



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL - CDS
MESTRADO PROFISSIONAL EM SUSTENTABILIDADE JUNTO A POVOS E
TERRAS INDÍGENAS

**PLANTAS ALIMENTARES CULTIVADAS NAS ROÇAS BANIWA:
MUDANÇAS E PARTICIPAÇÃO DOS JOVENS.**

FRANKLIN PAULO EDUARDO DA SILVA

BRASÍLIA - DF

2013

FRANKLIN PAULO EDUARDO DA SILVA

**PLANTAS ALIMENTARES CULTIVADAS NAS ROÇAS BANIWA:
MUDANÇAS E PARTICIPAÇÃO DOS JOVENS.**

Dissertação apresentado para Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília – UNB como requisito básico para obtenção de grau de Mestre Profissional em Sustentabilidade juntos a Povos e Terras Indígenas soborientação da Prof^a Dr^a Esther Kartz.

Brasília - DF

2013

**PLANTAS ALIMENTARES CULTIVADAS NAS ROÇAS BANIWA:
MUDANÇAS E PARTICIPAÇÃO DOS JOVENS.**

Dissertação apresentado para Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília – UNB como requisito básico para obtenção de grau de Mestre Profissional em Sustentabilidade juntos a Povos e Terras Indígenas soborientação da Prof^a Dr^a Esther Katz.

Aprovada em 04/02/2013

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Esther Katz - Presidente

Prof^a. Dr^a. Ludivine Eloy – Membro

Prof^a. Dr^a. Melissa Curi – Membro

Brasília - DF

2013

Ao meu pai, *in memoriam*, minha mãe, meus irmãos, esposa, filhos e filhas, amigos, amigas, colegas e professores do Curso.

Agradecimento

À (o)

Deus por ter me concedido saúde necessária para superar os desafios e problemas
enfrentados no decorrer do Curso;
Minha família pela paciência, apoio e incentivo;
Parentes, amigos e amigas;
Colegas, amigos (as) do Curso;
Universidade de Brasília – UNB;
Centros de Desenvolvimento Sustentável – CDS;
CNPQ pela concessão de bolsa de estudo;
Profª Drª Esther Katz (orientadora);
Profº Dr. Othon Leonardo (Coord. do Curso);
Profª Drª Mônica Nogueira (Coord. Pedagógica);
Professores, colaboradores e palestrantes do Curso;
Instituições SEMEC/SGC; FOIRN; SEIND – AM; Colina/UNB;
Mestres e sábios das aldeias no Rio Içana, afluentes e Rio Negro;

Obrigado a todos!

Antigamente, os cientistas pensavam que todas as matas amazônicas eram virgens. Recentemente estão descobrindo que muitas florestas foram manejadas e transformadas pelos povos indígenas. Com centenas de anos de conhecimento e prática, os indígenas têm modificado a abundância e a distribuição das árvores, conforme suas preferências.

Patrícia Shanley (2005)

Resumo

A presente obra é resultado de estudo sobre plantas alimentares cultivadas nas roças baniwa: mudanças e participação dos jovens, desenvolvido com os povos Baniwa e Coripaco no Rio Içana, Aiari e entre baniwa e membros de outras etnias na Cidade de São Gabriel da Cachoeira – AM. O estudo baseou-se na hipótese de nos últimos anos a escassez de alimentos na região vem se agravando consequência de mudanças em diversos aspectos, entre estas, a mudança de cultivo das espécies de plantas alimentares nas roças e o esmorecimento de participação dos jovens. Foram entrevistados os mais idosos sobre a situação da agricultura no passado remoto e intermediário e os jovens sobre a sua participação na lavoura agrícola. Os idosos responderam as questões por meio de mitos de origens da agricultura, descrevendo as atividades, manejos das roças e das plantas cultivadas pelas gerações passadas. Como resultados deste estudo foram identificados: mudança de cultivo das espécies de plantas alimentares; fragilidade do manejo tradicional das áreas produtivas; crescimento da escassez de caças; diminuição da diversidade nutricional de alimentação; insegurança alimentar do grupo e a fraca participação dos jovens nas atividades agrícolas. Diante destas descobertas, são sugeridas: conscientização sobre importância de cultivo das espécies de plantas alimentares de origens regionais; importância de participação efetiva dos jovens nas atividades de roça; inclusão do tema agricultura tradicional nos currículos escolares e; importância da valorização de alimentação tradicional do Povo Baniwa e dos demais povos indígenas do Alto Rio Negro.

Abstract

The research is based on the hypothesis that in the last years, food scarcity became more serious in the upper Rio Negro because of cultural, economical and environmental changes, including changes in food plant species and weakening in the participation of young people. The research was led in Baniwa and Coripaco communities on the Içana and Aiari rivers, and in and around the town of São Gabriel da Cachoeira. Elders were interviewed about the agricultural changes, and young people about their participation in agriculture. Baniwa and Coripaco elders responded by telling myths about agriculture, describing the species that have been cultivated since ancient times and their management. It turns out that changes in food plant species weaken the traditional management of productive areas, increase the scarcity of game, diminish nutritional diversity and lead to food insecurity. As a conclusion, it is suggested to make local people conscious of the importance of cultivating native species, incite young people to participate in agricultural work, include Baniwa traditional agriculture in the syllabus of local schools and promote traditional Baniwa food.

Palavras-chave: Agricultura. Indígenas. Baniwa. Roça. Plantas Alimentares.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figuras

Figura 1: Organização dos clãs Baniwa

Figura 2: Organograma de organização institucional da FOIRN

Figura 3: Divisão tradicional de território de uma aldeia Baré

Figura 4: Atração de animais pela capoeira ancestral

Figura 5: Capoeiras atuais

Mapas

Mapa1: Mapas dos municípios do Alto Rio Negro.

Mapa 2: Terras indígenas no Alto Rio Negro – AM

Mapa 3: Sede Institucional da FOIRN

Mapa 4: Classificação dos solos no Alto Rio Negro

Mapa 5: Tipos de solos nas comunidades pesquisadas

Mapa 6: Comunidades pesquisadas

Mapa 7: Plantio de açaí do Pará e cupuaçu no Rio Içana

Fotos

Foto 1: Águas negras do Rio Negro

Foto 2: Capoeira

Foto 4: Maniva

Foto 5: Pimenta no peixe

Foto 6: Pimenteira

Tabelas

Tabela 1: Plantas cultivadas nas roças ancestrais

Tabela 2: Espécies de plantas míticas.

Tabela 3: Plantas nativas cultivadas

Tabela 4: Plantas alimentares cultivadas nas roças atuais

Tabela 5: Plantas introduzidas para região do Rio Içana.

Tabela 6: Tempo médio de produção das plantas cultivadas na roça.

Tabela 7: Troca de variedade das plantas no cultivo

Gráficos

Gráfico 1: Localização dos jovens informantes

Gráfico 2: Participação nas atividades de roça

Gráfico 3: Participação dos jovens na Cidade

Gráfico 4: Participação dos jovens nas aldeias

Gráfico 5: Nº de vezes que os jovens vão à roça em um mês - Cidade

Gráfico 6: Nº de vezes que os jovens vão à roça em um mês - aldeias

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

- ABRIC – Associação Baniwa do Rio Içana e Cuiari
- CABC – Coordenadoria das Associações Baniwa e Coripaco
- CAIARNX – Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto Rio Negro e Xié
- CAIBRN – Coordenadoria das Associações Indígenas do Baixo Rio Negro
- CD-FOIRN – Conselho Diretor da FOIRN
- CDS – Centro de Desenvolvimento Sustentável
- COIDI – Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê
- COITUA – Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié e Uaupés
- DOU – Diário Oficial da União
- EIBC – Escola Indígena Baniwa e Coripaco
- FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
- IFAM – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas.
- INSS – Instituto Nacional de Seguridade Social
- ISA – Instituto Socioambiental
- OIBI – Organização Indígena da Bacia do Içana
- ONGs – Organizações Não Governamentais
- PPP – Projeto Político e Pedagógico
- PROEJA – Pós-Graduação *lato sensu* em Educação Profissional Integrada à Educação Básica na modalidade Educação de Jovens e Adultos
- SEDUC-AM – Secretaria de Estado da Educação e Qualidade de Ensino do Amazonas
- UEA – Universidade do Estado do Amazonas
- UNB – Universidade de Brasília

Sumário

Introdução	11
<i>CONTEXTUALIZAÇÃO</i>	15
1. <i>Biografia do autor</i>	16
2. <i>Contextualização Baniwa</i>	21
3. <i>Contextualização do Alto Rio Negro</i>	28
<i>CAPÍTULO II</i>	45
<i>EMBASAMENTO TEÓRICO</i>	45
1. <i>Delimitação da área de pesquisa</i>	46
2. <i>Objeto da pesquisa</i>	48
4. <i>Embasamento teórico</i>	50
5. <i>Procedimentos metodológicos</i>	57
<i>CAPÍTULO III</i>	60
<i>APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS</i>	60
1. <i>A prática agrícola baniwa</i>	61
2. <i>Plantas alimentares cultivadas nas roças ancestrais baniwa</i>	75
3. <i>Plantas alimentares cultivadas nas roças atuais</i>	90
4. <i>Impactos das mudanças de espécies de plantas cultivadas</i>	96
5. <i>Participação dos jovens nas atividades agrícola</i>	102
<i>CAPÍTULO IV</i>	115
<i>CONCLUSÃO</i>	115
<i>Conclusão</i>	Erro! Indicador não definido.

Introdução

Plantas alimentares cultivadas nas roças baniwa é um trabalho que surgiu a partir das hipóteses de que nos últimos anos a escassez de alimentação vem crescendo nas aldeias baniwa no Rio Içana e seus afluentes. Esta situação resultaria da mudança de hábitos alimentares, fragilidade nutricional, a fraca participação dos jovens nas atividades agrícolas, discriminação das comidas tradicionais indígenas e crescentes consumo de produtos alimentares industriais.

Inicialmente pensava-se estudar (investigar) apenas assuntos relacionados às mudanças de hábitos alimentares. Porém, quando se perguntava os informantes sobre esta situação, lamentavam sobre a participação dos jovens nas atividades agrícolas, a desvalorização das comidas tradicionais indígenas, pescas e caças predatórias, consumo crescente de produtos alimentares industriais e mudanças de cultivo das espécies de plantas alimentares como fatores da escassez de alimentação nas aldeias.

Considera-se importante pesquisar todos os assuntos mencionados, mas o ultimo chamou a atenção, porque fez entender que a diversidade de plantas alimentares na roça é a principal fonte, riqueza e especificidade de autossustentabilidade dos povos indígenas no Rio Negro. Nesse sentido, a atenção se estreitou a analisar mudanças de cultivo de espécies de planta alimentares nas roças, seguida dos impactos e da participação dos jovens. Segundo Justino Sarmiento Rezende (2011) que descreve a importância e riqueza da diversidade cultural para os povos indígenas do Rio Negro

“As diversidades culturais são riquezas e patrimônios nossas, de nossa região e do mundo. Nossa pertença aos povos indígenas é garantia de nossas identidades e nossas diferenças. Identidades ajudam-nos saber quem somos nós, como estamos nos construindo e como estamos construindo nossas histórias. Diferenças nos ajudam a reconhecer que nós somos nós porque existem os outros, com seus saberes, conhecimentos... Deste modo para nós indígenas, estar pisando na nossa terra aqui e agora é garantia de nossas vidas, histórias, trabalhos, projetos, ações. Nós estamos na nossa terra, na nossa casa, na casa de surgimentos como dizem os nossos sábios”. (p.2).

Historicamente, o território brasileiro é habitado pelos povos indígenas de diferentes etnias há mais de doze milhões de anos. Antes da chegada dos

nãoindígenas estes povos viviam, nessa terra, com seus próprios conhecimentos, “[...] quero afirmar que antes disso já existíamos aqui nesta terra e que neste tempo vivíamos puramente segundo nossos costumes, tradição e organização social própria” (FERNANDO, 2007). Esta afirmação leva nos entender que os povos indígenas do Rio Negro, há milhares de anos, já dominavam a sustentabilidade de viver esta terra. Com a chegada dos não indígenas esta forma de viver começou ser ameaçada e fragilizada de todas as formas: sociais, ambientais, culturais e econômicos. A fragilidade está cada vez mais recorrente e preocupante, não somente no sentido de garantir a sobrevivência e sustentabilidade dos povos indígenas do Rio Negro, mas de todos os seres vivos que dependem da natureza e do meio ambiente para viver. Segundo André Fernando (2007), o... *'mundo sustentável' dos povos indígenas já existia antes da chegada dos colonizadores. Por isso talvez seja difícil para nós, com os nossos conhecimentos, aceitar esse ideal de 'sustentável'...* (p. 342). O mundo do viver dos povos indígenas, do ponto de vista da sustentabilidade, é específico, pois os conhecimentos indígenas relacionados à natureza e ao meio ambiente: floresta, rios, lagos, terras, solos são específicos e diferentes dos conhecimentos não indígenas. Da mesma forma que os povos indígenas têm dificuldade e resistência a aceitar as formas e os modelos dos não indígenas de aproveitamento dos recursos naturais, eles também têm dificuldades e resistências de aceitar as formas e modelos indígenas de aproveitamentos destes recursos e cuidado do meio ambiente.

O mundo atual, por natureza não indígena é capitalista e industrial (dinheiro e produtos industriais). Isso leva a dependência e interdependência às aldeias em todos os aspectos. Por isso, os povos indígenas não vivem mais somente dos conhecimentos dos seus antepassados, dependem também dos conhecimentos não indígenas para garantir suas existências. Recentemente, os não indígenas começaram olhar para os conhecimentos e saberes indígenas como possibilidades para política ambientais, porém o aproveitamento destes conhecimentos e saberes ainda restrito. Os povos indígenas também começaram buscar nos conhecimentos não indígenas as formas de viver o mundo capitalista e industrializado: novos mecanismos, modelos e condições sociais, econômicas e ambientais para garantir a sobrevivência e sustentabilidade. Entre os povos indígenas, o chamado *'desenvolvimento econômico sustentável'* ainda é pouco

discutido e trabalhado se comparado com outros campos de interesses das etnias, como por exemplo, a educação e saúde que são discutidas e trabalhadas nas comunidades de formas aprofundadas.

Precisa de estudos e pesquisas para descobrir caminhos viáveis para sistema de desenvolvimento econômico dos povos indígenas. “[...] *há formas de se viver bem sem destruir a floresta...*” (www.mma.gov.br). O desafio é criar uma política que ofereça as condições econômicas sem prejudicar o meio ambiente e social. Não pode espelhar-se com o desenvolvimento econômico dos não indígenas, que beneficia uma pequena parcela da sociedade e prejudica o meio ambiente e a grande parte da sociedade. O ideal é equilibrar o desenvolvimento entre as partes envolvidas (o meio ambiente e sociedade) sem causar grandes impactos negativos. “[...] *Nós, durante milhares de anos, fizemos uso dos recursos da natureza e nosso sistema social e econômico sem explorar o ambiente de maneira desordenada e para benefício individual...*” (<http://www.coica.org.ec>). Se os povos indígenas do Brasil conseguiram viver nesta Terra há milhares de anos sem danos ao meio ambiente, significa que é possível ou que existam maneiras de habitar esta Terra sem grandes destruições à natureza. Uma política de desenvolvimento que valoriza economicamente a sociedade e ambientalmente a natureza.

O foco da discussão no mundo atual é a sustentabilidade: social; econômica e ambiental. Os desastres naturais estão cada vez frequentes nos últimos tempos. É necessário buscar o quanto antes, as formas viáveis de aproveitamento dos recursos naturais, principalmente, os recursos florestais, que mais sofrem devastações humanas. “[...] *conciliar manutenção de biodiversidade e populações humanas é um elemento chave para a construção de uma nova estratégia de conservação mais próxima da realidade*” (BENSUSAN, 2002, p. 4). Existem formas viáveis que atendem os três pilares importantes: sociedade, economia e ambiente. Assim, as ações humanas causarão menos impactos negativos ao meio ambiente, a sociedade e a economia.

O homem precisa adequar suas ações e compreender a exigência da natureza, precisa saber valorizar e dar importância aos recursos ambientais, precisa entender que cada recurso natural não representa somente o valor monetário, mas também o valor social e ambiental. Valorar um produto não significa somente determinar o seu valor econômico, mas também reconhecer o seu valor de uso,

função à natureza e outras relações que determinam esse valor. “[...]. *O termo valor significa atribuir aos ativos naturais, significado que vai além da teoria de mercado, pois a esses recursos estão incorporados atribuições ecológicas que são desconhecidas da ciência*” (MOTA, 2001, p. 65). Ou seja, valorar um produto natural, ou melhor, um recurso natural não é uma tarefa fácil, é um desafio para ciências, pois um recurso natural tem valor além da moeda numérica. Para determinar esse valor precisa levar em consideração não somente a questão econômica, mas também o social e o ambiental. “[...], *o valor econômico total de um recurso ambiental é a soma de todos os seus valores de uso direto e indireto (que podem ser vários) mais o seu valor de opção e o valor de existência*” (MAY, et al, 2003, p. 83). Com esta afirmação entende-se que ao definir valor de um recurso natural, além de considerar valor econômico, social e ambiental, considera-se também o valor de uso direto, indireto, de opção e da existência.

Com esse olhar e a consciência que foi escolhido e decidido desenvolver o presente trabalho com objetivo de demonstrar as mudanças de cultivos das espécies de plantas alimentares nas roças, os impactos causados e a participação dos jovens nas atividades de roça. A intenção não é apresentar a quantidade e classificação das espécies e variedades de plantas alimentares existentes nas roças, o que se pretende é discutir a mudança de cultivo das principais espécies de plantas alimentares cultivadas nas roças, os impactos e a participação dos jovens nesse processo. O trabalho se estrutura em quatro capítulos: o primeiro trata da contextualização e se estrutura com a biografia do autor, contextualização do povo Baniwa e do Alto Rio Negro; o segundo capítulo se estrutura com embasamento teórico, composta de argumentação teórica, objeto de pesquisa, delimitação geográfica e procedimentos metodológicos; o terceiro capítulo apresenta resultados da pesquisa e se estrutura com atividade agrícola baniwa, plantas alimentares cultivadas nas roças ancestrais, plantas alimentares cultivadas nas roças atuais, impactos e a participação dos jovens nas lavouras; o quarto capítulo trata da conclusão e considerações finais. Esta é a organização e estrutura do presente trabalho.

CAPÍTULO I
CONTEXTUALIZAÇÃO

1. Biografia do autor

Alcançar o patamar acadêmico de pós-graduação não é fácil em todos os aspectos: familiar, política, profissional e financeira. Pois apesar dos povos indígenas serem minoria entre as populações brasileiras, enfrentam discriminações, ameaças pelas suas terras, violações dos seus direitos e outras situações críticas que enfrentam desde chegada dos não indígenas ao chamado Brasil. Estas situações fazem com que suas caminhadas étnicas, políticas, acadêmica, profissional e financeira enfrentam variadas dificuldades, desafios e problemas.

No campo político-acadêmico os povos indígenas enfrentam a carência de vagas específicas nos ensinos superiores. As universidades públicas do Brasil quando abrem vestibulares para graduação, mestrado e doutorado, as vagas para os estudantes indígenas são mínimas. Para ter noção desta quantidade de vagas, tomamos como referencia uma média de quarenta vagas para uma turma de um curso de graduação. Destas vagas, duas são para estudantes indígenas, nos mestrados e doutorados, esta quantidade de vaga despenca para uma média de uma vaga. Ainda assim, nos editais, fazem ressalva, "*caso as vagas destinadas para estudantes indígenas não forem preenchidas, estas serão remanejadas para ampla concorrência*", nosso grifo. Ou seja, reservam-se as vagas apenas para dizer que cumprem as legislações de políticas públicas específicas para os povos indígenas. Significa que, para os estudantes indígenas não há caminho certo para percorrer, não há política específica que garanta os ingressos de estudantes indígenas nas universidades públicas do país.

A questão financeira é outra barreira que desafia os estudantes indígenas. Os povos indígenas, por mais que tenham mais de quinhentos anos de contatos com o mundo capitalista, continuam vivendo suas tradições e culturas livres de custos financeiros para alimentar-se e dormir. Esta forma de viver na aldeia é deixada pelos jovens indígenas ao saírem para enfrentar o mundo acadêmico e capitalista, onde há obrigação de cálculo de peso vezes o preço de comida vezes os dias. Isso requer dos estudantes indígenas recursos financeiros para manter-se durante o período de estudos. Daí surge a questão, de onde obter esse recurso financeiro? É uma questão que mais barra os estudantes indígenas, pois a

necessidade não é somente para alimentação e hospedagem, mas também para locomoção e passagens de vinda e retorno às suas aldeias. São custos dificilmente contemplados pela bolsa de estudo oferecida pelos governantes brasileiros.

Por fim, a obrigação de deixar o lar, a família, a aldeia para estudar. Muitos jovens estudantes indígenas trancam matrículas, desistem dos seus cursos de graduação afetados pela saudade que deixou em suas aldeias: comida, amigos, parentes, casa, família e convivência. Também são desafios, pois quando ingressam numa faculdade, não enfrentam apenas as dificuldades das disciplinas, mas também dificuldades de adaptação à cultura alimentar, relação social, língua e sistema econômica.

Fazendo parte deste universo, estudante, como qualquer estudante indígena, que enfrentou maioria destes desafios e dificuldades que me orgulho de apresentar parte da trajetória da minha vida pessoal, acadêmica, profissional e familiar até alcançar o patamar de pós-graduação que ora acontece. Considero válido transmitir estas experiências de convívio e de luta como forma de demonstração do possível caminhar nesses meios e servir de inspiração aos estudantes que caminham ou pretendem caminhar este mesmo processo visando chegar a este nível ou mais. Início descrevendo processo de minha vida pessoal e familiar, seguido de trajetória profissional e concluo com processo acadêmico.

Meu nome na Língua Portuguesa é Franklin Paulo Eduardo da Silva, sou indígena da etnia Baniwa, professor estadual do Amazonas, nascido na foz do Igarapé *Pamaali* (onde atualmente está instalada a Escola Baniwa e Coripaco - EIBC *Pamaali*). Meu nome na Língua do Povo Baniwa é *Topotsi*, que significa, segundo meus pais e avós, pessoa paciente. Nasci e cresci naquele sítio (*Pamaali*) até aos meus 07 anos de vida, quando meus pais saíram para trabalhar na extração de piaçava, na região do Rio Atauápo na Colômbia fronteira com a Venezuela. Passamos mais de um ano, trabalhando na extração de piaçava, naquela região do país e voltamos para Rio Içana, desta vez para Comunidade de Tucumã Rupilá a qual oficialmente considero minha comunidade natal.

Aos onze anos migramos à Venezuela na proximidade de São Carlos no Rio Negro, numa Comunidade chamada *Carotico*, lá moram as famílias dos meus pais. Passamos três anos naquela Comunidade e voltamos novamente para

Comunidade Tucumã Rupitá no Rio Içana, Brasil. Meu pai sempre pregou importante não abandonar a nossa terra tradicional.

Quando completei quinze anos (1990) deixei a minha família, pela primeira vez, para aventurar fora da aldeia em busca de trabalho com renda visando adquirir minhas necessidades materiais básicos, como roupas e outros. A minha família não podia me ajudar nos materiais e roupas que precisava. Passei quatro anos fora da minha aldeia e da minha família, trabalhando nos campos de criação de gados, na extração de piaçava, nos serviços de embarcações que faziam transportes de produtos e materiais de Manaus para São Gabriel da Cachoeira. Em meio esta andança, percebi que não queria aquela forma de vida para mim, pois até naquela altura da vida não tinha formação escolar, não tinha uma profissão ou qualquer trabalho efetivo que me garantisse viver melhor e ajudar a minha família como desejava. Retornei para minha Comunidade (1994) com a minha família e retomei meu estudo primário. Aos vinte e um anos de idade casei com a Valkíria Apolinário da Comunidade de Tunuí Cachoeira – Rio Içana (1996). Com esse casamento mudei para aldeia dela Tunuí Cachoeira até em 2001. Em 2002 migrei para sede do Município de São Gabriel da Cachoeira aonde resido atualmente.

O meu primeiro contato com o trabalho profissional foi no ano de 1995 quando comecei lecionar na Escola São Domingos Sávio da Comunidade Mauá Cachoeira no Alto Rio Içana. Uma Escolinha que estava fechada há mais de cinco anos por falta de professor. Na época não tinha experiência e nem treinamento para lecionar, mas encarei o trabalho da forma que considerava importante e melhor para povo que habita aquela Comunidade. No primeiro ano a Escola não recebia materiais didáticos e pedagógicos, não tinha carteiras para alunos, merenda escolar e nem materiais esportivos, pois segundo a Secretaria Municipal de Educação, a Escola não estava cadastrada no senso escolar do ano anterior. Sendo assim foi um desafio trabalhar naquela Escola, precisei emprestar quadro negro e materiais escolares com colegas professores de outras escolas. No ano seguinte a situação material melhorou, a escola começou receber materiais e merenda escolar. Mas a falta de carteiras continuou e outros recursos escolares necessários para desenvolver educação. Mesmo com estas dificuldades, consegui ativar a escola fisicamente e juridicamente. Iniciou para Comunidade naquele ano uma fase de história que mudou a vida da população, graça a esta coragem, atualmente, a

Comunidade tem professores próprios, alunos com ensino médio, outros no ensino fundamental que com muito orgulho foram meus alunos.

Em julho de 1995 e janeiro e fevereiro de 1996 participei do curso de reciclagem para professores (assim se chamava curso de treinamento para professores). Este curso foi o meu primeiro contato com a formação do professor, pois antes não tinha noção do que é trabalhar com as crianças, não conhecia as metodologias e técnicas de ensino. Trabalhava por conta própria, com experiência que tive na sala de aula como aluno. O curso foi importante intelectualmente, psicologicamente e politicamente para trabalhar com as diversidades das crianças, comunidades e povos.

Depois veio o Curso de Magistério Indígena realizado nos períodos de férias de janeiro, fevereiro e julho de todos os anos entre 1998 a 2002. Este curso foi importante, pois estudávamos as disciplinas comuns dos parâmetros curriculares nacionais e também outras áreas dos conhecimentos: leis da educação brasileira; política de educação escolar comum e a educação escolar indígena; elaboração, execução e monitoramento dos projetos sociais e de pesquisa; estudos e discussão de educação diferenciada e; práticas pedagógicas estudadas e aplicadas ao longo do curso. Além do curso de magistério, participei outras oficinas pedagógicas, as mais destacadas são: oficinas de unificação das grafias da Língua Baniwa realizada em três etapas (1999, 2000, 2001). Na época havia duas grafias diferentes de escrever a Língua Baniwa. Isso dificultava trabalho dos professores na alfabetização das crianças. Outras oficinas que participei são: oficina de gestão escolar indígena; oficina de elaboração de projeto político pedagógico (PPP); oficina de gestão administrativa básica e; oficina pedagógica de educação escolar indígena. Em julho de 2005 entrei para Curso Normal Superior da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Em agosto de 2009 iniciei minha participação no Curso de Especialização em Educação Profissional Integrada à modalidade de Educação de Jovens e Adultos – PROEJA do Instituto Federal de Educação – IFAM/SGC. E em 2011 entrei no Curso de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável: Sustentabilidade em Terras e Povos Indígenas no Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS) da Universidade de Brasília – UNB/DF.

Ao longo destes anos ocupei diversos postos de trabalhos e funções políticas. Comecei em 1995 como professor rural lecionando na escolinha de uma

das comunidades da região do Rio Içana. No ano de 1996 fui eleito Tesoureiro da Organização Indígena da Bacia do Rio Içana – OIBI. Uma organização importante e referencial na região sobre as políticas dos movimentos indígenas. Fiquei quatro anos nessa organização (1996-2000). Em 1999 assumi a função de articulador político e coordenador do Projeto da Escola Indígena Baniwa e Coripaco – EIBC. No início de 2002 fui eleito presidente da Associação Baniwa do Rio Içana e Cuiari – ABRIC. Uma associação que abrange três comunidades Baniwa no Rio Içana e Cuiari. No mesmo ano fui indicado para Coordenador do Departamento de Controle Social de Saúde na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, em nome da região do Rio Içana e seus afluentes. No ano seguinte (2003) fui eleito vice-coordenador da Coordenadoria das Associações Baniwa e Coripaco – CABIC. Fiquei quatro anos na ABRIC (2002-2005) e reeleito em 2005 para outro período de quatro anos (2006-2009).

No Departamento de Controle Social de Saúde Indígena da FOIRN fiquei dois anos e meios (2002-2004). E na CABIC trabalhei dois anos e meio (2002-2004). A partir de 2004 voltei a lecionar, desta vez pela Secretaria do Estado de Ensino e Qualidade da Educação – SEDUC/AM. Em 2006 e 2007 coordenei a implantação do Ensino Médio Indígena na Comunidade de Tunuí Cachoeira por meio do sistema de sala anexa da Escola Estadual Nossa Senhora da Assunção (Comunidade Assunção do Içana). Além dessas ocupações fui conselheiro Municipal de Educação por quatro anos (2001-2004) e dois anos como Conselheiro Municipal de Saúde (2004-2005). Estar nos conselhos municipais de educação e de saúde me ajudou entender o sistema de desenvolvimento da educação e saúde, não somente municipal, mas também do estado e federal.

Estas ocupações me ajudaram conhecer todas as comunidades e sítios da minha região e de outras regiões do Rio Negro, vivendo e convivendo a realidade de alimentação de algumas delas, do desenvolvimento social, cultural, econômico e da agricultura. Em cada comunidade e sítio onde andava as pessoas comentavam a escassez de alimentação, mudanças de culturas e tradições em diversos aspectos, a fraca participação dos jovens nas atividades artesanais, agrícolas, pescas e caças. Fizeram-me refletir sobre o que fazer para amenizar cada uma das situações presenciadas e ouvidas, principalmente, da escassez de alimentação que assombra a região do Rio Içana toda. Por isso, quando entrei para Curso de Mestrado

Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas decidi investigar se realmente há mudança no cultivo das espécies de plantas alimentares cultivadas nas roças e se esta mudança tem relação com a escassez de alimentação. Outro ponto incluído nesta investigação é a participação dos jovens nas atividades agrícolas. As pessoas nas aldeias quando elas comentam a escassez de alimentação criticam os jovens dizendo que não são bons pescadores, caçadores e que não sabem sobre a roça, porque não participam ativamente destas atividades com seus pais. Estas críticas me chamaram atenção e decidir investigar a situação de participação dos jovens nas atividades agrícolas e se tem relação com a escassez de alimentação no presente e futuro.

Assim a minha trajetória de vida me influenciou e me levou ao tema do presente trabalho. É mais um desafio da vida, não somente pelas dificuldades e problemas encontrados durante a pesquisa, mas também porque é o meu primeiro trabalho científico como indígena e estudante, por isso, a perspectiva sobre os impactos e influencias nas aldeias é uma curiosidade.

2. Contextualização Baniwa

A palavra Baniwa é um termo utilizado para denominação do Povo do tronco linguístico Aruak habitante da região do Rio Içana e afluentes: Cubate; Pirayawara; Cuiari e Ayari no Município de São Gabriel da Cachoeira - Amazonas. O Rio Içana é afluente da margem direita do Rio Negro noroeste do Estado do Amazonas – Brasil. Os *Baniwa* autodenominam-se *Newiki*, seres humanos, ou simplesmente gente. Os brancos, os negros e outros povos também são seres humanos, mas para os Baniwa tem denominações específicas e próprias: *yalanawi* = os brancos e *taapa* ou *tapayona* = os negros.

A palavra *newiki*, para os Baniwa, também se refere a outros povos, como: Tukano; Dessano; Coripaco; Xavante; Guarani; Baré e outras etnias indígenas, exceto os brancos e negros. É atribuída à palavra 'indígena' ou povos indígenas (*newikinai*) utilizados para referir-se aos povos nativos das Américas. No livro *Waferinaipe lanheke – A Sabedoria dos nossos antepassados*, volume III da

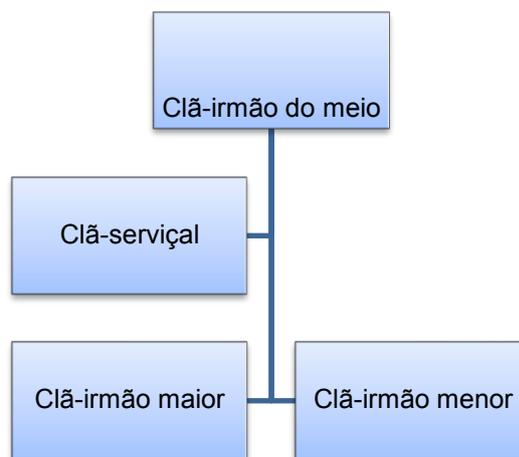
Coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro* (projeto da FOIRN), organizado pelo antropólogo norte americano Robin Wright (1999) encontra-se o termo *wakuenai* para referir-se o povo Baniwa do Rio Içana. “[...] o termo *Baniwa* é um termo de língua geral e não uma autoidentificação deste grupo falante, que tem recebido denominações distintas na literatura, sendo chamado também de *Wakuenai*, na Venezuela, e de *Curipaco*, na Colômbia” (WRIGHT, 1992 apud PEREIRA, 2002, p. 52). É um termo que traduz a palavra Aruak, denominação do tronco linguístico dos povos falantes das línguas: Baniwa, Coripaco, Baré, Werekena. A tradução literal da palavra (*wakuenai*) é, ‘falantes da nossa língua’, (tradução minha).

