



PODER EXECUTIVO
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA



ARMANDO DA SILVA MENEZES

**O percurso do *Pa'meripinõ*: a formação de territorialidade dos
Pa'murimahsã da Comunidade Matapí, Alto Rio Negro - AM**

**São Gabriel da Cachoeira - AM
2025**

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

M543p Menezes, Armando da Silva

O percurso do Pa'muripinõ: a formação de territorialidade dos Pa'murimahsã da Comunidade Matapí, Alto Rio Negro - AM / Armando da Silva Menezes. - 2025.

105 f. : il., p&b. ; 31 cm.

Orientador(a): Marilene Corrêa da Silva Freitas.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia, Manaus, 2025.

1. Territorialidade. 2. Territorialidade indígena. 3. Modo de vida indígena. 4. Povos indígenas Pa'murimahsã. I. Freitas, Marilene Corrêa da Silva. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia. III. Título

ARMANDO DA SILVA MENEZES

O percurso do *Pa'mɛripinõ*: a formação de territorialidade dos *Pa'mɛrimahsã*
da Comunidade Matapí, Alto Rio Negro - AM

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, como requisito para obtenção de Título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas.

Área de Concentração: Processos Socioculturais na Amazônia.

Linha de pesquisa 2: Redes, Processos e Formas de Conhecimento.

Dissertação aprovada em 27 de maio de 2025

BANCA EXAMINADORA

Professora Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas (PPGSCA/UFAM) - Presidente

Professor Dr. Tiago Jacaúna (PPGSCA/UFAM) – Membro Interno

Professor Dr. Theo Machado Fellows (PPGF/UFAM) – Membro Externo

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, *in memoriam*, Antônio Elias Menezes e Emília Cândido da Silva.
À minha família, a esposa Hermínia, minhas filhas Suelen, Luciene, Adriane, meus filhos Adelson, Alex, Fábio, a minha neta Amanda, ao meu enteado Rodrigo e sua família.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida repleta de natureza, água, terra, floresta, atmosfera, os animais, peixes, as aves, os insetos, as pessoas e saúde, e que me permitiu viver e chegar até aqui. A Ele o meu agradecimento, em primeiro lugar.

Aos meus pais, *in memoriam*, Antônia Elias Menezes (Tukano) e Emília Candido da Silva (Desana) que me puseram neste maravilhoso mundo. Agradeço a minha família, em especial a minha esposa Hermínia, minhas filhas e meus filhos por acreditarem na minha escolha. Em um dos caminhos que um ser humano pode trilhar nesta vida, o estudo. E a meus irmãos, minhas irmãs e meus cunhados que também apoiaram e torceram na minha conquista, o Mestrado.

Ao Coordenador do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, Professor Doutor Nelson Matos de Noronha que esteve na função nos primeiros meses do curso, e ao atual Coordenador Professor Doutor Caio Augusto Teixeira Souto, pela coragem e inteligência que coordena o Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. Sempre em vista da qualidade do Curso e conseqüentemente do Programa.

A minha Orientadora, a Professora Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas, que utilizou sua experiência como Orientadora, com tantos orientandos(as), para comigo. Poucas palavras, mas suficientes para seguir o rumo. Com sabedoria mostrou o caminho, sua exigência e com tempo limitado.

A professora Doutora Marinete da Silva Vasques, pelo seu apoio e incentivo desde o curso preparatório de Mestrado e na revisão do texto final da minha Dissertação. Isso demonstra que o processo de construção de conhecimento se dá por meio da colaboração de várias pessoas.

Aos professores doutores que ministraram com muita sabedoria e experiência as disciplinas obrigatórias e as optativas. Todos eles e elas nos ensinaram, não somente para ser um bom pesquisador, mas ser um bom ser humano. Este Curso de Mestrado, além de contribuir na aquisição de conhecimento e interpretar o mundo ao nosso redor, mostrou que a simplicidade e o respeito às pessoas podem disseminar a tranquilidade e a paz na sociedade.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, por ter me concedido o apoio financeiro durante 19 meses, com o qual pude participar das aulas presenciais, a pesquisa de campo e outros eventos durante o curso.

A Coordenadora da Universidade Estadual do Amazonas – UEA – Campus - São Gabriel da Cachoeira/AM, Professora Dra. Solange Nascimento pelo respeito e carinho dispensado por nós, e por ter cedido a sala de aula para que pudéssemos cumprir as disciplinas obrigatórias, o Estágio de Docência e tantas outras reuniões realizadas nas dependências do Campus.

O Instituto Federal do Amazonas – IFAM/SGC, por ter concedido o curso de Língua Espanhola, para o cumprimento de Proficiência de Língua Estrangeira. Em especial à Professora Camila pelas aulas de Língua Espanhol.

A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, por ter a Educação de Nível Superior como uma das pautas da política institucional. Além de visar o desenvolvimento social, cultural, político e econômico do Rio Negro, por meio de Educação Superior.

Aos colegas do curso, pelo compartilhamento de nossas dificuldades, dúvidas, avanços e vitórias. A gente nunca esquece os companheiros(as) do curso. São pessoas que o destino nos reservou para um dia conhecê-los.

Enfim, a Universidade Federal do Amazonas, por meio do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, que me deu oportunidade, depois de muitos anos, de fazer a minha primeira Pós-Graduação. Valeu a pena sonhar e esperar com paciência.

Minha eterna gratidão a todos(as)!

EPÍGRAFE

*“Amazônia nos ensina
Que cultura e natureza são indissociáveis
E a unidade, integração e o todo do mundo
Dependem de novas concepções civilizatórias”.*

Marcílio Freitas

RESUMO

Por gerações, os povos *Pa'murimahsã*, habitantes tradicionais da Bacia do Rio Uaupés, no Alto Rio Negro/AM, desenvolveram um sistema de vida capaz de proporcionar a sua reprodução e a manutenção de uma relação equilibrada entre si e com natureza visível e invisível. O percurso do *Pa'muripinõ* (Cobra Grande) é parte da história de origem dos *Pa'murimahsã*, que evidencia a junção de duas dimensões: espaço geográfico e conjunto de elementos do modo de vida desses povos. Ambas estão no bojo do processo de criação dos *Pa'murimahsã*. A dimensão espaço geográfico, se refere o caminho percorrido pelo *Pa'muripinõ*, desde *Opëko Dihtara* (Lago de Leite) até o "Buraco de Emergência", localizado na Cachoeira de Ipanoré, na região do Baixo Rio Uaupés/AM. Estão incluídas nessa dimensão, sobretudo, as casas dos *waimahsã* localizadas ao longo do percurso realizado pelo *Pa'muripinõ* e a Bacia do Rio Uaupés, como território ancestral dos povos *Pa'murimahsã*, no Alto Rio Negro. Essa concepção faz compreender a origem do modo de vida peculiar dos povos *Pa'murimahsã*. Representa também a identidade e acima de tudo, a existência e resistência dos *Pa'murimahsã*. À luz dessa perspectiva, o objetivo do presente trabalho é analisar a formação da territorialidade dos *Pa'murimahsã*, a partir do percurso do *Pa'muripinõ* e a investigação da situação atual do modo de vida ancestral na Comunidade Matapí. Matapí está localizada na região do Baixo Rio Uaupés, na Terra Indígena (TI) Alto Rio Negro/AM. Em linhas gerais, Matapí apresenta uma realidade entremeada da forma de viver local e a externa. Destaca-se a prática de *Bahsese* e o uso de plantas medicinais, para a prevenção, tratamento e cura de doenças. Há o silenciamento de determinados elementos do modo de vida ancestral. Por exemplo, o próprio *Bahsese*, a língua indígena, a história de origem dos *Pa'murimahsã*, e entre outros, o enfraquecimento da Educação Escolar Indígena, Diferenciada e Intercultural. Portanto, é pertinente a reorganização de uma nova política, que viabilize a convergência de valores e conhecimentos indígenas e não indígenas, e juntas possam ser úteis em diferentes contextos dos cidadãos indígenas. Sobretudo, para produzir a qualidade de vida das crianças, jovens e adultos da Comunidade Matapí.

Palavras-chave: Territorialidade; territorialidade indígena; modo de vida indígena.

ABSTRACT

For generations, the Pa'murimahsã peoples traditional inhabitants of the Uaupés River Basin in the Upper Rio Negro region (Amazonas, Brazil) have developed a way of life capable of sustaining their reproduction and maintaining a balanced relationship with both the visible and invisible dimensions of nature. The journey of Pa'muripinõ (the Great Serpent) forms a central part of their origin story, merging two fundamental dimensions: geographic space and the constellation of elements that comprise their cultural way of life. These two axes lie at the core of the creation process of the Pa'murimahsã. The spatial-geographical dimension refers to the path taken by Pa'muripinõ, from Opëko Dihtara (Milk Lake) to the "Emergency Hole," located at the Ipanoré Falls in the Lower Uaupés region. This path includes, in particular, the homes of the waímahsã located along Pa'muripinõ's route and the Uaupés River Basin itself as the ancestral territory of the Pa'murimahsã peoples in the Upper Rio Negro. This cosmivision helps explain the origin of their unique way of life and also represents their identity, existence, and above all, their resistance. In this context, the present study aims to analyze the formation of territoriality among the Pa'murimahsã through the journey of Pa'muripinõ, as well as to examine the current condition of ancestral ways of life in the Matapí Community. Located in the Lower Uaupés region within the Alto Rio Negro Indigenous Territory (AM), Matapí reflects a reality interwoven with both local traditions and external influences. Practices such as Bahsese and the use of medicinal plants for the prevention, treatment, and cure of illnesses are still maintained. However, certain ancestral elements face silencing, including the Bahsese itself, the indigenous language, the origin story of the Pa'murimahsã, and the weakening of Indigenous, Intercultural, and Differentiated School Education. Thus, it is urgent to reorganize public policy to support the convergence of Indigenous and non-Indigenous knowledge systems, making them jointly meaningful across the varied realities experienced by Indigenous peoples, primarily in enhancing the quality of life of children, youth, and adults in the Matapí Community.

Keywords: Territoriality; Indigenous territoriality; Indigenous way of life.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Mapa da região em que a Comunidade Matapí se localiza.	19
Figura 2. <i>Bəhkawə</i> , apetrecho tradicional dos indígenas no Alto Rio Negro/AM.	29
Figura 3. Comunidade Matapí.	29
Figura 4. Lago de Matapí	30
Figura 5. Localização da Bacia do Rio Uaupés – Terra Indígena Alto Rio Negro/AM.	39
Figura 6. O percurso do <i>Pa'məripinõ</i> , a partir do <i>Opěko Dihtara</i> (Lago de Leite) até a Cachoeira de Ipanoré – Baixo Rio Uaupés/AM.	42
Figura 7. Cachoeira de Ipanoré: Local de “Emergência dos Ancestrais <i>Pa'mərimahsã</i> , Baixo Rio Uaupés/AM.	45
Figura 8. Dança típica dos <i>Pa'mərimahsã</i> .	51
Figura 9. Banco Tukano, modelo masculino <i>Pa'mərimahsã</i> .	53
Figura 10. Banco Tukano, modelo feminino <i>Pa'mərimahsã</i> .	53
Figura 11. Cerâmica, utensílio típico dos <i>Pa'mərimahsã</i> .	54
Figura 12. Produto artesanal para comercialização na loja Wariró/SGC.	55
Figura 13. Presença de rochas graníticas no Rio Negro - AM.	66
Figura 14. Imagem de uma parte do Baixo Rio Uaupés/AM.	66
Figura 15. Paisagem da Comunidade Matapí,	67
Figura 16. Vista do primeiro plano da Comunidade Matapí	68
Figura 17. Área central da Comunidade Matapí. Atrás da Cruz se encontra a nova Capela em construção ou semiacabada.	72
Figura 18. Estrutura da escola do Ensino Médio. Comunidade Matapí - 2024.	73
Figura 19. Da esquerda para a direita: a nova estrutura física da escola em construção (Fundamental), Centro Comunitário, estrutura atual (Ensino Fundamental) e a Capela - Comunidade Matapí, 2024.	74

LISTA DE SIGLAS

FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

SGC - São Gabriel da Cachoeira.

AM - Amazonas.

ISA - Instituto Socioambiental.

UFAM - Universidade Federal do Amazonas.

TI - Terra Indígena.

TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

AEITYM - Associação das Escolas Indígenas Tukano *Ye'pamahsã*.

SEMED - Secretaria Municipal de Educação e Desporto.
SEDUC - Secretaria de Estado de Educação e Cultura.
PGTA - Plano de Gestão Territorial e Ambiental.
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. Grafismo <i>Pa'm̃rimahsã</i> como formas de expressão cultural e territorial.	62
Quadro 2: Comparativo do número de famílias, habitantes, estudantes e povos da Comunidade Matapí, referentes ao ano de 2019 e 2024.	68
Quadro 3: Médias climatológicas de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.	75

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Nível de expressividade dos elementos/símbolos do modo de vida dos <i>Pa'm̃rimahsã</i> residentes em São Gabriel da Cachoeira - AM, 2024.	56
Gráfico 2. Nível da utilidade de <i>Bahsese</i> e plantas medicinais para a prevenção, tratamento e cura de doenças na Comunidade Matapí, Baixo Rio Uaupés - AM, 2024.	80
Gráfico 3. Tipo de festa mais e menos praticada na Comunidade Matapí, Baixo Rio Uaupés - AM, 2024.	83
Gráfico 4. Quantidade de homens, mulheres e jovens que sabem contar a história de origem dos <i>Pa'm̃rimahsã</i> na Comunidade Matapí, Baixo Rio Uaupés - AM, 2024.	86

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I. A TERRITORIALIDADE E A TERRITORIALIDADE INDÍGENA NO BRASIL	19
1. 1 De que se trata a territorialidade?	19
1.2 A territorialidade indígena como campo de discussão interdisciplinar	21
1.3 Exemplos de pesquisas recentes sobre a territorialidade indígena no Brasil.	22
CAPÍTULO II. O PERCURS DO <i>PA'MURIPINÕ</i>, COMO MEIO DA FORMAÇÃO DE TERRITORIALIDADE DOS <i>PA'MURIMAHSÃ</i> DA COMUNIDADE MATAPÍ, ALTO RIO NEGRO – AM.	28
2. 1 As primeiras ocupações humanas na área da Comunidade Matapí.	28
2. 2 Caracterização da organização social da Comunidade Matapí.	32
2. 3 Breve revisão sobre o que é mito.	34
2. 4 O percurso do <i>Pa'muripinõ</i> , como meio da formação de territorialidade dos <i>Pa'murimahsã</i> da Comunidade Matapí.	38
3. 5 “Marcadores territoriais” dos povos <i>Pa'murimahsã</i> da Bacia do Rio Uaupés, residentes no centro urbano de São Gabriel da Cachoeira/AM.	47
CAPÍTULO III. A SITUAÇÃO ATUAL DO MODO DE VIDA ANCESTRAL DOS <i>PA'MURIMAHSÃ</i> NA COMUNIDADE MATAPÍ, ALTO RIO NEGRO	65
3. 1 Caminho percorrido para chegar na Comunidade Matapí.	65
3. 2 A Comunidade Matapí e sua composição social e étnica.	67
3. 3 Tipologias de prevenção, tratamento e cura de doenças em Matapí.	78
3. 4 Práticas opostas ao modo de vida ancestral dos <i>Pa'murimahsã</i> da Comunidade Matapí.	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS	90
ANEXO 1. Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE	96
ANEXO 2. Formulários de coleta de dados	99
ANEXO 3. Cartas de Anuência (Regional e da Comunidade Matapí.	104

INTRODUÇÃO

Territorialidade indígena é o tema central desta pesquisa. Que tem como finalidade, trazer a história do percurso do *Pa'muripinõ*¹, como meio da formação de territorialidade dos *Pa'murimahsã*² da Comunidade Matapí, no Baixo Rio Uaupés, Terra Indígena (TI) Alto Rio Negro³/AM. Por milhares de anos, os povos indígenas *Pa'murimahsã* desenvolveram um conjunto de relação, pessoa-pessoa e pessoa-natureza, que juntas produziram condições para a sua reprodução social e o seu modo de vida.

O percurso do *Pa'muripinõ*, como processo de origem dos *Pa'murimahsã*, traz no bojo, as duas dimensões: espaço geográfico e conjunto de elementos básicos do modo de vida dos *Pa'murimahsã*. A dimensão, espaço geográfico, se refere do trajeto percorrido pelo *Pa'muripinõ*, desde *Opëko Dihtara*⁴ (Lago de Leite) até o “Buraco de Emergência”, localizado na Cachoeira de Ipanoré, na região do Baixo Rio Uaupés/AM. Nessa dimensão estão incluídas, sobretudo, as casas dos *waimahsã* (seres sobrenaturais) localizadas ao longo do caminho percorrido pelo *Pa'muripinõ* (Rio Amazonas, Negro e Uaupés) e a Bacia do Rio Uaupés, como território ancestral dos

¹ Os velhos afirmam que os próprios primogênitos *Pa'murimahsã* se transformaram em uma Cobra Grande, ou seja, a Cobra Grande era os próprios *Pa'murimahsã*. *Pa'muripinõ* foi o meio utilizado pelo Deus Criador *Ye'pa Ö'áküh*, para conduzir os primogênitos *Pa'murimahsã* até o local de Emergência. Dizer que a Cobra tinha o formato de um barco é apenas uma comparação. Essa é uma história milenar, muito antes do ser humano inventar o primeiro barco.

² Segundo a sua história de origem, os *Pa'murimahsã* são seres humanos que se originaram a partir de um longo processo de transformação, do mundo sobrenatural (*waimahsã*) para o mundo terrestre. Deus, chamado *Ye'pa Ö'áküh*, por meio do *Pa'muripinõ* (Cobra Grande), fez os *Pa'murimahsã* emergirem na face da Terra. São eles: Tukano, Desana, Tuyuka, Piratapuya, Karapanã, Arapasso, Kotiria, Kubeu, Barasano, Siriano, Bará, Makuna, Miriti-tapuya. Todos esses povos têm a mesma história de origem, mas cada grupo com a sua versão. São da mesma família linguística, Tukano Oriental.

³ De acordo com o PGTA/FOIRN, 2019, a TI Alto Rio Negro foi homologada em 1996, possui 8 milhões de hectares de rios e florestas, 92% está dentro da jurisdição do município de São Gabriel da Cachoeira/AM e 8% se encontra no território do município de Japurá/AM.

⁴ Na Língua *Ye'pamahsã* (Tukano) é denominado de *Opëko Dihtara* (*Opëko* = leite materno e *Dihtara* = lago, traduzindo, fica: “Lago de Leite Materno”. Segundo a história de origem dos *Pa'murimahsã*, o *Opëko Dihtara* é um dos lagos existentes no litoral do atual estado do Rio de Janeiro; outros anciões *Pa'murimahsã* dizem que *Opëko Dihtara* é o próprio Oceano Atlântico. Foi a partir desse Lago, que *Ye'pa Ö'áküh*, o Criador dos *Pa'murimahsã*, por meio do *Pa'muripinõ* (Cobra Grande) conduziu os ancestrais dos *Pa'murimahsã* até o “Buraco de Emergência”.

povos *Pa'mərimahsã*, no Alto Rio Negro. Portanto, as duas dimensões completam o sentido da vida desses povos.

Barreto (2021), denomina de *Kihti ukũse*⁵ ao conjunto de histórias que dão base à inter-relação social e social-natureza, e que possibilitam a interpretação e explicação do mundo humano e da natureza visível e invisível. Segundo Barreto, o *Kihti ukũse* revelam as regras/obrigações básicas do ser humano, e ações/comportamentos coerentes para manter boa relação entre as pessoas e estes com os *waimahsã*. Os *Kihti ukũse* também são fontes de conhecimentos, como *Bahsese*, e explicam a origem das doenças.

Uma das relações do social-natureza dos *Pa'mərimahsã* é evidenciada, quando os pais, cedo, orientam às crianças terem o cuidado com os animais. Por exemplo, não pode fazer graça, rir da aparência do animal e depois alimentar a carne da mesma caça ou do peixe. O peixe, a caça e outros animais, por serem *waimahsã* podem causar doenças na pessoa. Percebe-se que, somente o *Bahsese*, plantas medicinais e outras formas tradicionais podem proporcionar o tratamento e a cura de doenças causadas por *waimahsã*.

Em síntese, o que me motivou ter o interesse pelo tema, territorialidade indígena? Basicamente, foram três: primeiro, a minha Graduação em Geografia, pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM; segundo lugar, o meu pertencimento ao povo *Pa'mərimahsã*, sobretudo, uma possibilidade de poder escrever sobre certos aspectos relevantes da história de origem dos povos *Pa'mərimahsã*; e terceiro, o método interdisciplinar das áreas humanas e sociais, como instrumento para o ato de pesquisar do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM. A junção dos três fatores possibilitou investigar a origem do modo de vida dos *Pa'mərimahsã*, a partir da sua história de origem, o percurso do *Pa'məripinõ*.

Trazer, a temática percurso do *Pa'məripinõ*, como objeto de pesquisa corrobora na afirmação da existência e resistência dos *Pa'mərimahsã* da TI Alto Rio Negro/AM.

⁵ Segundo Barreto (2021, p. 14), é “o conjunto das narrativas míticas dos *Yepamahsã* (Tukano). Essas narrativas tratam das aventuras e tramas vividas pelos demiurgos e por outros personagens e heróis responsáveis pela origem e pela organização do mundo, da humanidade, dos seres, das coisas, das técnicas”.

Outrossim, o percurso do *Pa'muripinõ* evidencia a existência dos valores, crenças, línguas, costumes, conhecimentos e outros dos *Pa'murimahsã*, vivenciados e experienciados até os dias atuais. Sobretudo, é uma história de origem que embasa, como parte indissociável do processo de criação, o espaço geográfico, representado pelo próprio percurso realizado pelo *Pa'muripinõ*, pelas casas dos *waímahsã*, localizadas ao longo do Rio Amazonas, Negro e Uaupés, e a Bacia do Rio Uaupés como território ancestral dos *Pa'murimahsã*.

A história do percurso do *Pa'muripinõ* tem conexão direta com o mundo material e imaterial dos *Pa'murimahsã*, ou seja, o mundo remoto dialoga com o presente e vice-versa. Auxilia na compreensão e interpretação dos fenômenos naturais e a relação do ser humano indígena com meio ambiente. Portanto, a história remota não ficou para trás. Pelo contrário, se manifesta nas línguas, laços societários, valores, costumes, formas de tratamento de doenças, danças e músicas, arte, grafismo e outras formas que representam a identidade dos povos *Pa'murimahsã*.

Certamente, esta pesquisa não produziu respostas conclusivas e satisfatórias para as inúmeras indagações e situações diversas existentes na Comunidade Matapí⁶. Mas contribui para uma reflexão e um olhar para a realidade atual. Uma Comunidade entremeada do modo de vida local e ocidental, onde o molde de vida externa mina e transforma em futilidade o modo de vida indígena. Sem dúvida, uma realidade que demanda nova reorganização política e a criação de novas forma de enfrentamento do mundo contemporâneo. Alternativas ou projetos que viabilizem a convergência dos valores e conhecimentos indígenas e não indígenas, como uma das opções que pode gerar a dignidade e a superação das adversidades impostas pelo mundo capitalista e globalizado.

As ideias e reflexões geradas nesta pesquisa podem auxiliar na reformulação de políticas públicas, principalmente, no que tange a Educação Escolar Indígena, Diferenciada e Intercultural. Na elaboração de projetos comunitário e escolar que visa a valorização de saberes e conhecimentos indígenas na Comunidade Matapí. E pode

⁶ Matapí, é na língua Nheengatu. Os *Pa'murimahsa* denominam de *Buhkawuko pi'to* (Foz do lago de Matapí) é o nome tradicional daquele lugar. *Buhkawu* é um tipo de apetrecho tradicional para a captura de peixe.

também gerar estímulo para a pesquisa, com mais aprofundamento sobre a temática, percurso do *Pa'muripinõ* e outras. Ou, ampliar o conhecimento e ajustar o ponto de vista, a partir da concepção abordada nesta pesquisa sobre a história de origem dos povos *Pa'murimahsã*.

Como a perspectiva de evidenciar a história do percurso do *Pa'muripinõ*, como uma das referências da origem de elementos básicos do modo de vida dos *Pa'murimahsã*, o presente trabalho tem como objetivo geral analisar a formação da territorialidade dos *Pa'murimahsã*, a partir do percurso do *Pa'muripinõ* e a investigação da situação atual do modo de vida ancestral na Comunidade Matapí, no Alto Rio Negro. São os específicos: a) realizar o estudo teórico dos principais conceitos abordados na presente dissertação; b) descrever o percurso do *Pa'muripinõ*, como meio da formação de territorialidade dos *Pa'murimahsã* da Comunidade Matapí, e c) investigar a situação atual do modo de vida ancestral dos *Pa'murimahsã* na Comunidade Matapí.

Ao dirigir para o campo da história brasileira, verifica-se que a territorialidade indígena no Brasil é impactada desde 1494 pelo sistema político e econômico europeu. Nesse aspecto, pontua Silva (1996, p. 9) que, por meio do Tratado de Tordesilhas (1494), os portugueses e espanhóis desconfiguram “os modos de ser e de estar em Natureza, com diversidade e complexidade de organização e de laços societários” dos povos nativos do Novo Mundo.

Os estudos que retratam a situação da territorialidade indígena no Brasil, sobretudo, que apontam as causas e consequências, se intensificam a partir do século XXI. Como ações de impacto negativo são apontadas, a monocultura, agropecuária, latifúndio, projetos do Governo e outras formas de posse de terras, como marca do processo colonizador europeu. Entre tantos outros estudos, cita-se de Amanda Christine Nascimento Marques (2009), ela investiga a resistência, por muitos considerados extintos, aos indígenas Potiguara da Aldeia Três Rios, no município de Marcação, Paraíba. Outra é de Erica Joice Rodrigues Cavalcante (2015), a autora estuda a territorialidade dos indígenas urbanos, residentes na cidade de Boa Vista, Roraima. Cita-se de Bernardo Natividade Vargas da Silva (2017), o autor realiza pesquisa no Vale do Javari, Amazonas, com os indígenas Korubo, na região da tríplice fronteira Brasil, Peru e Colômbia. E de Glaciene Mary da Silva Gonçalves (2019), ela

estuda os indígenas Pipipã do Semiárido nordestino, a Caatinga, atual Estado de Pernambuco. Todos esses trabalhos retratam a invasão e destruição de territórios e territorialidades dos povos indígenas praticados pelo Governo e pela elite capitalista do Brasil.

