

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

JONILDA HAUWER GOUVEIA

PERSPECTIVA ETNOENTOMOLÓGICA TARIANA

Manaus, Amazonas

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

JONILDA HAUWER GOUVEIA

PERSPECTIVA ETNOENTOMOLÓGICA TARIANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Glenn Harvey Shepard Jr

Manaus, Amazonas

2022

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

G719p Gouveia, Jonilda Hauwer
Perspectiva etnoentomológica tariana / Jonilda Hauwer Gouveia .
2022
160 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Glenn Harvey Shepard Jr
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. Etnobiologia. 2. Alto Rio Negro. 3. Insetos. 4. Benzimentos. 5.
Semiótica. I. Jr, Glenn Harvey Shepard. II. Universidade Federal do
Amazonas III. Título

JONILDA HAUWER GOUVEIA

PERSPECTIVA ETNOENTOMOLÓGICA TARIANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Banca examinadora

Prof. Dr. Glenn Harvey Shepard Jr
(Presidente)

Prof. Dr. Eraldo Medeiros Costa Neto
(Membro)

Profa. Dra. Ana Carla dos Santos Bruno
(Membro)

Profa. Dr. Wolfgang Kapfhammer
(Suplente)

Prof. Dr. Thiago Mota Cardoso
(Suplente)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, ao Criador, personificado em Enu – ser primordial que originou nosso povo – por ter me concedido a graça de chegar até aqui, pela inspiração e por me manter saudável em meio a uma tão terrível pandemia;

Aos meus avós, meus pais e a todos os meus parentes, pelo apoio incondicional.

Ao biólogo e entomólogo mais completo que já conheci em toda minha trajetória acadêmica, Fernando Gouveia, agradeço por fazer parte dessa caminhada e de se permitir viajar na canoa e remar junto conosco rumo às outras dimensões científicas tão ricas.

Ao Dr. Wellington Costa, pelas essenciais contribuições entomológicas.

Aos meus interlocutores, verdadeiros autores deste trabalho, sem os quais nenhuma linha teria sido escrita;

Aos ancestrais Tariana, que fizeram ecoar seu conhecimento ao longo das eras, permitindo que nossa etnia se mantivesse viva mesmo diante de tantas pressões externas;

A todos os professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), que muito contribuíram para montar o quebra cabeça antropológico de conhecimentos acadêmicos e saberes indígenas que compõem este trabalho;

Aos meus orientadores, professores Carlos Machado e Glenn Shepard, que conduziram minha formação em fases distintas, mas igualmente importantes;

A todos os membros do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), pelo incentivo aos estudos, pela oportunidade de divulgar meu trabalho em forma de textos e áudios e por compartilharem suas experiências de vida;

Ao Biólogo Eraldo Medeiros Costa Neto, por ter aceitado de pronto fazer parte da banca e pelas valorosas contribuições e sugestões.

Ao Antropólogo Wolfgang Kapfhammer pela sua elegância em projetar a sensibilidade dos estudos indígenas, por todas as vezes que me concedeu o privilégio de participar em eventos online da Universidade de Munique e por fazer parte da banca.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pela concessão da bolsa de estudos;

A cada um que, direta e indiretamente, contribuiu de alguma forma para a consecução desta dissertação.

Quatro coisas são das menores da terra, porém bem providas de sabedoria: As formigas não são um povo forte; todavia no verão preparam a sua comida. Os coelhos são um povo débil; e contudo, põem a sua casa na rocha; Os gafanhotos não têm rei; e contudo todos saem, e em bandos se repartem; A aranha se pendura com as mãos, e está nos palácios dos reis.

Provérbios 30:24-28 – Bíblia Sagrada

*Se pensas que esta terra lhe pertence, você tem muito ainda o que aprender
Pois cada planta, pedra ou criatura está viva, e tem alma, é um ser.*

Pocahontas – Cores do Vento, por Alan Menken e Stephen Schwartz

*Um lugar onde o vento beija pétalas que o sol, iluminando, faz surgir... e o
canto dos pássaros entoa sinfonia que alegra o curumim...
Um lugar que se chama Amazônia, paraíso tão bonito de se ver, onde as águas
um dia serão ouro desse mundo que precisa aprender! A viver...*

Amazônia, por Ketlen Nascimento

*Cada folha reluzente, todas as praias arenosas, cada véu de neblina nas
florestas escuras, cada clareira e todos os insetos a zumbir são sagrados nas
tradições e na consciência do meu povo...
Não há sequer um lugar calmo nas cidades do homem branco; não há lugar
onde se possa ouvir o desabrochar da folhagem na primavera ou o tinir das
asas de um inseto...
O que é o homem sem os animais? Se todos os animais se fossem o homem
morreria de uma grande solidão de espírito. Pois o que ocorre com os
animais, breve acontece com o homem. Há uma ligação em tudo...*

Trecho da carta-resposta do Chefe Seattle, do povo Duwamish, ao
Presidente dos Estados Unidos, em 1854, quando o Governo
Americano declarou que desejava comprar as terras de sua etnia

RESUMO

Esta dissertação aborda saberes tradicionais dos Tariana sobre os insetos, principalmente os concernentes a significados ecológicos, culturais e míticos. Assim como acontece com outros povos do Alto Rio Negro, entre os Tariana os conhecimentos tradicionais também são transmitidos oralmente de geração a geração. Como a língua Tariana está ameaçada de desaparecer, existe o risco de seu acervo cultural também se perder. Esta compilação dos saberes etnoentomológicos dos Tariana vem suprir parte dessa demanda. Os Tariana classificam os insetos, e outros invertebrados, como *omanakã* – os pequenos animais. São descritas as relações dos insetos com as atividades cotidianas da etnia, se são úteis ou prejudiciais, sua utilização como alimento, os usos terapêuticos, como são abordados em aspectos sobrenaturais (no campo dos poderes mágicos e/ou maléficos), a quais demiurgos estão associados, os usos culturais (danças e rituais). A exposição desses saberes fortalece culturalmente a etnia Tariana, acrescentando mais informações ao extenso mosaico de conhecimentos já disponíveis sobre os povos rionegrinos. O trabalho aborda, ainda, os Tariana como grupo étnico, história de assimilação da língua e difusão dos conhecimentos dos povos do Alto Rio Negro; descreve-se a variedade dos conhecimentos ecológicos e comportamentais utilizados como parâmetros das categorias que formam a etnoclassificação; expõe-se de que forma esses animais são importantes na culinária, nos benzimentos de modo geral, como indicadores ecológicos (tempo e estações) e como os insetos estão representados nos mitos tarianos; relata-se como os insetos são abordados nas práticas de benzimentos, sobretudo os direcionados para prevenção e proteção; também são descritos mitos que incluem os insetos como norteadores de comportamentos do cotidiano dos Tariana. O texto enfatiza que o papel dos *omanakã* como agenciadores nos benzimento tem por base os saberes tradicionais, a etnotaxonomia e a ecologia dos insetos; essa aplicação não é apoiada somente na mitologia, mas também advém do saber taxonômico e dos aspectos comportamentais apreendidos dos conhecimentos ecológicos e toxicológicos. A pesquisa desenvolvida é de natureza eminentemente antropológica, mas visa unificar o diálogo entre Etnobiologia, Antropologia e culturas indígenas, conforme indicam os resultados obtidos. Além das características místicas, os Tariana também são grandes conhecedores empíricos da Biologia e Ecologia dos animais, cenário que fica evidente quando se constata que o uso de insetos nos benzimentos baseia-se em aspectos dos campos da Antropologia e da etnobiologia. Os fatores relacionados com a Biologia muitas vezes não são abrangidos em trabalhos antropológicos, cujas análises visam mais o abstrato e o simbólico. Dessa forma, o trabalho expõe como as questões místicas do conhecimento tariana estão intimamente ligadas com temas biológicos e ecológicos, ou seja, duas visões de mundo que se complementam. O texto ressalta, ainda, como os benzimentos e rituais de passagem, por exemplo, não podem ser dissociados da etnoclassificação, aspecto concreto da utilização das propriedades biológicas – como os saberes a respeito do agenciamento decorrente de venenos e da agressividade. Dessa forma, constata-se a importância de ter em conta os saberes tradicionais como fonte geradora de conhecimentos científicos, abrindo um diálogo livre e aberto entre o conhecimento empírico indígena e a qualificação acadêmica do biólogo e a formação humanista do antropólogo.

Palavras chaves: Etnobiologia, Alto Rio Negro, insetos, benzimentos, Semiótica

ABSTRACT

This dissertation addresses traditional knowledge of the Tariana about insects, especially those concerning ecological, cultural and mythical meanings. As with other peoples of the Upper Rio Negro, among the Tariana traditional knowledge is also transmitted orally from generation to generation. As the Tariana language is threatened with disappearing, there is a risk that its cultural heritage will also be lost. This compilation of the ethnoentomological knowledge of the Tariana meets part of this demand. The Tariana classify insects and other invertebrates as *omanakã* – small animals. The relationships of insects with the daily activities of the ethnic group are described, whether they are useful or harmful, their use as food, therapeutic uses, as they are approached in supernatural aspects (in the field of magical and/or malefic powers), to which demiurges are associated, the cultural uses (dances and rituals). The exposure of this knowledge culturally strengthens the Tariana ethnicity, adding more information to the extensive mosaic of knowledge already available about the peoples of Rio Negro. The work also addresses the Tariana as an ethnic group, the history of language assimilation and the dissemination of knowledge of the peoples of the Upper Rio Negro; the variety of ecological and behavioral knowledge used as parameters of the categories that form the ethnoclassification is described; it exposes how these animals are important in cooking, in blessings in general, as ecological indicators (time and seasons) and how insects are represented in Tarian myths; it is reported how insects are addressed in blessing practices, especially those aimed at prevention and protection; myths are also described that include insects as guides to the Tariana's daily behavior. The text emphasizes that the role of the *omanakã* as agents in the blessings is based on traditional knowledge, ethnotaxonomy and the ecology of insects; this application is not only supported by mythology, but also comes from taxonomic knowledge and behavioral aspects derived from ecological and toxicological knowledge. The research developed is of an eminently anthropological nature, but aims to unify the dialogue between Ethnobiology, Anthropology and indigenous cultures, as indicated by the results obtained. In addition to the mystical characteristics, the Tariana are also great empirical experts in the Biology and Ecology of animals, a scenario that is evident when it is verified that the use of insects in blessings is based on aspects of the fields of Anthropology and Ethnobiology. Factors related to Biology are often not covered in anthropological works, whose analyzes focus more on the abstract and the symbolic. In this way, the work exposes how the mystical issues of Tarian knowledge are closely linked with biological and ecological themes, that is, two worldviews that complement each other. The text also highlights how blessings and rites of passage, for example, cannot be dissociated from ethnoclassification, a concrete aspect of the use of biological properties – such as knowledge about the agency resulting from poisons and aggression. In this way, the importance of taking into account traditional knowledge as a source of scientific knowledge is evident, opening a free and open dialogue between indigenous empirical knowledge and the academic qualification of the biologist and the humanist training of the anthropologist.

Keywords: Ethnobiology, Upper Rio Negro, insects, blessings, Semiotics

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – representantes dos <i>toanã</i> reconhecidos e citados pelos Tariana.	58
Tabela 2 – representantes dos <i>utá puhti nimã</i> reconhecidos e citados pelos Tariana.	61
Tabela 3 – representantes dos <i>ku'rinã</i> reconhecidos e citados pelos Tariana.	62
Tabela 4 – representantes dos <i>nu'rinã</i> reconhecidos e citados pelos Tariana.	63
Tabela 5 – representantes dos <i>dí'í mí'niná</i> reconhecidos e citados pelos Tariana.	64
Tabela 6 – representantes dos <i>ṯanã</i> reconhecidos e citados pelos Tariana.	69
Tabela 7 – representantes dos <i>purĩ ba'anã</i> reconhecidos e citados pelos Tariana.	72
Tabela 8 – representantes dos <i>pehká pihkuã</i> reconhecidos e citados pelos Tariana.	74
Tabela 9 – representantes dos <i>ahkõ kanã</i> reconhecidos e citados pelos Tariana.	79
Tabela 10 – representantes do <i>rawã</i> reconhecidos e citados pelos Tariana.	80
Tabela 11 – outros <i>omanakã</i> reconhecidos e citados pelos Tariana.	83
Tabela 12 – <i>Omanakã</i> com nome em Tariana já citados na literatura disponível.	85
Tabela 13 – <i>Omãnakã</i> utilizados nos benzimentos de cura e proteção.	106
Tabela 14 – <i>Omãnakã</i> utilizados nos processos de contrabenzimento.	109

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização das comunidades Parque das Tribos e Frederico Veiga, no município de Manaus. (Imagem: GOOGLE, 2021).	25
Figura 2 – Localização do município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas, na região conhecida como “Cabeça do Cachorro – Imagem: GOOGLE (2021).	33
Figura 3 – Localização atual das comunidades dos clãs Tariano, na versão do clã <i>Kabana-idakena-yanapere</i> – extraído de Barbosa et al. (2000).	41
Figura 4 – Roça, beiju, açaí: lembrando antigos saberes e experiências.	50
Figura 5 – Cigarra adulta (<i>yaiga</i>) (à esquerda); abrigo de barro construído pela ninfa em estado jovem (no centro); a ninfa abrigada no interior da estrutura tubular (à direita). Fonte: arquivo pessoal	99
Figura 6 – Cupinzeiro de solo, feito de barro umedecido com saliva (à esquerda); cupinzeiro arbóreo cartonado, construído com fezes ricas em material lenhoso. Fonte: arquivo pessoal	102
Figura 7 – Representantes dos vagalumes: Lampyridae (à esquerda) e Elateridae (emitindo luz em dois pontos situados no pronoto e pelo abdome – refletida no chão). Fonte: arquivo pessoal	103
Figura 8 – Exemplar de barata d’água. Fonte: < https://alchetron.com/cdn/belostomatidae-6f43e06c-a6ae-4413-b7e6-fc7dee2ea4a-resize-750.jpeg >. Acesso em 11 nov 2021	103
Figura 9 – Exemplar de <i>poreró wehkó</i> ovipositando em caule com líquens do mesmo padrão de cor do <i>omanakã</i> . Fonte: arquivo pessoal	104
Figura 10 – Exemplar de <i>di'tá uhtiá</i> , com sua característica “cintura fina” (elipse vermelha); à direita, camadas individuais do ninho, onde os <i>omankã</i> filhos se desenvolvem. Fonte: arquivo pessoal	105

IMAGENS EM ANEXO

ANEXO I – Pranchas coloridas – <i>omanakã</i> descritos no Capítulo II	155
ANEXO II – Páginas 1 e 14 extraídas do parecer Consubstanciado da CONEP, indicando que este projeto está aprovado para execução sob nº CAAE: 34180620.9.0000.5020	159

LISTA DE ABREVIATURAS

- CAAE – Certificado de Apresentação de Apreciação Ética
- CONEP – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa.
- CONIC – Congresso de Iniciação Científica.
- FUNAI – Fundação Nacional do Índio.
- INPA – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.
- NEAI – Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena
- OMS – Organização Mundial da Saúde
- PIBIC – Programa de Bolsas de Iniciação Científica.
- PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- TASA – Telecomunicações Aeronáuticas S. A.
- TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
- UFAM – Universidade Federal do Amazonas.
- UNIASSELVI – Centro Universitário Leonardo da Vinci.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 MEU PERCURSO ATÉ O PRESENTE MOMENTO	16
1.2 DE BIOLOGIA À ANTROPOLOGIA	18
1.3 O PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DA UFAM E SEU PAPEL NA DECODIFICAÇÃO DE SABERES RIONEGRINOS EM CIÊNCIA ANTROPOLÓGICA	22
1.4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	24
1.4.1 Coleta de dados	25
1.4.1.1 Metodologia geradora de dados	25
1.4.1.2 Listados livres	25
1.4.1.3 Técnica de turnês guiadas	26
1.4.1.4 Testes projetivos utilizando fotografias e coleções didáticas	26
1.4.2 Análise de dados	27
CAPÍTULO I	
1 A ANTROPOLOGIA E AS RELAÇÕES HOMEM X NATUREZA NA AMAZÔNIA	28
2 INSETOS E HUMANOS: UM RELACIONAMENTO DE LONGAS DATAS	31
3 A ETNOENTOMOLOGIA NO ÂMBITO DA ETNOBIOLOGIA	33
4 SÍNTESE DO ESTADO DA ARTE DOS SABERES ETNOENTOMOLÓGICOS DO ALTO RIO NEGRO	37
5 OS TARIANA NO CONTEXTO DO ALTO RIO NEGRO	40
CAPÍTULO II	
1 A PERCEPÇÃO TARIANA SOBRE OS INSETOS	47
2 QUADRO METODOLÓGICO	48
3 RELATOS DOS ENCONTROS	49
3.1. PRIMEIRA CONVERSA	49
3.2. SEGUNDA CONVERSA	51
3.3 TERCEIRA E QUARTA CONVERSAS	51
4 CATEGORIAS ETNOENTOMOLÓGICAS SEGUNDO OS TARIANA	52
4.1 <i>TOANÃ</i>	53

4.2 <i>UTÁ PUHTI NIMÃ</i>	59
4.3 <i>KU'RINÃ</i>	61
4.4 <i>NU'RINÃ</i>	63
4.5 <i>DÍ'Í MÍ'NINÁ</i>	63
4.6 <i>TUANÃ</i>	64
4.7 <i>PURĨ BA'ANÃ</i>	70
4.8 <i>PEHKÁ PIHKUÃ</i>	72
4.9 <i>PIHKOROÃ</i>	74
4.10 <i>UTÁ NOHANÃ</i>	74
4.11 <i>MOMOROÃ</i>	75
4.12 <i>WAHTÍ TURU</i>	76
4.13 <i>YAIGA</i>	77
4.14 <i>AHKÕ KANÃ</i>	78
4.15 <i>RAWÃ</i>	80
4.16 <i>DEMAIS OMANAKÃ</i>	81

CAPÍTULO III

1 OS INSETOS NOS BENZIMENTOS E NOS MITOS TARIANA	88
2 O PAPEL FUNDAMENTAL DOS BENZIMENTOS NA CULTURA INDÍGENA DO ALTO RIO NEGRO	89
2.1 BENZIMENTOS DE PROTEÇÃO (<i>WETIDARESE</i>) E CURA	91
2.1.1 Benzimento para se proteger dos <i>waimahsã</i>	91
2.2 CONTRABENZIMENTOS (<i>DOHASE</i>)	93
2.3 INSETOS NOS <i>WETIDARESE</i> (BENZIMENTOS DE PROTEÇÃO)	94
I – <i>Wetiro</i> evocando <i>yaiga</i> (cigarra)	98
II – <i>Wetiro</i> evocando <i>buhtuá</i> (cupim)	99
III – <i>Wetiro</i> evocando <i>keró</i> (vaga-lumes)	102
IV – <i>Wetiro</i> evocando <i>di'a' kahsiu</i> (barata d'água)	103
V – <i>Wetiro</i> evocando <i>poreró wehkó</i> – (gafanhoto)	104
VI – <i>Wetiro</i> evocando <i>di'tá uhtiá</i> (vespa da cintura fina)	104
VII – <i>Wetiro</i> evocando <i>ta'arokũ i'tã soãkã</i> (pedra vermelha)	105
VIII – <i>Wetiro</i> evocando <i>nũhkũrõ</i> (ilha de árvores)	105
IX – <i>Wetiro</i> evocando <i>nũhkũ kahsé ho puri</i> (folha de sororoca do mato)	105
X – <i>Wetiro</i> evocando <i>wehkũha</i> (inambu grande – gênero <i>Tinamus</i>)	106

2.4 INSETOS NOS <i>DOHASE</i> (CONTRABENZIMENTOS)	107
3 OS <i>OMANAKÃ</i> NAS NARRATIVAS MITOLÓGICAS	110
3.1 AS <i>MEHKÃ</i> E A FILHA DO POVO DE <i>U'UL</i> (UMA TRIBO DA LENDA)	110
3.2 A MORTE DA LUA	111
3.3 PRENÚNCIOS DOS PEQUENOS ANIMAIS	112
4 CONSIDERAÇÕES PANORÂMICAS	114
CAPÍTULO IV	
1 INTERAÇÕES <i>OMANAKÃ</i> X HUMANOS: SEMIOSE SEM PALAVRAS	115
2 BIOLOGIA EXTRAFÍSICA	127
REFLEXÕES A TÍTULO DE CONCLUSÃO	129
REFERÊNCIAS	136

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objetivo apresentar um estudo antropológico a respeito dos saberes tradicionais dos Tariana sobre os insetos, principalmente os significados ecológicos, culturais e míticos. Considerando-se que os conhecimentos indígenas geralmente são difundidos de geração a geração por meio da tradição oral, fica evidente que um povo cuja linguagem está ameaçada de desaparecer corre o risco de perder também sua cultura. A compilação dos saberes etnoentomológicos dos Tariana vem suprir uma parte dessa demanda.

Ao longo deste trabalho, identifico como esse “povo do rio” classifica os insetos e como eles estão relacionados com suas atividades cotidianas; também apresento a cognição Tariana sobre esses animais, descrevendo se são úteis ou prejudiciais, sua utilização como alimento, os usos terapêuticos, como são abordados em aspectos sobrenaturais (no campo dos poderes mágicos e/ou maléficos), a quais demiurgos estão associados, os usos culturais (danças e rituais). Tais elementos concorrerão para fortalecer culturalmente a etnia Tariana, acrescentando mais informações ao extenso mosaico de conhecimentos já disponíveis sobre os povos do Alto Rio Negro, muitos deles gerados por alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM). Tal pressuposto contribui para colocar em prática o exercício de uma antropologia simétrica e cruzada, conforme proposta por Dias Jr. e Santos (2009), que equipara os universos conceituais cosmológicos indígenas aos conhecimentos ocidentais tradicionalmente considerados superiores.

No primeiro capítulo são descritos aspectos conceituais da etnobiologia e das relações antropológicas entre homem e natureza; também aborda questões dos Tariana como grupo, povo, história de assimilação da língua e relata como os conhecimentos Tariana e de outros grupos étnicos do Alto Rio Negro acabam se difundindo, incluindo os saberes sobre os insetos. Para tanto, apresenta uma breve descrição de trabalhos já realizados sobre a cultura Tariana, bem como sobre outras etnias, que abordam os conhecimentos sobre insetos. Através de minhas observações, explano como o conhecimento Tariana dialoga com as reflexões de outros grupos indígenas sobre esse tema.

O segundo capítulo analisa os saberes Tariana sobre os insetos, descrevendo a etnoclassificação e a variedade dos conhecimentos ecológicos e comportamentais utilizados como parâmetros de categorização. Também é discutido e exemplificado de que forma esses

animais são importantes na culinária, nos benzimentos de modo geral, como indicadores ecológicos (tempo e estações) e como os insetos estão representados nos mitos tarianos.

O terceiro capítulo descreve como os insetos são abordados nas práticas de benzimentos, sobretudo os direcionados para prevenção e proteção. O papel dos insetos como agenciadores nos benzimentos tem por base diferentes conjuntos de conhecimentos: saberes tradicionais, etnotaxonomia e ecologia dos insetos. Essa utilização não é apoiada somente na mitologia, mas também advém do saber taxonômico e dos aspectos comportamentais depreendidos dos conhecimentos ecológicos e toxicológicos. Também são descritos mitos que incluem os insetos como norteadores de comportamentos do cotidiano dos Tariana.

O quarto capítulo busca unificar o diálogo entre etnobiologia, antropologia e culturas indígenas, realizando a junção dessas características. O uso de insetos nos benzimentos baseia-se em aspectos antropológicos e etnobiológicos. Os indígenas são grandes conhecedores empíricos da Biologia e Ecologia dos animais, fatores estes que muitas vezes não são abrangidos em trabalhos antropológicos, cujas análises visam mais o abstrato e o simbólico. Dessa forma, exponho como as questões místicas do conhecimento tariano estão intimamente ligadas com as questões biológicas e ecológicas, ou seja, mostrando duas visões de mundo que se complementam. Destaco como os benzimentos e rituais de passagem, por exemplo, não podem ser dissociados da etnoclassificação, aspecto concreto da utilização das propriedades biológicas – como os saberes a respeito do agenciamento decorrente de venenos e da agressividade. Também abordo a importância de ter em conta os saberes tradicionais como fonte geradora de conhecimentos biológicos, abrindo um diálogo livre e aberto entre a aprendizagem empírica dos indígenas e a qualificação acadêmica dos biólogos.

1.1 MEU PERCURSO ATÉ O PRESENTE MOMENTO

Nasci em Santa Maria, umas das comunidades do distrito de Iauaretê, situado no Rio Uaupés, Alto Rio Negro, Amazonas. Meu pai é filho de húngaro com índia Tariana e minha mãe é filha de índio Tariana com índia Kubeo. No RANI (Registro Administrativo de Nascimento de Indígena) fornecido pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), sou registrada como Tariana, com o nome indígena de Nãñyó (dado em alusão à esposa de um cacique, que comandava todas as mulheres e era tida como a segunda pessoa desse cacique). Quando criança, falávamos apenas Tukano e aprendíamos a língua portuguesa na escola. Em casa,

meu pai, na maioria das vezes, falava em Português com os filhos. Seu objetivo era que todos nós (éramos nove irmãos) aprendêssemos a falar e escrever nessa língua.

Meu pai foi educado por meu avô húngaro (chamado pelos indígenas de “branco”) e na escola da missão Salesiana São Miguel (entre 1958 e 1963), nos tempos em que vigorava o regime de internato, também chamado de escola elementar. Os Salesianos dominavam o contexto educacional em Iauaretê, apesar de nesse tempo já haver professores indígenas (inclusive minha tia era professora na educação infantil em Santa Maria). Todas as famílias eram cientes que, desde os seis anos, os filhos deviam ir à escola. Em Santa Maria, havia uma escola rural de educação infantil, da alfabetização até a 5ª série, lugar onde comecei a estudar.

Tive uma infância maravilhosa ao lado de meus irmãos, onde a natureza, as árvores, o rio e as cachoeiras eram nosso mundo. Crescemos e vivemos num ambiente onde tudo tinha significado, entre mitos e lendas narradas por minha mãe e meus avós. Aprendemos sobre os animais, incluindo sobre insetos comestíveis (tanajura e maniuara¹, por exemplo). Recordo dos eventos culturais como os rituais do dabucuri e danças ao som do carriço, japurutu² e maracá – que enriqueciam as datas festivas como dia das Mães, dia do Índio e dia dos Pais.

No nosso contexto familiar, minha mãe cuidava dos afazeres de casa e da roça e meu pai provinha nosso sustento através de seu emprego formal como radiotelegrafista na TASA (Telecomunicações Aeronáuticas S. A.). Quando eu tinha oito anos, em 1995, meu pai pediu transferência para Manicoré, no rio Madeira. Mudamos, então, para um lugar totalmente desconhecido. Durante nosso trajeto, tudo foi ficando diferente; até a cor da água era estranha, pois aparentava ser barrenta e suja (característica do rio Madeira). Ao chegar em Manicoré, sentíamos que ali não era o nosso mundo. Lá não havia falantes da língua Tukano, falava-se apenas Português; foi um grande impacto que tivemos até realmente aprender a dialogar corretamente na língua portuguesa. E assim fomos deixando o Tukano em segundo plano (porém, não esquecido). Em casa ou no convívio com outras crianças falávamos somente o Português. Após cinco anos (em 2000), voltamos para Iauaretê, onde concluí o ensino fundamental. Em 2002, minha família se mudou definitivamente para Manaus.

¹ Tanajuras são as formigas fêmeas das saúvas (*Atta* sp) no período de reprodução, que são consideradas uma iguaria por causa de seu abdome repleto de ovos e gordura; já as maniuaras são os soldados dos cupins (*Syntermes* sp), que também podem ser comidos torrados, cozidos ou moídos.

² Carriço e japurutu são flautas típicas da região do Alto Rio negro, utilizadas em festejos e rituais.