A organização social do Povo Baniwa reúne-se em conjuntos de grupos de clãs, como por exemplo: *Hohodene*; *Walipere-dakeenai*; *Dzawinai*; *Paraattana*; *Kadaopolittana*; *Awadzoro*; *Moliweeni*; *Adzaneeni*; *Padzawaliene* e outros clãs tradicionalmente localizados nos rios da região. Robin Wright (1999) e Maria Luiza Garnelo (2001, 2007, 2009) utilizam termos sibs e fratrias para denominar estes conjuntos de clãs. Neste trabalho será utilizado o conjunto, grupo e clã em busca de facilitar o entendimento da organização social dos baniwa. Os baniwa são organizados em diversos grupos de clãs, cada um é subdividido em irmãos que considero clânicos. Os irmãos clânicos são isogâmicos, seus membros não podem casar entre si, pois são irmãos míticos ou clânicos. O casamento somente é permitido entre clãs opostos, por exemplo: *walipere idakeenai* é clã oposto do *awadzoronai*, portanto o casamento é permitido entre estes clãs (WRIGHT, 1992 apud GARNELO, 2001). Há evidências de que estes clãs eram organizados em grupos linguísticos correspondendo a dialetos da língua, ou seja, cada clã possuía seu próprio dialeto que facilitava reconhecê-lo (*ñame*, *karo*, *kori* = não) são palavras típicas que identificava cada clã. Atualmente, os prováveis grupos linguísticos que continuam com sua identidade dialetal é o Povo Coripaco da Colômbia, cujo nome se refere a dialeto *koripako* (*Kori* = não + *paako* = língua = *koripaako*). Existem diversos dialetos, porém não identificam especificidade de um clã, como acontecia no passado. A Língua Baniwa padronizou-se ao longo deste processo.

A mitologia Baniwa mostra que desde origens míticas, os clãs são agrupados em irmão maior (primeiro filho), irmão do meio e irmão menor (caçula), esta organização e consideração são reafirmadas pelo Alberto Antonio Lourenço da Comunidade Jandú Cachoeira – Rio Içana, durante a entrevista no dia 26 de agosto

de 2012 em minha residência. Entre estes grupos de irmãos clânicos, o do meio é responsável (clã-chefe) pelo território, política de desenvolvimento social, educação, saúde, articulação política e contato com outros grupos. Tem privilégio de receber serviços e atenção do clã-serviçal dos grupos de irmãos. Os demais clãs-irmão têm o mesmo direito, porém depende da ordem do irmão responsável (chefe do grupo). A seguir, um organograma construído, por mim, a partir da explicação do Alberto Antonio Lourenço de 80 anos da Comunidade Jandú – Rio Içana.

Figura 1: Organização dos clãs Baniwa



Cada grupo de clãs consiste de quatro a cinco irmãos clânicos ordenados conforme a emergência do grupo de irmãos ancestrais míticos. Em alguns casos o nome do clã é o mesmo do mais alto da hierarquia (WRIGHT, 1999).

Os Baniwa traçam descendências pela linha paterna, raramente ou zero, traçam descendências pela linha materna. Esta política tradicional de traçar descendência reflete na organização social da aldeia. Os ancestrais quando ainda considerava organização social por hierarquia de clãs-irmãos, as aldeias eram chefiadas pelos clãs de alta consideração (do meio). Deles partiam as decisões sobre diversos interesses e necessidades das aldeias, a administração territorial, social e patrimonial do grupo. Com esta política de organização hierárquica o núcleo de poder nas aldeias é formado pelo grupo de clãs-irmãos descendentes da família de clã-irmão de alta hierárquica.

Os laços entre clãs-irmãos tal como níveis hierárquicas orientam a base do sistema de organização social tradicional. Mais recentemente esta política de organização vem sendo substituída por outra forma de organização, fragilizado-a

crescentemente. A mudança organização tradicional pelo sistema de organização não indígena abriu espaço para miscigenação dos grupos. Deixa as considerações por parentesco (tradicional) e passam a admitir e permitir considerações por nomes pessoais: João, Pedro, Maria (modelo não indígena). A nova forma de organização admitida desmotiva considerações de parentescos entre os clãs, política hierárquica e domínio regional de clãs. O chefe de uma aldeia se dava pelo irmão mais velho do grupo de irmãos da família fundadora. Evidências históricas também indicam existência de líderes guerreiros no passado, mas com abandono da guerra pelo povo o perfil de lideranças guerreiros foi extinto.

Atualmente os líderes das comunidades (capitães) não se espelham na força, poder e domínio. O perfil avaliado para liderar a comunidade/aldeia é a simplicidade, articulação, comunicação, trabalho e poder de mobilização independente de clã, etnia e sexo. O exercício de autoridade de liderança se baseia nas decisões comunitárias. Todas as atividades que pretende realizar devem ter aprovação da maioria dos membros da comunidade. A indicação de líder de uma aldeia carrega expectativa de intermediação dos assuntos e interesses internos às relações exteriores, organização dos trabalhos comunitários, realização e coordenação das reuniões, eventos e monitoramento de comportamentos na aldeia.

Atualmente os baniwa se organizam em aldeias e sítios morando em casas individuais de cada família. A política social, religiosa, educação, econômica e ambiental se desenvolve visando interação dos conhecimentos ocidentais com os conhecimentos tradicionais “[...] estão longe de romper a histórica perspectiva integracionista e civilizatória imposta pelos agentes colonizadores” (ATHIAS e PINTO, et al, 2008, p. 29). Não é a forma adequada e política tradicional, mas é a maneira encontrada para enfrentar a nova realidade.

A outra forma de organização política adotada recentemente é a associação jurídica, modelo não indígena. Cada aldeia associa-se a uma organização institucional (local) que a representa judicialmente e extrajudicialmente. Atualmente, a região dos baniwa conta com nove associações (locais) filiadas a coordenadoria regional ligada a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN (representação regional). Esta recente forma de organização do povo é resultado de escolarização e religiosidade, ferramentas dos colonizadores para conquistar e tomar posse das terras dos povos indígenas no Brasil e dos

baniwa no Rio Içana. A educação escolar chegou à região em meado dos anos quarenta do século XX através de missionários católicos e evangélicos. Segundo Ana Gita de Oliveira (1981), “... os missionários foram, ..., defensores dos índios contra os piores abusos dos seringalistas e como provedores da educação que as crianças indígenas precisariam...”. A fase inicial de educação foi caracterizada como período de letramento, os missionários ensinavam os baniwa tão somente para leitura objetivando apenas a leitura da Bíblia. Esta fase de escolarização perdurou aproximadamente três décadas (40, 50 e 60) até iniciar a nova era da educação escolar de formação.

Na área da saúde os Baniwa também enfrentaram e continuam enfrentando diversas interferências. Para isso se faz necessário compreender parte da cosmologia que trata da origem e da compreensão do mundo medicinal deste povo. Segundo Maria Luiza Garnele (2007) “[...] o povo Baniwa possui rica tradição mítica que influencia na expressão das dimensões políticas, éticas e práticas da vida social e orienta a produção de conhecimentos ancestrais que garantem a sobrevivência do grupo, em condições ambientais adversas” (p.191). Nesta cosmologia a família ancestral formada por *Ñapirikoli* e os seus dois irmãos (*Dzooli* e *Eeri*) são irmãos heroicos transformadores da humanidade baniwa (GARNELO, 2007). São responsáveis pela transformação do mundo e estabelecimento dos ritos de passagem, regras matrimoniais, relações de parentescos bem como surgimento das plantas alimentares cultivadas e florestais, plantas medicinais e as técnicas de manufatura das habitações, da agricultura e artes de pesca e caça. Esta tradição mítica constitui a cosmologia que remete a um conjunto de relações sociais entre sociedades humanas e espirituais como a manutenção do equilíbrio cósmico (GARNELO, 2007).

No campo mitológico aparece *Kowai* como espécie de adversário dos três irmãos: *Ñapirikoli*, *Dzooli* e *Eeri*. As feitorias consideradas ruins, como: doenças de sopro, envenenamento, má digestão, vermes resultam das tentativas de matar os três irmãos pelo *Kowai* como vingança da sua traição e morte. Entre os efeitos ruins que deixou para a humanidade, deixou também as práticas e rituais culturais, como por exemplo, a cultura musical e ritual de iniciação dos jovens. Segundo as histórias mitológicas todas as partes do corpo de *Kowai* soavam em diferentes ritmos musicais. O ritual chamado *podaali* (festa de presentear os parentes = dabucuri),

pidzamai (ritual de coletas de frutas das matas), *malikai* (pajelança) e outros ritos tradicionais do povo Baniwa também vieram do *Kowai*. Ele foi um ser dotado de poderes mágicos simultaneamente construtivos e destrutivos, por isso foi exilado do mundo humano pelo *Ñapirikoli* ao mundo dos subdeuses em função de sua periculosidade (WRIGHT, 1996; GARNELO, 2007). Estes saberes míticos orientam organização social, atividades culturais e tradicionais da vida individual e social. Entre estes saberes as concepções de doença e as práticas terapêuticas realizadas por diversos agentes de cura adquirem especiais relevâncias para a resolução dos problemas de saúde.

Sobre o mundo, para os Baniwa quando começou a surgir ainda era pequeno e inacabado: pré-cultural, pré-sexual e o tempo espacialmente indiferenciado. O domínio é reduzido a uma só aldeia e os personagens que a habitavam viviam em estado permanente de hostilidade e canibalismo competindo entre si pelo controle do cosmo. Guerreavam com os mais diversos tipos de animais/espíritos, em particular com os reptéis e peixes que garantiriam fonte principal de alimentação dos futuros humanos. Gradativamente *Ñapirikoli* estabeleceria fundamentos para vida humana e da organização social. Como arco essencial deste processo assinalara a instituição do ritual masculino de passagem criado e ministrado por *Kowai*. Os símbolos da iniciação masculina são as flautas mágicas feitas de palmeira que crescera sobre as cinzas de *Kowai* após ser atirado à fogueira por oponente *Ñapirikoli*. Maria Luiza Garnelo e Robin Wright (2001) afirmam que “*As flautas sagradas são símbolos da vida, morte e das regras de convivência social do povo Baniwa*” (p. 274). Ou seja, os instrumentos musicais que movem o ritual de iniciação dos jovens. A iniciação é um evento realizado para passagens de conhecimentos dos mais velhos aos jovens.

Depois do assassinato de *Kowai* instalou-se uma guerra entre homens e mulheres em busca do controle da sociedade humana, principalmente, pela posse dos instrumentos musicais mágicos que orientariam as regras de socialização das futuras gerações. As mulheres lideradas por *Amaro* (a mulher mítica baniwa) roubaram de *Ñapirikoli* as flautas sagradas pela madrugada enquanto dormia. As flautas sagradas passaram-se ao domínio das mulheres até que *Ñapirikoli* retoma-as em represália. *Amaro* é transmutada a quatro seres e exilada à direção dos quatro pontos cardeais fora da terra tradicional Baniwa, onde se tornou a mãe ancestral dos

ocidentes. Para eles ensinou o segredo da fabricação dos bens industrializados (HILL, 1993; WRIGHT, 1993; GARNELO, 2001, 2007, 2009).

Estas competições e lutas pelos poderes espirituais e de transformação do mundo e da humanidade que comprometeram as gerações futuras tanto para coisas boas quanto para coisas ruins. Envolveram questões como alimentação, saúde, doenças, mortes, vidas, invejas, conhecimentos bons e maléficos. Assim que os Baniwa entendem e compreendem o mundo e a humanidade dos quais vivem, movem, manipulam e preservam os recursos naturais que dependem para viver.

Os baniwa são habitantes tradicionais da região do Rio Içana e seus afluentes. Os mitos de criação narram que o criador fez nascerem naquela região, testemunhada pelos lugares sagrados, como: *Hiipana* (Apui Cachoeira); *Dzokoali* (Rio Waranã); *Dzawiali* (Rio Jaguatirica); *Eenhipani* (Jandú Cachoeira) e outros lugares míticos (WRIGHT, 1999). Maria Luiza Garnelo (2010) confirma que “*O povo Baniwa é um grupo da família aruaque, cujos assentamentos distribuem-se ao longo dos rios Içana e Aiari, afluentes do Rio Negro*” (p. 4). Nos últimos séculos, o povo Baniwa estendeu sua ocupação a outros lugares e rios: Rio Negro do lado brasileiro; Cassiquiare, Atauápo e Orinoco na Venezuela; Guainía, Paponáua e Inírida na Colômbia e nos centros urbanos, como: São Gabriel, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos, Manaus do lado brasileiro e nas cidades Venezuelanas e Colombianas: San Carlos; Maroa; San Fernando; Ayacucho; Inirida, San Felipe e outras.

Desde origens vêm criando, buscando, inventando e reinventando sua forma própria de viver o mundo em todos os aspectos culturais, ambientais, linguísticos, econômicos e geográficos. Estas buscas, invenções, criações e recriações vêm acumulando experiências, sabedorias e conhecimentos em todos os aspectos: plantas; florestas; cultivos; agricultura; animais; peixes; solos; rios; territórios; localidades; tempos; climas; astronomias; gastronomias; medicinas e outros. Segundo David J. Phillips (2011), “*Os Baniwa têm muita experiência para caçar, fazer roças, cultivar mandioca e frutas*” (p. 11). Os acúmulos de sabedorias e conhecimentos não resultaram somente das experiências, vivências e observações próprias, mas também das inter-relações com outros povos que se introduziam e se introduzem aos seus meios. A cada ano, década, século e milênio que passa seus conhecimentos e sabedorias se evoluem aperfeiçoando e expandindo-se entre outros povos indígenas na região do Rio Negro (Brasil), Colômbia e Venezuela.

O povo baniwa, nos últimos séculos, tem experimentado situações diferentes de todos os tempos vividos por suas gerações anteriores. Começou contar e lidar maciçamente com a presença de não indígena em seus territórios: viajantes, pesquisadores, colonizadores, comerciantes (patrões), estudantes, políticos e observadores. Os personagens que mais intensificaram suas presenças em toda a região são os comerciantes e provocavam mudanças crescentes em diversos hábitos: alimentares, produção de artesanatos, técnicas de pescas, manejo das áreas produtivas das aldeias e outras interferências ocorridas por conta da introdução crescente de não indígenas à região. São também responsáveis pela expansão do Povo para outros territórios nacionais, como Colômbia e Venezuela por meio do sistema de extrativismo de recursos florestais: balata, seringa, piaçaba.

A prática de sobrevivência é a agricultura, baseada no cultivo de mandioca que é a principal fonte de alimentação. É uma atividade mítica dos baniwa como quaisquer outros povos agricultores da Amazônia e do mundo. Segundo Nelson Novaes Pedroso (2008) a *“A agricultura de corte e queima é, provavelmente, o sistema de cultivo mais antigo do mundo”* (Nye & Greenland, 1960 apud JÚNIOR, et al, 2008, p. 154). Esta prática e a forma de sobrevivência orgulha o povo baniwa de sustentabilidade alimentar, social, cultural e ambiental.

Os Baniwa, como outros povos indígenas, são craques nas produções de diversos tipos de artesanatos. A renda econômica vem da produção de artesanatos, produção agrícola, extrativismo de recursos florestais e por meio de outras fontes, tais como: salário de professor, do agente de saúde, aposentadorias e pensões do INSS e benefícios provenientes dos programas governamentais. Esta é a realidade atual que as comunidades e povos Baniwa vivem e enfrentam.

3. Contextualização do Alto Rio Negro

A Região do Alto Rio Negro é habitada tradicionalmente há pelo menos 2.000 anos por um conjunto diversificado de povos indígenas. Atualmente, convivem mais de vinte e cinco povos indígenas que falam idiomas pertencentes a quatro famílias linguísticas distintas: Aruák, Makú, Tukano e Yanomami. Esta área é

drenada pelo curso do alto e Médio Rio Negro e recebe as águas de inúmeros rios e igarapés, entre os quais se destacam o rio Uaupés, Içana, Curicuriari, Marié, Padauri, Uneixi, Cauaburi, Maraujá, Xié e outros, que fazem parte da maior bacia de águas negras do mundo (PEQUENO, 2002).

As gerações passadas quando ainda não contava com a presença maciça dos povos ocidentais, viviam de seus próprios saberes e conhecimentos em todos os aspectos. “[...], possui rica tradição mítica que influencia na expressão das dimensões políticas, éticas e práticas da vida social e orienta a produção de conhecimentos ancestrais que garantem a sobrevivência,...” (GARNELO, 2010). Alimentavam-se de peixes, caças, coletavam frutas das florestas em abundância e plantavam grande variedade de plantas alimentares cultivadas em suas roças e nos pátios de suas aldeias. Conforme vem introduzindo outros povos em suas regiões, suas culturas, tradições e técnicas de pescas, caças e agrícolas vêm sofrendo alterações significativas. Assim com suas dietas, hábitos alimentares, forma de produção e processamento de alimentação, participação de jovens nas atividades de roças, organização social e outras situações influenciadas por outras culturas introduzidas nos últimos séculos.

Os povos indígenas da região do Rio Negro possuem conhecimentos alimentares ricos em culinárias, dietas e técnicas de produção alimentar. Os mais velhos são os maiores detentores destes conhecimentos na atualidade, eles que se envolvem diariamente nas atividades agrícolas, produção de alimentos e outras atividades de subsistências. Atualmente existem evidências de que esses conhecimentos estão cada vez mais fragilizados. É uma situação que pode tender a crescer a situação crítica de alimentação na região, por isso é necessário que se preservem e valorizem estes conhecimentos alimentares.

Segundo Esther Katz (2008) “*Em todos os países latino-americanos, o modo de perceber a alimentação indígena é diferente, sendo em alguns casos simplesmente ignorados ou desconhecidos*”. Ou seja, existem situações em que há valorização e desvalorização dos conhecimentos alimentares dos povos nativos de um país. Há países em que os modos alimentares dos povos nativos são integrados a modos alimentares nacionais. Nestes casos, os modos alimentares integrados são valorizados pelos jovens e os que não são continuam sendo desvalorizados.

A diversidade das espécies de plantas alimentares cultivadas nas roças no Rio Negro é grande. Segundo Maria Luiza Garnelo, “... *a família ancestral,...*, é responsável pela criação do mundo,...; bem como pelo surgimento das plantas cultivadas (...), técnicas de manufatura das habitações, artes de pesca e outras” (2007, p. 191). Significa que desde os tempos míticos, estes povos já plantavam em suas roças e aldeias, as variedades imensas de plantas alimentares, talvez nem todas as espécies que têm hoje, mas a maioria ou minoria delas já era cultivada.

A região do Rio Negro é ímpar no país, uma província etnográfica sem igual. Seja pelas grandes diversidades de povos indígenas que habitam esta região, seja pela complexidade dos laços sociais e econômicos que mantêm entre si e com a sociedade envolvente (PEQUENO, 2002). O contato com os povos não indígenas na região é antigo, os registros oficiais demonstram que a presença não indígena já ocorria em meados do início do século XVI. Eliane da Silva Souza Pequeno (2002) afirma que

Sobre a base de pesquisas arqueológicas, pode-se afirmar que cerca de 3.000 a.C. os Proto-Aruak já estavam concentrados nas regiões próximas à atual cidade de Manaus. Segundo a sua teoria, uma parte deles subiu o Rio Negro, numa rota migratória até o Orinoco. Fontes históricas do século XVI, a exemplo dos relatos de Philip von Huttene Hernan Perez de Quezada, nos anos de 1538 a 1541, já apontavam a existência daqueles povos indígenas (Aruák e Tukáno) no Rio Negro. Em 1542, quando Orellana desceu pela primeira vez o rio Amazonas, o frei Gaspar de Carvajal refere-se ao rio “de água negra como tinta”.² Estas referências evidenciam que os portugueses, naquela ocasião, já tinham conhecimento do caráter numeroso dos índios do Rio Negro e desejavam, desde então, capturá-los como escravos. Cristóvão de Acuña apontou a presença de 12 tribos, possivelmente de origem Aruák, no baixo curso deste rio, caracterizando-as como “belicosas”. Tais grupos indígenas foram dizimados.

Até meados do século XVIII, a população indígena do Rio Negro sofreu enorme decréscimo em decorrência não somente da captura de escravos, como também das epidemias de bexiga e sarampo, trazidas pelos brancos. Apesar disso, este rio continuaria sendo o ponto convergente das “entradas” e “descimentos” de índios para o Pará. Com o decréscimo populacional destes índios, em decorrência dos resgates e das guerras, novos grupos indígenas passaram a se defrontar com os portugueses no médio e alto Rio Negro, muitos sendo também levados ao Pará como escravos, sobretudo a partir de 1740. A partir de 1755, com a política pombalina, declarou-se a liberdade jurídica do indígena. Porém, intensificaram-se os ‘descimentos’ de índios, sendo promovidos novos assentamentos coloniais às margens do Rio Negro e no baixo curso de seus principais afluentes, sob o forte controle dos militares portugueses instalados em fortalezas construídas em 1763 em São Gabriel da Cachoeira e em São José de Marabitanas. Essa política, porém, teve alto custo para os portugueses, pois ocasionou muitas fugas e revoltas de índios aldeados, havendo sempre a necessidade de reposição de braços para a lavoura de anil e mandioca, e para o trabalho de coleta de cacau. Alguns viajantes e historiadores do século XIX forneceram indicações sobre os povos indígenas que na época habitavam a região.

Silva e Gurjão apontavam a presença mestiça dos índios Maku no rio Curicuriari e na altura de Maçarabi, em direção ao centro da mata. Desde o início do século XIX, a região do Rio Negro foi missionada pelo carmelita Frei José dos Santos Inocentes, pelo capuchinho Frei Gregório José Maria de Bene e pelos franciscanos, os quais tiveram forte participação, juntamente com os militares, na repressão aos índios e na exploração de seu trabalho, principalmente no extrativismo. Suas ações foram contemporâneas à invasão, pelos comerciantes, ditos regatões, do Rio Negro, muitas vezes marcada pela violência, quando apresavam-se até mesmo meninos índios para vendê-los para os negociantes de Manaus e Belém, como aponta Wallace (p. 5,6).

Desde daquela presença de não indígena o contato foi se intensificando tanto para colonizar a área quanto para capturar os indígenas para mão de obra e trabalho escravo, e também pela busca de pedras preciosas e outras riquezas da região. Oficialmente, este contato se intensificou através de viagens periódicas de bandeirantes, aventureiros, pesquisadores e, sobretudo, de expedições militares. Nas épocas mais recentes as viagens vêm sendo organizadas pelos governadores de estados compostas por três seguimentos: militares, comerciantes e missionários. Nas outras vezes, preferencialmente com missionários dando início às atividades de aldeamento e construções de missões que se tornaram centros urbanos como Santa Isabel do Rio negro, Barcelos, Velho Airão, Novo Airão, São Gabriel da Cachoeira, Iauaretê. Com a implantação destas missões religiosas iniciou-se também as implantações das escolas (educação) para os índios. Nesta fase de ocupação a prática de educação aliada à catequização tinha objetivo principal de tornar os índios em “bons cristãos e bons cidadãos”. As diversidades culturais dos povos indígenas na região eram vistos como obstáculos, por isso, eram criadas diferentes estratégias para colonização da região. Nesta época eram criados e consolidados sete grandes centros missionários no Alto Rio Negro. Segundo Valéria Weigel (2003)

O ano de 1915 é apontado como a data de fundação de primeiro centro missionário salesiano, no Alto Rio Negro. Dom Pedro Massa, o prefeito apostólico que substituiu Monsenhor Giordano em 1919, denominou esses centros de *núcleos de civilização*. Construídos em locais estrategicamente escolhidos, pela proximidade das áreas com maior densidade populacional, os centros missionários, imponentes conjuntos de grandes prédios, reuniam escolas, internatos, oficina, maternidade, ambulatório, hospital, dispensários, igreja, além da residência dos religiosos, e até em alguns casos, estações meteorológicas. Ao todo, até o início da década de 1950, foram instaladas sete grandes sedes de missão (p.7).

Assim distribuídos geograficamente: Santa Isabel, São Gabriel da Cachoeira; Taracúá; Pari-Cachoeira; Iauaretê e Assunção do Içana e Missão de

Maturacá (para os Yanomami). Este processo levou, no século XIX, a um esvaziamento de muitas comunidades indígenas dos rios Uaupés, Içana e Xié, cujas famílias eram levadas à força para o baixo e médio Rio Negro. Muitos índios foram envolvidos na exploração extrativa da borracha, do cacau, da salsaparrilha, da piaçava, do puxuri, da balata, entre outros produtos, e submetidos a trabalhos compulsórios (PEQUENO, 2002) A fundação dessas “missões” ocasionou grandes concentrações indígenas ao redor das missões, atraídas pelas atividades escolares e serviços catequéticos. Assim surgiram os atuais centros urbanos como São Gabriel da Cachoeira, Yawaretê (com mais de cinco mil habitantes), Santa Isabel do Rio Negro e outras sedes distritais. Sidnei Clemente Peres (2003) em sua Tese de Doutorado, intitulada de “Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro”, explica que no período colonial,

A atuação missionária no Rio Negro foi precária até o início do século XX, 1910, quando o papa Pio X concedeu a região do Vaupés brasileiro aos Salesianos. Jesuítas, Carmelitas, Capuchinhos, Franciscanos, Monfortianos e Javerianos em geral estavam associados às formas coloniais de recrutamento da mão de obra indígena (tropas de resgate ou descimentos), nos séculos XVI ao XVIII, ou às políticas nacionais de “catequese e civilização” dos povos indígenas, nos séculos XIX e XX (Jackson, 1984 e Cabalzar Filho, 1998). Na época de auge do extrativismo da borracha, diminuiu a influência missionária na região, que foi retomada nas décadas de 20 e 30 com a crise do caucho. No lado brasileiro, esta hegemonia enfraqueceu-se novamente nos anos 80 com a intensificação da presença militar, por causa do Projeto Calha Norte, e a formação de uma densa rede de organizações indígenas. Tornaram-se os principais mediadores entre os índios e o mundo dos “brancos”: “[...] Tradicionalmente han dirigido el comercio, establecido negocios, comprado los productos excedentes (sobre todo alimentos), dirigido las escuelas y, ocasionalmente, empleado a los Tukano” (Jackson, 1984: 54). Em 1953, o governo colombiano outorgou aos salesianos o pleno controle da educação em terras indígenas. Tal predomínio foi abalado nos anos 50 e 60 com a entrada de dois novos atores neste cenário religioso: a Missão Novas Tribos (MNT) e o Instituto Lingüístico de Verão (ILV).

As estratégias utilizadas pelas agências católicas e protestantes variaram. Os salesianos privilegiaram a concentração de população indígena em postos de ação, atacaram — às vezes até violentamente — algumas instituições sociais, insistiram em impor o uso da língua espanhola ou portuguesa e investiram na educação de crianças em internatos. A lógica subjacente deste último procedimento era converter e “civilizar” as crianças, formando uma geração futura de novos cristãos e um elo estratégico — uma caixa de reverberação — para convencer os mais velhos a abandonar a sua vida pecaminosa (Cabalzar Filho, 1999). Tais internatos constituíram o berço de muitas lideranças indígenas, principalmente na área da educação.

A destruição das Casas Comuns — assim como os ataques contra o xamanismo, as festividades, os adornos corporais, o casamento entre primos cruzados, a ingestão das plantas alucinógenas, etc. — era um procedimento crítico para o programa de *salvação daquelas almas*, pois,

considerada como o templo do Mal, era o modelo do cosmos e o eixo do simbolismo nativo (Cabalzar Filho, 1999).¹ Para Jackson (1984), o padrão de moradia centrado na família nuclear foi amplamente aceito — e tinha como efeito inevitável a destruição da cultura indígena — devido ao fim das incursões vingativas e das lutas violentas entre parentes e afins.² Sophie Muller organizou a primeira conferência de crentes em uma aldeia situada num lugar considerado como o “centro ou umbigo do mundo” pela fratria Hohodene dos Baniwa, percebendo a sua importância mítica e elegendo-a como um ponto estratégico para uma primeira grande tentativa de conversão (Wright, 1999). Todavia, a insistência católica em destruir as grandes malocas no Rio Negro (Cabalzar Filho, 1999) — e a Casa dos Homens Bororo no Brasil Central (Novaes, 1999) — pressupunha também algum conhecimento da centralidade delas para a organização social e para a cosmologia indígena. Por outro lado, os missionários católicos revelaram-se também perspicazes etnógrafos, produzindo um acervo imenso de dados e interpretações sobre os modos de vida destes povos. Eles foram personagens importantes na constituição de uma rede etnográfica no Rio Negro, em particular, e na Amazônia, em geral (Cabalzar Filho, 1999 e Falhauber, 1997) (p.55, 56)

Esse processo histórico demonstra como ocorreu a mudança cultural em uma velocidade acelerada. Esta miscigenação das culturas e tradições indígenas com as europeias construiu a realidade atual dos povos indígenas. O Alto Rio Negro é uma das regiões do Brasil rica em diversidade cultural, ambiental e social, formada por três municípios: São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos na política administrativa do Governo do Estado do Amazonas. A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em sua política administrativa, divide a região em cinco sub-regiões: Rio Içana e afluentes; Baixo Uaupés e Tiquié; Alto Rio Uaupés e Papuri; Alto Rio Negro e Xié e; Baixo Rio Negro. Cada sub-região divide-se por trechos de rios com suas especificidades próprias. Segundo Eliane da Silva Souza Pequeno (2002)

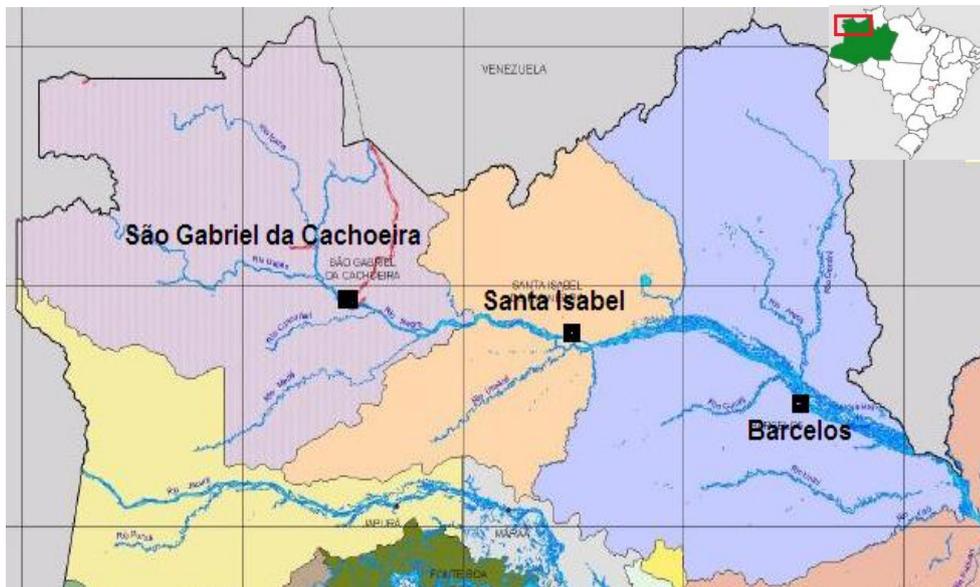
O relevo desta região ... é constituído por planícies com altitude média de 200 m, sendo que, do lado colombiano e do venezuelano e também em alguns pontos no Brasil, surgem os primeiros degraus do Escudo das Guianas, constituído de rochas muito antigas, da era pré-cambriana, com elevações superiores a 200 m, a exemplo das serras Jacamim, Traíra, Cabari e Curicuriri, também denominada Bela Adormecida. Além da sua importância econômica, essas serras possuem significados culturais e míticos para os índios da região...

A cobertura vegetal da região abrange, além dos igapós, a ‘floresta virgem’, denominação fornecida pelos indígenas para caracterizar as matas de terra firme, e a ‘caatinga do Rio Negro’ ou ‘campinarana’, mata menos espessa, porém bastante intrincada que ocorre em vastas áreas do Noroeste da Amazônia. Essas características do ecossistema influenciam diretamente o calendário das atividades produtivas: caça, pesca, coleta e plantio. Não há uma distribuição homogênea dos recursos naturais da região, o que obriga os índios a explorarem vastas áreas para garantirem a sua sobrevivência e manutenção.

O clima da região pode ser distinguido em três épocas anuais relacionadas com o ciclo das chuvas. Caracteriza-se por um período seco, nos meses de janeiro a março; outro, muito chuvoso, de abril a agosto e um período intermediário nos meses de setembro a dezembro. A temperatura média varia em torno de 28° C e as precipitações chuvosas influem no ecossistema e na vida dos índios, especialmente através da variação do nível das águas somadas ao alto índice de acidez do Rio Negro provoca uma baixa oferta de alimentos. Observa-se que, na Amazônia, os rios de águas pretas são denominados 'rios famintos' (p. 11, 12).

A região também se orgulha de abrigar a serra com pico mais alto do Brasil, o Pico da Neblina, localizado no Parque Nacional do Pico da Neblina entre os Municípios de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel e também a maior reserva biológica do Estado do Amazonas, o Morro dos seis lagos, localizado no Município de São Gabriel da Cachoeira – AM, Terra Indígena Balaio. O conjunto dos recursos naturais como florestas, solos, rios, animais, peixes, minerais e acidentes geográficos formam as especificidades e particularidades riquezas e belezas da região.