O estudo teórico, empírico e análise de dados desenvolvido nesta pesquisa, em torno da temática territorialidade indígena, em especial dos indígenas *Pa'murimhsã*, está resumido em três capítulos, a saber: Capítulo I - Realizar o estudo teórico dos principais conceitos abordados na presente Dissertação. Neste capítulo, em síntese abordamos os conceitos que aproximam do que entendemos da territorialidade *Pa'murimhsã*. Como por exemplo, da autora Gil (2004), Haesbaert (2004), Denise Maldini (1998) e outros. Com o intuito de embasar, teoricamente, as discussões apresentadas nos próximos capítulos; Capítulo II - O percurso do *Pa'muripinõ*, como meio da formação de territorialidade dos *Pa'murimhsã* da Comunidade Matapí. Apresentamos uma síntese da narrativa do percurso do *Pa'muripinõ*, desde *Opëko Dihtara* (Lago de Leite) até o "Buraco de Emergência", localizado na Cachoeira de Ipanoré, na região do Baixo Rio Uaupés/AM. A história do percurso do *Pa'muripinõ*, além de narrar a origem dos primogênitos *Pa'murimhsã*, narra também a origem dos elementos/símbolos básicos que compõem o modo de vida dos povos *Pa'murimhsã*. No final desse capítulo, apresentamos, segundo a nossa concepção, o que significa a territorialidade *Pa'murimhsã*. No Capítulo III - Situação atual do modo de vida ancestral dos *Pa'murimhsã* na Comunidade Matapí. Temos de um lado, as práticas ancestrais que existem e resistem, por outro, a influência do molde de vida ocidental, que sutilmente, mina os saberes, línguas, conhecimentos e outros elementos do modo de vida dos *Pa'murimhsã*.

Vale ressaltar que, o desenvolvimento de três capítulos e os subtítulos desta pesquisa foi elaborada, a partir do método interdisciplinar, como instrumento de pesquisa das áreas de ciências humanas e sociais aplicado pelo Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM. Com ênfase em Geografia, Antropologia, História, Sociologia e Filosofia. A perspectiva interdisciplinar facilita a análise de qualquer objeto de pesquisa, amplia a visão e enriquece o ponto de vista.

A atividade empírica realizada na Comunidade Matapí, proporcionou observar a atual organização social da referida Comunidade, e realizar uma comparação com a pesquisa anterior a esta, de *Urêmini* Odilson Penha Almeida (2019). Além da constatação da situação atual (fortalecimento ou silenciamento) de determinados elementos que compõem o modo de vida ancestral. Matapí foi escolhida como campo de pesquisa, por ser um dos lugares de ocupação tradicional dos *Pa'murimahsã* na região do Baixo Rio Uaupés, e nos últimos 15 anos, ter sido como uma das comunidades de referência para a realização de eventos políticos, principalmente da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN⁷.

A metodologia, adotada nesta pesquisa, foi a exploratória. Segundo Gil (2002), esse tipo de método possibilita maior aproximação do pesquisador com o problema ou sujeitos da pesquisa. Utilizou-se também a abordagem qualitativa, sem excluir o quantitativo. Para Minayo (2001), a pesquisa qualitativa

... trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis (MINAYO, 2001, p. 21-22).

Na mesma linha de entendimento, Gerhardt e Silveira (2009), completam:

As características da pesquisa qualitativa são: objetivação do fenômeno; hierarquização das ações de *descrever*, *compreender*, *explicar*, precisão das relações entre o global e o local em determinado fenômeno; observância das diferenças entre o mundo social e o mundo natural (GERHARDT e SILVEIRA, 2009, p. 31, grifos das autoras).

⁷ A FOIRN é uma organização indígena, sem fins lucrativos, fundada em 30 de abril de 1987, representa 24 povos indígenas, sua jurisdição abrange três municípios: Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas. A Federação, além da função de Controle Social de políticas públicas, “articula ações em defesa dos direitos e do desenvolvimento sustentável de 750 comunidades indígenas” no Rio Negro, a “região mais preservada da Amazônia”. Reconhecida como de utilidade pública pela Lei Nº 1831 de dezembro de 1987. Disponível em: <https://foirn.org.br>. Acesso: 19 de junho de 2023, às 10 horas.

Para poder dialogar sob um viés empírico, este estudo, fundamentou-se na pesquisa bibliográfica, de temas correlatos ao assunto da presente Dissertação, por meio de livros, artigos e revistas científicas, Google Acadêmico, Tede/UFAM e outros. A pesquisa empírica contou com a aplicação de formulários, com perguntas objetivas e subjetivas e abordagem individual. Os sujeitos da pesquisa foram no total 15 participantes, sendo 5 (cinco) mulheres, 5 (cinco) jovens e 5 (cinco) homens. Com a devida observação e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Localização geográfica do município de São Gabriel da Cachoeira e da Comunidade Matapí. O município de São Gabriel da Cachoeira, está localizado no extremo noroeste do Estado do Amazonas, com 852 km² de distância, em linha reta, da cidade de Manaus, a capital do Amazonas. Ocupa uma área territorial de 109.181.245 km², com 51.795 habitantes (IBGE - 2022). Nela há presença de 24 povos indígenas, é considerado o município mais indígena e com a natureza mais preservada do Brasil.

A Comunidade Matapí está localizada na margem direita do Rio Uaupés. Compõe como uma das 12 comunidades localizadas na microrregião, denominada Baixo Rio Uaupé. Este último, por sua vez pertence à macrorregião *Diawi'i*⁸. A macrorregião *Diawi'i*, além do Baixo Rio Uaupés, abrange Alto Tiquié, Médio Tiquié, Baixo Tiquié, Rio Traíra e Rio Apapóris. Essa é uma divisão geopolítica adotada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, com o objetivo de facilitar o direcionamento de suas políticas, junto com as comunidades indígenas distribuídas na Região da *Diawi'i*, e demais cinco regiões administrativas da Federação no Rio Negro. Veja a seguir, **a Figura 1**, que indica a localização da Comunidade Matapí.

⁸ É uma das casas dos *wáimahsã* mais importante do percurso do *Pa'muripinõ*. Nesse local, Deus Criador praticou e ensinou importantes conhecimentos para os primogênitos *Pa'murimahsã* (homens e mulheres). Conhecimentos e práticas transmitidas de geração a geração, por meio da oralidade e prática.

Os conceitos de territorialidade, acima citados, de Gil (2004) e Haesbaert (2004), nos proporciona cogitar, epistemologicamente, o percurso do *Pa'muripinõ*. Como uma das narrativas que sustenta a origem dos principais elementos/símbolos que constituem o modo de vida dos povos *Pa'murimahsã* de Matapí e dos demais povos da Bacia do Rio Uaupés. Ao mesmo tempo, como uma história que traz o espaço geográfico, incluso no processo de origem dos povos *Pa'murimahsã*.

Destaca Haesbaert (2007), entender o conceito de território é procurar resposta às diversas problemáticas de relação entre sociedade e espaço, e como os sujeitos exercem poder, controlam e segregam os espaços que ocupam. Em nível global, ganham destaque as discussões em torno de território e territorialidade. Lima, Xavier e Dal Forno (2014), apontam o final da Guerra Fria (1990), seguida das sucessivas migrações, como fenômenos sociais que corroboram com a dinâmica dos espaços e sociais no Planeta Terra. Tudo isso, causa o surgimento de novas formas de organização social e sobrevivência no mundo, como pontuam Lima, Xavier e Dal Forno:

he tratado de destacar la compleja dinámica interrelacionada através de la cual los procesos globalizantes y localizantes generan nuevos modos de organización y sobrevivencia económica, nuevas identidades, alianzas y luchas por espacio y por poder, y nuevos repertorios culturales y de conocimiento (Long (1996, p. 6) apud LIMA, XAVIER e DAL FORNO (2014, p. 2).

Contudo, é necessário que haja a preservação de terras e modos de vida dos locais, visando o bem-estar integral da população (Lima, Xavier e Dal Forno, 2014). Apontam idem, que o termo territorialidade foi utilizado pela primeira vez pelo ornitólogo inglês H. E. Howard, no ano de 1920. Para ele (Howard), segundo as autoras, a territorialidade é a forma como os animais tomam posse e defendem o seu território contra outros da mesma espécie. Raffestin (1993), Le Berre (1992) e Santos (2009) citados por Lima, Xavier e Dal Forno (2014, p. 5), afirmam que, “a origem de territorialidade no campo das ciências naturais está na área da Etnologia. A Etnologia, segundo Ioris (2022)¹⁰,

¹⁰ Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252022000400010. Acesso: 12.02. 2025, às 15 horas.

... brotou das preocupações em compreender as diferenças socioculturais das sociedades humanas no planeta, que foram se tornando cada vez mais visíveis e presentes com a expansão e dominação do mundo europeu sobre os outros continentes (IORIS, 2022, p. 1).

Sobre o conceito de territorialidade, Ferreira (2014, p. 113) recomenda que seja feita sempre uma (re)visitação, devido “os processos de re-ordenamento do espaço geográfico mundial”, que ocorrem na dimensão “política, econômica, simbólico-cultural”; sem excluir o fator sociodiversidade e temporalidade. Portanto, o conceito de territorialidade pode ser reelaborado, dependendo da situação das dimensões, acima citadas. Diferente de outros termos, que têm conceitos definitivos.

1. 2 A territorialidade indígena como campo de discussão interdisciplinar

Corroborando Maldini (1998), que a princípio, os registros dos viajantes, cronistas e naturalistas do período colonial serviram como objetos de estudo, tanto para entender sobre o espaço geográfico, território, fronteira e a territorialidade dos povos indígenas do Brasil. Mas com percepção e configuração geográfica europeia. Portanto,

... na imaginação colonizadora, o índio era habitante de um espaço indefinível, incompreensível, flutuante e, sobretudo, nebuloso. O projeto colonizador foi, antes de mais nada, transformar o espaço desconhecido em território plausível, traduzível nos códigos culturais europeus (Ettore Finazzi-Agrò apud MALDI, 1998, p. 7).

Para o Estado Colonial, segundo Maldini (1998), o território indígena é uma questão jurídica e diríamos sobretudo política. Entendimento que passa a ideia de ocupação, uso, posse e direito sobre a terra. Esse tipo de concepção, dá ao Estado o poder, direito de controle e dominação sobre o território e territorialidade dos indígenas do Brasil.

Por volta de 1970, conforme idem (p. 11), acontece um passo importante. Foi um período marcado por estudos etnográficos, com foco na dinâmica do “contato interétnico” (indígenas com europeus). Esses estudos procuravam compreender a territorialidade indígena, “a partir de dados históricos que visavam comprovar a ocupação tradicional”.

Para Eduardo Viveiros de Castro (1984), citado por Maldi (1998), a chave para compreender a organização social dos Tupi é a compreensão da sua cosmologia em seus próprios termos. Maldi (1998, p. 14) afirma que, “várias sociedades exibem cosmologia nas quais os heróis míticos definem territórios ou criam as subunidades sociais, atribuindo-lhes territórios específicos”. Ou melhor, compreender a formação de territorialidade indígena a partir de suas narrativas de origem.

Silvestri (2021) defende o conceito de territorialidade indígena ancestral-histórica, enquanto campo de expressão material, simbólica e comunal indígena. Este mesmo autor, afirma que a ancestralidade é um importante marcador territorial, quando se entende que durante as primeiras ocupações, nas aldeias e bases antigas, os espaços são e estão marcados com as práticas nativas, como as grandes caçadas, pescas, coletas e plantas medicinais e são o patrimônio cultural marcados há milênios.

1. 3 Exemplos de pesquisas recentes sobre a territorialidade indígena no Brasil

Para as lentes eurocêntricas, os nativos são povos que vagam pela imensa floresta, com território e territorialidade indefiníveis, incompreensíveis e nebulosas (Maldi, 1998). Pesquisas recentes comprovam que esses povos nunca vagaram pela floresta. Se fosse dessa maneira, os nativos teriam facilmente abandonado seus espaços geográficos, quando foram invadidos pelo colonizador europeu.

Estudos revelam o impacto social, cultural e ambiental causado pelo sistema capitalista, por mais de 500 anos. Sofrimentos, assassinatos, lutas e resistências são marcas dos povos indígenas, ontem e hoje, por defenderem seus espaços tradicionais, as crenças, os saberes e conhecimentos.

Ainda no contexto de ocupação e posse de terra praticado pelo europeu, nas terras dos nativos do Brasil, Silva (1996), assim sintetiza:

Antes mesmo de ser explorado, o Novo Mundo sofre sua primeira intervenção histórica, formalmente expressa pelo Tratado de Tordesilhas (1494). América Espanhola e América Portuguesa assinaram uma divisão do ainda desconhecido território. O que não impediu de dividir povos, culturas, agora anexados à Geografia

econômica da Europa. Nova Andaluzia e Lusitânia são pedaços de uma totalidade, que não era vazia, nem loteada, tinha fisionomia própria e culturas diferentes. Território onde os limites eram os modos de ser e de estar em Natureza, com diversidade e complexidades de organização e de laços societários (SILVA, 1996, p. 9).

Por volta do século XVI, a Amazônia é surpreendida pela intervenção perversa do sistema colonial português. Cujo projeto é a expansão territorial, ocupação e exploração das riquezas naturais para fins econômicos. Sobre essa ação, Matos (2020) faz a seguinte análise:

A chegada do colonizador nas terras que se intitulou politicamente e geograficamente de Brasil, desencadeou o processo civilizador ocidental sobre os povos autóctones da região, por persuasão ou por coerção, impondo-lhes padrões de comportamento, regras de boas maneiras e etiquetas cuja direção continua, em especial atenção na vasta região Amazônica/Amazonas. [...] Esse inesperado encontro, desencadeou aos exploradores do Velho Mundo, ao aportar em novas terras, comparar seus preceitos norteadores de civilidade com os estabelecidos do Novo Mundo, considerando-os primitivos, bárbaros e incivilizados (MATOS, 2020, p. 6-7).

A seguir, citamos quatro pesquisas sobre a territorialidade indígena no Brasil, como exemplo, entre tantos outros estudos. Essas pesquisas refletem o processo, ou seja, a mudança radical que aconteceu em diferente povo, espaço e tempo dentro do território brasileiro, a partir do contato de indígenas com os não indígenas. Mas antes, Gallois traz uma interessante observação, em se tratando de estudo sobre a territorialidade indígena, que diz:

Territorialidade, [...], é uma abordagem que não só permite recuperar e valorizar a história da ocupação de uma terra por um grupo indígena, como também propicia uma melhor compreensão dos elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial indígenas. Inúmeras situações evidenciam hoje que a defesa de um território parece dizer mais respeito à preservação de formas tradicionais de manejo de um espaço e de seus recursos do que as questões mais delicadas da convivência interétnica (GALLOIS, 2019, p.1).

É notório a visão de lucro do poder político e econômico brasileiro, do que a preservação e valorização da diversidade sociocultural e ambiental no país. Fatos evidenciam a fome pela terra e riquezas dos europeus, desde que invadiram o Novo

Mundo, há mais de 500 anos. Prova disso, hoje, é o próprio Congresso Nacional com a aprovação de projetos de leis que facilitam a ação do agro, da mineração, latifúndio e outras frentes que destroem, sobretudo, as terras e o modo de vida dos povos indígenas. Entre outros, cita-se o PL do Marco Temporal e PL 2.159/2021, conhecido como, o PL da Devastação Ambiental, que visa facilitar o licenciamento ambiental no Brasil, em pró das grandes empresas.

Temos aqui, o trabalho de pesquisa de Marques (2009), que traz a resistência, por muitos considerados extintos, dos indígenas Potiguara da Aldeia Três Rios, no município de Marcação, Paraíba. Em sua pesquisa, a autora identifica que os Potiguara foram dominados pelo sistema capitalista, desde o período colonial. Sua resistência culmina na década de 1980, com ações reivindicatórias de sua terra, tradicionalmente ocupada. Com área de terra reduzida, foram obrigados “a arrendar” partes de sua terra para os produtores de cana-de-açúcar. As monoculturas sufocam as roças de subsistência dos Potiguara. Sobre essa resistência, a autora, pontua:

As vitórias são narradas com uma alegria contagiante, e as derrotas ficaram marcadas na memória como momentos de dor e lição para permanecerem na luta. Nunca deixando de “olhar para trás”, o “divórcio” físico não conseguiu romper os laços afetivos dos Potiguara da aldeia Três Rios com a terra. Retorno, volta e retomada são palavras que denotam o caminhar desses indígenas’’ (MARQUES, 2009, p. 27).

Embora os Potiguara já tenham perdido boa parte da terra para a monocultura e agropecuária, percebe-se a força e o valor de uma relação coletiva. A força coletiva impulsiona em uma resiliência para continuar a luta pela vida e terra. Entre perdas e reconquistas, cada ganho é motivo de alegria e festa.

No trecho a seguir, a autora descreve uma típica manhã das famílias Potiguara:

Na aldeia, a jornada de trabalho diário inicia cedo. Às 4h30min da manhã acordamos com as mulheres e com o som de suas vassouras limpando o “*terreiro*” e “*quintais*”. Elas varrem seus respectivos quintais, retirando as folhas secas que caem das fruteiras. Os homens também acordam para carregar água e encher os potes e vasilhas localizadas nos banheiros e cozinha. Em conjunto com as mulheres, os homens colocam comida para os bichos que criam para a “*engorda*”. Galinhas, patos, porcos, guínés e perus são criados e engordados para o consumo da família [...] (MARQUES, 2009, p. 50).

Os Potiguara apresentam notável laço de parentesco, são irmãos, tios, avós, primos e cunhados. Segundo idem (2009, p. 51), “Outra forma de criar laços de proximidade entre as famílias se dá a partir dos batismos dos filhos, onde as relações de reciprocidade dos *“compadres”* se assemelham às dos entes familiares”. Em alguns casos, filhos já casados dividem os mesmos roçados juntos com os pais, preparam o cultivo, colhem frutos e vendem para os atravessadores. Após incansável período de luta e retomada de sua terra ancestral, os Potiguara com orgulho trabalham e produzem seus alimentos. Tem a terra como bem essencial para existir e resistir.

O segundo exemplo de estudo de territorialidade indígena, é de Cavalcante (2015), realizado com os indígenas urbanos, residentes na cidade de Boa Vista/RR. Conforme a autora (Cavalcante), os povos nativos de Roraima tiveram contato com o colonizador europeu, em meados do século XVIII. A princípio foram os holandeses que ocuparam e dominaram, pelo lado da Guiana. Em seguida, os espanhóis, no extremo oeste, e no lado sul, os portugueses. Todos com o mesmo objetivo: ocupar, civilizar, dominar e explorar as terras e os indígenas daquela região.

Para Elias (2006), o ser humano, por natureza, dispõe de condições para uma auto-regulação de seus comportamentos momentâneos. Se trata do processo de auto-civilização, que pode vir de uma coação social ou de auto-coação. Esse processo, causa a reconfiguração, tanto individual como da sociedade. Em outras palavras, para o autor, não há povo incivilizado.

A partir do século XIX, se instala o Projeto de Integração da Amazônia do Governo Federal. Nesse período surgem vários empreendimentos governamentais e empresariais naquela região, como a pecuária, mineração, construção da BR 174 (Perimetral Norte) e latifúndio, causando impacto na questão cultural e socioambiental dos nativos de Roraima (CAVALCANTE, 2015).

A respeito do indígena urbano, segundo idem (p. 42), o seu deslocamento para o centro urbano, tem motivações diversas, como por exemplo, o emprego, estudo, “melhoria de vida”, consumo de produtos industrializados e outros. A maioria das famílias pesquisadas, conforme a autora, vive com dificuldade financeira na cidade. Além de conviver com as violências, os assaltos, roubos, uso de drogas ilícitas e perigo de trânsito.

Outro trabalho foi realizado na tríplice fronteira do Brasil, Peru e Colômbia, por Silva (2017), com o povo indígena Korubo, na região do Vale do Javari - AM. Conforme o autor idem (2017, p. 35), a várzea oferece condições naturais favoráveis para os nativos daquela região. Um ecossistema adaptado, por “milhares de grupos indígenas social, cultural e linguisticamente diferenciados que se relacionavam através de interesse diversos”.

O complexo e natural ritmo de vida Korubo foi interrompido com a chegada do colonizador europeu. Além de apoderar-se das terras e suas riquezas, segundo Silva (2017, p. 37), os colonizadores coagiram os indígenas a participarem “do sistema econômico colonial, da maneira mais perversa”.

Os aldeamentos jesuíticos espanhóis, no tríplice fronteira Brasil, Peru e Colômbia, foram os instrumentos de autoridade, contra os povos indígenas amazônicos. Esses espaços, recebiam diferentes grupos indígenas, sem nenhum critério ou estudo de impacto social e cultural. Foi uma prática de epistemicídio e aculturação e mazelas que a colonização gerou nas populações indígenas amazônicas. A partir desse contexto, Silva (2017) adverte da ausência, se existem são ineficientes, de políticas públicas para a preservação de territórios e territorialidades dos indígenas *Korubo*.

O quarto e último exemplo de estudo sobre a territorialidade indígena, se refere aos indígenas *Pipipã* do Semiárido nordestino, a Caatinga, atual Estado de Pernambuco. A autora do trabalho é Gonçalves (2019). Os *Pipipã* são habitantes tradicionais da região do Semiárido nordestino. Ab'sáber, 1999; Souza Filho, F., 2011; Schistek, 2017, citados pela autora, assim referenciam o Semiárido nordestino:

Esse bioma apresenta a “heterogeneidade de seu ambiente” com o registro de diversas espécies, por exemplo, mandacaru, coroa-de-frade, facheiro, xique xique, macambira, caroá, marmeleiro, umbuzeiro, jurema, imburanas de-cheiro e de cambão, angico, juazeiro, aroeira, catingueira, pau-ferro, entre outras, que conformam as capoeiras de Caatinga. Uma flora constituída por espécies diversas de longa história de adaptação ao calor e à seca (GONÇALVES, 2019, p. 25-26).

Uma região peculiar, a vegetação, o solo, os seres vivos adaptados de acordo com o clima predominante. De chuvas irregulares “no tempo e no espaço”, a baixa

umidade e o excesso de calor, muita pouca água para os seres vivos (Gonçalves, 2019, p. 26). Mas o Semiárido não foi só adaptado pelos vegetais e animais, nele está também o ser humano.

De acordo com Raffestin (1993), o espaço é o palco, onde há presença de poderes, em constante disputas ou pressões. No caso dos Pipipã, suas terras estão sob ameaças e invasões do próprio Estado, pecuaristas e latifundiários como poderes em disputa pela terra dos indígenas Pipipã.

Segundo Elias (1980, p. 80), o termo poder “tem um aroma desagradável”, sensação de medo, superioridade e ordem. Esse sentimento tenso, é devido ao desequilíbrio de poder que as sociedades vêm experimentando ao longo do processo civilizatório. Para ele (Elias) “O poder constitui um elemento integral de todas as relações humanas”. A interdependência funcional das pessoas que fazem existir o poder; ou seja, é “uma característica estrutural de uma relação”, seja, em um grupo social, comunidade e nação.

Mas, quando alguém tem poder financeiro, político e de armas, tem tudo para dominar contra quem não possui esses instrumentos de poder. Isso seria o atributo dos agropecuaristas, empresas de mineração e posseiros. São realidades no cenário brasileiro, como podemos certificar na citação a seguir:

Conflitos entre povos indígenas e colonizadores que buscavam estabelecer-se no Nordeste, no período de 1670-1690, culminaram com a Guerra dos Bárbaros, que provocou violência, mortes e dispersão dos povos indígenas. A guerra ocorreu nos Sertões das capitanias do Norte, formados pelos atuais estados da Bahia, Pernambuco, Paraíba, Piauí, Rio Grande do Norte, Ceará e Maranhão (GONÇALVES, 2019, p. 29).

Completa idem (2019, p. 31) que, “os registros históricos evidenciam que as violências utilizadas contra os povos indígenas, no processo de usurpação, foram empreendidas tanto pelo poder público quanto pelo privado”. Principalmente o século XIX foi um dos períodos mais violentos contra os indígenas no Submédio São Francisco. Tanto que, muitos indígenas se assumiram como “caboclos” para escapar das perseguições de fazendeiros.

Bem afirma Ghiraldelli (2023, p. 21): “É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”. Segundo o autor, muitas hostilidades comprovaram a fragilidade humana, como por exemplo, o acontecimento de Hiroshima, Chernobyl, as pandemias, a última foi a Covid-19, e as mudanças climáticas. Diante de tantas injustiças sociais e culturais contra os povos indígenas do Brasil, e tantos trabalhos de reparação não sendo feitos, Maldí (1998, p. 15), afirma: “Enfim, temos um desafio”, melhor, vários desafios.

CAPÍTULO II

O PERCURSO DO PA'MURIPINÕ, COMO MEIO DA FORMAÇÃO DE TERRITORIALIDADE DOS PA'MURIMAHSÃ DA COMUNIDADE MATAPÍ, ALTO RIO NEGRO

2. 1 As primeiras ocupações humanas na área da Comunidade Matapí.

O nome Matapí em Tukano, é *Bɨhkawɨko pi'tó* (foz do lago de Matapí). Os *Bɨhka* são tipos de insetos voadores, com ferrão, em Português se chamam vespas. São fáceis de serem encontradas no pátio da casa, no porto, principalmente na comunidade de solo arenoso, que é o caso de Matapí, e nas praias.

De acordo com a narrativa de origem dos *Pa'murimahsã*, os *Bɨhka*, que também são *waímahsã*, percebendo a aproximação do *Pa'muripinõ* com os ancestrais dos *Pa'murimahsã* começaram preparar uma armadilha, o *Bɨhkawɨ*, que é um apetrecho tradicional utilizado pelos indígenas do Alto Rio Negro para capturar os peixes, principalmente no período de piracema. Ver a **Figura 2**, abaixo. Na verdade, os *Bɨhka* (*waímahsã*), por meio de seus poderes preparam *Bɨhkawɨ*, como uma armadilha, e o transformaram em uma cobra capaz de capturar e matar todos os ancestrais dos *Pa'murimahsã*. A partir dessa narrativa, a Comunidade ficou conhecida pelo nome de Matapí, que é um nome em Nheengatu.

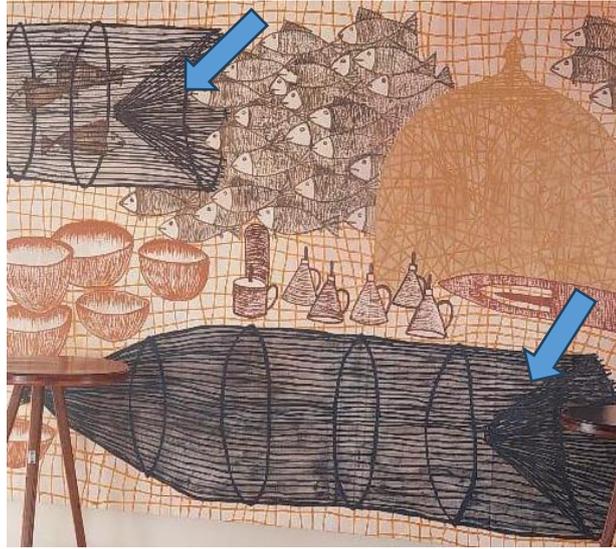


Figura 2: *Bəhkawə*, apetrecho tradicional dos indígenas do Alto Rio Negro/AM. Foto: Esly Camico, 2024. Fundação de Medicina Tropical/Manaus/AM.