1.2 DE BIOLOGIA À ANTROPOLOGIA

Em 2014, realizei o sonho de entrar na universidade: comecei a cursar o bacharelado em Ciências Biológicas na Estácio do Amazonas. Quanto mais eu avançava nas disciplinas, mais gostava do curso. Nos 2º e 3º períodos havia disciplinas voltadas para os invertebrados, fiquei encantada com essas matérias e com as aulas de campo. No 3º período, tive a oportunidade de ingressar no Programa de Iniciação Científica, justamente para desenvolver um projeto de extensão que abrangia o acervo entomológico do laboratório de Ciências Biológicas. Isso, sim, era uma oportunidade impar: fazer iniciação científica trabalhando com insetos, os bichos que eu mais admiro. O projeto visava organizar e identificar os insetos da coleção didática conservados em via seca e tinha carga horária semanal de 15 horas.

Durante a execução desse projeto, tive a oportunidade de apresentar os resultados no I Simpósio de Trabalhos Científicos e Tecnológicos do Amazonas/2015. Participar desse projeto contribuiu para incrementar meus conhecimentos entomológicos, abriu minhas ideias e me levou a outros caminhos. Nesse período, comecei a analisar o mercado de trabalho e percebi que precisava ter mais opções de atuação. Dessa forma, em 2016, decidi mudar para o curso de Licenciatura em Ciências Biológicas no Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI), onde concluí a graduação em dezembro de 2018.

Em março de 2016 saiu o edital do Programa de Bolsas de Iniciação Científica do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (PIBIC/INPA). Decidi, então, ir ao INPA em busca de um pesquisador que me orientasse em algum projeto que envolvesse insetos. Fui muito bem recebida pelo Dr. Ednaldo Nelson, especialista em Plâncton; a ele minha gratidão sempre, pois abriu as portas do laboratório, onde contribuí grandemente no meu trajeto intelectual. Nosso projeto “Comunidade de insetos aquáticos do lago Acariquara, Manaus, Amazonas, Brasil” recebeu aprovação e foi desenvolvido de agosto de 2016 a julho de 2017. Nesse projeto, coletei dados taxonômicos visando identificar invertebrados bioindicadores, principalmente a entomofauna, e estabelecer seu papel na comunidade biótica do lago. O principal resultado revelado pelos bioindicadores foi que o lago Acariquara ainda possui águas de boa qualidade, sem alterações significativas, conservando em parte suas características naturais. Além de todo conhecimento que auferi ao longo do projeto, fomos agraciados, eu e meu orientador, com a menção honrosa (1º lugar na subárea Zoologia II), no VII CONIC – Congresso de Iniciação Científica do INPA.

Enquanto isso, o estágio curricular na UNIASSELVI transcorria paralelo à iniciação científica do INPA. Foi quando tive a oportunidade de lidar com os mais belos dos insetos: as mariposas e borboletas. Sob orientação de minha professora, e de meu esposo, que é entomólogo e que trabalha no INPA, realizamos a criação de lagartas até elas ficarem adultas. O experimento foi selecionado para exposição e publicação nos Anais da Jornada de Integração Acadêmica/2017 da UNIASSELVI. Ainda no âmbito das atividades didáticas da Licenciatura, o experimento foi apresentado para alunos do ensino fundamental e médio em duas escolas de Manaus/AM. Nas duas ocasiões os alunos participaram positivamente, mostraram entusiasmo com a experiência e questionaram sobre o tema. O trabalho também foi exposto durante a Semana Nacional de Ciência e Tecnologia/2017, no INPA, para professores e alunos de várias escolas, bem como seus familiares, momento em que os visitantes puderam conhecer as etapas do processo de metamorfose, indicando o sucesso desse tipo de prática experimental didática.

Em 2017, renovei o PIBIC/INPA com o projeto “Uso de macroinvertebrados aquáticos para avaliar a sanidade ambiental de um lago de água preta no baixo rio Negro”, realizado entre agosto de 2017 e julho de 2018. Desta vez, o objeto de estudo foi o lago Tupé e de novo foram utilizados bioindicadores. Os principais resultados mostraram, para surpresa nossa, que as águas deste importante corpo d’água já apresentam indícios de contaminação.

Os dois projetos de iniciação científica tinham em comum a avaliação de corpos d’água em unidades de conservação. E ambos mostraram resultados interessantes, revelados pelos macroinvertebrados, entre eles os insetos: um lago na área urbana de Manaus ainda bem conservado e o outro, 25 km a montante de Manaus, apresentando alterações ambientais. Não posso deixar de imaginar que muitos povos indígenas podem fazer uso análogo de seus saberes para determinar o grau de pureza de suas águas. E se assim não for, o que utilizam eles? Estas questões foram evidenciadas mais adiante, e percebi que poderiam ser elucidadas por intermédio de estudos etnobiológicos.

Durante o PIBIC/INPA, meu orientador exigia relatórios mensais e resenhas de artigos e livros. Nesse período o meu esposo estava na condição de coorientador, e como bom entomólogo fez muitas sugestões de leituras. Um dos livros indicado por ele foi “Insetos Aquáticos na Amazônia Brasileira: Taxonomia, Biologia e Ecologia”, e destacou alguns capítulos que eram mais pertinentes ao trabalho que desenvolvia naquele momento. Quando

comecei a ler o capítulo intitulado “Insetos aquáticos na concepção dos Baniwa que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil”, parei um momento, reli novamente e pensei: será que é isso mesmo, insetos relacionados com etnias indígenas? No momento que vi o termo “Etnoentomologia”, o qual se aplicava a tal estudo, fiquei surpresa, já que durante minha graduação não tinha visto disciplina relacionada. Era o meu primeiro contato com termo tão diferente (para não dizer lindo). Aquele tema realmente me encantou, e passei a ter uma admiração especial pelos autores que escreveram o trabalho com tanta dedicação. O que mais me chamou a atenção no decorrer da leitura foi o destaque que os autores deram para a necessidade da realização de estudos de Etnoentomologia.

Comecei a fazer várias pesquisas sobre o assunto e me deparei com alguns pesquisadores renomados da área, como Karol Lenko, Nelson Papavero, Darrell Posey, Costa-Neto etc., que registraram e divulgaram os saberes indígenas em relação aos insetos. Diante do conhecimento etnoentomológico recém adquirido (por mim), comecei a fazer minhas próprias indagações a respeito da etnia que eu pertencia. Fiz então um pequeno levantamento sobre o assunto e descobri que, especificamente no que se refere à Etnoentomologia, nada ainda tinha sido feito envolvendo os saberes dos Tariana.

Esse resultado não foi satisfatório e me fez descobrir que eu mesma tinha me afastado das minhas origens indígenas, e fiquei profundamente entristecida. Recorri a meus pais (pois aquela situação me deixara preocupada e constrangida) e conversei uma tarde inteira sobre o assunto, e em cada relato descrito pela minha mãe, mais rico o conteúdo se tornava, despertando minha curiosidade e me fazendo perceber a riqueza do conhecimento Tariana a respeito dos insetos e de sua relação direta com a nossa cultura. Ao mesmo tempo, uma preocupação se apossou de mim: como preservar esse conhecimento antes que ele se perca, pois, assim como eu já havia deixado em segundo plano os meus saberes culturais quando vim morar na cidade, outros Tariana podem ter o mesmo destino.

Busquei saber em quantas etnias do alto Rio Negro a Etnoentomologia tinha sido estudada. Para minha surpresa, encontrei apenas trabalhos sobre a etnia Baniwa, onde os autores mostravam preocupação com o risco do desaparecimento de tais saberes. Recorri novamente ao meu esposo e perguntei se ele conhecia algum antropólogo ou antropóloga que pudesse responder as minhas indagações pessoais. Ele me disse, então, que conhecia uma pessoa com quem já havia trabalhado e, no dia seguinte, me apresentou a ela. Essa pessoa

esclareceu muitas dúvidas, pois queria ouvir de alguém experiente na área se era possível trabalhar com a Etnoentomologia Tariana, e a resposta foi positiva. Inclusive, ela me sugeriu alguns trabalhos de antropólogos indígenas que haviam feito pesquisas com a sua própria etnia. Foi aí que senti muito orgulho e admiração pelos meus conterrâneos e fiquei feliz pelo sucesso dos seus trabalhos, além da grande influência para minha pesquisa. Nós, os Tariana, podemos morar onde for, mas não esquecemos de nossas origens, nossa identidade. É importante não perder os valores que nossos ancestrais nos relataram. Portanto, entendo que o saber entomológico dos Tariana é importante demais para ficar esquecido e merece ser registrado, organizado e compartilhado com toda gente.

O segundo semestre de 2018, época em que eu estava concluindo minha graduação, coincidiu com a abertura do edital do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Nesse tempo, procurei me informar ao máximo sobre o programa e quais eram as exigências para realizar a inscrição. Como minha graduação estava terminando, a oportunidade de dar um passo direto para a pós-graduação não era de se desperdiçar. Então, fiz minha inscrição na linha de pesquisa “Antropologia da Amazônia Indígena”, que a meu ver iria contemplar a abordagem sobre a Etnoentomologia Tariana como meu objeto de estudo. O principal motivo que me levou a escolher esta linha de pesquisa e este objeto de estudo foi enxergar no Mestrado uma forma de registrar, ainda que somente uma pequena parte, a cultura do meu povo e apresentá-la para as demais etnias. Como já mencionei anteriormente, a opção pelo tema “Etnoentomologia” surgiu do apreço que sinto pelos insetos, pois durante toda a minha trajetória acadêmica e profissional realizei trabalhos voltados para a área de Entomologia. Sou tão apaixonada pelos insetos que resolvi tatuar essa paixão em meu braço direito, na forma de um besouro crisomelídeo; tatuagem esta que compartilho com meu esposo entomólogo, que fez a sua no braço esquerdo.

Portanto, entendo que a Entomologia e a Antropologia estão diretamente relacionadas, por isso considerei o PPGAS/UFAM o melhor caminho que poderia seguir para alcançar o objetivo de apresentar à comunidade acadêmica, e a todas as pessoas interessadas, a riqueza cultural dos Tariana, começando por suas percepções sobre os insetos. No dia 28 de novembro de 2018 saiu o resultado final do processo seletivo e felizmente fui aprovada. Uma grande oportunidade para meu crescimento ao longo de minha caminhada acadêmica.

1.3 O PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DA UFAM E SEU PAPEL NA DECODIFICAÇÃO DE SABERES RIONEGRINOS EM CIÊNCIA ANTROPOLÓGICA

Quando ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM participei de uma reunião onde o programa foi apresentado como um todo, incluindo seus Grupos e Núcleos de Pesquisa, onde o aluno, de livre escolha, poderia se inserir, conforme sua área de pesquisa. Um dos Núcleos de Pesquisa vinculado ao programa é o NEAI – Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, coordenado pelos professores Gilton Mendes dos Santos e Carlos Machado Dias. O NEAI possibilita que professores e estudantes de doutorado, mestrado e graduação, inseridos por meio do PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica), se reúnam para discutir temas e estudos relacionados com os povos tradicionais da Amazônia. Como me identifiquei com a proposta do NEAI, logo me tornei integrante do Núcleo.

Comecei, então, a participar das reuniões do Núcleo, que incluíam alunos e pesquisadores indígenas. A forma como os intelectuais indígenas faziam suas pesquisas antropológicas trazia novidades para o programa, conferindo-lhes um protagonismo especial. Falava-se muito naquele momento sobre os trabalhos que haviam sido publicados no ano anterior (2018), cumprindo o objetivo de trazer intelectuais indígenas para versar sobre a Antropologia segundo uma “epistemologia do pensamento indígena”, inspirada e proposta pelos mestres e grandes incentivadores, professores Gilton e Carlos. Eles defendem a execução de uma “antropologia cruzada” (SANTOS; DIAS Jr, 2009), que considera a visão de mundo do indígena sobre os temas abordados equivalente à visão proposta pela Antropologia acadêmica. Portanto, trata-se de uma equiparação, ou simetria, entre as teorias indígenas e as teorias científicas (nestas últimas, na grande maioria dos casos o indígena era relegado ao papel de objeto).

Portanto, foi por intermédio de muita dedicação e sabedoria que os professores Carlos e Gilton semearam essas concepções em uma terra fértil intelectual, promovendo uma espécie de “nascimento” de uma antropologia “especialmente diferente”, descrita agora sob a visão de antropólogos indígenas. O ano de 2018 foi o ápice do resultado de todo esse esforço e realização conjuntos, quando foram publicadas grandes obras baseadas em resultados de pesquisas de mestrado descritas por quatro indígenas da etnia Tukano, a saber: Gabriel Sodré

Maia, Dagoberto Lima Azevedo, João Rivelino Rezende Barreto e João Paulo Lima Barreto (o que é motivo de muito orgulho para o programa de Antropologia). Dessa forma, foi alcançado o objetivo de se produzir uma antropologia “cruzada e simétrica”, que resultou na publicação do livro “Omerô: constituição e circulação de conhecimentos Yapamahsã” (LIMA BARRETO et al., 2018) e a “Coleção Reflexividades Indígenas”, composta por quatro livros (AZEVEDO, 2018; BARRETO, 2018; LIMA BARRETO, 2018; SODRÉ MAIA, 2018). Esses trabalhos mostraram e reforçaram a importância das narrativas do triângulo conceitual “*kihti-bahsese-bahsamori*”, tão caras para as etnias do Alto Rio Negro.

Foi nesse contexto de grandes comemorações que ingressei no programa, como recém-chegada e aprendiz de Antropologia. Fazer a leitura das coleções indígenas, além de desafiador, foi um momento de grandes aprendizagens, uma vez que estava lendo e revendo questões conceituais que me eram familiares, mas, ao mesmo tempo, despertavam novas indagações sobre outras dimensões culturais do Alto Rio Negro, entre elas, o papel exercido pelos insetos em seu cotidiano material e sobrenatural.

Para muitas pessoas, os insetos, supostamente, não parecem ser muito carismáticos. Entretanto, esses pequenos animais se destacam nos mitos, indicam conexões e relações com ciclos anuais da natureza, estão presentes em rituais de passagem e festas comemorativas, desempenhando um papel tão rico e importante no universo indígena do Alto Rio Negro quanto o das aves, reptéis e mamíferos. Assim como ocorre em outras etnias, fica evidente entre os tarianos a inter-relação homem-inseto, a começar pelos mitos de origem desse povo, evidenciando que são detentores de saberes etnoentomológicos de extrema relevância cultural.

Conforme alertado por Posey (1987b), índios e natureza estão ameaçados no Brasil e, pior que isso, o conhecimento indígena sobre a natureza tende a desaparecer da mesma forma que ela. Portanto, torna-se imperativo registrar os saberes indígenas. No caso dos Tariana, ao se deixar de catalogar suas perspectivas a respeito do mundo natural, existe o perigo de se perder mais uma riqueza desse povo, pois sua língua já é pouco utilizada e está ameaçada de desaparecer. E a língua foi justamente um dos obstáculos que enfrentei. Ao longo de minha pesquisa surgiram algumas dificuldades que atuaram como fatores limitantes para alguns procedimentos importantes que precisavam ser feitos. A pandemia de COVID-19, por certo foi a maior delas.

Restrições de deslocamentos resultaram na impossibilidade de ir até São Gabriel da Cachoeira, onde certamente eu teria acesso a um maior número de indígenas de minha etnia que ainda conservam o idioma tariano. Tais restrições, inclusive, foram impostas pela CONEP (Comissão Nacional de Ética em Pesquisa) como condicionantes para a aprovação deste projeto de pesquisa. Por conseguinte, o acesso a mais falantes da língua Tariana também resultou infrutífero. Mesmo assim, os relatos feitos por meus interlocutores em Tukano e em Português se mostraram riquíssimos, considerando, principalmente, que um de meus interlocutores é falante da língua Tariana.

Dessa forma, o conjunto de saberes Tariana aqui apresentados foram escritos em Tukano e Português, fato que de forma alguma diminui o valor deste trabalho, uma vez que o objetivo principal foi atingido. Ou seja, os aspectos culturais e os conhecimentos ancestrais sobre o tema foram registrados e, conseqüentemente, estão preservados. Óbvio que não se encerra aqui este trabalho. Muito há ainda a ser feito, principalmente a compilação em um momento posterior destes conhecimentos na língua Tariana propriamente dita.

1.4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Este projeto de pesquisa foi qualificado no PPGAS/UFAM e devidamente registrado e aprovado pela CONEP obtendo o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) de número 34180620.9.0000.5020.

Esta pesquisa contou com a participação de oito parentes tarianos, cinco mulheres e três homens, residentes no município de Manaus (Comunidade Indígena Parque das Tribos e Comunidade Rural Frederico Veiga, localizadas no bairro Tarumã) (Figura 1). Desses, sete pertencem ao sib *Makuia* (grupo *Koivathe*), oriundos de Iauaretê, e um pertence ao sib *Mamialikune* (grupo *Kayaroa*), oriundo da comunidade Santa Rosa. Todos se dispuseram e puderam colaborar, e foi lhes apresentado e devidamente explicado o termo de consentimento livre e esclarecido. Tendo em vista as restrições impostas pela pandemia de Coronavírus, durante as atividades de pesquisa foram seguidos o protocolos recomendados pela Organização Mundial da Saúde (OMS), com as coletas de relatos sendo realizadas em ambiente aberto, mantendo-se o distanciamento social e com a participação de no máximo três familiares por vez.

Figura 1 – Localização das comunidades Parque das Tribos e Frederico Veiga, no município de Manaus. (Imagem: Google Earth, 2021).



Os registros obtidos durante a condução das atividades desta pesquisa foram realizados por meio de anotações em caderno de campo e gravações de áudio e vídeos. Visando alcançar os objetivos propostos, foram adotadas as ferramentas metodológicas descritas a seguir:

1.4.1 Coleta de dados

1.4.1.1 Metodologia geradora de dados

Esse método favorece a geração de informações qualitativas (POSEY, 1987a) e envolve a realização de entrevistas abertas (também chamadas de entrevistas em profundidade), onde as questões não são estruturadas, consistindo em diálogos livres com o informante (visão êmica). Para tanto, são registrados os relatos dos interlocutores contendo informações, descrições de suas experiências e suas percepções sobre o tema em estudo. Nesse método, não é adequado utilizar perguntas diretas, que podem inibir o fluxo narrativo dos interlocutores, uma vez que o objetivo é recolher a essência dos relatos, evitando direcionamentos de qualquer tipo. Sendo assim, foram aplicadas entrevistas abertas, por meio de conversas casuais e não estimuladas, *ad libitum* (COSTA-NETO, 2000b; MOLINA, 2014). Todas as entrevistas realizadas por ocasião dos procedimentos metodológicos foram conduzidas em Tukano e em Português, tendo em vista que certas peculiaridades dos insetos somente eram bem descritas no idioma Tukano, e só depois era feita a tradução mais adequada para o Português. Sempre que possível, as entrevistas eram gravadas em áudio e/ou em vídeo e com autorização expressa dos interlocutores (inclusive no TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido).

1.4.1.2 Listados livres

O passo inicial para aplicarmos a metodologia geradora de dados em uma pesquisa etnoentomológica é solicitar aos interlocutores que falem espontaneamente sobre o tema, obtendo-se, assim, uma lista livre, ou seja, baseada apenas no que cada um conhece ou se recorda. O pesquisador não deve fornecer qualquer tipo de informação ou pista, deixando os entrevistados à vontade para dissertar sobre o tema (COSTA-NETO, 2000b). Para meus interlocutores, que são meus parentes tarianos diretos, foi muito importante poder compartilhar e divulgar aspectos da nossa cultura, os quais correm o risco de se perder por falta de acervo documental. Portanto, foi de bom grado que concordaram inicialmente em registrar as narrativas colhidas por intermédio de *kihti ukūse* (relatos sobre conceitos ancestrais que explicam e regem as peculiaridades etológicas de nossa etnia), obtendo-se dos interlocutores uma listagem de insetos e os contextos em que são utilizados.

1.4.1.3 Técnica de turnês guiadas

Nessa estratégia metodológica o pesquisador acompanha o interlocutor em suas atividades laborais e registra as informações conforme as observações *in loco* (COSTA-NETO, 2000b). As turnês guiadas ocorreram durante as entrevistas realizadas no âmbito da Comunidade Rural Federico Veiga, ramal da Vitória, BR-174, bairro Tarumã. Nessas ocasiões, acompanhei meus interlocutores em suas atividades de plantio e colheita de roça de mandioca, bem como percorrendo uma trilha de mata, onde conversávamos sobre os insetos que eram avistados, sempre deixando meus interlocutores contassem o que sabiam, sem interferir nos relatos. Nesta, como em todas as ocasiões, os registros eram feitos conforme os saberes dos interlocutores.

1.4.1.4 Testes projetivos utilizando fotografias e coleções didáticas

Os testes projetivos consistem em apresentar imagens fotográficas de insetos amazônicos e coleções didáticas de referência, para que o interlocutor possa discorrer sobre o que está vendo (COSTA-NETO, 2000b). Para realização dessa atividade foram apresentadas imagens fotográficas do acervo pessoal e disponíveis na internet, utilizando computador, tablet ou celular.

Quanto à coleção didática, esse recurso evita a realização de novas coletas, além de facilitar as atividades de pesquisa em horários e locais mais acessíveis. Se os interlocutores

não podem acompanhar o antropólogo em uma visita de campo, o antropólogo pode levar a coleção até eles e, por meio da apresentação dos exemplares conservados, obter as informações que são objetivo de sua pesquisa. Dessa forma, utilizamos este instrumento valioso, valendo-se de uma coleção didática de invertebrados mantidos em via seca (utilizando paraformal pó como conservante) e via úmida (imersos em álcool 70%), provida pelo entomólogo do INPA que colabora com este projeto.

Segundo Magalhães *et al.* (2015), as coleções biológicas são um recurso essencial para as atividades acadêmicas e formam a base para a pesquisa em muitas disciplinas científicas, fornecem dados vitais para estudos ambientais e oferecem subsídios para a formulação de políticas públicas; também possuem grande valor didático, uma vez que podem ser utilizadas em atividades educacionais em todos os níveis, seja nas escolas de ensino médio (feira de ciências), em universidades (aulas práticas) ou cursos de pós-graduação. O autor citado aponta ainda que as coleções didáticas são importantes para destacar os valores culturais relacionados a elementos da fauna e flora de uma determinada região.

No que concerne às atividades pedagógicas de natureza eminentemente prática, Azevedo *et al.* (2012) destacam as coleções zoológicas didáticas como uma ferramenta metodológica formidável, uma vez que proporcionam aos participantes a observação, análise e manipulação dos espécimes nelas depositados. Costa-Neto (2000b) indica que as coleções biológicas de referência são um acessório importante em pesquisas etnoentomológicas, uma vez que auxiliam os interlocutores a descrever os aspectos investigados pelo antropólogo.

1.4.2 Análise de dados

As informações foram tabuladas a partir da transcrição *ipsis litteris* das narrativas gravadas (evitando-se alterações do texto), bem como das anotações realizadas ao longo das turnês guiadas e dos testes projetivos, baseando-se nos pressupostos teóricos da Etnobiologia e Etnoentomologia, distinguindo aspectos cognitivos, classificatórios e perspectivistas, priorizando as abordagens êmicas. Os dados foram categorizados qualitativamente e sumarizados em tabelas descritivas. Seguindo pressupostos da pesquisa antropológica e etnobiológica (POSEY, 1987a; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2004, COSTA-NETO, 2000b; AMOROZO; MING; SILVA, 2002), as tabelas destacam elementos cognitivos, utilitários, culturais e sobrenaturais associados aos insetos.

CAPÍTULO I

1 A ANTROPOLOGIA E AS RELAÇÕES HOMEM X NATUREZA NA AMAZÔNIA

A Amazônia indígena sempre foi foco de pesquisas antropológicas, com destaque para estudos sobre a relação e o convívio dos indígenas com a natureza, os quais servem de base também para outras linhas de pesquisas. A convivência dos autores em meio às populações tradicionais ajudou a revelar o significado da natureza para as diversas sociedades humanas. Merecem destaque os trabalhos dos antropólogos Lévi-Strauss, Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro. Lévi-Strauss torna visível a região amazônica ao descrever a cultura e os mitos ameríndios, comparando os conceitos indígenas com as mais elevadas reflexões da dita civilização ocidental, discordando dos que afirmam que a maneira de pensar dos povos “primitivos” seja meramente funcional, voltada apenas para as necessidades básicas. Philippe Descola, etnólogo francês, realizou seus estudos etnográficos de 1976 a 1979 com os Jivaros e os Achuar, na Amazônia equatoriana. Viveiros de Castro, etnólogo americanista brasileiro, cujos estudos sobre a sociabilidade no mundo ameríndio envolvia não apenas relações de identidade ou de igualdade, mas também aquelas baseadas em diferenças e afinidades.

Esses autores descreveram vários aspectos conceituais dos nativos da Amazônia, dando ênfase às peculiaridades da convivência destes povos com o meio ambiente e os ecossistemas, mostrando as características distintas desse relacionamento, muito diferentes das concepções ocidentais, mormente debruçadas sobre estudos da natureza a partir das classificações de reinos como: animal, vegetal e mineral e de seus sistemas. Tomando por base o ponto de vista diferenciado dos indígenas, esses autores buscaram entender e enriquecer esses saberes, de maneira a produzir ciência (pressupostos dos conhecimentos culturais). Isto posto, trazem para o mundo acadêmico as perspectivas que sintetizam uma série de ideias e fenômenos encontrados em etnografias anteriores sobre os povos ditos ameríndios.

Em *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss esmiúça o que diferencia os atributos intelectuais dos povos ditos "primitivos" das culturas tidas como “civilizadas”, ou seja: o que distingue o pensamento selvagem do pensamento “culto” das sociedades modernas. O autor adverte que os tais selvagens não são atrasados, primitivos ou "menos evoluídos", apenas operam de modo distinto da civilização ocidental, com o que a antropologia convencionou denominar pensamento mágico ou mítico-religioso ou magia. Entretanto, para Lévi-Strauss, o

mito desvenda a realidade natural e social por meio de esquemas que, no caso do pensamento selvagem, surgem a partir de montagens de imagens registradas em uma narrativa; o mito é, portanto, uma manifestação de toda uma filosofia e concepção de mundo. Mas o pensamento selvagem não se resume a formular mitos, procura também organizar os elementos vivos em categorias que facilitem seu emprego (LEVI-STRAUSS, 1989).

Lévi-Strauss discordava daqueles antropólogos que defendiam a tese de que o interesse dos primitivos pelas plantas e animais girava em torno de necessidades básicas, como a fome, e afirmou justamente o contrário: as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis e, sim, elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas. E vai além ao assegurar que os sistemas classificatórios criados por estas sociedades para identificar animais e vegetais, não são apenas úteis para a vida prática dos "primitivos", mas servem igualmente para fins puramente especulativos e intelectuais. Enquanto os ocidentais usam categorias abstratas para conhecer a natureza e a sociedade (sinais matemáticos, classificações biológicas), as culturas primitivas baseiam-se em experiências sensitivas e fisiológicas. Seus conhecimentos observam o que é real e específico, sendo, pois, a ciência do concreto. Esse tipo de pensamento não é atrasado ou primitivo, é apenas mítico, e se concretiza no campo da linguagem metafórica (LÉVI-STRAUSS, 1989; CIÊNCIAS HUMANAS, [s.d.]).