Mapa1: Mapas dos municípios que fazem parte do Alto Rio Negro.



Mapa1: Retirado do site www.ibge.gov.br pra reprodução complementar

O Município de São Gabriel da Cachoeira faz fronteiras com a Colômbia e Venezuela. É único Município do Brasil com mais de 95% de população indígena, um caso único na Federação Brasileira. Foram reconhecidos como línguas co-oficiais, ao lado de português, três idiomas indígenas aprovadas pela Lei Municipal 145/2002, de 22 de novembro de 2002: *Nhengatu*, *Tukano* e *Baniwa* faladas pela

A Terra Indígena Médio Rio Negro I possui 1.776.138 hectares ou 17.761 km² de superfície (DOU de abril de 1998), situa-se no Município de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Japurá, no Estado do Amazonas – Brasil. E a Terra Indígena Médio Rio Negro II possui 316.194 hectares de superfície ou 3.162 km² (DOU de abril de 1998). Situa-se do lado da margem esquerda do médio rio Negro nos Municípios de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do rio Negro. Ambas as terras são habitadas tradicionalmente pelos indígenas da etnia Baré no tronco linguístico Aruak. Atualmente nessas terras também se encontram indígenas das etnias do tronco linguístico Aruak (Baniwa, Werekena), Tukano Oriental e Maku que migraram da Terra Indígena do Alto rio Negro (CABALZAR & RICARDO, 1997).

Terra Indígena do Rio Apapóris possui 106.960 hectares de superfície ou 979 km² (DOU de abril de 1998). É uma região habitada pelos povos indígenas do tronco linguístico Maku, como Hupdaw, Daw, Yuhupdaw e outros. E a Terra Indígena do rio Téa fica no extremo noroeste do Estado do Amazonas com uma área de 411.865 hectares de superfície de Terra, ou 4.118 km² (DOU de abril de 1998). É uma das Terras Indígenas menos habitadas na região do alto Rio Negro e mais conversada ambientalmente. Estas duas Terras Indígenas ficam numa região seca, ou seja, regiões de poucos rios, talvez esse é o motivo de estarem menos habitadas que as outras terras indígenas da região (CABALZAR & RICARDO, 1997).

As cinco terras indígenas reconhecidas oficialmente, demarcadas e homologadas pelo Governo Federal entre os anos de 1995 a 1998 somam um total de 106.105.038 hectares de superfícies de terra, ou 106.103 km². Nestas terras vivem aproximadamente 48 mil indivíduos indígenas distribuídos em mais de 732 comunidades (aldeias) e sítios (aldeias menores). Esta é a característica básica da região de terras indígenas no alto rio Negro (CABALZAR & RICARDO, 1997). Estas conquistas de demarcações de terras indígenas fortalecem movimentos políticos dos povos indígenas da região, tornando-a conhecida nacionalmente e internacionalmente como mais organizada e influente no campo político dos povos indígenas. Sidnei Clemente Peres (2003) descreve que

O Rio Negro é atualmente a região do Brasil onde os movimentos e políticas de identidade indígena mais cresceram, onde existe uma ampla rede de ONGs e agências governamentais, onde existe uma forte tendência de conquistas territoriais e que congrega uma maioria

absoluta das associações indígenas existentes no Brasil. O associativismo é uma nova forma de conectar as demandas locais aos circuitos transnacionais de defesa dos direitos humanos e do meio ambiente. Verificou-se nos últimos 15 anos um intenso movimento de redefinição das fronteiras étnicas no Rio Negro; acompanhado de um processo de expansão do campo de mediação interétnico. Associações indígenas e ONGs indigenistas e ambientalistas constituem novos atores — acrescentados aos militares, missionários, antropólogos, garimpeiros e mineradoras — que atuam em um fluxo transnacional de signos, interesses e recursos. Neste contexto, demandas e conflitos locais foram traduzidos como problemas globais através do vocabulário da indianidade, alterando os esquemas cognitivos cotidianos de concepção das diferenças sociais, transformando o estigma em orgulho coletivo e reformulando identidades através das categorias contrastivas “índio” e “branco” ou “civilizado”. A projeção espacial deste processo manifestou-se nas demarcações de terras indígenas que vêm “descendo” o rio Negro (p. 22, 23).

Os povos indígenas da região do Alto Rio Negro estão organizados em mais 700 aldeias, que por suas vezes se organizam em aproximadamente oitenta associações comunitárias e de categorias: mulheres, jovens, professores, agentes indígenas de saúde, artesãos, escolas e outros seguimentos sociais. Estas associações e organizações comunitárias e de categorias se agrupam em cinco coordenadorias na política administrativa da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN: Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê – COIDI; Coordenadoria das Organizações Indígenas do rio Tiquié, Baixo Uaupés Afluentes – COITUA; Coordenadoria das Associações Baniwa e Coripaco – CABC; Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto rio Negro e Xié – CAIARNX e; Coordenadoria das Associações Indígenas do Baixo Rio Negro – CAIBRN. Estas cinco coordenadorias formam a base política e administrativa da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN.

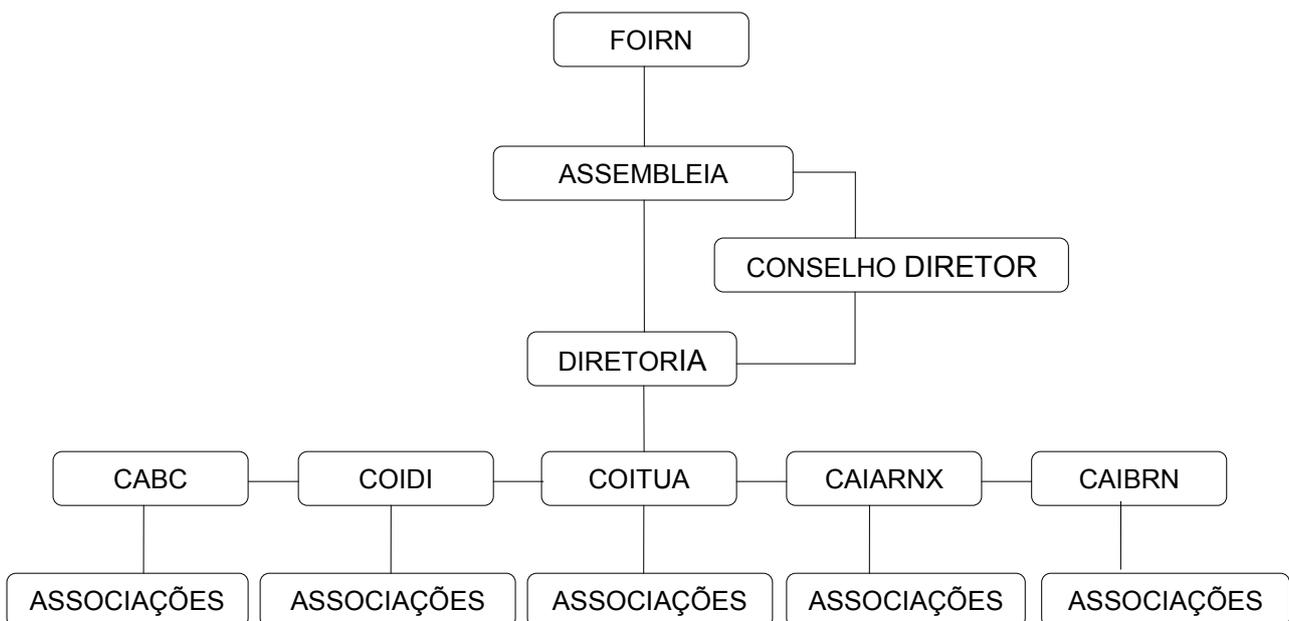
No decorrer da história do contato, sabemos que os povos indígenas, mesmo sob uma relação assimétrica de poder, conseguiram agir e reagir perante a sociedade envolvente, elaborando estratégias de resistência em defesa de seus territórios, conseguindo importantes conquistas, até mesmo no que diz respeito aos seus direitos enquanto povos diferenciados (PACHECO, 2011).

A Instituição representa politicamente e juridicamente as cinco terras indígenas no rio Negro e luta pelos mais três que estão em processo de demarcação. Representa também todos os povos indígenas que habitam estas terras indígenas e busca autogestão e autossustentabilidade em todos os aspectos culturais, ambientais e econômicos. Ela é uma associação civil, sem fins lucrativos,

sem vinculação partidária ou religiosa, fundada em 1987, para lutar pela demarcação das terras indígenas na região do rio Negro, Estado do Amazonas; promover ações na área da saúde, educação e autossustentação. Tem ainda como objetivos centrais lutar pela autonomia dos povos indígenas, valorização das culturas, medicina tradicional e outras atividades visando melhoria das condições de vida dos povos indígenas da bacia do Rio Negro.

A estrutura organizacional e administrativa dela é composta pela Assembleia Geral, onde todas as organizações filiadas participam por meio de seus delegados indicados para este fim. Depois vem o Conselho Diretor (CD/FOIRN) composto pelos vinte e cinco lideranças indicados pelas coordenadorias das associações de todos os sub-regionais administrativos, tem papel de fiscalização, acompanhamento e apoio a diretoria, é uma instancia de interlocução entre a FOIRN e as associações. Em seguida a diretoria composta pelos cinco lideranças, um de cada sub-regional. Esta diretoria que coordena e administra os projetos, programas e atividades da FOIRN (Estatuto da FOIRN, 2010 e Regimento Interno do Conselho Diretor, 2008). A seguir está o cronograma de organização institucional da FOIRN, produzido, por mim, a partir de informações obtidas sobre a Instituição.

Figura 2: Organograma de organização institucional da FOIRN



A FOIRN é reconhecida como de utilidade pública pela Lei Estadual n. 1831/1987, é uma aliança de cooperação e colaboração mútua que respeita a

diversidade cultural, religiosa e política (Estatuto da FOIRN, 2010). A sede está situada na cidade de São Gabriel da Cachoeira, situada às margens do rio Negro a uma distância de 800 km de Manaus. Funciona como escritório, centro de apoio logístico e de comunicação radiofônica com mais de 120 estações distribuídas nas sedes das organizações de base e comunidades estratégicas geograficamente; conta com um centro-cultural conhecido como Casa dos Saberes onde a FOIRN realiza assembleias, exposições, festas e também instalações para realizações de cursos, oficinas, seminários, simpósios e outros eventos.

Em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA) apoia desenvolvimento de atividades de alternativas econômicas; segurança alimentar, principalmente, na piscicultura; atividades agrícolas; produção e comercialização de artesanatos indígenas. Apoia também formação de professores indígenas, visando buscar novos conceitos e práticas de uma educação multicultural e multilíngue, pondo em prática a proposta de uma escola indígena diferenciada, com parâmetros curriculares específicos. Promove também cursos em diversas áreas de interesses das comunidades, como por exemplo: curso de manutenção de radiofonia, informática, motores a diesel, piscicultura, oficina de pesquisas, curso de contabilidade, curso de planejamento participativo, desenho e dança tradicionais, medicina tradicional e outros. Apoia ainda as iniciativas de documentar, difundir e celebrar as tradições étnicas da região através de eventos populares e científicos, festas, exposições e cursos. Edita um informativo chamado Wayuri e lançou em 1995 uma série de publicações chamadas “Narradores Indígenas do Rio Negro”.

Foto 1: Sede Institucional da FOIRN



Foto Secom / FOIRN, 2011.

Para sistematizar os conhecimentos e as experiências vividas pelos povos do Rio Negro facilita pesquisas e levantamentos com retorno garantido das informações, das quais se destacam: censo demográfico; zoneamento ecológico-econômico; organização de banco de dados; pesquisa sobre situação de línguas indígenas em São Gabriel da Cachoeira; situação de produção de artesanato feminina nos bairros urbanos; levantamento demográfico indígena no Município de Barcelos e outras pesquisas já realizadas. Apóia associações de sua base para desenvolver atividades e novas iniciativas em busca de sustentabilidade econômica, segurança alimentar e equilíbrio ambiental.

Podemos destacar como exemplo: a Arte Baniwa, Banco Tukano, Pimenta Baniwa, Instalações de estação de piscicultura em Pari-Cachoeira, Yauaretê, EIBC/Pamaali no Rio Içana e Comercialização de artesanatos derivados de piaçaba desenvolvida no Rio Xié. Essas experiências fazem com que se responsabiliza ainda mais com a questão de sustentabilidade em todos os seus aspectos ambientais, culturais e econômicos. Esta é a organização social e institucional dos povos indígenas do Rio Negro destacando a principal Instituição (FOIRN) de representação dos povos indígenas na Região, o sistema de desenvolvimentos das atividades, principais atividades desenvolvidas e experiências ao longo de sua existência. Com isso percebe-se existência de uma porta de entrada segura para conhecer a realidade de todas as comunidades em todos os aspectos culturais, geográficos, econômicos.

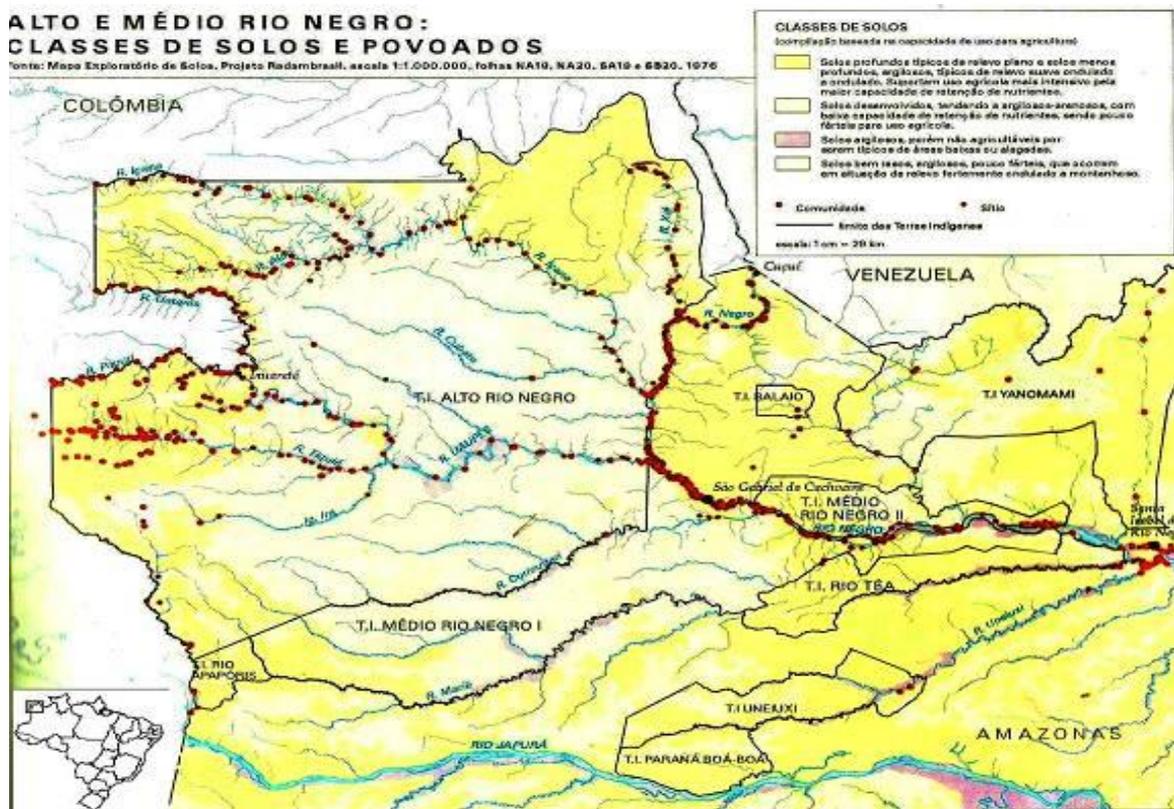
Uma das terras indígenas do Rio Negro é a Terra Indígena do Alto Rio Negro. Possui uma superfície e característica geográfica diferenciada. Grande parte é formada por solos arenosos impróprios para produção agrícola. A outra parte são áreas alagadiças que se encontram próximas a beiras dos rios, lagos ou igarapés, são outras partes de superfícies com solo impróprias para agricultura. Menos de um terço da superfície é apropriada para cultivo. Segundo Andréa Leme da Silva (2007)

Os rios de águas pretas da Amazônia Central têm sua origem no platô das Guianas, que consiste numa área de formação geológica antiga e erodida, datando do período Pré-cambriano (Sioli, 1985). Nesses ecossistemas, os solos (do tipo *spodosol*) são caracterizados por uma alta concentração de matéria orgânica não decomposta (responsáveis pela cor escura da água), elevada acidez, pobre concentração de nutrientes, alta porosidade e elevado conteúdo de areia (Moran, 1991). Assim, tais fatores limitantes tornam esses rios pouco produtivos (oligotróficos) em termos de biomassa

animal e vegetal, sendo a maior parte dos nutrientes oriunda dos ecossistemas terrestres (Goulding, 1980) (p.128).

Isso justifica a frequente carência de produtos da roça na região, como aconteceu em 2002 quando maioria das famílias enfrentava falta de produtos agrícolas.

Mapa 4: Classificação dos solos no Alto Rio Negro



O mapa acima mostra localizações e tamanhos das áreas arenosas, igapós (áreas que na época de cheia dos rios ficam alagadas por certo período no inverno) e outras áreas não utilizadas nos cultivos pelos indígenas da região. Segundo Aloizio Cabalzar “[...]. As terras que drenam são de solos muito empobrecidos e lixiviados” (1998, p. 59). Além de grande parte de superfície ser arenoso, pouco aproveitado na agricultura, as terras cultiváveis são pobres em nutrientes que limita atividade agrícola. Analisando este mapa podemos perceber que a maioria das comunidades está localizada próxima às áreas amarelas, que representam terras de solos férteis, aproveitáveis para atividades agrícolas. Estas

áreas são terras firmes, próprios para fazer roças onde se encontram plantas nativas comestíveis como, por exemplo, açaí, bacaba, patauí e outras frutas comestíveis.

O Alto do Rio Negro e seus principais afluentes como Uaupés, Içana, Xié e outras afluentes do lado da margem direita nascem no território Colombiano nas alturas das cordilheiras dos Andes. E afluentes do lado da margem esquerda nascem no território venezuelano nas alturas da região serrana do Pico da Neblina. Suas águas são escuras e bastantes ácidas que dificultam a adaptação e reprodução de certos tipos de peixes ocasionando escassez de peixes na maioria dos trechos de rios, principalmente, nas comunidades situadas nas proximidades das terras firmes (áreas com solos férteis ideais para fazer roças). Aqueles trechos de rios suas áreas alagadas, lagos e igarapés com igapós que facilitam reprodução de peixes são poucas, portanto, são mais afetadas pela escassez de peixes.

Os rios amazônicos são classificados em três categorias conforme o tipo de água: rios de água branca de cor barrenta, ricos em minérios dissolvidos e com PH neutro, com sedimentos derivados da erosão dos Andes e do sopé andino; rios de água preta, com águas escuras, transparentes e ácidas, com grande quantidade de ácidos húmicos e pobres em substância inorgânicas dissolvidas, originados em solos podzó. Ciros, particularmente, concentrados na bacia do Rio Negro (CABALZAR, *et al*, 2005, p.26).

A escassez de peixes na região é ocasionada por vários fatores, desde situação de ph dos rios, situação geográfica (referindo-se aos rios com poucas áreas alagadas, igarapés e lagos), crescimento da população, mudanças no comportamento, técnicas, sofisticação de pescas, mudanças de cultivo das espécies de plantas alimentares e outros fatores. Ao contrário do que se imaginar, nem todos os rios da Bacia Amazônica são ricos em peixes. Tal é o caso do noroeste Amazônico, onde a bacia do Rio Negro faz parte: apesar de apresentar rica biodiversidade e alta ocorrência de espécies endêmicas, a região sempre possuiu uma quantidade de peixes limitada.

O solo predominante é muito antigo, arenoso, extremamente ácido e pobre em nutrientes, que dá origem a um tipo de vegetação popularmente denominada campinarana do Rio Negro. O tipo de solo também está associado à escassez de alimentação, pois as aldeias que se situam nas proximidades dos solos arenosos, geralmente, tem pouca produtividade agrícola. Quando tem as plantações não produzem frutas boas, crescem fracas, morrem com pouco tempo de produção, por isso, minoria das aldeias é encontrado nas regiões arenosas.

A outra questão que acrescenta a escassez de alimentos na região é o tipo de água. As águas do Rio Negro e seus afluentes, são escuras, com poucos nutrientes e ambientes adequadas para criação e reprodução dos peixes. A seguir uma foto tirada no Rio Negro para mostrar como a água é negra.

Foto 2: Águas negras do Rio Negro



Foto: Rio Negro (2011) / Franklin

O clima da região também é outro fator que influencia na vida das comunidades indígenas, principalmente, no campo de alimentação. *“O clima da região pode ser distinguido em três épocas anuais relacionadas com o ciclo das chuvas. Caracteriza-ser por um período seco, nos meses de janeiro a março; outro, muito chuvoso, de abril a agosto e um período intermediário nos meses de setembro a dezembro”* (PEQUENO, 2002, p. 12). Não só porque o clima é temperado de quente e frio, mas também porque esse clima nos últimos tempos, segundo os mais velhos, tem aumentado, ou seja, está mais quente que antes e ao mesmo tempo a frequência da chuva tem aumentado.

Isso tem confundido as comunidades nos períodos de produção de alimentos, principalmente, produção agrícola (roça). *“A temperatura média varia em torno de 28° C e as precipitações chuvosas influem no ecossistema e na vida dos*

índios, especialmente através da variação do nível das águas somadas ao alto índice de acidez do Rio Negro provoca uma baixa oferta de alimentos “(PEQUENO, 2002, p. 12). Acredito que por causa desses fatores que as iniciativas de criação de peixes e de outros animais não têm dados certos nas comunidades. Os programas e projetos de diversas finalidades das instituições governamentais, ONGs têm enfrentado estas mesmas dificuldades na região.

CAPÍTULO II
EMBASAMENTO TEÓRICO

1. Delimitação da área de pesquisa

A maioria dos povos Baniwa e Coripaco vive na região do Rio Içana e os seus afluentes, como Cuiarí, Aiari e Yawiarí na faixa de fronteira do Brasil com a Colômbia no noroeste do Estado do Amazonas. Os limites internacionais separam os baniwa e Coripaco para o Brasil, Colômbia e Venezuela. Do lado brasileiro, são aproximadamente 8.000 (oito mil) indivíduos morando em 93 (noventa e três) aldeias e sítios. O Rio Içana ao longo do seu curso apresenta 19 (dezenove) cachoeiras pequenas, médias e grandes. Geograficamente apresenta variações dos tipos de solos, existem trechos de terras firmes, trechos formados pelos solos arenosos e trechos alagadiços. As águas dos afluentes do Içana são avermelhadas, ácidas e pobres em nutrientes que favoreceriam reprodução dos peixes. Esta é a característica da região onde o Projeto de pesquisa sobre as 'Plantas alimentares cultivadas nas roças Baniwa' foi desenvolvido. Uma região que tem característica geográfica, social, cultural e ambiental peculiar em todos os aspectos.

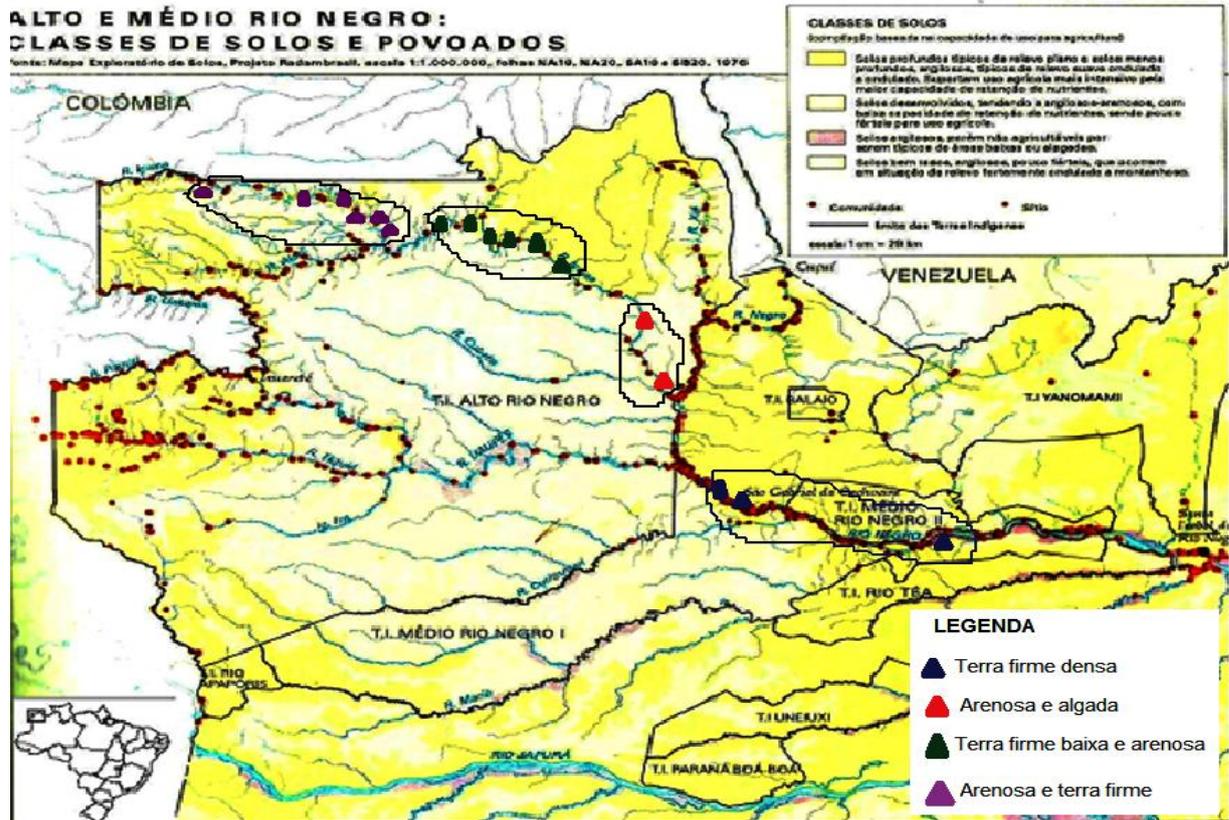
Quando foi decidida a região onde se pretendia desenvolver o projeto pensou-se nas três aldeias: Tunuí Cachoeira, Assunção do Içana e Tucumã Rupilá. Mas no início das atividades de campo percebeu-se que as localidades pré-estabelecidas não seriam suficientes para obter informações pretendidas, assim os resultados não seriam satisfatórios como se deseja.

Diante desta situação, decidiu-se ampliar a região de pesquisa para envolver outras aldeias. Com essa ampliação da área de pesquisa foram envolvidas quatro diferentes tipos de misturas de solos, classificados conforme as descrições a seguir: terra firme densa, onde a terra firme não se mistura com áreas arenosas; arenosa alagada, uma região onde grande parte dos solos é arenosa e nos períodos das enchentes estas áreas alagam; terra firme arenosa, região onde os solos de terras firmes se misturam com as terras arenosas, ficando as áreas arenosas ilhas no meio das terras firmes; arenosa e terra firme, área com característica oposta aos tipos de solos descritos no item anterior, grande parte dos solos é arenosa e as terras firmes se localizam em ilhas nos meios.

Cada uma destas áreas delimitadas para pesquisa possui característica geográfica diferente. As plantas cultivadas nessas regiões também se comportam

conforme os tipos de solos. A seguir está o mapa que demonstra as localidades das regiões delimitadas para pesquisa.

Mapa 5: localidade e tipos de solos das comunidades pesquisadas



Mapa extraído do mapa-livro/FOIRN (1997)

Estas quatro microrregiões foram definidas com hipóteses de que nessas localidades existem variações alimentares, poderiam ser encontradas as informações que revelariam a existência de mudanças nos cultivos das espécies de plantas alimentares. Na microárea no Rio Negro, estão as aldeias dos baniwa que estabeleceram suas residências há mais de vinte anos, uma região de terra firme densa (fechada alta); outra microárea é no trecho do baixo Rio Içana, onde estão as aldeias dos baniwa que adotaram como língua materna o nhengatu (tupi), é uma região arenosa e alagada com pouca terra firme (baixa); a outra é no médio Rio Içana, região arenosa misturada com terra firme leve (baixa) e arenosa (caatinga) e; uma microárea no alto Rio Içana, região arenosa misturada com ilhas de terra firme.

Esta é a delimitação das áreas geográficas para desenvolvimento da pesquisa. A delimitação da área foi importante, possibilitou visualizar o problema

investigado de muitos ângulos, enriqueceu o trabalho com informações importantes, não apenas para qualidade do trabalho, mas principalmente para provocar olhares científicos e da sociedade sobre o tema.

2. Objeto da pesquisa

O presente trabalho objetiva apresentar resultados de dois anos de pesquisa (2011, 2012) na região do alto Rio Negro, especificamente, com o Povo Baniwa habitante tradicional do Rio Içana e seus afluentes no noroeste do Estado do Amazonas - Brasil. Foi realizada com a temática “Plantas alimentares cultivadas na roça Baniwa: mudanças e participação dos jovens”. Baseou-se na hipótese de que nos últimos anos a escassez de alimentos na região vem se agravando consequência de mudanças em diversos aspectos. Entre estas foi delimitado o foco para consequência da mudança de cultivo de espécies de plantas alimentares nas roças e o esmorecimento de participação dos jovens nas atividades agrícolas. Pretende com isso a identificação do agravo de maior impulso na escassez de alimentação, suas consequências no modo e tradição alimentar das comunidades e as possibilidades de desaceleração.

A região do Alto Rio Negro é habitada tradicionalmente há mais de 2000 anos por um conjunto diversificado de povos indígenas. Atualmente convivem nessa região mais de vinte e cinco povos indígenas que falam idiomas pertencentes a quatro famílias linguísticas distintas: Aruák, Makú, Tukano Oriental e Yanomami. Entre esta diversidade social indígena está o Povo Baniwa, habitante tradicional da região do Rio Içana e seus afluentes. A região é drenada pelo curso do alto e médio Rio Içana, recebe águas de inúmeros rios e igarapés que se destacam: Rio Cubate; Pirayawara; Cuiari; Ayari e Yawiari (WRIGHT, 1999).

Historicamente as gerações passadas do Povo Baniwa quando ainda não contava com a presença maciça dos povos ocidentais viviam e conviviam de seus próprios saberes e conhecimentos em todos os aspectos. “[..], possui rica tradição mítica que influencia na expressão das dimensões políticas, éticas e práticas da vida social e orienta a produção de conhecimentos ancestrais que garantem a

sobrevivência,...” (GARNELO, 2010). Alimentavam-se de peixes, caças, coletavam frutas das matas em abundâncias e plantavam grande variedade e espécies de plantas alimentares em suas roças e pátios de suas aldeias. Conforme a introdução de outros povos à sua região, suas culturas, as tradições, técnicas de pescas, caças e atividades agrícolas vêm sofrendo influências. Assim com as dietas, hábitos alimentares, produção e processamento de alimentos, participação de jovens nas atividades de roças, organização social e outros aspectos sociais afetados.

Especificamente no campo da agricultura as variedades e as espécies de plantas cultivadas nas roças vêm deixando espaços para novas variedades e espécies. Pois cada povo que vem de outra região traz consigo outras variedades e espécies de plantas alimentares diferentes das tradicionais da região. Diante desta situação surgem questionamentos em diversos aspectos, dos quais selecionei e delimito os seguintes: há mudança de espécies nos cultivos de plantas alimentares cultivadas nas roças? Quais são os impactos destas mudanças? Que espécies de plantas alimentares cultivadas nas roças atuais são predominantes? Quais são os principais fatores da mudança de cultivo das espécies de plantas cultivadas nas roças atuais? São estas perguntas que me incentivaram e me impressionaram a gostar de descobrir questões relacionadas à agricultura Baniwa.

Outras questões e dúvidas que surgem são relacionadas à participação dos jovens nas atividades agrícolas e nos processamentos de produção de alimentos tradicionais. Os jovens indígenas na atualidade se adentram fortemente nas culturas e dietas alimentares de sociedade envolvente, desvalorizando e diminuindo a participações nas atividades agrícolas. Desta forma as atividades agrícolas se restringem aos mais idosos, como observa a *Esther Katz* (2008, p. 33) em Santa Isabel do Rio Negro, “*As roças familiares de mandioca são pequenas, manejadas por mulheres, sobretudo mulheres que não têm emprego assalariado*”. Os jovens discriminam atividades agrícolas tradicionais de subsistências: plantar, colher, desenvolver atividades de roça, assim com os processamentos de alimentos tradicionais. Os jovens atuais deveriam entender e compreender que os saberes dos seus pais, avós e parentes sustentam sua alimentação e que nenhuma cultura tem mais valor, portanto, devem ser valorizados, ousados e praticados igualmente a quaisquer outros conhecimentos alimentares.