Figura 3. Comunidade Matapí. Foto: Pesquisa de campo, acervo do autor, 2024.

Conforme *Urëmini* Odilson Penha Almeida (2019), do povo Tukano e morador da Comunidade Matapí, as primeiras famílias que chegaram na atual área de Matapí, no Baixo Rio Uaupés foram os *Pe'tana*, pertencentes da família linguística Aruak. Não se tem uma data definida da chegada dos *Pe'tana* nessa região. Eles que mais sofreram com a presença dos primeiros invasores/colonizadores naquela região, principalmente, servindo como mão-de-obra barata ou trabalho escravo.

Os *Pe'tana* habitavam no igarapé Miriti, localizado abaixo da Comunidade Matapí, na margem esquerda do Rio Uaupés. Com a prática de exploração feita pelos colonizadores foram obrigados a mudarem para a cabeceira do mesmo igarapé. De lá, não retornaram mais para o local de origem. Tem a notícia de que, os remanescentes, atualmente vivem no Rio Içana, e outros no Rio Negro, idem (2019).

Acrescenta idem (2019), que por volta de 1913 chegaram os Desana, e ocuparam na foz do lago *Bu'uko* (Lago de Tucunaré)¹¹, que é a subdivisão do lago *Bɨkawɨko* (lago de Matapí). A atual Comunidade Matapí se localiza na foz desses dois lagos. Veja a **Figura 4**, abaixo.



Figura 4: Lago *Bɨkawɨko* (Lago de Matapí), vista a partir da Comunidade Matapí. Foto: Acervo do autor, pesquisa de campo, 2024.

Durante a pesquisa de campo (2024), constatou-se a existência de um antigo cemitério, próximo de um igarapé, denominado *Wĩomã*¹², localizado abaixo da Comunidade Matapí. Segundo a informação de um morador de Matapí, foram os Tukano, do clã *Ñinape po'nã* que ocuparam esse lugar, há muito tempo, antes da

¹¹ No Lago de Tucunaré tem uma rocha de granito, segundo a tradição, essa rocha é a casa de Tucunaré (casa dos *wáimahsã*). Nos primeiros tempos de povoação havia cardume de tucunaré no lago, aos poucos foi sumindo, devido a interferência humana.

¹² Popularmente, conhecido como, Paricá. É um tipo de pó especial extraído de um tipo de vegetal, usado pelo *Yaí* para ter suas visões, e acessar o mundo dos *wáimahsã* (sobrenatural).

chegada dos primeiros colonizadores portugueses naquela região. Certamente, esse caso precisa ser aprofundado para obter algumas conclusões, pois se trata de um sítio arqueológico.

Cabe lembrar que, as primeiras localidades ancestrais dos *Pa'murimahsã* se encontram no Rio Papurí e na região do Alto Rio Uaupés, onde inúmeras famílias vivem até os dias atuais. Com a demarcação do território entre o Brasil e a Colômbia (1907), os *Pa'murimahsã* foram divididos, muitos ficaram para o lado do território colombiano e outros do lado brasileiro. Pelo lado brasileiro habitam 12 povos da família linguística Tukano Oriental, que são: Tukano, Desana, Piratapuaia, Kotiria (Wanano), Kubeo, Tuyuka, Bará, Mirititapua, Arapaso, Karapanã, Siriano e Yeba mahsã (Makuna). Existem também da família linguística Naduhupy: os Hupd'äh e Yuhupdëh (PGTA Wasu/FOIRN, 2021). Portanto, os *Pa'murimahsã* que povoam a região do Baixo Rio Uaupés têm como lugar de origem o Rio Papurí ou Alto Rio Uaupés.

Um dos primeiros povos *Pa'murimahsã* que chegaram em Matapí foram os Desana, do clã *Si'pia*, que vieram do igarapé *Muhsĩkahya*, afluente da margem direita do Rio Papurí, também conhecida como *Mohsaña*, em Tukano, significa igarapé Urucun. Além dos Desana, estão também como uma das primeiras famílias, os Tukano, do clã *Mimi sipepo'nã*, alguns deles se chamava Venâncio, Raimundo Matos e a família do cunhado deles, chamado João, do povo Tuyuka. Tempo depois, chegaram outros clãs e etnias, como por exemplo, os *Bo'tea po'nã* (clã Desana); *Buhku peri po'rã* (clã Desana); *Ninape po'rã* (clã Tukano); *Yehroa po'rã* (clã Tukano) *Kv'mano po'rã* (clã Tukano); *Bohso Kahperi po'rã* (clã Tukano); *Tu'ro po'rã* (clã Tukano) e *Soãria po'rã* (clã Piratapuya). Todos são *Pa'murimahsã* (Urêmini Odilson Penha Almeida, Revista ARU, 2019).

Como pode perceber nos nomes citados acima, no final do nome de cada clã aparece o sufixo, *po'rã*, que significa, filhos. Sem sufixo é o nome do povo. Cada povo *Pa'murimahsã* tem uma hierarquização, conhecido como irmão maior e irmão menor. O nome dos grupos expostos acima, está sem ordem hierárquica, mas aparecem quatro povos: Desana, Tukano, Tuyuka e Piratapuya. Portanto, esses quatro povos foram os primeiros habitantes da atual Comunidade Matapí.

2. 2 Caracterização da organização social da Comunidade Matapí

Pontua *Urëmini* Odilson Penha Almeida (Revista ARU, 2019), que na década de 1970 a Comunidade Matapí apresentava um crescimento populacional, com 160 pessoas, aproximadamente. Esse fator demandou a escolha de lideranças, o capitão e catequista para organizar a vida da Comunidade. Foi uma organização social a partir dos ideais e valores da Igreja Católica, por meio de missionários, salesianos e salesianas. A liderança/capitão tinha a função de coordenar as atividades coletivas, como: reuniões, trabalhos de roça, limpeza da comunidade e festas. O catequista era responsável pela parte religiosa. Periodicamente, os missionários realizavam visitas de acompanhamento e orientação espiritual às lideranças e famílias das comunidades.

Em 1923, os salesianos e as salesianas da Igreja Católica ocuparam a Comunidade Taracuá. É a primeira Comunidade a ter presença permanente de missionários na região do Rio Uaupés. A partir daí, a Comunidade passou a ser chamada de Missão Salesiana de Taracuá. Antes dos missionários, Taracuá já era habitada por famílias de diversos povos *Pa'murimahsã*. Nesse local foi erguida uma estrutura para acomodar alunos, no regime de internato (meninos e meninas), durante 50 anos, aproximadamente. O sistema de internato no Alto Rio Negro foi encerrado no ano de 1985, com o fim da ditadura militar no Brasil.

Até o final do século XX, Taracuá ainda se mantinha como centro político e religioso da região do Baixo Rio Uaupés e Baixo Rio Tiquié (afluente da margem direita do Rio Uaupés). Daí em diante, só enfraqueceu, principalmente na questão política. Houve uma desarticulação das duas maiores associações daquela região, a Geral quanto a específica, das mulheres. Ambas não conseguiram manter uma permanente articulação política com as comunidades da base. Condição que favoreceu o surgimento de novas associações representativas das comunidades, tanto no Baixo Rio Uaupés quanto no Baixo Rio Tiquié.

Em 1973 foi construída a primeira escola na Comunidade Matapí, com o nome de Escola São Domingos Sávio. Oferecia o ensino primário de 1ª a 5ª série, com o objetivo de transmitir os conhecimentos e valores ocidentais. No final dessa etapa, os pais eram obrigados levar seus filhos em outras comunidades, como Taracuá e

Yauaretê¹³. Pois nas duas localidades havia o Ensino Fundamental completo, ou seja, de 1ª a 8ª série. A outra opção era a cidade de São Gabriel da Cachoeira, que já ofertava o Ensino Médio (Magistério). É o início, com maior frequência, de migração das famílias para o centro urbano de São Gabriel da Cachoeira. Onde muitas famílias não retornavam mais para a Comunidade de origem.

Percebendo o abandono das comunidades nessa região, no ano de 2003, o professor Evaldo Neves Pedrosa, do povo Tukano, criou uma política de repovoamento, por meio da Educação Escolar Indígena. Para o fortalecimento e luta pelos direitos indígenas foi criada a Associação das Escolas Indígenas Tukano *Ye'pamahsã* – AEITYM, formada por 7 (sete) escolas municipais localizadas na região do Baixo Rio Uaupés. Atualmente, a política da AEITYM está meio parada, acredita-se que é a falta de uma liderança utópica e corajosa, como foi o professor Evaldo Pedrosa.

O Ensino Médio na Comunidade Matapí funciona desde 2011, como Sala Anexa da Escola Estadual Sagrado Coração de Jesus – Taracúá (*Urêmini* Odilson Penha Almeida, 2019). Por esse motivo, Matapí, desde o ano de 2011, recebe estudantes de outras comunidades da região do Baixo Rio Uaupés. Em Matapí, o Ensino Fundamental é da competência da Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira - SEMED, e o Médio é da Secretaria de Estado de Educação do Estado do Amazonas – SEDUC/AM.

2. 3 Breve revisão sobre o que é mito.

Por séculos, alguns estudos ocidentais disseminaram as histórias ancestrais dos povos indígenas da Amazônia e do Brasil como lendas e ideias mágicas-irracionais. Foram versões e interpretações descontextualizadas que até hoje alimentam o preconceito contra os povos indígenas. E a finalidade do presente tópico é trazer o outro lado do argumento sobre o mito. Por muito tempo, o mito e a ciência

¹³ É uma comunidade Centro da região do Alto Uaupés, Médio Uaupés e Rio Papurí. Comunidade multiétnica, passou pelo mesmo processo de ocupação dos missionários da igreja Católica, mas anos depois da Comunidade Taracúá.

são considerados como antíteses entre si, e na contemporaneidade como os estudiosos pensam ou conceituam a respeito do mito? As concepções sobre o mito aqui expostas reforçam os argumentos do próximo tópico desta Dissertação.

Segundo os estudos, definir o mito não é uma tarefa simples, pois o mito, pontua Lara (1986, p. 53), “é uma realidade dinâmica, plástica, plurifacetada”. Isso implica fazer uma revisitação das obras que tratam sobre o mito, para tomar ciência e poder compreender se há aproximação ou não entre o mito e a ciência.

Conceitos do mito são apresentados por autores que estudam sobre essa temática, como por exemplo, de Eliade (1972, p. 9) que diz, “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’”. Os mitos, segundo o autor, narram as atividades criadoras e revelam a sacralidade ou a “sobrenaturalidade” nessas ações. A natureza e o ser humano são como são hoje, por causa “das intervenções dos Entes Sobrenaturais”, no tempo pretérito.

Para Barthes (1978) apud Sousa (1982, p. 205), o mito apresenta um dogma, um ritual, e a “perpetuação de valores sacralizados”, ou seja, visa “imobilizar o mundo”. E Georges Gusdorf (1960) apud Sousa (1982, p. 205), diz que o mito é a combinação do ser religioso com o ser biológico, dessa forma surgem as regras de convívio “que petrificam as ações humanas” em um determinado espaço, povo e tempo.

Barreto (2021) denomina de *kihti ukũse* a respeito da história de origem dos *Pa'm̄rimahsã* e outros eventos. E faz a seguinte conceituação sobre o termo *kihti ukũse*:

o conjunto das narrativas míticas dos *Yepamahsã* (Tukano). Essas narrativas tratam das aventuras e tramas vividas pelos demiurgos e por outros personagens e heróis responsáveis pela origem e pela organização do mundo, da humanidade, dos seres, das coisas, das técnicas. O *kihti ukũse* fala de um tempo em que os humanos ainda não existiam, de um tempo em que o mundo era habitado apenas pelos *waimahsã*. Assim, podemos dizer que os *kihti ukũse* formam um conjunto de histórias sobre os *waimahsã* demiurgos e organizadores do mundo terrestre. No *kihti ukũse* encontramos as lições, as regras, as obrigações, a origem das doenças e dos *bahsese*, as etiquetas e

os comportamentos exigidos nas relações entre os humanos e destes com os não humanos, especialmente com os *waimahsã*. Além disso, a leitura e a interpretação dos *Kihti ukūse* nos permite entender a origem e dinâmica das relações entre os diferentes povos da região rionegrina, seus grupos e suas comunidades (Barreto et al, 2018, p. 26-27) (BARRETO, 2021, p. 14).

Para Barreto (2021, p. 14) o mundo pretérito foi dominado pelos *waimahsã* (seres sobrenaturais) “responsáveis pela origem e pela organização do mundo, da humanidade, dos seres, das coisas, das técnicas”. Mas quem são os *waimahsã*? Barreto (2021), diz:

waimahsã como “humanos invisíveis” que habitam os domínios da terra, da floresta, do ar e da água; que possuem capacidade de metamorfose e de camuflagem, assumindo (vestindo a roupa) a forma de animais e de peixes e adquirindo suas características e habilidades físicas; como a fonte de conhecimento, aqueles com os quais os especialistas tukano (*yai*, *kumu* e *baya*) devem se comunicar e aprender, acessando com eles seus conhecimentos. *Waimahsã* são também seres que habitam em todos os espaços cósmicos, que são donos dos lugares e responsáveis pelos animais, pelos vegetais, pelos minerais e pela temperatura do mundo terrestre. Eles [*waimahsã*] só podem ser vistos por um especialista, isto é, *yai* ou *kumu* (BARRETO, 2021 p. 32).

Quando Barreto (2021) menciona o *Kihti ukūse*, *waimahsã*, origem das doenças e do *Bahsese*”, significa que essas e outras dimensões fazem parte, tanto do tempo pretérito quanto o presente e o futuro dos povos *Pa'murimahsã*. É o conjunto de relações pessoa-pessoa e pessoa-natureza vivenciadas e experienciadas por várias gerações e que proporcionaram a reprodução social e cultural desses povos.

Do mesmo modo que o mito, estudos confirmam que, formular um conceito de ciência, que seja capaz de englobar todos os conhecimentos sempre foi um desafio. De acordo com Pacheco e Pacheco (2008), o tema ciência é amplo, cada conhecimento tem sua abrangência, limitação, um sentido histórico, ou de uma época. E por ser obra humana, é mutável. E eles fazem a seguinte consideração sobre a ciência:

Entretanto, a delimitação mais acurada do que é ciência, bem como do seu significado formal e de senso comum não é uma tarefa fácil. Isto é dificultado por razões como a complexidade e variedade dos

assuntos que englobam os campos de conhecimento científico e a falta de sintonia entre diversas definições, o que tende a, geralmente, torná-las restritivas e incompletas. Considera-se aqui que a ciência é apenas uma forma de conhecer o mundo/universo de forma mais sistemática e organizada (PACHECO e PACHECO, 2008, p. 297).

A crise da era do mito acontece com o surgimento dos porquês, a busca pelos princípios e causas das coisas. O processo histórico de construção de pensamento (ciência) exclui o mito, por considerar “como um produto das mentes supersticiosas e primitivas” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 4), ou como algo irreal, pois a ciência, segundo Albert Einstein, lida com “o que existe” (SMITH, 2008, p. 12).

Descartes (1596-1650), citado por Orta (1989), afirma que o homem e a natureza são realidades diferentes; a partir dessa teoria houve a disjunção da Sociedade e Natureza. A questão Sociedade foi constituída de pensamento, de conhecimento, da objetividade e da verdade; enquanto a Natureza representou o mundo dos objetos, da subjetividade, da fé, dos mitos, crenças, costumes, cosmovisão e outros. Segundo Lévi-Strauss (1978, p. 11), dá sensação de que a ciência só funciona se dar “costas ao mundo dos sentidos, ao mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos”; o mundo sensorial se torna um mundo ilusório, oposto ao mundo da sociedade de cálculos matemáticos, descobertos por intelectuais.

Para Schneider (1978), o sofista representa a morte do mito, a ruptura do ser, do pensar. Mas também a morte do próprio pensar. Com os sofistas, a verdade, o pensar se tornam privados, e o que entra em cena é o poder de persuasão, ou seja, convence o público de consciência subjetiva, quem fizer melhor argumento ou oratória. Explica Ghiraldelli (2022, p. 28) sobre “Quem eram os sofistas? Eles, os sofistas, eram pagos pela elite ateniense para ensinar a falar. A Oratória e a retórica passaram a ser instrumentos políticos tão eficientes quanto a espada”.

Platão, no período antropológico da filosofia que marcou a “pedra fundamental de toda metafísica ocidental”, possibilitou recuperar a subjetividade, do ser para o mundo do pensamento. Por exemplo, o “mito da caverna” foi a forma que ele representou ou fez refletir sobre uma realidade, por meio de símbolos. Isso prova que é possível ter a dimensão transcendente do conhecimento e da linguagem (Schneider,

1978, p. 95-6). Lévi-Strauss (1978) afirma que, a ciência contemporânea caminha em busca de recuperar essa falha, pois o mito, a subjetividade, o mundo dos sentidos têm significado, verdade e são explicáveis.

Portanto, estudos apontam a necessidade de junção da ciência com o mundo do mito, da subjetividade e do ser, para uma construção do pensamento social contemporâneo. Vale mencionar a afirmação do Smith (2008, p. 12), que diz: “Ciência, de acordo com a sabedoria vigente, constitui a exata antítese de *mito*”. E do Schneider (1978, p. 93) que faz a seguinte ênfase: “O mito se apresenta assim, como a “palavra de verdade”, a expressão última e definitiva da realidade de deuses-mundo-homem, sem nenhuma conotação de imaginação ou fantasia”. E completa:

[...] “tempo de origem” é o tempo da primeira manifestação do ser e, por isso, o único que é significativo e válido para a compreensão da verdade profunda do real. Este “tempo de origem” é um tempo “forte”, cheio de força criadora. O tempo subsequente é um tempo “fraco” e sem significado, privado de força criadora, selado pela degeneração” (SCHNEIDER, 1978, p. 100).

As concepções dos autores, citados acima, sobre o mito, dão luz para os argumentos do tópico a seguir. Que trata da síntese da narrativa do percurso do *Pa'muripinõ*, que é a história de origem dos *Pa'murimahsã* da Comunidade Matapí. É uma história ancestral que dialoga com o presente e vice-versa. Ela sustenta a vida dos *Pa'murimahsã* como uma raiz pivotante em uma árvore. A vida dos *Pa'murimahsã* é composta, basicamente de duas dimensões: a primeira, é relacionada ao mundo físico, da relação social-social, os saberes, as crenças, arte, conhecimentos e outros. A segunda, se trata da relação social-natureza. Especialmente, o cuidado com os *waímahsã*, que são humanos invisíveis, presentes por trás da aparência física de um animal, peixe, inseto, pássaro, serpente e outros seres bióticos e abióticos existentes na terra, floresta, água e ar.

A história de origem dos *Pa'murimahsã* pode ser dividida em três momentos: primeiro, o início, o tempo de concepção/preparação para a criação da natureza e do ser humano, sob o poder dos Deuses. O segundo, a parte do meio, tem como ponto de referência o *Opëko Dihtara*¹⁴ (Lago de Leite), o tempo de organização, antes do

¹⁴ Na Língua *Ye'pamahsã* (Tukano) é denominado de *Opëko Dihtara* (*Opëko* = leite materno e *Dihtara* = lago, traduzindo, fica: “Lago de Leite Materno”. Alguns *Pa'murimahsã* indicam Oceano Atlântico como

percurso do *Pa'muripinõ* para o local de Emergência. Por fim, o terceiro momento, a Emergência dos ancestrais *Pa'murimahsã* na Cachoeira de Ipanoré, localizada na região do Baixo Rio Uaupés/AM. No tópico a seguir, será apresentada uma síntese das duas últimas partes da história de origem dos *Pa'murimahsã*. Vale lembrar que a finalidade da presente pesquisa é analisar o percurso do *Pa'muripinõ*, enquanto parte da história de origem dos *Pa'murimahsã*, como o evento de criação da qual tem origem boa parte do modo de vida dos *Pa'murimahsã*. Portanto, o Plano de Criação, do Deus *Ye'pa Ö'ákũh*¹⁵ continha três condições indissociáveis, que são: a criação dos seres humanos, acompanhados do seu modo de vida e o espaço geográfico, o território ancestral dos *Pa'murimahsã*, a Bacia do Rio Uaupés¹⁶/AM.

3. 4 O percurso do *Pa'muripinõ*, como meio da formação de territorialidade dos *Pa'murimahsã* da Comunidade Matapí.

O percurso do *Pa'muripinõ* é um dos eventos de criação que constitui a origem dos valores, das línguas, danças, arte, saberes e conhecimento, ou seja, um evento que configurou o modo de vida dos *Pa'murimahsã*. Os *Pa'murimahsã* são seres humanos que emergiram do mundo dos *Waímahsã* (seres sobrenaturais) para a superfície da Terra, na forma humana, por meio do *Pa'muripinõ*, graças à ação divina do Ser, chamado *Ye'pa Ö'ákũh*. *Ye'pa Ö'ákũh*, desde o tempo de criação planejou e destinou a Bacia do Rio Uaupés para os ancestrais *Pa'murimahsã* e à sua descendência. Veja a **Figura 5**, abaixo. A história, do espaço geográfico ancestral, é justificada pelo profundo conhecimento desses povos, da geografia daquela região. Sabem do nome tradicional de cada comunidade, montanhas, serras, rios, igarapés,

Opëko Dih tara, outros fazem referência, em um dos lagos localizados na região do atual Estado do Rio de Janeiro.

¹⁵ É um ser do Bem (Deus), responsável na condução dos primogênitos *Pa'murimahsã*, do *Opëko Dih tara* (Lago de Leite), do atual estado do Rio de Janeiro até o "Buraco de Emergência", localizado na Cachoeira de Ipanoré, na região do Baixo Rio Uaupés/AM/Brasil.

¹⁶ Formado pelo Rio Uaupés, como rio principal e seus afluentes. Sendo Rio Papurí e Rio Tiquié os dois maiores afluentes do Rio Uaupés. Está localizado na Terra Indígena Alto Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira/AM.

ilhas, pontas do rio, remansos, lagos, casas dos *waimahsã* distribuídas ao longo do Rio Uaupés e seus afluentes, dos petróglifos e outros.



Created mapchart.net - 2024.



Figura 5. Localização da Bacia do Rio Uaupés TI Alto Rio Negro/AM. Organizado pelo autor, em 2024.

Os *Pa'murimahsã* têm em comum a mesma história de origem, mas cada povo tem a versão própria, isso é indiscutível. Vejamos um exemplo: os Desana têm *Yebá Bwó* (Avó do Mundo) como primeiro Ser Divino, responsável pela criação do mundo e do ser humano, juntamente com os cinco Trovões (Lana e Lana, 1995). Para os Tukano foi *Sũ'rya ñekuh* (Avô do Mundo) ou *Umukoñekuh*, além dele tem mais dois, *Sũ'rya pãrami* (neto dele) e *Ye'pa Buhkuo* (irmã dos dois). Estes foram os primeiros Seres, que surgiram por si só, ninguém os criou (CIPAC – Comunidades Indígenas de Pari-Cachoeira – SSL – Associação Saúde Sem Limite, 2006).

No processo de criação, *Opëko Dihtara* (Lago de Leite) representa o útero da mulher. O útero contém substâncias químicas (biológicas) necessárias para o desenvolvimento do embrião humano. Na prática de *Bahsese*, *Opëko Dihtara* representa um espaço detentora de substâncias curativas e que produz a vida, seja de seiva de vegetais, frutos, solo e outras. As condições favoráveis do *Opëko Dihtara*, permitiu *Ye'pa Õ'âküh* cuidar os primogênitos dos *Pa'murimahsã*, submersos no “Lago de Leite”, por longo tempo, enquanto planejava a estratégia para o difícil percurso de “Emergência”. Para garantir a segurança dos primogênitos *Pa'murimahsã* durante o percurso, *Ye'pa Õ'âküh* usou o seu conhecimento de *Bahsese*. O *Bahsese* foi útil antes e durante todo o percurso de Emergência. Portanto, o *Bahsese*, enquanto o

conhecimento dos *Pa'murimahsã*, se originou a partir das ações do próprio Criador *Ye'pa Ö'ákuh*.

Bahsese, é um conhecimento complexo. Uma pessoa (masculino e feminino) para ter bom domínio de *Bahsese* e produzir o atendimento satisfatório, precisa se submeter a um rigoroso período de preparo e cumprimento de regras. E deve estar todo tempo protegido, por meio de *Bahsese*, contra os inimigos ou invejosos. O inimigo é outro *kumũ*¹⁷ maldoso, detentor de fórmulas más, causadoras de doenças. Mas o *kumũ* maldoso também tem o domínio de fórmulas boas. Assim, *Bahsese* é o conjunto de fórmulas boas que servem para a prevenção, tratamento e cura de doenças.

Uma situação clássica da utilidade do *Bahsese* se trata do momento de parto. Mas precisa ser praticada horas antes e depois do nascimento da criança. Na concepção dos *Pa'murimahsã*, o parto é o momento de risco de vida, seja para a criança, mãe e o pai. Sem a devida proteção, por meio de *Bahsese*, os três correm risco de ataque dos *waimahsã*. Dutra (2010), faz a seguinte contribuição da importância do *Bahsese* para o momento do parto:

[...] Os *Wai-Mahsã* podem causar doenças e matar os bebês na hora do parto, como forma de raiva e vingança contra nós. O parto de uma criança tem o mesmo significado que a emergência de um grupo humano, isto é, é como se a criança passasse pela Porta da Emergência de *Diasihti Mahkãwi* sobre a proteção de Deus (*Uhtã Nêhkø*), que no nosso caso seria sob proteção dos pajés ou benzedor através dos rituais de pajelança do parto (DUTRA, 2010, p. 51).

O neto do “Avô do Mundo”, *Su'ryã pãrami*, como co-responsável pela criação dos primeiros seres humanos, tinha um desafio, abrir e passar pela “Porta de Quartzo” que ligava o mundo dos *waimahsã* para a superfície terrestre. *Su'ryã pãrami* se sentiu autossuficiente, achou que sozinho seria capaz de resolver o desafio. Teve três tentativas fracassadas, e três grupos de *waimahsã* perderam a oportunidade de se transformarem em humanos. Essa situação deixou os *waimahsã* revoltados contra os *Pa'murimahsã* para sempre (Dutra, 2010).

¹⁷ Segundo Barreto (2013, p. 73-74), “*Yai, kumu* ou *baya* são pessoas especializadas na comunicação com os diferentes tipos de sujeitos, e que atuam de modo complementar no tratamento das doenças. O *kumu* dedica-se aos cuidados com o paciente que foi diagnosticado pelo *yai*, por meio do uso exclusivo do *bahsese* e da prescrição de plantas medicinais para o tratamento”.