Diante da forma meticulosa utilizada por muitas etnias para descrever animais e plantas, Lévi-Strauss lamenta o fato de todo etnólogo não ser também um mineralogista, um botânico, um zoólogo e mesmo um astrônomo. Ele defende que as maneiras peculiares pelas quais os povos ditos primitivos agrupam as coisas indicam um princípio de ordem no universo, pois qualquer que seja a classificação, esta é mais relevante que a ausência de classificação. Assim como escreveu sobre os conhecimentos que muitas populações tradicionais possuem sobre plantas e os mais diversos animais, Lévi-Strauss também explanou a respeito dos saberes entomológicos de diferentes culturas e etnias e quais atributos e qualidades são utilizados como forma de classificação desses animais, revelando a importância que esse autor conferiu aos insetos ao descrever crenças e comportamentos relevantes de diversas etnias ao redor do mundo envolvendo esses animais (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Quanto ao trabalho de Philippe Descola, a Amazônia foi seu ponto de partida para aprofundar a noção de natureza para outras culturas. Ao iniciar suas etnografias com os

Achuar da Amazônia equatoriana, descobriu que os mecanismos metodológicos que estava acostumado a aplicar em seus trabalhos não eram adequados para essa região. Foi quando ele percebeu que as cosmologias amazônicas estabelecem diferenças de grau, mas não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais, tipos de relacionamento estes com os quais ele não estava acostumado (CAMPOS; DAHER, 2013; DESCOLA, 2015). Para os Achuar, a maioria das plantas e dos animais possui uma alma similar àquela dos humanos, o que lhes proporciona uma intencionalidade e os inclui entre as “pessoas”, tornando-os capazes de sentir emoções e trocar mensagens com seus pares e com membros de outras espécies, inclusive com os homens (DESCOLA, 1998).

Descola observou que para os Achuar humanos e não-humanos compartilham do mesmo tipo de interioridade, mesmo que o mundo que cada uma destas entidades percebe e usa seja diferente, pois empregam equipamentos corporais distintos. Portanto, a forma dos corpos define uma diversidade de funções e é a caixa de ferramentas biológica que permite à espécie ocupar certo habitat e viver nele através do distinto estilo de vida pelo qual é diferenciado. Então, mesmo que muitas espécies compartilhem uma interioridade idêntica ou similar, cada uma possui sua própria fisicalidade (DESCOLA, 2015). Nesse ponto, Descola demonstra entendimentos muito semelhantes àqueles descritos pelo perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro defensor da ideia de que a distinção entre Natureza e Cultura não é adequada para descrever cosmologias ameríndias.

A visão ocidental, segundo Viveiros de Castro, estipula que a Cultura é exclusiva dos seres humanos, já para os ameríndios todas as coisas são ou foram humanas; os animais percebem-se como humanos, por isso são “gente”; tudo e todos têm “alma”; intencionalidade e outras capacidades humanas são estendidas aos demais seres do universo, o que levou o autor a sugerir o termo *multinaturalismo* para assinalar um dos traços intrínsecos do pensamento ameríndio. Portanto, as relações entre a espécie humana e a maior parte da natureza seriam “relações sociais”. Porém, essa “humanidade” de todos os seres não é algo bom em si, pois existe o risco de uma pessoa ter sua subjetividade capturada pelo ponto de vista de um animal, por exemplo; as doenças seriam o resultado de uma “extração da alma” por uma subjetividade espiritual ou animal, e o humano passaria a ver as coisas pelo ponto de vista da espécie raptora, perdendo sua humanidade (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2004).

O ponto central da obra de Viveiros de Castro é a descrição do pensamento ameríndio sobre humanidade e animalidade. Em contraponto ao que voga na cultura ocidental, onde o que torna o homem semelhante aos animais é sua animalidade, para os ameríndios o que torna os homens e os animais semelhantes é a humanidade dos animais. Todo tipo de ser teria dimensões humanas desde o início dos tempos, e depois se tornaram animais, plantas e acidentes geográficos. Já os humanos ficaram iguais, os outros seres é que se tornaram diferentes, uma espécie de “evolução ao contrário”. Onde todos são “gente”, o homem não tem nada de especial. Essa é uma visão antropomórfica que se choca frontalmente com nossa visão antropocêntrica, que afirma que apenas os humanos possuem humanidade.

Nesse mundo rodeado por subjetividades que buscam se sobrepor aos humanos, apenas os xamãs têm a capacidade de ver os não-humanos como eles se veem e são capazes de transitar intimamente entre as subjetividades extra-humanas sem perder a própria condição de sujeito. Já o ser humano que não é xamã e passa a ver um não-humano como humano corre o risco de ser dominado pelo sujeito não-humano e se transformar em um animal, um humano morto ou um espírito. Em suma: poderá perder sua humanidade, sua subjetividade (VIVEIROS DE CASTRO, 2004; 2019).

2. INSETOS E HUMANOS: UM RELACIONAMENTO DE LONGAS DATAS

Desde que o homem surgiu no planeta, os insetos estão de alguma forma ligados às atividades de praticamente todos os grupos étnicos, promovendo significativas influências sociais e culturais sobre os mais diversos domínios humanos, que se manifestam até hoje: tradições orais e escritas, musicalidade e danças, pinturas e grafismos, rituais religiosos, mitos sobre ancestralidade, recursos alimentares, práticas medicinais, sexualidade etc. As relações dos insetos com o homem são tão acentuadas que chegam a ser determinantes até mesmo na cosmologia de muitos povos indígenas (LENKO; PAPAVERO, 1979; POSEY, 1987a; 1987b; SUTTON, 1990).

Como grupo animal dos domínios da Biologia, os insetos são os organismos mais numerosos do planeta, ultrapassando um milhão de espécies descritas, distribuídas em 31 ordens viventes e nove extintas, e são estudados no campo da Entomologia. Caracterizam-se pelo exoesqueleto quitinoso articulado, três pares de pernas, um par de antenas e um ou dois pares de asas (que podem ser reduzidas ou ausentes em algumas ordens) (MOTTA, 1996;

GULLAN; CRANSTON, 2008; ZHANG, 2011). Já nos domínios da Antropologia e da Etnociência, os saberes e percepções das populações tradicionais sobre os insetos são estudados pela Etnoentomologia, subcampo da Etnobiologia que procura interpretar os conhecimentos dos diversos grupos étnicos, suas formas de entender, classificar, denominar e fazer uso daquilo que eles percebem como “um inseto”, inclusive nos aspectos linguísticos, religiosos e etológicos, bem como estudar as complexas interações entre as sociedades humanas com esses animais (POSEY, 1987b; BERLIN, 1992; ADAMS, 2000; PACHECO, 2001; COSTA-NETO; PACHECO, 2004).

O antropólogo e biólogo Darrell Posey, natural de Henderson, Oxford, nos Estados Unidos, teve um papel importante no desenvolvimento da Etnobiologia em todo o mundo, particularmente no Brasil, onde atuou no Museu Paraense Emílio Goeldi e na Universidade Federal do Maranhão. Posey estudou os Kayapó, no estado do Pará, além de descrever costumes relacionados a insetos presentes em outras etnias amazônicas (POSEY, 1987a; 1987b). Tendo em vista que cada grupo étnico-cultural humano possui maneiras peculiares de classificar a diversidade biológica, é lógico presumir que o conhecimento etnoentomológico da Amazônia seja tão múltiplo quanto a miríade de culturas, linguagens e insetos que nela coabitam (BENTES, 2011). Entretanto, permanecem ainda muitas lacunas sobre os saberes etnoentomológicos amazônicos, que correm o risco de se perderem se nada for feito no sentido de registrá-los.

Uma das áreas amazônicas que apresenta grande biodiversidade de insetos é a região da Cabeça do Cachorro (SILVA; MOTTA, 1999; MOTTA; ANDREAZZE, 2001; ANDREAZZE; MOTTA, 2002; SOUZA; CASTELLÓN, 2012), nome retirado do sugestivo desenho formado pelo mapa do Amazonas, onde se localiza o município de São Gabriel da Cachoeira (Figura 2), um dos principais centros da grande província cultural do Alto Rio Negro. Atualmente, essa região abrange áreas do Brasil, Venezuela e Colômbia, sendo habitada por aproximadamente 45 mil pessoas, das quais 90% são indígenas, distribuídos em três famílias linguísticas: Tukano, Arawak e Maku (CABALZAR, 2005). Apesar das múltiplas nuances antropoculturais da região, onde certamente a megadiversidade de insetos é imanente no cotidiano de seus habitantes, poucas são as abordagens sobre a etnoentomologia desses povos.

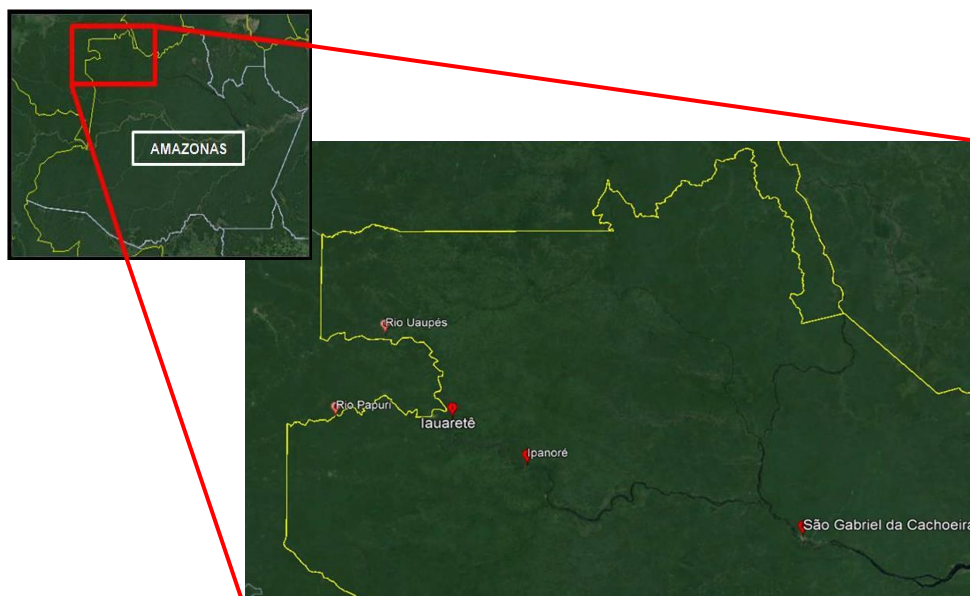


Figura 2 – Localização do município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas, na região conhecida como “Cabeça do Cachorro – Imagem: Google Earth (2021).

3 A ETNOENTOMOLOGIA NO ÂMBITO DA ETNOBIOLOGIA

A Etnobiologia estuda os conhecimentos que as populações humanas geram sobre os fenômenos biológicos (ALBUQUERQUE, 1998); o termo foi citado inicialmente por Edward Castetter em 1935, em seu estudo sobre plantas nativas não cultivadas usadas como fontes de alimento sudoeste americano; posteriormente, em 1944, o próprio Castetter definiu os domínios da Etnobiologia como ciência (CASTETTER, 1935; 1944). Entretanto, algumas de suas subáreas foram estabelecidas em datas anteriores. É o caso da Etnobotânica, cujo termo foi grafado por Harshberger (1896), e da Etnozoologia, que foi citada pela primeira vez por Mason (1899), em seu artigo sobre a Zootecnia dos indígenas americanos. Quanto à Etnoecologia, o termo foi introduzido na literatura científica em 1954, com a dissertação de Harold Conklin sobre a relação dos Hanonoo, das Filipinas, com as plantas por eles manejadas. O estudo de Conklin enfatizava o reconhecimento dos ambientes na relação entre pessoas e plantas (HANAZAKI, 2006).

Como ramo da Etnozoologia, a Etnoentomologia estuda o modo como os insetos são percebidos, identificados, classificados e utilizados pelo homem; trata-se também do estudo do complexo conjunto de interações que as sociedades humanas, passadas e presentes, mantêm com os insetos. A etnoentomologia contemporânea começou no século XIX, mas o termo só foi registrado na literatura pela primeira vez quando Leland Wyman e Flora Bailey,

em 1952, publicaram um estudo sobre os métodos tradicionais que os índios Navajo usavam para controlar pragas (COSTA NETO, 2003; ALBUQUERQUE et al., 2016).

A etnobiologia é de natureza multidisciplinar e surgiu no campo da antropologia cognitiva e da sociolinguística, buscando perquirir as distintas percepções culturais da relação homem/natureza, bem como os objetivos e as formas de ordenação e classificação dessas percepções, segundo as distintas famílias linguísticas (POSEY, 1987a; BEGOSSI, 1993). A etnobiologia fornece um delineamento teórico para articular diferentes campos das ciências sociais e naturais com outros conjuntos de princípios não-acadêmicos. Sendo um campo relativamente novo da ciência, a etnobiologia ainda está edificando sua metodologia para entender como os povos classificam os seres vivos e seu ambiente físico e cultural.

As dificuldades de se delimitar o campo científico da etnobiologia, portanto, decorrem de sua natureza multidisciplinar e de seu recente desenvolvimento teórico-metodológico (DIEGUES, 2000). Ainda com relação à etnobiologia, Santos-Fita e Costa-Neto (2007) afirmam que se trata de uma matéria essencialmente multidisciplinar, pois dispõe de instrumentos que pertencem a círculos distintos do conhecimento, como sociologia, linguística, história, geografia, ecologia e zoologia, gerando novas áreas de atuação que vão muito além da interface antropologia-biologia.

Vale notar o entendimento mencionado por Posey (1987a) para a aplicabilidade nos estudos da etnobiologia, em que distintamente das organizações das ciências no mundo acadêmico, o conhecimento indígena não se enquadra nesses termos de categorias e subdivisões; pelo contrário, o chamado conhecimento biológico de *folk* consiste em uma fusão do que se conhece sobre plantas, animais, horticultura, espíritos, mitos, cerimônias, cantos, danças etc., caracterizando assim uma mescla de mundo natural, simbólico e social. Ainda segundo Posey (1987a, p. 15), a etnobiologia é essencialmente:

O estudo do conhecimento e das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade a respeito da biologia. Em outras palavras, é o estudo do papel da natureza no sistema de crenças e de adaptação do homem a determinados ambientes. Neste sentido, a etnobiologia relaciona-se com a ecologia humana, mas enfatiza as categorias e conceitos cognitivos utilizados pelos povos em estudo.

Um dos campos da etnobiologia abordados por Berta Ribeiro foi a etnobotânica, em seus estudos desenvolvidos junto a indígenas brasileiros, onde descreveu uma variedade de exemplos dos conhecimentos empregados por esses povos de diferentes contextos e regiões,

os quais denominou de “saberes etnobotânicos”. Berta assevera ainda que o Brasil apresenta grande riqueza de culturas, assim cada povo tem a sua própria forma de sistematizar o seu saber, de perceber, organizar e classificar a realidade ambiental, onde tais sistemas de classificações se diferenciam na linguagem. A autora destaca que, por conta da diversidade de dialetos, a etnobiologia, em conjunto com suas linhas de pesquisa como a etnobotânica e a etnozootologia, procura descrever os saberes dos povos camponeses, considerados iletrados, e dos povos indígenas, que na maioria das vezes não possuem tradições escritas, envolvendo um campo denominado de “etnotaxonomia” (RIBEIRO, 2013)

Outro aspecto importante revelado pelo trabalho de Berta Ribeiro foi o conhecimento ecológico de determinadas tribos indígenas brasileiras como sendo uma das principais heranças deixadas para nossa civilização, principalmente aqueles saberes que dizem respeito à percepção da relação existente entre a vida animal e vegetal, e a humana. Berta Ribeiro dá ênfase em seu trabalho aos saberes indígenas de tribos amazônicas, destacando entre outros o uso do solo, a captura de proteína animal e vegetal e a farmacopeia (RIBEIRO, 2013).

O relacionamento homem X natureza revela mais que um simples observar, usufruir ou interagir com o ambiente, mas sim uma realidade que está diretamente conectada com o bem-estar da vida social de um povo, pois o conhecimento do ambiente que o envolve traz percepções tanto de benefícios como de possíveis situações desagradáveis. Sendo assim, estudos de etnobiologia também revelam contextos de base social. Esta é também a visão de Pacheco (2001), que afirma que os estudos etnobiológicos trazem à tona questões a serem discutidas sobre os tipos de relações que o homem mantém com o meio ambiente, originando princípios e conhecimentos concebidos a partir de múltiplas sociedades humanas. Tais princípios são essenciais para o entendimento de aspectos sociais como a formação de valores, costumes e superstições.

A etnobiologia é considerada uma linha de estudos bastante abrangente e, portanto, exige subdivisões para outras áreas de atuação própria. É a partir daí, segundo Pacheco (2001), que surge a etnoentomologia, o estudo interdisciplinar dos saberes, crenças, vivências e comportamentos que intermedeiam as relações entre as diferentes culturas humanas que os possuem e o mundo dos insetos. Os estudos nesta área utilizam-se dos conhecimentos transmitidos pela tradição oral, importante fonte de informações etnobiológicas. Muitos

desses conhecimentos são novos e pouco explorados pelas linhas de pesquisas atuais, e seu estudo poderia trazer benefícios socioeconômicos e melhoria da qualidade de vida humana.

O antropólogo e biólogo Darrell Posey foi um dos pioneiros da Etnoentomologia no Brasil, onde organizou eventos que trouxeram visibilidade a esse ramo de pesquisa, como o Primeiro Congresso Internacional de Etnobiologia (Belém do Pará, em 1988) e na criação da Sociedade Internacional de Etnobiologia (no mesmo ano). Os grandes feitos como pesquisador resultaram em um legado de importantes publicações descritivas dos conhecimentos indígenas sobre a natureza e do respeito pela vida em todas as suas formas, além de realizar levantamentos de assuntos significativos para trabalhos futuros; foi mentor e coordenador do projeto Kayapó – grupo do tronco linguístico Gê, que habita no sul do Pará, Brasil – que reuniu profissionais das mais diversas áreas das ciências e que serve de referência até hoje a todos os pesquisadores da área (SBEE, SOCIEDADE BRASILEIRA DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA, 2018).

Uma região do Brasil que se destaca pelos estudos desenvolvidos sobre etnoentomologia é o Nordeste, especialmente o estado da Bahia, onde as pesquisas vêm se fortalecendo desde a implementação, na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), em 1995, do Projeto intitulado “Etnoentomologia de tribos indígenas de semi-árido nordestino, com ênfase na etnoapicultura Pankararé”, coordenado pelo biólogo Eraldo Costa Neto, que catalogou como os índios Pankararé percebem, classificam e utilizam os insetos com os quais convivem, com ênfase no manejo nativo das espécies de abelhas produtoras de mel. Além desse projeto, outras pesquisas realizadas por Costa Neto e colaboradores apresentam a riqueza de saberes tradicionais apreendidos das interações homem-inseto, tais como: uso medicinal, percepção dos insetos, estudos etnotaxonômicos etc (COSTA-NETO, 2000a; 2000b; 2003; 2004a; 2004b; COSTA-NETO; PACHECO, 2004; COSTA-NETO; RODRIGUES, 2005; SILVA; COSTA NETO, 2004).

Quanto aos estudos realizados na Amazônia, destacam-se os trabalhos de Darrell Posey, que desenvolveu vastos estudos sobre a etnoentomologia de tribos indígenas. Entre eles se sobressai a pesquisa desenvolvida com os Kayapó, que mostra que o arranjo social dessa etnia segue o modelo de organização das abelhas meliponíneas e relata o ritual de iniciação dos guerreiros, que mostram sua coragem ao colocar o braço dentro de um saco com ninho de vespas. Posey também compilou trabalhos de outros autores que descrevem a importância dos

insetos na vida de diversos povos indígenas amazônicos, como os Maku, os Tukano e os Yanomami (POSEY, 1987a, 1987b). Também merecem destaque os trabalhos desenvolvidos por Bentes (2011) e Petiza *et al.* (2012; 2013a; 2013b) em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, que registraram o conhecimento entomológico dos Baniwa acerca dos insetos. Esses autores descreveram a etnotaxonomia dos insetos na língua Baniwa, bem como identificaram e avaliaram o processo de ensino-aprendizagem dos saberes ancestrais dessa etnia sobre a natureza.

4 SÍNTESE DO ESTADO DA ARTE DOS SABERES ETNOENTOMOLÓGICOS DO ALTO RIO NEGRO

Entre os autores que fazem referência aos saberes etnoentomológicos do Alto Rio Negro temos Lenko e Papavero (1979), que descreveram a utilização de insetos na cultura popular brasileira de forma geral, incluindo informações sobre a utilização de insetos em diversos aspectos culturais dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

Berta Ribeiro (2013) também relata o uso de insetos por índios do Rio Negro, enfatizando a entomofagia como importante fator de captura de proteína animal, destacando a importância alimentícia de cupins, formigas, cabas e larvas de borboletas e besouros para os índios do Uaupés. A rainha de uma espécie de cupim amarelo (maniuara, em língua geral) é das mais apreciadas; é coletada em abundância quando cria asas, para ser comida viva ou assada. Da mesma forma, comem as tanajuras e outras espécies de formigas, e apreciam larvas de borboletas que vivem nas árvores do japurá (*Erisma japura*), do cunuri (*Cunuria spruceana*) e do ingá (*Inga edulis*). A autora salienta que, de forma semelhante ao que ocorre com os Tukano, o surgimento desses insetos comestíveis – assim como a migração periódica de cardumes de peixes para a desova – é associado, pelos índios Desana do rio Tiquié, ao ciclo das constelações.

Uma amostra da importância desses pequenos animais para as etnias rionegrinas é encontrada no trabalho de Sodré Maia (2018), que descreve a vida social dos Tukano e sua ligação direta com a trajetória das constelações, onde o tempo, as estações e as etiquetas sociais são baseadas em referências astronômicas as quais, por sua vez, são complementadas por meio de insetos, que indicam o prenúncio de determinadas estações; além disso, alguns

insetos são usados na alimentação, inclusive tendo participação destacada em um dos principais eventos da cultura rionegrina, o dabucuri ou *póose*; vejamos, então:

- o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Tukano estão ligadas diretamente com referências astronômicas, onde os anciões acompanham a passagem das constelações para definir o tempo certo para desenvolver as práticas tradicionais do grupo;
- as informações astronômicas são complementadas por meio de insetos que prenunciam determinada estação, baseado na forma como se comportam. Como exemplo, o autor cita diversas cigarras (*yaiga*, *dariyoó*, *wiesa*) que cantam sinalizando o início do verão;
- outro indicativo do verão é a presença nas árvores de larvas como: *nihtiã* (larvas pretas), *nehtoã* (larvas encontradas na árvore que dá o fruto de *nehtẽ* – sem nome em português), *ba'tia* (larvas da árvore de japurá). Tais larvas, além de anunciarem o verão, também são comestíveis. Nesse período, temos ainda o início da revoada das formigas e no caminho da roça encontram-se pequenos galhos derrubados pelo besouro serrador (*yuhkũyero*); e
- os insetos também são utilizados nos dabucuris (*póose*), compostos por quatro cerimônias onde uma delas é o *póose* de *iã* (insetos e larvas), da qual participam homens e mulheres. Os homens vão em busca de *ba'tiã* (larvas presentes nas árvores de japurá), *nihtiã* (larvas com pelos ásperos que consomem as folhas), *nehtoã* (larvas que consomem folhas e depois baixam no tronco), *pihkoroã soarã* (larvas do buritizeiro) e *pihkoroã buhtirã* (larvas da bacabeira); as mulheres devem capturar as *mehkã bubũroa*, *nuhkũ mehkã* (maniuaras), *biaporirã*, *dupotiãrã* (formigas), e preparar o *pêeru* (caxiri).

Quanto à descrição de saberes Tariana diretamente relacionados com os insetos, merecem ênfase os trabalhos da linguista russa Alexandra Aikhenvald, que destaca a forma como os insetos são utilizados na contagem do ano (20 períodos de tempo) e das estações (quatro temporadas sazonais), onde as formigas cortadeiras e as cigarras exercem um papel relevante. A autora detalha que, em meados de fevereiro, a abundância de saúvas comestíveis anuncia o começo da estação das enchentes e inundações (período *Ye*); já no mês de agosto, o canto das cigarras indica que é hora de limpar as áreas das futuras roças e começar a plantação, estabelecendo, portanto, a chegada da estação seca (período *Yuru-Kamu*); outubro é marcado pela chegada das saúvas pretas, indicando o começo da nova estação, a temporada das pequenas chuvas (período *Pisyari*). Quanto às formigas cortadeiras, muitas variedades são comestíveis e consideradas uma gulodice pelos Tariana (AIKHENVALD, 1999).

Mais recentemente, Fontoura (2006) e Oliveira (2007), ambos Tariana, abordam de forma um pouco mais detalhada o papel exercido pelos insetos entre os Taliáseri, que desenvolvem a sua economia por meio da agricultura baseada no plantio de mandioca amarga, coleta de frutos, pesca e caça, sendo que os insetos são um importante complemento alimentar. Os autores destacam o final do mês de setembro – época em que a chuva diminui – como um período que traz benefícios para toda a comunidade. As revoadas de cupins depois das chuvas são anunciadoras do tempo de se coletar as formigas saúvas e as maniuaras. Os Tariana ficam atentos ao momento em que esses insetos saem do ninho e às suas localidades específicas – terreno de barro, argila, pasto, campo, roças antigas, terreno arenoso, caatinga, capoeira – seguindo uma metodologia de coleta que envolve horários peculiares e objetos apropriados. Quem já conhece os lugares certos, se prepara para pegar as formigas e maniuaras tão logo as chuvas param, sendo que algumas saem a partir de duas da tarde, outras somente depois das cinco da tarde. Para pegar os insetos, usam funis preparados com folhas de sororoca, ou outras semelhantes, que são posicionadas próximo às saídas dos ninhos. Para algumas espécies, é necessário construir um jirau (armação de madeira que suporte três ou mais pessoas) em cima dos buracos dos ninhos, onde diversos membros de uma mesma família se posicionam para fazer a captura.

Em meio a tantas atividades do cotidiano dos Tariana, Adão Oliveira mostra a importância dos insetos como parte de sua cultura. Isso fica evidente no valor que é dado a esse momento da coleta das saúvas, que vai além de uma simples observação da natureza ou de se apropriar daquilo que ela oferece. O evento é o ápice de um ciclo que envolve toda uma vivência particular entre cada núcleo familiar, e até mesmo comunidades inteiras. Quando perguntamos a um Tariana sobre essa ocasião tão especial, com certeza ele falará disso como algo inerente a sua vida, que ocupa lugar singular em suas lembranças.

Quanto a estudos etnoentomológicos propriamente ditos realizados com etnias do Alto Rio Negro temos os trabalhos de Bentes (2011) e Petiza *et al.* (2012; 2013a; 2013b) sobre Etnoentomologia Baniwa abordando como esse grupo étnico distingue características biológicas e ecológicas de diversos grupos de insetos, segundo a ótica desse povo, com destaque para os seguintes aspectos:

- Os Baniwa distinguem particularidades ecológicas e morfológicas, sazonalidade, habitat, reprodução e fases de desenvolvimento de diversos grupos de insetos. O detalhamento abrange até mesmo relações de parentesco, inclusive sociais e culturais,

entre os insetos. São 280 nomes diferentes de insetos, agrupados em 17 categorias de classificação geral para os seres vivos, referentes a 18 ordens de insetos. Os Baniwa utilizam os insetos como fonte alternativa de proteína animal, iscas para pescaria e remédios, além de serem reportados em benzimentos, crenças e atividades lúdicas;

- A etnia não dispõe de uma palavra para agrupar todos os insetos ou suas ordens taxonômicas. Porém, incluem esses animais em etnocategorias, como rastejantes, voadores, que ferroam, que provocam doenças, pragas da roça, comestíveis etc.; e
- De forma semelhante aos mitos tarianos, os Baniwa também mostram o surgimento do universo a partir dos grilos-irmãos, que após sucessivas transformações originaram os humanos. A mesma similaridade se verifica em relação aos insetos comestíveis.

