Pirarara, surubim, tucunaré (come somente os filhotes)
<i>Crenicichla sp.</i>	Jacundá	Jakuna/Jahkuna	Outubro	Aningal	Malhadeira, Flecha	abril a maio		piaba	ariranha
<i>Cichla cf. temensis</i>	Tucunaré	Matawale/ Tukunare	Setembro à Janeiro	Igarapé, Lago	Flecha, caniço	Agosto	Pedral (cachoeira)	peixinhos, filhotes de peixe	ariranha
<i>Geophagus proximus</i>	Cará	Hawa Hawa/ Sāsawa	Julho à Janeiro	Praia, Lago	Flecha, Malhadeira	abril a maio	Pedral (cachoeira)	barro, areia, minhoca	Pirarara, surubim, tucunaré (come somente os filhotes)
<i>Acaronia nassa</i>	Acará	Ĕwokorko/ Okohpa	Julho à Janeiro	Beira do rio	Canião, malhadeira	inverno		insetos, piaba	ariranha
Cichlidae	Cará	Awalipa/ Kunaripu	Julho à Janeiro	Praia, Lago	Flecha, Malhadeira	abril a maio	Igapó	barro, areia, minhoca	Pirarara, surubim, tucunaré (come somente os filhotes)

(continua)

Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Micro-ambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local desova	Alimentação	Predador
<i>Aequidens sp.</i>	Cará	Awalipa/ Kunaripu	Julho à Janeiro	Praia, Lago	Flecha, Malhadeira	abril a maio	Igapó	barro, areia, minhoca	Pirarara, surubim, tucunaré (come somente os filhotes)
<i>Boulengerella sp.</i>	Peixe-agulha	Tukusi/ Ipirapuku	Ano Todo	Poção (verão), correnteza do rio (canal)	Caniço, Malhadeira	abril a maio	Poção	peixinhos ("ankë", "kapoloka", "talani")	ariranha
<i>Hydrolycus sp.</i>	Peixe-cachorro	Haikane/ Saikane	Ano Todo	Poção (verão), correnteza do rio (canal)	Caniço, Malhadeira	abril a maio	Poção	peixes ("talani", "walak", etc.)	gavião-pescador e ariranha
<i>Hoplias cf. malabaricus</i>	Traíra	Tawauna/ Tawauna	Novembro	Pedral (cachoeira)	Caniço	abril a maio	Igapó	piaba, lagartas, pequenas serpentes	ariranha
<i>Hoplerthrinus unitaeniatus</i>	Jeju	Walapa/ Arapa	Setembro à Janeiro	Igarapé, lago	Caniço, Timbó	abril a maio		piaba	ariranha
<i>Hoplias sp.</i>	Traíra	Patakasi/ Patakaxi	Agosto à Janeiro	Árvore caída (submersa), Lago	Flecha, Malhadeira	abril a maio	Lago	piabas, serpentes	ariranha
<i>Gymnotus sp.</i>	Enguia (sarapó)	Talanesikalane/ Kanamaraka	Ano todo	Árvore caída (submersa), igapó	Malhadeira	?		Piaba, larvas, insetos	Ariranha
<i>Electrophorus electricus</i>	Poraquê	Alimina/Arimina	Ano Todo	Igapó, beira do rio	Zagaia, Flecha	janeiro	Igapó	piaba	ariranha
<i>Hemiodus unimaculatus</i>	Charuto	Kumalak/ Kumarako	Setembro à Janeiro	Cachoeira	Timbó	abril a maio		sujeira de troncos, de pedras, barro	surubim, pirarara, mandubé, "liku"
<i>Bivibranchia sp.</i>	Cará	Ëpui/Opuxi	Agosto à Março	Praia, correnteza do rio (canal)	Malhadeira	janeiro a março		sujeira de pedra	surubim

(continua)

Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Micro-ambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local desova	Alimentação	Predador
Heptapteridae 1	Bagre	Mapalisawa/ Maparisawa	Ano todo	Correnteza do rio (canal), igarapé	Caníço, Malhadeira, Timbó	abril a maio		piaba	ariranha
Heptapteridae 2	Mandi	Lëtkë/ Kaxieukuru	Ano todo	Poção, correnteza do rio (canal)	Caníço	Abril a maio		Piaba	Ariranha
Loricariidae 1	Acari	Kawawa/Kara	Setembro à Janeiro	Cachoeira	Malhadeira, Flecha, Timbó	dezembro		sujeira de pedra	Lontra e ariranha
Loricariidae 2	Acari	Pële/Pore	Setembro à Janeiro	Cachoeira	Malhadeira, Flecha, Timbó	dezembro	Pedral (cachoeira)	sujeira de pedra	Lontra e ariranha
Loricariidae 3	Acari	Lapipi/Rapipi	Outubro	Praia	Flecha, Malhadeira	novembro a dezembro	Praia	sujeira de troncos e de 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 hemiliopterus</i>	Pirarara	Kinoloimë/ 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

(continua)

Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Micro-ambiente 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 à Março	Correnteza do rio (canal), Igapó	Flecha, Malhadeira	abril a maio	Lago	sujeira de troncos e de pedras, minhoca	ariranha
<i>Synbranchus sp.</i>	Muçum	Walamu/Arumuru	verão	Igarapé	Caniço	?		sujeira de troncos e de pedras, minhoca, piabas	Ariranha
DECAPODA									
Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Micro-ambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local desova	Alimentação	Predador
Não identificado	Caranguejo	Sipalat / Aikaka	Agosto à Janeiro	Pedral (cachoeira)	Com as mãos, Flecha	verão	Pedral (cachoeira)	piaba, bichinhos	lontra
Não identificado	Camarão	Isu / Ixuru	Agosto à 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	Micro-ambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local desova	Alimentação	Predador
<i>Podocnemis sp.</i>	Tracajá	Pupu / Purupuru	Outubro	Troncos caídos no rio	Caniço, Flecha, com as mãos	novembo	Praia	aninga, folhas	ariranha, onça

(conclusão)

Táxon	Nome popular	Nome Wayana/Aparai	Época pescaria	Micro-ambiente da pesca	Instrumento de pesca	Época desova	Local desova	Alimentação	Predador
<i>Paleosuchus trigonatus</i> *	Jacaré-coroa	Aliwe/Zakare	Agosto à 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> *	Muçuã	Kulalawa/	Março	Lago	Zagaia, com as mãos	ano todo	Praia	peixes, bichinhos d'água	onça

Fonte: O autor.