O ataque dos *waímahsã* contra o recém-nascido e a sua família, se dá, porque aquele espaço de tempo do parto, antes e durante, produz um cheiro estranho e insuportável aos *waímahsã*. Ao serem incomodados por aquele cheiro, os *waímahsã* partem, imediatamente, para o ataque, causando doença.

Finalmente, *Ye'pa Ō'ákũh* viu que a hora chegou. Tudo estava em conformes para deixar *Opẽko Dihtara* (Lago de Leite). Com o *Bahsese*, *Ye'pa Ō'ákũh* criou ou fez surgir uma Grande Cobra, para poder conduzir com segurança os primogênitos dos *Pa'murimahsã*. Antes da partida, por meio de *Bahsese*, protegeu os ancestrais contra os ataques dos *waímahsã*. Até os dias atuais, essa forma de proteção, é praticada pelos povos *Pa'murimahsã*, principalmente quando, em uma viagem pelo rio, estiver presente uma mulher grávida.

Com o percurso traçado, ciente de todas as ameaças dos *waímahsã* que se encontravam ao longo do trajeto, *Ye'pa Ō'ákũh* segurou o *Yaiku*¹⁸ (Bastão) e se posicionou na frente do *Pa'muripinõ* (Cobra Grande). E iniciou a importante e arriscada missão. Contornou o litoral brasileiro, a partir do Sudeste, atual estado do Rio de Janeiro até atingir a foz do Rio Amazonas. Para poder alcançar o destino, *Ye'pa Ō'ákũh* percorreu todo o Rio Amazonas, grande parte do Rio Negro e finalmente, atingiu o Rio Uaupés. Mais especificamente, a Cachoeira de Ipanoré onde se encontra o “Buraco de Emergência”. Atualmente, a Cachoeira de Ipanoré está localizada entre a Comunidade Ipanoré (abaixo ou remanso da Cachoeira) e Urubucoara (acima da Cachoeira), na região do Baixo Rio Uaupés. Observe a **Figura 6**, abaixo. Na verdade, a Cachoeira de Ipanoré é uma extensa e perigosa corredeira. Praticamente, é um trecho intrafegável. Poucas famílias conseguiram passar por ela, muitos perderam a vida e poucos sobreviveram. Para evitar o acidente dos viajantes nessa corredeira, foi construído uma pequena estrada que liga as duas comunidades, citadas acima.

¹⁸ É um bastão feito de pau-brasil, símbolo de poder, portanto, pertence ao Chefe do grupo (*Yai*). É um artefato especial, onde *Kumũ*, por meio de *Bahsese* protege o bastão e transforma em um instrumento sagrado.



Figura 6: O percurso do *Pa'muripinõ*, a partir do *Opëko Dihtara* (Rio de Janeiro) até Cachoeira de Ipanoré - Rio Uaupés/AM. Fonte: Google Maps. Organizado pelo autor em 2024.

O percurso ganha mais tensão e desafio a partir da foz do Rio Amazonas. *Ye'pa Ö'ákũh* teve que combater e vencer, perseguir e ser perseguido por vários grupos de *waimahsã*. Para cada rival, *waimahsã*, *Ye'pa Ö'ákũh*, por meio de *Bahsese*, os tranquilizava e transformava em seres calmos e mansos, e prosseguia o percurso.

São diversas casas dos *waimahsã* localizadas ao longo do Rio Amazonas, Rio Negro, Rio Uaupés e seus afluentes. Em cada casa, *Ye'pa Ö'ákũh* fazia uma parada e um rito de apaziguamento. Merece destaque, a casa dos *waimahsã*, denominada *Diawi'í* (Casa de Rio), localizada na região do Baixo Rio Uaupés. Nesse local *Ye'pa Ö'ákũh* realizou uma grande festa, juntamente com todos os ancestrais dos *Pa'murimahsã*. Durante o evento, praticou e ensinou diversos valores, ritos, uma língua para cada povo, regras de convivência, danças e músicas e conhecimentos essenciais para a vida dos ancestrais *Pa'murimahsã* e à sua descendência. Como observa, Dutra:

Outra coisa que destacamos a partir da descrição da história de origem, é a acepção indígena sobre a "Casa da Emergência", a Casa Tradicional dos povos indígenas, que em Tuyuka se chama Bahsawi ou Bahsariwi. Para os povos do Uaupés, essa casa significa ... lugar sagrado, porque foi dentro dela que ... realizou os primeiros rituais de pajelança e benzimento; criou os instrumentos sagrados de rituais de pajelança e benzimento; criou os pajés e mestres de músicas e danças

tradicionais; criou ... as línguas, criou a primeira e as primeiras mulheres indígenas; transmitiu os fundamentos espirituais dos rituais de pajelança ...; dividiu povos e línguas (DUTRA, 2010, p. 62).

Segundo o senhor Eugênio, do povo Desana¹⁹, em *Diawi'í*, *Ye'pa Õ'ákũh* preparou o *kahpí*²⁰, *ipadú*²¹ e cigarro, por meio de *Bahsese* soprou o dom de conhecimento, purificou a mente e o órgão auditivo. Em seguida ofereceu aos primogênitos dos *Pa'murimãhsã*, transformando-os em sábios e sábias.

E finalmente, *Ye'pa Õ'ákũh*, após longo e difícil percurso, consegue chegar no “Buraco de Emergência”. Mas antes, vale observar a forma deturpada que a história do “Buraco de Emergência” foi divulgada por um pesquisador não indígena. E em seguida fazer as devidas correções. Veja o trecho escrito pelo autor:

A Cobra-Grande, que se assemelhava a uma canoa, veio subindo o rio Uaupés. Ao chegar em Ipanoré chocou-se contra a pedra com tanta veemência que lá abriu um grande buraco. Por ordem da Cobra-Grande saíram os Brancos, depois os Tukanos, os Cobeuana, os Piratapuya, os Tariana ... Obedeciam, porém a uma ordem na saída: antes saíram os Tukanos “da cabeça” (isto é, os principais).

Outros episódios complementam essa lenda

1. Os primeiros homens que saíram atiraram-se à água e banharam-se e, por isso, ficaram brancos (são os civilizados, e as águas ficaram escuras).
2. Havia aí um poço com pó de ouro. Os que se banharam logo saíram de cabelos loiros.
3. O'âkö e Wãxti estavam assistindo ao aparecimento dos homens para distribuir-lhes os presentes. O'âkö pegou uma espingarda. Os índios tiveram medo. O Branco, ao invés, tomou-a, disparou um tiro e ficou daí em diante usando-a. Wãxti, então, distribuiu aos índios os outros presentes: arco, flecha, enfeites e instrumentos para usarem nos seus caxiris (SILVA, 1994, p. 67-68).

Na versão do povo *Ye'pamãhsã* (Tukano), *Ye'pa Õ'ákũh* foi o principal responsável durante todo o percurso e no momento de Emergência. Conforme os anciões *Pa'murimãhsã*, *Pa'muripinõ* (Cobra Grande) não chocou contra a pedra para

¹⁹ Eugênio Pedro da Silva, de 73 anos de idade, do povo Desana, é o morador mais antigo, vivo, da Comunidade Matapí e é um dos que dominam o *bahsese*.

²⁰ Bebida alucinógena indígena produzida a partir de uma planta específica, utilizada somente em cerimônias especiais.

²¹ Pó comestível, de cor verde, preparado a partir das folhas de coca.

abrir o “Buraco de Emergência”. Tudo foi a obra do *Ye’pa Ō’ákũh*. Foi *Ye’pa Ō’ákũh* que ordenou a saída dos ancestrais (homens e mulheres) para a superfície da Terra, e não a Cobra. Não há o personagem *Wãxti*²² nessa narrativa. O autor narra que o branco recebeu de presente uma espingarda. O período de invenção da primeira espingarda pode ser considerado recente, não combina com uma história milenar/remota. Outra observação, os Tariana, citados no trecho acima, têm versão de origem diferente dos *Pa’murimahsã*, portanto, não fazem parte da presente narrativa.

Eduardo Viveiros de Castro (2002), em sua obra *A Inconstância da Alma Selvagem*, aponta como o homem branco usurpa as histórias de origem dos ameríndios para definir sua superioridade. Na interpretação do não indígena, os próprios mitos indígenas sinalizam a inferioridade dos povos indígenas, e os mesmos mitos preveem que os não indígenas, nasceram para dominar ou para serem superiores. Sobre essa questão, o autor diz:

(...) que serviu para pensar a diferença índios/europeus: os mitos de origem do homem branco, dos Tupi como de muitos outros ameríndios, utilizam o motivo da má escolha, característico do complexo da vida breve, para dar conta da superioridade material dos brancos. Pode-se imaginar assim que, tendo feito a “boa escolha” na origem dos tempos, os brancos dispusessem também da ciência divina da não mortalidade, (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 136).

Ye’pa Ō’ákũh, finalmente alcançou a Cachoeira de Ipanoré. Nesse local fez o rito de “Emergência”. Pondo-se em pé, utilizando o *Bahsese* apaziguou os *wáimahsã* que se encontravam naquele local. Feito isso, com a mão direita segurou *Yaíkũ* (Bastão), concentrou-se e evocou seus poderes, ergueu *Yaíkũ* para cima, em seguida, com a força do seu Poder, direcionou para baixo, nesse instante abriu um Buraco na superfície rochosa da Cachoeira (Vídeo – Pelas águas do Rio de Leite, 2018). Novamente, com o seu *Bahsese* protegeu o Buraco de ataques dos *wáimahsã* e transformou o Buraco, em um “Buraco da vida”²³. Veja a **Figura 7**, abaixo.

²² Seria um personagem de mal caráter, oposto do *Ye’pa Ō’ákũh*, este último é do BEM, o Criador dos *pa’murimahsa*.

²³ A lógica da história de origem dos *Pa’murimahsã* é comparada como o período de gestação e nascimento de uma criança. E o “Buraco de Emergência” seria o canal, por onde a criança vem para o



Figura 7. Cachoeira de Ipanoré: Local de “Emergência dos Primogênitos *Pa’murimhsã*, no Baixo Rio Uaupés/AM. Fonte: Google Maps. Acesso: 20 de outubro de 2024, às 15 horas.

Ye’pa Ō’ákuh viu que estava tudo pronto e perfeito. Segurou novamente *Yaíku*, fixou o olhar e atenção no “Buraco de Emergência”, e perguntou se todos estavam prontos, eles responderam que sim. Então, pediu que viessem para a superfície da Terra. Todos começaram sair, um atrás do outro, homens e mulheres, os ancestrais dos *Pa’murimhsã*. E se puseram em uma praia, denominada Praia dos *Pa’murimhsã* para se secarem. A praia se encontra no meio da Cachoeira de Ipanoré.

Pela primeira vez, os primogênitos dos *Pa’murimhsã* viram e sentiram as maravilhas do mundo físico. A natureza que “Avó do Mundo” e “Avô do Mundo” reservara para eles. Nessa praia, *Ye’pa Ō’ákuh* transmitiu mais conhecimentos e orientações importantes. Deu a eles o direito de habitar e povoar aquela terra, a Bacia do Rio Uaupés.

Enquanto os primogênitos se secavam na praia, *Ye’pa Ō’ákuh* observou que eles ainda não haviam se formado em humanos, por completo. Por isso, decidiu prosseguir o percurso mais adiante. Dessa vez, conduziu os *Pa’murimhsã* pelo ar, por meio da corrente de ar. Pois, logo acima da Cachoeira de Ipanoré havia ou existe

mundo terrestre. Durante o percurso os ancestrais dos *pa’murimhsã* vieram se formando, até tomar corpo do ser humano, tanto homens e mulheres; igual o feto ou embrião no útero da mãe.

até hoje *Bəawi'í* (casa das Piranhas, os *waímahsã*), prontas para devorar os primogênitos dos *Pa'mərimahsã*.

Por esse motivo, cada povo *Pa'mərimahsã* tem seu lugar de origem em diferentes partes da região do Alto Rio Uaupés. Alguns se localizam pelo lado brasileiro e outros no território colombiano. Com o tempo, famílias começaram a povoar no Rio Papuri, Médio Rio Uaupés, Rio Tiquié, Baixo Rio Uaupés e os afluentes. Essa é uma síntese da história de origem dos *Pa'mərimahsã*. Uma história que fundamenta e dá sentido à vida dos *Pa'mərimahsã*. Transmitida na oralidade, de geração a geração.

A história do percurso do *Pa'məripinõ*, que articula o evento remoto com o presente e vice-versa, nos remete pensar sobre a territorialidade *Pa'mərimahsã*. Mas antes, vale ressaltar que na história de origem dos *Pa'mərimahsã*, o espaço geográfico e o modo de vida estão no bojo do processo de criação. Portanto, a territorialidade dos indígenas *Pa'mərimahsã* se trata da junção de duas dimensões: espaço geográfico e conjunto de elementos básicos do modo de vida. Ambas se convergem e produzem a relação pessoa-pessoa e pessoa-natureza dos *Pa'mərimahsã*. Na relação pessoa-natureza existe, além de outros, o cuidado com os *waímahsã* e as casas deles, localizadas ao longo do percurso realizado pelo *Pa'məripinõ*, no Rio Amazonas, Negro e Uaupés. Sem o cuidado, eles, os *waímahsã*, podem prejudicar a saúde da pessoa.

A dimensão, espaço geográfico, se refere do trajeto percorrido pelo *Pa'məripinõ*, desde *Opěko Dihtara* (Lago de Leite) até o “Buraco de Emergência”, localizado na Cachoeira de Ipanoré, na região do Baixo Rio Uaupés/AM. Sobretudo, as casas dos *waímahsã* localizadas ao longo do caminho percorrido pelo *Pa'məripinõ* e a Bacia do Rio Uaupés, como território ancestral dos povos *Pa'mərimahsã* do Alto Rio Negro.

A seguir será apresentado sobre os “marcadores territoriais”, termo utilizado por Almeida Silva (2010). Que se trata dos elementos/símbolos que determinam a identidade de um povo indígena. Na verdade, são os próprios modos de vida dos indígenas. A pesquisa foi realizada com os indígenas *Pa'mərimahsã* residentes em São Gabriel da Cachoeira/AM. Com o objetivo de identificar o nível de resistência de

determinados elementos/símbolos, e a visibilização dos mesmos no espaço urbano de São Gabriel da Cachoeira/AM.

2. 5 “Marcadores territoriais” dos indígenas *Pa'murimhsã* residentes no espaço urbano de São Gabriel da Cachoeira - AM.

Os indígenas *Pa'murimhsã* da Bacia do Rio Uaupés, no TI Alto Rio Negro/AM, possuem o modo de vida peculiar, intrínseco ao processo de criação dos seus ancestrais. São os elementos/símbolos vivenciados e experienciados por séculos. E representam a existência e resistência desses povos. Que podem fortalecer e enfraquecer, dependendo do tempo, lugar e das condições vividas.

Para poder analisar o nível de resistência dos elementos do modo de vida dos *Pa'murimhsã*, residentes em São Gabriel da Cachoeira/AM, foram selecionados os seguintes elementos: linguística, atividade de roça, *Bahsese*, danças e músicas e artesanato. Mais adiante apresentamos uma breve descrição de cada um dos elementos, citados acima, mostrando, sobretudo, a conexão de cada um, com a história de origem dos *Pa'murimhsã*. E por último, a apresentação do resultado da pesquisa de campo.

Segundo a sua percepção, Almeida Silva (2010), assim pontua sobre os “marcadores territoriais”:

... estão relacionados à construção mental, na qual os signos, os símbolos, as formas, as representações simbólicas e as presentificações como fenômenos constituem a base psíquico-espiritual de suas resistências, e nelas não podem ser descartadas os mitos, os valores espirituais e morais, daquilo que é possível se transcender como cultura (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 113).

Os “marcadores territoriais”, quanto elementos da territorialidade, são as vivências e experiências socioespaciais. Como estruturas da identidade cultural de um povo, são constituídos de presentificação cosmogônica (Almeida Silva, 2010). Ou seja, a presença ou a manifestação de qualquer elemento do modo de vida (dança, arte, pintura, técnicas, conhecimento, culinária tradicional e outros) remete à memória ancestral e a história de origem desses elementos. A seguir, apresentamos uma breve

descrição de cada um dos elementos e o que eles representam para os povos *Pa'm̃rimahsã*.

Linguística: Segundo a história de origem dos *Pa'm̃rimahsã*, *Ye'pa O'ākũh* organizou uma grande festa. O evento ocorreu em um local denominado de Dia wi'í (Casa de Rio), localizado na região do Baixo Rio Uaupés/AM. Durante a cerimônia, *Ye'pa O'ākũh* transmitiu importantes saberes e conhecimentos, entre eles, uma língua para cada povo. Para isso, preparou o Kahpi, ipadú e cigarro, utilizando o *bahsese* soprou neles o dom da sabedoria e ofereceu aos ancestrais dos *Pa'm̃rimahsã*. Como consequência, cada primogênito começou articular uma língua, que daí para frente ficou como a língua do seu povo.

Por serem de relação patrilinear, os filhos e filhas de um casal *Pa'm̃rimahsã*, geralmente aprendem a falar a língua paterna. Há certos casos, onde os filhos aprendem duas línguas, do pai e da mãe. E outros, dependendo do tempo de contato com outras etnias, se tornam políglotas, dominam mais de duas línguas, uma realidade comum entre os *Pa'm̃rimahsã*. Atualmente, a maioria dos *Pa'm̃rimahsã*, no mínimo são bilíngues, falam a língua paterna e o Português.

Na Bacia do Rio Uaupés, embora seja constituída por mais de dez povos, a língua Tukano tem se tornado uma língua franca naquela região. Recentemente, houve a revitalização de algumas línguas indígenas, por exemplo, dos Tuyuka, Kotiria, Piratapuya e outros, como resultado da implantação da política de Educação Escolar Indígena naquela região. Contudo, percebe-se que a maioria das escolas indígenas prioriza, o ensino de língua indígena, somente a língua mais dominante. As demais continuam em silêncio. Essa situação desfavorece estudantes de outras etnias presentes naquela escola ou Comunidade.

De acordo com Almeida Silva,

Como “marcador territorial”, a linguagem sempre teve o reconhecimento de ser a mediadora entre o ser humano e os demais seres e não-seres, isto porque proporciona um universo de representações e formas simbólicas e presentificações que permitem realizar a comunicação (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 147).

A linguagem para os povos *Pa'murimhsã* sempre foi de muita utilidade, seja para as relações internas, externas e com os *waímahsã*. Por meio da linguagem que os pais e mães transmitem regras, atitudes, saberes, técnicas, *kihti uküse*, crenças, ter o cuidado com os *waímahsã*, conhecimentos e outros modos de ser e viver aos filhos. Mantém a comunicação com os parentes de outras comunidades, efetivando momentos de partilha de alimentos, troca de artesanato, de conhecimento, casamento e o fortalecimento do laço societário.

Atividade de roça: O trabalho de roça é uma atividade primordial, pois garante a alimentação diária dos *Pa'murimhsã*. A origem da roça se encontra na narrativa do *Ba'asehbó* (Deus do Alimento). Segundo a história ancestral dos *Pa'murimhsã*, *Ba'asehbó* foi um Ser Divino (Deus), o dono de variedades de alimentos cultivadas em uma roça. Foi Ele quem fez, com seu poder e sabedoria, a primeira roça, e semeou as primeiras plantas frutíferas. Em seguida demonstrou todo o processo de preparação de alimentos derivados da mandioca.

Os alimentos derivados da mandioca, como a farinha, beiju, goma, tucupi, tapioca e outros são alimentos básicos desses povos, e acompanha o peixe e a carne de caça. A goma extraída da massa de mandioca serve para o preparo de beiju, mingau, a mujeca de peixe e tapioca. Na hora da refeição dos *Pa'murimhsã* é indispensável o peixe, beiju, farinha, pimenta e chibé ou mingau de goma da mandioca.

Uma família *Pa'murimhsã* é considerada trabalhadora quando tem mais de três roças. Uma roça tradicional dos *Pa'murimhsã* contém variedade de cultivos, como: maniva, banana, pupunha, abacaxi, cana, cará, batata, ingá, abiú, cubiú, cucura e outros. O trabalho de roça exige dedicação, tempo e força física. Praticamente, as famílias vão à roça de segunda a sábado, menos o dia de domingo e feriados. Na maior parte, as roças ficam distante da Comunidade, em alguns casos, pode gastar 1 hora ou mais para chegar na roça. Sem auxílio de equipamentos tecnológicos, somente com machado e terçado (facão) o trabalho se torna cansativo e desgastante, fisicamente.

Na região do Baixo Rio Uaupés, a predominância de solo arenoso, argiloso e igapó é um fator que impede a produção de mandioca e outros produtos da roça, com

excedência. São tipos de solos que não garante o reaproveitamento imediato, solos rasos e não resistem ao processo de lixiviação. Portanto, manter a família a base de produtos da roça, nessa região, é dos valentes, daqueles que acordam cedo e se dedicam ao trabalho.

Conhecimento de *Bahsese*: O *Bahsese* é um conhecimento ancestral, indispensável para a prevenção, tratamento e cura de doenças dos povos indígenas *Pa'murimahsã*. A história de origem desses povos, revela que o *Bahsese* se originou a partir dos primeiros Seres Divinos, os deuses. Tudo foi criado por meio do *Bahsese*, a terra, floresta, água, ar, ser humano, *waímahsã*, seres bióticos e abióticos.

Bahsese, enquanto conhecimento é complexo, e apresenta uma variedade de “fórmulas de *bahsese*” para diversos tipos de doenças. Fazem parte do pacote, de uma das exigências ao *Kumũ*, a maestria, o cuidado com o seu corpo e o aprimoramento das “fórmulas de *bahsese*”. A maestria consiste em não esquecer nenhum elemento da fórmula durante a prática de *bahsese*. A ausência de um elemento/componente na fórmula, não alivia a doença por completo. O cuidado com o próprio corpo é indispensável para um *Kumũ*, seja na alimentação e proteção, por meio de *Bahsese*, contra os ataques de outros *kumuã* invejosos. E estar sempre atualizado com as “fórmula de *bahsese*”. O conhecimento de *Bahsese* também é dinâmico.

O conhecimento de *Bahsese* tem resistido ao tempo, sobretudo das formas de apagamento praticadas pelo colonizador europeu. Hoje, seja nas comunidades e no espaço urbano de São Gabriel da Cachoeira, a prática de *Bahsese* continua, contudo, desvalorizada pela política pública de tratamento de saúde. Para os críticos indígenas do Alto Rio Negro, a medicina indígena, como *Bahsese*, plantas medicinais e outras formas tradicionais podem contribuir no tratamento e cura de diversas doenças para os indígenas e não indígenas.

Ainda é uma utopia a medicina indígena dos povos indígenas do Alto Rio Negro se tornar como uma política pública, no município de São Gabriel da Cachoeira/AM. Na eleição municipal de 2024, somente um candidato a Prefeito apresentou a proposta da criação de uma estrutura física específica para o atendimento de saúde à base da medicina indígena. Mas o candidato não foi eleito.

Danças e músicas dos *Pa'm̄rimahsã*: As danças e músicas faziam parte do mundo dos Seres Divinos. Sua existência é manifestada antes e durante a criação dos primogênitos *Pa'm̄rimahsã*. Como pode ser observada na versão dos Tukano, a seguir:

Ele morava no alto, na junção do nosso mundo, no cume da abóbada celeste. Ele vivia com a Força Vital da Fumaça do Seu Cigarro. A fumaça do seu cigarro era sua moradia, era a sua maloca. Era a sua Casa de música e de sua dança. A fumaça do cigarro era Pari, que formava o mundo e o céu, era dentro desse cercado que vivia o Sũ'ria-Yêki (CIPAC – Comunidades Indígenas de Pari-Cachoeira – SSL – Associação Saúde Sem Limite, 2006, p. 9-11).

A prática de danças e músicas dos *Pa'm̄rimahsã*, geralmente ocorre durante as grandes festas, a exemplo da festa de Po'ose (Dabucurí). Dabucurí é um evento de alegria, confraternização, fortalecimento do laço de parentesco, partilha de alimentos. A culminância da festa de Dabucurí é o oferecimento de alimento (frutas silvestres, peixes, carne de caça e outros) aos parentes de outra comunidade (cunhados, tios, primos). A festa de Dabucurí é marcada por várias etapas/momentos, inclusive de danças e músicas. Ver a **Figura 8**, a dança de Kariçu, abaixo.



Figura 8. Dança de Kariçu, típica dos *Pa'm̄rimahsã*. Fonte: Pesquisa de campo, 2025.

Entre vários tipos de danças e músicas, destacam-se *Kariçu*, *Mawuako*, *Kahpiwayá*, *Japurutú*, *Handê-handê* (homens e mulheres cantam versos improvisados). Dependendo do número de participantes da festa, formam grupos de dançarinos que revezam, são danças cansativas, principalmente para os homens, pois eles tocam o instrumento musical e dança ao mesmo tempo.

Meninos e meninas são livres para participarem das danças. De festa em festa, as danças e músicas indígena são praticadas e surgem novas gerações para continuarem com as organizações de festa nas comunidades. Porém, a realidade é diferente no centro urbano de São Gabriel da Cachoeira. Na cidade, as danças e músicas não indígena silenciam as danças e músicas dos *Pa'murimahsã*.

Artesanatos dos *Pa'murimahsã*: Os artesanatos dos povos *Pa'murimahsã* são repletos de significados, conforme Almeida Silva (2010), de presentificação cosmogônica. Por exemplo, o Banco Tukano simboliza vida, tranquilidade e conhecimento. O Banco Tukano é um dos símbolos e instrumentos presente desde o princípio, no tempo dos Seres Divinos (deuses) e durante o processo de criação dos seres humanos *Pa'murimahsã*. Como mostra o trecho da história da “Avó do Mundo” da versão Desana:

Ela apareceu sustentando se sobre o seu banco de quartzo branco. Enquanto estava aparecendo, ela cobriu-se com seus enfeites e fez como um quarto. Esse quarto chama-se *Uhtãboho taribu*, o “Quarto de Quartzo Branco”. Ela se chamava *Yebá Buró*, a “Avó do Mundo” ou, também “Avó da Terra” [...] Foi ela que pensou sobre o futuro mundo, sobre os futuros seres. Depois de ter aparecido, ela começou a pensar como deveria ser o mundo. No seu Quarto de Quartzo Branco, ela comeu *ipadu*, fumou o cigarro e se pôs a pensar como deveria ser o mundo. (LANA e LANA, 1995, p. 19).

O Banco Tukano é dividido em: banco masculino (**Figura 9**) e banco feminino (**Figura 10**). Há outros artesanatos, como o Tipiti, Cumatá, aturá, tipos de peneiras, cerâmica, abano, colares, brincos, acangatara e outros.



Figura 9. Banco Tukano, modelo masculino *Pa'murimahsã*. Fonte: Pesquisa de campo, 2025.