5 OS TARIANA NO CONTEXTO DO ALTO RIO NEGRO

A região da “Cabeça do Cachorro”, no noroeste amazônico, abrange Brasil, Colômbia e Venezuela e possui cerca de 45 mil habitantes, dos quais 90% são indígenas, divididos em três famílias linguísticas: Tukano (Arapaso, Bará, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Mirititapuya, Pira-tapuya, Siriano, Tukano, Tuyuka, Wanano, Yuruti), Arawak (Baré, Baniwa, Kuripako, Tariana, Warekena) e Maku (Dow, Hupda, Nadeb, Yuhupda). Estão distribuídas em mais de 700 localidades ao longo dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Xié e seus afluentes, sendo por isso chamados de “povos do rio”. Os grupos Tukano e Arawak são ribeirinhos e agricultores, já os Maku, mais móveis, exploram recursos mais dispersos e ocupam os interflúvios dos rios Uneuixi e Uaupés. Apesar da enorme diversidade, os povos locais possuem em comum diversas peculiaridades socioculturais e formam uma unidade socioambiental. Em vista disso, desenvolveram, ao longo de milhares de anos, formas sofisticadas de adaptação a seu meio ambiente, que é tido como o mais pobre da Amazônia, pela baixa fertilidade e acidez de seus solos. Para sua subsistência, utilizam-se basicamente da agricultura, da pesca, da coleta de frutos e insetos e da caça. (CABALZAR, 2005; CABALZAR; RICARDO, 2006; CABALZAR; RICARDO; ALBERTA, 2010).

Os Tariana são uma das etnias do grupo Arawak que formam o complexo cultural do Alto Rio Negro. Também são chamados pelo etnônimo Taliáseri, forma pela qual sempre se autodenominaram. Em 2014, sua população contava com 2.684 indígenas no Brasil e 205 na Colômbia. Atualmente ocupam um trecho médio do rio Uaupés, entre as cachoeiras de Ipanoré e Periquito, bem como o Baixo Rio Papuri. No centro desta área se encontra Iauaretê.

Os Tariana, a exemplo do que acontece com outros povos da região do alto Rio Negro, foram deixando de lado sua linguagem original e adotando a língua Tukano, o que reflete o predomínio populacional e a relevância política desse grupo (CABALZAR, 2013). Aikhenvald (2013) relata que a língua Tariana é falada atualmente em Iauaretê apenas por membros de um subclã menor, sendo que a maioria dos falantes é composta por moradores das comunidades de Santa Rosa e Periquitos. Mesmo assim, o número total de falantes contabilizado pela autora foi apenas uma centena. Andrello (2004) esclarece que a maioria dos tarianos reside no núcleo central, em Iauaretê, e as comunidades de Santa Rosa e Periquitos estão situadas no rio Uaupés, a montante desse núcleo. Aikhenvald (2013, p. 197) explica o processo gradual de “tukanização” dos Tariana:

“Isso refletiu a política adotada pelos missionários católicos (salesianos) que promoveram o Tukano em detrimento das outras línguas indígenas. A ideia de que um indígena pudesse ser multilíngue era um anátema para os missionários. Eles fizeram o possível para erradicar o costume “pagão” do multilinguismo. Isso era feito por meio do sistema de dormitórios, onde as crianças, afastadas dos pais na maior parte do ano, eram incentivadas a falar apenas Tukano. De acordo com documentos anteriores, alguns dialetos Tariana na área do baixo Vaupés estavam perto da extinção no início do século XX”.

Outra razão para a substituição gradativa da língua Tariana pela Tukano é exposta por Andrello (2004, p. 262): “Uma vez vivendo no Uaupés, os homens da maior parte dos *sibs* passou a se casar com mulheres Wanano e Tukano, de modo que as crianças nascidas dessas uniões foram se habituando às línguas maternas. Hoje praticamente todos são falantes do Tukano, que funciona como língua franca no Uaupés”. Entretanto, o fato de os Tariana quase não falarem mais sua língua original não significa que seus saberes estejam perdidos. Ao contrário, seus conhecimentos ancestrais vêm sendo transmitidos ao longo de gerações, por meio das experiências dos mais velhos, cujos exemplos são observados pelos mais jovens, e principalmente através da oralidade, em conversas diretas onde o receptor deve primeiramente treinar a memória para receber a transmissão de conhecimentos (FONTOURA, 2006).

De acordo com Andrello (2006; 2013), os Tariana subdividem-se, aparentemente, em 24 clãs, ou *sibs*, além de outros sete atualmente extintos; entretanto, há múltiplas versões e o total de *sibs* pode chegar a 39. Mas existe concordância quanto à divisão em três blocos distintos nos quais todos os clãs estão distribuídos. Tais blocos refletem uma hierarquização baseada na sequência mítica do surgimento dos clãs. O primeiro bloco é designado pelo termo *Perisi*, composto por onze *sibs*, dos quais seis foram extintos; os clãs desse bloco ocupam uma posição hierárquica superior (e também são chamados de *Ennu Pukurana*, os ‘filhos do trovão’); logo abaixo na hierarquia está o *Koivathe* (ou os ‘irmãos mais novos’), bloco

composto por treze sibs, sendo um extinto; finalmente, tem-se um terceiro bloco, o *Kayaroa* (termo Tukano que significa ‘periquito’), com sete clãs (ou 15, dependendo do informante) sendo dois extintos.

Os *Kayaroa* são chamados, na língua Tariana, de *Paipherináseri* ou ‘os irmãos mais velhos’, não obstante sejam os ‘mais novos’. Esta designação, apesar de incorreta, pois são considerados subordinados aos clãs do segundo grupo (os *Koivathe*), tem relação com os mitos de origem, ocasião em que se recusaram a ser citados como ‘mais novos’. Apesar do grau de detalhamento dos sibs variar conforme os informantes, aparentemente não há discordância quanto à classificação das pessoas dentro deste ou daquele bloco (ANDRELLO, 2006; 2013). Hoje em dia, tal escalonamento entre os clãs não se justificaria, pois, o contexto sociocultural da atualidade não contempla o cumprimento de deveres rituais anteriormente previstos dentro dos níveis hierárquicos desses clãs.

Uma evidência que ilustra bem a equiparação entre os clãs é o fato de a grande maioria dos falantes da língua Tariana, na atualidade, integrar o *sib Mamialikune* (*Kayaroa*), considerados ‘irmãos mais novos’ dentro da escala hierárquica Tariana (AIKHENVALD, 2013).

No que concerne aos saberes mitológicos, os tarianos se reconhecem e são distinguidos entre as etnias do Uaupés como “filhos do sangue do trovão” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2016), sendo que os insetos têm participação importante na narrativa mítica da origem da etnia (ANDRELLO, 2013, p. 493, 494):

O relato *Koivathe* a respeito da migração tariano para o Uaupés consiste, com efeito, na parte final de um extenso mito de origem, no qual são inicialmente narradas as tentativas de Trovão – Ennu, o avô do universo – de fazer surgir o mundo atual e a humanidade. A partir de seus próprios adornos corporais, o demiurgo propicia o aparecimento de uma ‘gente-pedra’ [...] Os Tariano irão se originar dos três ossos que restaram de um desses seres, que foi morto e devorado por uma ‘gente-onça’ que, nesse tempo primordial, já habitou a Cachoeira de Iauaretê. [...] O essencial desse processo é que os três ossos, atirados ao céu por Caba Grande, [...] fazem cair no Uaupés o sangue de Trovão, a partir do qual se inicia a transformação-aparecimento dos primeiros Tariano. [...] corresponde à passagem por diferentes formas, de peixes a grilos e, finalmente, à aquisição do aspecto humano.

A exemplo do que ocorre com integrantes de outras etnias do Alto Rio Negro, que produziram publicações acadêmicas descrevendo aspectos peculiares de seu povo de origem, indígenas Tariana também escreveram trabalhos científicos abordando elementos intrínsecos a seu grupo cultural. Esses trabalhos são importantes para estabelecer diálogos com as reflexões

indígenas dos demais grupos étnicos da região. A seguir, destaco algumas dessas produções culturais.

Manuel Barbosa e Adriano Garcia, originários do clã de *Kali*, reuniram em um livro os mitos mais importantes e também tradições milenares da cultura *Talieseri* (BARBOSA *et al.*, 2000); o livro também descreve a chegada dos primeiros homens brancos no Alto Rio Negro, a participação forçada de indígenas Tariana na revolta da Cabanagem, o contato com os missionários franciscanos, o sofrimento na mão de uma família de nordestinos que os fizeram de escravos, o surgimento das primeiras missões salesianas na região de Iauaretê. Além disso, o livro apresenta um importante glossário trilingue (Português, Tukano e Tariana) contendo nomes comuns e a respectiva identificação científica de 98 plantas e 95 animais (dos quais, 31 pertencem ao grupo dos invertebrados).

Mais recentemente, Adriano de Jesus, Pedro de Jesus e Luis Aguiar publicaram sua versão sobre a origem do universo e dos povos indígenas da região do Alto Rio Negro, narrando a História dos Tariana segundo o clã *Koivathe*, cujos integrantes tiveram participação histórica na condução da maioria dos falantes da língua Arawak em seu deslocamento, nos tempos antigos, do rio Içana para o rio Uaupés. Fixaram-se, então, na cachoeira de Iauaretê, para onde confluíam duas regiões muito povoadas, o alto rio Uaupés e o rio Papuri. Nesse ponto estratégico, destacaram-se nas relações com os colonizadores que chegavam ao Uaupés ainda no século XVIII. Entre os mitos de origem, está a narrativa de que no início, quando não existia nada, só existia um ser: Ennu, o Trovão, que vivia só em sua casa, no alto, de onde pensou e criou novos seres (JESUS; JESUS; AGUIAR, 2018). O livro também apresenta um importante registro fotográfico dos lugares míticos para os Tariana, localizados na cachoeira de Iauaretê.

Ivo Fontoura, indígena Tariana, descreve em sua tese de doutoramento como estão classificados os conhecimentos no âmbito de sua etnia (FONTOURA, 2006, p. 115):

Classifiquei os conhecimentos segundo a natureza de sua transmissão: entre os que eram transmitidos pela via oral enquadram-se: os mitos, as histórias, as hierarquias dos clãs, os cantos, crenças, visões de mundo. Entre os transmitidos pela via oral e demonstração se enquadram: as técnicas de fabricação dos utensílios domésticos, de pesca, caça, das indumentárias, construção de casas. Entre os transmitidos com o uso do *Kapí*: mitos, cantos, danças, iniciação “pajelança”. Identifiquei também as formas de construção de conhecimento: primeiro que se processa da seguinte maneira (estilo mítico): origina-se pela busca de uma resposta com relação a algo – primeiro observam – em seguida questionam – levantam possíveis respostas a respeito de algo - procuram evidências – resposta; o segundo se processa da seguinte forma: observando - escutando - praticando

A pesquisa de campo de Ivo Fontoura, realizada em Iauaretê, constatou que o conjunto de saberes Taliáseri, desenvolvidos por seus ancestrais e continuamente renovados a cada geração, constitui o que ele chama de *payekanipe*. O portador deste conhecimento deve aprender todos os saberes relacionados ao seu clã e aqueles vinculados à sabedoria dos seus antepassados, condição fundamental até mesmo para manter a sua sobrevivência física.

Outro estudo interessante sobre os conhecimentos Taliáseri foi desenvolvido por Adão Oliveira, também indígena Tariana, em seu mestrado sobre Etnomatemática (OLIVEIRA, 2007). O trabalho descreve os sistemas de numeração e as formas de medir o tempo com base em fenômenos cíclicos da natureza, como a observação dos movimentos dos astros e na percepção de mudanças que ocorrem no ciclo de vida de plantas e animais; tais fenômenos orientam a organização das atividades cotidianas, como agricultura e pesca. Nesse sistema, as principais unidades de medidas utilizadas pelos Taliáseri dividem-se em celestes (sol, lua, estrelas) e terrestres (vazante e enchente de rios, a migração de peixes, o florescimento e amadurecimento de certas frutas, o cantar de determinados insetos). Como citado anteriormente, o autor também faz referência aos insetos como marcadores temporais que subsidiam as previsões fornecidas pelas informações astronômicas. O trabalho destaca que os elementos culturais locais sejam implantados nas escolas indígenas, como parte do esforço para que não haja perda de saberes tradicionais no processo atual de globalização, defendendo, além disso, que toda a gama de saberes tradicionais seja difundida entre os demais alunos não indígenas.

Ao fazermos um paralelo entre as publicações que versam sobre conhecimentos tarianos e aquelas que descrevem temas similares de outras etnias, percebe-se que existem muitas semelhanças culturais entre os diversos grupos étnicos do Alto Rio Negro, que possivelmente também se verificam no campo da etnoentomologia. Isso certamente se deve ao compartilhamento de espaços sociais e geográficos que vem sendo praticado na região ao longo de grandes períodos temporais. Constata-se, portanto, como o conhecimento tariano é rico e diversificado e precisa ser descrito e catalogado, como já se verifica em outras etnias do Alto Rio Negro que dispõem de vasto acervo informacional.

A divulgação dos saberes rionegrinos se expandiu consideravelmente nos últimos tempos, principalmente devido aos pesquisadores e alunos do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) que desenvolvem seus

trabalhos na linha de pesquisa Antropologia da Amazônia Indígena. Conseqüentemente, é nesse ambiente acadêmico que estariam reunidas as melhores condições para os conhecimentos tarianos serem abordados de forma simétrica (como objeto de estudo e como sujeito investigativo) e cruzada (considerando sua visão de mundo e sua percepção sobre aqueles que descrevem sua visão de mundo).

CAPÍTULO II

1 A PERCEPÇÃO TARIANA SOBRE OS INSETOS

Numerosos estudos etnológicos já foram realizados na região do Alto Rio Negro, inclusive vários versando sobre aspectos etnobiológicos. Entretanto, apesar da fantástica multiplicidade antropocultural da região, abordagens etnoentomológicas ainda são escassas, embora seja conhecido que os insetos têm papel preponderante no dia a dia dos indígenas da região, principalmente nos mitos, na alimentação e nos benzimentos (CABALZAR, 2005; CABALZAR; RICARDO; ALBERTA, 2010).

Vários aspectos dos Tariana estão bem descritos e estudados, como é o caso da própria linguagem, exposta de forma detalhada por Alexandra Aikhenvald, e os mitos que narram o aparecimento dos ancestrais da etnia (TARIANO, 2001; ANDRELLO, 2004; FONTOURA, 2006; IPHAN, 2007). Sabemos, também, que alguns grupos de insetos são muito relevantes para os Tariana, como as saúvas, os cupins e as cigarras (AIKHENVALD, 1999; FONTOURA, 2006; OLIVEIRA, 2007). Porém, apesar da área habitada pelos Tariana apresentar uma grande variedade desses animais, não há registros mais detalhados concernentes aos conhecimentos dessa etnia sobre outros tipos de insetos.

Analisar, sob o ponto de vista antropológico, a forma como os insetos estão interligados tanto ao mundo material quanto ao universo mítico dos povos rionegrinos, me levou a observar algumas congruências com os conhecimentos postulados pela Biologia, sem perder de vista que não devemos “equiparar” classificações tradicionais e biológicas. Um dos aspectos que me chamou atenção foi a qualidade de indicador atribuída aos insetos nas narrativas indígenas mitológicas, nas correlações com as informações astronômicas, na delimitação de períodos sazonais. De forma similar, a Biologia utiliza alguns grupos de insetos como indicadores ambientais, destacadamente o monitoramento da qualidade da água de rios, lagos e igarapés – atividade que desenvolvi em boa parte de minha vida acadêmica. Na condição de indígena Tariana e Bióloga, tive oportunidade de vivenciar as duas esferas, pois cresci coletando saúvas e ouvindo as histórias mitológicas narradas por meus parentes e, quando adulta, já na universidade, trabalhei com insetos aquáticos bioindicadores (HAUWER; SANTOS-SILVA; GOUVEIA, 2017; GOUVEIA; SANTOS-SILVA; GOUVEIA, 2018; VILAÇA et al., 2021).

Essas experiências contribuíram para que meu interesse pelos insetos se tornasse ainda maior, me levando a pesquisar, de forma mais aprofundada, os saberes de minha etnia sobre os chamados *omanakã* ou pequenos animais, onde incluem-se os insetos e outros

invertebrados que também recebem esse status. O nome *omanakã* – que no entendimento Tukano significa “os pequenos” – inclui invertebrados pertencentes a vários grupos taxonômicos – Arthropoda, Mollusca, Anellida – visto que não há um termo mais adequado para nomear esses animais. Mesmo estando associado a pequenos animais, o nome *omanakã*³, é aplicado especialmente a esses invertebrados. Dessa forma, apresento neste capítulo o que os insetos significam para a cultura Tariana, em que categorias etnotaxonômicas são classificados, sua importância na culinária, sua simbologia dos mitos de origem e como são utilizados como indicadores temporais e climáticos. Abordo ainda, de forma geral, como são utilizados nos benzimento (tópico descrito mais detalhadamente no capítulo III) e como os saberes etnoentomológicos mostram relação direta com variáveis ecológicas aprendidas e praticadas desde tempos ancestrais (assunto abordado no Capítulo IV).

Descrevo a seguir o relato de entrevistas etnográficas realizadas junto a meus interlocutores.

2 QUADRO METODOLÓGICO

Para estimular a conversação e orientar as entrevistas, utilizei inicialmente a técnica dos listados livres, que é uma análise para se ter o conhecimento geral dos tipos de insetos que os interlocutores lembravam (sem categorizar, somente o ato de descrevê-los); nesse momento não houve nenhum tipo de incentivo externo. Em seguida, empreguei testes projetivos por meio de coleções didáticas de referência contendo insetos amazônicos, com o objetivo de estimular os interlocutores a discorrer sobre o que estavam vendo. Na fase seguinte, complementei os testes projetivos apresentando imagens fotográficas do acervo pessoal e aquelas disponíveis na internet, utilizando computador e celular. Também realizei uma turnê guiada por ocasião de uma das visitas aos meus interlocutores da comunidade rural Frederico Veiga. Essas técnicas tornaram possível a confecção de listagens muito consistentes sobre a etnotaxonomia dos *omanakã* segundo a perspectiva dos Tariana.

De posse das listagens, foi possível aplicar a metodologia geradora de informações qualitativas proposta por Posey (1987a), por meio da realização de entrevistas abertas, que consistem de questões não estruturadas que permitem dialogar livremente com o interlocutor

³ Outros animais tão pequenos quanto os insetos, como é o caso de alguns répteis e anfíbios, não entram nessa categoria, pois fazem parte de outros grupos. É possível que exista outro termo para definir os *omanakã*, mas não foi expresso pelos interlocutores entrevistados nesta pesquisa.

informante (visão êmica). Foram realizados quatro encontros principais, todos gravados por meio do aparelho celular. Em média, a cada 50 minutos de entrevista fazia-se uma pausa com duração de 10 minutos, para não enfadar os interlocutores. Lembrando que, anteriormente, eu já havia me reunido com meus interlocutores para informar meus objetivos de estudo; essas reuniões não foram gravadas.

Outros encontros ocorreram nos intervalos entre as conversas gravadas, para complementar as informações obtidas e trocar ideias mais aprofundadas com meus interlocutores. Esses encontros não eram gravados, pois nessas ocasiões eu aproveitava para fazer anotações e esclarecer dúvidas decorrentes das audições das conversas anteriores.

3 RELATOS DOS ENCONTROS

3.1. PRIMEIRA CONVERSA

A primeira conversa aconteceu com os interlocutores residentes na comunidade rural Frederico Veiga, bairro Tarumã, no dia 18 de dezembro de 2020. Anteriormente, por meio de visitas informais, já havia esclarecido todos os interlocutores a respeito do meu projeto e, portanto, a entrevista teve início com o objetivo central, os conhecimentos sobre os insetos e de que maneira esses animais estavam envolvidos na vida diária de uma família e até mesmo de uma comunidade Tariana. Iniciei abordando o envolvimento dos insetos nos *kihti ukūse* – como participam nos mitos de formação, nos aspectos cosmológicos, nas lidas das roças, nos processos de benzimentos, nas dietas etc.

Algumas conversações aconteceram em meio a atividades que ocorriam no momento – nos trabalhos na roça, na casa de farinha, enquanto ralavam mandioca, preparavam o beiju, extraíam o açaí. (Figura 4). Ao mesmo tempo que a conversa servia para coletar informações para meu trabalho, também me propiciava atravessar o campo das memórias, lembrando momentos prazerosos de experiências que vivenciei em minha infância, quando fazia essas atividades com minha mãe e meus irmãos e ouvíamos as narrativas dos mais velhos.

Nessa primeira conversa utilizei a técnica dos listados livres. Pedi que anotassem todos os insetos que conheciam e lembrassem, o que resultou em uma lista preliminar com informações sobre vários animais. Foi um ótimo começo para trilharmos o caminho dos *kihti*

ukūse e assim amadurecer a respeito do assunto. Os *kihti ukūse* são expostos de maneira clara pelos antropólogos Tukano na obra “*Omerō*” (LIMA BARRETO *et al.*, 2018, p. 26):

Kihti ukūse é o conjunto das narrativas míticas dos *Yepamahsã*. Essas narrativas tratam das aventuras e tramas vividas pelos demiurgos e outros personagens pela origem e pela organização do mundo, da humanidade dos seres, das coisas, das técnicas. No *kihti ukūse* 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*.⁴



Figura 4 – Roça, beiju, açai: relembrando antigos saberes e experiências.

Uma questão importante que foi abordada diz respeito ao próprio termo “inseto” e seu equivalente na língua Tukano. Ficou claro que não há uma tradução para o termo, uma vez que todos os bichos que podem ser chamados de insetos são conhecidos de forma genérica como pequenos animais (*omānakã*, em Tukano). Pelos relatos que registrei nas entrevistas, isso ocorre de forma similar entre os Tariana, exceto pelos vertebrados, que não foram apontados por nenhum de meus interlocutores como *omānakã*.

O fato de não haver uma correspondência específica para o termo “inseto” entre povos do Alto Rio Negro já havia sido observado por Sunny Petiza (2011) em sua pesquisa com os Baniwa. Entretanto, para esse grupo, a categoria “inseto” abrange os artrópodes em geral, da mesma forma que entre os Tariana, mas também engloba outros animais como répteis, anfíbios, moluscos.

3.2. SEGUNDA CONVERSA

⁴ Seres “super-humanos”, detentores de todo o conhecimento, que habitam e protegem os ambientes terrestres – terra, florestas, água e ar – que são suas moradas. Os humanos mantêm um constante vínculo com os *waimahsã*, uma vez que deles depende o bem viver (LIMA BARRETO *et al.*, 2018).

A segunda conversa também transcorreu com os interlocutores residentes na comunidade rural Frederico Veiga, bairro Tarumã, no dia 15 de fevereiro de 2021. Na ocasião utilizei o método dos testes projetivos, onde apresentei a coleção didática de referência, para que os interlocutores falassem livremente sobre o que estavam observando. Essa coleção foi organizada com base na listagem livre elaborada em dezembro de 2020.

Nessa ocasião, ficou claro que para os Tariana existem vários grupos animais que são reconhecidos como “insetos”, estando, entretanto incluídos nos *omānakā*. Quando perguntado qual dos animais mostrados na coleção seriam insetos, os interlocutores indicaram também aranhas, crustáceos, miriápodes, anelídeos e até mesmo moluscos. Em outro sentido, também voltei a questionar se animais como calangos, cobras e outros vertebrados eram também considerados como insetos, ao que os interlocutores responderam que não, pois pertenciam a outro domínio. Como resultado das observações dessa segunda conversa, complementei a listagem inicial, acrescentando bichos que não haviam sido mencionados na primeira conversa. Isso vem corroborar a importância de uma coleção didática de referência para o bom andamento de uma pesquisa etnoentomológica.

3.3 TERCEIRA E QUARTA CONVERSAS

A terceira e quarta conversas ocorreram com os interlocutores residentes na comunidade indígena Parque das Tribos, bairro Tarumã, nos dias 13 e 14 de março de 2021. Nessas ocasiões, utilizei o método dos testes projetivos, sendo que apresentei a coleção didática de referência e imagens fotográficas do acervo pessoal e outras disponíveis na internet, utilizando computador e celular. Esses instrumentos foram essenciais para que pudessem ser aplicadas entrevistas abertas, segundo a metodologia geradora de dados (POSEY, 1987a), resultando em diálogos livres com os interlocutores, que falaram espontaneamente sobre os animais que estavam sendo mostrados.

No fluir das entrevistas surgiu um tema considerado delicado pelos Tariana, justamente a utilização nos *omānakā* em benzimentos. Atributos físicos, químicos e ecológicos de vários desses animais integram as invocações de determinados benzimentos, visando provocar uma ação no plano espiritual. Esse importante tema será abordado no capítulo III.

Posteriormente, contei com a colaboração de um dos interlocutores para traduzir os textos e áudios que estavam em língua Tukano. Mesmo trabalhando com pessoas de minha

etnia, encontrei muitas dificuldades para entender alguns conceitos, pois a transcrição para o Português nem sempre consegue captar a real essência do saber que está sendo transmitido. A participação desse interlocutor foi fundamental para a elaboração dos textos e tabelas finais, que permitiram vislumbrar uma etnotaxonomia dos Tariana sobre os insetos.

4 CATEGORIAS ETNOENTOMOLÓGICAS SEGUNDO OS TARIANA

Assim como os Baniwa possuem formas peculiares de ordenar os *omānakā* (SUNNY PETIZA, 2011), os interlocutores Tariana elencam etnocategorias para reconhecer e especificar esses pequenos animais, que são “classificados” geralmente conforme sua função ambiental e/ou comportamental. Com base nos diálogos e nas entrevistas livres, elencamos 15 etnocategorias com atributos específicos e uma categoria genérica, relacionadas a seguir, com a citação de alguns de seus representantes:

- *Toanā*: os que ferroam, ou seja, picam e inoculam veneno (abelhas com ferrão, vespas, centopeia, escorpião, tucandeira, lagarta de fogo);
- *Utá puhti nimā*: têm cheiro forte e soltam líquidos venenosos (percevejos);
- *Ku’rinā*: os que mordem e soltam líquido azedo pela boca (tracuá, taoca);
- *Nu’rinā*: os que picam para sugar sangue, e voam; sua picada é incômoda e dolorosa (carapanã, pium, mutuca);
- *Dí’i mí’ninā*: sugam sangue, e não voam; de início, sua picada é sutil e quase imperceptível, vindo a causar danos somente mais tarde (piolho, pulga, carrapato, mucuim, sanguessuga);
- *Tuanā*: os cortadores que cortam folhas verdes, folhas secas ou outros produtos de origem vegetal e os carregam para suas casas (saúvas, cupins, grilos noturnos);
- *Purī ba’anā*: os cortadores que cortam folhas e as comem imediatamente (gafanhotos, lagarta da maniva);
- *Pehká pihkoā*: os *Ukasiā*⁵ que se alimentam, moram e se reproduzem na madeira (besouro de chifre, serra-paus);
- *Pihkoroā*: os *Ukasiā* que vivem em palmeiras, onde se alimentam, mas não necessariamente moram e se reproduzem (larvas e adultos da muchiva);

- *Utá nohanā*: os *Ukasiā* carregadores de cocô (rola-bostas);

⁵ Termo genérico para denominar os besouros, independente da etnocategoria em que possam estar incluídos.

- *Momoroã*: grupo das borboletas diurnas;
- *Wahítí turu*: grupo das mariposas noturnas;
- *Yaiga*: grupo das cigarras;
- *Ahkõ kanã*: vivem nos ambientes aquáticos (camarão, barata-d'água);
- *Rawã*: grupo das minhocas;
- **Demais *omanakã***: os que não apresentam os atributos das outras categorias, ou seja, não mordem, não ferroam, não picam, não comem folhas etc. (embuás, jacintas, baratas, bichos-pau, louva-a-deus).

Descrevo a seguir, por meio de textos e tabelas, os detalhes etnotaxonômicos sobre cada uma dessas etnocategorias, segundo os relatos de meus interlocutores. Também apresento a classificação taxonômica da Biologia, chegando ao nível taxonômico mais baixo possível, dependendo do grupo. Entre os atributos relatados que são comuns a várias etnocategorias estão a utilização em benzimentos e/ou simpatias e o uso como alimento. Nas conversas e entrevistas ficou claro que tais qualidades não atuam como fator aglutinador de tipos de *omanakã*. Dessa forma, este trabalho não considera essas características como etnocategorias específicas, mas constam na descrição das etnocategorias efetivamente elencadas. Entretanto, conforme mencionado anteriormente, o uso em benzimentos será abordado no capítulo III, tendo em vista que se trata de assunto de extrema importância dentro da cosmovisão tariana.