4. Embasamento teórico

O presente trabalho é resultado da pesquisa sobre Espécies de plantas alimentares cultivadas nas roças Baniwa: mudanças e participação dos jovens. Foi desenvolvida na região do Alto Rio Negro, especialmente, com Povo Baniwa habitante tradicional do Rio Içana e seus afluentes no noroeste do Estado do Amazonas - Brasil. O objetivo é demonstrar as mudanças de cultivos das espécies de plantas alimentares cultivadas nas roças e a participação dos jovens nas atividades agrícolas. Para alcançar esse objetivo foram estudadas diversas obras de pesquisadores que desenvolveram estudos com o Povo Baniwa, com os povos indígenas do Rio Negro, sobre a agricultura indígena, sobre as doenças indígenas e outras obras que serão detalhadas ao longo da descrição deste texto. Foram ouvidos experiências e conhecimentos dos velhos, adultos, jovens e mulheres baniwa sobre a agricultura, alimentação, participação dos jovens, variedades de plantas alimentares cultivadas nas roças e outros conhecimentos informados pelos informantes.

Cada uma das obras estudadas trouxe informações igualmente importantes que outras obras e as informações coletadas com os entrevistados. Bibliograficamente, a mais antiga obra científica encontrada sobre a região do Rio Içana é do Theodor Koch-Grümbert, *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Nesse livro o autor narrou sua viagem pelo Rio Içana até a foz do Rio Ayari, sua entrada pelo afluente Ayari até na aldeia de Apuí Cachoeira. Nesses relatos percebe-se a realidade que se encontrava a região na época, a diferença é perceptível da realidade atual.

No campo de alimentação demonstra que na época na região do Baixo Içana a carência de alimentação já afetava a região por conta do contato com a sociedade colonial. "[...]. O Baixo Rio Içana é um rio faminto, como diz o brasileiro, e os moradores muitas vezes não têm nada o que comer, tanto mais que continuamente durante meses ficam a serviço dos colonos brancos do Rio Negro e por isso descuidam das próprias roças" (Koch-Grumbert, 2005, p. 65, 66). Esta afirmação nos leva entender que na época já havia mudança cultural de agricultura na região, as pessoas, não cuidavam direito as roças e provavelmente as plantas alimentares cultivadas não eram cuidadas e cultivadas suficientemente naquela

época. As pessoas estavam envolvidas intensamente nos serviços dos colonos de forma que não tinham tempo suficiente para cuidar das suas roças.

Os descuidos das roças não eram somente por causa da prestação de serviços aos colonos, mas também por conta do trauma da caçada de indígenas para serviços escravos, que ocorria recentemente na região. As pessoas estavam de prontidão para fuga às florestas, cabeceiras de rios e igarapés. A situação é lembrada pelos mais velhos das aldeias quando falam das roças feitas distantes nas florestas pelos antepassados. Um dos entrevistados, o senhor Alberto Antônio Lourenço de 80 anos idade conta que na época, os antepassados cultivavam maioria das espécies e variedades de plantas alimentares nas roças mais distantes, prevendo fugas. A caçada de indígenas não era apenas na região do Rio Içana, muitos estudiosos e pesquisadores afirmam que em diferentes regiões do Brasil os povos indígenas passaram por esse processo. Segundo Teófilo Otoni "[...]. *Os índios eram caçados como animais*" (2002, p. 32). Esta forma de caçar os indígenas que traumatizou os baniwa na época. Koch-Grümbert (2005) relata que acima da atual aldeia Tunuí, na região do Alto Rio Içana, naquela época ainda havia fartura de peixes e caças. E o povo naquela região aparentava "menos assustado". Não relata diretamente sobre a situação dos cuidados da roça naquele trecho de Rio, mas demonstra que a região, principalmente, o trecho de lagos, ainda fartava de peixes, caças e aves.

Com o sítio São Marcelino, que fica acima de São José, na margem direita, termina a região dos *katapolitani*. Depois, há um trecho vazio de gente, durante a viagem de dois dias, encontrando-se algumas casas abandonadas e capoeiras que indicam povoações de outrora. Uma caatinga muito rala, na qual sobressaem-se poucas altas árvores, substituem a mata virgem. Em vez de rochas, que acima de tunuhý são frequentes e oferecem perigo para navegação, encontram-se extensas praias [sic], praias de areia branca. A caça está mais rica. Nos pequenos afluentes, protegidos pela selva, o pesado tapir (anta) e o pequeno veado vermelho vão para o bebedouro. Em numerosos bandos, gordos cararás (aves mergulhadoras) voam em círculos no ar, grandes patos pretos-brancos, yaburu, cegonha-maguary e garças brancas indicam a proximidade de lago e, aqui e acolá, na mata resmunga um mutum, cuja saborosa carne merece um lugar de destaque na lista alimentar tropical (p. 80).

Esta descrição do autor afirma os que contam os mais velhos das aldeias aos lembrares como havia fartura de caças, peixes e aves na região nos tempos passados. O abandono de diversas aldeias revela que na época muita gente saiu

para outros lugares, seja por conta do medo da caçada de indígenas pelos brancos, pelas dívidas com os comerciantes, pela captura a serviços de colonos e outros motivos. Neste período que o esvaziamento era forte, muitos baniwa do Rio Içana estavam migrando para Venezuela, Colômbia e Baixo Rio Negro, nas alturas de Barcelos, Manaus, Belém do Pará e outros lugares (PERES, 2003; SAMPAIO, 2011). Podemos imaginar que, junto com a migração da população, a tradição de cultivar espécies de plantas alimentares de origens nativas da região, deve ter sido enfraquecida. Pois no retorno de algumas famílias para região, trazem consigo outras espécies de plantas alimentares, provavelmente, são aquelas chamadas atualmente *yakheetteper* = plantas de fora.

As outras obras sobre povo baniwa são do Robin Wright, antropólogo norte americano que na década de 80 pesquisou juntos os povos do Rio Ayari, principalmente, com os *Hoohoodeni* = *inambu tapuia* e *Waliperedakeenai* = *Ciuci Tapuia* da Comunidade de Apui Cachoeira. Uma das obras do autor sobre esse Povo é uma tese de livre docência, chamada "Aos que vão Nascer": Uma etnografia religiosa dos índios Baniwa (1996). Nesta obra encontram-se os mitos que narram à origem da religiosidade do povo (pajelança), origem de plantas alimentares, doenças tradicionais e outros. Inicia-se com os mitos que narram sobre, o que ele denominou de guardiões do cosmo. Nesta parte do texto discute a conceituação do pajé, processo de formação para ser pajé, entendimento dos baniwa sobre os cosmos, como por exemplo, lugares dos espíritos dos mortos, classificação do céu, terra e mundo. Discute sobre profetas baniwa que se destacavam, provavelmente, no século XIX, origem dos seres míticos transformadores do mundo, que o chama de "Deus do osso". Segundo o autor,

Na história dos seus contatos com as sociedades não-indígenas, os Baniwa engajaram-se em movimentos milenaristas e messiânicos desde, pelo menos, a metade do século dezenove. Liderados por profetas poderosos, estes movimentos fundamentam-se em preocupações religiosas tradicionais relacionadas à escatologia, à criação, destruição e renovação do mundo. Em trabalhos anteriores, nós demonstramos a maneira em que os messias Baniwa essencialmente moldaram tais preocupações religiosas e as práticas rituais para formular uma estratégia de resistência contra as formas externas de dominação (Wright, 1981; Wright & Hill, 1996). Aqui, deteremos a nossa atenção mais detalhada nos fundamentos do profetismos Baniwa, na cosmogonia, cosmologia, viagens e cantos dos pajés. Mostraremos que a salvação – seja na cura de indivíduos atingidos por doenças graves, seja na proteção do mundo contra sua destruição – é uma característica essencial do poder do pajé, e que os profetas, através do seu acesso exclusivo as fontes mais

elevadas de criação, incorporam as virtudes de herói criador mítico que salvou o mundo da destruição.

Começamos com uma breve discussão das práticas de cura, e dos deveres atributos e status dos pajés e dono-de-cantos. Embora as atividades de ambos os especialistas sejam xamanísticas, consideraremos os donos-de-cantos mais amplamente do capítulo II. Para entender a pajelança, temos que ter uma visão pelos menos preliminar da cosmogonia (isto é, o primórdio, o tempo mítico de criação) lembrada nos mitos. Já que todos os ciclos maiores de mitos baniwa referem-se à pajelança, limitaremos a nossa consideração a uma síntese dos temas e preocupações principais relevantes para este capítulo. De modo semelhante, temos que ter uma visão introdutória de cosmologia, isto é, como o universo está organizado em um sistema coerente de significados que é, ao mesmo tempo fundamentado na cosmogonia e constitutivo de o que demonstraremos a ser uma hierarquia de ser e poder espiritualizado. O cosmos, com múltiplas camadas, é o "mapa" temporal/espacial, representando vários estados da alma e suas transformações através do qual o pajé deriva e constrói significados nas suas curas e outras atividades. Uma das heranças da cosmogonia é que o mundo em que os Baniwa vivem é permanentemente manchado pelo mal, pela doença, e pelo infortúnio. Como uma pessoa doente, este mundo precisa constantemente de ser livrado do mal. Na sua aprendizagem, o pajé faz exatamente isso. Nesse sentido são os "Guardiões do Cosmos" (Wright, 1996, p. 49, 50).

O autor, por mais que estudou religiosidade, mitos, pajelanças e outros assuntos que pareciam não ter relação com o tema do trabalho, ajudou compreender o manejo tradicional do mundo através de conhecimentos cosmogonias (conhecimentos espirituais, pajelanças) pelos antepassados. As plantas alimentares nativas e cultivadas, animais, peixes e aves eram monitorados pelos pajés, tanto para não fazerem mal às pessoas quanto para aparecerem mais em suas épocas específicas. Os pajés são estudiosos superiores em monitoramento e manejo do mundo, dos seres humanos, animais e plantas de todas as espécies.

Os pajés, somente em épocas adequadas, deixam sair da casa dos animais, as espécies adequadas para a época, assim fazem com as aves, peixes, plantas alimentares, etc. Estes mitos nos fazem entender porque nos tempos remotos havia farturas de peixes, de aves, caças, plantas alimentares e frutas e outros produtos alimentares. Os antepassados cuidavam do seu mundo; do lugar onde eles viviam; dos seus recursos naturais e os seus bens patrimoniais. Nesta obra e nas outras, principalmente, nos mitos registrados, encontramos citações de algumas plantas alimentares, como umari, abacate, pimenta, pupunha e outras espécies que, neste trabalho, são consideradas plantas alimentares míticas.

A outra pesquisadora que trabalhou com povo baniwa no Rio Içana e tem registrado e revelado importantes conhecimentos deste povo é a Maria Luiza

Garnelo: *Ambiente, saúde e estratégias de territorialização entre os índios Baniwa do Alto Rio Negro* (2010); *Medicina Tradicional Baniwa: uma experiência de intervenção social em busca de uma teoria* (et al, 2007); *Cosmologia, Ambiente e Saúde: Mitos e Ritos Alimentares Baniwa*, 2007; *Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa* (et al, 2001); *Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (arawak) e desana (tukano oriental) Do alto rio negro (brasil)* (et al, 2006). O conjunto destas obras nos leva entender sobre as doenças tradicionais baniwa, divisão territorial como estratégias de sobrevivência e manejos dos recursos naturais fontes de saúde do povo, relação do povo com os espíritos animais, como por exemplo, peixes, caças e aves e muitos outros conhecimentos tradicionais baniwa. Para este trabalho, estas obras foram importantes para saber como os baniwa se dão com as plantas, os cuidados tradicionais necessários para ter uma boa saúde, origens das doenças típicas do povo, mudanças na cultura alimentar, educação tradicional dos jovens, relações sociais e outros assuntos importantes. Assim, esta autora descreve a correlação das doenças com o mundo e os baniwa,

Entre os Baniwa que habitam no rio Içana e seus afluentes no Brasil, a eclosão e a reprodução da doença estão correlacionadas com os temas de criação e destruição do mundo e dos seres que nele vivem. Dessa forma, classificar e diagnosticar doenças demanda o conhecimento dos ciclos míticos que tratam do surgimento e da organização do cosmos, da humanidade e da instauração das regras que regulam as relações entre os humanos e instituem os fundamentos da vida social atualmente vigente. A cura remete à instauração de estratégias de resolução de conflitos que ameaçam a ordem cósmica e social, fundada na hierarquia e troca de bens e serviços entre consanguíneos e afins, jovens e velhos, homens e mulheres (GANELO, et al, 2006, p. 234).

As doenças são relacionadas às plantas alimentares. Os sopros, benzimentos maléficos, por exemplo, são usados para destruir as plantações cultivadas e nativas com as pragas ou com improdutividade. Muitas vezes, o ataque às plantações é gerado pela inveja das pessoas que por motivo deste ou daquele não gozam a mesma produtividade da roça. Conhecer as origens das doenças, os mitos de criação de animais, de plantas, divisão territorial, educação tradicional dos jovens e crianças, ajudam compreender e entender de forma a população pode enfrentar a mudança de cultivos das espécies de plantas alimentares e escassez de

alimentação tanto no presente quanto para o futuro. É nesse sentido que estas forma importantes para este trabalho e ao povo baniwa.

Outro trabalho de fundamental importância para embasamento deste trabalho é o resultado da pesquisa desenvolvida (2006) nas comunidades indígenas situadas nas margens do Rio Negro entre os municípios de Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira - AM pelo grupo de pesquisadores: Laure Emperaire; Joana Cabral de Oliveira; Lúcia Hussak van Velthem; Esther Katz; Manuela Carneiro da Cunha; Ana Gita de Oliveira; Sílvia Guimarães; Ludivine Eloy; Carla Dias. Esta pesquisa resultou no *Dossiê de Registro O sistema agrícola do Rio Negro, Amazonas (2010)*. O Dossiê reúne todos os ricos resultados das subpesquisas que compõem o projeto macro.

O resultado deste trabalho trouxe importantes informações sobre o sistema agrícola dos povos indígenas daquelas comunidades; circulação das plantas alimentares cultivadas entre as aldeias e povos; manejo e monitoramento do território de produtividade de cada comunidade; tipos e processamentos de alimentos derivados da roça; variedades de plantas alimentares cultivadas nas roças; locais e as formas de cuidados e gerenciamentos das roças e outras informações importantes para os povos indígenas e a sociedade científica que possam interessar sobre a agricultura no Rio Negro.

Esta obra ajuda entender as diferenças nas formas de aproveitamento da roça entre os baniwa que continuam morando no rio Içana e os baniwa que migraram para região do Rio Negro. Os povos indígenas que habitam as margens do Rio Negro atualmente são vindos dos principais afluentes como Rio Uaupés, Içana, Xié. Esta diversidade de povos enriquecem variedades de plantas nas roças, mas também fragiliza a originalidade de cultivo, cuidado e manejo da roça, neste caso, os Baré, que são originários da região. O comum de todas estas informações, que trata do mesmo tema, a agricultura. Agricultura na região do Rio Içana, Rio Negro, Uaupés e Xié tem a mesma base, a maniva (mandioca). Laure Emperaire (2010) descreve que

A agricultura é uma noção familiar à maioria da população, mas suas formas de representações, canavial, quintal, monocultivos, terraços irrigados, pomar,... variam segundo os grupos culturais considerados. A prática agrícola remonta a mais de 10 000 anos e é hoje indissociável da sobrevivência da humanidade. Avalia-se a população de agricultores em 1,3 bilhões de indivíduos, e deles

um terço, de 400 a 450 milhões, pratica uma agricultura fundamentada em saberes locais, plantas ou animais localmente selecionados, uma força de trabalho familiar e ferramentas manuais (Mazoyer, Roudard, 1997).

A diversidade das agriculturas existentes no mundo se inscreve na diversidade dos biomas e ecossistemas, das culturas e na história da domesticação das plantas e animais. Basta se referir ao leque das modalidades de transformação do meio ambiente, da abertura de uma roça na floresta amazônica, cuja cicatriz será fugaz, aos arrozais em terraços irrigados nas Filipinas em torno dos quais se constrói uma paisagem perene, para visualizar a multiplicidade das formas que reveste a atividade agrícola. Manejar a água, a seca, o relevo, as temperaturas extremas, *etc.*, melhorar a qualidade dos solos, selecionar variedades vegetais ou raças animais adaptadas à diversidade dos ambientes e à diversidade das necessidades das populações, combinar produções entre elas no ano e com as produções oriundas de outras atividades, colheita, caça, pesca, ..., assegurar a perenidade dos ambientes e de suas produções requer uma engenhosidade sempre confrontada a novas condições, mostrando assim o caráter dinâmico e inovador das agriculturas locais.

A agricultura é uma atividade do ser humano, sua principal fonte de sobrevivência, principalmente, nas comunidades indígenas, ribeirinhos e caboclos, no caso do Brasil. Cada grupo étnico desenvolveu e desenvolve sua agricultura de acordo com a realidade em que vive, com as espécies de plantas alimentares que se adaptam e adaptam, crescem e produzem e reproduzem satisfatoriamente no clima da região. No Rio Içana não há registros oficiais e escritos sobre a origem da atividade agrícola, o que existem sobre a agricultura são os mitos que narram às origens das plantas, mas não revelam tempo em calendário numérico que revelasse o ano do acontecimento dos fatos. Mas demonstram e revelam que a agricultura já existia há milhares de anos no Rio Negro e seus afluentes.

No tempo atual, a agricultura continua sendo base importante de sobrevivência dos povos indígenas no Rio Negro e em outras partes do Brasil e do mundo. A prática agrícola ocorre por meio do espaço aberto, no meio das florestas, chamado de roça. Nelson Novaes Pedroso Júnior (2008) define esta forma de praticar agricultura de *“agricultura de corte e queima”* e explica ainda que *“A agricultura de corte e queima tem sido praticada há milênios nas regiões tropicais do planeta, constituindo o principal componente dos sistemas de subsistência de populações pobres rurais”* (p. 154). No Rio Negro, a agricultura era praticada

apenas para alimentação familiar e atualmente, com a introdução do sistema econômico, já é desenvolvida como fonte para aquisição de renda econômica.

Existem outras obras que contribuíram direta e indiretamente para produção deste trabalho. As obras acima descritas resumidamente são as que basearam diretamente e profundamente o presente trabalho.

5. Procedimentos metodológicos

O desenvolvimento da pesquisa que resulta este trabalho ocorreu nas comunidades do Povo Baniwa situadas no Rio Içana, seus afluentes, Rio Negro e com moradores da Cidade de São Gabriel e em seus entorno por meio de entrevistas, visitas de algumas roças e aplicação do questionário para jovens pesquisados. Para entrevistas foram estabelecidos e divididos grupos de pesquisados: um grupo de mulheres e homens que trabalham e vivem diretamente da roça e outro grupo de jovens subdividido em grupo de jovens da Cidade e jovens das aldeias do interior. Os critérios para escolha e seleção dos informantes foram adultos, são: ser trabalhador (a) e vive diretamente da roça; ter mais de trinta anos de idades; ser natural da região do rio Içana (Içana e seus afluentes); ser destacado (a) sábio (a) da aldeia. Para entrevistas dos jovens foram estabelecidos os seguintes critérios: ser indígena baniwa; ser natural da região do Rio Içana; seus pais trabalham diretamente na roça; ter menos de vinte e cinco anos. Foram entrevistados no total de sessenta e três jovens e dezessete homens e mulheres adultas que trabalham diretamente na roça.

Na fase de entrevista com as mulheres e homens trabalhadores na roça, não foi utilizado formulário, questionário ou qualquer meio que envolve escrita, pois a maioria tem dificuldade de escrever ou ler, principalmente, na língua Portuguesa. Foram utilizadas apenas as anotações orientadoras internas do pesquisador. Os materiais utilizados para esta entrevistas são: gravador media player; caderno de anotações de campo; máquina fotográfica para registro de entrevistado (a) e plantas em caso de visitas às roças e quintais. Foram gravados mitos de origens da maniva

e de outras plantas alimentares. Estes mitos que baseiam a descrição sobre origem de atividades agrícolas, plantas alimentares míticas e outras espécies.

O primeiro mito foi gravado com o Senhor Mário Benjamim da Silva, 96 da Aldeia Castanheirinho - Baixo Rio Negro em 25/11/2011 na sua residencia. Ele é da etnia baniwa do clã *Adzaneeni* (tatu), natural de Nazaré - Rio Içana e mudou nos anos 70 para Comunidade Bacabal (Rio Negro) e depois para Castenheirinho, sua aldeia atual. O mito que ele contou foi sobre, 'a origem de atividade agrícola' focando origem da pimenta. O mito foi registrado com gravador player, traduzido e interpretado por mim para descrição dos textos que tratam das atividades agrícolas baniwa neste trabalho.

A outra entrevistada que contou mito sobre a prática agrícola baniwa é a Dona Hermínia Maria Brazão, 74 entrevistada no dia 24/05/2012 em sua residência em São Gabriel da Cachoeira - AM. Ela é baniwa natural da Comunidade Tucumã Rupitá no Rio Içana e mudou-se para Cidade de São Gabriel da Cachoeira há mais de 20 anos (1992). Ela conta que de vez em quando ela vai para região do Rio Içana visitar seus parentes e familiares que ficaram para aquelas comunidades.

Quando perguntado sobre sua participação nas atividades agrícolas, ela conta emocionadamente que desde pequena começou trabalhar na roça, ainda com sua mãe e seu pai já falecidos, plantando, capinando, arrancando mandioca, fazendo farinha, beijú e outros derivados. Hoje continua trabalhando na roça, "*eu gosto e vivo disso*" disse. Fala que seus pais contavam muitas histórias pra ela sobre roça, como era feita, por que as coisas são assim hoje em dia, origem de mandioca, origem de outras plantas cultivadas na roça e muitas outras, mas para este trabalho contou o mito de origem da atividade agrícola.

O outro historiador entrevistado que contou mito sobre origem de atividades agrícola baniwa é o Alberto Antônio Lourenço, 80. Ele é da Comunidade Jandú Cachoeira – Rio Içana, entrevistado no dia 26/08/2012 em minha residência em São Gabriel da Cachoeira – AM.

Este narrou o mito da origem de maniva, pupunha, umari e outras espécies de plantas alimentares cultivadas na roça (míticas). Falou também sobre diversidade de plantas alimentares na roça, sobre participação dos jovens nas atividades agrícolas e outros assuntos descritos neste trabalho. Estas narrações foram gravadas com gravador media player na língua dos contadores dos mitos (baniwa),

traduzidos e interpretados, por mim, para produção deste teste trabalho. As traduções não são literais, são traduções interpretativas. Os demais entrevistados adultos contam suas experiências nas atividades agrícolas, sobre as variedades e espécies de plantas alimentares cultivadas na roça, participação dos jovens e outros assuntos importantes para o trabalho.

As entrevistas com os jovens, de ambos os sexos, foram sobre suas participações nas atividades de roça, conhecimentos sobre as variedades e espécies de plantas alimentares cultivadas na roça, suas tendências e expectativas sobre atividades agrícolas. A pesquisa com os jovens foi feita por meio de entrevistas verbais e aplicação do questionário (modelo emnexo) com perguntas sobre as questões acima citadas. Os materiais e equipamentos utilizados nessas entrevistas são os mesmos utilizados na pesquisa com os adultos: máquina fotográfica digital, gravador media player, caderno de anotações de campo.

O outro processo metodológico utilizado foi visitar as roças. Havia plantas que os informantes não lembravam nome, falavam das características, mas não eram suficientes para reconhecer as plantas. E maioria não lembrava nome de todas as plantas alimentares que têm em suas roças, por isso, precisava visitar as roças para conferir espécies não lembradas e ou não identificadas. Foi um método importante, possibilitou enriquecer as informações obtidas nas entrevistas, mas foi pouco desenvolvido por motivo de curto prazo estabelecido para pesquisa.

A leitura bibliográfica foi um dos métodos utilizado para pesquisa de conhecimentos científicos sobre as roças, plantas alimentares, Povo Baniwa e povos indígenas da região do Alto Rio Negro. Neste método foram selecionadas bibliografias que tratem dos assuntos sobre a região, independente do tema da obra. A leitura foi acompanhada com o fichário, onde foram registradas as informações. Foram lidos e analisados obras de importantes estudiosos e profissionais nacionais e internacionais que dedicaram seus estudos sobre povos indígenas do Rio Negro, especialmente sobre Povo Baniwa. Este foi o processo de realização da pesquisa sobre “Plantas Alimentares Cultivadas nas Roças Baniwa: Mudanças, Impactos e participação dos jovens” e possibilitou obter informações que resultam este trabalho.

CAPÍTULO III
APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

1. A prática agrícola baniwa

A prática agrícola é uma atividade que há séculos se tornou principal fonte de subsistência dos povos indígenas do Rio Negro e demais povos de outras partes do mundo. Segundo os mitos Baniwa, a tradição agrícola surgiu através do *Kaali*, um ser considerado pai ou dono da mandioca. Da palavra *Kaali* derivam palavras relacionadas à alma, coração, viver e respirar. *Nokaale* = meu coração, minha alma, meu viver, meu espírito; *likaale* = coração, alma, pensamento e sonho dele. *Kakaale ni* = se diz de uma pessoa quando resiste de respiração na água, quando resiste das doenças. *Makaale ni* = ele não resiste, ele é frágil à doença, não pensa, não sonha, está com cede de água. Estas palavras referem-se também à vida, viver, respirar, sonhar, resistir, ter cede de água. Por isso *Kaali* é considerado pai da mandioca, a alma da vida (BARBOSA & GARCIA, 2000). Para entender melhor a prática agrícola baniwa foram ouvidas pessoas experientes em roças e idosas em diferentes comunidades do Rio Içana, seus afluentes e do Rio Negro.

Antigamente quando *Kaali* vivia neste mundo, a prática agrícola era fácil a todos os clãs Baniwa. O processo de fazer roça e produzir alimentos: roçar, derrubar, plantar, capinar, arrancar, ralar e outras atividades processuais, eram fáceis e rápidos de fazer. Para fazer roça, *Kaali* procurava uma área de terra fértil e demarcá-la delimitando o tamanho da roça que pretendia fazer. Após esta demarcação e delimitação do terreno roçava-se uma pequena área, depois cortava terçado numa árvore para deixá-lo no local e ia embora. No dia seguinte a área estava roçada pronta para ser derrubada.

Para derrubar, repetia-se o ritual, derrubava-se uma árvore, cortava machado numa árvore para deixá-lo no local, no dia seguinte a derrubada estava pronta. Para plantar, seguia-se o mesmo procedimento, tirava três pedacinhos de maniva com três gêmulas e fincava os três pedacinhos de maniva no solo e voltava para casa, no outro dia a roça estava plantada de maniva.

As outras espécies de plantas cultivadas como bananeira, pimenteira, cará e outras espécies ele plantava com suas próprias palavras, apenas indicava lugares em que queria que ficassem as bananeiras, as pimenteiras, batatas, carás, cana-de-açúcar e outras plantas. Esta facilidade e rapidez de fazer roça permitiam aos antepassados plantarem grandes variedades e espécies de plantas alimentares

nas roças. A terra era fértil, por isso as plantas germinavam, cresciam e produziam bem. Não havia planta que não nascesse ou produzisse bem.

Para capinar a roça arrancava alguns matos para demonstrar que pretende capinar a roça e passados três dias, a roça estava capinada. Para fazer farinha = *matsoka*, beiju = *peethe*, caxiri = *padzawaro* e outros derivados da mandioca, o processo também era facilitado. As mandiocas quando arrancadas já saiam limpos do solo. As mulheres enchiam as cestas de mandiocas, deixavam a beira da roça e voltava para casa. Ao chegar a casa, as cestas de mandiocas já estavam em casa. As mulheres não carregavam pesos nas costas para levar as cestas de mandiocas para sua casa.

Todas as práticas agrícolas se desenvolviam em processos facilitados. Com a mesma facilidade se caçava e pescava. “... *as pessoas não precisavam trabalhar com seus braços, perder o suor para ter a roça e alimentos para sua família*” (M. B. S. Comunidade Castanheirinho – Baixo Rio Negro, 2011). O povo vivia de trabalhos menos árduos para produzir seus alimentos. Assim que *Ñapirikoli* e *Kaali* queriam o mundo para a humanidade, não queriam que ninguém sofresse para ter roça, farinha, beiju, caça, pesca e outros alimentos.

Esta vida tranquila e de facilidade de produzir alimentos duravam enquanto todos respeitavam e seguiam os rituais para roçar, derrubar, plantar, caçar e pescar como ordenava o *Kaali* e *Ñapirikoli*. Certa vez um dos filhos do *Kaali* casou com uma mulher de um povo que não gozava dessa vida tranquila e de facilidade de desenvolver atividades agrícolas, caças e pescas. Este povo trabalhava muito para fazer roça. Roçava, derrubava, plantava e capinava a área inteira. Por isso, a família da mulher do filho do *Kaali* não tinha roça suficiente como tem a família dele (filho do *Kaali*). Depois de alguns tempos, a mulher percebeu que seu marido parecia não sofrer ao fazer sua roça. Perguntou ele qual era o segredo de fazer roça, caçar e pescar com sem muito trabalho. Queria saber para ensinar aos seus pais, pois estavam trabalhando muito para fazerem suas roças, caçar e pescar. O marido, seguindo orientação do pai (*Kaali*) não falou do ritual para ela. *Kaali* sabia que ela não seguiria e respeitaria os procedimentos e rituais e isso acarretaria o mundo sofrido para nova geração (a geração da humanidade atual).

Inconformada com a resposta do esposo decidiu investigar para descobrir o segredo por conta própria, sem conhecimento e consentimento do esposo e sogro

Kaali. Numa época de fazer roça o marido saiu em busca de terra fértil para delimitar e fazer roça. Saiu cedo dizendo que ia caçar, pois não queria que ela soubesse para não descobrir o segredo. Mas ela sabia, pois viu que levou terçado e machado. Discretamente ela saiu atrás para espioná-lo, viu tudo onde, o que e como ele fez.

Depois de espionar o que ele fez voltou para casa antes dele chegar para despistar suspeita. Logo que ele chegou à casa, ela serviu-lhe a comida e disse que iria fazer necessidade fisiológica enquanto ele comia. No entanto, ela estava indo àquele lugar para observar o que acontecia. Quando ela chegou ao local viu muitos homens baixinhos e musculosos roçando a área, as mulheres preparando comidas para a multidão e as crianças ajudando seus pais e as mães. Ela curiosa queria perguntar aqueles multidões de homens, mulheres e crianças de onde vieram e como fazer para convidá-los a trabalhar a sua família. Tomou coragem foi com eles, mas quando a viram, todos pararam de roçar, as mulheres pararam de preparar comidas, as crianças se espantaram e todos correram para floresta com medo dela, pois era desconhecida deles.

No mesmo instante veio temporal: chuva, relâmpago, trovão e fortes ventos. *Kaali* desconfiado perguntou seu filho onde estava sua mulher, disse que foi fazer necessidade fisiológica e ainda não retornou. O pai já sabia o que estava acontecendo e disse para filho que a sua mulher não foi fazer necessidade fisiológica, mas sim espionar a área delimitada para fazer sua roça. Naquele momento chamou todos os filhos e disse: a partir deste momento o mundo estará difícil para a nova geração. Irado com o fato revogou todas as outras facilidades do processo de fazer roça: derrubada, plantio, capina e processo de fazer alimentos derivados da mandioca (farinha, beiju, caxiri=bebida fermentada).

Os narradores dizem que daquele acontecimento o homem foi condenado ao trabalho pesado para produzir seus alimentos, teve que aprender a produzir alimentos com próprios esforços e forças de trabalhos: roçar e derrubar toda a área da roça, plantar no sol e na chuva, capinar todos os matinhos da roça, ralar mandioca no ralo, torrar farinha no fogo quente e outros processos e atividades de produzir alimentos... *“O homem está em constante castigo por causa da própria desobediência. Quem não se esforça para fazer sua roça, capiná-la e cuidá-la direito passa necessidade, até fome”* (J. B. S. Comunidade Castanheirinho – Baixo Rio Negro, 2011). Por causa da desobedecendo quebrando processo de ritual por

aquela mulher, o *Kaali* responsabilizou as mulheres para cuidarem das roças e a produção de alimentos à família. É importante observar que nesta fase do mundo a variedade e espécie de plantas alimentares, a germinação, crescimentos, produção de trutas e a fertilidade do solo não foram afetadas. A terra continuava fértil, as plantas continuavam germinando, crescendo e produzindo bons frutos.

Esta nova realidade de viver o mundo estava difícil ao extremo para sociedade da época. Cada atividade do processamento de fazer alimentos era desenvolvida em detalhe de mão em mão até o produto final (alimento). Mesmo com essa dificuldade os alimentos eram abundantes, pois cada planta cultivada na roça produzia muito e bons frutos e raízes. Era difícil fazer uma roça, mas em compensação, produzia alimentos suficientes: mandioca, batata-doce, cará, cana de açúcar, cocura, banana, milho, pimenta e outros frutos e raízes. A nova realidade se tornou rotina comum de viver aquela fase do mundo. Era difícil acreditar que o pior ainda estava por vir, a fase já era sofrida.

Em certo período desta fase, os amigos do *Kaali*, o avisavam que sua mulher estava o traindo com um homem desconhecido toda vez que vai para roça e nas festas de coleta de frutas que acontecia a cada lua cheia. Ele não acreditava, pois sua mulher sempre se comportava fiel a ele e nunca demonstrou interesse por outro homem. Ele pediu ajuda de outros amigos para espioná-la enquanto vai à roça, ao banho e festa de coletas de frutas. Os amigos trouxeram confirmações do dito traição, mesmo assim não acreditou.