Figura 10. Banco Tukano, modelo feminino *Pa'murimahsã*. Fonte: Pesquisa de campo, 2025.

Na versão dos *Ye'pamahsã* (Tukano) existem três deuses, a saber: *Sũ'rya ñehku* (Avô do Mundo), *Sũ'rya pãrami* (neto dele) e *Ye'pa Buhkuo* (Avó da Terra), a irmã deles. *Sũ'rya ñehku* (Avô do Mundo) tinha quatro instrumentos, que são símbolos de poder e conhecimento: *Kumurõ* (Banco), *Yaigũ* (Bastão), *Sãrirõ* e *Pa'tu Waharo* (Suporte de Cuia e Cuia de Ipadú) e *Utika-Sẽ'rerõ* com *Mũ'rorõ* (Suporte de Cigarro e Cigarro Cerimonial). Observa-se a presença e a importância do símbolo *Kumurõ* (Banco) na história de origem e na vida dos *Ye'pamahsã*. O banco também é mencionado no *Opẽko Dihtara* (Lago de Leite).

Conforme So'egũ, Adalberto Pedrosa, Tukano, de 45 anos de idade, assim narram os ancestrais:

Nas terras férteis localizadas ao redor do "Lago de Leite" se encontram árvores de melhor qualidade, entre elas, a Sorveira. A Sorveira

representa o corpo humano, sua seiva simboliza vida e resistência. Sua madeira é resistente e excelente para a fabricação de banco. Não foi por acaso, que os ancestrais *Ye'pamahsã* escolheram a Sorveira para a fabricação de banco, ela tem conexão direta com o *Bahsese*. Durante o percurso, do *Opëko Dihtara* até o “Buraco de Emergência” na Cachoeira de Ipanoré/AM, no interior do *Pa'muripinõ* (Cobra Grande) os ancestrais dos *Ye'pamahsã* e demais *Pa'murimahsã* vinham sentados, cada um em seu banco. Esse *Kumurõ* (Banco), além de ser invisível, era constituído de três elementos, como: *Ka'nako Kumurõ* (Banco de sumo de Buiuiu, é uma frutinha), *Wayuku Kumurõ* (Banco de Ouro) e *Hũ'tã Boho Kumurõ* (Banco de Quartzo). Cada *Kumurõ* (Banco) continha poder e conhecimento. Na região do Baixo Rio Uaupés/AM há uma casa dos *waímahsã*, chamada *Dia Wi'i* (Casa de Rio), foi nessa casa que *Ye'pa Ö'ákøh* definiu o *Kumurõ* masculino e *Kumurõ* feminino. Sob o efeito de *Kahpi* (bebida alucinógena) e *Bahsese*, a pessoa se emerge para o mundo sobrenatural. Nesses minutos, os desenhos do *Kumurõ* exalam conhecimento. O formato de cada *Kumurõ*, masculino e feminino, tem seu significado e servem de “fórmula de *Bahsese*”. Assim, *Kumũ* (especialista de *Bahsese*), por meio da “fórmula de *Bahsese*” oferece um *Kumurõ* (Banco invisível) para a criança que nasce. Seja a criança do sexo feminino ou masculino, cada um tem o seu próprio *Kumurõ* invisível, que garante o crescimento sadio; proporciona um comportamento equilibrado, esperteza, trabalhadora e outras virtudes (So'egø, Adalberto Pedrosa, Tukano, Ña Ohori porã, 2025)²⁴.

Os artesanatos dos *Pa'murimahsã* são utilizados como utensílios domésticos, objetos de troca, e outros como enfeites e adornos para a festa. Atualmente, muitos artesanatos são produzidos para a venda. Exemplo de imagens vistas nas **Figuras 11 e 12**, abaixo.



Figura 11. Cerâmica, utensílio típico dos *Pa'murimahsã* para comercialização na loja Wariró/SGC. Fonte: Pesquisa de campo, 2025.

²⁴ So'egø, Adalberto Pedrosa, Tukano, Ña Ohori ponã, de 45 anos de idade. Entrevista concedida, no dia 6 de janeiro de 2025, ao estudante Armando da Silva Menezes, do PPGSCA/UFAM, a respeito da história de origem do Banco Tukano. Gravação eletrônica custodiada pelo pesquisador.



Figura 12. Produto artesanal para comercialização na loja Wariró/SGC.
Fonte: Pesquisa de campo, 2025.

Com o processo civilizador ocidental alguns artefatos indígenas sofrem modificações ou os materiais orgânicos são substituídos por inorgânicos, como observa Matos (2024):

O tipiti, fabricado com tala da palheira arumã, hoje é encontrado no comércio e comunidades de São Gabriel da Cachoeira, feito por grupos autóctones com fibras sintéticas de polietileno. Os artefatos, segundo informação do arqueólogo Jurandir Farias da Silva/SGC/2024, são geralmente confeccionados pelos baniwa e koripako residentes na Colômbia ou na Venezuela, quem mantêm essa rede de interdependência funcional secular e a introdução de nova matéria prima para a fabricação do tipiti, que é mais resistente, porém, não orgânico (MATOS, 2024, p. 189).

A modernização traz consigo a eficiência, produtividade e lucratividade, conforme as regras capitalistas. Ao mesmo tempo, marginaliza os saberes e técnicas locais e indígenas. Tanto o processo de fabricação quanto o descarte de produtos industrializados causam o desequilíbrio ambiental, em curto, médio e longo espaço de tempo. Revestido de desenvolvimento e progresso produz mudança climática, pobreza e desigualdades sociais e regionais.

Foi realizada uma pesquisa (entrevista) com os *Pa'm̃rimahsã*, residentes no centro urbano de São Gabriel da Cachoeira, com o objetivo de verificar o nível de resistência de determinados elementos/símbolos do modo de vida desses povos. Participaram da pesquisa 11 sujeitos entre jovens e adultos, de 21 a 66 anos de idade, do povo Tukano, Desana e Tuyuka. Alguns com menos e outros mais tempo de

residência na cidade. O fator tempo faz diferença no nível de vivência ou expressividade de determinados elementos, como veremos adiante. O **Gráfico 1**, abaixo, mostra o nível de vivência ou expressividade de cada elemento/símbolo dos *Pa'murimhsã* entrevistados.

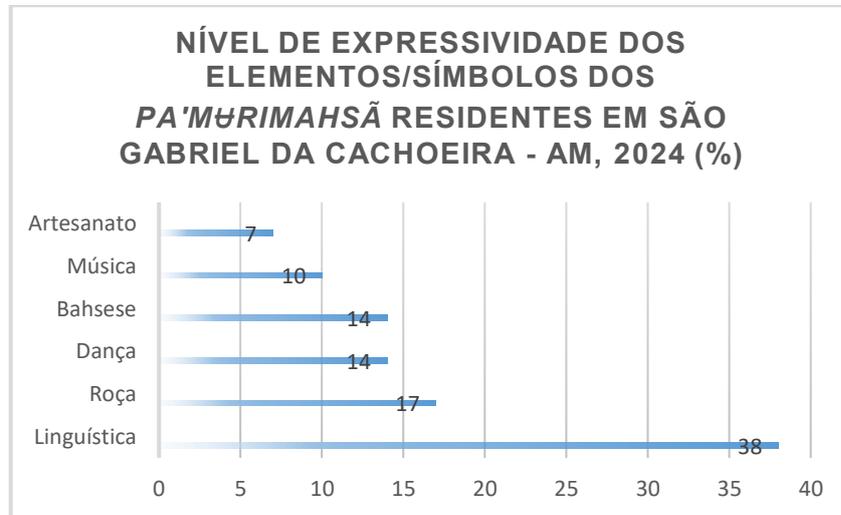


Gráfico 1: Nível de expressividade dos elementos/símbolos do modo de vida dos *Pa'murimhsã* residentes em São Gabriel da Cachoeira - AM, 2024.

A migração faz parte da natureza humana e ninguém pode coibir. Porém, apresentam seus pontos positivos e negativos. Como veremos a seguir, em relação os seis elementos/símbolos do modo de vida dos *Pa'murimhsã*, denominados de “marcadores territoriais” por Almeida Silva (2010). Sobretudo pode suscitar discussão e criação de alternativas ou formas adequadas de valorização dos elementos/símbolos ancestrais dos *Pa'murimhsã* no espaço urbano.

1) **A linguagem** – A linguagem dos *Pa'murimhsã* residentes no espaço urbano de São Gabriel da Cachoeira apresenta algumas diferenciações. Como dito antes, o fator tempo faz essa diferença. Aqui utilizamos a letra A, para representar as famílias com menos de três anos e a letra B, para as famílias com mais de três anos residindo em São Gabriel da Cachoeira.

Do grupo A, a maioria dos membros da família, ainda mantém a língua paterna. As crianças desse grupo são mais impactadas pela língua portuguesa, ao frequentarem as escolas do centro urbano. Em São Gabriel da Cachoeira, a língua portuguesa é a mais predominante, seja nas escolas municipais e estaduais. As crianças e adolescentes indígenas, recém chegados, passam por um difícil período

de adaptação, principalmente no ambiente escolar. Mais adiante tem uma consideração mais detalhada sobre a dificuldade dos alunos indígenas nas escolas da cidade.

As famílias do grupo B têm maior tempo de vivência ou adaptação na cidade. A maioria expressa a língua portuguesa com facilidade. A tendência é, quanto maior o tempo de permanência da família indígena no espaço urbano, maior a possibilidade da língua indígena se adormecer. Com o passar do tempo os filhos crescem e se constituem novas famílias. Que por sua vez, os filhos desses novos casais dificilmente expressarão na língua dos pais ou dos avôs. E surge uma geração de indígenas urbanos, que entendem a língua paterna, mas não expressam, e outros não entendem e nem expressam.

Há famílias nas comunidades do Alto Rio Negro, que, desde cedo, ensinam a falar a língua portuguesa para os seus filhos. No caso, os filhos que tiveram essa oportunidade, sofrem menos impacto nas escolas da cidade. Por outro lado, é uma iniciativa que acelera o processo de silenciamento da língua indígena.

A língua portuguesa, sempre é um desafio para uma criança ou adolescente indígena (masculino e feminino) que frequenta uma escola urbana. Um dos desafios são as atividades de trabalho de grupo, seguido de apresentação. Como o estudante indígena vai explicar o conteúdo do trabalho, se pouco ou quase nada domina a língua portuguesa? São experiências dolorosas, afetam a autoestima e psicológico. Situação que resulta no baixo rendimento escolar, e pode resultar na reprovação ou desistência do aluno e da aluna indígena.

Na presente entrevista, constatou-se duas famílias do grupo B, cujos filhos falam mais o português e pouco a língua indígena/paterna. E os netos só falam o português. Uma entrevistada de 55 anos de idade, do povo Tariana, entende bem a língua Tukano, mas tem dificuldade de expressar. Quanto maior o tempo de permanência da família indígena na cidade, maior a possibilidade da língua indígena se adormecer.

A maioria dos entrevistados (38%) disseram que falam a língua indígena com a família. Se sentem à vontade para falar a língua indígena, nas ruas da cidade de

São Gabriel da Cachoeira, com os falantes da mesma língua. Fato que era impossível nas décadas de 1980 e 1990.

Nos últimos tempos, mudanças favoráveis à valorização das línguas indígenas ocorreram em nível municipal e federal. Por exemplo, a Constituição Cidadã de 1988, que garantiu a política de Educação Escolar Indígena; a co-oficialização das línguas indígenas Tukano, Baniwa, Nheengatu e Yanomami (2002), no município de São Gabriel da Cachoeira; as Cotas de ingresso ao Ensino Superior, vestibulares indígenas oferecidos pelas universidades públicas do país e outros direitos. Contudo, persiste o preconceito e a discriminação contra os indígenas. Pois a sociedade brasileira é constituída a partir de um sistema colonialista racista.

2) O Trabalho de roça no contexto urbano de São Gabriel da Cachoeira –

Para os *Pa'murimhsã* a roça é uma atividade ancestral. Sua origem vem desde os tempos de criação do mundo e dos primogênitos dos *Pa'murimhsã*. A roça representa uma das principais fontes de alimento. E foi experienciado de geração a geração. Surgiu a partir de um Ser, chamado *Ba'asehbó* (Deus do Alimento). Ele ensinou toda a técnica de fazer uma roça, a limpeza, colheita e preparo de alimentos derivados de mandioca. Além da maniva deu outras plantas e tubérculos cultivados na roça.

Da roça se colhe as frutas que as crianças apreciam, como: banana, abacaxi, cana, cará, batata, cucura, cubiu e outras. As crianças pulam de alegria ao verem seus pais voltar da roça. Pois sabem que vão saborear as frutas deliciosas.

Essa prática ancestral acompanha os *Pa'murimhsã* para o centro urbano de São Gabriel da Cachoeira. Não todos, mas algumas famílias indígenas têm terreno e roças nos vicinais da cidade. Constatou-se, a partir de uma observação in loco, que os terrenos doados pela Prefeitura são inviáveis diante do contexto do trabalho de roça dos indígenas. Pois a área dos terrenos é pequena. A experiência dos indígenas demanda, pelo menos, uma roça de mata primária a cada ano. A maniva da roça de mata primária demora mais tempo para amadurecer, e nesse tipo de roça há poucas ervas daninhas. Que é contrário a uma roça de capoeira. Como observa Matos (2015):

A derrubada dessa capoeira deixa o solo descoberto e a queimada atua como quebra de dormência de sementes já depositadas no chão

por aves, ventos e outros meios de dispersão. Basta uma chuva para que essas sementes germinem e os caules dos arbustos que foram cortados comecem a expor seus brotos. Em pouco tempo, a vegetação secundária está concorrendo com a roça, necessitando de no mínimo duas a três capinas por ano até que a mandioca sobressaia (MATOS, 2015, p. 179).

Segundo a nossa pesquisa, o produto da roça oferece duas vantagens: parte da produção é destinada para o consumo da família e a outra é vendida, colabora na renda da família. Na feira municipal de São Gabriel da Cachoeira o preço de uma lata de farinha varia entre R\$150,00 a R\$180,00 reais (uma lata equivale 12 litros). Um quilo custa de R\$10,00 a R\$15,00 reais. O preço de uma lata de farinha oscila conforme a oferta e procura.

O solo de São Gabriel da Cachoeira é predominado, segundo Ishida (2010)²⁵, pelo tipo Latossolo-Espodossolo, que condiciona desenvolver uma agricultura de subsistência, ou seja, de baixa produtividade. Nesse tipo de solo, a produção agrícola é reservada para o consumo da família, e uma pequena parcela é destinada para o mercado. Consequentemente, eleva o preço de produtos agrícolas para o consumidor.

De modo geral, nos terrenos localizados nas vicinais, a primeira área é ocupada pelas árvores frutíferas permanentes, como açazeiros, cupuzeiros, coqueiros, tucumazeiras, pupunheiras, abacateiros e outras. A área se transforma em um sítio, como é conhecido. E sobra pouco espaço de mata primária para as novas roças. Com cinco a seis anos de trabalho de roça, o proprietário atinge o limite da área do seu terreno. Por outro lado, há ineficiência de política pública específica para atender as demandas dos indígenas urbanos trabalhadores de roça. Incentivos para criar outros tipos de cultivo e técnicas adequadas para reaproveitar o solo de capoeira.

3) As Danças no contexto urbano: As danças mais comuns dos *Pa'mərimahsã*, são: Kariçu, Mawako, Kahpiwaya, Japurutú e Handê-handê. A pesquisa mostrou que 14% dos entrevistados praticam algumas danças. Significa que

²⁵ Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/44/44142/tde-08012011-011714/pt-br.php#:~:text=Em%20S%C3%A3o%20Gabriel%20da%20Cachoeira%2C%20estado%20do,desenvolvido%20a%20partir%20de%20rochas%20granito%20gn%C3%A1issicas>. Acesso: 25.01.2025, às 22 horas.

os *Pa'murimhsã* têm pouca oportunidade para a prática de suas danças no espaço urbano de São Gabriel da Cachoeira.

Uma vez por ano, no mês de agosto, é realizado o evento cultural, chamado FESTRIBAL, a festa das tribos indígenas do Alto Rio Negro. A festa é organizada pela Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, recebe apoio do Governo do Estado do Amazonas e privadas. Nessa oportunidade, alguns grupos dos *Pa'murimhsã* apresentam suas danças tradicionais. Fora o Festrival, se torna raro os momentos da prática de danças indígenas no espaço urbano de São Gabriel da Cachoeira.

Nas comunidades, as danças são praticadas, especialmente nas grandes festas, por exemplo, a festa de Dabucurí. O Dabucurí é repleto de ancestralidade e presentificação. O Dia dos povos indígenas é um tipo de comemoração mais recente, sem significado ancestral. De cunho político serve para a manifestação contra a injustiça e grito por direitos indígenas.

4) As práticas do *Bahsese* no meio urbano: O *Bahsese* na pesquisa aparece com 14%. Também vem do mundo ancestral. Os *Pa'murimhsã* têm duas formas de tratamento de doenças, por meio de *Bahsese* e plantas medicinais. Ambas se completam. Ou seja, se o *Bahsese* não conseguiu curar determinada doença, a segunda opção são as plantas medicinais ou vice-versa.

Bahsese é um conhecimento não acessível para todos. Quem desejar precisará de tempo, dedicação e vontade de aprender. Por essas e outras exigências que somente algumas pessoas (masculino e feminino) têm acesso ao *Bahsese*. Um Kumũ de verdade, segundo os agentes dessa categoria, é aquele e aquela que domina, tanto as “*fórmulas de Bahsese*” considerados simples como de alta complexidade. Os simples servem para as doenças ou situações mais comuns. Os complexos, aos quais poucas pessoas têm acesso, servem para as doenças quase incuráveis. Geralmente, são doenças causadas pelos *waímahsã* e assopros. Os assopros são os opostos dos *Bahsese*. Enquanto os *Bahsese* curam das doenças, os assopros causam doenças na pessoa e em outras situações, que não vale a pena entrar em detalhes.

Na entrevista, os 14% que admitiram saber o *Bahsese* disseram que há bastante procura por esse tipo de tratamento de doença. Para Kumũ, a alta demanda

justifica a qualidade do seu atendimento. Os pacientes curados são as testemunhas e recomendam às demais pessoas procurarem o determinado *Kumũ* pela eficiência do seu trabalho. Caso contrário, o *Kumũ* perde os clientes e confiança.

Essa relevância da atividade dos *kumuã* (mais de um *Kumũ*) no espaço urbano, contudo, funciona na informalidade, não há uma organização que represente, cuide e apoie os *kumuã* e seus trabalhos. Os valores cobrados pelo serviço variam. Alguns *kumuã* aceitam o valor, segundo as condições do paciente (R\$30,00, R\$50,00). Nesse meio surgem os aproveitadores, são os *kumuã* que cobram pelo serviço, mas a doença não é curada.

5) As Músicas dos povos *Pa'murimahsã* na cidade

A maioria das músicas indígena acompanham as danças e vice-versa. São músicas onde o cavalheiro toca o instrumento, dança e conduz a dama ao mesmo tempo. Cita-se como exemplo, a dança de Kariçu, Mawako, Japurutu e Kahpiwaya.

A música de *Handê-handê* é um destaque. Uma entonação de frases improvisadas, mas direcionada a certa pessoa ou situação. Resulta em uma bela melodia e emocionante. Embora ambos os sexos participem na música de *Handê-handê*, a mulher apresenta melhor sonoridade e emoção no seu canto. Em qualquer dança indígena a presença feminina dá brilho, vida e emoção na dança.

6) A atividade artesanal

A atividade de artesanato aparece com 7% na pesquisa. A baixa porcentagem é justificada pelo maior número de sujeitos da pesquisa serem professores e estudantes. Um público que exerce outras atividades. A minoria dos entrevistados pratica a atividade de artesanato. Pode-se concluir que, os artesanatos indígenas comercializados na loja Wariró²⁶ são provenientes das comunidades. Exemplo da cerâmica, banco tukano, bolsas de tucum, colares, brincos e outros. A loja Wariró,

²⁶ A **Wariró - Casa de Produtos Indígenas do Rio Negro** é um centro de comercialização destinado a promover o desenvolvimento sustentável dos [povos indígenas no rio Negro](https://pib.socioambiental.org/pt/Warir%C3%B3_-_Casa_de_Produtos_Ind%C3%ADgenas_do_Rio_Negro#:~:text=Logo%20Warir%C3%B3.,Negro%2C%20valorizando%20o%20conhecimento%20tradicional), valorizando o conhecimento tradicional. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Warir%C3%B3_-_Casa_de_Produtos_Ind%C3%ADgenas_do_Rio_Negro#:~:text=Logo%20Warir%C3%B3.,Negro%2C%20valorizando%20o%20conhecimento%20tradicional. Acesso: 27.01.2025, às 16 horas.

localizada na cidade de São Gabriel da Cachoeira, compra e revende artesanatos produzidos por diversos povos indígenas do Rio Negro.

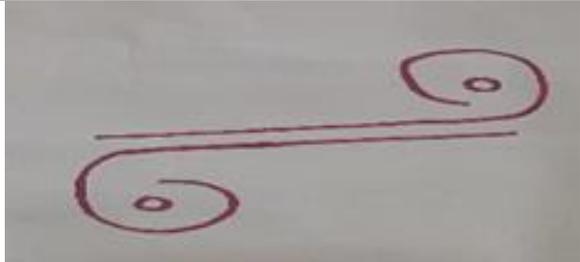
Na cidade de São Gabriel da Cachoeira há algumas associações das mulheres indígenas que desenvolvem a atividade de artesanato. Como a Associação das Artesãs Indígenas – ASSAI que produz e vende bolsas de tucum, porta joias, as chamadas biojoias, colares, brincos, anéis, pulseiras e outros. Facilmente encontradas no centro da cidade, principalmente na Feira Municipal.

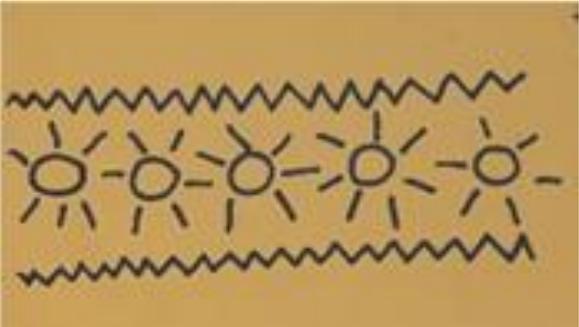
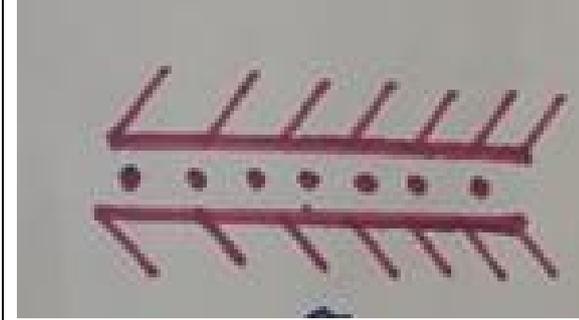
O resultado da pesquisa aqui apresentado, representa a expressividade e resistência dos elementos/símbolos do modo de vida dos *Pa'murimahsã* residentes no espaço urbano de São Gabriel da Cachoeira. Cada elemento/símbolo representa a ancestralidade, história, memória e identidade dos *Pa'murimahsã*. Enfim, uma forma de dizer: Nós estamos aqui.

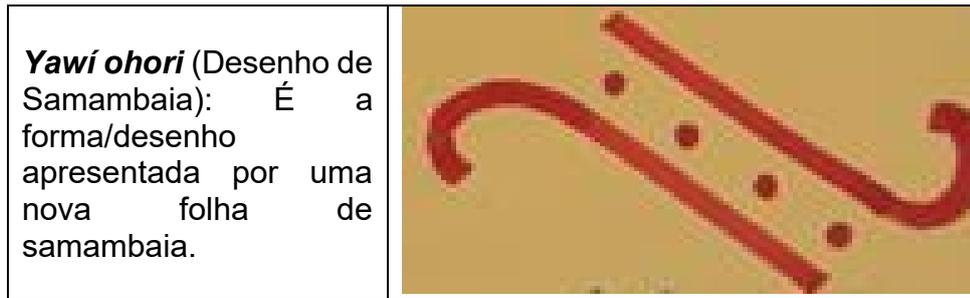
7) Expressão do modo de vida *Pa'murimahsã* com o grafismo.

O grafismo dos *Pa'murimahsã* (**Quadro 3**) vem do conhecimento dos seus ancestrais e da natureza. As formas e figuras geométricas encontradas nos animais, insetos, plantas, folhas, peixes, lagartas, estrelas e outras são utilizadas na pintura facial feminino e masculino. São símbolos ancestrais apropriados para os momentos de cerimônias/ritos, como a festa de Dabucurí. A tinta utilizada na pintura, chama-se *crajirú*. Um pó de cor vermelha produzido a partir de um processo de cozimento de folhas da planta *Crajirú*.

Quadro 1. Grafismo *Pa'murimahsã* - formas de expressão cultural e territorial. Parte do material pesquisado pelos estudantes da E. E. Ind. Sagrado Coração de Jesus – Comunidade Taracuá, Baixo Rio Uaupés, 2019.

Significados	Grafismo de pintura facial feminina
<p><i>Yawí oho</i> (Desenho de Samambaia): É a forma/desenho apresentada por uma nova folha de samambaia.</p>	

<p>Bueky oã ohoi (Desenho de espinha do Muçum).</p>	
<p>Buhua ñehkø ohoi (Desenho do pé de Bombo).</p>	
<p>Grafismo de pintura facial masculina.</p>	
<p>Baiporã ma'a ohoi (Desenho de caminho da Saúva).</p>	
<p>Ba'tí i'ã ohoi (Desenho de Lagarta de Japurá): Lagarta de Japurá é um dos tipos de lagartas comestíveis. Geralmente aparecem entre os meses de agosto e setembro. Se alimentam das folhas do pé de Japurá, no primeiro momento, depois de algumas semanas caem em terra para o processo de metamorfose</p>	



A partir da presente pesquisa que envolve o aspecto simbólico dos *Pa'm̃rimahsã*, observa-se que o campo de estudo sobre o universo simbólico é amplo e complexo. Mas neste trabalho, o objetivo é apresentar o nível de expressividade de alguns elementos/símbolos dos *Pa'm̃rimahsã* no âmbito urbano. Sem maiores detalhes e aprofundamento. Condição que abre a possibilidade para uma futura pesquisa.

Segundo Bourdieu (1989), o poder simbólico é uma força transformadora da realidade de um povo. Um arbítrio homogeneizador do tempo, espaço, costumes, valores, conhecimento, línguas e outros, em detrimento dos sistemas simbólicos locais/subalternos. Os símbolos, pontua Bourdieu (1989, p. 10), “enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação” sempre foram excelentes armas para a “integração social” e dominação. Como disse Durkheim, cria-se um estado de “conformismo lógico”. A pessoa, por arbítrio, aceita uma determinada condição, não consegue ver outra saída e se torna uma pessoa manipulada.