4.1 TOANÃ

Grupo dos *omanakã* que ferroam (Tabela 1). Na descrição de meus interlocutores, picam e inoculam veneno, sendo que sua picada é muito dolorida. Entre eles temos abelhas com ferrão, vespas, centopeias, escorpiões, diversos tipos de formigas e lagartas de fogo. Os Tariana conhecem bem a capacidade tóxica dos venenos desses animais, fator que os tornam importantes no plano espiritual, sendo, portanto, amplamente usados em benzimentos.

Todos os *huhtiá* (vespas) são ferradores, o que os diferencia são os tipos de ninhos. Os *yetoã* (cabas) fazem casa debaixo da folha, seus ninhos são de cores claras e a “porta” deles fica embaixo. São conhecidos dois tipos, uns são de tamanho médio e possuem abdome listrado e os outros são vermelhos (de vários tamanhos); quando alguém está tratando peixes ou carne, os *yetoã* desse grupo se achegam para se alimentarem de sangue, além de cortarem e

carregarem pequenos pedaços de carne; os *yetoã* de tamanho médio, quando se sentem atacados, perseguem quem os estiver ameaçando (pessoa ou animal).

Os *ñahsã huhtiá* (Prancha 1-1) – também chamadas regionalmente de cabas – vivem nas margens de rios e igapós, em árvores altas e nas campinaranas – onde o solo é arenoso e as árvores são de médio porte. Uma observação importante, eles têm esse nome porque sempre fazem as suas casas perto das formigas *ñahsã*, daí o nome *ñahsã huhtiá*; a casa das formigas *ñahsã* é grande e os *nahsã uhtiá* se sentem seguros por estarem perto dessas formigas. Alguns pássaros, por sua vez, constroem seus ninhos perto dessas casas, é o caso do japó (gênero *Psarocolius*) (*humuã*) e do japiim (gênero *Cacicus*) (*ñohsoã*). Nesse caso, são os pássaros que se sentem seguros, pois sabem que os filhotes estarão protegidos dos predadores. Quando uma pessoa passa perto desses ninhos, já sabe que não pode mexer com os passarinhos, porque é mesmo que mexer com as cabas. Quando se sentem ameaçadas, essas cabas podem atacar com violência, voando atrás de uma pessoa – que pode até correr e mergulhar no rio ou igarapé – mas as cabas também mergulham e perseguem essa pessoa dentro d'água.

Os *uremirĩ hurtiá* são chamados assim porque tem cores de *uremirĩ* – o rouxinol, que é preto e na ponta da cabeça é amarelo. A casa desse grupo é redonda, de cor marrom, e a porta fica bem no meio. Os *bo'cawũ huhtiá* (“vespa que torra farinha”) tem casa cumprida e marrom. Eles levam esse nome porque, na época dos cupins, essas vespas caçam e levam os cupins para dentro do ninho. Quando abrimos a casa deles, está cheio de cupins sem asa, o que significa dizer que estavam torrando farinha, por isso levam esse nome.

Os *pi'i huhtiá* são chamados assim porque fazem casas grandes no formato de aturá (cesto de cipó trançado, utilizado para transportar mandioca, batata-doce, lenha etc.); essas casas são construídas na base da árvore, cipó ou galho que está próximo ao chão. Daí o nome associado com aturá (*pi'i*). São vespas grandes e bravas.

Os *tuhty uhtiá* (vespa do pau oco) fazem casa dentro do pau oco – fecham bem e nem parece que é casa deles – ou em árvore que tem parte oca, igual às de alguns tipos de abelha. Eles são grandes e pretos, ferroam, tem esporão enorme e quando a pessoa é atacada por eles fica com febre; mas eles só atacam quando mexem com a casa deles – cutucando com varinha, por exemplo – ou se a pessoa pisa em cima da casa, sem querer.

A casa dos *u'kuãñã uhtiá* – o nome é uma alusão ao macaco da noite – é parecida com a cara e as cores desse macaco. São médios e avermelhados. Moram dentro de árvores ou troncos ocos – nos galhos bem altos – e só saem à noite; vicia-se muito no caminho para a roça. São bravos e difíceis de ver fora do ninho, pois eles mostram a carinha e logo se escondem.

Os *huhtiá yahkocẽã* (Prancha 1-2) são de todos os tamanhos e são caçadores, a principal característica é que eles têm cintura bem fina, parecido com uma agulha. Constroem suas casas cavando buracos no chão, para onde levam suas presas – principalmente aranhas (*buhp#*) e lagartas (*yña*). Eles costumam carregar sua presa voando, o que lembra pessoas transportando um caixão. Esse comportamento deu a eles a fama de agourentos; quando entram na casa de alguém conduzindo sua caça é sinal ruim, de morte (o capítulo III traz mais pormenores sobre *omanakã* mensageiros de prenúncios).

Os *di'tá uhtiá* (Prancha 1-3) também têm cintura fina característica, mas constroem suas casas com barro e saliva, em locais elevados. O barro que eles utilizam para construir suas casas serve para fazer remédio que combate vômito, diarreia, tosse, qualquer doença que causa falta de ar (asma, coqueluche, gripe etc.). Para tratar falta de ar, queima o barro até ficar de cor vermelha, depois dilui e toma. Também são utilizados em benzimentos: nos *dohase* por causa de seu ferrão e de seu veneno; nos *wetiro* eles são evocados por construírem suas casas de barro em camadas, o que está associado com proteção (esse tema é tratado no capítulo III).

Em se tratando dos *huhtiá yahkocẽã*, dos *di'tá uhtiá* e dos demais *uhtiá* de “cintura fina”, os velhos contam um mito onde, antigamente, essas vespas subiram para o céu, e lá a porta se fechou, bem na hora que entravam, prensando bem na cintura – por isso a cintura afinou, ficaram parecida com uma agulha.

Existe uma lenda interessante sobre os *yetoã utunã* (Prancha 1-4) (cabas listradas) que geralmente fazem suas casas entre um e três metros de altura (sob as folhas de palmeiras e de sororocas): quando uma pessoa sovina encosta ou esbarra no ninho, eles depressa atacam com toda bravura – e por isso se diz que eles sabem quem é avarento. O contrário também é verdadeiro, pois não avançam em quem não tem essa característica. Esse comportamento está ligado a eventos ocorridos em tempos antigos, quando todos eram humanos; nessa época, os *yetoã* eram crianças e fizeram amizades com outras crianças que viriam a se tornar os seres humanos atuais, por isso aprenderam a reconhecer o caráter das pessoas.

Uma outra lenda sobre os *yetoã* *wtunã* explica, inclusive, o atributo que os torna parte dos *Toanã*: antigamente não havia fogo, e não se tinha acesso a tal elemento para acender uma fogueira. Então, esses *yetoã* foram em busca do fogo que estava em forma de uma pequena bola que o jacaré (Alligatoridae: Caimaninae) (*whsó*) escondia no seu crânio. Entraram pelas narinas do jacaré enquanto ele dormia e pegaram a bola de fogo; quando o jacaré percebeu, eles já estavam saindo com a bola de fogo. Por isso que a picada desses *yetoã* tem uma dor característica, que lembra uma queimadura feita com a cinza acesa.

As abelhas são chamadas de *mu'mikwnã* e são de tamanho grande, médio e pequeno. O nome faz alusão ao sabor adocicado (*mumi*) que elas produzem – o mel. Existem dois grandes grupos, as com ferrão e as sem ferrão. Além disso, temos algumas com formas específicas de ataque, como é o caso dos *kahpé biató* (pimenta no olho) – levam esse nome por terem o costume de entrar nos olhos e soltar líquido que arde igual pimenta. Dessa forma, pelo entendimento dos Tariana acerca da organização em etnocategorias, essas abelhas estariam em grupos diferentes, que os interlocutores ouvidos neste trabalho não souberam esclarecer. Isso deixa evidente que mais interlocutores precisam ser ouvidos para elucidar esta e outras questões que surgiram acerca das abelhas e de outros *omanakã*. Apesar dessas discrepâncias, optamos por relacionar todas as abelhas junto aos *toanã*, simplificando a questão e, ao mesmo tempo, deixando o tema em aberto para investigações futuras.

As casas das abelhas são dos tipos os mais variados, são feitas em paus ocos ou ficam penduradas nos troncos; outras ainda fazem suas casas dentro de ninhos de cupins. As abelhas com ferrão são grandes e suas casas também são grandes; fazem seus ninhos em locais altos ou em pau oco. Já as abelhas sem ferrão (*toatinã*) são pequenas. Apesar de não ferrar, mesmo assim atacam, se enrolando no cabelo e mordendo; produzem mel em abundância.

Tem um grupo que chamam de *beranã mumi*, que são muito parecidas com os *beranã toanã* (as que ferroam). Apresentam o comportamento de pousar em flores ou em leite de árvores, tirando o doce para fazer mel. Inclusive, o mel é considerado pelos Tariana como uma fonte de alimento ocasional, não fazendo parte dos itens regulares. Quando o meleiro é encontrado, fica sendo observado até chegar a época ideal de ser coletado.

O tempo de tirar mel é nas noites que não tem luar (*naitiane yami*), e a pessoa que vai tirar o mel não pode ter feito cocô antes – se isso acontecer, a casa de abelha se enche de cera

amarela misturada com o mel. A extração é feita à noite para se proteger do ataque das abelhas. Se a casa de abelha está no lado externo do tronco, são cortados pedaços e colocados em um tipo de puçá trançado com tucum. Quando a casa está dentro do tronco, é o caso de derrubar a árvore; nessa ocasião, uma pessoa já tem que estar próximo, com o fogo aceso, para afastar as abelhas. O mel é extraído em uma peneira, onde são colocados e expremidos os pedaços da casa. Depois de retirado o mel, resta a cera, que é aproveitada para vedação de instrumentos de sopro (japurutu, carriço). A cera tem cor enegrecida e consistência pastosa, e pode ser mastigada pois retém o sabor do mel.

As lagartas *dí'ynã toanã* (Prancha 1-5) (Tabela 2) são encontradas nas seringueiras, em grandes quantidades, aglomeradas durante o dia – a noite elas sobem para comer as folhas. Provocam queimaduras piores que as de outras lagartas de fogo. Quando essas lagartas estão grandes, são coletadas para serem comidas. A coleta é feita com auxílio de um galho, pois não podem ser tocadas. O preparo inicia-se com o cozimento das lagartas, que depois são torradas. Após essa etapa, as lagartas liberam bastante gordura, e ficam como se tivessem sido fritas. Inclusive, se a pessoa comer muitas, a dor de barriga é certa. Além das *dí'ynã toanã*, muitas outras lagartas de fogo são conhecidas como tal, mas pelo fato de não serem comestíveis, acabam sendo evitadas – principalmente por causa das queimaduras que provocam.

Vários tipos de formigas também estão incluídos entre os *toanã*. As formigas *ohsó kati* são diurnas e podem ser encontradas nos mais diversos lugares – na roça, nas áreas abertas, nas proximidades das casas (e até mesmo dentro de casa). Apesar de ferroarem, não são caçadores. Antes, preferem procurar e carregar coisas, como outras formigas mortas (inclusive suas iguais) e restos de comida, como beiju e farinha.

As formigas *bũeroá* possuem dentes grandes, que são utilizados para fazer um ruído que lembra uma flecha sendo lançada (por isso também são conhecidas como formiga trinca). São muito agressivos, e tanto sua mordida quanto sua ferroada são muito dolorosas. Por conta desses atributos, são utilizados nos contrabenzimentos (*dohasé*).

As *nuhkumoã* (formigas-de-fogo) formam grupos com grande quantidade de indivíduos e aplicam ferroadas dolorosas e ardidas, e por isso seus ninhos são evitados; podem ser pretas (*ñina*) ou vermelhas (*soanã*) – estas são de tamanho médio ou pequeno (as mais agressivas).

Outro grupo interessante é formado pelas formigas *hemoã* – todas de tamanho muito pequeno – conhecidas vulgarmente como jiquitaia. Apesar do pequeno tamanho, sua ferroada é muito incômoda e provoca queimaduras e coceiras; basta uma para produzir um efeito cáustico. Podem ser vermelhas (*soanã*) ou pretas (*nina*).

As formigas tucandeiras (*pehtá curuá*) (Prancha 1-6), pretas e vermelhas, fazem casas em buracos (debaixo da terra), na base do tronco. As *pehtá curuá buhtí winã* (cinzentas) vivem em troncos secos. Outras são tucandeiras solitárias, chamadas vulgarmente de *nimó manigũ* (sem mulher) ou *ni'kũ nigũ* (vive sozinho), que vivem em buracos na base das árvores. As *pehtá curuá ñina* (pretas) são as maiores; porém, as *pehtá curuá soanã* (vermelhas) são as mais perigosas e doloridas – quando a tucandeira preta ferra é como se tivesse pisado em brasa, dói por algum tempo, mas logo passa; agora, quando a vermelha ferra, o local fica inchado, dói o dia todo, durante a noite passa um pouco e só vai parar de doer, mesmo, no dia seguinte. É de conhecimento dos Tariana que entre cinco e seis da manhã as tucandeiras “*carregam uma bolha de água pela boca, que não derrete e não cai da boca*”, então se diz que “*é horário das tucandeiras carregarem água, por isso que não vamos tão cedo para a roça*” ou “*quem vai para a roça cedo, deve tomar cuidado*”. Quando o sol começa a alcançar a roça já não é tão perigoso, pois acredita-se que elas já têm se recolhido.

Também são considerados *toanã* os *ãkiã* (centopeias) e os *kuhtipá* (escorpiões) (Prancha 1-7) – que na taxonomia biológica são artrópodes, mas não são insetos. Porém, são incluídos nos *omanakã* pelos Tariana. Carregam seus filhotes na barriga, são grandes, pequenos e médios, vermelhos ou pretos, são evocados em benzimentos devido a seus atributos ecológicos, como agressividade e capacidade tóxica, pois seu veneno é dos mais perigosos.

Tabela 1 – representantes dos *toanã* reconhecidos e citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Bocawũ huhtíá</i>	Todos conhecidos vulgarmente como vespas e cabas.	Hymenoptera: Apocrita: Aculeata	Estas são apenas algumas das vespas que foram citadas por meus interlocutores, com base na coleção de referência. Há muitos outros representantes, que podem ser abordados futuramente em estudos mais detalhados.	O ovipositor foi modificado num ferrão que injeta veneno, usado para se defender e paralisar presas. Dependendo do grupo, utilizam material vegetal cartonado (vespas sociais) ou barro (vespas solitárias) para a construir seus ninhos (SOMAVILLA, 2012).
<i>Ñahsã huhtíá</i>				
<i>Pi'í huhtíá</i>				
<i>Tuhtí huhtíá</i>				
<i>U'kuãñã huhtíá soanã</i> (vermelho)				
<i>Uremirí huhtíá</i>				
<i>Yetoã utunã</i>				
<i>Mu'míkũñã</i>	Abelhas	Hymenoptera: Apoidea: Apidae	De cores e tamanhos diversos. Algumas não possuem ferrão. Produzem mel, usado como alimento eventualmente.	Importantes produtoras de mel em áreas rurais. Polinizam muitas plantas agrícolas e florestais (BORROR; DELONG, 2004).

Continuação da Tabela 1

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Di'tá uhtiá</i>	Vespas ou cabas de cintura fina.	Hymenoptera: Apoidea: Sphecidae	Constroem suas casas com barro e saliva, em locais elevados. São caçadores e vivem solitários. Com o barro de suas casas, os Tariana fazem chá para diarreia e vômito.	Os adultos são solitários e predadores. Caçam insetos e aranhas, que são paralisados por meio de ferroadas venenosas e depois são levados para alimentar suas larvas. Podem construir ninhos no chão (em solos arenosos ou argilosos), em buracos no caule de plantas ou em câmaras feitas com barro ou terra misturada com sua saliva (CARRERA, 1980; BORROR; DELONG, 2004).
<i>Huhtiá yarcocenã</i>			Fazem suas casas em buracos na terra, para onde levam suas presas (aranhas, gafanhotos, lagartas). Vivem solitárias. São agourentas, pois quando entram na casa de alguém carregando suas presas é sinal de morte.	
<i>Bueroá</i>	Formiga trinca	Hymenoptera: Formicidae: Ponerinae (<i>Odontomachus</i> sp)	Possuem dentes grandes, que se fecham produzindo um ruído semelhante a uma flechada. São agressivos e aplicam ferroadas e mordidas dolorosas.	Conhecidas como “estaladeiras” devido à rápida ação cinética de suas mandíbulas. Sua ferroada queima e pode causar alergia (FRANÇA, 2021).
<i>Hemoã ñina</i>	Jiquitaia preta	Hymenoptera: Formicidae: Myrmicinae (<i>Wasmannia</i> sp)	São muito pequenas, mas causam grande incomodo, pois sua ferroada queima e coça.	São polífagas, o que faz delas pragas agrícolas. Sua ferroada é dolorosa. São pequenas (1,5 mm) (SOUZA, 2007).
<i>Hemoã soanã</i>	Jiquitaia vermelha			
<i>Nuhkumoã ñina</i>	Formiga-de-fogo preta	Hymenoptera: Formicidae: Myrmicinae (<i>Solenopsis</i> sp)	Vivem em formigueiros com muitos indivíduos. Sua ferroada é dolorosa e ardida.	Vivem em grandes colônias. As operárias são avermelhadas ou negras e a ferroada é dolorosa (BORROR; DELONG, 2004).
<i>Nuhkumoã soanã</i>	Formiga-de-fogo vermelha			
<i>Ohsó kati</i>	Formiga preta.	Hymenoptera: Formicidae: Ectatomminae (<i>Ectatoma</i> sp)	São diurnos. Ocorrem na roça, beira da casa, campo etc. Vivem procurando e carregando coisas, como outras formigas mortas e restos de comida (beiju, farinha)	Forrageiam em arbustos e no solo, comendo outros artrópodes (inclusive mortos), nectários extraflorais, líquidos açucarados e frutos caídos (FERNÁNDEZ, 1991).
<i>Pehtá curuá buhti winã</i>	Tucandeira cinzenta	Hymenoptera: Formicidae: Ponerinae (<i>Dinoponera</i> sp)	São de tamanhos variáveis (pequenas, médias e grandes). As maiores são as <i>pehtá ñina</i> . Todas ferroam, mas as <i>pehtá soanã</i> são consideradas as mais perigosas.	Nidificam na serapilheira, sob raízes, sob pedras, em troncos decompostos, etc. O ferrão é bem desenvolvido. Algumas forrageiam em grupo, outras são solitárias (LATTKE, 2015).
<i>Pehtá curuá ñina</i>	Tucandeira preta			
<i>Pehtá curuá soanã</i>	Tucandeira vermelha			
<i>Di'ynã toanã</i>	Lagarta da seringueira	Lepidoptera: Saturniidae: (<i>Lonomia</i> sp)	São comestíveis. Podem causar queimaduras severas se forem tocadas.	As queimaduras podem evoluir para complicações sistêmicas fatais (CORREA et al, 2004).
<i>Ãkiã</i>	Centopeia	Myriapoda: Chilopoda	Possuem muitas pernas com ferrões, mas o principal ferrão fica na extremidade do corpo.	Seu ferrão é venenoso e paraliza as presas (insetos, aranhas etc) (BORROR; DELONG, 2004).
<i>Kuhtipá ñina</i>	Escorpião preto	Chelicerata: Arachnida: Scorpiones	Podem ser grandes, médios ou pequenos. Os mais temidos são os vermelhos.	Noturnos e vivíparos. O ferrão venenoso é usado para caçar suas presas (insetos e aranhas) (BORROR; DELONG, 2004).
<i>Kuhtipá soanã</i>	Escorpião vermelho			

4.2 UTÁ PUHTI NIMÃ

Este grupo reúne os *omanakã* que têm cheiro forte e soltam líquidos venenosos, que são liberados em uma espécie de mijada – inclusive a pessoa pode ficar cega se esse líquido cair nos olhos (Tabela 2).

Todos são conhecidos em Português como percevejos (Prancha 1-8) – mesmo aqueles identificados genericamente como diferentes dos demais, como é o caso de um tipo de *ukasiã* que é incluído neste grupo pelo fato de ter cheiro forte. Trata-se do *pêru kaugu*, de cor preta, que geralmente é encontrado na roça. Esse *omanakã*, inclusive, é utilizado em uma simpatia para conferir às adolescentes e mulheres a capacidade de fazer o *caxiri* forte, que é mais apreciado por todos: segundo os costumes dos Tariana, as mães sugerem que as filhas, ainda quando crianças, comam esse besouro para que, ao se tornar adultas, venham a ter sucesso no preparo do *caxiri* mais forte (com maior teor alcoólico) e, conseqüentemente, mais apreciado.

Esse animal também é conhecido por ter propriedades curativas. O líquido que ele solta é chamado pelos Tariana de “peido vermelho”, e é utilizado para aliviar dor de dente (*uhpiká kó*): retira-se esse líquido com algum tipo de material absorvente e depois coloca-se em cima da cárie. Além disso, é utilizado para fazer chá contra gripe forte (*héu kó*) – sendo que, nesse caso, aproveita-se ele como um todo. Para tanto, o animal é assado no meio das brasas e depois comido. Um outro tipo possui padrão de cores listradas, o *pêru kautigu*, mas ele não tem a faculdade de soltar líquido forte – logo, não é considerado *utá puhti nimã*.

Os percevejos, de maneira geral, são utilizados em uma interessante técnica de pescaria, envolvendo um alimento muito consumido no Alto Rio Negro chamado *ba'ti*. Para o preparo desse alimento, a fruta do Japurá é cozida e despolpada; em seguida, essa polpa é envolvida com folhas de *buhpu purĩ* (folha de aranha) e enterrada por quatro meses, para apurar até ficar com cheiro de podre. Depois disso, desenterra e já pode ser comido, ou leva para moquear, que é uma forma de conservar e evitar moscas. É um alimento muito reimoso, por isso deve ser consumido com cuidado.

Para a técnica de pescaria citada, são usados alguns percevejos e algumas formigas *ohsó kati* e *büeroá*, que são pilados junto com o *ba'ti* até formar uma massa homogênea, que é usada para fazer bolinhas pequenas – tidas como iscas venenosas. Para atrair os peixes, primeiro joga algum alimento, como farinha ou beiju. Quando os peixes começam a se alimentar, as bolinhas venenosas são jogadas na água e também são comidas pelos peixes, que ficam tontos e começam a boiar. Isso facilita a captura, pois fica fácil flechar os peixes ou apanhá-los com puçá. Porém, essa atividade é proibida, tendo em vista que causa grande mortandade de peixes; aqueles que utilizam essa técnica, se forem descobertos, são fortemente repreendidos pelos outros membros da comunidade.

Tabela 2 – representantes dos *utá puhti nimã* reconhecidos e citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Utá puhti nimã</i> (nome genérico pelo qual são conhecidos)	Percevejo	Hemiptera: Heteroptera	Têm cheiro forte. Soltam líquido que causa pequenas queimaduras. São usados para preparar iscas venenosas para pescaria – técnica proibida entre os indígenas.	Suas glândulas odoríferas liberam secreções de odor desagradável, que podem provocar queimaduras em contato com a pele humana (HADDAD Jr. et al., 2002).
<i>Pêru kaugu</i>	Besouro preto	Coleoptera: Tenebrionidae	São pretos; possuem cheiro forte. As meninas devem comê-los, para fazer <i>caxiri</i> forte quando forem adultas. Soltam líquidos com propriedades curativas.	A maioria é de coloração escura. Expelem substâncias vesicantes e de forte odor para se defender de predadores (GODINHO, 1997; BRUSCA; BRUSCA, 2007).

4.3 KU'RINÃ

Nesta categoria estão aqueles *omanakã* que mordem e soltam líquidos azedos ou ácidos pela boca, em contraste com os *toanã*, que picam com a extremidade do abdome (ferrão) e os *utá puhti nimã*, que mijam os líquidos pelo corpo. Mesmo animais venenosos fazem parte deste grupo, como as aranhas (Tabela 3). Dessa forma, estes animais se diferenciam pela forma de expelir seus líquidos, e não pela toxicidade.

As formigas taocas (Prancha 1-9) são os principais representantes do grupo; podem ser pretas (*yana*) ou vermelhas (*ba'bateroá*). Caracterizam-se por serem invasoras. Além de invadir a casa alheia, expulsam e carregam o que tiver do seu interesse. Quando eles invadem os ninhos de formigas, primeiro as expulsam, depois carregam todos os ovos e levam para seu próprio ninho. Depois eles esquentam esses ovos, e é nessa ocasião que eles transferem o cheiro deles para os ovos. Por isso, as formigas que nascem desses ovos são tão parecidas com as taocas, e são de todos os tamanhos porque as taocas roubam ovos de tamanhos diferentes. As formigas que as taocas mais procuram para roubar os ovos são os *bueróá*, os *curudero* e os *mené õana*. Quanto aos outros animais, serão devorados por elas se não fugirem– até mesmo pequenos vertebrados, como calangos, pererecas, ninhegos e roedores.

Entre os Tariana, existe uma crença interessante envolvendo as taocas. Se essas formigas entram na casa de uma família, isso é um prenúncio de que logo todos irão se mudar e a casa nunca mais será habitada. As formigas estão invadindo aquela casa porque, na visão delas, é como se aquela casa já estivesse desocupada e toda cheia de mato. As pessoas não se mudam por causa das formigas e, sim, porque alguém da família vai adoecer e morrer, ou vai se mudar por outros motivos. Esse fato inclusive aconteceu com minha família, quando

morávamos em Santa Maria, Iauaretê: as taocas invadiram nossa casa e, pouco depois, fizemos uma mudança radical, indo para o sul do Amazonas, município de Manicoré.

Outras formigas integram o grupo dos *ku'rinã*. As *curudero* têm hábitos noturnos, carregam apenas proteína – carne de caça, peixe, frango – e fazem suas casas no meio das folhas secas. As *mene oãna*, conhecidas como taracué, fazem suas casas debaixo das folhas e, quando pisadas, se espalham em grande número e atacam com mordidas; as *ñahsã* constroem casas grandes, que podem envolver o tronco inteiro de uma árvore (Prancha 1-10). As *pa'tá* vivem em árvores, não ferram e não liberam veneno, mas mordem; esse animal se destaca por ser perigoso mesmo depois de morto, porque seu corpo se degrada e seca, menos o espinho muito duro que ele tem na costa, que penetra nos pés de quem pisar nele inadvertidamente.

As aranhas (*buhpuá*) também integram o grupo; as mais temidas são as caranguejeiras (Prancha 1-11) e as aranhas-macaco. As caranguejeiras são usadas como alimento eventual, comidas assadas. Os Tariana preferem manter distância desses *omanakã*. Por sua toxicidade e sua agressividade, as propriedades ecológicas desses animais são invocadas nos benzimentos.