Numa das festas realizada na aldeia do homem suspeito de traição, *Kaali* resolveu não ir junto com sua mulher para festa, falou que ia chegar mais tarde porque estava esperando visita de outros povos com quem iria junto. No entanto, a intenção era descobrir a verdade da suspeita dos amigos. A mulher saiu feliz numa canoa rumo à aldeia onde acontecia a festa. O seu marido *Kaali* a seguiu durante a viagem até chegar naquela comunidade. Viu que no primeiro estirão do rio, um homem desceu em sua canoa, foi junto até a comunidade. Em alguns lugares paravam para divertir: brincar, tomar banho, fazer sexo, comer e outras coisas. *Kaali* viu tudo como sua mulher o traiu.

Informado com o que viu, voltou para casa, pegou suas coisas e falou para seus filhos que estava saindo de casa para nunca mais voltar. Deixou recado a ela que estava saindo de casa levando todas as coisas e os bens materiais e

imateriais que tinha. Pediu para que ela continuasse o romance com seu amante. Assim *Kaali* deixou o mundo e foi para outro lar levando consigo os bens alimentícios que tinha para/com humanidade.

Quando a mulher chegou da festa tomou conhecimento do fato, não reclamou apenas disse que estava feliz com a ausência dele. Ela ainda não sabia o que aconteceu com sua roça e plantação. No dia seguinte, alegre com a ausência do marido, arrumou suas aturas = *tsheeto* (cestas), foi para roça junto com seus filhos mais velhos. Ao chegarem à roça viram a roça tomada de *kapoiro*, uma planta com folhas e raízes parecidas que os da maniva.

Todas as plantas frutíferas cultivadas na roça se transformaram em algum tipo de mato: maniwa = *kinikhi* em *kapoiro* (certa planta da capoeira com folha idêntica à maniva); *cubiu* = *kopiro* em *makokona* (planta da família ambaúba); pimenta em *doopo iattite* (planta idêntica à pimenta), abacaxi para abacaxi de jabuti, batata doce em batata falso da mata, as outras plantas cultivadas na roça se transformaram em alguma variedade de planta que em Língua Baniwa são classificadas de “*panali*”. São plantas da mesma espécie utilizadas na alimentação, mas que são nativas. A mulher e os filhos vendo a situação da roça correram para roças dos seus filhos mais velhos e dos parentes, todas estavam na mesma situação, plantas transformadas em espécies falsas e fechadas de matos nocivos. A família, os parentes, as aldeias e outros povos ficaram sem o que comer e não sabiam como sobreviver. Tudo mundo estava à beira da morte.

Kaali vendo o sofrimento dos seus filhos voltou a terra para ajudar seus dois ultimo filhos (caçulos), um menino e uma menina. Foi encontrá-los na beira do igarapé enquanto tomavam banho na praia. Quando viram o pai, correram para abraçá-lo, choraram ao seu peito, contaram o que estava acontecendo e pediram para que voltasse a casa, pois não tinham alimentos, sua mãe e os seus irmãos estavam morrendo de fome. Depois dos abraços e choro de emoção, ele coversou com seus filhos dizendo que não pretende voltar para casa, pois estava indignado com o que a mãe deles fez com ele. Disse que veio com eles porque via sofrimentos deles e pretende ajudá-los sem o conhecimento da mãe, dos irmãos mais velhos e demais parentes da aldeia. Os dois aceitaram o acordo e o pai explicou o processo e o ritual que devem fazer. Os meninos fizeram como seu pai ordenou que fizessem.

Ao entardecer desceram à beira do igarapé. Lá estava um sapo (*dziali*) comestível soltando voz próxima a praia, exatamente onde o pai apontou que estivesse. Os dois caminharam até ao sapo para apanhar espuma que produzia no local do assento. Espuma que coletavam a guardavam em quatro potes de barro (*kamotsi*) e fecharam os com as folhas de ambaíba e deixaram no canto da casa escondida da sua mãe, segundo orientação do pai *Kaali*. No dia seguinte, os dois irmãos foram abrir os potes, estavam cheios de alimentos derivados da mandioca: um com farinha de mandioca mole = *molhoida* (*maçuca em língua geral*); o segundo com farinha amarela = *matsoka*; o terceiro com farinha de tapioca = *mheettipe* e o último com beiju = *beiju*. Os meninos pegavam escondidos dos potes para comer e quando acabava repetiam o processo e ritual. Eles ficavam saudáveis, felizes e sempre brincando sem fome e preocupação com alimentos. Sua mãe percebendo comportamento tranquilo dos dois perguntou se o pai deles estava os ajudando nos alimentos. Responderam que não, falavam que estavam tomando água como sobrevivência. Ela estava com muita fome, chateada por ver que seus filhos não estavam com fome e ao mesmo tempo, curiosa para descobrir se os filhos escondiam alguma coisa.

Certa noite ao deitarem na rede para dormir, os dois estavam com fome e pegaram uns pedacinhos de beiju para comer na rede. A rede deles estava encima da rede da mãe. Então, ao comerem os pedacinhos de beiju, os farelos caíram à rede da sua mãe. Quando ela sentiu os farelos caindo, pegou-os, cheirou e descobriu que seus filhos estavam comendo beiju. Levantou e perguntou dos filhos o que estavam comendo e disse que estavam caindo os farelos em sua rede. Os dois não tinham mais o que dizer, eles decidiram contar a verdade para ela e aos seus irmãos. Começaram ensinar aos seus irmãos, a mãe e parentes o processo e ritual de produzir alimentos.

O pai *Kaali* sabendo da situação voltou para ensinar como fazer o caxiri = *padzawaro* (bebida fermentada feita de massa de mandioca), desta vez não ensinou para os dois irmãos, mas apenas para o irmão caçulo. Repassou a ele conhecimentos e procedimentos para revitalizar a agricultura como base para sobrevivência e deixou recado à humanidade que a vida na terra a partir daquele momento não seria fácil, o mundo estava condenado ao sofrimento por causa das desobediências humanadas. Disse que traria ao seu filho maniva com apenas duas

brotas, seria suficiente para multiplicação até encher uma roça, assim o fez. O filho que recebeu estes conhecimentos e benção voltou aos seus irmãos, deu recado e ensinou os procedimentos para produzir alimentos vindos da mandioca. Os irmãos, a mãe e os parentes da aldeia começaram proceder a ritual para produzir alimentos.

Para comemorar o retorno da agricultura a terra (à família do *Kaali* na Terra), principalmente da mandioca, eles anunciaram uma grande festa. Fizeram bebidas fermentadas (caxiri), convidaram os parentes e outros povos para participarem da festa. *Kaali* veio para festa, conversou com seus filhos e aproveitou para conscientizar os filhos sobre o que virá à nova geração humana. Os filhos pediram do pai que deixasse as outras espécies de plantas comestíveis. Desta forma, conseguiram do pai as plantas alimentares que, segundo os historiadores, existem atualmente nas roças Baniwa. Estas plantas não produzem mais frutos e raízes como produziam antes do episódio de desobediências humanas. Segundo os míticos, isso acontece porque a devolução destas plantas a terra não é mais para abundanciar os alimentos, mas somente para garantir a sobrevivência do povo (Baniwa) que depende da roça como garantia de existência na face da terra.

Estes contos míticos (orais), dos quais foram extraídas as poucas informações apresentadas neste texto, leva-nos entender que as atividades agrícolas são milenares entre os baniwa. Cientificamente não há registros escritos destes mitos que pudessem excitar credibilidade da sociedade científica. Mas a maioria dos agricultores experientes e mais idosos baniwa conhece esses mitos, fluam entre eles como conhecimentos e condicionam à maturidade da vida e autonomia de subsistência. São conhecimentos e saberes repassados no período de iniciação de jovens e exercidos como teste de maturidade da vida.

Estes mitos fazem os Baniwa suportarem trabalho árduo de fazer roça, produzir alimentos e outros trabalhos igualmente difíceis que qualquer atividade agrícola. É importante reconhecer que os mesmo mitos buscam justificar a divisão tradicional de trabalho entre mulher e homem. Homem cuida dos trabalhos superiormente pesados e difíceis que as atividades tradicionais das mulheres. Numa roça o homem tradicionalmente se responsabiliza pelas atividades de roçar, derrubar e queimar a área. O plantio é dividido entre os dois homem e mulher. Mas após essas atividades, a responsabilidade de cuidar da roça é a mulher, assim como processamento de mandioca para produzir farinha, beiju e outros derivados. A

responsabilidade da mulher de cuidar da roça e produzir alimentos foi estabelecida como fiança a desobediência da mulher do filho *Kaali* e a traição da mulher dele.

O homem foi submetido aos trabalhos pesados por causa do amante da mulher do *Kaali*. Quando descobriu a traição ele preferiu não matá-lo, mas castigá-lo a dedicar sua força física para desenvolvimento das atividades superiormente pesados e difíceis que as das mulheres: roçar, derrubar, plantar, caçar, pescar, coletar frutas das matas e outras atividades tradicionais do homem baniwa.

Os mesmos mitos justificam aos baniwa a escassez de alimentos. Acreditam que, quando *Kaali* abandonou a família, por causa da traição da mulher, levou consigo a maniva, as plantas frutíferas e a fertilidade do solo. Antes deste acontecimento mitológico a terra era fértil, qualquer planta germinava, crescia e produzia frutos saudáveis e grandes. Depois que o *Kaali* levou a fertilidade da terra, diminuiu a composição nutricional e a fertilidade do solo, portanto, nem todas as plantas brotam e produzem frutos como antes. Da mesma forma acontece com a caça, pesca e frutos das matas. Antes havia fartura de caça, peixe e frutos das matas, depois tornaram escassas.

As espécies e variedades de plantas alimentares também são afetadas nesta fase histórica, surgem às variedades falsas de cada espécie. Por isso tem maniva que é utilizada na alimentação e a sua variedade falsa (*panali*) que não é comestível; tem variedade de abacaxi domesticado (da roça) e nativo; abiu domesticado e nativo, assim com urucum, umari, patauá, bacaba, açáí, pimenta, caju e outras plantas com uma espécie domesticada (comestível) e outra falsa.

Depois destes episódios mitológicos que deram origem a situação atual da agricultura Baniwa, a sobrevivência humana tornou um desafio permanente. Os baniwa não encontraram outra forma de sobreviver, senão a agricultura baseada no cultivo de maniva. A organização de produção agrícola, o aproveitamento e manejo das áreas, o cuidado da roça, as espécies e as variedades de plantas alimentares vêm sofrendo alterações ao longo do processo por diversas razões, aspectos.

Antigamente, os antepassados baniwa dependiam diretamente e apenas dos recursos naturais dos rios, igarapés, lagos, igapós, florestas, terras, frutas das matas, plantas cultivadas, animais, peixes, pássaros e outros recursos da natureza. Para controle dos territórios dividiam-se para cada clã uma área de posse comum

para moradia, pesca, caça e coleta de frutas e desenvolvimento de atividades de necessidades e interesses do clã. Segundo Maria Luiza Garnelo (2010)

A definição dos limites (*Ilokakawa*) entre os territórios frátricos é uma ação política e, portanto, ambígua, podendo ser reinterpretada e alterada de acordo com o ponto de vista de quem os define. Assim, para o membro de uma fratria, a fronteira de seu território pode se estender para abranger uma região que contenha um lago piscoso ou um trecho de terreno mais fértil. Tal pretensão pode ser contestada por seus vizinhos que situariam as fronteiras de seus próprios domínios um pouco mais acima ou abaixo do local pleiteado pelos primeiros. Na condição atual de vida Baniwa se observa uma “luta para se apropriar do passado” através da recriação ativa das diferenças frátricas e internas entre os consanguíneos, produzindo a aparência de descontinuidades identitárias e delimitando fronteiras que incidem sobre os “outros” adjacentes. Nesse caso, o território oferece uma base física e simbólica à exacerbação das diferenças, sempre referidas a espaços específicos – a serem mantidos ou obtidos – que alicerçam as disputas políticas ali estabelecidas (p. 56).

É uma área de domínio tradicional do clã definida pelos seres míticos e consagrada pelos ancestrais. *“O território de uma comunidade inclui áreas de posse dos grupos domésticos (roças, quintais e capoeira produtivas), áreas apropriadas pelos grupos patrilineares e patrilocais (capoeiras) e áreas de usufruto comum (...)”* (ELOY & LASMAR, 2011, p. 94). Esta área tradicional é usufruída para retirada de madeiras para construções, coleta de frutas (açai, patauá, bacaba, buriti, ucuqui), plantas medicinais, fazer roças, plantar diferentes tipos de plantas cultiváveis e fabricação de cerâmica. Dos rios, igarapés e lagos pescavam peixes, capturavam reptéis e quelônios para seus alimentos. Por isso cuidavam dos rios, dos lagos e igarapés de todas as formas de invasão e de uso predatório dos recursos naturais. Assim viviam os antepassados do povo Baniwa do Rio Içana. Dependia somente dos recursos naturais que demandava manejos e controle rigoroso de seus usos.

Atualmente, a prática agrícola e o manejo estão cada vez mais fragilizados, pois as mudanças de culturas e de tradições alimentares intensificaram nos últimos séculos: seja pela influencia de culturas externas; seja pelo aumento de população; mudanças nos hábitos alimentares; sistema de produção; uso inconsciente dos recursos naturais; comercialização de produtos e outras mudanças ocorridas. No campo da influencia das culturas externas podemos tomar como exemplo a religião, a escola e hábito alimentar. São culturas ocidentais que considero potenciais transformadores dos modos próprios de viver dos povos indígenas, entre eles os baniwa.

A religião incentivou abandono de práticas de religiosidades tradicionais (pajelança) e rituais de controle e manejo próprio dos recursos naturais. Esse incentivo se apoia na ideologia de que as pajelanças e rituais tradicionais indígenas (baniwa) são práticas demoníacas, diabólicas, por isso deveriam ser abandonadas em nome de salvação e de preparação para a vida eterna sem males. Esta foi a forma encontrada pelos ocidentais para exterminar a cultura e tradição religiosa própria de controle e manejo dos recursos naturais.

A escola é outro exemplo, trouxe outras influências como incentivo à esperança de que estudar garante melhor futuro e melhoria de qualidade e condições de vida. Isso é verdade para vida na cidade, mas para vida nas aldeias a situação é totalmente diferente. Esta campanha ideológica faz com que as crianças, adolescentes e jovens acreditem que somente a escola possa lhes trazer melhores condições de vida e por isso se dedicam exclusivamente a escola e não querem participar das atividades agrícolas, não importam para eles aprender as técnicas de pescas e caças. Não valorizam os rituais de manejos e controles tradicionais de recursos naturais e os conhecimentos tradicionais em todos os aspectos. Quando atingem idade adulta, não concluem graus de ensino escolar necessários para alcançar o patamar de melhoria de condição de vida incentivada pela educação escolar e não aprendem suficientemente os conhecimentos tradicionais necessários para viver a realidade das aldeias. A necessidade de sobrevivência os esforça a utilizar recursos naturais de qualquer forma, inconsciente, visando apenas viver.

A influência da religião associada à educação escolar resulta na mudança do hábito alimentar e a variedade nutricional de alimentos. Antigamente os baniwa consumiam alimentos vindos diretamente da natureza, como por exemplo: peixe; caça; frutos das matas; frutas cultivadas e outros alimentos naturais que não possuem misturas de quaisquer produtos tóxicos e químicos. “[...]. *En resumen, los alimentos proteicos locales están disminuyendo, así como el número de variedades de plantas cultivadas muenstras que los feculentos locales están reemplazados por feculentos producidos en el modelo del agro-busines*” (ROBERT & KATZ, 2008, p. 3). O consumo de alimentos industrializados, como macarrão, açúcar, sal, refrigerante, biscoito, frango e outros produtos é visível. “[...]. *Al mismo tiempo, alimentos producidos por la agroindustria del sur del país (arroz, pollo congelado...) estan penetrando no solo las ciudades sino también las zonas forestares de*

Amazonia” (ERIKSO, 1998; ELOY, 2006 apud ROBERT & KATZ, 2008, p.3). Os Baniwa preferem esses produtos, por questão de facilidade de obtê-los do mercado. Os peixes e caças são difíceis de pescar e caçar, por isso a maioria prefere comprar alimentos no mercado.

A abordagem dos mitos e das influências das culturas externas é importante para entender realidade atual de atividades agrícola entre os baniwa, não somente para saber como é a realidade, mas principalmente para compreender o porquê dela. É a explanação que busca explicar desenvolvimento das práticas agrícolas nos tempos primordiais; a fertilidade do solo; as responsabilidades tradicionais do homem e da mulher como fiança dos castigos da desobediência; transformação de plantas alimentares de diversas espécies e variedades em plantas nativas (falsas) dando origem às plantas consideradas falsas = *panali*; influência e efeito da introdução de novas culturas à região, principalmente, cultura ocidental.

Com essa abordagem podemos entender que a geração atual dos baniwa mantém a cultura e tradição de viver por meio de agricultura. Fazem roças: roçam, derrubam, plantam, capinam e produzem farinhas, beiju, maçoca (farinha de mandioca mole), tapioca e outros produtos derivados da mandioca. A diferença está na forma de aproveitamento das áreas de produção (manejo). Antigamente, os antepassados faziam duas roças, uma perto de casa para necessidade emergencial e a outra mais distante para produção maior, como por exemplo, produção de farinha para comercialização, eventos, ou ao uso quando há necessidade de fuga (no período da caçada de indígena).

No começo do contato com os brancos, quando começavam entrar para colonizar a região, os baniwa eram levados para baixo Rio Negro para trabalharem nos seringais, extração de piaçava, exploração de madeiras, aberturas das vilas, construções de prédios e outras atividades. Os que resistiam eram caçados, violentados e forçados a trabalharem muito por pouco que recebiam.

Como não bastassem os maus tratos a população, junto com os colonizadores vinham doenças como sarampo e varíola, desconhecidas dos baniwa. Na época, estas doenças eram fatais, a população ainda não tomava vacina pra prevenir-se delas. Por isso, quando recebiam notícias destas doenças ou da entrada de não indígenas à região, fugiam para matas e igarapés para não serem afetados ou descobertos pelos invasores. Estas situações obrigavam as pessoas fazerem

suas roças: uma perto de casa e outra distante da aldeia para uso na fuga quando necessário. Outra explicação de por que fazer roça longe da aldeia é a fertilidade dos solos, a terra firme (solos virgens) é mais fértil que os solos de capoeira e as plantas cultivadas crescem e produzem melhor?

Atualmente não há mais a necessidade de fuga por causa de doenças ou de homens não indígenas. Os povos indígenas são protegidos pelas leis constitucionais do País e são vacinados contra as doenças. Com isso deixaram de fazer roças distantes das aldeias e começaram aproveitar as terras mais próximas. Isso afeta produtividade da roça e o sistema manejo das áreas (capoeira) produtivas? Antigamente as áreas de roças velhas (capoeira) descansavam em média de quinze a vinte anos para serem reaproveitadas. Acredita-se que com mais tempo de descanso do solo, a recuperação da fertilidade e nutriente dos solos melhoram e garantem boa produtividade do cultivo?

Hoje em dia, o descanso de solos cultiváveis não passa mais de dez anos. As famílias reaproveitam as áreas produtivas com menos tempo de descanso e isso compromete produtividade da roça? *“O esquema descrito como ideal é o da abertura anual de uma roça na floresta ou em uma capoeira velha de pelo menos vinte anos”* (EMPERAIRE & ELOY, 2008, p.30). Os entrevistados experientes na agricultura dizem que a área reaproveitada com menos tempo de descanso (*heeñami*) não produz bem. Ou seja, nem todas as plantas germinam, crescem e produzem como as cultivadas na terra firme.

Foto 3: Roça em capoeira

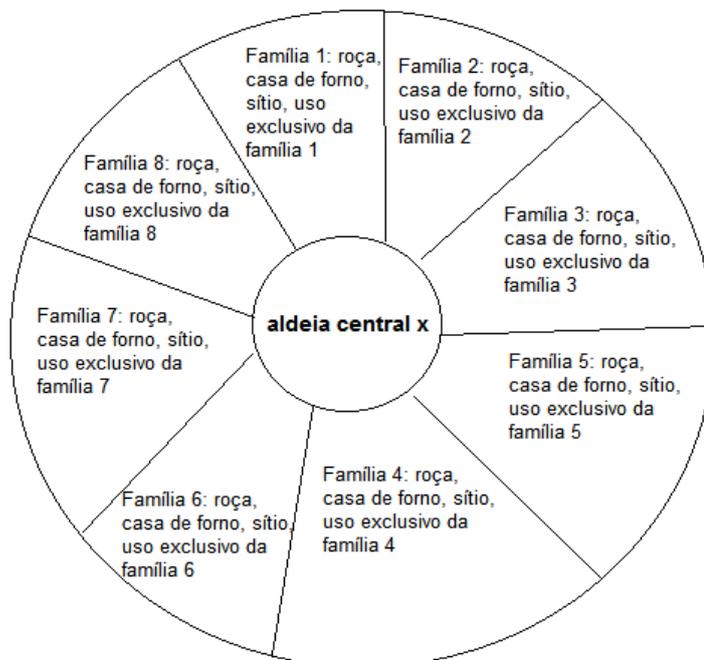


As plantas cultivadas podem nascer bem, mas crescem fracas e não produzem boas e grandes frutas e raízes. Diferentemente de terra virgem (*eedzawa*) ou terra com mais tempo de descanso, as plantas cultivadas nascem, crescem e produzem bem, frutos e raízes boas e grandes. Essa diferença é notável na variedade de alimentação. Quem tem roça numa terra virgem ou numa área com mais tempo de descanso tem em sua alimentação variados tipos de frutas e raízes, as frutas e batatas são maiores. As roças em área de capoeira (*heeñami*) não possuem essa qualidade, tamanho e quantidade de frutas e raízes.

No médio Içana, entre Nazaré e Tunuí Cachoeira, tem família que torna sua roça como uma segunda moradia. Esta nova forma de lidar com a roça é recente na região, uma tradição copiada dos Baré do Rio Negro.

No Rio Negro, a roça é a segunda moradia da família. Ali que deixa e possui todos os seus materiais e equipamentos de produção de derivados da mandioca: farinha; beiju, tucupi, tapioca.

Figura 3: Divisão tradicional de território de uma aldeia Baré



O uso da área de produção agrícola pelos baré no Rio Negro é complexo, cada família tem direito de fazer sua roça na área da aldeia, mas apenas no terreno do grupo de sua família. A seguir um desenho imaginário da divisão do território de

uma comunidade tradicionalmente do Povo Baré. Esta forma de organização da área das comunidades que leva as margens do Rio Negro, principalmente, acima de São Gabriel da cachoeira, existências de vários sítios espalhadas nas margens do rio, ilhas e igarapés.

Isto não significa que uma família não pode utilizar recursos da área de outra família, mas exige certas regras: por exemplo, avisar ou pedir, com a família proprietária, a área e os recursos que quer utilizar para suas atividades. Quando a pessoa não avisa com antecedência a família proprietária, gera conflito entre as famílias da aldeia. Não que a família proprietária não aceita que a pessoa explore, mas exige respeito à área exclusiva da família e a consideração de organização da aldeia. A demarcação de terras indígenas e grande introdução de outros povos naquela região têm enfraquecido esta forma de organização dos Baré no Rio Negro.

A demarcação de terras indígenas direciona a concepção da população de que a terra indígena demarcada é de uso comum de todas as etnias do Rio Negro. Por isso, outros povos que vêm dos rios afluentes do Rio Negro (baniwa, tukano, dessana, piratapuia, etc.) chegam para se estabelecerem na região. Consigo trazem outras formas de organização das áreas de aproveitamento dos recursos da comunidade, isso influencia e fragiliza a organização própria dos Baré? Segundo Ludivine Eloy & Cristiane Lasmar (2011)

Nas comunidades atuais das Terras Indígenas, o padrão tradicional de moradia, em que todo o grupo local ocupava uma grande maloca, foi substituído por outro em que uma família nuclear (um casal e seus filhos solteiros ou recém-casados) ocupa uma casa relativamente menor. Os limites da comunidade são imprecisos e flexíveis. As áreas de plantio não costumam ser contínuas para uma mesma família, mas alternadas de acordo com os diversos nichos ambientais disponíveis, que são simultaneamente fontes de recursos alimentares, medicinais e combustíveis. Sendo a agricultura de tipo itinerante, e os recursos florestais e pesqueiros de disponibilidade sazonal, as famílias tendem a deslocar e/ou multiplicar suas casas, casas de forno e abrigos temporários (Meira, 1997). Além disso, os moradores indígenas da bacia do Rio Negro costumam percorrer os rios e as florestas em inúmeras ocasiões, para utilizar certos recursos ou para visitar os parentes. Multilocalidade, mobilidade e redes extensas de troca são, portanto, características essenciais das territorialidades indígenas no Rio Negro.

O território de uma comunidade inclui áreas de posse dos grupos domésticos (roças, quintais e capoeira produtivas), áreas apropriadas pelos grupos patrilineares e patrilocais (capoeiras) e áreas de usufruto comum (floresta densa de terra firme, floresta alagável). Estas áreas são organizadas em mosaico, sendo os quintais ao redor das casas, e as roças e capoeiras jovens distribuídas ao longo dos caminhos e igarapés. Quanto maior a proximidade de uma família de sua casa de moradia e de sua casa de forno, maior é a expressão de seus direitos

individuais sobre o espaço físico. À medida que um indivíduo se vê compelido a afastar-se de suas casas e de suas roças, seus direitos individuais tendem a se diluir no conjunto das famílias da comunidade, ou das comunidades vizinhas.

No Rio Negro, os direitos coletivos envolvem regras de uso dos recursos naturais da área da comunidade, especialmente para produtos oriundos dos rios e da floresta densa. A incorporação de um novo membro numa comunidade, seja pelos vínculos patrilineares, seja pelo casamento (Lasmar 2008), possibilita o usufruto de bens, recursos e oportunidades presentes no território comunitário. Por outro lado, implica a participação em um regime de trabalho coletivo. Assim, caso uma família não pratique mais a agricultura e/ou resida boa parte do tempo na cidade, a estabilidade de seu vínculo de pertencimento passa a depender de sua participação na vida social da comunidade (eventos coletivos, cultos religiosos, trabalhos comunitários, festas, etc). Geralmente, ela pode usufruir dos recursos florestais, mas é submetida a regras coletivas de uso, ou seja, a exploração deve ser feita dentro de um certo limite de volume/valor e para uma exploração principalmente não comercial. É comum que, nesses casos, as famílias continuem cuidando da sua área de árvores frutíferas no centro da comunidade, herdada dos pais e avós. Elas podem também confiar suas capoeiras e árvores frutíferas a outros moradores, em troca de serviços e/ou produtos. Veremos que esta flexibilidade tem um papel muito importante nas comunidades periurbanas, pois propicia a mobilidade dos indivíduos entre cidade e floresta (p. 94).

No Rio Içana, esta forma de relacionar-se com a roça, está sendo introduzida, mas ainda não é a maioria que pratica esta forma de relacionamento com a área da comunidade. A área de produção agrícola é coletiva, sem apropriação da família, ou seja, qualquer família pode fazer sua roça em qualquer parte da área da comunidade. Mas a partir da ultrapassagem dos limites geográficos da área da aldeia entra nos critérios idênticos a dos baré. Ainda prevalece a tradição de entregar a roça velha à natureza para processar recuperação da fertilidade do solo. Diferentemente do Rio Negro onde a roça é transformada em área de fruteiras (pomar) depois do período de produção de mandioca, a área não é devolvida diretamente a natureza para processar a recuperação.

2. Plantas alimentares cultivadas nas roças ancestrais baniwa.

Analisando os mitos, contados pelos três entrevistados anteriormente identificados, observa-se que a tradição e cultura agrícola são milenares do grupo. Quando os mitos, que explicam o surgimento da humanidade baniwa são contados,

aparecem nas expressões dos historiadores os vocabulários que demonstram presença de atividades agrícolas e plantas cultivadas na roça. Não como foco principal da história, mas como componente do ambiente do local do fato e sua caracterização. Algumas vezes para identificação do tipo de comida, explicação e instrumentalização do ritual de resguardo ou jejum.

Nos mitos e histórias ouvidas para este trabalho é rara observar explicação detalhada sobre as espécies e variedades das plantas cultivadas nas roças, por isso é difícil definir quantificações exatas das espécies e variedades de plantas cultivadas no período mitológico. O que é possível entender e compreender que o conhecimento, a prática e uso da agricultura como base para sobrevivência são milenares e vêm sendo repassados de geração a geração. Ao longo deste processo os conhecimentos sobre a agricultura vêm se evoluindo em todos os aspectos. As técnicas de produção agrícolas e os manejos das áreas de produção são aperfeiçoados conforme a evolução, inovação e desenvolvimento social dos baniwa. As espécies e variedades de plantas cultivadas nas roças são multiplicadas, substituídas, expandidas e minimizadas.

As mitologias, que explicam estes processos, identificam as espécies de plantas frutíferas cultivadas nas roças ancestrais, como: urucu; abacate; pimenta; abiu; cucura (uva da Amazônia); milho; abacaxi; cará; banana; maniva; batata-doce; cará do ar; umari e plantas medicinais. “(...); *uma preguiça come as plantas de urucu; e uma anta chuta uma árvore de abacate*” (Wright, 1996, p. 58). A variedade de cada uma dessas espécies não é revelada, mas é possível observar que havia uma grande variedade, pois as cores, os tamanhos e sabores das suas frutas algumas vezes são expressos.

Neste trabalho não se pretende descrever as características físicas, as classificações científicas, as formas de uso e consumo de cada espécie pelo grupo. O que se pretende é apresentar as principais espécies cultivadas nos tempos remotos focando a importância, a relação que se tem com esta, a quantidade que se plantava esta planta e o grau de uso e consumo da mesma. A seguir são apresentadas as espécies consideradas mais importantes e indispensáveis para alimentação e sobrevivência do grupo.

A primeira planta mitológica de sobrevivência do grupo é a maniva. A citação da espécie ocorre no mito que explica como *Kaali* plantava sua roça quando

as atividades de roça ainda eram fáceis de desenvolver. “*Ñapirikoli itokhoa likoadaaka ttawalhe kinikhii, madalidapetsa lithiwi nheette litoda neema limakale riko. Aapana kamoimottoli nheette, lhiewali neerhe, pokoalhe nheette poawalhe. Nhaa pida nhaa madalida lithiwi ikatsa pida whaaka whaa newikinai, yalanawinai nheette nhaa tapayonanai. Kadzoxoopha phiomeka iĩhaka lhie kaini, kametsa weemaxoopaka padeeiniri whaa kadzoliaha*” (trecho de entrevista com o Alberto Antônio Lourenço, 80 em 26 de agosto de 2012). “*Ñapirikoli* quebrou quatro pedaços de maniva com três gêmulas cada e plantou-os nos quatro cantos da roça, um para leste, outro a oeste, um ao sul e outro para norte. As três gêmulas representava os indígenas, os brancos e os negros. Por isso que todos vivem da agricultura, ninguém vive sem consumir produtos agrícolas, todos nós dependemos destes produtos” (minha livre tradução).

Foto 4: Maniva



Segundo o historiador as três pedaços de maniva refere-se as três principais variedades mais cultivadas e utilizadas pelos baniwa até a presente geração: *aalidalike* = tatu maniva; *manakheke* = açai maniva; *daapakhe* = paca

maniva. A alta utilidade destas variedades é justificada da seguinte forma: as três variedades nascem em qualquer tipo de solo, exceto terreno muito arenoso; são variedades resistentes à seca (sol), chuva e pragas (*khapi* = ambuá); produzem melhores mandiocas em tamanhos e quantidades.

Estas variedades possuem três diferentes cores de mandioca: *aalidalike* (tatu maniva) produz mandioca amarelada e pode ser feita beiju, farinha e tapioca com sua massa; *manakheke* (açai maniva) é uma das variedades que produz mandioca branca e é recomendada para produção de beiju e; *daapake* (paca maniva) que produz mandioca amarela, ela é recomendada para produzir farinha.

Esta indicação de maniva pelas cores, tradicionalmente, tem significado para mulheres. Por exemplo, *aalidalike* que produz mandioca amarelada, representa carência de roça. Sinônimo de que a pessoa não possui roça suficiente, pobre de variedade, pessoa que não cuida da roça e outras observações que associam a esta cor de mandioca. A cor amarela e branca da mandioca refletida na cor da farinha e beiju representa suficiência de roça, dedicação ao trabalho, grande variedade de maniva, produto de qualidade e outros perfis avaliados.

Com qualquer das variedades pode ser feito beiju, farinha e tapioca, mas as mulheres se orgulham tradicionalmente em classificar as maniva para produzir esses derivados como sinônimo de mulher trabalhadora, produtora de beiju, farinha e tapioca de qualidade e sinônimo de esposa do bom e trabalhador homem. Antigamente as mulheres se competiam entre si pela qualidade de beiju, farinha e tapioca. Para elas a qualidade do beiju está na brancura, na espessura, na ausência de sinal de fogo (sem queima) e tamanho.