Os sistemas simbólicos, enquanto significados e significantes, diz Bourdieu (1989, p. 11), “cumprem a sua função política de instrumento de imposição ou de legitimação da dominação, de uma classe sobre outra (violência simbólica)”. O processo civilizador europeu, por exemplo, utilizou a religião, língua e ciência, principalmente, para dominar os nativos do Brasil.

A elite brasileira manipula e controla a massa da população brasileira, por meio das mídias corporativas, segundo seus interesses. É a comunicação a serviço de quem tem o poder político e econômico. Da mesma forma ocorre com a religião, há certas igrejas evangélicas, as chamadas neopentecostais que manipulam milhares de brasileiros. Pregam a Teologia da Prosperidade para se beneficiarem

financeiramente. Muitos agentes dessas igrejas ocupam cargos políticos (vereadores, prefeitos, deputados e senadores), em nome da Bíblia.

São forças coercitivas do poder simbólico dos dominadores que deixam adormecidos ou silenciados os modos de vida dos locais. As pessoas, os manipulados sofrem, mas aceitam e se conformam. Não é fácil dissolver a dominação de uma estrutura simbólica, cravada na mente das pessoas.

Portanto, compreender a dinâmica da dominação do poder simbólico é necessário, para saber construir a resistência de elementos/símbolos do modo de vida dos *Pa'murimãhsã*. Sem uma reflexividade e análise crítica da realidade, pode agilizar a futilidade dos elementos/símbolos do modo de vida dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

CAPÍTULO III

A SITUAÇÃO ATUAL DO MODO DE VIDA TRADICIONAL DOS *PA'MURIMÃHSÃ* NA COMUNIDADE MATAPÍ, ALTO RIO NEGRO

2. 1 Caminho percorrido para chegar na Comunidade Matapí

Na região do Alto Rio Negro/AM as estradas, são os rios, as calhas, as principais vias de locomoção de seus habitantes. Diversas são as indagações ou preocupações quando se pensa em realizar uma viagem na região amazônica. Por exemplo, sobre a distância entre uma localidade para outra.

Na região do Alto Rio Negro, há interligação de inúmeros fatores/situações que fazem diferença em uma viagem pelo rio. Tem o ciclo da água (período da cheia e seca do rio), tamanho da embarcação, capacidade do motor, a quantidade de cargas e passageiros, número de paradas, tempo gasto em cada parada, imprevistos que acontecem durante a viagem e outros. O tempo gasto para chegar em um determinado destino é o resultado desses fatores/situações.

O trecho fluvial de São Gabriel da Cachoeira à Comunidade Matapí é encantador e desafiador ao mesmo tempo. São notáveis dois aspectos físicos ao longo da viagem: a presença de rochas graníticas, corredeiras e correntezas, no primeiro trecho, a partir do porto Queiróz Galvão, em São Gabriel da Cachoeira. Ver a **Figura 13**, abaixo. O outro, é marcado pela presença de praias, principalmente na época da seca do rio. Mas as rochas estão distribuídas ao longo de todo Rio Uaupés. Juntos estão as águas pretas e florestas nas margens do Rios Negro e Uaupés. Ver a **Figura 14**.

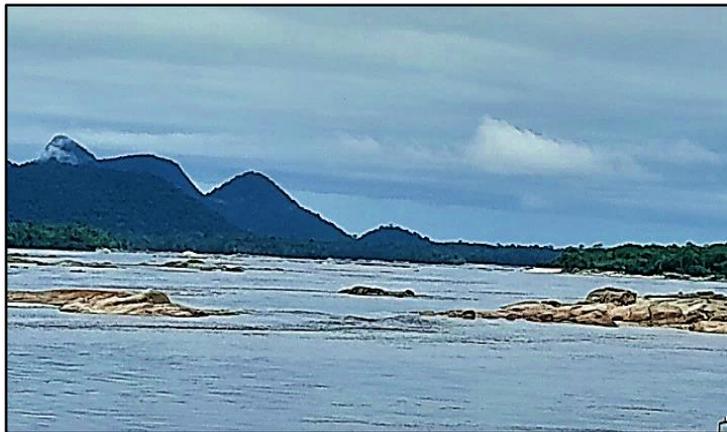


Figura 13: Presença de rochas graníticas no Rio Negro - AM.
Fonte: Pesquisa de campo, acervo do autor, 2024.



Figura 14: Imagem de uma parte do Baixo Rio Uaupés/AM.
Fonte: Pesquisa de campo, acervo do autor, 2024.

Na superfície e na profundidade do Rio Negro, Uaupés e seus afluentes não há somente a natureza exuberante das rochas, corredeiras, praias, florestas, águas pretas e outras. Nela estão presentes as memórias, crenças, símbolos, históricas de origem, ganhos e perdas, alegrias e tristezas e utopias dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

Ao viajar pelo rio é bom estar atento e cuidadoso. Os imprevistos podem acontecer. Como Torres (2022), observa:

O caráter mítico dos rios tece a espiritualidade na Amazônia. Há nas águas seres sobrenaturais que deixam no ar uma atmosfera de medo e mistério (GALVÃO, 1976), cujos presságios positivos e negativos emanam com teor de inevitabilidade, caso não ocorra a intercessão ou intermediação, de um outro ser sobrenatural que neutralize seus efeitos (TORRES, 2022, p. 21).

O rio, no caso dos *Pa'm̃rimahsã*, além de oferecer condições favoráveis para a sua existência, apresenta também os inimigos, que são os *waimahsã*. Os *waimahsã* aquáticos são todos os seres vivos, micros e macros que se encontram na superfície e profundidade das águas do rio. Certas rochas localizadas no rio reagem²⁷ ao serem incomodadas. Por isso, há necessidade de ter o cuidado com natureza, para evitar perigos e doenças.

3. 2 A Comunidade Matapí e sua composição social e étnica

A Comunidade Matapí é composta por 15 famílias, 75 habitantes, aproximadamente (SIASI/SESAI/MS, 2024), e por seguintes povos: Desana, Tukano, Hupd'äh e Tariana. Veja a **Figura 15 e 16**, abaixo.



Figura 15. Paisagem da Comunidade Matapí, vista a partir do Rio Uaupés. Fonte: Pesquisa de campo, acervo do autor, 2024.

²⁷ São tipos de rochas que reagem ao serem incomodadas, pode causar uma mudança de tempo, em poucos minutos, com chuva e trovejada, ou causar doença. Segundo os velhos, são tipos de rochas que tem dono, os seres *waimahsã*.



Figura 16. Vista do primeiro plano da Comunidade Matapí, Fonte: Pesquisa de campo, acervo do autor, 2024.

Vale observar que, qualquer pessoa visitante ou em busca do pernoite, ao chegar em Matapí deve procurar primeiro o Líder da Comunidade. A liderança local tem toda informação necessária a respeito daquela Comunidade. No caso do visitante, é melhor enviar um comunicado, antecipadamente. Assim, a Comunidade fica informada e reserva o dia para receber os visitantes.

Em pesquisa desenvolvida nesta comunidade, por *Urëmini* Odilson Penha Almeida (2019), foram constatados 08 povos, a saber: Tukano, Desana, Pira-Tapuya, Hupd'äh, Bará, Tariana, Tuyuka, e Ye'ba mahsã. Com 14 famílias e 100 habitantes, aproximadamente, conforme mostra o **Quadro 2**, abaixo.

Quadro 2: Comparativo do número de famílias, habitantes, estudantes e povos da Comunidade Matapí, referente ao ano de 2019 e 2024.

Aspectos quantitativos dos moradores	2019	2024
Número de famílias	14	15
Número de habitantes	100	75
Número de estudantes Ensino Fundamental	27	17

Número de estudantes Ensino Médio	16	09
Povo	Tukano, Desana, Pira-Tapuya, Hupd'äh, Bará, Tariano, Tuyuka, e Ye'ba mahsã.	Desana, Tukano, Hupd'äh e Tariana

Fonte: Quadro elaborado pelo autor, a partir da pesquisa de campo, em 2024.

Nesta pesquisa, do ano de 2024, em relação ao número de famílias, por povo, temos: Desana, são 07 famílias; Tukano, 06 famílias; Tariana, somente 01 família e Hupd'äh também, 01 família. Conforme o quadro acima, percebe-se uma redução geral em todos os aspectos, exceto o número de famílias, de 2019 e 2024. Segundo a liderança de Matapí, a redução do quantitativo de povos foi causada pela migração. Decorrente de diversos fatores sociais, destaca-se a busca de escola para os filhos.

A Comunidade Matapí criou uma regra básica para novos integrantes. No prazo de 01 (um) ano, o casal deve construir sua casa própria, e ter roças. A nova família tem o apoio da Comunidade durante o tempo de integração. Seja nos trabalhos de roça e na construção de casa, por meio do trabalho comunitário.

A dinâmica do cotidiano em Matapí começa cedo. Antes de amanhecer, às 3 e 4 horas da manhã, os sons do motor rabeta disparam na escuridão da noite. São os pescadores, alguns saindo e outros voltando da pescaria. A partir das 6 horas até às 7 horas, no máximo, é o horário do banho matinal. Famílias se encontram no porto para o momento de higienização corporal, escovação de dentes e lavagem de roupas. Algumas mulheres tratam os peixes ou caça. Além da higienização, o banho matinal serve para espreguiçar o corpo. Garante entusiasmo e coragem para as atividades posteriores. É um hábito ancestral dos povos *Pa'mərimahsã*.

As famílias de Matapí têm o planejamento diário e semanal para ser cumprido. São as atividades de roça, pescaria, trabalho comunitário, eventos (políticos, culturais, civis e religiosos), reuniões de planejamento e atividades escolares. Para melhor organização da Comunidade foi formada uma Coordenação. Composta por 02 líderes, 02 animadores e 02 catequistas. Embora cada dupla tenha uma função específica,

eles colaboram entre si. A Coordenação, juntamente com os comunitários, planeja as atividades da semana ou do mês. Acompanha a execução e avalia as atividades realizadas durante o mês. Os dois líderes têm representatividade na parte externa da Comunidade. Representam a Comunidade e apresentam demandas junto às instituições e órgãos públicos em nível do município. Os animadores, na ausência de líderes, assumem a responsabilidade e o planejamento da Comunidade. Os catequistas cuidam da parte religiosa e moral das pessoas.

É dia de domingo na Comunidade Matapí. Domingo dá uma sensação de alívio do labuto semanal. A maioria das pessoas da Comunidade estão presentes. Exceto àquelas que estão em viagem. As famílias de Matapí são católicas. A religião Católica foi introduzida, de forma permanente naquela região, pelos salesianos de Dom Bosco e salesianas Filhas de Maria Auxiliadora, a partir do ano de 1923.

O som do sino da Capela dá o primeiro sinal às 7:30 horas. É hora de acelerar os passos. Hora de mudar as roupas adequadas para o momento religioso, o Culto Dominical. Em casa, o alimento está todo preparado. Não há muito tempo para outros afazeres.

O Culto Dominical tem seus momentos. A Partilha da Palavra se torna mais participativa. Um espaço livre de reflexão e comentário a partir da leitura de textos Bíblico. Os homens, geralmente, são mais desinibidos. As mulheres e jovens (masculino e feminino) não se arriscam em participar. Porque não se trata de um tema comum. A reflexão ou comentário mexe com a moral e comportamento das pessoas.

O catequista introduz a reflexão, em seguida acompanha os demais. O conteúdo do texto bíblico vai entrelaçando com a realidade local. De certa forma, surge um clima, levemente tenso, pois alguns comentários parecem atingir o comportamento de determinadas pessoas. Mas é um momento espiritual e reflexivo. Ajuda repensar a nossa vida e certas atitudes, visando melhorar o convívio comunitário.

Após o Culto tem a tradicional *Biatu*. A partilha de *Biatu* não é exclusivo do dia de domingo, ocorre também no dia de trabalho comunitário e datas comemorativas. *Biatu* é uma culinária tradicional dos *Pa'murimahsã*, bastante popular no Alto Rio Negro. Seus ingredientes, basicamente, são: peixe (qualquer tipo e tamanho), algumas pimentas (verde ou seca), sal e água. E leva para o cozimento. Tem outros

ingredientes, mas por hora não vamos aprofundar. O termo *Biatu*, com o passar do tempo adquiriu o sinônimo de refeição. Uma pessoa pode convidar o colega ou parente para o momento de *Biatu*, sem que tenha o *Biatu* em casa, mas outros alimentos.

Conforme a vivência que tive entre o ano de 2002 a 2004, os indígenas do Estado de Roraima, em especial da Comunidade Malacacheta, chamam de *Damurida*. Lá existe a famosa festa de *Damurida*, realizada no mês de novembro. A *Damurida* deles não é feita só de peixe, como no Alto Rio Negro. Eles usam também a carne de queixada, jacaré e miúdo de frango. Uma experiência ainda não vista entre os *Pa'murimahsã*.

A partilha de *Biatu* cria um ambiente descontraído, alegre e recheado de piadas. Cada família compartilha o seu alimento, peixe moqueado, carne de caça, beiju, farinha, peixe frito, mingau (de goma ou farinha), café, suco e outros. Os homens contam mais piadas do que as mulheres. As mulheres evitam envolver nas piadas dos homens. Elas têm seus assuntos. Todos saboreiam, homens, mulheres, jovens e algumas crianças. A maioria das crianças são servidas em casa, junto com irmãos maiores. No final, a liderança dá informes e lembra das atividades planejadas para aquela semana. Ao mesmo tempo, é o momento que fortalece a união e o espírito comunitário.

A partilha de *Biatu* é um costume ancestral dos *Pa'murimahsã* da Bacia do Rio Uaupés. Todas as manhãs e no final de cada dia, as famílias se reuniam para a refeição coletiva. Somente depois iam para o trabalho, e repouso se for o final do dia. Esse momento de partilha era realizado dentro da casa grande, chamada *Bahsawi'i*²⁸.

A sexta-feira é o dia de trabalho comunitário. Nesse dia, a atividade escolar fica suspensa, para que os professores e alunos maiores possam participar dos trabalhos. A atividade varia, desde a limpeza da comunidade, serviço de roça, construção e reforma das casas públicas (Escola, Capela, Centro Comunitário) e outros. Os homens se responsabilizam pelo serviço de maior esforço físico. Em setembro de

²⁸ É o modelo de moradia tradicional dos povos indígenas do Alto Rio Negro. O colonizador europeu, denominou de Maloca.

2024, havia a construção ou acabamento da Capela da Comunidade, como mostra a **Figura 17**, a seguir.



Figura 17. Área central da Comunidade Matapí. Atrás da Cruz, se encontra a nova Capela em construção ou semiacabada. Foto: Acervo do autor, pesquisa de campo 2024.

Outro aspecto social relevante em Matapí, se trata da relação de parentesco. Desde a origem os povos *Pa'murimhsã* se auto declaram como cunhados e mantêm estreito laço societário. Passaram pelo mesmo processo de criação, por meio do *Pa'muripinõ* (Cobra Grande), mas cada povo possui a sua versão própria. Na Comunidade Matapí fica perceptível a relação de parentesco durante as conversas. São tios(as), cunhados(as), compadre e comadre, sogro(a), neto(a), vovô e vovó, genro e nora, afilhado(a), padrinho e madrinha. Todos se conhecem e cumprimentam de acordo com a forma ancestral²⁹ ou da forma ocidentalizada³⁰. De modo que, a forma ocidental de cumprimentar outra pessoa sobrepõe à forma ancestral.

Em relação ao casamento, segundo a observação do morador mais antigo de Matapí, o sr. Eugênio, de 73 anos de idade, do povo Desana, os jovens de ambos os sexos pouco observam a regra tradicional. Pela tradição os cônjuges devem ser de povo diferente. Exemplo: a esposa de um Tukano pode ser do povo Desana ou

²⁹ Forma ancestral de cumprimentar outra pessoa. De forma básica, os *Pa'murimhsã* ao cumprimentar um parente, levam em consideração o povo que ele pertence. Se a pessoa for do mesmo povo, precisará seguir a hierarquia.

³⁰ São formas de cumprimento adquiridos em contato com o colonizador português: Bom dia, boa noite, bênção padrinho ou madrinha. É comum as pessoas cumprimentarem com nome em português do que na língua indígena.

Piratapuia, Tuyuka, Tariana e assim sucessivamente. Por isso, tradicionalmente os povos *Pa'murimahsã* entre eles, se relacionam como cunhados.

Quanto à Educação Escolar é ofertada o Ensino Fundamental e Médio, este último, desde o ano de 2011. As duas estruturas físicas (Fundamental e Médio) demonstram aparência desgastadas pelo tempo. Denuncia o abandono e ausência de política pública com a Educação Escolar na Comunidade Matapí.

A estrutura física do Ensino Médio foi construída com recurso próprio da Comunidade, por volta do ano de 2012. Se encontra em construção um novo prédio para o Ensino Fundamental pela Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira. Com o serviço de reboco em fase de finalização, faltando duas semanas para as eleições municipais de 2024. Observe a **Figura 18 e 19**, abaixo.



Figura 18: Estrutura física do Ensino Médio. Comunidade Matapí.
Foto: Acervo do autor, pesquisa de campo, 2024.



Figura 19: Da esquerda para a direita: a nova estrutura da escola em construção (Fundamental), Centro Comunitário, estrutura física atual da escola (Fundamental) e a Capela - Comunidade Matapí. Foto: Acervo do autor, pesquisa de campo, 2024.

Segundo as lideranças, as reivindicações são dirigidas aos órgãos públicos competentes. Seja para à Secretaria de Educação do Município de São Gabriel da Cachoeira como à Coordenação Regional de Educação - SEDUC/AM, sediada em São Gabriel da Cachoeira. Com insistência, a Comunidade conseguiu a construção do novo prédio escolar do Ensino Fundamental.

A respeito da execução de política pública em uma Comunidade, Torres (2022), faz a seguinte análise:

É sob “a direção e organização dos moradores, dos trabalhadores e populares, que as políticas públicas chegam à comunidade, elas não vão cair do céu” (SANTOS, 1987, p. 81) e nem serão oferecidas por um espírito generoso ou um governante (TORRES, 2002). É, pois, na figura do cidadão, de sua ação reivindicativa e de sua efetiva participação política na polis ou na esfera pública (HABERMAS, 1980), que ocorrerá a transformação social (TORRES, 2022, p. 27).

As cenas se repetem a cada quatro anos. Após uma eleição vem a posse dos eleitos para o cargo do Poder Executivo e Legislativo. O período pós eleitoral é um tempo que distância os eleitos dos eleitores. O eleitor esquece de exercer a cidadania. A acomodação do povo colabora com a ineficiência das políticas públicas. Portanto, faz diferença o envolvimento das famílias da comunidade nas pautas coletivas.

Na parte da infraestrutura em Matapí, há um Centro Comunitário (obra da Prefeitura); uma casa de apoio para o pernoite dos viajantes (semiacabada), construída com recurso própria da Comunidade; uma Capela, em fase de acabamento, também com recurso próprio; um grupo gerador, doado pela Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, há mais de mais de 10 anos. O custo de manutenção do gerador é da responsabilidade das famílias.

A água potável é outro desafio para as famílias de Matapí. A captação de água da chuva se torna uma alternativa instável, devido ao clima daquela região. Há meses do ano com baixa precipitação, obrigando as famílias consumirem a água do rio. Como mostra o **Quadro 5**, abaixo. Segundo o site, são valores calculados a partir de uma série de dados, de 30 anos de observação.

Ao mesmo tempo, a mudança climática mundial contribui e/ou acelera, tanto com as secas severas quanto as cheias nos últimos anos. Sinalizando a necessidade de uma mudança radical no modo de viver contemporânea dos seres humanos. Com mais ações ou políticas de preservação das florestas e da natureza do Planeta Terra.

Quadro 3: Média climatológica de São Gabriel da Cachoeira – AM.

Mês	Mínima (°C)	Máxima (°C)	Precipitação (mm)
Janeiro	23°	29°	261
Fevereiro	22°	29°	257
Março	23°	30°	299
Abril	23°	29°	327
Mai	23°	29°	354
Junho	22°	28°	318
Julho	22°	28°	239
Agosto	22°	29°	193
Setembro	23°	30°	171

Outubro	23°	30°	190
Novembro	23°	30°	210
Dezembro	23°	29°	245

Fonte: www.climatempo.com.br. Acesso: 24.09.2024, às 19 horas.

A tecnologia de comunicação em Matapí apresenta um estado de instabilidade ou ineficiência. O sinal de internet da Starlink foi suspenso na segunda quinzena de setembro de 2024, com sem previsão de retorno. O aparelho Starlink foi instalado na Comunidade pela FOIRN e seus parceiros. A GESAC, do Governo Federal, funciona, mas depende da energia elétrica do grupo gerador. O tempo normal de funcionamento do motor gerador são 3 horas e meia, por dia, das 18 horas às 21:30 horas. O tempo reduzido de funcionamento do motor leva em consideração o custo elevado para a manutenção.

A precariedade de energia elétrica e internet contribuem para a ineficiência de comunicação em Matapí. Essa situação prejudica a Escola e a Comunidade. Uma série de oportunidades ficam inacessíveis, tais como: inúmeros tipos de materiais pedagógicos, textos e livros em PDF, cursos (técnicos, graduação, pós-graduação e outros) da modalidade EAD, participação de eventos educacionais on-line, editais de fomento de projetos educacionais e comunitários, publicação de vídeos curtos e outros.

Na alimentação, há predominância de alimentos naturais. Os principais são: peixe, carne de caça, derivados da mandioca, frutas cultivadas na roça e frutas silvestres. Mas, a presença do tipo de solo argiloso e arenoso na área de Matapí dificulta obter os produtos da roça, com excedente. Tal condição exige trabalho dobrado, para garantir o sustento da família.

Há mais de 10 anos, os moradores da referida Comunidade, insistem em acessar uma área de solo fértil, em uma serra, chamada Taquarí. A serra se localiza a uma distância de 30 km, aproximadamente, em linha reta, a partir de Matapí. Por enquanto, continua como uma utopia.

O pescado. Conforme os moradores, é perceptível a escassez de peixe em comparação com a abundância do tempo anterior. Dois fatores são apontados pela

redução da fartura de peixe naquela região, que são: o uso de malhadeiras e a comercialização de peixe. Ainda não há, efetivamente, o manejo de lagos e igarapés na área de pesca da Comunidade. Embora, a temática de manejo do pescado tem sido bastante discutida na região do Baixo Rio Uaupés. Faz parte do Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA da DIA WI’í (2020). E também é uma das políticas da Federação das Organizações Indígena do Rio Negro - FOIRN, junto às comunidades.

Pontua Matos (2015), em relação à escassez do pescado,

... a pescaria é essencial para obtenção de proteína para nutrir a estrutura corporal de homens e mulheres. No passado, os habitantes dos rios andavam mais despreocupados por terem menos predadores – pescadores – a lhes perseguirem (MATOS, 2015, p. 264).

Matos (2015) também observa a presença de motores de rabeta, que proporcionam maior mobilidade ou encurtam a distância. No tempo anterior da rabeta, o deslocamento se dava por meio de uma canoa pequena e remo. Nesse período, determinados lagos e igarapés, raramente eram visitados por pescadores, devido à distância. Esses lugares de pesca isolados, eram favoráveis à reprodução dos peixes. A chegada da tecnologia, como o motor de rabeta e outros, uma parte proporciona alívio, na outra, causa prejuízo.

Outro aspecto observado por Matos (2015), é a presença de aparelhos refrigeradores (frízer e geladeira) nas comunidades ribeirinhas do Baixo Amazonas. Como o desdobramento do Programa Luz Para Todos, do Governo Federal. Segundo ele, Matos, os refrigeradores oferecem condições de armazenamento do pescado e da caça, por meio de refrigeração. “Com o alimento acondicionado, pode desenvolver suas atividades sem ter a preocupação diária de sair à sua procura” (Matos, 2015, p. 266). Uma realidade ainda não experimentada pelas famílias de Matapí. Sem refrigeradores e a precariedade de energia elétrica, obrigam o pescador ocupar várias horas da semana em busca do pescado para sustentar a família. Em toda região do Baixo Rio Uaupés, o Programa Luz Para Todos continua como propaganda do Governo Federal.

Entre os anos de 2013 e 2015 ocorreram encontros de lideranças, juntamente com a FOIRN, ISA e FUNAI. Com o objetivo de discutir acordos e medidas para o Plano de manejo pesqueiro e fiscalização na região do Baixo Rio Uaupés. Outra ação

importante foi a criação de Agentes de Indígenas de Manejo Ambiental - AIMAs. Os AIMAs têm a função de monitorar a área de pesca da sua comunidade contra os descumpridores do acordo. Dos encontros resultou um etnomapeamento da área de manejo tradicional de cada comunidade, inclusive de Matapí³¹ (PGTA DIA WII, 2020). Atualmente, o Plano de manejo pesqueiro e fiscalização do Baixo Rio Uaupés precisa de implementação. Para que isso ocorra, requer investimento financeiro e qualificação de profissionais.

Faz parte do Projeto de manejo de recursos naturais, o lixo inorgânico. Em vista do aumento do consumo de produtos industrializados nas comunidades indígenas da referida região. Em Matapí, as lideranças, a escola e AIMAs insistiram na educação das famílias sobre o descarte adequado do lixo industrializado. Como resultado, a Comunidade optou por aterramento do lixo. Na Comunidade Matapí é notório a limpeza e o cuidado com o lixo inorgânico.

Sobre os resíduos sólidos, Oliveira (2021) traz uma contribuição, a partir da análise de Shiva e Freire, para ambos a educação ambiental precisa estar relacionada ao processo de desumanização e destruição da natureza causado pelo pensamento dominante ou capitalista. Há uma teia conectada, que liga desde as empresas produtoras de material industrializado, rede de revendedores físicos e online até o consumidor. Essa teia gera lucro exorbitante para os países ricos e aos empresários. Do lado oposto, causa desigualdades sociais e regionais, pobreza e fome de milhares de pessoas no Planeta Terra.

Continua Oliveira (2021), sempre há possibilidade de mudança, embora o processo excludente seja histórico e pareça arraigado nas sociedades. E nenhum país, povo e comunidade precisa se culpabilizar, mas posicionar-se pela corresponsabilização. Todos têm o dever de cuidar da Mãe Terra, o Estado, os empresários e o povo em geral.

3. 3 Tipologia de prevenção, tratamento e cura de doenças em Matapí.

³¹ Área de Manejo da Comunidade de Matapí. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/maps/2018-08/23D00076.pdf>. Acesso: 21 de dezembro de 2024, às 21 horas.