Tabela 3 – representantes dos *ku'rinã* reconhecidos e citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Pa'ta</i>	Formiga chata	Hymenoptera: Formicidae: Myrmicinae (<i>Cephalotes</i> sp)	Vivem em árvores. Não ferroam, porém, mordem. São cheias de espinhos e machucam quando são pisadas. Mesmo depois de mortas, seus espinhos ainda são perigosos.	O corpo é rígido, com espinhos na cabeça e tórax. Alimentam-se de néctar, pólen, fezes de pássaros e urina de mamíferos. São exclusivamente arborícolas (OLIVEIRA et al, 2021).
<i>Ba'batero</i>	Taoca vermelha	Hymenoptera: Formicidae: Ecitoninae	São cabeçudos e pretos; noturnos.	Ninhadas de outras formigas são a maior parte das presas de Ecitoninae. Outros artrópodes (insetos, aranhas) e mesmo pequenos vertebrados são caçados de forma oportunista. (HÖLLDOBLER; WILSON, 1990).
<i>ÿana</i>	Taoca preta		Caçam em grupos numerosos, afugentando os animais de suas tocas. Invadem ninhos de outras formigas, para roubar seus ovos	
<i>Mene oãna</i>	Taracué	Hymenoptera: Formicidae: Formicinae (<i>Camponotus</i> sp)	Fazem casa debaixo das folhas. Lançam líquidos que podem provocar queimaduras na pele.	Fazem seus ninhos unindo folhas secas e madeira morta com fios de seda produzidos pelas larvas. Algumas são agressivas e atacam com mordidas e jatos de ácido fórmico (HARADA; KETELHUT, 2009)
<i>Ñahsã</i>	-	Hymenoptera: Formicidae: Dolichoderinae	Suas casas são grandes, podendo envolver o tronco inteiro de uma árvore.	São agressivas. A maioria constrói ninhos cartonados sobre a vegetação (semelhantes aos das vespas). Outras ocupam galerias cavadas por besouros e outros insetos em galhos ou troncos de árvores (HARADA; KETELHUT, 2009).
<i>Curudero</i>	-	Hymenoptera: Formicidae: Dolichoderinae	São noturnas. Vivem em paus ocos e, às vezes, em buracos feitos por besouros.	
<i>Buhpuá</i>	Aranhas em geral	Chelicerata: Arachnida: Araneae: Ctenidae (*)	As maiores são as caranguejeiras e as aranhas-macaco (*), que são também as mais temidas, sendo melhor manter distância delas.	Ctenidae caçam à noite. São agressivas e seu veneno é perigoso para os humanos, podendo levar a óbito (OKAMOTO et al., 2009).

4.4 NU'RINÃ

Grupo dos *omanakã* voadores que picam para sugar sangue – carapanãs, piuns, mutucas (Tabela 4); possuem um canudo fino na boca, que usam para sugar sangue. Fica dolorido depois que enfiam o canudo na pele, começa a coçar, porque já alcançou onde tem sangue; no local onde eles sugaram o sangue fica inchado, avermelhado e roxo, e depois coça muito.

Tabela 4 – representantes dos *nu'rinã* reconhecidos e citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Nunanã ñina</i>	Mutuca preta	Diptera: Brachycera: Tabanidae	Ocorrem com mais frequência no mato (casa de farinha), na roça, na beira de rios e igarapés. Raramente aparecem nas casas.	Muitas espécies são pragas de animais domésticos devido ao comportamento hematófago das fêmeas. São possíveis vetores de cerca de 20 patógenos. São de importância econômica tendo em vista o incômodo causado por suas picadas, pois quando muito numerosos estressam os animais de criação, dificultam as atividades dos trabalhadores rurais e são prejudiciais- até mesmo para o turismo (HENRIQUES, 2009).
<i>Nunanã (nigū buregu)</i>	Mutuca marrom			
<i>Nunanã utug#</i>	Mutuca listrada			
<i>Wehku nunan#</i>	Mutuca de boi (dois tipos: preta e vermelha)		Perseguem os bois e os humanos. São maiores e zumbem alto. São muito rápidos: encostou, já picou. A picada é muito forte, parece uma agulhada. Ocorrem em grande número no campo, na roça, na beira do rio (quando se está pescando) e próximo aos igarapés.	
<i>Nu'rinã ñiná</i>	Pium	Diptera: Nematocera: Simuliidae	São pequenos, mas sua picada é muito incômoda. Indicam que vai chover, pois aparecem em grande quantidade antes da chuva cair.	As fêmeas são hematófagas e vetoras potenciais de patógenos. São ainda mais incômodos que os Tabanidae. Sua picada é desconfortável para animais e humanos, que precisam cobrir totalmente o corpo com roupas para se proteger; dessa forma, são prejudiciais também para o turismo. (HAMADA; ALE-ROCHA, 2009).
<i>Muhteã</i> (Prancha 1-12)	Carapanã	Diptera: Nematocera: Culicidae	Transmitem malária. Surgem por meio de uma transformação: os <i>oeyó</i> (libélulas) mergulham para depositar seus ovos, de onde saem seus filhos, que vivem na água e depois viram <i>muhteã</i> .	As larvas são aquáticas e usam um longo tubo abdominal para respirar. As fêmeas adultas são hematófagas e vetoras de doenças como a malária e a filariose (HAMADA; KEPPLER, 2012).

4.5 DÍ'Í MÍ'NINÁ

Estes *omanakã* também sugam sangue, mas não voam, e sua picada é sutil, passando despercebida, causando danos somente mais tarde – atributos que basicamente os diferenciam dos *nu'rinã*. Entre eles temos os piolhos, pulgas, carrapatos e sanguessugas – descritos na Tabela 5. Os Tariana consideram os chamados “bichos-do pé” como sendo um tipo de pulga que fica pulando na terra, até conseguir se instalar nos pés e na pele de humanos e animais.

Tabela 5 – representantes dos *dí'i mí'niná* reconhecidos e citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Duposu</i>	Pulga ou Bicho-de-pé	Siphonaptera: Tungidae (<i>Tunga penetrans</i>)	Ficam debaixo da pele; quando for tirar, tem que tirar todo, se não ele se cria de novo. Dá em gente e em animais. Vai crescendo e, se não tirar logo, provoca febre e inflamação (fica dando tipo choque, latejando). Após algum tempo, libera muitos ovos de onde nascem outros bichos-de pé, minúsculos e pretinhos.	É conhecido como bicho-de-pé. A fêmea fecundada penetra na pele do ser humano ou de outros animais (aves, cães, gatos, suínos) para depositar os ovos, provocando forte prurido e ulceração e agindo como perscrutora de infecções causadas por agentes patogênicos como tênias, nematódeos e o bacilo do tétano . (CESTARI et al, 2007).
<i>I'á</i>	Piolho	Phthiraptera: Anoplura	Achados também em animais grandes, como o boi. Incomodam quando a infestação está grande, pois provocam feridas e descamação.	Sem asas. Ectoparasitas hematógagos de mamíferos (piolhos sugadores). Os ovos (lêndeas) são fixados nos pelos do hospedeiro. Transmitem doenças (BRUSCA; BRUSCA, 2007)
<i>Thē</i> <i>A'musum</i>	Carrapato Mucuim	Arachnida: Acarina	Fica na pele e se solta por ele. Dá em gente e em animais.	Carrapatos são ectoparasitas e sugam o sangue de vertebrados (BRUSCA; BRUSCA, 2007). Os 'micuins' (genero <i>Eutrombicula</i>) parasitam vertebrados; em humanos, causam coceira intensa (BASSINI-SILVA, 2019). <i>Sarcoptes scabiei</i> causa a escabiose, doença cutânea contagiosa que afeta humanos e animais domésticos e silvestres (MONTEIRO, 2010).
<i>Mahsã di'anã</i>	Curuba		Piores que os piolhos, pois parece que vão comendo a pessoa aos poucos, causando lesões na pele e coceira. São combatidos com banhos de ervas amargas.	
<i>Suagu</i>	Sanguessuga	Anellida: Clitellata: Hirudinea	Tem os que vivem na água e os que vivem em terra firme. Sugam sangue de gente e de animais.	Podem ser hematófagas, predadoras de vida livre ou detritívoras. Existem espécies aquáticas – tanto em água salgada quanto doce – e umas poucas de ambientes terrestres úmidos. As que de hábito parasítico alimentam-se de fluídos corporais (BRUSCA; BRUSCA, 2007).

4.6 TĦANÃ

São os cortadores de folhas verdes, folhas secas e outros produtos de origem vegetal que carregam esses itens para suas casas, com objetivos alimentares ou para construção da saída de seus ninhos (Tabela 6). Alguns integrantes dessa etnocategoria são comestíveis – é o caso das maniuaras (*mehkã sonã* – Prancha 1-13), cupins e saúvas (*mehkã di'anã* – Prancha 1-14);

Algumas saúvas, como as *mehkã ÿmikã* (noturnas) muitas vezes são flagradas carregando artigos de primeira necessidade, como farinha e beiju (que é fragmentado antes de ser transportado). São os *omanakã* mais citados por outros autores, no que diz respeito às saúvas e cupins comestíveis (AIKHENVALD, 1999; FONTOURA, 2006; OLIVEIRA, 2007), pois estão diretamente ligados a importantes aspectos socioeconômicos dos Tariana, como os meios de subsistência e os indicativos de estações do ano.

Além das saúvas, as maniuaras também são consideradas formigas – no caso, trata-se de cupins. O local dos ninhos de maniuara é bem conhecido por ter muitos orifícios formando como se fossem caminhos, além de ser bem limpo. Isso ocorre por que os operários (que levam comida para as rainhas) transportam as folhas secas para dentro do ninho (sempre durante a noite). As revoadas acontecem nos períodos de chuva (*ahkóro*), geralmente após chuvas demoradas. Quando a chuva passa, os locais dos ninhos são visitados, pois é quase certo que haverá revoada.

Para fazer a coleta das rainhas das maniuaras é cavado um buraco fundo (cerca de 50 centímetros) perto do orifício da saída; em seguida, um aturá grande é emborcado em cima do buraco cavado e do orifício do formigueiro, para emboscar aquelas que estiverem saindo, não permitindo que escapem quando alçarem voo. Quando as maniuaras começam a sair e se espalhar batem na tela do aturá; como não conseguem sair, acabam por cair no buraco cavado. Quando esse buraco enche, as formigas são retiradas e colocadas em *matapis* (atualmente são usadas panelas ou latas). A quantidade de rainhas é tamanha que a saída delas é comparada “igual fumaça”.

Quando chega a época das revoadas já se sabe onde encontrar a maniuara, cujos tipos são reconhecidos pela arquitetura dos ninhos e o formato dos buracos. Os buracos ocupam uma área extensa e servem para esses cupins coletarem folhas secas (não cortam folhas verdes) e vigiar o ninho. Os buracos menores (*o'meperi*) são vistos como aqueles que finalizam o perímetro de suas casas. Por exemplo, se encontrarem os buracos com saídas menores desajeitados já sabem que pertencem ao grupo das maniuaras *mehkã bukuroa dí'anã-sonã*. Já os buracos (de vários tamanhos) do grupo das maniuaras *nuhkũ mehkã dí'ana-sonã* são muito bem feitos e limpos; a entrada pode ser comparada ao trabalho de oleiro, quando este termina de moldar um vaso.

Para coletar as maniuaras (*mehka sonã*) fora do período de inverno é necessário encontrar os buracos de saída. A coleta é feita utilizando o talo de folhas jovens do arumã (*wuru*), que são retorcidos para ficarem bem moles, para facilitar a mordida das maniuaras. Antes de introduzir o talo, outros buracos são fechados com barro. Para retirar as maniuaras do talo são utilizadas folha de arumã ou de uma planta chamada *bũhpua purĩ* – (folha de aranha, muito comum na beira de igarapés), que são adequadas por serem lisas e não serem venenosas. A extremidade superior do talo de arumã é segura com uma das mãos e, com a

outra mão em concha, protegida com a folha jovem de arumã (ou de *buhpu puri*), puxa-se as maniuaras até embaixo, para que elas caiam no aturá (*pi'i*).

Outra forma de coletar as maniuaras é usada quando os talos de arumã são introduzidos no buraco e não vem quase nenhum indivíduo. Nesse caso, o buraco é alargado, se faz fogo com folhas secas bem próximo da entrada e abana para a fumaça penetrar no buraco. Isso faz com que as maniuaras saiam. Depois da coleta, esse buraco é tampado com um tufo de folhas verdes e coberto com barro; isso para marcar o local para a próxima coleta e para que os cupins não se mudem. Existe várias maneiras de preparar as maniuaras, dependendo do uso que se queira fazer. Podem ser consumidas na quinhãpira, torrados, pilados, moídos. Podem ser consumidos em qualquer das refeições. Esses insetos são importantes na dieta da menina que está passando pelo ritual de passagem para a fase adulta.

Os *buhtuá* são cupins que carregam folhas secas, gravetos e capim para seus ninhos, e são classificados pelos Tariana segundo aspectos morfológicos – pequenos, grandes, médios, da cabeça grande; pelos tipos de casa que constroem (de barro ou de material quebradiço) e o local específico que são encontrados: aqueles que constroem na base de árvores, usando tronco de árvores mortas, nos galhos de grandes árvores, no nível do solo (cupins de barro).

Os cupins que constroem ninhos de barro, formando montículos, e os cupins arborícolas, que geralmente constroem seus ninhos envolvendo o caule de árvores vivas ou troncos mortos – sendo que alguns podem ser construídos muito próximos ao nível do chão – são considerados importantes pelos Tariana no campo dos benzimentos. Os cupinzeiros de barro são utilizados em *wetiro* de proteção, tendo em vista a resistência física do ninho; já os cupins que fazem ninhos nas árvores são empregados em benzimentos para curar ferimentos provocados por lâminas metálicas (faca, terçado, machado), levando em consideração a rapidez com que esses *omanakã* refazem suas casas quando são danificadas. Ambos serão relatados no capítulo III.

As saúvas são noturnas; além de cortar e carregar folhas e gravetos, também carregam alimentos como a farinha e o beiju; por isso tendem a fazer seus ninhos perto de moradias. Já o melhor horário para coletar as maniuaras é no final da tarde, depois de quatro horas. Esses dois grupos, conforme já citado, foram extensamente abordados por outros autores quanto a serem bioindicadores temporais e recurso alimentar, o que é de conhecimento comum das

etnias do Alto Rio Negro. Porém, para os Tariana, esses animais têm um caráter mitológico diretamente ligado às características ecológicas, onde as lendas da etnia que envolvem *Ba'asé bowu* – o deus do universo – explicam porque as saúvas têm hora e tempo certo para saírem, e são específicos do período de inverno (*puektu*)⁶.

No período de inverno, logo depois de uma chuva, já se sabe que é o tempo das tanajuras (*mehkã tuanã*). Um prenúncio de que a revoada de tanajuras está para acontecer é o aparecimento dos *bu'sá*, que são menores (eles saem do ninho primeiro, as rainhas saem logo depois). Junto com os *bu'sá* também saem muitos *surara* (soldados), que fornecem proteção para a saída das tanajuras. Para coletar as saúvas, vai-se até o local onde estão os formigueiros para fazer uma espera, o chamado *kahsó* (tipo de jirau para andar em cima e ter acesso às rainhas), justamente para se proteger dos ataques dos *surara*.

As tanajuras são capturadas com as mãos e colocadas em *matapis* e panelas de barro (atualmente usa-se panelas de alumínio, latas ou garrafas pet). O preparo é feito no forno de farinha bem aquecido, para soltar todas as asas e pernas, depois colocam dentro de uma peneira (*snowapɥ*) – para retirar o restante das asas e das pernas. As formigas torradas são conservadas em aturás, junto com outros alimentos (peixe, caça), colocados acima do fogo cerca de dois metros (onde permanecem conservadas e próprias para o consumo por um bom tempo, assim como as carnes e os pescados).

A atividade de captura das tanajuras é de caráter basicamente alimentar. Entretanto, também promovia momentos de socialização e de lucididade envolvendo todo o núcleo comunitário. Uma interlocutora assim relata suas lembranças acerca dessas ocasiões: *“esses momentos foram muito bons, por que quando era o tempo da tanajura e elas começavam a voar e se espalhar – geralmente entre duas e cinco da tarde – a gente já ia atrás das latas. Naquele tempo não tinha garrafas plásticas, então era cada um com sua latinha; a gente era criança e saia correndo; aquilo virava tipo uma brincadeira e, ao mesmo tempo, era um alimento, pois às vezes a comida era escassa. Aí todo mundo saia correndo, sabe, brincando e fazendo aquela gritaria. Eu guardo isso na memória e são lembranças muito boas, muito divertidas”*.

⁶ Essas lendas estão descritas no capítulo III.

Uma outra interlocutora complementa o relato; “*eu tenho, sim, uma pequena experiência, pois eu lembro das tanajuras dentro da minha lata, fazendo aquele barulhinho. Quando eu abria a tampa da minha lata, começava a sentir aquele cheiro delas, sabe. Aí eu olhava para os lados e via outras crianças e adultos coletando aquelas formigas naquele campo enorme. Eu recordo esses momentos da minha infância como sendo muito legais. Depois eu lembro da gente comendo essas formigas já torradas com beiju, molhando o beiju na quinhãpira, que delícia era tudo aquilo. Na minha visão de criança, coletar aquelas formigas, para mim, era uma brincadeira extraordinariamente divertida e maravilhosa. Com certeza, ninguém da nossa época se esquece desses momentos únicos que aconteciam entre familiares, vizinhos e amigos. Tudo isso era realmente muito bacana*”.

Os Tariana têm uma percepção diferenciada sobre a reprodução das rainhas das saúvas: após saírem do formigueiro, elas vão cruzar com os *oeyó* (libélulas) – e serão fecundadas por eles. Surgem então duas bolinhas brancas no abdômem da tanajura – chamadas *warkupá*. As rainhas fecundadas não podem ser comidas, pois os *warkupá* provocam hérnia ou caroços pelo corpo da pessoa que comê-las. Por isso é importante capturar as rainhas assim que elas saem do formigueiro, antes de voarem e serem pegas pelos *oeyó*. Se a pessoa quiser comer as saúvas com o *warkupá*, tem que arrancá-los primeiro; se não fizer isso, adocece.

As formigas *bo'koroá* também são reconhecidas como *Mehkã*, porém não são comestíveis. Também cavam, buracos no solo. O orifício de entrada de seus ninhos é revestido por pequenos fragmentos de folhas e talos secos, tendo cerca de dois centímetros de altura e um centímetro de diâmetro; o trançado dos fragmentos vegetais é muito semelhante a um ninho de sanhaçu (*ure su'i*) (Passeriformes: Thraupidae) em miniatura.

O grupo dos *taanã* também inclui os *kipu hiró*, grilos noturnos que transportam folhas para consumo próprio e para alimentar os filhotes que estão no ninho. Segundo os Tariana, esses grilos são a comida preferida das galinhas e dos passarinhos de estimação. Por isso, sempre que esses insetos são encontrados nas áreas de roça ou mata, são capturados e oferecidos como alimento para as aves de criação.

Tabela 6 – representantes dos *tuaná* reconhecidos e citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Nuhku mehkā di'anā-sonā</i>	Formigas maniuaras		Carregam folhas e gravetos secos. Todas são comestíveis, por isso são chamadas de <i>mehkā sonā</i> . Conhecidas por sua cabeça grande.	Componente importante da dieta de populações indígenas da Amazônia. São encontrados em capoeiras e florestas de terra firme (COSTA NETO; RAMOS-ELORDUY, 2006 PAOLETTI; DUFOUR, 2000).
<i>Mehkā bukuroa di'anā-sonā</i>				
<i>Buhpoanā di'anā-sonā</i>				
<i>Py'sikanā (oá mehkā)</i>	Cupins	Blattodea: Isoptera: Termitidae	Não são comestíveis. Têm cheiro forte, como as mucuras (<i>oá</i>). Vivem em buracos na terra. Atacam com mordidas quem chega perto dos ninhos.	Os cupins subterrâneos alimentam-se de material lenhoso em várias fases de decomposição. Constroem galerias difusas no solo, no interior de raízes e troncos (PRADO, 2015).
<i>Buhtuá</i>			Fazem sua casa no alto das árvores ou logo acima do chão, usando um material quebradiço; outros fazem seus ninhos usando barro; não são comestíveis. Fazem revoada depois de chuvas intensas. Usados em benzimentos para cura de ferimentos e proteção contra malefícios.	Os cupins de barro fazem montículos compactos e duros, utilizando saliva, partículas de argila e grãos de areia. Os cupins de ninhos cartonados constroem e reparam seus ninhos com fezes ricas em material lenhoso digerido (FONTES; TERRA, 1981; COSARINSKY, 2004; 2011; FONTES, 2020).
<i>Mehkā duhpó di'anā</i>	Saúvas	Hymenoptera: Formicidae: Myrmicinae (<i>Atta</i> sp)	As rainhas saem às 3:00 da tarde.	As saúvas ocorrem nas zonas de clima tropical das Américas. São agressivas e seus formigueiros são formados por câmaras subterrâneas ligadas entre si e com a superfície do solo por meio de galerias. A revoada das rainhas (tanajuras) ocorre no início da estação chuvosa. Após iniciarem o vôo, as tanajuras são acompanhadas pelos machos (bitus). A fecundação ocorre no ar (GALLO et al, 2002; SOBRINHO; CARDOSO; FREIRE, 1998).
<i>Mehkā duhusá di'anā</i>			As rainhas saem às 5:00 da tarde.	
<i>Mehkā ymikā di'anā</i>			As rainhas saem entre 4 e 5 da manhã.	
<i>Mehkā bia purinā di'anā</i>	Obs: todas são comestíveis; as rainhas são conhecidas regionalmente como tanajuras	As rainhas saem às 3:00 da tarde. Os soldados são usados para temperar o tucupi e para colocar na <i>bi'átu</i> (quinhãpira).		
<i>Mehkā bo'koroá</i>	Não foi citado o nome em Português. Obs: não são reconhecidas como saúvas; não são comestíveis.	Hymenoptera: Formicidae: Myrmicinae (<i>Acromyrmex</i> sp)	Os ninhos não são tão fundos quanto os das outras saúvas – a casa é superficial. Fazem suas casas em campo aberto, pau oco ou troco –formando paú. Forram a entrada da casa com talinhos de capim, folhas secas e gravetos, formando um montículo que lembra um ninho de passarinho em miniatura. Cortam folhas como as outras saúvas, mas também carregam pedaços de pão, farinha, beiju e flores. A casa deles tem buracos onde depositam tudo que carregam, acredita-se que para alimentar os filhos. A rainha deles é pequena e redonda.	Os ninhos desse grupo são de fácil identificação pois são formados por montículos de terra em forma circular e os "olheiros" (orifícios se entrada) são compostos por uma mistura de palhas e outros resíduos vegetais. Machos e fêmeas aladas também realizam revoadas. Tanto as saúvas do gênero <i>Acromyrmex</i> quanto as do gênero <i>Atta</i> atacam plantas silvestres e cultivadas de diversas espécies, onde cortam pedaços de folhas que são levados para os ninhos, causando estragos que as tornam pragas de importância agrícola (BORROR; DELONG, 2004; GALLO et al, 2002; SOBRINHO et al., 1998).

Continuação da Tabela 6

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Kipu hiró</i>	Grilo noturno	Ensifera: Gryllidea: Gryllinae	Transportam folhas para alimentar os filhotes no ninho e para consumo próprio. Servem de alimento para aves de criação.	A maioria vive no chão, muitos passando pelo menos parte de suas vidas em tocas. São onívoros (comem raízes, folhas, sementes e outros insetos – vivos ou mortos (PRESTON-MAFHAM, 1991).

4.7 PURÏBA'ANÃ

Grupo dos cortadores que cortam folhas e as comem imediatamente – ou seja, não transportam essas folhas para lugar nenhum (Tabela 7). Entre seus integrantes estão diversos tipos de gafanhotos e de lagartas *toa'tinã* (de corpo liso, que não queimam e nem ferroam).

Diversas lagartas que compõem esta categoria são comestíveis – sendo conhecidas de forma geral como *yña*; entre elas temos as lagartas *mené sipamã* (Prancha 1-15), que comem as folhas do ingá de metro (*Inga edulis*) e *utá ñmigu*, que comem folhas de sorveira (*Couma* sp) – as quais representam uma importante fonte alimentar para os Tariana. O tempo delas é sempre no verão, quando também ocorrem outras variedades de lagartas – como as lagartas dos mamoeiros, das gravioleiras e dos pés de maniva (conhecidas de maneira geral como *wapí*). Logo depois desse período, as lagartas se transformam em *momoroã*, pois nascem muitas borboletas de todas as cores – evento que também é indicativo de verão.

Para coletar os *mené sipamã* da ingazeira é preciso observar. Eles se fixam na parte inferior do tronco, todos juntos; quando vão se alimentar, sobem em direção aos galhos para comer as folhas – depois de anoitecer. Nessa hora é preciso estar atento, pois elas não devem ser pegas enquanto ainda estão comendo as folhas. O certo é pegar essas lagartas quando param de se alimentar, antes de descerem e se enterrarem (nesse estágio, não fazem cocô e têm carne branca). Eles se enterram logo abaixo da árvore; quando estão na terra, criam uma teia, se enrolam nela e depois viram *momoroã* branquinhas. Na classificação taxonômica da Biologia, estas lagartas estão inseridas na ordem Lepidoptera, família Notodontidae.

O preparo para comer é simples: após a coleta, as lagartas devem ser bem cozidas e depois torradas, até ficarem douradas e crocantes (assim como torram maniuara e *mehkã tanajura*). Mesmo depois de torradas, as lagartas permanecem gordurosas. Esse recurso alimentar é muito apreciado pelos Tariana. Um dos interlocutores relata um episódio que

testemunhou em 1963: *os padres da missão salesiana, em suas viagens missionárias pelas aldeias, encomendavam os yña aos pais dos alunos; os pais, então, traziam três ou até quatro paineiros deles, já torrados, para distribuir na merenda dos alunos (servidos misturado com farinha)*. Isso demonstra a quantidade abundante dessas lagartas.

Algumas lagartas *wapi* (Prancha 1-16) são detestadas pelas mulheres, pois representam coisas repugnantes; todas são lisas e não ferroam. Quando são achadas na roça, são mortas com pedaços de pau ou terçado. Se acontece de alguém estar arrancando maniva e, de repente, pegar nelas ou elas caírem no corpo dessa pessoa, logo começa uma gritaria geral, envolvendo quem pegou a lagarta os que estão vendo a cena – que começam a rir e a fazer chacota.

Um grupo de lagartas de palmeiras, chamadas *urña* (Prancha 1-17), também são lisas e não ferroam, mas não fazem parte do grupo dos *wapi*. Isso ocorre porque elas vivem em uma espécie de bolsa grande trançadas com as palhas da palmeira. De dia, elas permanecem aglomeradas nessa bolsa, saindo apenas à noite para comer. Na base da bolsa tem uma abertura por onde saem e entram, e também por onde liberam suas fezes. Nenhum outro animal – pássaros, galinhas – come essas lagartas. Quando vão fazer seu casulo para se transformar em *momoroã*, se espalham em várias direções, inclusive invadem as casas e grudam nas paredes ou se penduram em algum objeto. Por isso os Tariana não gostam delas – e queimam as bolsas com elas dentro. Isso ocorre para prevenir que a planta seja toda comida e que a casa seja invadida pelas lagartas futuramente.

Os *tuhtú muhsinoã* (Prancha 1-18) são os grilos que moram nos troncos – em frestas ou na debaixo da casca. As folhas jovens de bananeira, jurubeba e pimenteira são as que mais os atraem. Se ele cantar dentro de casa, ele está agourando – o canto, na verdade, é um choro. Isso significa que alguém irá lamentar a perda de algum parente; logo, é preciso fazer benzimento de proteção. Esse comportamento incomoda, então procuram o grilo para se livrar dele, senão ele canta a noite toda. Também são utilizados para fazer isca para peixe. Outro tipo de grilo - o *yrú* – é encontrado somente na roça, e os Tariana os utilizam como alimento para passarinhos de estimação e para as galinhas, assim como fazem com os *kipu hiró*.

Apesar de não comer folhas, a paquinha (*yeyéro*) também é incluída no grupo, tendo em vista que sua casa fica em buracos debaixo da terra, de onde cava em direção a uma planta de interesse – principalmente pimenteiras jovens – e corta sua raiz para comer; quando essa planta murcha, já se sabe quem foi e logo dizem: tem casa de paquinha aqui perto.

Dentro dos *purĩ ba'anã* existe ainda o grupo dos *poreró*, que são vulgarmente conhecidos como gafanhotos; apesar das nítidas semelhanças entre eles, algumas características básicas são utilizadas para diferenciá-los – alguns são comestíveis, outros são venenosos e outros são bravos e mordem para se defender. Alguns representantes dos *poreró*, conhecidos como *wehkó*, mimetizam folhas ou caules de árvores, características que os capacitam para serem utilizados em benzimentos.