A qualidade da farinha é observada na sua cor amarela, bem torrada, farelos redondinhos e sem queimar os farelos miúdos. Quanto à tapioca a avaliação de qualidade está na forma dos farelos que devem estar espocados (como pipoca), uniformes e não deve conter farelos miudinhos e quando colocada na água deve flutuar. São qualidades em que as mulheres se avaliam competindo para ganhar reconhecimento de mulher trabalhadora, competente, habilidosa e ágil. Esta competição e orgulho de ser mulher de qualidade, competente e trabalhadora incentivam a cultivar em maiores quantidades cada variedade de maniva, limpar a roça, produzir farinha, beiju, tapioca e outros derivados com boa qualidade, quantidade e rapidez.

Produzir com qualidade os produtos derivados da mandioca e cuidar da roça também traz outra competição interna das mulheres, a atração do homem. A avaliação da qualidade dos produtos produzidos pela mulher é um dos quesitos considerado pelo jovem pretendente antes de pedir a mão da mulher em casamento. A dedicação ao trabalho, o desempenho e receptividade da mulher também são avaliadas e consideradas pelos pais no processo de escolha da mulher para filho. Por isso as mulheres que pretendem casar se esforçavam para desenvolver as atividades agrícolas com qualidade, habilidade e agilidades visando reconhecimento e consideração de boa mulher para um bom homem. O relacionamento, conhecimento e sabedoria da mulher sobre maniva e mandioca são importantes e indispensáveis para destino da sua vida. Desenvolvimento das atividades agrícolas não objetivam somente alimentação, saúde e sobrevivência do grupo, mas também o relacionamento social e luta pelo reconhecimento e respeito à classe feminina.

A segunda planta cultivada milenarmente e com quem o povo baniwa possui relacionamento alimentar, social e cultural é a pimenta. É uma planta mitologicamente mais descrita que qualquer outra planta depois de maniva e também a segunda planta mais utilizada na alimentação.

Além de alimentação serve para tratamento das doenças de pele, prevenção das doenças causadas pelos espíritos das florestas (*yoopinai*) e é utilizada como instrumento de conselho no ritual de iniciação dos jovens. Os chamados *yoopinai*, para os baniwa, são espíritos das florestas, dos animais, insetos, peixes e outros seres vivos não humanos.

Estes espíritos veem os humanos, como humano os vê, por isso, quando encontram (veem) os homens eles os matam, assim ficam doente. Os baniwa para evitar que estes espíritos os veem, seguem certos rituais e cuidados higiênicos. Luiza Garnelo e Robin Wright (2001) explicam que

Os *lupinai* são seres espíritos da floresta, das águas e do ar; foram proto-humanos que usaram paricá de forma indiscriminada e irresponsável; enlouqueceram sob seu poder e foram punidos, adquirindo permanentemente a forma animal. Permanecem em estado de guerra latente com os humanos. Esses seres exercem a função de censores sociais no mundo Baniwa, pois o não cumprimento de regras tradicionais de higiene, pensamentos e sonhos libidinosos, a falta de sobriedade e de cumprimento das restrições alimentares, desobediência e inveja são comportamentos passíveis de atrair seu ataque. Os *lupinai* podem causar diversas doenças de pele, cegueira e tumores, mas são responsáveis igualmente por tempestades e alterações climáticas passíveis de causar

dano aos seres humanos. Podem alvejar os humanos com flechinhas *walama*, causando igualmente esse tipo de doença (p.277).

A decisão de descrever partes das utilidades de pimenta, sua importância e o relacionamento com o povo foi baseada nas três considerações: ser planta antiga, mitologicamente; mais utilizada no passado e presente; ser planta com quem mantém relacionamento social, medicinal e outras formas de uso.

Nas mitologias ouvidas não é possível identificar todas as variedades existentes na época, mas é possível entender que havia muita variedade. São citadas as cores das frutas (amarelas, vermelhas, roxos, laranjas), as que ardem fortes, poucas e as que não ardem. Ajudam compreender que havia muita variedade de pimenta desde período mitológico, porém, estas informações não são suficientes para comparar as variedades que a geração atual cultiva em suas roças.

Foto 5: Pimenta no peixe cozido



Foto: ISA, 2006

Mitologicamente a primeira expressão do vocábulo pimenta foi na mitologia que explica o ritual de plantio de primeira roça pelo *Kaali* (pai ou dono da maniva). Quando *Kaali* fez a primeira roça, iniciou plantio de maniva que deu origem a tradição agrícola como meio de sobrevivência para povo Baniwa. Ele pegou três pedaços de maniva com três gêmulas e plantou-os com as próprias mãos e o restante da roça é plantada pelos mistérios da natureza.

As outras plantas típicas de roça como banana, cará, abacaxi, abiu e outras plantas ele plantou-as apontando local com seu dedo e falando nomes de plantas que ele queira que nasça naquele lugar. Desta forma ele começou expressar a palavra ‘pimenta’ dando origem para existência e consumo de pimenta.

A segunda vez que aparece o nome pimenta é na mitologia que narra como *Ñapirikoli* escapou da tentativa de matá-lo pelo seu sogro *Omaiwheri* (pai-piranha). Certa vez, sua mulher, filha de *Omaiwheri*, o levou para apresentá-lo ao seu pai e visitar sua família em sua aldeia (WRIGHT, 1999). Antes de partir chamou seus amigos, parentes e apoiadores para acompanhá-lo durante a visita, pois sabia que seu sogro queria matá-lo. Por isso chamou seus amigos, parentes e outros para vigiá-lo e garantir sua segurança enquanto visita seu sogro.

Próximo de chegar à aldeia do seu sogro reuniu seu grupo para dar instruções de chegada e para não comer qualquer comida oferecida antes dele experimentá-la, pois a comida pode estar contaminada. Ao chegarem à aldeia, seu sogro chamou seus filhos, cunhados do *Ñapirikoli*, para cumprimentá-lo. Depois da recepção trouxeram comida para ele e os amigos que estavam com ele. Um dos amigos estava com muita fome, pegou uma parte do peixe que estava no prato e comeu, no mesmo instante engasgou com osso e saiu gritando. Isso foi suficiente para *Ñapirikoli* saber que aquela comida estava contaminada tentando matá-lo (WRIGHT, 1999). Por isso, antes que todos comessem a comida, pegou pimenta em pó (jiquitaia), despejou-a na comida para cortar o efeito de contaminação. Somente depois de misturar a comida com pimenta e liberou-a para todos comessem.

A narrativa enfatiza a ambígua posição do herói, um genro que se alimenta dos consanguíneos de sua mulher e de seu sogro. A mesma narrativa explica não apenas o surgimento da pimenta (criada por *Niãpirikoli* para cozinhar o peixe cru que lhes é servido, e neutralizar o veneno nele contido, através do qual o sogro pretendia matá-lo), mas também o de uma doença (*whiokali*) ligada à ingestão de peixe cru, ou mal-cozido, cujas secreções podem destruir as entranhas da vítima (GARNELO, 2007, p. 11).

Assim ele eliminou a contaminação da comida que, segundo os historiadores, refere-se à doença associada à ingestão de peixe cru ou comida má cozida (*whiokali*). Assim foi utilizada a pimenta na comida, não simplesmente como tempero, mas para cortar o mau efeito da comida que poderia matar o *Ñapirikoli*, ou seja, a pimenta estava sendo usada como prevenção das doenças.

Os baniwa utilizam pimenta para temperar comida, curar feridas e evitar certos tipos de doenças: manjuba (*yoopinai*), doenças de pele como manchas brancas e feridas, mau efeito de ingestão de peixe cru ou malcozido, afastar maus espíritos das florestas e como base de conselho dos jovens iniciantes durante o ritual. O que é desconhecida são as curas de doenças de efeito da pajelança, pneumonia, tuberculose e outras doenças internas do corpo. O uso da pimenta como prevenção das doenças acontece principalmente no encerramento do ritual de jejum de resguardo do nascimento da criança e de iniciação dos jovens ou da primeira menstruação das jovens. Segundo Andréa Leme da Silva (2007)

Essa relação fica evidente quando observamos que as restrições alimentares observadas impactam principalmente as mulheres, sujeitos centrais no sistema de tabus. O equilíbrio do corpo e da mente é o principal alvo de proibição das reimas: o pós-parto¹⁷ e a menstruação são representados como momentos de fragilidade e vulnerabilidade feminina (Murrieta, 2001, p. 69). Segundo o autor, as proibições alimentares teriam como consequência a proteção da mulher nas situações em que seu organismo está mais sujeito aos riscos de uma agressão externa e existe uma consciência da necessidade de resguardá-lo. Dessa forma, tais restrições poderiam aumentar o controle sobre o corpo feminino do que é consumido por meio de uma rede de cuidados e atenções estabelecida entre as mulheres, diminuindo as responsabilidades cotidianas de cuidado com a prole e o trabalho doméstico.

Tradicionalmente, entre os baniwa, as pessoas que ganham filho devem jejuar entre um a três dias iniciais do resguardo da criança recém-nascida. Ao concluir esta fase do resguardo o rezador benze, para o casal de pais, a pimenta e sal antes de comer qualquer comida. Estes sábios dizem que a pimenta tem poder de afastar os espíritos de animais selvagens, das florestas, dos peixes, insetos, maus olhares e outros efeitos negativos que podem causar mal a criança, a mãe e o pai. Por isso é indispensável o resguardo, o jejum, benzimento da comida e uso de pimenta como base dos benzimentos visando prevenção da vida e saúde do casal e da criança nascida. Maria Luiza Garnelo (2007) afirma que

Os atos ritualísticos que reinserem do alimento rotineiro na dieta dos pais do recém-nascido, compreendem uma sessão de recitações protetoras do corpo e espírito paternos, que antecede a caçada a ser feita pelo pai, ainda sob-restrição alimentar, em continuidade ao processo ritual. A transformação da presa em alimento seguro exige a manutenção das recitações sobre o animal caçado e sobre a **pimenta** usada para temperá-lo (Hill, 1993; Wright, 1993). Wright (op.cit.) nos informa que a nomeação sistemática dos seres-espíritos, feita nos benzimentos, busca prevenir potenciais agressões, particularmente doenças, que eles podem perpetrar em situações da vida cotidianas da família. A recitação sobre a comida tem

objetivo similar; nesse procedimento, o oficiante nomeia todas as espécies comestíveis, que são cozidas em pimenta, protegendo os pais e a criança da periculosidade intrínseca ao ato alimentar (p. 15).

Na conclusão do ritual de iniciação dos jovens e da primeira menstruação das jovens, a pimenta também é utilizada como base dos benzimentos de primeira comida do iniciante antes de qualquer outra comida. Esse ritual é tradicionalmente obrigatório quando acontece a iniciação dos jovens e a primeira menstruação das jovens. Antes de retornar a aparecer em público eles são aconselhados para a vida adulta em seguida o benzedor benze a primeira comida que pode ser de peixes ou caças (recomendável), a base é a pimenta e sal.

Depois deste ciclo de conselhos e benzimentos de comida, os pais ou alguém experiente da aldeia entrega ao jovem iniciante para mastigar um ou mais pimentas e geralmente são pimentas vermelhinhas e mais árduas de todas as outras variedades (*Katoto*). Segundo os informantes, pimenta no ritual é para que iniciante esteja preparado às dificuldades da vida no futuro, para não se irritar diante as provocações, para não fazer mal a outra pessoa e outras orientações associadas ao uso da pimenta.

Durante o tratamento das doenças e recuperação do paciente com doenças de pajelanças (*maliiri*) ou envenenamento (*manheni*), a pimenta deve ser evitada. A pessoa com esses tipos de doenças passa pelo processo de resguardo e jejum pra fazer o tratamento. Existem diversos tipos de comida que o paciente não pode comer nesse período. Somente depois de se recuperar que encerra o período de resguardo e de jejum, mas antes de comer passa pelo processo de benzimento para iniciar a ingestão, começando pela pimenta e sal, depois a comida.

Foto 6: Pimenteira



Foto: Franklin, 2011.

Ela também é utilizada para afastar os espíritos das florestas quanto estiver em perigo na mata. Os baniwa acreditam que ao entrar numa região desconhecida, a pessoa é estranha para todos os espíritos das florestas daquele lugar (manjuba). Qualquer barulho que se faz incomoda esses espíritos, principalmente, quando derrama o transborda do cozido no fogo. Estes espíritos vêm junto com temporal e trovoadas para assustar as pessoas deixar o local. Para afastar esses espíritos maus queima-se a pimenta para defumar o local e atingir as narinas e olhos dos destes espíritos e se afastarem do lugar.

Esta forma é um dos exemplos de uso da pimenta para afastar os espíritos maus das florestas, dos animais selvagens e peixes que podem fazer mal a pessoa. São exemplos de uso da pimenta pelo povo baniwa no processo de tratamento e prevenção das doenças, no ritual e conselho de iniciação dos jovens, afastamento dos espíritos maus das florestas e cura de doenças e feridas de pele.

As narrativas míticas baniwa narram que a pimenta é um dos presentes do herói mítico *Niāpirikoli* aos seus descendentes baniwa (geração atual) para purificarem seus corpos, se prevenirem das doenças e consumo. É um alimento importante e indispensável para o grupo, pois acreditam que fortalece saúde, melhora paladar na hora de comer e corta efeito colateral dos peixes malcozidos.

Num mito que trata do surgimento da pimenta, por exemplo, o herói está casado com a filha do peixe piranha e o episódio narra a visita dele, acompanhado de diversos pássaros, à casa do sogro. A narrativa enfatiza a ambígua posição do herói, um genro que se alimenta dos consanguíneos de sua mulher e de seu sogro. A mesma narrativa explica não apenas o surgimento da pimenta (criada por *Niāpirikoli* para cozinhar o peixe cru que lhes é servido, e neutralizar o veneno nele contido, através do qual o sogro pretendia matá-lo), mas também o de uma doença (*whiokali*) ligada à ingestão de peixe cru, ou mal-cozido, cujas secreções podem destruir as entranhas da vítima. O período de permanência na casa do sogro é palco de uma série de tentativas de assassinato, das quais o *Niāpirikoli* consegue escapar graças à sua engenhosidade e poder xamânico. Como saldo permanente do episódio sobram a pimenta e da doença *whiokali* (Garnelo & Wright, 2001).

Há milhares de anos a pimenta vem sendo utilizada na alimentação baniwa. Isso demonstra a importância e indispensabilidade no consumo, no tratamento terapêutico e doenças tradicionais de pele (manchas e feridas). Os baniwa dificilmente preparam e consomem alimento (peixes e caças) sem pimenta, dizem que pimenta complementa o sabor e aroma da comida.

A pimenta é tão importante na alimentação dos baniwa a ponto de encontrar indivíduos preferem dizer que não conseguem comer sem pimenta e os exagerados dizem que sem pimenta a comida não tem gosto e sabor. “... *sem pimenta não consigo comer e me sinto fraco mesmo com barriga cheia...*” (trecho de entrevista com o sábio Alberto Antonio Lourenço, 80 da Comunidade Jandú Cachoeira – Rio Içana). Os baniwa cultivam pimenta em sua roça e arredores de suas casas. Para plantio de pimenteira adubam a terra com terra queimada ou escolhem local próximo da árvore derrubada. São três locais preferidos para plantar pimenteira: terreno baixo; terra queimada e local próximo do tronco da árvore derrubada. São diversas espécies e variedades existem nas roças. Segundo Paula Florentino, pesquisadora na Escola Baniwa e Coripaco Pamaali, falou no II Encontro de Mulheres Baniwa, em 2006, na Comunidade Tucumã Rupitá no Rio Içana

"Nossas pesquisas em livros científicos que adquirimos dos brancos mostraram que existem 5 espécies de pimentas cultivadas no Brasil. Hoje sabemos que aqui no Içana, nós cultivamos todas elas. Além disso, cultivamos mais de 22 tipos ou variedades de pimenta pertencentes a essas cinco espécies. Agora vamos aprofundar nossos conhecimentos porque suspeitamos que algumas variedades são exclusividades mantidas somente aqui pelos povos indígenas do Alto Rio Negro" (2009). (<https://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2248>)

Os processos de preparação de pimenta são variados, depende da técnica e conhecimento que a pessoa tem sobre o modo de conservar a pimenta. Os mais comuns e tradicionais são: pimentas moqueadas (defumada); torradas no forno; torradas no sol; socadas no pilão (pimenta em pó). Nas cozinhas dos baniwa se vê geralmente uma porta-pimenta pendurada encima do fogo para secar (defumada). Antigamente, conservava-se pimenta torrada ou em pó numa cesta específica para essa finalidade, atualmente as pessoas usam garrafas ou qualquer vasilha com tampas para guardar sua pimenta. Estas são as formas de cultivo, preparo e conservação da pimenta pelos baniwa.

As duas plantas aqui descritas são plantas que considero importante descrever por terem relação próxima do povo baniwa. Existem diversas outras plantas frutíferas e cultivadas com quem o povo tem contato, histórias míticas, relação social e outras situações, mas não atingem o nível de aproximação e de dependência como tem com a maniva e pimenta. Por isso é importante apresentar

partes destes conhecimentos e saberes como exemplo de utilidade, importância, dependência entre eles (baniwa x a planta).

A seguir a apresentação do quadro de demonstração das principais plantas cultivadas nas roças pelos ancestrais. Os nomes das plantas em Baniwa são dados pelos informantes, nomes em português são minhas traduções livres e os nomes científicos são extraídos do livro, Plantas da Amazônia, organizado pelos Mary Neves da Silva Rios e Floriano Pastore Jr. da Universidade de Brasília em 2011; do livro Transformación y elaboración de alimentos con especies vegetales y animales por las comunidades cubeas del Cuduyari, organizado e publicado pelo Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas – SINCHI em 2006, revisados e complementados pela orientadora Esther Katz. Tem algumas plantas informadas pelos informantes que não foram encontrados nomes em português e também os nomes científicos.

Tabela 1: Plantas cultivadas nas roças ancestrais

Nº	Nome da planta em Baniwa	Nome em português	Nome científico
1.	<i>Kinikhii</i>	Maniva	<i>Manihot esculenta</i>
2.	<i>Kopiro</i>	Cubiu	<i>Solanum sessiliflorum</i>
3.	<i>Maapa</i>	Cana-de-açúcar	<i>Saccharum officinarum</i>
4.	<i>Aatti</i>	Pimenta	<i>Capsicum spp.</i>
5.	<i>Aaxi</i>	Cará	<i>Dioscorea spp.</i>
6.	<i>Kaliri</i>	Batata doce	<i>Ipomea batatas</i>
7.	<i>Honai</i>	Nhame	<i>Dioscorea spp.</i>
8.	<i>Malana</i>		
9.	<i>Yoromo</i>	Jerimum	<i>Cucurbita sp.</i>
10.	<i>Maawiro</i>	Abacaxi	<i>Ananas comosus</i>
11.	<i>Palana</i>	Banana	<i>Musa spp.</i>
12.	<i>Oowhiro</i>		
13.	<i>Kodowhi</i>		
14.	<i>Kamhero</i>	Cocura (uva da Amazônia)	<i>Pourouma cecropiifolia</i>
15.	<i>Doomali</i>	Umari	<i>Poraqueiba sericea</i>
16.	<i>Paate</i>	Ingazinho	<i>Inga sp.</i>
17.	<i>Pooperi</i>	Bacaba	<i>Oenocarpus bacaba</i>
18.	<i>Manakhe</i>	Açaí	<i>Euterpe precatoria</i>
19.	<i>Ponama</i>	Patuá	<i>Oenocarpus bataua</i>
20.	<i>Weettiri</i>	Inajá	<i>Attalea maripa</i>
21.	<i>Hawadza</i>	Ingá	<i>Inga sp.</i>
22.	<i>Kawiapali</i>		
23.	<i>Piipiri</i>	Pupunha	<i>Bactris gasipaes</i>
24.	<i>Mawiloda</i>	Cupuí	
25.	<i>Hemali</i>	Abiu	<i>Pouteria caimito</i>
26.	<i>Piiridza</i>	Abacate	<i>Persea americana</i>
27.	<i>Hiiniri</i>	Ucuqui	<i>Pouteria ucuqui?</i>
28.	<i>Oowada</i>		
29.	<i>Wiriwa</i>	Biribá	<i>Rollinia mucosa</i>
30.	<i>Maipanalhi</i>		

Estas são as principais plantas alimentares cultivadas nas roças pelas gerações passadas, desde tempos míticos até a geração atual. Entre estas plantas existem as espécies míticas, espécies nativas e as espécies cultivadas para fim de bebidas fermentadas (alcoólica). As espécies míticas são aquelas plantas alimentares citadas nas narrativas míticas, são plantas que fazem partes das histórias e mitologias do povo. As mesmas plantas, em algumas partes dos textos, são chamadas de plantas alimentares tradicionais ou originárias da região. Estas denominações objetivam identificação e diferenciação das espécies daquelas introduzidas à região ao longo do tempo. É importante saber que cada uma das espécies demonstradas possuem muitas variedades. As narrativas míticas não revelam quantidades exatas das variedades de cada planta, mas contribuem para entender que na época havia muita variedade, por meio de citações das cores das frutas, tamanhos, características dos ambientes locais, sabores outras informações que possibilitam entender a existência das variedades de cada espécie.

A seguir, apresento quadro demonstrativo das espécies míticas visando melhor identificação das espécies.

Tabela 2: Espécies de plantas míticas.

Nº	Nome da planta em Baniwa	Nome em português	Nome científico
1.	<i>Kinikhii</i>	Maniva	<i>Manihot esculenta</i>
2.	<i>Kopiro</i>	Cubiu	<i>Solanum sessiliflorum</i>
3.	<i>Maapa</i>	Cana-de-açúcar	<i>Saccharum officinarum</i>
4.	<i>Aatti</i>	Pimenta	<i>Capsicum spp.</i>
5.	<i>Aaxi</i>	Cará	<i>Dioscorea spp.</i>
6.	<i>Kaliri</i>	Batata doce	<i>Ipomoea batatas</i>
7.	<i>Honai</i>	Nhame	<i>Dioscorea spp.</i>
8.	<i>Maawiro</i>	Abacaxi	<i>Ananas comosus</i>
9.	<i>Palana</i>	Banana	<i>Musa spp.</i>
10.	<i>Kamhero</i>	Cocura (uva da Amazônia)	<i>Pourouma cecropiifolia</i>
11.	<i>Doomali</i>	Umari	<i>Poraqueiba sericea</i>
12.	<i>Paate</i>	Ingazinho	<i>Inga sp.</i>
13.	<i>Pooperi</i>	Bacaba	<i>Oenocarpus bacaba</i>
14.	<i>Manakhe</i>	Açaí	<i>Euterpe precatoria</i>
15.	<i>Ponama</i>	Patuá	<i>Oenocarpus bataua</i>
16.	<i>Weettiri</i>	Inajá	<i>Attalea maripa</i>
17.	<i>Hawadza</i>	Ingá	<i>Inga sp.</i>
18.	<i>Kawiapali</i>		
19.	<i>Piipiri</i>	Pupunha	<i>Bactris gasipaes</i>
20.	<i>Hemali</i>	Abiu	<i>Pouteria caimito</i>
21.	<i>Piiridza</i>	Abacate	<i>Persea americana</i>
22.	<i>Hiiniri</i>	Ucuqui	<i>Pouteria ucuqui</i>
23.	<i>Oowada</i>	Uapixona	

A maioria destas plantas é de origem na região amazônica, principalmente, a região do alto rio Negro, por isso, estas plantas fazem partes das histórias, das mitologias e da alimentação tradicional do povo Baniwa. São plantas cultivadas indiretamente, pois em seus processos de cultivos os agricultores não fazem covas e adubação de terras como fazem para as outras plantas. Nascem das sementes de frutas coletadas das matas e consumidas durante as atividades nas roças. As sementes são depositadas no buraco escavado para depositar lixos ou jogadas sobre solo próximo da barraca ou local de concentração durante as atividades. Algumas são enterradas pelos animais no local antes da abertura da roça e nascem depois da queima da área. *“Antigamente, os cientistas pensavam que todas as matas amazônicas eram virgens. Recentemente estão descobrindo que muitas florestas foram manejadas e transformadas pelos povos indígenas”* (SHANLEY, 2005, p 20). Depois que nascem, são cuidadas como quaisquer outras plantas cultivadas na roça. Desta forma, ao deixar a roça para recuperação do solo, estas plantas naturalmente se transformam em nativas (resistem viver nas florestas) na capoeira, produzindo frutos e atraindo caças e pássaros.

A seguir está o quadro de plantas nativas cultivadas indiretamente.

Tabela 3: Plantas nativas cultivadas

Nº	Nome da planta em Baniwa	Nome em português	Nome científico
1.	<i>Doomali</i>	Umari	<i>Poraqueiba sericea</i>
2.	<i>Paate</i>	Ingazinho	<i>Inga sp.</i>
3.	<i>Pooperi</i>	Bacaba	<i>Oenocarpus bacaba</i>
4.	<i>Manakhe</i>	Açaí	<i>Euterpe precatoria</i>
5.	<i>Ponama</i>	Patuá	<i>Oenocarpus bataua</i>
6.	<i>Weettiri</i>	Inajá	<i>Attalea maripa</i>
7.	<i>Mawiloda</i>	Cupuí	<i>Theobroma sp.</i>
8.	<i>Hiiniri</i>	Ucuqui	<i>Pouteria ucuqui</i>
9.	<i>Oowada</i>	Uapixona	

A tradição de coletar frutas e consumi-las na roça é importante para trazer as espécies para mais próxima da aldeia e minimizar as distancias de procuras no futuro. É extremamente importante observar que esta forma de relacionar-se e consumir as frutas ajudam as espécies a se multiplicarem contribuindo diretamente com equilíbrio ecológico e ambiental da floresta. Segundo Shanley *“Há séculos as florestas têm sido manejadas por povos indígenas, muitas vezes para aumentar o número de árvores úteis”* (2005, p.27). Contribui também com a população de caças

e aves das florestas, porque quando as plantas atingem idade de frutificação atraem animais e aves para se alimentarem das suas frutas.

Desta forma, as caças como cutia, paca, veado, caititu, anta, tatu e outros animais aproximam-se da roça em descanso para alimentar-se das frutas de umari, pupunha, ingá, ucuqui e outras frutas? As aves como mutum, inambu, jacu, jacamim, papagaio e as aves pequenas também são atraídas para alimentar-se das frutas de açai, bacaba, patuá, pupunha, *oowada* (euapixona)? Significa que a atitude e a tradição de alimentar-se de frutas das matas durante as atividades agrícolas contribui não somente para a saúde e bem estar da população, mas principalmente para o equilíbrio ecológico e ambiental da área da aldeia.

Las especies vegetales silvestres y cultivadas, son producto del manejo de las semillas y las costumbres de uso y aprovechamiento de las cosechas. Además la semilla y lo que se come es parte determinante de la identidad de las comunidades, por que la semilla debe ser natural no puede ser alterada, SEMBRAR PARA COMER Y COMPARTIR SON ACTOS SAGRADOS. El respeto por la vida nace con el criterio de valoración de la semilla, la cual se relaciona con la multiplicación del alimento, la conservación de la biodiversidad y del mantenimiento de la independencia cultural y alimentaria; la semilla como alimento es elemento de solidaridad, por ello todos los días se invita a la quiñapira o reunión de la comunidad en donde se comparte en la maloca el casabe, el chivé, el mingao y desde luego la quiñapira para niños, hombres y mujeres antes de que salir a la escuela y al trabajo en la chagra, bosque o rio (CÁRDENAS, 2006, p. 8).

Entre estas espécies existem as que têm outras finalidades além de servir para alimentação. Por exemplo, cará, cará do ar, abacaxi, pupunha, inhame, batata-doce e cana-de-açúcar são plantados com a finalidade de produzir bebidas fermentadas (caxiri). Pupunha, cará, abacaxi e cana-de-açúcar são utilizados para produzir suco que é transformado em bebida fermentada. O cará do ar, inhame e batata-doce são utilizados para fermentar os sucos que se transformam em bebidas fermentadas. Por meio destas bebidas as famílias e os parentes se reuniam para realizar festas tradicionais de coletas de frutas (*dabucuri*), festa de iniciação dos jovens, festas de *jurupari* e outras comemorações importantes e tradicionais do povo. Para estas finalidades que as gerações anteriores plantavam em maior quantidade de pés destas espécies em suas roças.

Existem outras espécies que não são comestíveis, são plantas cultivadas para fim de pescas como, por exemplo, cunambí (*Clibadium surinamense.*), timbó (*Teprosia sinapou*) e cana falsa, utilizada para fazer flecha (*ttidoa*). Estas plantas

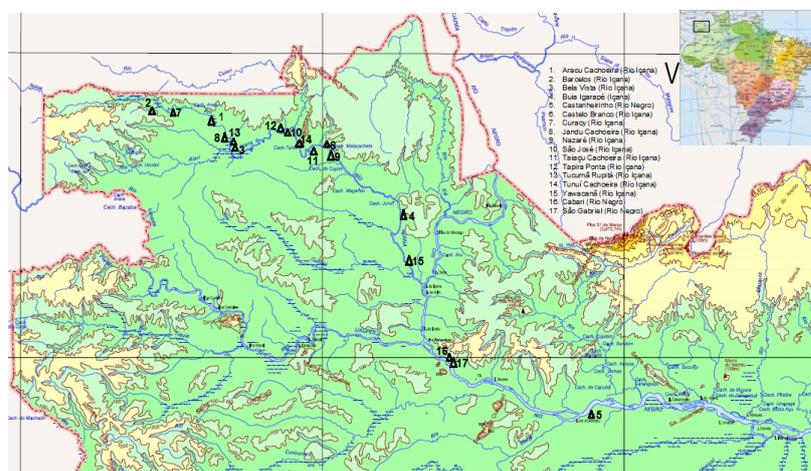
não são focos deste trabalho, mas são cultivadas nas roças e tem relação com a alimentação do povo, por isso são citadas como exemplo de diversidades das plantas cultivadas nas roças. As plantas medicinais não são descritas, pois não fazem relação direta com a alimentação.

Para concluir esta parte do texto que trata das espécies alimentares cultivadas nas roças das gerações anteriores considero importante reforçar que neste trabalho não pretendo demonstrar as plantas cultivadas com suas variedades, utilidades, ou outras formas de classificação. Mas apenas quantificar as principais espécies visando analisar as diferenças quantitativas das espécies e discutir os impactos culturais, tradicionais, ambientais e situação alimentar nas comunidades.

3. Plantas alimentares cultivadas nas roças atuais

Este item do trabalho trata das plantas alimentares cultivadas nas roças atuais dos baniwa. O objetivo é apresentar e discutir situação de mudanças de cultivo de espécies de plantas alimentares cultivadas nas roças visando provocar reflexão sobre o tema e novas pesquisas para aprofundar conhecimento sobre esse assunto. O levantamento foi em dezessete aldeias baniwa na região do Rio Içana, seus afluentes, Rio Negro e na Cidade conforme demonstra o mapa abaixo.

Mapa 6: Comunidades pesquisadas



Fonte do mapa IBGE, 2010.

É de conhecimento dos estudiosos que os povos indígenas do Rio Negro são agricultores, vivem de roça onde a principal base do cultivo é a mandioca, seguida de outras plantas rasteiras, frutíferas. Laure Epmperaire (2008) apud Esther Katz (2009) observa que “[...]. Nas roças, a mandioca é a planta principal, mas são cultivadas muitas espécies associadas (outros tubérculos, abacaxi, pimenta, caruru, etc.) e árvores frutíferas”. Significa que a roça não simplesmente lugar de produção de alimentos, mas um lugar que concentra diversas culturas de plantas alimentares e dos povos que a dependem para subsistência.

Esta parte do trabalho trata da quantitativa das principais espécies de plantas alimentares cultivadas e encontradas nas roças atuais dos baniwa. Início esta discussão a partir de um quadro que apresenta as espécies de plantas alimentares cultivadas nas roças atuais.