Conforme dito antes, os povos *Pa'm̃rimahsã* da Bacia do Rio Uaupés desde a sua origem foram munidos de formas ou técnicas para o diagnóstico, prevenção, tratamento e cura de diversas doenças e/ou enfermidades. Observa Barreto (2021), que os especialistas: *Yaí*, *Kumu* e *Baya* têm a função de cuidar da saúde das pessoas e do ambiente comunitário. Os especialistas têm a capacidade de prever um perigo e realizar a proteção da pessoa ou do lugar contra uma determinada doença.

Neste tópico abordamos sobre o *Bahsese* e as plantas medicinais. Ambas são as formas ancestrais de prevenção, tratamento e cura de doenças dos *Pa'm̃rimahsã*. E constatar o fortalecimento ou não dessa prática ancestral na Comunidade Matapí.

A coleta de dados ocorreu por meio de perguntas objetivas e subjetivas. Participaram no total 15 pessoas, sendo 05 (cinco) mulheres, 05 (cinco) jovens de ambos os sexos e 05 (cinco) homens. A diversificação de sujeitos da entrevista tem a ver com a obtenção de resultados mais consistentes. Cumpru-se o protocolo de pesquisa, todos assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE.

Entende-se o *Bahsese* como elemento concreto e abstrato ao mesmo tempo. Concreto pelo fato de usar elementos físicos no tratamento, como o tabaco, líquidos, alimentos e outros. A parte abstrata se refere à verbalização da fórmula de *bahsese*. E as plantas medicinais como elementos concretos. Basta seguir a receita correta para cada tipo de tratamento.

Vale enfatizar que o conhecimento de *Bahsese* e plantas medicinais fazem parte da origem dos primogênitos dos *Pa'm̃rimahsã*. Os deuses, como *Yebá Buró* (Avó do Mundo) e os Cinco Trovões (Lana e Lana, 1995), na versão Desana e *Sũ'rya ñekuh* (Avô do Mundo), *Sũ'rya pãrami* e *Ye'pa Buhkhuo*, na versão Tukano (CIPAC/SSL, 2006), foram os detentores desses conhecimentos.

Diante da pergunta, se recorrem ao *Bahsese* como forma de prevenção, tratamento e cura de doenças, 15 sujeitos da pesquisa responderam, sim. Em relação ao uso de plantas medicinais, 14 participantes responderam, sim. Somente 1 respondeu, não. Mostra um resultado satisfatório. Revela que os conhecimentos ou formas ancestrais de prevenção, tratamento e cura de doença estão vivos e são essenciais para garantir a saúde da população de Matapí.

Além disso, constatou-se também algumas doenças tratadas ou curadas por meio de *Bahsese*. Como, por exemplo: a proteção do corpo (prevenção), antes e pós parto (prevenção), diarreia, dor de cabeça, vômito, tumor, ferimento e doenças causadas por *wáimahsã*. A atuação do *Yai* e *Kumũ*, não se restringe na dimensão visível; atinge também a dimensão invisível. Existe *Bahsese* que pode evitar uma possível fatalidade ou acidente anunciado por um sonho ruim. As doenças tratadas e curadas por meio de plantas medicinais, são: diarreia, ferimento, tumor, vômito, dor de estômago, malária, picada de cobra peçonhenta, antes e pós parto, dor de ouvido, tosse, câncer, infecção urinária, pedra na vesícula e mancha de pele. Se o *Bahsese* não consegue curar determinada doença, a segunda opção são as plantas medicinais e vice-versa.

O **Gráfico 2**, abaixo, traz o nível da utilidade de *Bahsese* e plantas medicinais na Comunidade Matapí, como duas modalidades de tratamento de doença. São dados obtidos a partir da entrevista com os 15 sujeitos da pesquisa.

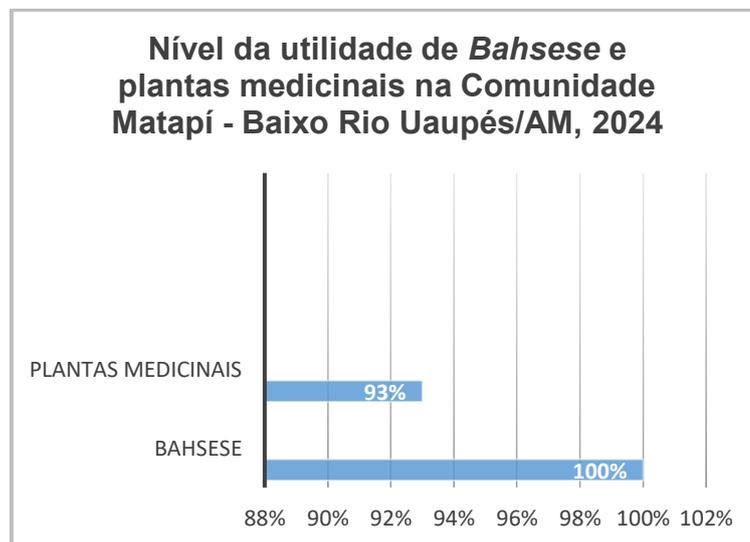


Gráfico 2. Nível de utilidade de *Bahsese* e plantas medicinais na Comunidade Matapí, Baixo Rio Uaupés/AM. Fonte: Elaborado pelo autor, a partir da pesquisa de campo, em 2024.

O Gráfico 2, acima, reflete a importância e ao mesmo tempo a resistência dos dois conhecimentos ancestrais dos *Pamurimahsã*, no que tange o tratamento de doenças na Comunidade Matapí. Do total de 15 entrevistados, 14 pessoas utilizam as plantas medicinais, e todos os 15 recorrem ao *Bahsese*, seja para a prevenção, tratamento e cura de doenças. Essa percepção se torna pertinente, pois os dois

conhecimentos resistiram o tempo e as adversidades durante centenas de anos. Destaca-se também a oralidade e prática como formas de transmissão desses conhecimentos pelos *Pa'murimahsã* de geração a geração.

Em Matapí, segundo a pesquisa *in loco*, há 04 (quatro) pessoas do sexo masculino que dominam o *Bahsese*. O senhor Eugênio, um dos moradores mais antigos de Matapí, manifestou sua percepção, disse que tem profunda preocupação com a nova geração. Conforme segue abaixo, as falas do senhor Eugênio Pedro da Silva, de 73 anos de idade, do povo Desana, um dos que dominam o *Bahsese*, ele diz:

Eu não posso dizer que sei tudo, sei alguma coisa. E vejo que os jovens não nos procuram para aprender essas coisas, nem os meus próprios filhos me procuram. Fico triste com isso, e se um dia eu morrer, o que eu sei vai acabar. Deveriam procurar aprender, enquanto estou vivo. Tem a ideia de construir uma Maloca aqui na Comunidade para poder praticar e ensinar o *Bahsese* aos jovens, mas parou, ninguém interessa (Eugênio - Desana, entrevista, 2024).

Outra observação do senhor Eugênio, se refere a respeito da língua portuguesa. Segundo ele, as crianças da Comunidade se comunicam mais na língua portuguesa e esquecem a língua indígena. Essa mudança, dificulta o jovem aprender o *Bahsese*. As “fórmulas de *Bahsese*” são transmitidas na oralidade e na língua indígena. Mesmo que determinadas “fórmulas de *Bahsese*” estejam escritas na língua indígena, existem tons difíceis de serem pronunciados na língua portuguesa.

Na observação de alguns pais de Matapí, o distanciamento de jovens acontece de maneira geral. As ideias e práticas dos pais são vistos como obsoletos e não fundam a perspectiva da juventude. Com isso, o jovem se equilibra na linha neutra. As duas realidades são ambíguas, indígena e não indígena. A juventude vive de emoções, dinâmicas, adrenalina, novidades e outros. Mas onde está tudo isso? Quem vai oferecer isso? Como transformar essa realidade? São algumas das indagações que permeiam na Comunidade e precisam de resposta, urgentemente.

Em relação ao tipo de conhecimento mais aplicado na escola, indígena ou não indígena. Em unanimidade, os 5 (cinco) jovens responderam, não indígena. A resposta reflete o desequilíbrio ou a sobreposição da ciência ocidental, do

conhecimento indígena. Esse cenário desperta mais indagação. E a Educação Escolar Indígena, Diferenciada e Intercultural? Por que a fragilidade da política de Educação Escolar Indígena? Como dinamizar a prática pedagógica, diversificar o conteúdo, construir diálogo entre com o conhecimento indígena e a ciência ocidental na escola indígena? Poia a realidade contemporânea impõe ao indígena acessar e aprender os dois conhecimentos, indígenas e não indígenas.

Pontua Oliveira (2021), que os supostos limites, quando refletidos criticamente, criam novas formas, impulsionando o engajamento de mulheres, homens e jovens em alternativas libertadoras. O fator limitante pode ser transformado, segundo as concepções, conhecimentos e cosmovisão do povo. Shiva (2003) citada por Oliveira (2021), faz crítica a respeito do modelo civilizatório imposto pelos europeus a todo mundo, por meio da globalização capitalista. Esse paradigma, a monocultura, segundo Oliveira, silencia, destrói ou homogeneíza a diversidade cultural, cognitiva, epistemológica e biológica.

No tópico a seguir, são abordadas práticas que opõem ao modo de vida ancestral dos *Pa'murimhsã* na comunidade Matapí. Embora algumas já foram mencionadas nos itens anteriores.

3. 4 Práticas opostas ao modo de vida ancestral dos *Pa'murimhsã* da Comunidade Matapí.

As manifestações socioculturais não indígenas, praticadas acriticamente, agilizam o silenciamento das festas típicas dos *Pa'murimhsã*. Como mostra o **Gráfico 3**, abaixo, em relação ao tipo de festa (indígena ou não indígena) mais praticada em Matapí.

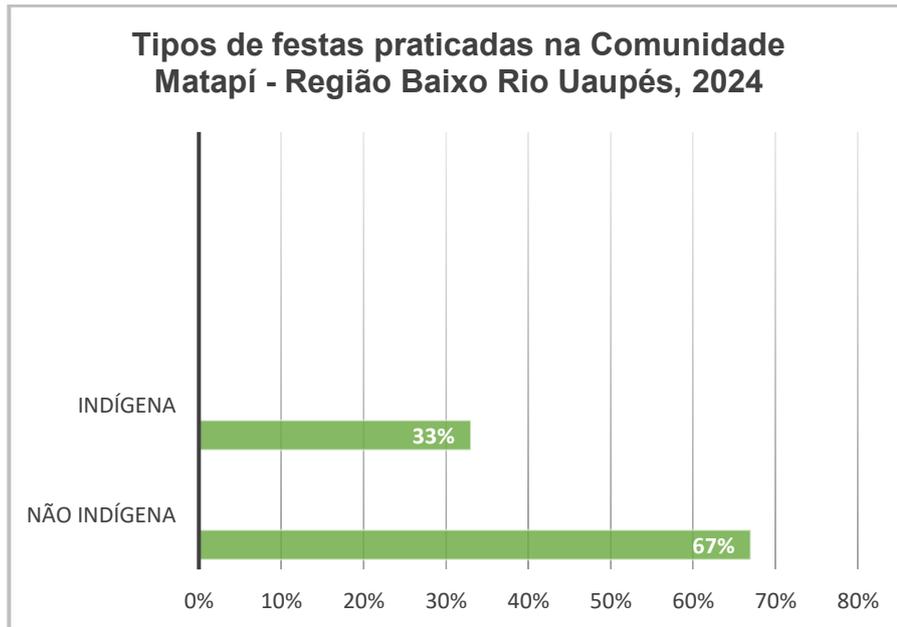


Gráfico 3. Tipo de festa mais e menos praticada na Comunidade Matapí, Baixo Rio Uaupés/AM. Fonte: Pesquisa de campo, 2024.

A festa não indígena é aquela, cuja animação fica por conta das músicas eletrônicas, forró, lambada, Tecno-brega e outros. A festa indígena é quando se realiza as danças indígenas, como Kariçu, Kahpiwaya, Japurutú, Mawako e outros. A pesquisa revelou a predominância da festa não indígena na Comunidade Matapí. Dos 15 entrevistados, 10 pessoas responderam, não indígena, que corresponde 67%, contra 5 pessoas que responderam, indígena, isso equivale 33%. Conclui-se que as danças indígenas são poucas vezes praticadas durante o ano. Por exemplo, no dia dos povos indígenas, em abril, e raramente em outras datas. Uma festa é realizada após um planejamento. A inclusão mínima da festa tradicional no Plano mensal ou anual da Comunidade, aumenta a sua desvalorização. Sem datas específicas e motivos claros dificulta a realização de uma festa tradicional indígena.

Há 15 anos atrás, Matapí viveu um período de intensa valorização cultural dos *Pa'mərimahsã*. Articulada com a política de repovoamento das comunidades da região do Baixo Rio Uaupés. A iniciativa ganhou força com a criação da Associação das Escolas Indígenas Tukano *Ye'pamahsã* – AEITYM (2003). Os estudantes da referida Associação, em vários eventos locais, apresentaram com brilhantismo a dança de

*Kariçu*³². Transformaram essa dança atraente e especial, sobretudo, pelo ritmo de passos rápidos. Com um nítido toque de animação e encantamento, sem perder a originalidade.

A fragilidade da política de Educação Escolar Indígena, Diferenciada e Intercultural na Comunidade, remete um olhar à Constituição Federal de 1988, no Artigo 231, respectivamente. Pela pertinência dos dispositivos legais sobre a Educação Escolar Indígena, dispõe-se abaixo, alguns direitos educacionais.

No Título VIII – “Da ordem social”

CAPÍTULO III – DA EDUCAÇÃO, DA CULTURA E DO DESPORTO

Seção I – “Da Educação”

Artigo 210 – Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

2. O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

Seção II – “Da Cultura”

Artigo 215 – O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

1. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

LEI DE DIRETRIZES E BASES DA EDUCAÇÃO NACIONAL

CAPÍTULO II – DA EDUCAÇÃO BÁSICA

Seção I – Disposições Gerais

Artigo 26 – Os currículos do ensino fundamental e médio devem ter uma base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e estabelecimento escolar, por uma parte diversificada,

³² Também conhecida como flauta de pã. É uma das danças tradicionais dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e da clientela.

§ 4º – O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígenas, africana e europeia.

Seção III – Do ensino Fundamental

Artigo 32

§ 3º – O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 16 e 23), grifos do autor.

Segundo a perspectiva de contracolonialidade, defendida por Nêgo Bispo³³, os quilombolas, assim como os indígenas precisam acessar suas próprias técnicas e qualidades de manutenção de vida. Se orgulhar e falar bem de suas capacidades e habilidades; pôr em prática os saberes tradicionais e não deixar se perder os conhecimentos milenares do seu povo. A submissão, sem uma leitura crítica, do processo hegemônico sociocultural ocidental é admitir a futilidade do modo de vida do povo indígena.

Sobre a história de origem dos *Pa'murimãhsã*. Sublinha-se que a história de origem dos *Pa'murimãhsã* fundamenta vários aspectos do modo de vida desses povos, até os dias atuais. Ou seja, é uma história que explica o tempo remoto vinculado ao presente e vice-versa. A vida do povo indígena *Pa'murimãhsã*, sem a história de origem se torna infundada e inconsistente. Dos 15 entrevistados, 14 responderam que não sabem a história de origem do seu povo. Somente um respondeu, sim. Como mostra o **Gráfico 4**, abaixo.

³³ Nêgo Bispo: Contracolonialidade e Justiça Climática. Observatório da Branquitude. You Tube. Acesso: 14 de agosto de 2023, às 10h.

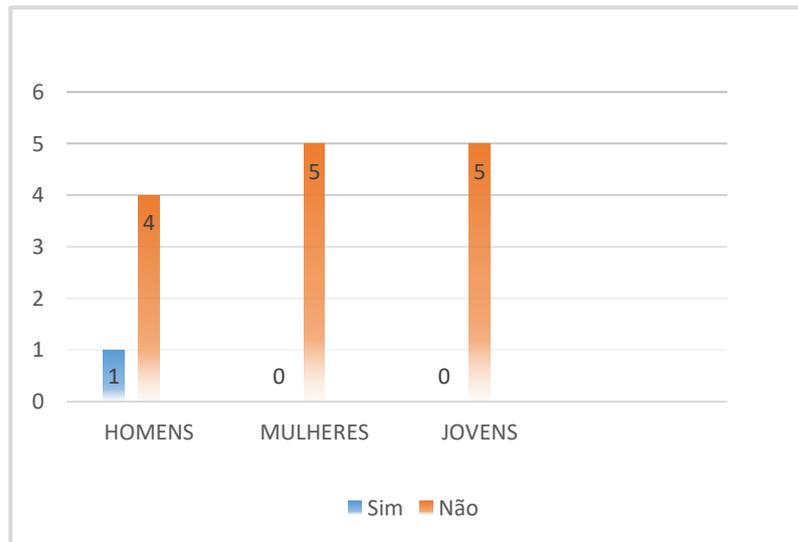


Gráfico 4. Quantidade de Homens, mulheres e jovens que sabem contar a história de origem dos *Pa'mërimahsã* na Comunidade Matapí – Baixo Rio Uaupés/AM – 2024.

É preocupante o fato da maioria desconhecer a história de origem do seu povo. Que pode alavancar uma série de problemas sociais, por exemplo, a baixa autoestima, a depreciação do modo de vida ancestral e aceitação sem objeção aos moldes de vida ocidental. Diante disso, a realidade contemporânea demanda ao indígena se instrumentalizar de valores e conhecimentos indígenas e ocidentais para enfrentar as adversidades atuais.

Sutilmente, certos modos de vida ocidental prejudiciais, infiltram no seio familiar ou na Comunidade indígena. Ao alojar-se num espaço de fácil disseminação, começa minar os valores, crenças, conhecimentos, língua indígena, história do povo e outros aspectos socioculturais dos *Pa'mërimahsã*. O sistema homogêneo ocidental transforma em algo fútil, o modo de vida indígena.

O consumo de bebida alcoólica foi apontado, pelos sujeitos da pesquisa, como um problema na Comunidade Matapí. Na região do Baixo Rio Uaupés, diariamente transitam viajantes que retornam de São Gabriel da Cachoeira. Parte deles costumam vender bebida alcoólica nessas comunidades. Não houve registro de nenhuma pessoa com dependência de bebida alcoólica na Comunidade Matapí. Mas é necessário que haja vigilância, para que o mal do álcool não destrua a boa convivência das famílias.

A pesquisa mostrou também, a ausência de iniciativa ou projeto discutido e formalizado pela Comunidade, com a finalidade de desenvolver o fortalecimento/valorização dos conhecimentos e práticas ancestrais, tais como: a história de origem, danças, língua indígena, *Bahsese*, plantas medicinais, e outros. A escola é um espaço adequado para desenvolver a atividade de pesquisa e produzir conhecimento. Mas isso requer, primeiro, a capacitação do Professor, que por sua vez demanda a ação da Secretaria de Educação Municipal ou Estadual. O termo Projeto pensado neste trabalho, se refere a um Plano Estratégico de médio e longo prazo. Que visa desenvolver ações de fortalecimento dos elementos/símbolos ancestrais dos *Pa'murimhsã* da Comunidade Matapí. Como também, um meio de buscar fomento, junto às instituições governamentais e ONGs. Ou seja, uma reorganização política e social para responder com eficiência e consistência às exigências ou demandas atuais.

Enfim, atualmente, as famílias de Matapí vivem mesclados do modo de vida *Pa'murimhsã* com o modo de vida ocidental. Onde determinados aspectos do modo de vida não indígena sobrepõem o indígena. Como por exemplo, a língua portuguesa, a ciência, danças e músicas, e outros. Sem crítica e a sujeição facilita o silenciamento ou a futilidade dos valores, línguas indígena, crenças, técnicas, saberes e conhecimentos dos Desana, Tukano, Hupd'äh e Tariana de Matapí. Portanto, é imprescindível elaborar novas formas de valorização do modo de vida dos *Pa'murimhsã*. Sobretudo, a construção de uma nova visão política e social, que seja capaz de produzir uma qualidade de vida para as crianças, jovens e adultos, a partir da convergência de dois conhecimentos, indígena e não indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo sobre a territorialidade indígena, desenvolvida nesta pesquisa, nos leva a entender que, a territorialidade dos indígenas *Pa'murimhsã* se trata da junção de duas dimensões: espaço geográfico e conjunto de elementos básicos do modo de vida desses povos. Ambas se convergem e produzem a relação pessoa-pessoa e pessoa-natureza dos *Pa'murimhsã*. A dimensão, espaço geográfico, se refere do trajeto percorrido pelo *Pa'muripinõ*, desde *Opëko Dihtara* (Lago de Leite) até o “Buraco

de Emergência”, localizado na Cachoeira de Ipanoré, na região do Baixo Rio Uaupés/AM. Estão incluídas nessa dimensão, sobretudo, as casas dos *wáimahsã*, localizadas ao longo do caminho percorrido pelo *Pa'muripinõ* e a Bacia do Rio Uaupés, como território ancestral dos povos *Pa'murimahsã*, no Alto Rio Negro.

Para a efetivação desta pesquisa, houve a necessidade de percorrer um longo caminho fluvial, uma volta para a terra dos *Pa'murimahsã*. Em meio à densa floresta e água escura, me fez reconectar com o meu mundo ancestral. Relembrar minha infância e os princípios que norteiam o modo de vida dos *Pa'murimahsã*, fluída, por meio do percurso do *Pa'muripinõ*.

Nesta reconexão com os meus irmãos *Pa'murimahsã* de Matapí, pôde entender a existência e resistência deles, em meio a um mundo globalizado. Com uma população reduzida, em comparação com a pesquisa de 2019, realizada por Urëmini Odilson Penha Almeida. Onde a atividade de roça, pesca e caça são as principais fontes de alimento e manutenção da família e comunidade. Embora, alguns são professores, segurados do INSS e beneficiários do Programa Bolsa Família.

As famílias de Matapí, atualmente, vivem entremeadas pela forma de viver local e a externa. Como podemos citar, a religião católica, que culmina com o culto Dominical ao dia de domingo. Festas comunitárias ao som da Lambada, Forró, Tecno-brega e outros. Por outro lado, há também a partilha de *Biatø*, uma culinária ancestral, realizada aos domingos, dia de trabalho comunitário e datas comemorativas. Que cria um clima descontraído, alegre e recheado de piadas. Momento de renovação de laços de parentesco e da força política da Comunidade Matapí.

Nessa Comunidade, se destaca o *Bahsese* e plantas medicinais como formas ancestrais e essenciais para a prevenção, tratamento e cura de doenças. Como qualquer outra Comunidade, Matapí apresenta também seus desafios. Principalmente, o enfraquecimento da língua indígena, na faixa etária infantil e jovens, e o predomínio da ciência ocidental, e o silenciamento do conhecimento e saber indígena na escola.

As ideias e reflexões expostas neste trabalho podem servir para o embasamento do Plano estratégico de fortalecimento de saberes e conhecimentos indígenas da Comunidade Matapí, seja a nível comunitário e escolar. Pode colaborar

também para a Secretaria de Educação municipal e estadual na reformulação e efetivação da política de Educação Escolar Indígena, Diferenciada e Intercultural nas escolas indígenas. Enfim, ao leitor, indígena ou não, este material pode ampliar o seu conhecimento e a sua visão. E também pode contribuir na elaboração de um conceito mais adequado e evitar o preconceito sobre determinados elementos do modo de vida dos *Pa'murimahsã*.

Desta feita, ao analisar a história de origem dos *Pa'murimahsã*, a partir do *Opëko Dihtara* (Lago de Leite) até o “Buraco de Emergência”, foi possível entender que, os *Pa'murimahsã* são humanos que se originaram a partir de um longo processo de transformação, do mundo dos *waimahsã* (sobrenatural) para o mundo terrestre, por meio do *Pa'muripinõ*, sob ação do Ser Divino, chamado *Ye'pa Ö'âkəh*. *Ye'pa Ö'âkəh*, desde o princípio, planejou e destinou a Bacia do Rio Uaupés para os ancestrais *Pa'murimahsã* e à sua descendência. Essa concepção se justifica pelo profundo conhecimento dos *Pa'murimahsã* sobre o espaço geográfico daquela região.

O método interdisciplinar das áreas de ciências humanas e sociais do PPGSCA/UFAM possibilitou a investigação e compreensão parcial do complexo modo de vida milenar dos *Pa'murimahsã*. Mas não preencheu todas as lacunas, diante das dezenas de indagações e problemas a serem investigadas, no que tange a territorialidade indígena. Certamente, esta pesquisa abre a possibilidade da continuidade e aprofundamento, em torno da temática territorialidade dos *Pa'murimahsã*, em especial da Comunidade Matapí.

Frente do exposto, conclui-se que entender a história de origem dos *Pa'murimahsã* é a base para compreender o modo de vida e o espaço geográfico desses povos. Essa vida peculiar, hoje, diante das adversidades impostas pela globalização, há necessidade de reorganização, para uma nova política que vise o fortalecimento dos saberes e conhecimentos dos indígenas *Pa'murimahsã*. A nova estratégia de existência e resistência precisa ser instrumentalizada de conhecimentos indígenas e não indígenas. Daí a importância da efetivação de Educação Escolar Indígena, Diferenciada e Intercultural na Comunidade indígena. A formação/qualificação do professor e dos jovens indígenas (masculino e feminino) em qualquer área da ciência ocidental, adicionada de conhecimento indígena, seja uma das opções que promova a dignidade e resistência dos povos indígenas da Amazônia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA SILVA, Adnilson de. Territorialidades e identidade dos coletivos *Kawahib* da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “*Orevaki Are*” (reencontro) dos “marcadores territoriais”/Adnilson de Almeida Silva – Curitiba, 2010, 301 p.

BARRETO, João Paulo Lima. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. Tese. Universidade Federal do Amazonas. Instituto de Filosofia Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Manaus-AM, 2021. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br> > T... PDF. Acesso: 13 de outubro de 2023, às 10 horas.

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. Editora EDIFEL, 1989. Disponível em: <https://files.cercomp.ufg.br> > ... PDF. Acesso: 27 de outubro de 2023, às 9 horas.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A Inconstância da Alma Selvagem. <https://edisciplinas.usp.br>. Le Livros. 2002.

CAVALCANTE, Érica Joice Rodrigues. Indígenas urbanos, território e territorialidade: uma análise a partir do bairro Raiar do Sol em Boa Vista-RR. Universidade Federal de Roraima. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Boa Vista-RR, 2015.

CIPAC – Comunidades Indígenas de Pari Cachoeira – SSL – Saúde Sem Limites. KUMUÁ NAÂ UÚKUSE BASESE – Origem do Mundo e da Humanidade: A sabedoria dos ancestrais Tukano do Rio Tiquié. Recife - 2006. Disponível em: <academia.edu>. Acesso: 07 de outubro de 2023, às 10 horas.

Curso de Magistério Indígena II, Polo Tukano/SGC - UFAM, 2005.

DUTRA, Israel Fontes. Xamanismo ʘtāpinōponā: princípios rituais de pajelança e do ser pajé Tuyuka. (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo. 2010. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/4184>. Acesso: 07 de outubro de 2023, 10h:50min.