Tabela 7 – representantes dos *purĩ ba'anã* reconhecidos e citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Mené sipamã</i>	Lagarta da ingazeira	Lepidoptera: Notodontidae	São comestíveis e representam importante fonte de recurso alimentar para os Tariana. Assim como ocorre com outras lagartas, se transformam em <i>momoroã</i> (borboletas), evento que indica a chegada do verão.	Lagartas de ingazeira e outras larvas de mariposa são coletadas para o dabucuri pelos Bara de Puerto Loro, Alto Rio Tiquié, Departamento Vaupés, Colômbia (ZULUAGA, 2018).
<i>Utá ñmigu</i>	Lagarta da sorva	Lepidoptera		
<i>Tuhtú muhsinoã</i>	Grilo	Ensifera: Gryllidea: Gryllinae	Bons para isca de peixe. Costumam cantar dentro das casas. Seu canto é agourento, como um choro, e indica que alguém vai perder um parente.	FORAGEIAM no solo e passam boa parte de sua vida em tocas, onde emitem sons altos e persistentes (PRESTON-MAFHAM, 1991).
<i>Yrú</i>		Ensifera: Gryllidea: Eneopterinae	Encontrados na roça, onde comem folhas. Servem de alimento para passarinhos de estimação.	Vivem sobre o solo, em arbustos e plantas lenhosas de pequeno porte (PRESTON-MAFHAM, 1991).
<i>Yeyéro</i>	Paquinha	Ensifera: Gryllotalpidae	Sua casa é embaixo da terra. São daninhos, pois comem as raízes das pimenteiras jovens.	Usam as pernas dianteiras adaptadas para cavar galerias no solo, onde se abrigam e comem raízes de plantas (CARRERA, 1980)..
<i>Poreró wehkó</i>	Gafanhoto	Ensifera: Tettigoniidae: Phaneropterinae (Prancha 1-19)	Sua aparência faz com que sejam confundidos com folhas, verdes ou secas. Comem folhas novas. São bravos e mordem para se defender.	Geralmente verdes, com asas semelhantes a folhas; alguns são predadores; muitos são fitófagos (BORROR; DELONG, 2004).
<i>Poreró sará</i>		Caelifera: Romaleidae: Romaleinae	Vestem roupa colorida por baixo das asas. Comem folhas do açaí e da maniva (Prancha 1-20).	Exibem coloração aposemática. Muitos são grandes. Diversas espécies são pragas agrícolas (BORROR; DELONG, 2004).
<i>Poreró doé</i>		Caelifera: Acrididae	São marrons ou verdes. Soltam um líquido venenoso pela boca.	Liberam líquidos de defesa pela boca. Várias espécies são comestíveis, inclusive já existe criação para fins de comercialização (GOUVEIA, com. pes.).
<i>Poreró mumuri wi'i</i>			Reconhecidos pela cabeça afinada. São comestíveis quando estão migrando.	

4.8 PEHKÁ PIHKUÃ

Este grupo inclui os *Ukasiã* que vivem em troncos de árvores (Tabela 8), uns moram na lenha (dentro) e outros vivem na casca seca (árvore morta ou não); os que vivem na lenha são achados somente em árvores caídas já mortas. É na madeira que também se alimentam e se reproduzem (*pehká pihkuã* significa “larvas da lenha”). Alguns cavam galerias nos troncos, triturando a madeira e produzindo um pó de serragem muito usado como adubo para a roça.

Um de seus representantes é um bioindicador de estação, o *yuhku yegu* (besouro serra-pau (Prancha 1-21) quando as madeiras que eles serraram – geralmente galhos de árvores de médio porte – são encontradas no caminho da roça, é sinal de que o verão está chegando e está na hora de derrubar a roça e preparar outra, pois o serra-pau está derrubando árvores para fazer sua roça. Se um rapaz comer *yuhku yegu*, ele fica tão forte para derrubar uma árvore com machado ou terçado quanto esse besouro, já que ele consegue derrubar uma madeira bem maior que o seu tamanho. Por isso os velhos recomendam que os jovens comam esse besouro, que deve ser consumido depois de assado.

Os vagalumes são conhecidos como *keró* e não vivem no interior dos troncos, mas são avistados sobre a casca das árvores. Pela sua capacidade de emitirem uma luz brilhante, são importantes na composição de benzimentos de proteção.

Os *omanakã* que vivem no interior de caules que não são reconhecidos como lenha também recebem o nome *pihkuã*, mas o complemento de seu nome está associado à planta onde é encontrado. Por isso não são considerados dentro da etnocategoria dos *pehká pihkuã*. Entre eles, foram citados os *anu pihkuã* (larvas que vivem na cana), os *ohó pihkuã* (larvas da bananeira) e os *ki'i pihkuã* (larvas da mandioca). Aqui surgiu uma questão sobre como estes insetos seriam ordenados: cada um deles seria uma etnocategoria ou estariam agrupados no grupo dos *pihkuã* que não habitam em troncos de lenha? As informações obtidas durante as entrevistas não foram suficientes para esclarecer essas dúvidas. De qualquer forma, estes *omanakã* estão listados na Tabela 8 e os predicados apontados pelos interlocutores a respeito deles são aqui mencionados.

Quem come os *anu pihkuã* é forte o suficiente para encarar uma cuia de caxiri de cana – considerado pelos Tariana muito mais forte que o caxiri de mandioca. Quanto aos *ohó pihkuã*, se uma bananeira esta infestada por eles, tem que ser cortada até achar a larva, senão as larvas passam para as outras bananeiras e mata todas elas. Os *ki'i pihkuã* provocam estragos na mandioca e as raízes que são atacadas por eles apresentam marcas características, e tem que ser cortadas até as larvas serem encontradas. Entretanto, essas mandiocas não são descartadas pois, apesar de não serem apropriadas para o consumo, são usadas para fazer os beijus empregados no preparo do caxiri, uma vez que impulsionam o processo de fermentação.

Tabela 8 – representantes dos *pehká pihkuã* reconhecidos e citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Keró</i>	Vagalume	Coleoptera: Elateridae	Mora nas cascas das árvores.	As larvas vivem em troncos podres. Os adultos ocorrem sob cascas de árvores. (BORROR; DELONG, 2004).
<i>Yuhku yeg#</i>	Serra-pau	Coleoptera: Cerambycidae/ Passalidae	Indicadores da chegada do verão. O pó de serragem que produzem serve como adubo	Fazem secções circulares em galhos de árvores para depositar seus ovos (BORROR; DELONG, 2004).
<i>An# pihkuã</i>	Larva da cana	Coleoptera: Cerambycidae/ Curculionidae	Quem come essas larvas aguenta tomar muito caxiri de cana.	Larvas de Cerambycidae comem raízes e larvas de Curculionidae brocam os internós da cana (MORAES; ÁVILA, 2014).
<i>Ohó pihkuã</i>	Larva da bananeira	Lepidoptera: Castniidae	Uma bananeira infestada vai contaminar todas as outras.	As lagartas brocam colmos e raízes de bananeiras (BORROR; DELONG, 2004).
<i>Ki'i pihkuã</i>	Larva da mandioca	Coleoptera: Vesperidae (<i>Migdolus</i> sp)	As mandiocas afetadas por essas larvas são aproveitadas para fazer o beiju de caxiri, para acelerar a fermentação.	As larvas brocam raízes de feijão, cana, mandioca, eucalipto, pastagens, café e algodão (MACHADO; HABIB, 2006; GARCIA; BOTELHO, 2018).

4.9 PIHKOROÃ:

Neste grupo estão reunidos os *ukasiã* que vivem em palmeiras, onde se alimentam, mas não necessariamente moram e se reproduzem (os adultos). Todos são chamados de *pihkorô* (larvas e adultos da muchiva) (Prancha 1-22). Todos são comestíveis e representam importante fonte de proteína para todas as etnias do Alto Rio Negro. Esse grupo é específico das palmeiras (açai, bacaba, buriti, coqueiro, patauá). Esses *omanakã* são exemplo de manejo animal, pois os Tariana derrubam as palmeiras e fazem diversas pequenas covas na madeira, onde sabem que o *ukasiã* adulto (chamado pai da muchiva) virá depositar os ovos. Depois ficam observando essa madeira durante determinado tempo, até os *pihkorô* estarem suficientemente desenvolvidos, no ponto para serem comidos.

Segundo Costa Neto (2003) as larvas de curculionídeos, denominadas de bicho-das-palmeiras (*Rhynchophorus palmarum* e *Rhina barbirostris*) e a larva do bicho-do-coco (*Pachymerus nucleorum*) figuram entre os principais insetos que integram a dieta dos indígenas no Brasil. Os *ukasiã* comestíveis apontados pelos Tariana apresentam diferentes tamanhos, dependendo da espécie de palmeira onde vivem; estão classificados, na taxonomia biológica, na ordem Coleoptera, família Curculionidae, gêneros *Rhynchophorus* e *Rhina*).

4.10 UTÁ NOHANÃ

São os *ukasiã* que carregam fezes (rola-bostas) (Prancha 1-23). São vistos “trabalhando”, empurrando as bolinhas de fezes. Apesar de serem amplamente conhecidos,

geralmente são ignorados pelos Tariana – segundo os relatos dos interlocutores. Os rola-bostas são usados em uma simpatia para “estragar” o relacionamento de uma mulher casada, com o objetivo de causar separação matrimonial. O preparo acontece da seguinte maneira: abre a barriga do besouro, tira toda a carne, depois que tiver totalmente oco coloca as fezes que ele estava carregando dentro da barriga, preenchendo toda parte oca. Joga o besouro nas costas da mulher e pronto, está feito o estrago. Esse processo não pode ser desfeito, nem mesmo por contrabenzimento.

Dentro da taxonomia biológica, os rola-bostas estão classificados na ordem Coleoptera, família Scarabaeidae, subfamília Scarabaeinae. São coprófagos e utilizam excremento e/ou carniça de vertebrados ou invertebrados como alimento e nos processos reprodutivos e de nidificação. São de grande importância ecológica, pois participam da ciclagem de nutrientes (HALFFTER; EDMONDS, 1982) e de outros processos ambientais, incluindo aeração do solo, transporte de outros organismos e enterramento de sementes dispersadas e defecadas por vertebrados (VULINEC, 2000).

4.11 MOMOROÃ

A este grupo pertencem todas as borboletas que são vistas durante o dia. Segundo meus interlocutores, eles se originam das lagartas lisas comedoras de folhas que fazem parte dos *purĩ ba'anã*. Nos tempos de verão tem outras variedades de lagartas, isso é reconhecido porque logo depois desse período eles se transformam em *momoroã*. É por isso que nascem muitas borboletas de todas as cores. Portanto, as revoadas com grande número de borboletas indicam que o período de verão já está ocorrendo. Nessa época do ano os pássaros como o bem-ti-vi (*pitiri*), a pipira (*su'iti*) e o sanhaçu (*#re su'i*) se fartam de tanto comer borboletas, assim como ocorre durante as revoadas das maniuaras, cupins e saúvas.

Os *momoroã* servem de inspiração para uma dança de carriço – chamada dança da borboleta. Os *momoroã* da beira do rio, de cores amarelas, laranjadas e azuis, voam em fileiras – umas atrás das outras – como se estivessem dançando; sendo que as laranjadas são as maiores e as líderes (Prancha 1-24). Essa dança é muito linda, por isso os Tariana criaram uma coreografia semelhante a dessas borboletas. A dança da borboleta é apresentada nos eventos de dabucuri (*poó'sé*), nos rituais de passagem, em cerimônias de homenagem ou posse de caciques.

Antes de virarem adultas, as borboletas passam pela fase de lagartas, que podem viver alguns meses e se alimentar de um ou de vários tipos de plantas. Em geral, as borboletas são coloridas e são mais ativas durante o dia. Algumas espécies realizam revoadas com centenas de indivíduos – os chamados paná-paná – geralmente próximo às margens dos rios e igarapés. Na fase de lagarta, muitas espécies são pragas de plantações. Mas, assim como as lagartas comem plantas, outros animais também comem as lagartas (pássaros, por exemplo). Borboletas que visitam flores podem carregar grãos de pólen, ajudando na reprodução das plantas. Ou seja, são animais fundamentais na manutenção do equilíbrio das interações ecológicas (VIEIRA; MOTTA; AGRA, 2010). Dentro da taxonomia biológica, todas as borboletas estão inseridas na ordem Lepidoptera, subordem Rhopalocera, sendo que as borboletas amarelas que inspiram a dança estão incluídas na família Pieridae.

4.12 WAHTÍ TURU

Grupo integrado por todas as mariposas noturnas, as quais, assim como as borboletas, também pertencem à ordem Lepidoptera. Vale salientar que os Tariana sabem diferenciar os aspectos comportamentais entre as borboletas, que são do dia, e as mariposa, que são da noite. Entretanto, enquanto os Tariana descrevem os *momoroã* como se originando das lagartas lisas comedoras de folhas (grupo dos *purĩ ba'anã*), esse entendimento é diferente quanto aos *wahtí turu*, que de forma alguma são associados às lagartas de fogo, que fazem parte dos *toanã*.

As mariposas são consideradas nocivas pelos Tariana – pois causam doenças. Isso se deve ao fato desses *omanakã* terem sido humanos no passado. As mariposas que possuem manchas nas asas no formato de olho (*kahpéri*) são aquelas pessoas antigas que se transformaram nesse animal – pois ainda dá para perceber os olhos, a cor da pele, a roupa (Prancha 1-25). Por isso são consideradas *waimahsã*. Na taxonomia biológica, as mariposas que apresentam desenhos semelhante a olhos, nas asas, estão inseridas na família Saturniidae. Esses desenhos são chamados de manchas ocelares.

Os *wahtí turu* são agressivos com mulheres menstruadas, gestantes ou de resguardo. Se essa mulher tocar neles, eles entram nela e lançam doença e levam sua vitalidade (tiram a humanidade). Por conta disso, a mulher fica muito enferma, no contexto físico e natural, podendo estar predestinada à morte, pois fica sem apetite e sofre de dor de cabeça até definharem. Tal é o poder maléfico desses animais que um dos interlocutores assim se expressou

sobre a mariposa que tem olhos na asa: “*eles são ruins, não sei como você conseguiu pegar e não ter ficado doente, talvez não tenha acontecido nada porque você não sabia, agora quando já se sabe que eles são, lançam doença, aí pode acontecer – é muito perigoso*”. Essas doenças de natureza supranatural geralmente se revelam por meio de sonhos – como é o caso de uma moça que sonha vivendo feliz com um rapaz, sendo bem tratada, bem recebida, a ponto de se sentir muito confortável; entretanto, no mundo físico, essa pessoa está definhando. Essa situação somente poderá ser revertida por meio de benzimento. Os *wahti turu* podem infligir esse tipo de sofrimento tanto em mulheres quanto em homens.

As mariposas possuem estrutura corporal bem mais robusta que as borboletas, pois o abdome em geral é gordo e fusiforme; suas cores variam de tons claros a tons mais escuros e não são tão vistosas; também se diferenciam pelo hábito, noturno na grande maioria das espécies (MOTTA, 2009; VIEIRA; MOTTA; AGRA, 2010). As mariposas, assim como as borboletas, pertencem à ordem Lepidoptera; entretanto, as diferenças anatômicas e comportamentais as colocam na subordem Heterocera.

4.13 YAIGA

Este agrupamento reúne as cigarras (Prancha 1-26). Desde as maiores, que são as mais importantes para os Tariana, até as médias e as pequenas, todas são reconhecidas como *yaiga*. Um dos interlocutores, que habitava anteriormente em uma ilha do rio Papuri, relatou que em determinada época do ano as cigarras cantam o dia todo. Outras cigarras cantam antes de anoitecer – quando os membros de uma família estão na roça até tarde e escutam o canto dessa cigarra logo se sabe que são 18:00 e se apressam, pois ela já anunciou que a noite logo irá chegar. O canto desse tipo de cigarra também é prenúncio de verão. Algumas cigarras cantam cedo, por volta de sete da manhã, mas são de outro tipo e fazem isso antes do verão chegar. Um tipo específico de *yaiga* é importante nos benzimentos, tendo em vista o tipo de abrigo que constroem (descrito no capítulo III).

Outro *omanakã* incluído entre os *yaiga* é o *ya'ko su'tí*, conhecido vulgarmente como tiranaboia; esse animal é associado com momentos fúnebres, pois as características do seu corpo lembram a roupa que os antigos vestiam para lamentar a morte de um ente querido. Essa roupa é feita a partir da casca de uma árvore (*tururi*), que é retirada e bem batida para poder abrir. Depois disso, a casca é lavada e vai branqueando, devendo ser posta ao sol para

secar. Após esse processo, as cascas são pintadas de vermelho e preto – utilizando urucum, carvão e leite de sorva. Essas roupas compõem uma espécie de mortalha, peças grandes que cobrem quase todo o corpo; a pessoa assim vestida fica parecida com a tiranaboia.

As cigarras são de tamanho grande e uma das características mais marcantes do grupo é o canto dos machos, sendo que cada espécie emite um som característico dos machos. As cigarras vivem pousadas nas árvores e se alimentam de seiva vegetal, introduzindo seu aparelho bucal sugador nas plantas. Não é raro ocorrerem em grande quantidade (CARRERA, 1980; BORROR; DELONG, 2004).

Várias lendas indígenas narram que esse inseto possui um veneno mortífero para o homem e muito severo para as plantas, que secam se elas pousam neles. Por seu aspecto, é chamado de “cobra com asa” e “cobra-voadora”. Muitos acreditam que o simples contato com esse animal pode ser fatal e que qualquer organismo, não importa quão grande ou forte seja, cairá morto imediatamente (CARRERA, 1980; HOGUE; LAMAS, 1990 *apud* COSTA-NETO, 2007). Entretanto, este animal é inofensivo, pois não possui glândula alguma de veneno; essa fama provavelmente se deve a sua “feiura” e a suas características anatômicas (CARRERA, 1980). Na taxonomia biológica, as cigarras estão inseridas na ordem Hemiptera, subordem Homoptera. As cigarras que cantam anunciando o verão e outras assemelhadas pertencem à família Cicadidae; já as tiranabóias estão incluídas na família Fulgoridae.

4.14 AHKÕ KANÃ

Neste grupo estão os *omanakã* que vivem nos ambientes aquáticos (camarão, barata-d’água etc) (Tabela 9). Aqui estão reunidos animais amplamente conhecidos de todos, como os *dahsiá* (camarões), e outros que são completamente alheios aos Tariana. Mesmo assim, pelo fato de viverem na água, esses também são chamados de *ahkó kanã*.

Os *dahsiá* são utilizados como isca e muito apreciados como alimento; são extensivamente coletados, principalmente para saborear na quinhãpira – prato à base de pimenta e peixe, mas que também pode ser complementado com outros animais. Os *ahpũ* vivem em igarapés, nas folhagens das áreas de remanso, em troncos e pedaços de paus ociosos caídos na água e em buracos que ficam nas margens. Nos locais onde vivem os *ahpũ*, com exceção dos buracos nas margens, ali também são encontrados os *dahsiá*. No verão, quando

os igarapés secam, é a melhor época para pegá-los, pois os lugares onde se escondem ficam expostos. São apreciados assados ou na quiñapira.

O *di'á bahsagu* é considerado agenciador para que uma pessoa se torne um bom dançarino, pois esse inseto fica, literalmente, patinando sobre a água. Para que a pessoa tenha facilidade de aprender qualquer tipo de dança, esses *omanakã* devem ser esfregados na planta dos pés. Outro aspecto interessante sobre eles também tem a ver com o fato de serem muito rápidos quando patinam sobre a água: como não é fácil pegá-los, os jovens Tariana acreditam que se um rapaz conseguir pegar esse animal com a mão, sem auxílio de nenhum tipo de utensílio, existe uma grande possibilidade dele se casar com uma mulher trabalhadora.

O *uh'tã seró* (Prancha 1-27) é conhecido no rio Negro como sendo a melhor isca para pegar pacu e aracu. É temido por causa de sua mordida, que é muito dolorosa e fere. Esse animal vive na água, mas troca de roupa nas pedras; depois que troca de roupa, transforma-se para viver em terra firme.

Os *di'a' kahsiá* são encontrados nos remansos, no meio do folhiço, sempre junto com os camarões. Têm asas muito rígidas e são agressivos. Mas, enquanto os camarões são visíveis, os *di'a' kahsiá* são quase imperceptíveis, o que os habilita a serem utilizados em benzimentos.

Tabela 9 – representantes dos *ahkō kanā* reconhecidos e citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Dahsiá</i>	Camarão	Crustacea: Decapoda: Pleocyemata	Importante fonte de alimento. Uma das principais iscas para pescaria.	Existem espécies de água doce, planc-tônicas, terrestres (alguns caranguejos); A maioria é bentônica (RUPPERT et al 2005). São componentes importantes da dieta de populações indígenas da Amazônia (PAOLETTI et al, 2000).
<i>Ahpū</i>	Caranguejo		Mais facilmente coletados no verão. Aprecia-se assados ou na quiñapira	
<i>Di'á bahsagu</i>	-	Hemiptera: Gerridae	Uma simpatia para se tornar um bom dançarino consiste em esfregá-los na planta dos pés. Um jovem que conseguir pegá-los com a mão se casará com uma mulher trabalhadora.	Vivem sobre a superfície da água, sem quebrar a tensão superficial, deslizando com destreza nas áreas de correnteza ou de águas paradas. Predam artrópodes pequenos que caem na água ou sobem à superfície (HAMADA; KEPPLER, 2012).
<i>Uh'tã seró</i>	-	Megaloptera: Corydalidae	Troca de roupa nas pedras, para continuar vivendo na terra firme. Venenoso; sua mordida é dolorosa. Melhor isca para pacu e aracu.	As larvas habitam cursos d'água limpa, sob troncos, pedras e folhas submersas. Predam outros insetos aquáticos, mas também são comidas por peixes. Empu-pam sob bancos de areia, troncos caídos ou pedras (AZEVEDO, 2003).
<i>Di'a' kahsiá</i>	Barata d'água	Hemiptera: Belostomatidae	Possuem asas muito duras. São utilizados em benzimentos por conta de sua capacidade de permanecerem escondidos.	Têm asas anteriores coriáceas. O corpo é largo e chato, de coloração castanha para se camuflarem no folhiço (UNEB, 2022; HAMADA; KEPPLER, 2012).

4.15 RAWÃ

Esta etnocategoria agrupa todos os tipos de minhocas (Tabela 10). Existem as que vivem na terra firme, na praia e no igapó (chamadas de *bahpá*) – inclusive em troncos e em bromélias. As *bahpá* são provenientes da transformação das rainhas de cupim e das rainhas de maniuara – depois do vôo, todas perdem as asas, se juntam em fileiras e, então, se transformam em minhocas. Nessas ocasiões, os *rawã* enfrentam dificuldades, porque outros animais – sapos, lagartos – são atraídos para se alimentarem deles; apenas os sobreviventes conseguem se transformar. Segundo os interlocutores, as minhocas *bahpá* são as melhores para fazer isca para peixes. Como elas não se alimentam de terra, quando cortadas têm carne branca, atributo que as tornam comestíveis, cozidas ou colocadas na quinhãpira.

Quanto às minhocas da terra, existem as que pertencem a terra firme (*wahsí kũnã pahkanã*) e as que vivem na praia (*nuhku paró kanã*). As minhocas que vivem em terra firme prenunciam o verão, e o sinal que demonstram é rastejar livremente pelo caminho. Segundo os interlocutores, essas minhocas são perigosas, pois são os próprios *waimahsã*. Se acontecer de uma mulher menstruada pisar em cima da casa dele, isso significa que o *waimahsã* entrou no corpo dela, e nesse local fica dormente. Se a mulher não receber um benzimento, o resultado desse contato pode ser desastroso: a pessoa adoece, se torna pálida e fica sem vontade de se alimentar. Nos sonhos, essa mulher está acompanhada de um homem próspero, apaixonado por ela, e quanto mais se envolve com ele, mais doente e fraca vai ficando no mundo material; somente um benzimento pode libertar a pessoa desse mal.

Existem ainda os *yehsé rawã*, são as que vivem em locais úmidos e enlameados; são pequenos e muito usados como isca para peixes pequenos – estes, por sua vez, serão usados como isca para peixes maiores.

Tabela 10 – representantes do *rawã* reconhecidos e citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Bahpá</i>	Todas são conhecidas como minhocas	Anellida: Clitellata: Oligochaeta: Haplotaxida	Vivem em igapó, em troncos e em bromélias. Têm carne branca e são comestíveis.	Encontrados em ambientes terrestres e dulcícolas. São hermafroditas. Algumas espécies podem chegar aos 3 metros de comprimento. A maioria é cavadora. As terrestres são detritívoras (cavam o solo ingerindo substrato – terra e folhas em decomposição – enquanto se movem). As aquáticas são predadoras de vermes e crustáceos diminutos (BRUSCA; BRUSCA, 2007).
<i>Nuhku paró kanã</i>			Vivem na praia	
<i>Wahsí kũna pahkanã</i>			São grandes e habitam a terra firme. São consideradas <i>waimahsã</i> (Prancha 1-28).	
<i>Yehsé rawã</i>			São usados como isca para peixes pequenos.	

4.16 DEMAIS OMANAKÃ

São todos aqueles que não apresentam os atributos das outras etnocategorias, ou seja, não mordem, não ferroam, não picam, não comem folhas, não possuem cheiro forte etc. (jacintas, baratas, louva-a-deus) (Tabela 11). Os interlocutores se referem a esses animais como sendo de pouco interesse. Vários pertencem a grupos migradores – que em Tukano conhecemos como *ydunã*, ou “aqueles que passam”. Naqueles períodos do ano em que são vistos com abundância, logo se diz “é tempo deles”. Os relatos sobre esses animais são do tipo: “*eles ficam lá, e não mexem com ninguém e ninguém mexe com eles, são bichos que estão de passagem, não sabemos de onde vêm nem para onde vão, não nos importamos com eles*”. Apesar dessa suposta apatia, meus interlocutores revelaram conhecer bastante esses animais, alguns, além do mais, têm participação destacada no mundo mítico tariano. Inclusive, dois interlocutores, ao olharem para a tatuagem que levo no braço, lembraram que se trata justamente de um *ukasiã* que tem esse hábito migrador.

O *pamô* é utilizado em brincadeiras recreativas, pois as crianças retiram esses animais de suas casas – as armadilhas em forma de cone que cavam em solo arenoso sombreado (Prancha 1-29) – e colocam nas palmas das mãos, onde eles ficam se mexendo e fazendo cócegas. Também são usados em simpatias para as moças não terem seios grandes; para tanto, são colocados para morder os mamilos; essa mordida coça, mas logo passa.

Os *masipiruí* (Prancha 1-30) são encontrados na beira do rio ou na praia; são muito bons para fazer isca de peixe. Caem nos rios em grande quantidade, à noite. Como são atraídos por luminosidade, os Tariana utilizam tochas para capturá-los. Depois, durante a pescaria, são levados para o meio do rio e jogados na água. Consequentemente, os peixes se achegam para comer e fica fácil pescar com flecha ou mesmo arpão.

Os *yupinaí* (bicho-pau) são muito perigosos. Quando encostam em nossas roupas, soltam gases que podem causar reumatismo; não se pode pegar neles porque são “maus”, causam doenças. Vale ressaltar que os Tariana não diferenciam entre os gafanhotos que se assemelham a gravetos e os bichos-pau propriamente ditos.

Os *oeyó* (Prancha 1-31) são considerados os próprios *waímahsã* e podem aparecer em sonhos, conforme relato de uma das interlocutoras: “*são jovens louras e morenas, sentadas na*

beira do rio ou lago; elas diziam que estávamos sujando o rio delas, pois ali depositávamos nossa mandioca para amolecer. Diziam isso e mergulhavam”. Outro interlocutor relatou que quando elas mergulham estão depositando ovos; seus filhos têm forma de *behkuã* (larvas, tapurus) e vivem na água, e são eles que se transformam em carapanã (*mũhtéã*); o mesmo interlocutor relatou que também são chamados de martelinho.