Tabela 4: Plantas alimentares cultivadas nas roças atuais

Nº	Nome da planta em Baniwa	Nome em português	Nome científico
1.	<i>Aatti</i>	Pimenta	<i>Capsicum spp.</i>
2.	<i>Aaxi</i>	Cará	<i>Dioscorea spp.</i>
3.	<i>Akayo</i>	Caju	<i>Anacardium occidentale</i>
4.	<i>Alatsha</i>	Araçá	<i>Eugenia stipitata ?</i>
5.	<i>Bacabinha</i>	Bacabinha	<i>Oenocarpus cf. mapora</i>
6.	<i>Doomali</i>	Umari	<i>Poraqueiba sericea</i>
7.	<i>Dopara</i>	Açaí do Pará	<i>Euterpe oleacera</i>
8.	<i>Hawadza</i>	Ingá	<i>Inga sp.</i>
9.	<i>Hemali</i>	Abiu	<i>Pouteria caimito</i>
10.	<i>Hiiniri</i>	Ucuqui	<i>Pouteria ucuqui</i>
11.	<i>Honai</i>	Inhame	<i>Dioscorea spp.</i>
12.	<i>Irimawa</i>	Limão	<i>Citrus aurantiifolia</i>
13.	<i>Kaana</i>	Milho	<i>Zea mays</i>
14.	<i>Kakawa</i>	Cacau	<i>Theobroma cacao</i>
15.	<i>Kaliri</i>	Batata doce	<i>Ipomoea batatas</i>
16.	<i>Kamhero</i>	Cocura (uva da Amazônia)	<i>Pourouma cecropiifolia</i>
17.	<i>Kawiapali</i>		
18.	<i>Kinikhii</i>	Maniva	<i>Manihot esculenta</i>
19.	<i>Kodowhi</i>		
20.	<i>Komana</i>	Feijão	?
21.	<i>Kopiro</i>	Cubiu	<i>Solanum sessiliflorum</i>
22.	<i>Kopowaso</i>	Cupuaçu	<i>Theobroma grandiflorum</i>
23.	<i>Maa</i>		
24.	<i>Maapa</i>	Cana-de-açúcar	<i>Saccharum officinarum</i>
25.	<i>Maawiro</i>	Abacaxi	<i>Ananas comosus</i>
26.	<i>Maipanalhi</i>		
27.	<i>Makoowethi</i>		
28.	<i>Malana</i>		
29.	<i>Mamão</i>	Mamão	<i>Carica papaya</i>
30.	<i>Manakhe</i>	Açaí (nativo)	<i>Euterpe precatoria</i>
31.	<i>Mawiloda</i>	Cupu	<i>Theobroma sp.</i>

32.	<i>Melansia</i>	Melancia	<i>Citrullus lanatus</i>
33.	<i>Mootooro</i>	Maracujá	<i>Passiflora edulis</i>
34.	<i>Nalaya</i>	Laranja	<i>Citrus sinensis</i>
35.	<i>Oowada</i>	Uapixona	
36.	<i>Oowhiro</i>		
37.	<i>Paate</i>	Ingazinho	<i>Inga sp.</i>
38.	<i>Palana</i>	Banana	<i>Musa spp.</i>
39.	<i>Pão</i>	Fruta-pão	<i>Artocarpus incisa</i>
40.	<i>Piipiri</i>	Pupunha	<i>Bactris gasipaes</i>
41.	<i>Piiridza</i>	Abacate	<i>Persea americana</i>
42.	<i>Ponama</i>	Patuá	<i>Oenocarpus bataua</i>
43.	<i>Pooperi</i>	Bacaba	<i>Oenocarpus bacaba</i>
44.	<i>Waipolhe</i>		
45.	<i>Wayawa</i>	Goiaba	<i>Psidium guajava</i>
46.	<i>Waipolhe</i>		
47.	<i>Weettiri</i>	Inajá	<i>Attalea maripa</i>
48.	<i>Wiriwa</i>	Beribá	<i>Rollinia mucosa</i>
49.	<i>Yoromo</i>	Jerimum	<i>Cucurbita sp.</i>

Como pode observar, a quantidade das espécies de plantas alimentares cultivadas na roça sofreu mudanças em relação ao quadro anterior que demonstra as plantas cultivadas nas roças dos baniwa ancestrais. A mudança considerada positiva refere-se ao aumento das espécies e a negativa à forma de aproveitamento na alimentação, resistência em capoeira e aproveitamento das frutas, sementes e caroços pelos animais (caças) e aves.

No quadro anterior são identificadas aproximadamente trintas principais plantas alimentares cultivadas citadas nas narrativas mitológicas e histórias recorridas. “[...]. *Entre os grupos étnicos do Rio Negro, a mitologia ainda é muito presente, pelo menos nas aldeias,...* ” (REICHEL-DOLMATOFF, 1968; HUGH-JONES, 1979 apud, KATZ, 2009). A quantidade mencionada refere-se às espécies identificadas no período mítico a pré-história. É importante ressaltar que o período da pré-história não tem registros documentais que poderiam testemunhar ou explicar os detalhes dos fatos desta fase, o que existem são histórias orais ainda vivas nas narrativas dos mais idosos.

O aumento das plantas alimentares cultivadas nas roças é o interesse permanente de quem trabalha na agricultura. Miticamente, o transformador do mundo baniwa (*Ñapirikoli*), foi o que iniciou a coleção, junção e a transformação das plantas em alimentos objetivando oferecer maior variedade de plantas cultiváveis para seus descendentes (baniwa).

A pimenta, pupunha, abacate e outras plantas originárias da região têm sua mitologia específica que explicar a origem e a busca de outro lugar da terra ou

com outro povo que vivia no período que ele (*ñapirikoli*) viveu na terra. Isso traz informações para entender que a necessidade do aumento das espécies de plantas alimentares cultivadas nas roças sempre foi interesse dos baniwa seja para aumentar número de espécies e variedades das plantas em suas roças quanto para ter opções e variedades de alimentos.

O acréscimo das espécies cultivadas nas roças ganhou força consideravelmente a partir da introdução dos não indígenas, em meado dos séculos XVII, ‘período em que os baniwa começaram aceitar pacificamente introdução de outros povos indígenas’. Antes deste período, os baniwa já trocavam plantas que tinham e precisavam em suas roças entre si e povos de outras etnias. “[...]. *As regras de exogamia dos tukano e dos arawak contribuíram, provavelmente, não só na circulação das plantas e dos produtos, mas também dos saberes culinário*” (KATZ, 2009, p. 35). A diferença é que a maioria destas plantas não era novas espécies e sim as variedades das espécies que já tinham em suas roças: maniva, banana, cana-de-açúcar, abacate, abacaxi.

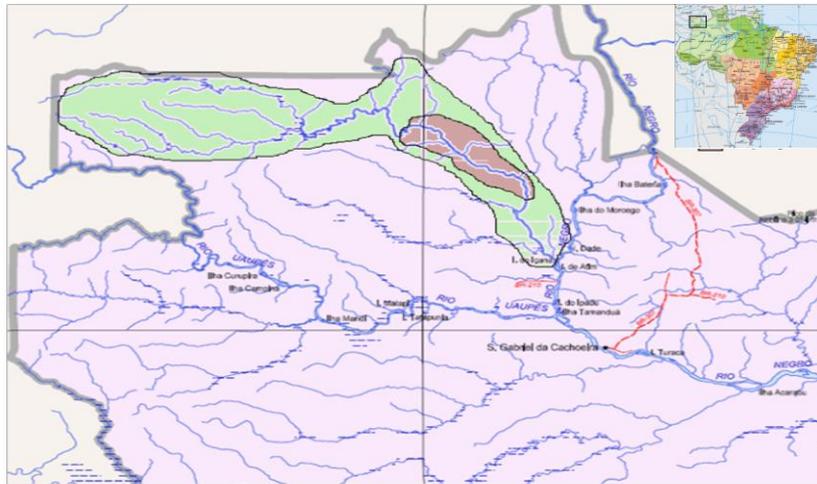
Desta forma não havia aumento das espécies diferentes e sim aumento das variedades das mesmas espécies (plantas regionais). Esse sistema de troca de plantas perdurou enquanto não havia introdução maciça de outros povos indígenas e não indígenas. Conforme vem passando o tempo, a entrada de outros povos à região vem se acelerando e junto vêm chegando as novas espécies de plantas alimentares cultiváveis. Tomamos como exemplo o açaí do Pará e cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*). São plantas típicas da região amazônica, mas não são originárias do alto rio Negro, muito menos da região do rio Içana. Porém, se adaptaram bem nessas regiões e dominaram paladar dos baniwa e de outros povos indígenas do rio Negro.

Atualmente o açaí e cupuaçu são plantas de frutas mais cultivadas nas roças depois de banana e abacaxi, principalmente, nas regiões do baixo e médio rio Içana onde estas plantas dominam os gostos dos baniwa. O açaí do Pará é plantado em toda a região do rio Içana e afluentes, principalmente, em arredores das aldeias. Nas roças, açaí ainda está na fase de transição, ou seja, é pouco cultivado? O cupuaçu abrange principalmente as regiões do baixo Rio Içana, ao contrário do açaí do Pará, o cupuaçu é mais cultivado na roça do que nos quintais?

No alto Rio Içana e os afluentes como Cuiari e Ayari, os agricultores poucos cultivam o cupuaçu, é possível encontrar alguns pés nas maiorias das roças. A justificativa está nos tipos e fertilidade de solos que são arenosos e inferiormente pobres em componentes nutricionais, por isso, o cupuaçu não se reproduz bem nessas regiões? Ao contrário do baixo e Médio Rio Içana onde os solos são férteis suficientemente para reprodução do cupuaçu e açaí do Pará.

A outra justificativa refere-se à questão de consumo, o cupuaçu necessita de açúcar para poder consumido. Como as comunidades estão geograficamente distantes do centro urbano, dificulta transporte do produto adoçante. Maioria dos informantes (entrevistados) afirma que estas questões que limitam plantio de cupuaçu nas roças, "*plantar só por plantar, não dá*" (A.S.). A seguir, está o mapa que demonstra as áreas onde o cultivo do cupuaçu e açaí é comum.

Mapa 7: Plantio de açaí do Pará e cupuaçu no Rio Içana



Fonte: IBGE

A outra explicação dada pelos agricultores da região é que o consumo de cupuaçu requer complemento, o açúcar. Mas a distância geográfica entre a cidade e as comunidades impossibilita aquisição e transporte de açúcar para as regiões, isso inviabiliza o consumo do cupuaçu pela maioria. Ao contrário do açaí que é consumido pelas comunidades sem necessidade de complemento industrializado (açúcar), por isso, a maioria prefere cultivá-lo mesmo não se reproduzindo bem nos solos das regiões, principalmente, no alto Rio Içana e Ayari.

Abaixo, está o quadro demonstrativo das espécies consideradas introduzidas, são plantas não mencionadas nas narrativas míticas.

Tabela 5: Plantas introduzidas para região do Rio Içana.

Nº	Nome da planta em Baniwa	Nome em português	Nome científico
1.	<i>Akayo</i>	Caju	<i>Anacardium occidentale</i>
2.	<i>Alatsha</i>	Araçá	<i>Eugenia stipitata ?</i>
3.	<i>Bacabinha</i>	Bacabinha	<i>Oenocarpus cf. mapora</i>
4.	<i>Dopara</i>	Açaí do Pará	<i>Euterpe oleracea</i>
5.	<i>Hawadza</i>	Ingá	<i>Inga sp.</i>
6.	<i>Irimawa</i>	Limão	<i>Citrus aurantiifolia</i>
7.	<i>Kakawa</i>	Cacau	<i>Theobroma cacao</i>
8.	<i>Komana</i>	Feijão	?
9.	<i>Kopowaso</i>	Cupuaçu	<i>Theobroma grandiflorum</i>
10.	<i>Mamão</i>	Mamão	<i>Carica papaya</i>
11.	<i>Melansia</i>	Melancia	<i>Citrullus lanatus</i>
12.	<i>Mootooro</i>	Maracujá	<i>Passiflora edulis</i>
13.	<i>Nalaya</i>	Laranja	<i>Citrus sinensis</i>
14.	<i>Pão</i>	Fruta-pão	<i>Artocarpus altilis</i>
15.	<i>Wayawa</i>	Goiaba	<i>Psidium guajava</i>
16.	<i>Wiriwa</i>	Biribá	<i>Rollinia mucosa</i>
17.	<i>Yoromo</i>	Jerimum	<i>Cucurbita sp.</i>

Estas espécies de plantas são as que os baniwa chamam de *yakheetteperi*, plantas de origem fora da região. Todos os entrevistados não souberam responder sobre as origens destas plantas, o que todos sabem é que são de regiões próximas “... se estas plantas fossem de outra terra não nasceria aqui, pois o ambiente aqui é muito quente...” (A. A. em 23/05/2012 às 15h25min). Cientificamente, a maioria destas espécies é de origem amazônica, mas não são originárias da região do rio Içana, por isso poucos trabalhadores em roça tem conhecimento detalhado sobre estas plantas. O que se sabe sobre estas espécies de plantas, é que não resistem nas capoeiras deixadas para recuperação da fertilidade do solo.

Estas plantas são cultivadas e dependem dos cuidados do homem para sobreviverem. A bacabinha, açaí do Pará, cupuaçu, por exemplo, são espécies de origens amazônicas, mas por serem cultivadas e dependerem dos cuidados dos homens para viver, não resistem mais nas florestas. Por isso, resistem pouco tempo nas capoeiras em relação às variedades das espécies nativas? Quanto mais altas crescem as matas, mais fracas elas ficam? As espécies nativas da região são contrárias, quanto mais altas ficam as matas, resistem melhor?

A resistência das plantas alimentares depois do abandono da roça é importante, porque “[...]. *Los lugares de plantío ya dejados a la sucesión secundaria, continúan siendo visitados durante varios años para la recolección y la caza* (Posey, 1987 apud, ROBERT & KATZ, 2009, p. 372). As capoeiras continuam sendo úteis não somente para os seres humanos, mas também para os animais (caças) que se alimentam das frutas das plantas frutíferas existentes nelas. Entre estas espécies: a bacabinha, açaí do Pará, araçá, biriba, cajueiro, cacau e fruta-pão, resistem em média de dez anos depois da devolução da área à natureza. Após este período, as matas nativas ultrapassam suas alturas e elas começam enfraquecer e secar? As espécies nativas resistem por muito mais tempo do que dez anos, em média de 20 anos. Estas plantas conseguem se adaptar as duas culturas: dos homens e da natureza?

A outra observação é que as plantas cultivadas, principalmente, as plantas discutidas acima, poucos animais (caças) e aves aproveitam, em sua alimentação, as suas frutas, sementes e caroços. Os mais aproveitados são: açaí-do-pará (pelas aves); cupuaçu (caroço); cacau (caroço); fruta pão (raramente); castanha de caju (raramente) e ingá (caroço). Estas plantas servem como opções para os animais quando há escassos de alimentos, ou seja, não são preferidas dos animais (caças) para sua alimentação. Estas situações demonstram que existem acréscimos de variedades nos cultivos das espécies. Estes acréscimos impactam nas dietas alimentares dos indivíduos e no sistema de manejo das áreas produtivas nas aldeias?

Estas são as informações obtidas com os entrevistados sobre as plantas alimentares cultivadas nas roças atuais. No próximo item serão discutidos com detalhes os impactos dos acréscimos das espécies de plantas nas roças.

4. Impactos das mudanças de espécies de plantas cultivadas

O cultivo das plantas alimentares é uma tradição importante para manejo dos recursos naturais. Antigamente, cultivavam pupunha, umari, açaí, patauá, bacaba, ingazinho e outras espécies em suas roças. Pupunha e umari levam em

média de cinco anos para produzir frutas. As outras espécies como patauá, bacaba e ingazinho levam mais tempos, em média de dez anos. O tempo que as plantas levam para produzir é que viabiliza a dinâmica de cuidado do território produtivo.

Quando uma roça é aberta, todas as plantas alimentares que a pessoa tem em suas roças antigas, são levadas à roça nova. A colheita começa em média de seis meses depois do plantio, primeiro com as plantas rasteiras e espécies de plantas baixas: jerimum, melancia, pimenta, cubiú, milho, cana de açúcar e caruru. Esta última não é cultivada, nasce naturalmente na roça nova em terra firme. Depois a colheita da mandioca, cará, abacaxi, banana, batata doce e outras plantas que começam a produzir a partir de um ano. A média de duração de uma roça em terra firme é cinco anos, tempo suficiente para fazer colheita de frutas e batatas de todas as espécies de plantas alimentares cultivadas na roça. Após cinco anos as plantas como umari e pupunha começam a produzir. Significa que quando termina o período da colheita de mandioca inicia o período da produtividade de outras espécies de plantas cultivadas. A seguir, o quadro demonstrativo do tempo médio de produção de plantas cultivadas na roça baniwa.

Tabela 6: Tempo médio de produção das plantas cultivadas na roça.

Tempo médio para começar produzir	Espécies de plantas alimentares	Tempo médio de produção das espécies
6 meses	Pimenta, caruru, milho, jerimum, melancia, cubiú, etc.	1 ano
1 ano	Mandioca, cana de açúcar, cará, batata doce, abacaxi, <i>oowhiro</i> , <i>kodowhi</i> , banana, maracujá,	2 anos
5 anos	Ingá, ingazinho, cucura, umari, cupuaçu, cupu, pupunha, açai do Pará,	3 anos
10 anos	Bacaba, bacabinha, patuá, umari do mato, açai do mato, ingazinho do mato, abacate, etc.	10 anos ou mais

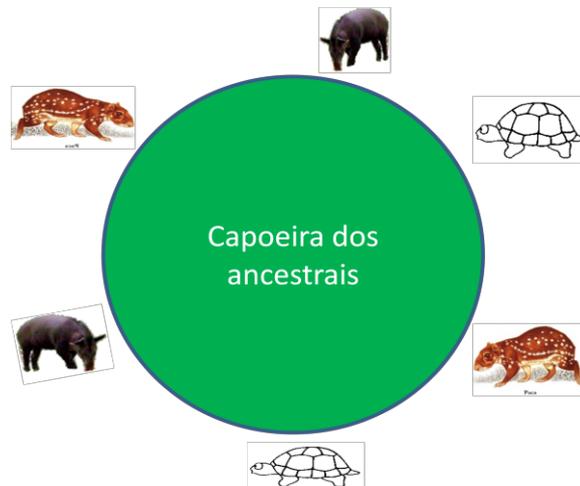
A intenção do quadro acima é demonstrar as principais espécies cultivadas na roça, os períodos e duração média de produção visando esclarecer a dinâmica do manejo tradicional das áreas de produção nas aldeias baniwa. Analisando esse quadro é possível entender que uma roça dura em média de dez anos. Existem cuidados que contribuem para atingir essa média de duração de uma roça: eliminação de pragas (saúva); capinar os matinhos; cultivar variadas espécies de plantas alimentares, desde as rasteiras às frutíferas resistentes.

Quanto mais cuidados você tem pela roça, mais tempo ela dura e, menos cuidados, menos tempo ela resiste. É importante observar os tempos de produção de cada espécie de plantas alimentares, são sequenciais, quando termina o período de produção de um grupo de plantas, começa a produção do grupo seguinte. Isso eleva tempo de aproveitamento da área a atingir uma média de dez anos, depois deste período, a roça começa ser devolvida à natureza para iniciar o processo de recuperação da fertilidade do solo e reflorestamento da área.

Quando a natureza inicia o processo de recuperação d área, ou ainda durante o cuidado do homem, os animais (as caças) e as aves aproveitam as plantas para se alimentarem das suas frutas, batatas, sementes, caroços, folhas, espigas e outras partes.

Abaixo está a figura de demonstração de comportamento dos animais nas capoeiras dos ancestrais.

Figura 4: Atração de animais pela capoeira ancestral



Anta e o veado começam alimentar-se das plantas cultivadas logo depois que nascem as plantas. Aproveitam folhas de maniva, cará, batata doce. Quando a cana de açúcar começa dar caule e abacaxi começa dar frutas, anta se farta, saciando necessidade alimentar. Isso demonstra que uma roça sustenta não somente a família humana, mas também da população de animais (caça)? Uma roça atrai animais (caças) de diversas espécies: anta, cutia, veado, paca e aves como jacu, jacamim, inambu e outros animais e aves? Essa atração ocorre, principalmente, quando se cultiva as espécies de origens nativas: pupunha, umari,

patuá, bacaba, ingazinho e açaí. São plantas conhecidas pelos animais (caças) e alimentam-se delas, cotidianamente.

A roça baseada nos cultivos de diferentes espécies de plantas alimentares contribui para/com a população humana, animais e aves das florestas. As plantas quando começam produzir atraem diversas espécies de animais e aves para se alimentarem das frutas, como: cutia; paca; veado; caititu; anta; tatu e outros. Esses animais aproximam-se da roça devolvida a natureza (capoeira) para alimentar-se das frutas de umari, pupunha, ingá, bacaba, patauá que continuam produzindo mesmo depois da devolução. As aves como mutum, inambu, jacu, jacamim, papagaio e as aves pequenas atraídas pelas frutas de açaí, bacaba, patuá, pupunha, *oowada* (euapixona), etc. Estas plantas atraem os animais (caças) a aproximarem das aldeias facilitando a caça da população local.

A tradição de cultivar espécies de plantas alimentares de origens nativas da região vem mudando nos últimos anos. As plantas originárias da região vêm dando espaços para as espécies e variedades de plantas com origens em outras partes do território brasileiro e dos continentes? Nos períodos remotos os antepassados cultivavam maioria das espécies de origens regionais? Existe um detalhe importante a observar, as espécies cultivadas continuam sendo as mesmas, o que são acrescentadas, são as variedades.

Por exemplo: os antepassados cultivavam indiretamente o açaí nativo da região e atualmente os agricultores preferem cultivar o açaí-do-pará, uma variedade do açaí. Eles plantavam indiretamente bacaba de origem regional e atualmente eles preferem em seu lugar a bacabinha de origem fora da região do Rio Içana, assim acontece com outras espécies de plantas alimentares.

Não há nada contra estas espécies e variedades, a crítica que se faz é em torno do período de produção das plantas depois da devolução da área à natureza. As espécies de origem nativa, mesmo depois da devolução da roça à natureza, continuam produzindo. Enquanto as espécies de origem fora da região enfraquecem, param de produzir e começam a secar e morrer. A área torna improdutiva para seres humanos e para a população de animais (caças).

No quadro a seguir, a demonstração do acréscimo de variedades das plantas cultivadas pelos antepassados. Um quadro que ajuda entender o acréscimo

ocorrido nas roças dos baniwa, muitas vezes despercebida pelos agricultores (alguns entrevistados dizem não perceber esta mudança) e pelas comunidades.

Tabela 7: Acréscimos de variedade das plantas no cultivo

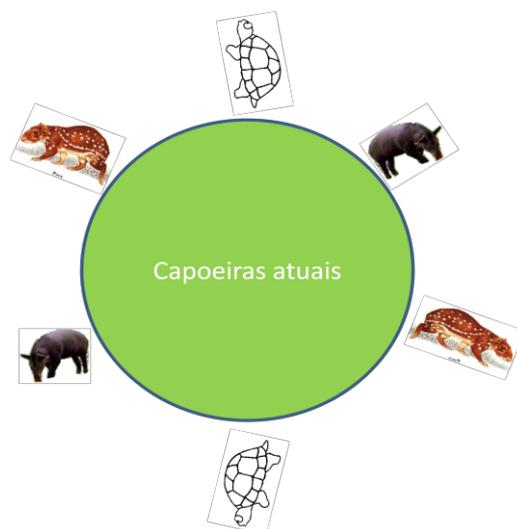
ANCESTRAIS	ATUALIDADE
Umari (maioria das variedades nativas não domesticadas)	Umari (maioria das variedades cultivadas ou de origem fora da região)
Ingazinho (variedade nativa da região)	Ingá (variedade de origem fora da região)
Bacaba (variedade nativa não domesticada)	Bacabinha (variedade cultivada de origem fora da região)
Açaí do mato (variedade nativa não domesticada)	Açaí do Pará (variedade cultivada e de origem fora da região)

Este quadro deixa entender que as capoeiras atuais não contribuem como as capoeiras dos antepassados? As plantas começam a morrer junto com a devolução da área para natureza. Assim observa um agricultor da comunidade de Tapira Ponta no Rio Içana, *“nas capoeiras hoje, pouco se encontram caças, estão procurando alimentos fora das capoeiras, lá longe, onde poucas pessoas conseguem chegar. Nas capoeiras os animais não encontram mais alimentos, pouco se cultivam plantas que os atraem”* (H. F. M, 20/05/2012). Este desabafo mostra como são improdutivas as capoeiras atuais, as variedades de plantas cultivadas nas roças atuais não resistem como as variedades com origens nativa da região.

Outra situação é que estas variedades de plantas são poucas aproveitadas pelos animais (caças) em sua alimentação. Por exemplo, cupuaçu é uma planta muito cultivada nas roças, mas é pouco aproveitado pelas caças. Caroço de umari e sementes de ingá são mais aproveitados, principalmente, pela cutia, paca e tatu. Mas quando a área começa a se fechar com as florestas nativas, estas plantas começam secar e morrer? Não resistem por muito tempo, são variedades que dependem diretamente dos cuidados do homem para sobreviver.

A situação faz as caças saírem da região de capoeira (área da comunidade) para procurar alimentos em outros lugares. Conseqüentemente o entorno das aldeias fica escassa de animais (caça), torna difícil a caça e a alimentação cada vez precária na aldeia. Os caçadores da aldeia deslocam-se a lugares distantes para caçar e pescar, usando as tecnologias cada vez avançadas.

Figura 5: Comportamento dos animais nas capoeiras atuais



As regiões que serviam para manejo de caças aos antepassados estão sendo invadidas e exploradas exageradamente, não porque querem explorar estas áreas daquelas maneiras, mas a força da necessidade a exige que avancem desta forma. Esta reação, talvez despercebida pelos comunitários, traz instabilidade alimentar e nutricional às aldeias. A falha nesta cadeia alimentar está no abandono da tradição de cultivar plantas alimentares de origens nativas regionais, como umari, açai nativo, bacaba, uapixona, patauá, pupunha, ingazinho e outras plantas que depois de deixada a roça continua servindo a população de forma direta e indireta.

Quando deixam de plantar estas plantas, as roças são abandonadas em menos tempos, as áreas em descansos são reaproveitadas em menos tempo de descanso com pouca recuperação da fertilidade e nutricional do solo. A área de produção da aldeia torna-se cada vez mais fraca, improdutiva, pouca caça e alimentação em todos os aspectos. Luiza Garnelo (2007) explica como o envolvimento dos baniwa com ou cultura de outros povos influencia na qualidade e quantidade de alimentação do grupo na região do Rio Içana,

A cosmologia Baniwa coexiste com as transformações históricas enfrentadas no contato com o mundo não indígena, o que tem acarretado diversas ameaças à sua subsistência. Entre elas destacam-se a sedentarização da população e a escassez lenta, mas progressiva, do pescado, cuja origem é atribuída por eles ao aumento da população e ao abandono de determinadas facetas de seu conhecimento ancestral. Esse abandono abala as crenças dos mais jovens nas características de uma natureza humanizada, prejudica a preservação de um comportamento adequado às relações interespecies e reduz o acervo de conhecimentos operativos sobre o entorno do qual retiram sua sobrevivência (p. 193).

Isso significa que quanto mais povo (baniwa) se envolve na cultura que vem de fora (do outro), desvaloriza a sua cultura própria. Estas mudanças acelera a escassez de alimentos, porque a cultura assumida não é apropriada à realidade e exigência do lugar onde estão localizadas as comunidades.

É difícil acreditar que isso acontece, mas a verdade é esta, é necessária que o povo reflita sobre a situação para tomar limitações, caso contrário, a tendência é cedo ou tarde pode piora, a escassez de alimento pode se agravar, principalmente, com geração jovem.

5. Participação dos jovens nas atividades agrícola

Esta parte do texto trata da participação dos jovens nas atividades de roça. Tem como objetivo analisar a situação da participação dos jovens nas atividades agrícolas visando a partir dela discutir o futuro do sistema tradicional de produção agrícola na região. O assunto emergiu durante a primeira fase da investigação por meio de percepção das manifestações constantes de preocupações dos informantes sobre o futuro da agricultura na região justificada na baixa participação dos jovens. Isso chamou a atenção e decidiu-se aprofundar estudo sobre o assunto visando aprofundar o entendimento para argumentar o futuro do sistema agrícola de produção nas comunidades.

A participação dos jovens nas atividades agrícola foi um assunto desafiante, não somente pelas dificuldades encontradas no processo de investigação, mas porque muitos jovens intimidam-se revelar sua participação nas atividades agrícolas. Isso dificultou expressão dos seus conhecimentos sobre as plantas cultivadas, participação nas atividades e processamento de produção de alimentos derivados da roça. Inicialmente parecia uma questão simples e fácil de responder, mas no decorrer da pesquisa, deparou-se com diversas dificuldades em diversos aspectos. Outro desafio foi à compreensão da classificação dos jovens pelos baniwa. A classe jovem não é definida pela idade como os não indígenas

definem a classe jovem. Não indígenas definem a classe jovem pela idade, dezoito a vinte e nove anos de idade, isso facilita identificação do grupo jovem.

Antes de partir ao campo de pesquisa tinha-se estabelecido critérios para facilitar definição do grupo a ser pesquisado, entre os quais estava a idade como classificadora primordial. Mas, quando se iniciou o trabalho, nas primeiras conversas, identificou-se que a classe jovem entre os baniwa não é definida pela idade. Foi necessário aprofundar conversas sobre esta classificação para entender as lógicas e raciocínios que definem o grupo juventude baniwa.

A partir das conversas sobre a juventude baniwa descobriu-se que os baniwa classificam as pessoas em quatro categorias: *yenipetti* = criança, *walhipali* = jovem, *pedalia* = adulto, *pedaliami* = velho. Para determinarem esta classificação dependem de vários fatores, não somente a idade em anos. Para classificar a pessoa em categoria jovem, levam em consideração diversos fatores, entre os quais de destacam a beleza física e personalidade.

Para os baniwa, a beleza física encobre a idade da pessoa. A pessoa pode estar com mais de trinta anos ou menos de dezoito, mas se tem uma beleza física, boa saúde e personalidade educada, os chamam de *walhipali* (jovem)? Ou pode estar com idade entre dezoito a vinte e nove anos, mas se não tiver uma beleza física, boa saúde e personalidade educativa, não é considerado *walhipali*? Se a idade determinasse a categoria jovem entre os baniwa, a idade seria a partir dos quinze anos, idade em que as pessoas começam classificar a pessoa de *walhipali* = jovem. Nesta faixa de idade que baniwa começa definir beleza física, personalidade e envolvimento nas atividades e realizações dos adultos?

As conversas sobre a juventude possibilitaram compreensão da categoria jovem para os baniwa, enriqueceram conhecimentos e reflexões sobre a participação dos jovens nas atividades agrícolas. Nesse sentido, faz-se questão de apresentar, no parágrafo seguinte, as informações básicas sobre iniciação dos jovens baniwa. Um ritual tradicional em que os adultos e velhos repassam seus conhecimentos aos jovens: educação, cuidado com a saúde, alternativas de sobrevivências, defesas físicas e espirituais.

Para conhecer o ritual de iniciação dos jovens baniwa e as suas participações nos cultivos, conversei com os sábios: Alberto Antonio Lourenço, 80 natural da Aldeia Jandú Cachoeira – Rio Içana; Hermínia Maria Brazão, 74 natural

da Aldeia Tucumã Rupitá – Rio Içana; Mário Benjamim da Silva, 96 da Aldeia de Castanheirinho – Rio Negro; José Benjamim da Silva, 59 da Aldeia Castanheirinho – Rio Negro; Maria Antonia, 66 da Aldeia Tunuí Cachoeira – Rio Içana e Santolina Alexandre, 87 natural da Aldeia Tunuí Cachoeira – Rio Içana. As conversas sobre esses assuntos ocorreram verbalmente na Língua Baniwa, registradas no gravador media player e traduzidas livremente por mim, assim registradas nos próximos parágrafos deste trabalho.

Nos tempos remotos, quando a pessoa entra ou inicia a fase da vida jovem, os antepassados realizavam um ritual de iniciação dos jovens. Todos os jovens inscritos no ritual de iniciação começam aprender sobre a vida adulta por meio das experimentações e práticas, envolvendo-se diretamente e pessoalmente nas atividades cotidianas de um adulto, de uma família ou uma aldeia. Segundo Robin Wright (1996), *“Os modos de vida (...) dos antepassados são conhecidos por todos os que são iniciados, sendo a iniciação o momento principal em que o hiato que normalmente separa o mundo primordial do presente é superado”* (p. 11). Nesse ritual os jovens iniciantes se envolvem nas atividades práticas de pescas, caças, produção de artesanatos, fabricação de canoas, remo, fabricação e armação de materiais de pesca e caça. Recebem conselhos dos mais velhos visando educá-los, prepará-los e instruí-los à vida adulta.

As meninas se envolvem e participam diretamente as atividades de cuidados da roça, produção e preparo de alimentos (tratar peixes, caças, cozinhar, etc.), recebem instruções sobre como cuidar do marido, sogro, sogra, cunhados, cunhadas e povo em geral.

Esse ritual era preparado e realizado no momento em que os jovens atingem a fase ideal de tomarem responsabilidades da vida adulta. A obrigação é para os jovens que estão na fase juvenil independente de comportamentos, conhecimentos, agilidades e competências pessoais. Mas como havia (segundo os entrevistados) crianças, adolescentes e jovens desobedientes, com comportamentos e éticas fora dos padrões do grupo e os jovens com dificuldades de produzir artesanatos, pescar, caçar, crescimento tardio e outros fatores os pais os inscreviam os filhos com qualquer idade (exceto crianças menores de 07 anos e meninas).

Neste ritual os adultos e velhos ensinavam as atividades e produção humana: fazer roça, canoa, remo; artesanatos como urutu, balaio, tipiti, peneira, ralo;

métodos e técnicas de pesca e caça; materiais e armadilhas de pesca, caças e aves; preparo de remédios para ser bom pescador e caçador e outras sabedorias e conhecimentos importantes para a vida adulta. “[...]. *No ritual de iniciação, os meninos baniwas em reclusão aprendem a fazer cestaria de arumã, cujas peças serão ofertadas à kamarara, amiga ritual*” (ESTRADA, 2008, p. 30). No mesmo espaço são ensinados e repassados os conhecimentos medicinais: benzimento, plantas medicinais, preparos e usos das plantas medicinais, cuidados de higiene, visuais e outros conhecimentos medicinais. Aprendem também sobre a ética e comportamento padrão da sociedade baniwa, recebem conselhos para respeitar os outros, recepcionar e cumprimentar pessoas (visitantes e parentes), sistema de organização social do povo (considerações de parentesco e étnico) e outros conhecimentos em todos os aspectos. Segundo Justino Sarmiento Rezende (Pe.) explica que o ritual de iniciação dos jovens indígenas é (2011)

A passagem de uma fase de vida para fase da juventude não acontece como uma ruptura, mas é crescimento gradual de uma pessoa. O menino com o passar dos anos assume responsabilidades para desenvolver as atividades: pescar, fazer roça, participar da vida de comunidade etc. Assim demonstra seu crescimento e amadurecimento. Ele é preparado para se tornar uma pessoa capaz de viver bem através de seus trabalhos e domínio de diversas atividades. O jovem aprende a interagir com as pessoas de sua comunidade nas festas, jovens, trabalho... Ele também aprende a entender o valor do casamento: como tratar bem a mulher e o que deve ser evitado; sustentar a sua mulher; como tratar os sogros, cunhados e parentes da sua mulher; como se comportar como homem casado; como participar da vida da comunidade, viver com os filhos, tratar a sua mulher durante a festa, etc. (p. 8).