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. EDITORA PERSPECTIVA, São Paulo, 1972. <Portalbiblioteca.ufra.edu.br>

ELIAS, Norbert. Civilização. In: NEIBURG, Federico; WAIZBORT, Leopoldo. (Org.). Estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Editora: Jorge Zahar, 2006. Cap. 2. (Escritos e Ensaio, v.1). p. 27.

FERREIRA, Denison da Silva. Territórios e seus múltiplos enfoques na ciência Geográfica. Mestrando. Programa de Pós-Graduação em Geografia/UFPA. Fonte:

CAMPO-TERRITÓRIO: revista de geografia agrária, v. 9, n. 17, p. 111-135, abr., 2014. denisonferreira2010@hotmail.com.

Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN. <https://foirn.org.br>. Acesso em: 12/09/2023, às 10 horas.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? Publicado em: RICARDO, Farry (Org.). Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org> > ... PDF. Acesso: 19 de outubro de 2024, às 15h:30min. Texto disponibilizado no site do Iepé (www.iepe.org.br).

GERHADT, Tatiana Engel, SILVEIRA, Denise Tolfo (Org.). Métodos de pesquisa. Coordenado pela Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS e pelo Curso de Graduação Tecnológica – Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009. Disponível em: <https://www.ufrgs.br> > dera... PDF. Acesso: 17 de outubro de 2024, às 20h:58min.

GHIRALDELLI, Paulo. Semiocapitalismo: a era da dereferencialização; edição Mariângela Cabelo. – 2. Ed. – Ibitinga, SP: CEFA Editorial, 2022.

GIL, Antonio Carlos. Como elaborar projeto de pesquisa. 4ª edição, São Paulo Editora Atlas S.A, 2002. Disponível em: <https://files.cercomp.ufg.br> > ... PDF. Acesso: 27 de outubro de 2023, às 15 horas.

GIL, Antonio Carlos. Como elaborar projeto de pesquisa. 4ª edição, São Paulo Editora Atlas S.A, 2002.

GIL, Izabel Castanha. Territorialidade e desenvolvimento contemporâneo. Revista NERA – Núcleos de Estudos, Projetos e Estudos de Reforma Agrária. Ano 7, n. 4 – janeiro/julho de 2004. p.7. izabelgil.adt@uol.com.br. Disponível em:

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. Artigo. Porto Alegre, setembro de 2004. p. 3. Disponível em: <https://www.ufrgs.br> > Artigo PDF. Acesso: 17 de outubro de 2024, às 21h:10min.

GONÇALVES, Glaciene Mary da Silva. A territorialidade indígena Pipipã vulnerabilizada na transposição do Rio São Francisco e as relações com a saúde em Floresta/PE. Recife: [s.n.], 2019. 165 p.: il., tab.; 30 cm.

HAESBAERT, Rogério. Território e Multiterritorialidade: um debate. Geographia. Rio de Janeiro, v.11, n.17, p. 19-44, mar/2007.

LANA, Firmiano Arantes; LANA, Luiz Gomes. Antes o Mundo Não Existia: Mitologia dos antigos desana-Kêhíripõrã; desenhos de Luiz e Feliciano Lana, - 2. Ed. - São João

Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995. 264 p. (Coleção Narrativas Indígenas do Rio Negro; v.1). Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org> > ... PDF. Acesso: 07 de outubro de 2023, às 10h:20min.

LARA, Tiago Adão. Mito. Educ. e Filos., Uberlândia, 1(1): 53-58, jul./dez. 1986. seer.ufu.br.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Mito e Significado. Tradução de Antônio Marques Bessa. Edições 70, Lda., Lisboa – Portugal, 1978. edisciplinas.usp.br

LIMA, Letícia, XAVIER, Leonardo da Silva e DAL FORNO, Marlise A. R. A Evolução Histórica dos Conceitos de Território/Territorialidade no Contexto do Desenvolvimento Rural. Caderno de Estudos Interdisciplinar v.1, n.1 (2014) 1 – 11. Disponível em: <https://publicações.unifal-mg.edu.br> > ... PDF. Acesso: 18 de outubro de 2023, às 8h:06min.

MALDI, Denise. A questão da territorialidade na etnologia brasileira. Artigo. Sociedade e Cultura, 1 (1): 1-17, jan. /jun. 1998. Disponível em: <https://revistas.ufg.br> > article PDF. Acesso: 05 de outubro de 2024, às 16h:50min.

Mapa-livro. Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro. FOIRN E ISA, MEC/SEF, 1998, p. 16 a 17.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. Território de memória e territorialidade da vitória dos Potiguara da Aldeia Três Rios. Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Paraíba (PPGG/UFPB). João Pessoa, 2009. Disponível em: <https://www.academia.edu.br> > Territ... Acesso: 19 de agosto de 2023, às 10 horas.

MATOS, Gláucio Campos Gomes de. Norbert Elias para o pensamento social e a compreensão da gênese do processo civilizador ocidental na Amazônia/Amazonas. Artigo. Universidade Federal do Amazonas. Norbert Elias em debate: usos e possibilidades de pesquisa no Brasil. Capítulo 19. Coleção Singulares. Volume VI. Editora Textos e Contextos, 2020.

MATOS, Gláucio Campos Gomes de. Ethos e Figurações na hinterlândia amazônica. Gláucio Campos Gomes de Matos. – Manaus: Editora Valer/Fapeam, 2015.

MATOS, Gláucio Campos Gomes. Norbert Elias para pensar a Amazônia. Suas sociedades indígenas e não indígenas e seus processos sociais de longo prazo: civilizadores, educacionais e ambientais, Gláucio Campos Gomes de Matos - organizador. Manaus: EDUA; São Paulo: Alexa Cultural, 2024.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001. Disponível em: www.faed.udesc.br. Acesso: 17 de outubro de 2023, às 20h:30min.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Secretaria de Educação Fundamental. Programa Parâmetros em Ação Educação Escolar Indígena. As leis e a educação escolar indígena: Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena / organização Luís Donisete Benzi Grupioni – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2001. Disponível em: [portal,mec.gov.br](http://portal.mec.gov.br). Acesso: 2 de outubro de 2024, às 09:07 horas.

NORONHA, Nelson Matos de. Rio Negro Terra Indígena: Estudos Interdisciplinares Cultura, Direitos, Arte e Educação no Amazonas, Nelson Matos de Noronha (org.), Alexa Cultural: São Paulo, EDUA: Manaus/AM, 2024.

OLIVEIRA, Carolina A. G. de. Diálogos entre Paulo Freire e Vandana Shiva como aportes para uma Educação Ambiental desde el Sur. Revista Ensino, Saúde e Ambiente, v. 14, n. esp. (2021). In: Dossiê Paulo Freire para além dos 100 anos: construir utopias, transformar a realidade, p. 512-535. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.22409/resa2021.v14iesp.a51056>. Acesso em: 20 fev. 2024.

ORTA, José A. Do mito à ciência. Reflexões críticas sobre a história do conhecimento. Análise Psicológica (1989), 1-2-3 (VII): 33-41. core.ac.uk

PACHECO, Renato Lucas; PACHECO, Lúcia Helena Martins. O que é ciência? Uma abordagem para cursos tecnológicos. International Conference on Engineering and Technology Education. March 02 - 05, 2008, São Paulo, BRAZIL. edisciplinas.usp.br

Pelas águas do Rio de Leite. Vídeo nas Aldeias. Federação das Organizações do Rio Negro – FOIRN, Instituto Sócio Ambiental – ISA (ORGs), 2018. Disponível em: https://www.google.com/search?q=video+pelas+%C3%A1guas+do+rio+de+leite&og=video+pelas+%C3%A1guas+do+rio+de+leite&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOTIHCAEQIRiPATlBCTI2ODgyajBqN6qCALACAA&sourceid=chrome&ie=UTF-8#fpstate=ive&vld=cid:2afba8c1,vid:JbEjaRB4pqs,st:0. Acesso: 18 de outubro de 2023, às 15h.

PGTA DIA WII. FOIRN/DIA WII. Plano de Gestão Territorial e Ambiental Coordenadoria das comunidades indígena do Tiquié, Uaupés e afluentes, 2020.

Plano de gestão indígena do alto Rio Negro: PGTA Wasu /organização Aline Scolfaro, Carla Dias; Ilustração Feliciano Lana; realização FOIRN – Federação das Organizações Indígena do Rio Negro. – 1. Ed. – São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígena do Rio Negro, 2021.

RAFFESTIN, Claude. Por Uma Geografia de Poder. Tradução: Maria Cecília França. Editora Ática, 1993. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br> > PDF. Acesso: 28 de outubro de 2024, às 23 horas.

SCHNEIDER, Delmar Ewaldo. O mito: interpretação da existência (Um ensaio filosófico). Rev. de C Sociais, Vol. IX, Nº s 1 e 2 PÁG. 93-125, 1978. <https://dialnet.unirioja.es>.

SILVA, Bernardo Natividade Vargas da. Territorialidade Korubo no Vale do Javari – AM. Dissertação - Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA – UFAM), 2017.

SILVA, Alcionílio Alves Bruzzi da. Crenças e Lendas do Uaupés. Ediciones Abya Yala. Quito Ecuador. Inspetoria Salesiana da Amazônia. Centro de documentação etnográfico e missionário – CEDEM. Manaus, 1994.

SILVA, Eugênio Pedro da. Entrevista concedida, no dia 13 de setembro de 2024, ao estudante Armando da Silva Menezes, do PPGSCAUFAM a respeito da falta de interesse dos jovens em aprender os *Bahsese*. Comunidade de Matapí, Baixo Rio Uaupés - AM, 2024.

SILVA, Marilene Corrêa da. O Paíz do Amazonas. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1996. p. 84.

SILVESTRI, Magno. As territorialidades e os múltiplos territórios indígenas: uma proposta de análise. Anais do XIV ENANPEGE... Campina Grande: Realize Editora, 2021. Disponível em: <<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/78901>>. Acesso em: 10/02/2025

SMITH, Wolfgang. Ciência e Mito. Com uma resposta à O Grande Projeto de Stephen Wauking. Tradução de Pedro Cava. Vede Editorial, 2008. segundasfilosoficas.org

TORRES, Iraídes Caldas. Agroecologia e transferência de tecnologias sociais nas comunidades do Baixo Amazonas: um olhar para as práticas sociais das mulheres da floresta. Iraídes Caldas Torres (org.). Alexa Cultural: São Paulo, SP; EDUA: Manaus, AM, 2022.

TUAN, Yi-Fu. Topofolia. Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente. Direitos reservados para língua portuguesa: DIFEL, 1980. Disponível em: <https://www.academia.edu> > Tuan. Acesso: 29 de julho de 2024, às 16h.

Universidade Federal do Amazonas. Instituto de Filosofia Ciências Humanas e Sociais – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Manaus, AM. 2021. Site: <https://acervo.socioambiental.org>

Urëmini Odilson Penha Almeida. Lugares Sagrados e sítios arqueológicos no entorno da comunidade de Matapí do baixo uaupés (p. 24-41). ARU. Revista de pesquisa intercultural da bacia do rio negro amazônica. Número 3, abril de 2019.

ANEXO 1



UFAM

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS INSTITUTO DE
FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA - PPGSCA



PPGSCA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O(A) Sr(a) está sendo convidado a participar do projeto de pesquisa O PERCURSO DO PA'MURIPINÕ: a formação de territorialidade dos *pa'murimahsã* da

Comunidade de Matapí, Alto Rio Negro, cujo pesquisador responsável é Armando da Silva Menezes. Os objetivos do projeto são: a geral, analisar a formação da territorialidade dos *Pa'murimahsã*, a partir do percurso do *Pa'muripinõ* e a investigação da situação atual do modo de vida ancestral na Comunidade Matapí, Baixo Rio Uaupés. Específicos: a) realizar o estudo teórico dos principais conceitos abordados na presente Dissertação; b) descrever o percurso do *Pa'muripinõ*, como meio da formação de territorialidade dos *Pa'murimahsã* da Comunidade Matapí; e c) investigar a situação atual do modo de vida ancestral dos *Pa'murimahsã* na Comunidade de Matapí.

O(A) Sr(a) está sendo convidado por que o seu conhecimento e domínio a respeito do modo de vida e da relação dos *Pa'murimahsã* com a natureza, colabora na eficiência do resultado da nossa pesquisa.

O(A) Sr(a) tem plena liberdade de recusar-se a participar ou retirar seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma para o tratamento que recebe neste serviço na Comunidade Matapí.

Caso aceite participar, sua participação consiste em marcar presença nas reuniões, entrevistas com perguntas abertas e fechadas, na abordagem individual/grupal; porém, os registros de imagens e som, será realizada somente com o seu pleno consentimento/permissão, caso sim, será adotado todo procedimento que evite os danos morais, psicológicos e afetivos, inclusive a autoestima, evitando prejuízo individual e coletivo.

O(A) Sr(a) também pode obter informações sobre esta pesquisa no Registro Brasileiro de Ensaio Clínicos – REBEC (<http://www.ensaiosclinicos.gov.br/>). Toda pesquisa com seres humanos envolve riscos aos participantes. Nesta pesquisa os riscos para o(a) Sr.(a) são o uso indevido das informações ou das imagens concedidas, distorcendo-as e tomando-as como se

Rubricas _____ (Participante)

_____ (Pesquisador)



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS INSTITUTO DE
FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA – PPGSCA



fossem da autoria do pesquisador. Quanto a isso, nós tomaremos devido cuidado e respeito pelo sujeito da pesquisa.

Também são esperados os seguintes benefícios com esta pesquisa: o resultado da pesquisa deverá ser compartilhado com a comunidade e escola, como subsídios para os estudos dos alunos e professores; argumentos para o embasamento de seus

projetos sociais, econômicos, ambientais, cultural e outros; assim como na reivindicação de seus direitos juntos ao Poder Público.

Se julgar necessário, o(a) Sr(a) dispõe de tempo para que possa refletir sobre sua participação, consultando, se necessário, seus familiares ou outras pessoas que possam ajudá-los na tomada de decisão livre e esclarecida.

Garantimos ao(à) Sr(a), e seu acompanhante quando necessário, o ressarcimento das despesas devido sua participação na pesquisa, ainda que não previstas inicialmente. Caso, em determinado momento da pesquisa, necessite de gasto com alimentação, gasolina, óleo diesel, e outras despesas, nós assumimos a responsabilidade de ressarcir o prejuízo, seja em espécie ou em materiais.

Também estão assegurados ao(à) Sr(a) o direito a pedir indenizações e a cobertura material para reparação a dano causado pela pesquisa ao participante da pesquisa. Asseguramos ao(à) Sr(a) o direito de assistência integral gratuita devido a danos diretos/indiretos e imediatos/tardios decorrentes da participação no estudo ao participante, pelo tempo que for necessário.

Garantimos ao(à) Sr(a) a manutenção do sigilo e da privacidade de sua participação e de seus dados durante todas as fases da pesquisa e posteriormente na divulgação científica.

O(A) Sr(a) pode entrar em contato com o pesquisador responsável Armando da Silva Menezes a qualquer tempo para informação adicional no endereço: Rua projetada C, 910, Bairro Pe. Cícero, cidade de São Gabriel da Cachoeira/AM, e pelo celular: (97) 98405-2703, lembrando que este número de celular é privado, mas ficará livre para os participantes da pesquisa, desde que sejam identificados corretamente, a qualquer hora do dia. Fica disponível também o meu e-mail: armanddomenezes@gmail.com.

Rubricas _____ (Participante)

_____ (Pesquisador)



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS INSTITUTO DE
FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA - PPGSCA



O(A) Sr(a) também pode entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal do Amazonas (CEP/UFAM) e com a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), quando pertinente. O CEP/UFAM fica na Escola de Enfermagem de Manaus (EEM/UFAM) - Sala 07, Rua Teresina, 495 – Adrianópolis – Manaus – AM, Fone: (92) 3305-1181 Ramal 2004, E-mail: cep@ufam.edu.br. O CEP/UFAM é um colegiado multi e transdisciplinar, independente, criado para defender os interesses dos participantes da pesquisa em

sua integridade e dignidade e para contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos.

Este documento (TCLE) será elaborado em duas VIAS, que serão rubricadas em todas as suas páginas, exceto a com as assinaturas, e assinadas ao seu término pelo(a) Sr(a)., ou por seu representante legal, e pelo pesquisador responsável, ficando uma via com cada um.

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Li e concordo em participar da pesquisa.

_____, ____/____/____

Assinatura do Participante

Assinatura do Pesquisador Responsável

ANEXO 2



UFAM

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS-UFAM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA –
PPGSCA



FORMULÁRIO DE COLETA DE DADOS Nº _____

Identificação do informante

1. Nome: _____
2. Idade: _____ Povo: _____
3. Profissão/Função: _____
4. Escolaridade: Fundamental incompleto () Fundamental completo () Médio () Superior () Não escolarizado ()
5. Estado Civil: Casado () Solteiro () Viúvo ()

PARA HOMENS

1. Você sabe contar a história de origem dos *pa'm̃rimahsã*? Sim () ou Não ().
2. Costuma contar as histórias antigas dos *pa'm̃rimahsã* para os seus filhos? Sim () ou Não ().
3. A sua família costuma usar os *bahsese* para a prevenção, tratamento e cura de doenças? Sim () ou Não (). Se sim, para quais tipos de doenças, principalmente?
4. Quantas pessoas da Comunidade Matapí praticam o *bahsese*?
5. Você costuma usar plantas medicinais para a prevenção, tratamento e a cura de doenças? Sim () Não (). Se sim, para quais tipos de doenças, principalmente?
6. Que tipo de festa é mais praticada na comunidade de Matapí, da cultura dos *pa'm̃rimahsã* ou do não indígena?
7. Existe na Comunidade Matapí algum projeto que visa a valorização dos *bahsese*, plantas medicinais, relações de parentesco, danças e cantos, língua paterna, histórias antigas dos *pa'm̃rimahsã*? Quem é o responsável pelo projeto?
8. Considera importante a valorização dos conhecimentos dos *pa'm̃rimahsã*? Sim () ou Não (). Por que?
9. Qual forma de tratamento de doença você procura mais, indígena ou não indígena?
10. Existem alguns tipos de problemas na Comunidade Matapí? Quais?



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA –
PPGSCA

FORMULÁRIO DE COLETA DE DADOS Nº _____

Identificação da informante

1. Nome: _____
2. Idade: _____ Povo: _____
3. Profissão/Função: _____
4. Escolaridade: Fundamental incompleto () Fundamental completo () Médio ()
Superior () Não escolarizado ()
5. Estado Civil: Casada () Solteira () Viúva ()

PARA MULHERES

1. Você sabe contar a história de origem dos pa'm̃rimahsã? Sim () ou Não ().
2. Costuma contar as histórias antigas dos pa'm̃rimahsã para os seus filhos? Sim () ou Não ().
3. Você costuma usar o bahsese para a prevenção, tratamento e a cura de doenças? Sim () ou Não (). Se sim, para quais tipos de doenças, principalmente?
4. Quantas pessoas da comunidade de Matapí sabem os bahsese? Tem mulheres que sabem os bahsese na comunidade? Quantas?
5. Costuma usar plantas medicinais para a prevenção, tratamento e a cura de doenças? Sim () Não (). Se sim, para quais tipos de doenças, principalmente?
6. Você costuma usar algumas técnicas tradicionais dos pa'm̃rimahsã no trabalho de roça ou em outras atividades? Sim () ou Não (). Se sim, quais?
7. Que tipo de festa é mais praticada na comunidade de Matapí, da cultura dos pa'm̃rimahsã ou do não indígena?
8. Existe na comunidade algum projeto que visa a valorização dos bahsese, plantas medicinais, relações de parentesco, danças e cantos, línguas, histórias antigas e outros dos pa'm̃rimahsã)? Quem é o responsável pelo projeto?

9. Qual forma de tratamento de doenças você procura mais, indígena ou não indígena?

10. Existem alguns tipos de problemas na comunidade de Matapí? Quais?



UFAM

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS-UFAM

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA –
PPGSCA



PPGSCA

FORMULÁRIO DE COLETA DE DADOS Nº _____

Identificação do(a) informante

1. Nome: _____
2. Idade: _____ Povo: _____
3. Profissão/Função: _____
4. Escolaridade: Fundamental incompleto () Fundamental completo () Médio () Superior () Não escolarizado ()
5. Estado Civil: Casado (a) () Solteiro (a) ()

PARA JOVENS (masculino e feminino)

1. Sabe contar a história de origem dos *pa'mɨrimahsã*? Sim () ou Não ().
2. Você costuma usar os *bahsese* para a prevenção, tratamento e a cura de doenças? E para quais tipos de doenças, principalmente?
3. Costuma usar plantas medicinais para a prevenção, tratamento e a cura de doenças? Sim () ou Não (). Se sim, para quais doenças, principalmente?
4. Que tipo de festa é mais praticada na comunidade de Matapí, da cultura dos *pa'mɨrimahsã* ou do não indígena?
5. Existe na comunidade algum projeto para a valorização dos *bahsese*, uso de plantas medicinais, relações de parentesco, danças e cantos, línguas, histórias antigas e outros dos *pa'mɨrimahsã*? Se sim, quem é o responsável pelo projeto?

6. Considera importante a valorização de conhecimentos dos pa'murimãhsã? Sim ()
ou Não (). Por que?
7. Qual a forma de tratamento de doenças você mais procura, indígena ou não indígena?
8. O que você aprende mais na escola, o conhecimento indígena ou não indígena?
9. Existem alguns tipos de problemas na comunidade de Matapí? Quais?

**ENTREVISTA: MARCDORES TERRITORIAIS DOS PA'MURIMÃHSÃ
RESIDENTES EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA – AM, 2024.**

Dados do entrevistado:

1. Nome: _____
2. Nome indígena: _____
3. Povo: _____
4. Idade: _____
5. Comunidade de origem: _____

1. Danças tradicionais

1. Quais os tipos de danças indígena você sabe dançar?
2. Como você aprendeu dançar ou quem te ensinou?
3. Quando ou em que momento você pratica essas danças na cidade?

2. Linguística

1. Qual é a sua língua paterna?
2. Você se comunica na sua língua paterna?
3. Com quem você se comunica na sua língua paterna?
4. Você se sente à vontade para falar na sua língua paterna fora de sua casa?

3. Trabalho de roça

1. Você trabalha na roça?
2. Qual é a importância da roça para você?

4. Fabricados: cerâmica, banco tukano, artesanato

1. Trabalha com algum tipo de artesanato? Qual?
2. Qual é a importância do trabalho de artesanato para você?
3. Como você aprendeu produzir esse artesanato?

5. Músicas indígenas (tipo de instrumento de som indígena)

1. Você sabe tocar algum tipo de instrumento musical indígenas?
2. Quais tipos de instrumentos musicais você sabe tocar?
3. Como você aprendeu tocar esses instrumentos musicais indígenas?
4. Você pratica esses instrumentos musicais indígenas aqui na cidade?

6. Bahsese

1. Você sabe o *bahsese*?
2. Como aprendeu o *bahsese*?
3. A procura de pessoas pelo tratamento por meio de *bahsese* é alto, médio ou baixo?

ANEXO 3



COMUNIDADE INDÍGENA DE MATAPÍ (BUHKAWU YA KÓ)
Localiza na margem direita do rio Waupés na região do Baixo Rio Waupés, no Município de São Gabriel da Cachoeira, Estado de Amapá.
Fundada no ano 1970 a 1973

TERMO DE AUTORIZAÇÃO

Da Região Administrativa do Baixo Rio Uaupés-2024

Nós, membros da Comunidade Matapí (buhkawu yaã koô), presente nesta reunião, **AUTORIZAMOS**. O **Professor Armando Menezes** para desenvolver as pesquisas na comunidade Matapí, o percurso do Pa'mËripino a formação do territorialidades dos Pa'mËrimahsã da comunidade de Matapí - AM, com apoio, supervisão, planejamento, orientação, avaliação no processo didático pedagógico e sempre com espírito de cooperação com comunitários, participação direto na elaboração da proposta sempre respeitando a especificidade e outras atividades afins, assiduidades, pontualidade, senso de responsabilidades, discrição e honestidade. Na **ESC. MUNICIPAL INDIGENA -YE'PA MAHSÃ**.

Presentes e Cientes:

A Lideranças executivas comunitária:

Leônio Alba Carvalho

Leônio Alba Carvalho
1º Líder Geral da Comunidade Matapí- Microrregião do BRU
CPF: 524345752-34; R.G.: 1397981-7

Almir Norberto Rezende Moura

Hausirõ - Almir Norberto Rezende Moura
2º Líder da Comunidade Matapí - Microrregião do BRU
CPF: 587.369.212-20, R.G.: 122.2743-9

Odilson Penha Almeida

Odilson Penha Almeida
1º. Animador Geral- da Comunidade Matapí - Microrregião do BRU
CPF: 841.230.792-53 R.G 1817056-0

DATA DE ORGANIZAÇÃO: 14 de agosto de 2024 2º Líder secretario: Almir Moura Tempo 10:27 h - Quarta - feira

SALA: 08- Matapí- **BUHKAWU YA KO** - DECRETO Nº 043 de 23 de julho de 2010 – níveis de ensino Educação Infantil, Ensino Fundamental de 1º a 9º ano Código do INEP: 13086715

OF. nº 01/2024 – DIAWIÍ

São Gabriel da Cachoeira, AM, 20 de agosto de 2024.

Ao Sr. Hélio Gessem Monteiro Lopes, diretor da FOIRN/DIAWIÍ:

Assunto: **ANUÊNCIA DE ENTRADA INDÍGENA PARA PESQUISA**

Senhor Diretor,

Tendo analisado o TERMO DE ANUÊNCIA PRÉVIA para a realização da pesquisa científica intitulada O PERCURSO DO PAMURIPINÔ: A FORMAÇÃO DE TERRITORIALIDADE DOS PAMURIMAHSÃ DA COMUNIDADE DE MATAPIÍ, emitido pelos representantes da comunidade indígena Matapií (buhkawu yaá koô), para realização da pesquisa, estabelecendo que as normas e procedimentos de pesquisa atendem à necessidade da comunidade a ser pesquisada, declaramos, para os fins a que se destina, que a Coordenadoria das Organizações Indígenas do Rio Tiquié, Baixo Uaupés e Afluentes – DIAWIÍ está de acordo com a realização dos trabalhos. Para tanto, damos Anuência de entrada do pesquisador na Terra Indígena Alto Rio Negro com fins de realização da pesquisa no período de **26/08 a 21/09/2024**, mais especificamente na comunidade de Matapií no baixo Uaupés, do seguinte nome:

- ARMANDO DA SILVA MENEZES – Pesquisador do Programa de Pós-Graduação e Cultura na Amazônia/UFAM, em nível de Mestrado, regularmente matriculado sob o nº 220399.

Atenciosamente,


FRANCICLENO BRANDÃO
Coordenador Geral DIAWIÍ/FOIRN