Neste período de aprendizagem os jovens são submetidos à dieta entre três a seis meses e em certos momentos a jejum. Estas exigências fazem parte do ritual de iniciação e tem significado para a vida e aprendizagem dos jovens. Durante este período do ritual de iniciação, os são isolados do público em uma casa específica, estruturada e preparada especificamente para esta finalidade. Neste espaço que os conselheiros, artesãos, curador e pajé das aldeias se reúnem para repassar seus conhecimentos aos jovens iniciantes.

As jovens não participam do ritual de iniciação dos jovens, o ritual de iniciação é específico para feminino. Quando entram no processo de iniciação, elas não precisam ser reunidas para isolamento do público como acontece com os jovens. Não depende da situação dos comportamentos delas, responsabilidades e

idades para elas serem submetidas a ritual de iniciação. O ritual é iniciado a partir do momento em que elas iniciam o ciclo de reprodução. Por isso o ritual é um diferente, individualizado e específico. O objetivo e o processo são os mesmos, prepará-las para a vida adulta por meio de ensinamentos, ciclos de conselhos dos mais experientes e aprendizagens por meio das experiências participativas diretas. Justino Sarmiento Rezende (2011) defende que

A educação da jovem visa prepará-la para o casamento. Quando ela é procurada/buscada por um homem de outro povo para casar ela deixa a sua família e seus parentes. A educação da mulher passa pela aprendizagem do trabalho: queimar a roça, cuidar do plantio, conhecer os diversos tipos de pé de maniva ou mandioca brava; da utilização das ervas medicinais, escolha de fruteiras, das técnicas de cultivo da roça; preparação do mingau, beiju e a quinhapira; dos segredos familiares sobre o trabalho; segredos da vida feminina; técnicas de ralar mandioca, preparar a manicuera, o caxiri, a farinha, preparar o peixe e caça. A mãe, o pai, as tias, avós e os parentes educam, eles acompanham, avaliam o crescimento e amadurecimento dos filhos e filhas, dentro do ritmo de trabalho, convivência com as pessoas etc. (p. 8).

Quando uma jovem inicia o ritual de iniciação, ela é submetida à dieta, isolada no espaço preparado especificamente para este fim, pequeno e fechado com palhas dentro de casa. Somente a mãe e as mulheres conselheiras podem entrar para vê-la naquele espaço. Durante tudo o período de iniciação ninguém pôde vê-la e ela também não pode ver ninguém. Os informantes explicam que o isolamento da jovem do público é necessário para refletir sobre seu comportamento, sua relação social, educação e preparo intelectual para receber conselhos dos mais experientes. Dizem que ela não pode vê ninguém não autorizada durante tudo processo, porque se ela vê alguém ou for vista por alguém, a personalidade da pessoa pode afetá-la, dificultando construção da sua própria personalidade.

Ela somente pode voltar ao público e ser vistas por todos depois da conclusão do ritual e passar pelo processo intenso de benzimentos, os ritualistas tradicionais são rigorosos neste processo. Durante este período, elas recebem conselhos das idosas e experientes da aldeia sobre diversos aspectos sociais, entre os quais se destacam: a educação tradicional; orientações sobre cuidados visuais, higiene e saúde; conscientização psicológica e intelectual para a vida em casamento (sobre sogro, sogra, cunhadas, cunhados, receber e tratar visitantes, solidariedade e compartilhadas de alimentos com os outros, etc.); conselhos para não falar maus dos outros, como criar e cuidar filhos; como trabalhar nas atividades agrícolas; como

comportar-se em público e muitos outros ensinamentos. Elas aprendem também (raramente) a noção básica de viver solteira: pescar, coletar frutas nas matas, produzir artesanatos essenciais, conhecimentos medicinais e outras coisas importantes para vida (solteira e casa). Estes são os processos e rituais básicos de iniciação dos jovens indígenas baniwa.

A partir destes estudos sobre as passagens dos conhecimentos e saberes dos velhos aos jovens iniciantes foram estabelecidos critérios para definição do grupo jovens a ser entrevistado sobre a participação nas atividades de roça, que são as seguintes: ser indígena baniwa ou outras etnias e; ser considerado (a) jovem do ponto de vista dos baniwa. Para as entrevistas foram selecionados 18 jovens em 16 aldeias e 15 jovens na Cidade. Foram aplicados e respondidos 30 questionários, sendo 12 nas aldeias e 18 na Cidade.

No total foram trinta (30) questionários respondidos pelos jovens informantes nas aldeias e 33 questionários respondidos na Cidade. Especificamente na Cidade foram incluídos jovens de outras etnias: Tukano, Dessano, Wanano, Yuhupdeh, Baré, Tariano e Cubeo que moram em diferentes bairros da Cidade. Nessas entrevistas e questionário, os jovens são questionados sobre suas participações nas atividades agrícolas, produção de alimentos derivados da roça, sua perspectivas sobre as atividades agrícolas: roçar, derrubar, queimar, plantar, capinar e produção de alimentos. Por meio destas perguntas, descobriu-se que existem variações de participações dos jovens nas atividades agrícolas, as visões e opiniões diferentes sobre as atividades e participações.

A maioria dos jovens nas aldeias ajuda seus pais nas atividades agrícolas: roçar; derrubar; plantar; capinar; produzir de alimentos derivados e outras atividades. Divide suas tarefas entre as atividades de casa cotidianas: atividades agrícolas, pescas, caças, coletas de frutas e a escola (quem estuda). As meninas dividem suas tarefas entre cuidar dos seus irmãos menores, preparo de alimentos em casa, escola e atividades agrícolas. Além dessas tarefas, os jovens e as jovens ainda realizam atividades esportivas: jogo de futebol (meninos) e voleibol (meninas) para animar as aldeias nas tardes silenciosas de todos os dias. Alguns se destacam e assumem o papel de animadores das aldeias, são responsáveis pela animação da aldeia junto com os outros jovens.

Quando perguntados sobre sua participação nas atividades agrícolas, respondem que sempre ajudam seus pais e suas mães quando necessários. Alguns contam que seus pais não reclamam das suas participações nessas atividades, por isso, acham que seus pais não precisam dos seus apoios. Outros manifestam ter interesses na agricultura, por isso, ajudam seus pais independentes da reclamação ou pedido dos seus pais.

Os jovens se destacam nas atividades de roçar, derrubar, queimar o derrubado, plantar, capinar, produção de artesanatos de utensílios de cozinha e de processamento de produção dos derivados da mandioca, como: tipiti, urutu, balaio, peneira e aturá (cesta para carregar mandioca). As meninas se destacam nas atividades de plantio, capina e colheita de mandioca, além de preparo de alimentos em casa.

Sobre os conhecimentos que têm sobre as plantas alimentares cultivadas, maioria se declara conhecer as principais espécies de plantas alimentares cultivadas nas roças dos seus pais. Não lembra todas as variedades de cada espécie, mas as caracteriza pelas cores, tamanhos e outras descrições para identificá-las.

As jovens se destacam em conhecer mais as espécies e variedades conforme as classificações tradicionais do povo Baniwa e nas atividades do processamento de alimentos derivados da roça: colheita da mandioca; raspagem; retirada das mandiocas moles; ralar; prensar a massa; fabricação de beiju, farinha e tapioca. A participação dos jovens é carregar as cestas de mandiocas da roça à aldeia, colheita de mandiocas, torrar farinha, tirar lenhas e raspar mandiocas.

A seguir estão os gráficos que demonstram percentuais de localização e participação dos 63 jovens entrevistados e dos que preencheram o questionário.

Gráfico 1: Localização dos jovens informantes

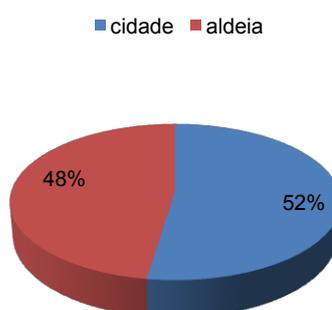
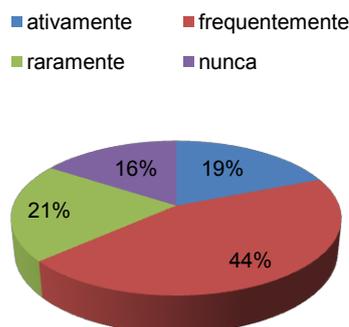


Gráfico 2: Participação nas atividades de roça

Percentuais demonstrados nestes gráficos baseiam-se nas três diferentes justificativas importantes observar e analisar: discriminação de atividades agrícolas; concepção discriminadora construída a partir da política de educação escolar e o nível de envolvimento com a cultura da sociedade envolvente. Utiliza-se aqui o termo discriminação por entender que os jovens consideram importantes as atividades agrícolas, mas desprezam participá-las por temerem que inferiorizem os socialmente. Ou seja, não as desvalorizam, para eles são importantes, mas receiam participá-las, principalmente na cidade e em aldeias a situação é eminente.

A discriminação de atividades de roça é comum na maioria dos jovens pesquisado tanto da cidade quanto das aldeias. A diferença é que os jovens das aldeias se encontram mais próximo das atividades agrícolas, ou seja, a convivência gira em torno delas. O envolvimento dos jovens com a cultura da sociedade não indígena não é permanente, é um envolvimento pontual. Isso talvez enfraqueça as influências nas aldeias possibilitando adaptação à realidade de cada aldeia e povo? O exemplo é a educação escolar, presente há quase um século na região do Rio Negro, ela adaptada à realidade dos povos, assim não interfere negativamente no desenvolvimento cotidiano das atividades dos grupos. Desta forma, percebe-se que a valorização das atividades agrícolas e da educação escolar nas aldeias é equilibrada. Os jovens das aldeias sonham em continuar seus estudos ao mais alto grau de escolaridade, mas as possibilidades e oportunidades para realizar esses sonhos são mais distantes, árduos e raros.

Os jovens que moram na cidade demonstram discriminação mais forte às atividades agrícolas. Quando conversamos com eles sobre a agricultura demonstram resistências em revelar suas participações e conhecimentos sobre a questão, consideram a agricultura como atividade pesada. Citam como exemplo de

atividades pesadas: as atividades de roça; coletas de lixo nas ruas (lixeiro); transportes de produtos e mercadorias nos portos e aeroportos; serventes nas construções; trabalhos nas fazendas de gado e de produção agrícola comercial. E como exemplos de atividades leves, mencionam: secretariado; atendente; gerente de empresas, vendedor, diretor de escolas, empresas; enfermeiro; técnico profissional; doutor; advogado.

Eles são confiantes em continuar seus estudos com esperança de trabalhos remunerados no futuro. Grande parte deles, disse que não gostaria de, no futuro, ir todos os dias à roça para trabalhar no sol quente, carregar cestas de mandiocas nas costas, sofrer as ferradas de insetos e trabalhar em atividades que eles consideram pesadas. Por isso, poucos se dedicam a conhecer roça? A maioria demonstrou que conhece maniva, mas não as suas variedades, assim com as outras plantas cultivadas, como: banana, pimenta, cubiu, abiu, ingá, pupunha, etc. Excetos os jovens recém-chegados à cidade, estes trazem consigo conhecimentos ricos sobre a roça. Superiormente que os jovens da cidade? Aqueles que nascem, crescem no centro urbano, ou vivem desde suas infâncias.

Na cidade existem diferenças de participação entre os meninos e as meninas. Enquanto nas aldeias as meninas se destacam como as que mais frequentam as atividades de roça, na cidade são os meninos que mais participam. Eles que ajudam seus pais nas atividades de roça e no processamento da produção alimentos derivados da agricultura com mais frequência.

A seguir estão os gráficos que demonstram a participação dos jovens da cidade e das aldeias nas atividades agrícolas.

Gráfico 3: Participação dos jovens na cidade

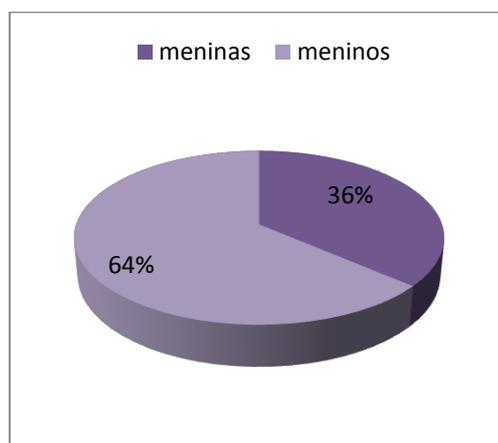
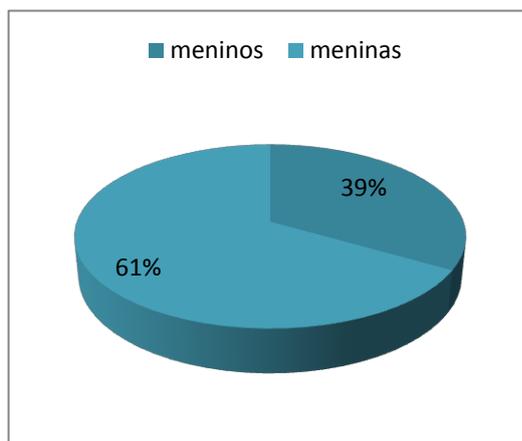


Gráfico 4: Participação dos jovens nas aldeias



Na Cidade a porcentagem de participação dos jovens meninos é superior que a porcentagem de participação das jovens. Esta porcentagem é explicada pelo fato de que na cidade as roças distantes em terra seca, nos ramais do assentamento agrário (Teotônio Ferreira), na Estrada BR 307 que liga São Gabriel da Cachoeira a Cucuí (fronteira) e na Estrada do Porto de Camanaus. Para chegar às roças os agricultores percorrem em média dez km de estrada e varadouro. Os produtos como farinha, beiju, frutas são carregados nas costas da roça até a casa.

Nesse sentido, pela distancia do caminho percorrido, pelas formas de transportar a produção, os meninos são mais indicados para ajudar seus pais nessas atividades. Eles resistem mais para caminhar, tirar as lenhas para torrar farinha e beiju, carregar a produção e outras atividades. As meninas não têm tantas resistências para realizar todas estas atividades como os meninos, por isso, elas participam menos?

Outra situação observada é que as meninas na cidade se demonstram mais cuidadosas com o visual e a beleza. Por isso evitam andar no sol quente, que é inevitável para quem trabalha na roça e, conseqüentemente, não vão à roça com seus pais. Elas discriminam mais as atividades de roças e comidas tradicionais indígenas. Demonstram preferência às comidas não indígena, como arroz, feijão, macarrão, frango, carne. Carlos Alberto de Lima explica como as comidas indígenas são vistas pelas pessoas que moram nos centros urbanos, "*Alguns alimentos que os povos indígenas consomem parecem estranhos para os moradores das cidades, mas, além de saborosos, são muito nutritivos e têm fartura na floresta*" (2010, p. 8). As meninas sabem desta riqueza nutricional que as comidas indígenas têm, mas

apenas por estarem na cidade se comportam como os que o autor chama de "moradores da cidade"? Os meninos são mais realistas quanto às condições que a sua família tem para viver na cidade (agricultora). Por isso, os meninos que mais participam as atividades agrícolas na cidade e conhecem mais sobre a roça.

A porcentagem de participação dos jovens nas aldeias é inversa. As meninas participam mais das atividades agrícolas do que os meninos. Isso porque nas aldeias as roças são mais próximas das casas. Quando fica longe, maior parte do percurso é pelo rio ou igarapé, que facilita transporte dos produtos da roça até a casa. O processamento da fabricação de farinha, beiju e outros derivados da mandioca são realizados em casa na aldeia.

Por isso os jovens não participam diretamente essas atividades, pois consideram típica das mulheres as atividades de fabricação de beiju, farinha e outros produtos. Prevalece nas aldeias à divisão tradicional de trabalho entre homem e mulher: homem cuida de roçar, derrubar e plantar a roça; a mulher cuida da roça, faz farinha, beiju, tapioca e outras atividades consideradas típicas delas.

Diferentemente da cidade, onde o trabalho é compartilhado, não há divisão de trabalho entre homem e mulher, todos trabalham juntos. Na cidade o homem que cuida de todas as atividades de roça, desde atividade de roçar, derrubar, plantar, capinar, processamento da fabricação de farinha e outros derivados da mandioca.

Esta é a diferença de participação dos homens das aldeias e da cidade nas atividades de roça, também refletida na participação dos jovens. Abaixo a apresentação dos gráficos de participação dos jovens da Cidade e das comunidades nas atividades de roça por números de vezes que vão para roça com seus pais no período de um mês.

Gráfico 5: N° de vezes que os jovens vão à roça em um mês - Cidade

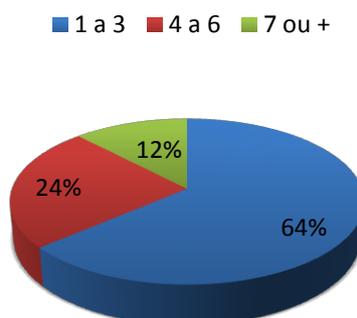
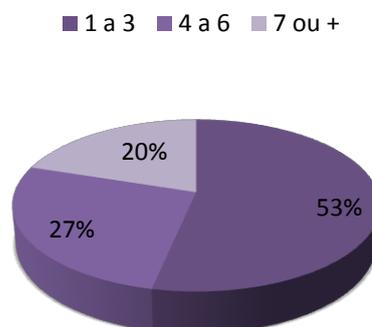


Gráfico 6: N° de vezes que os jovens vão à roça em um mês - aldeias

Os jovens e as jovens no grupo da Cidade se defendem que quando crianças seus pais não os levam para roça por causa da escola. Somente quando ficam adolescentes e jovens são chamados pelos seus pais para ajudá-los nas atividades de roça. Ao contrário dos jovens das comunidades, que são levados pelos pais para roça desde crianças, principalmente as meninas, por isso desde cedo, ajudam arrancar mandioca; ralar e outros trabalhos relacionados. Conforme vêm crescendo vão se afastando destas atividades, principalmente, os meninos. Nas aldeias, conforme os jovens meninos vão crescendo se afastam das atividades de roça, passam a se dedicarem às atividades de pesca, caça e outras atividades masculinas. As meninas quando crescem elas vão se firmando nas atividades de roça, por isso, são elas que conhecem mais sobre a roça.

Quando perguntado as meninas da Cidade sobre a fraca participação nas atividades de roça, elas citam escola como a que toma grande parte dos seus tempos, por isso, dizem que não têm tempo para ir ajudar seus pais na roça. Outro motivo citado é a distancia que ficam as roças dos seus pais, dizem que cansam andar nas estradas para chegar às roças. As outras preferem trabalhar em casa para escapar das atividades de roças. Quanto aos conhecimentos delas sobre a roça, metade das entrevistadas disse que sabe nome das espécies de maioria das plantas cultivadas nas roças.

A descoberta que me preocupa neste estudo é a visão dos jovens sobre as atividades de roça. A maioria manifesta que trabalhar na roça é o sinônimo de inferioridade (pobreza, sem estudo, ser velho, trabalho sujo, etc.). Para eles, quem trabalha na roça é a pessoa que sem estudo, sem renda e, portanto é a pessoa sem condição de vida. Estas são as expressões utilizadas para justificar porque não

querem participar das atividades de roça no futuro, principalmente, os que moram na cidade, a tendência deles é um dia não trabalhar mais na roça e estão lutando por estas tendências. Nas comunidades tem os mesmo pensamentos, mas são mais difíceis de abandonar estas atividades, porque nas comunidades, a roça é o único meio de sobrevivência. Muitos jovens das comunidades estão migrando para centro urbano, pois acreditam que na Cidade encontrariam melhores oportunidades para viver. Que para eles é não trabalhar na roça.

CAPÍTULO IV
CONCLUSÃO

Conclusão

A região do alto rio Negro é muito diversificada culturalmente, ambientalmente, socialmente, economicamente e geograficamente. O presente trabalho me trouxe novas visões sobre a região tanto na caracterização quanto nas formas possíveis de desenvolver atividades mais sustentáveis. As minhas experiências anteriores, nas salas de aulas e nas associações que eu presidia, me ajudavam muito conhecer a região, porém não obtinha informações suficientes e detalhadas sobre a alimentação.

As mais marcantes aprendizagens que obtive com esse trabalho foram; compreensão e entendimento de que não basta ter vontade de trabalhar ou ter recursos financeiros para desenvolver trabalho nas comunidades baniwa. A articulação, conscientização e confiança são ferramentas primordiais e fundamentais para desenvolvimento do trabalho com essas comunidades. Estas são as partes que faltavam nas experiências anteriores das instituições que vinham desenvolvendo quaisquer atividades e projetos na região.

Por isso não obtiveram sucessos, não porque esses projetos são inadequados, mas porque faltavam as peças que indicam horizontes de formas sólidos junto com as comunidades. Não adianta pensar trabalhar criação de peixes sem pensar na produção de alimentação para os peixes, sem levar em conta as atividades cotidianas das comunidades, culturas e atividade agrícola. A atividade agrícola que move toda a sustentabilidade das comunidades tanto social quanto econômica e ambiental.

Nesse sentido quando se propõe um trabalho isolado destas questões, a tendência é insucesso, porque não abrange a totalidade de interesse e da vivência da maioria das comunidades. O trabalho deve ter sentido social, cultural, ambiental e econômico para maioria dos envolvidos. Trabalhar a partir de interesse das comunidades significa envolvê-las em todos os processos, é esse processo que constrói confianças no trabalho, estimula participação e desempenho de todos os envolvidos.

A confiança também é um fator importante levar quando se pensa um trabalho junto com/nas as comunidades. Na região do Rio Negro a Instituição que as comunidades ainda confiam é a FOIRN – Federação das Organizações Indígenas

do Rio Negro que conta com efetiva parceria do Instituto Socioambiental - ISA. A relação das comunidades com FOIRN é séria, por isso quando anuncia um trabalho, a maioria acredita e apoia a iniciativa. Diferentemente quando uma instituição pública anuncia um trabalho para/com as comunidades. Ouvem, discutem e participam, mas não confiam na conclusão e sucesso dos trabalhos. Esta desconfiança é por motivo de diversas situações históricas, principalmente, corrupção que estas instituições vêm propagando.

Antigamente, nossos antepassados, ainda não se preocupavam ou não precisavam se preocupar com o que comer, onde morar, caçar, pescar e plantar, mas já previam que a nossa geração enfrentariam esses tipos de preocupações. Os pajés, sábios e adivinhadores alertavam que aquela pessoa que estava chegando com manto branco e manso como uma ovelha, carregava em seu interior um monstro destruidor capaz de dizimar a natureza, o ser humano, a cultura, língua e religião de um povo, nesse caso o povo baniwa.

Esse futuro já chegou, a nossa geração já está vivendo e convivendo esse futuro. Hoje em dia, nós indígenas, não estamos mais preocupados somente com o que comer, mas também de onde tirar a comida, onde pescar, caçar, morar, etc. Sendo assim a situação do mundo atual, será que dá para dizer que o futuro dos povos indígenas está garantido e seguro? Dá para dizer que no futuro os povos indígenas viverão melhor que o passado? Quem depende de natureza como florestas, rios, animais, peixes e outros animais nativos para viver poderão sofrer mais se nós não tomarmos atitude correta desde já. Atitudes que ajudem estes recursos naturais não dizimarem.

A geração passada mais próxima que a nossa questionava, discutia e buscava entender o que fazer para superar esta situação. O que se descobriu é que, a situação crítica de alimentação é a consequência da ação do próprio homem: mau uso e aproveitamento dos recursos naturais. É uma situação não percebida somente pelos povos indígenas, mas também por não indígenas. Então, as duas partes da sociedade devem começara pensar no que fazer para desacelerar estas transformações radicais do ambiente natural. Precisa controlar as ações humanas, realizá-las as atividades, projetos e programas com mais consciências, com mais paciências e atenção.

Especificamente para o povo baniwa, recomendo a necessidade de iniciar uma discussão sobre segurança alimentar na região, incluindo as espécies de plantas cultivadas nas roças, as técnicas de plantio e colheita, manejo das áreas produtivas e outros assuntos relacionados à sustentabilidade alimentar. Os jovens precisam valorizar mais os conhecimentos tradicionais dos povos da região.

Para isso é necessário que os professores, educadores e pais comecem buscar estratégias para fazer esses conhecimentos chegarem a estes jovens. Uma destas estratégias pode ser a inclusão do tema agricultura (roça) nos projetos políticos pedagógicos das escolas, desde anos iniciais ao último ano da educação básica. A outra estratégia poderia ser o resgate do ritual tradicional de iniciação dos jovens. Pode não ser como era antes, mas uma simples realização pode fazer as pessoas refletirem sobre sua importância para os jovens da geração atual. É necessário revitalizar esse processo de ensino dos jovens para que eles saibam como fazer roça, pescar e caçar, saber nomes das plantas, técnicas tradicionais de cultivos, produção de alimentação e outras atividades importantes viverem melhor no futuro.

Referencias

BENSUSAN, Nurit. Conservação da biodiversidade e presença humana: é possível conciliar? Conservação da biodiversidade, espaços protegidos. São Paulo. - Instituto Socioambiental (ISA), p. 1-5, 19 de dez. 2002.

CABALZAR, Aloísio. Peixe e Gente no Alto Tiquié: Conhecimentos Tukano e Tuyuka, ictiologia, etnologia. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2005.

CÁRDENAS, Luz Marina Mantilla (et al). Transformación y elaboración de alimentos con especies vegetales y animales por las comunidades cubeas del Cuduyari. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas – SINCHI, 2006.

ELOY, Ludivine; LASMAR, Cristiane. Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais: o caso do alto rio Negro (Brasil). – Acta Amazonica, v. 41, n.1, pp.91-102, 2011.

EMPERAIRE, Laure; ELOY, Ludivine. A cidade, um foco de diversidade agrícola no Rio Negro (Amazonas, Brasil)? Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 3, n. 2, p. 195-211, 2008.

_____. Diversité agricole et patrimoine dans le moyen Rio Negro (Amazonie brésilienne), Les Actes du Bureau des Ressources Génétiques, 2008.

_____. Dossiê de Registro. O sistema agrícola do Rio Negro. Brasília, IPHAN, 2010.

ESTRADA, Maria Helena. Arte Baniwa: Expressão Cultural. São Paulo, Instituto Socioambiental (ISA), 2006.

FERNANDO, André. O mundo e o conhecimento sustentável indígena. História, Ciências, Saúde. – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p. 323-327, dez. 2007.

PEREIRA, Maria Luiza Garnelo. Poder, Hierarquia e Reciprocidade: os caminhos da Política e da saúde no Alto Rio Negro. Campinas - SP, 2002. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, 2002.

_____. Poder, Hierarquia e Reciprocidade: Saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro. Rio de Janeiro, Fiocruz, 2003.

_____. Cosmologia, ambiente e saúde: mitos e ritos alimentares Baniwa. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.191-212, dez. 2007.

_____. Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano Oriental) do Alto Rio Negro (Brasil). Horizontes Antropológicos, v.12, n.26, p.231-260, 2006.

_____. Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa. Cadernos de Saúde Pública. Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, pp. 273-284, mar-abr, 2001.

HILL, Jonathan. Wakuenai Society: A Processual-Structural Analysis of Indigenous Cultural Life in the Upper Rio Negro Region of Venezuela, 1983. (Ph.D. dissertation) Indiana University.

KATZ, Esther. Alimentação Indígena na América Latina: Comida Invisível, Comida de pobres ou Patrimônio Culinário? Espaço Ameríndio. Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 25-41, jan./jun, 2009.

_____. La valorización del Patrimonio Culinário Amazônico por las Indicaciones Geográficas. Marcelos Alvarez y F. Xavier Medina (coord). – Patrimônio cultural y alimentación de Europa a América. Barcelona, Icaria, 2008.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Do Roraima ao Orinoco. Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo, UNESP/Instituto Martius Staden, 2006.

_____. Dois anos entre os indígenas. - Viagens no noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005.

Mandioca-brava (Manihot esculenta). Fitoterapia. - Fornecido por Joomla! Disponível em <http://www.fitoterapia.com.br/portal>. Acessado em 11 de Outubro de 2011 às 10h35min.

MELGUEIRO, Edilson Martins. Sobre a natureza, expressão formal e escopo da classificação linguística das entidades na concepção do mundo Baniwa. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade de Brasília, 2009.

MOTTA, Ronaldo Seroa (da). Economia Ambiental. Disponível em www.americanas.com.br Acessado em 23 de maio de 2012 às 14h46min.

O Povo Baniwa. Disponível no site www.socioambiental.org.br acessado no dia 30 de dezembro de 2011 às 10h00min.

OLIVEIRA, Ana Gita de. Índios e brancos no Alto Rio Negro: um estudo da situação de contato dos Tarianos. Brasília: UNB, 1981. 162 p. - Dissertação de Mestrado.

PACHECO, Rosely Aparecida Stefanos. Indicando caminhos: da (re)construção territorial às novas perspectivas para o direito dos povos indígenas. História Unisinos: 15 (2): 172-181, Maio/Agosto, 2011.

_____. Sustentabilidade indígena: desafios e possibilidades. Mato Grosso, 2010. Seminário.

PAULA, Jania Maria (de); et al. O povo arara-karo: entre a produção tradicional e o Mercado. Artigo, 2010.

PEDROSO JÚNIOR, Nelson Novaes, MURRIETA, Rui Sérgio Sereni, ADAMS, Cristina. A agricultura de corte e queima: um sistema em transformação. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 3, n. 2, p. 153-174, 2008.

Peres, Sidnei Clemente. Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. – Campinas, SP, 2003. Tese (doutorado em Ciências Sociais).

PEQUENO, Eliane da Silva Souza. Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Balaio, 2000.

PHILLIPS, David J. Os Baniwa: pimenta Baniwa. Disponível no site www.artebaniwa.org.br acessado no dia 02 de janeiro de 2012 às 15h30min. – Artigo sobre o Povo Baniwa do Rio Içana, 2011.

REZENDE, Pe. Justino Sarmento. Presença Salesiana no Rio Negro: Tópicos de contextos históricos / Indígenas na construção da vida religiosa Salesiana - Releitura antropológica e teológica da vocação. - Encontro das Salesianas – junioristas / Santa Isabel do Rio Negro, 2011.

RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. Povos Indígenas no Brasil: 2001 / 2005. – São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

RIOS, Mary Naves da Silva; PASTORE, Floriano (Jr). Plantas da Amazônia: 450 espécies de uso geral. -- Brasília: Universidade de Brasília, 2011.

ROBERT, Pascale (de), KATZ, Esther. Usos Alimentarios de palmeras: un estudio comparativo en Amazonía brasileña, In: POCHETTINO, María Lelia et al. (Editores). Tradiciones y Transformaciones en Etnobotánica. San Salvador de Jujuy (Argentina): CYTED. 2010. pp 363-368

SAMPAIO, Patrícia Melo. "Aleivosos e rebeldes": Lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII / Trabalho Apresentado no Simpósio Temático "Os Índios e o Atlântico", XXVI – Simpósio Nacional de História da ANPUH, São Paulo, 2011.

SHANLEY, Patrícia; MEDINA, Gabriel. Frutíferas e Plantas Úteis na Vida Amazônica. Belém: CIFOR/Imazon, 2005.

WEIGEL, Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros. Os Baniwa e a escola: sentidos e repercussões. Revista Brasileira de Educação. Manaus, 2003.

WRIGHT, Robin M. Aos que vão Nascer: uma etnografia religiosa dos índios Baniwa. Tese de Livre-docência. - Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Campinas - SP, 1996.

----- The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley. Ann Arbor: University Microfilms, 1981.

----- Pursuing the Spirit: Semantic Construction in Hohodene Kalidzamai Chants for Initiation. Amerindia, n.18,1993.

Sites consultados

<http://www.arara.fr/BBTRIBOBANIWA.html> acessado em 06 de julho de 2011 às 12h36min.

<http://www.fitoterapia.com.br/portal>. Mandioca-brava (Manihot esculenta). Fornecido por Joomla. - Produzido em 11 October, 2011, 10h35min, acessado em 23 de Novembro de 2012 às 13h23min.

<http://www.mutiraoamazonia.org.br/?system=news&eid=169>

II Encontro das mulheres baniwa na comunidade de Tucumã. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/baniwa/> Acessado em 23 de maio de 2012 às 15h46min.

Instituto Socioambiental. Histórico do contato: séculos XVII e XVIII. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro/1528> acessado em 10 de maio de 2011 às 16h15min.