Um tipo específico de *ukasiã* de coloração preta é utilizado como alimento na época em que os rios estão cheios (final de maio, começo de junho), no final do inverno (*puek#*). Nesse tempo certo eles migram, caem muitos nos igarapés e no rio – à noite e pela manhã – sendo encontrados em grande número nas margens e nas áreas de remanso. São, então, coletados para serem comidos, depois de cozinhados e torrados. Não caem no chão nem na beira das casas, o que é um mistério para os Tariana. Podem ser avistados isoladamente em outros meses do ano, mas não são recolhidos devido à pequena quantidade, o que não os torna atrativos do ponto de vista culinário.

Os *mũhtẽ poró* podem ser pretos ou verdes; ambos põem ovos que dão origem aos *berkoãwĩ* (tapurus). Os pretos são mais impertinentes já que pousam na comida, mijam onde pousam e seu mijo é marrom. Os verdes preferem pousar em carnes e não incomodam tanto.

Os *S#* são de dois tipos, os que vivem na terra (podem ou não ter casco) e os que vivem no igapó. Segundo os antigos, os que têm casco (no caso, a concha), quando chega o tempo, abandonam o casco, vão em direção ao igapó e se transformam em peixes pequenos.

Os *wahti sihipiró* (Prancha 1-32) soltam um líquido de cheiro forte, não são comidos por pássaros ou galinhas, não servem para isca. Algumas pessoas dizem que sugam sangue, o que os tornam ainda mais repulsivos. As mulheres temem esses *omanakã*, uma vez que eles podem penetrar na vagina para desovar.

Um episódio acontecido em Querari, narrado por duas interlocutoras, assusta qualquer mulher. Segundo os relatos, uma jovem em período menstrual estava lavando roupa na beira do rio, momento em que um embuá entrou na sua vagina – alcançando seu útero – porém ela não sentiu na hora. Desde então, passou a sentir ferradas e pontadas na barriga – mas não comentou com ninguém. Depois de um mês, sua barriga começou a ficar saliente, como se estivesse grávida. Um dia seu esposo trouxe muito peixe, e pediu que ela tratasse. Então a

moça pegou a cesta de peixe, desceu até a beira do rio, se acomodou na canoa, sentou-se com as pernas abertas para se apoiar e começou a tratar os peixes. Algum tempo depois sentiu que algo estava saindo de sua vagina, era o primeiro embuá, muito grande e cheio de sangue (aquele que primeiro entrou, aqui tratado como o embuá macho), ele foi se deslocando na beira da canoa. Ao ver aquilo, ela ficou imóvel e pensou: *é ele que está fazendo isso comigo*. Logo depois, começaram a sair muitos embuás, de modo que se espalharam pela canoa; os últimos que saíram eram esbranquiçados. No entendimento da jovem, eles saíram porque sentiram o cheiro do pitu e para lambar o sangue dos peixes. Depois que a jovem contou o ocorrido para seu esposo, ela foi levada até o hospital dos brancos; quando os médicos examinaram, havia feridas e tiveram que fazer cirurgia para remover o útero, que estava comprometido. Segundo o entendimento das interlocutoras, isso aconteceu porque na época as mulheres não costumavam usar calcinha. Este episódio vem reforçar ainda mais o sentimento de temor e tristeza que os embuás despertam na maioria das mulheres.

Tabela 11 – outros *omanakã* reconhecidos e citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Pamô</i>	-	Neuroptera Myrmeleontidae	Nome atribuído pelo fato desse animal cavar buracos em forma de cone na areia – onde suas presas caem. Usados em brincadeiras recreativas e em simpatias para as jovens não terem os seios grandes.	As larvas formam funis na areia e ficam no fundo da cavidade, onde esperam as presas caírem. Outros vivem em buracos nas árvores ou cavam galerias na areia. Os adultos vivem poucos dias; alguns sequer se alimentam e morrem logo após acasalar (PENNY; FREITAS, 2009).
<i>Masipirua ka'ugu</i>	-	Ephemeroptera (Várias Famílias)	Bons para isca de peixe.	As larvas são aquáticas; os adultos são encontrados próximo de lagos rios e igarapés (Salles, 2012).
<i>Oeyó</i>	Jacinta; Libélula	Odonata (Várias famílias)	São considerados <i>waímahsã</i> . Dos seus ovos surgem os <i>muhhtëã</i>	As larvas são aquáticas e predadoras vorazes. Os adultos também são predadores e voam com agilidade (CORREIA, 2010).
<i>Yupinaí</i>	Bicho-pau	Orthoptera: Proscopiidae; Phasmida: Euphasmatodea	São maus; provocam doenças. Obs: os Tariana não diferenciam os dois grupos, ambos são <i>Yupinaí</i>	Proscopiidae são gafanhotos, muito semelhantes a Phasmida, os bichos-pau verdadeiros. Ambos são fitófagos e inofensivos (GOMES et al., 2010).
<i>Ukasiã</i>	Besouro migrador	Coleoptera: Scarabaeidae: Dynastinae: Cyclocephalini	Caem na água em grande quantidade e são encontrados no remanso do rio; são comestíveis quando estão migrando.	Várias espécies são pragas agrícolas. As larvas vivem no solo, comendo raízes. Revoam em grande número para se dispersar (RODRIGUES et al., 2010; MACEDO; MACEDO, 2006).
<i>Muhhtë poró</i>	Moscas	Diptera: Cyclorrhapha	Colocam ovos que dão origem a tapurus; pousam na comida (pretas) e nas carnes (verdes).	Alimentam-se de matéria orgânica; as verdes (varejeiras) comem carniça e excrementos (RUPPERT et al 2005; BORROR; DELONG, 2004).
<i>Su'u</i>	Caracol; lesma	Mollusca: Gastropoda	São da terra ou da água. Os da terra dão origem a peixinhos.	Único grupo de Mollusca com representantes terrestres; são hermafroditas; as lesmas não possuem concha (RUPPERT et al 2005).

Continuação da Tabela 11

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas	Informações disponíveis na literatura científica
<i>Wahití sihipiró</i>	Embuá	Myriapoda: Diplopoda	Possuem o corpo liso e podem ser vermelhos ou brancos; são temidos pelas mulheres, que os consideram repulsivos e nojentos; liberam um líquido de cheiro forte.	São pacíficos; a maioria crípticos; se protegem com seu tegumento sólido e com secreções repelentes ou venenosas (algumas contendo cianeto). Na Amazônia, a maioria ocorre em habitats florestais, sobre ou dentro do <i>litter</i> e/ou madeira apodrecida (ADIS; MORAIS; FRANKLIN).
<i>Kahsiá</i>	Barata	Blattodea (Várias famílias)	Nos relatos obtidos, estes <i>omanakã</i> foram mencionados, mas os interlocutores consultados neste trabalho não informaram nenhum aspecto relevante sobre eles.	Blattodea silvestres chegam a 10 cm, mas são inofensivas. As domésticas podem se tornar pragas sérias, pois contaminam os alimentos (BORROR; DELONG, 2004). Mantodea tendem a ser crípticos: vivem em ambientes de cores similares às suas; são predadores (PRESTON-MAFHAM, 1991).
<i>Kahsiá karceró</i>	Barata do mato			
<i>Soari</i>	Louva-a-deus	Mantodea (Várias famílias)		

Alguns *omanakã* citados, apesar de serem conhecidos e reconhecidos, não possuem significados diferenciados e não estão envolvidos em benzimentos ou simpatias – como é o caso das baratas. Outro aspecto que merece destaque diz respeito a ausência de determinadas características que definem o animal como pertencendo a uma determinada etnocategoria, o que nos levou ao grupo dos “outros *omanakã*”. Vale ressaltar que tal fato se aplica aos interlocutores entrevistados para este trabalho. As categorias aqui elencadas não esgotam a possibilidade de existirem outras que passaram despercebidas, seja pela quantidade reduzida de informantes, seja por desconhecimento. Até porque em diversos momentos nossos entrevistados reportaram uma variedade grande de *omanakã* dentro de um mesmo grupo, variedades estas que carecem de uma abordagem mais aprofundada para serem descritas mais detalhadamente. Um universo maior de entrevistados poderia elucidar melhor essa questão.

A título de adendo, acrescento uma tabela com aqueles *omanakã* que já tiveram seus nomes em Tariana descritos na literatura disponível (GIACONI, 1962; BARBOSA et al., 2000; AIKHENVALD et al., 2001) (Tabela 12). Trata de nomes genéricos que contemplam apenas pequena parte dos *omanakã*; esses nomes carecem de uma correspondente taxonomia biológica mais precisa. Portanto, a equivalência entre os nomes Tariana e os nomes em Tukano e Português é intuitiva, pois os trabalhos utilizados como base não se aprofundaram nos aspectos da Biologia para citar os *omanakã* em linguagem Tariana. As citações são muitas vezes imprecisas, usando termos como “tipos de vespa” ou citando mais de um nome em Tariana para o mesmo animal. Ressalto, portanto, a necessidade de estudos mais aprofundados para contextualizar adequadamente os nomes dos insetos na linguagem Tariana.

Tabela 12 – *omanakã* com nome em Tariana já citados na literatura disponível.

Nome em Português	Nome em Tariana	Nome em Tukano	Taxonomia Biológica
Caba; vespa	<i>Ainí</i>	<i>Bocawũ huhtiá</i>	Hymenoptera: Apocrita: Aculeata
		<i>Ñahsã huhtiá</i>	
		<i>Pi'í huhtiá</i>	
		<i>Tuhtí huhtiá</i>	
		<i>U'kuãñã huhtiá soanã</i>	
		<i>Uremirĩ huhtiá</i>	
		<i>Yetoã utunã</i>	
			<i>Di'tá uhtiá</i>
	<i>Huhtiá yarcocenã</i>		
Abelhas	<i>Má:pa;</i> <i>ñororeda</i>	<i>Mu'mikunã</i>	Hymenoptera: Apoidea: Apidae
Formiga jiquitaia	<i>Dú:heru;</i> <i>kéça</i>	<i>Hemoã ñina</i> (preta)	Hymenoptera: Formicidae: Myrmicinae (<i>Wasmannia</i> sp)
		<i>Hemoã soanã</i> (vermelha)	
Formigas de fogo	<i>Á:me;</i> <i>yamala</i>	<i>Nuhkumoã ñina</i> (preta)	Hymenoptera: Formicidae: Myrmicinae (<i>Solenopsis</i> sp)
		<i>Nuhkumoã soanã</i> (vermelha)	
Formigas tucandeiras	<i>Máne</i>	<i>Pehtá curuá buhti winã</i>	Hymenoptera: Formicidae: Ponerinae
		<i>Pehtá curuá ñina</i>	
		<i>Pehtá curuá soanã</i>	
Formigas taocas (pretas e vermelhas)	<i>Surupena</i>	<i>Ba'batero</i> (vermelha)	Hymenoptera: Formicidae: Ecitoninae
		<i>Yana</i> (preta)	
Formigas Taracué	<i>Pisída</i>	<i>Mene oãna</i>	Hymenoptera: Formicidae: Formicinae
Formigas saúvas	<i>Dá:ne;</i> <i>kaiviri;</i> <i>kasíteru;</i> <i>ké:su</i>	<i>Mehkã duhpó di'ãñã</i>	Hymenoptera: Formicidae: Myrmicinae (<i>Atta</i> sp)
		<i>Mehkã duhusá di'ãñã</i>	
		<i>Mehkã ymikã di'ãñã</i>	
		<i>Mehkã bia purĩñã di'ãñã</i>	
Borboleta	<i>Mákalo</i>	<i>Momorõ</i>	Lepidoptera: Rhopalocera
Mariposas	<i>Yé</i>	<i>Wahtí turu</i>	Lepidoptera: Heterocera
Lagartas	<i>Yuru</i>	<i>Dí'ynã toanã</i>	Lepidoptera: Saturniidae (<i>Lonomia</i> sp)
		<i>Mené sipamã</i>	Lepidoptera: Notodontidae
Besouro (genérico)	<i>Dé:tu;</i> <i>ihêda</i>	<i>Pêru kaugu</i>	Coleoptera: Tenebrionidae
		<i>Ukasiã</i>	Coleoptera: Scarabaeidae: Dynastinae
Besouro vagalume	<i>Tõkê</i>	<i>Keró</i>	Coleoptera: Elateridae
Besouro serra-pau	<i>Tákiru</i>	<i>Yuhku yegu</i>	Coleoptera: Cerambycidae
Besouro da muchiva	<i>Suneri</i>	<i>Pihkorõ</i>	Coleoptera: Curculionidae (<i>Rhynchophorus</i> sp).
Larva de besouro	<i>Biisu</i>	<i>Anu pihkuã</i>	Coleoptera: Cerambycidae
		<i>Ohó pihkuã</i>	Lepidoptera: Castniidae
		<i>Kí'í pihkuã</i>	Coleoptera: Curculionidae
Percevejo	<i>Adáki haniri</i>	<i>Utá puhti nimã</i>	Hemiptera: Heteroptera
Cigarras	<i>Susuída</i>	<i>Ya'ko su'tí</i> (Tiranaboia)	Hemiptera: Homoptera: Fulgoridae
		<i>Yaiga</i> (Cigarra comum)	Hemiptera: Homoptera: Cicadidae
Piolho	<i>Inisi</i>	<i>I'á</i>	Phthiraptera: Anoplura

Continuação da Tabela 12

Nome em Português	Nome em Tariana	Nome em Tukano	Taxonomia Biológica
Pulga ou bicho-do-pé	<i>Isitu;</i> <i>kawhánere</i>	<i>Duposu</i>	Siphonaptera: Tungidae (<i>Tunga penetrans</i>)
Jacinta; libélula	<i>Ñápurí</i>	<i>Oeyó</i>	Odonata (Várias famílias)
Carapanã	<i>Ainíyu</i>	<i>Muhteã</i>	Diptera: Nematocera
Mosca	<i>Dó:lo</i>	<i>Muhtê-po'ro</i>	Diptera: Cyclorrhapha
Pium	<i>Tuúnunda</i>	<i>Nu'rinã ñiná</i>	Diptera: Simuliidae
Mutuca	<i>He:ri</i>	<i>Nu'rinã ñina</i>	Diptera: Tabanidae
		<i>Nu'rinã (nigu buregu)</i>	
		<i>Nu'rinã utugu</i>	
		<i>Wehku nu'rinã</i>	
Cupim	<i>Kamaráda</i>	<i>Nuhku mehkã dí'anã-sonã</i>	Blattodea: Isoptera: Termitidae
		<i>Mehkã bukuroa dí'anã-sonã</i>	
		<i>Buhoanã dí'anã-sonã</i>	
		<i>Py'sikanã (oá mehkã)</i>	
Barata	<i>Dapátaru;</i> <i>ihída</i>	<i>Kahsiá</i>	Blattodea (Várias famílias)
		<i>Kahsiá karceró</i>	
Gafanhoto	<i>Hiríyu;</i> <i>kadéko;</i> <i>pasisí;</i> <i>samiári;</i> <i>yukéra</i>	<i>Poreró wehkó</i>	Orthoptera: Ensifera: Tettigoniidae
		<i>Poreró sará</i>	Orthoptera: Caelifera: Romaleidae
		<i>Poreró doé</i>	Orthoptera: Caelifera: Acrididae
		<i>Poreró m̄m̄uri wi'í</i>	
Grilos	<i>Hiríyu;</i> <i>kadéko</i>	<i>Tuhtú muhsinoã</i>	Orthoptera: Ensifera: Gryllidea
		<i>Kipu hiró</i>	
		<i>Yrú</i>	
Aranha	<i>É:ni</i>	<i>Buhoiá</i>	Chelicerata: Arachnida: Araneae
Carrapato	<i>Sekúpare</i>	<i>Thê</i>	Chelicerata: Arachnida: Acarina
Mucuim	<i>Pháaru</i>	<i>A'musum</i>	
Curuba	<i>Tsie</i>	<i>Mahsã dí'anã</i>	
Escorpião	<i>Yale</i>	<i>Kuhtipá ñina (preto)</i>	Chelicerata: Arachnida: Scorpiones
		<i>Kuhtipá soanã (vermelho)</i>	
Centopeia	<i>Amaru sávale</i>	<i>Ákiã</i>	Myriapoda: Chilopoda
Embuá	<i>Iñe-matsite</i>	<i>Wahí sihpíró</i>	Myriapoda: Diplopoda
Camarão	<i>Yáka</i>	<i>Dahsiá</i>	Crustacea: Decapoda: Pleocyemata
Caranguejo	<i>Késole</i> <i>kuhméni</i>	<i>Ahp̄u</i>	
Caracol	<i>Karasúda</i>	<i>Su'u</i>	Mollusca: Gastropoda
Minhoca	<i>Aákaru;</i> <i>umápi;</i> <i>yukéra</i>	<i>Bahpá</i>	Anellida: Clitellata: Oligochaeta: Haplotaxida
		<i>Nuhku paró kanã</i>	
		<i>Wahsí k̄na pahkanã</i>	
		<i>Yehsé rawã</i>	

É necessário enfatizar que foram impostos alguns limites para um desenvolvimento mais amplo desta pesquisa, tendo em vista a pandemia de COVID-19. Entre eles devem ser citadas as normas sanitárias impostas pelas autoridades – que restringiram drasticamente os deslocamentos das pessoas e até mesmo as reuniões familiares, para evitar aglomerações e

contágio. Além disso, o projeto foi submetido a CONEP em junho de 2020 e aprovado para realização apenas em novembro de 2020. Essa aprovação, entretanto, também impôs restrições, sendo que a principal diz respeito justamente a não ter sido autorizado a realização de entrevistas em São Gabriel da Cachoeira, como previsto no projeto inicial, ficando o universo amostral restrito aos residentes em Manaus – e, mesmo assim, a CONEP somente autorizou a condução do estudo depois de nos comprometermos a desenvolver o projeto seguindo rigorosamente todas as medidas sanitárias determinadas pelas autoridades locais.

Retomamos, então, as atividades do estudo em dezembro de 2020, realizando as conversas e as entrevistas com os interlocutores. Porém, o mês de janeiro de 2021 viu surgir a segunda onda da COVID-19, que atingiu em cheio a cidade de Manaus, que registrou mais de 1600 mortes apenas nos primeiros 20 dias – sendo que situação foi agravada com situações que chocaram o mundo, como a perda de dezenas de vidas por asfixia, decorrentes da falta de oxigênio dentro e fora de unidades hospitalares (SBMT, SOCIEDADE BRASILEIRA DE MEDICINA TROPICAL, 2021). Inclusive, convivi pessoalmente com essa situação dramática, pois meu pai foi internado com COVID no dia 10 de janeiro de 2021, justamente no período crucial de falta de oxigênio – e ele saiu da fase crítica apenas em março e, mesmo assim, ficou com algumas sequelas – sua visão ficou comprometida e não tem mais o vigor físico que demonstrava antes de adoecer.

Apesar dessas situações atípicas, consegui conciliar uma rotina mínima de deslocamentos e entrevistas presenciais complementadas por conversas telefônicas, as quais foram fundamentais para o bom andamento desta pesquisa. Portanto, acredito que os resultados apresentados indicam claramente que os Tariana possuem uma etnoclassificação significativa para agrupar os insetos, tendo em vista as etnocategorias definidas após a análise das conversas e entrevistas – e esta etnoclassificação com certeza não se encerra aqui. Um número maior de participantes, incluindo os Tariana que ainda residem em São Gabriel da Cachoeira, em Iauaretê e em comunidades indígenas adjacentes certamente trará informações expressivas que poderão redundar em um leque mais amplo, seja pelo surgimento de novas etnocategorias ou pelo desdobramento das já registradas.

CAPÍTULO III

1 OS INSETOS NOS BENZIMENTOS E NOS MITOS TARIANA

Neste capítulo, descrevo como os Tariana empregam os insetos e outros *omanakã* nas práticas de benzimentos – sobretudo aqueles direcionados para proteção, cura e agressão – utilizando como base um tripé de diferentes conjuntos de conhecimentos: saberes tradicionais, ecologia dos *omanakã* e etnotaxonomia. Isso é fundamental para entender como os insetos estão envolvidos no agenciamento dos benzimentos, visto que essa utilização não é apoiada somente na mitologia, mas também advém do saber taxonômico e dos aspectos comportamentais apreendidos dos conhecimentos ecológicos e toxicológicos. Associar o conhecimento cultural, o papel dos insetos e os conhecimentos ecológicos irá mostrar como ocorre a escolha de determinado *omanakã* no momento do benzimento de proteção, que está relacionada com o comportamento e o modo de vida desse animal. Esse saber é específico, visto que para o desempenho dessa atividade é necessário um conhecimento profundo, baseado principalmente na observação da natureza e nos ensinamentos repassados oralmente desde tempos ancestrais.

Os *omanakã* envolvidos nos benzimentos são aqueles capazes de efetivar uma agência no mundo extranatural, onde se refletem suas propriedades ecológicas e comportamentais. Esses animais são eletivos por suas características: peçonha, emitem zumbidos, mimetizam etc. As observações ambientais dos Tariana forneceram um conhecimento da agência ecológica desses animais e isso, por sua vez, se mostra nos benzimentos. Outra categoria de benzimento (*dohase*) está baseada na capacidade agressiva de determinado animal, e consiste em invocar os princípios metaquímicos maléficos à saúde – como o veneno contido em alguns insetos. Este assunto é considerado delicado pela população rio negrinha, por isso meus interlocutores evitaram mencionar em detalhes os termos conjurados em benzimentos.

Também são descritos mitos que envolvem diretamente os insetos, com destaque para aqueles relacionados às fases da lua, às estações do ano e aos *waimahsã*. Além de nortear os conhecimentos sobre a ecologia dos *omanakã*, as histórias mitológicas muitas vezes estão diretamente relacionadas a comportamentos da vida diária dos Tariana. Como bem destacou Fontoura (2004), para os Tariana “os mitos são como uma referencia bibliográfica que consultamos – é o alicerce da construção do conhecimento”.

2 O PAPEL FUNDAMENTAL DOS BENZIMENTOS NA CULTURA INDÍGENA DO ALTO RIO NEGRO

Para os povos do Alto Rio Negro o *bahsese* é algo imprescindível – não há como preterir a relação que eles têm com os processos de benzimentos. É um item importante no arsenal da cultura indígena. Os conjuntos de *bahsese* funcionam como um grande “hospital”, lugar onde todas as pessoas recorrem quando querem receber cura e proteção, sendo que os médicos são representados por pessoas cheias de sabedoria e autoridade – o *kumu*, o *yaí* e o *baya* (referidos também como xamãs e pajés). Esses saberes não são repassados para qualquer pessoa, pois a formação desse futuro especialista envolve rituais complexos, além de um acompanhamento que se pode se iniciar ainda na gestação.

Os velhos escolhem uma criança (menino), às vezes mesmo antes de seu nascimento, e inicia-se a observação cuidadosa. Quando essa criança chega aos 12 anos começa o período de várias instruções (comportamento, alimento, aconselhamento). Atingida a idade de 18 anos – a depender da evolução do processo – tem início outra fase, a dos conhecimentos aprofundados sobre os tipos de benzimentos. Esse é o momento chave de saber se aquela pessoa realmente tem o dom de ser um benzedor. É uma formação que requer muita dedicação e foco. Os velhos reconhecem esse dom imediatamente na pessoa. Uma das características que um aprendiz deve ter é a presteza em ouvir e captar aqueles ensinamentos de maneira fluida.

É sabido que existem diversas maneiras de realizar o benzimento, onde cada etnia tem suas especificidades. Os benzedores podem se conectar com o mundo sobrenatural por meio de vários itens agenciadores, dependendo do contexto do paciente – pode ser um cigarro, cuja contendo algum líquido, vegetais como urtiga e breu etc. A cura de uma determinada doença requer uma sequência de recitação que irá funcionar como uma espécie de antídoto.

Os conjuntos de *bahsese* estão em tudo, atuando não só nas questões de cura e proteção, mas também estão presentes nos mitos de origem, na abertura de uma roça, no prosperar de uma roça já aberta (expulsando pragas), no acompanhamento dos períodos das estações. Também existem os benzimentos para adentrar certos lugares, para ter e obter recursos alimentares (frutos silvestres, lugares de pesca), os específicos dos rituais de iniciação – a lista é muito extensa. Então, o benzimento é uma ponte de conexão com o

mundo sobrenatural, e somente algumas pessoas podem transitar entre dois mundos sem perigo. É através dos benzimentos que diversas coisas podem ser organizadas, inclusive no caso da morte de alguém entre os Tariana – para que o espírito possa retornar a seu lugar de origem e descansar com tranquilidade é necessário um tipo específico de benzimento; caso contrário, esse espírito pode se perder no caminho.

Nesse sentido, segundo Azevedo (2018), o *bahsese* é um dos termos conceituais mais importantes das reflexões coletivas do Alto Rio Negro, que faz parte da “trindade do conhecimento Yepamahsã”, juntamente com os conceitos de *kihti ukuse* e *bahsamori*. O *bahsese* pode ser dividido em três grupos distintos de acordo com suas especificidades: *wetidarese* (comunicação dos especialistas *kumuã* com os *waimahsã*), *mahsãya turi* (comunicação com os humanos) e *baase bahse e kase* (assepsia de alimentos). Cada um deles, por sua vez, pode ser subdividido ainda em mais categorias.

Entretanto, sabe-se que não são apenas os homens que podem ter acesso aos conhecimentos sobre *bahsese*. Nery (2019) pesquisou sobre o assunto e encontrou informações sobre mulheres indígenas que aprenderam a benzer e cuidar de sua comunidade – entre os povos Kamayurá e Guaraní já existem mulheres consideradas pajés, bem como em outros povos. Já entre as etnias do Rio Negro, mesmo que a mulher saiba benzer, ela não é reconhecida como *kumu* (pajé). Apesar disso, a autora descreve como a prática dos benzimentos é fundamental para os cuidados de saúde na primeira menstruação das mulheres de várias etnias rionegrinas – Baré, Dessana, Tariana, Tukano e Waikhana.

Aproveito a oportunidade para compartilhar aqui três conjuntos de *bahsese*, mencionados entre as mulheres Tariana, que foram aprendidos com seus antepassados: benzimento de proteção, benzimento de cura e contrabenzimento (agressão). Esses benzimentos são elaborados com base nos conhecimentos xamânicos que demonstram uma íntima relação entre os saberes indígenas sobre a biodiversidade – por sinal, muito bem refinados – e o mundo sobrenatural. A interligação desses saberes é fundamental inclusive para a sobrevivência de nossa etnia. Esse tema é de extrema importância para os povos do Alto Rio Negro e foi abordado de forma bem didática pelos antropólogos Tukano no livro Omerõ (LIMA BARRETO et al., 2018).

2.1 BENZIMENTOS DE PROTEÇÃO (*WETIDARESE*) E CURA

É um conjunto de *bahsese* que visam proteger de todos os malefícios, sejam aqueles invocados por outros especialistas (muitas vezes lançados como raios e trovões, metafisicamente falando), seja por doenças lançadas pelos *waimahsã* e até mesmo ofensas ditas por outra pessoa. São considerados como uma espécie de remédio, pois assim como as drogas farmacêuticas são usadas na medicina contra as mais variadas doenças, assim o *bahsese* atua na proteção de uma possível enfermidade, tanto no mundo físico quanto no plano espiritual. Da mesma forma como os remédios vêm acompanhados de uma bula específica, o *bahsese* também é elaborado de acordo com a necessidade do “paciente”.

Esses instrumentos são usados essencialmente para a proteção de recém-nascidos, da mãe no pós-parto, de sonhos com pesadelos, proteção para o corpo e para a alma, proteção contra raios e trovões transnaturais disparados por pajés etc. Por se tratar de uma esfera cósmica onde habitam entidades de muitas naturezas, os benzimentos também invocam outros seres ou objetos naturais, animais, pedras etc.

Como esses conjuntos são acompanhados de outros subconjuntos, destaco neste capítulo a categoria dos *omanakã* ou pequenos animais: insetos, aranhas, crustáceos, miriápodes, anelídeos e moluscos. Para a realização adequada do processo, o benzedor precisa conhecer e compreender detalhes importantes da taxonomia e da ecologia desses animais – mencionadas aqui segundo os aspectos da Biologia, mas que na realidade indígena envolvem saberes tradicionais. No caso dos benzimentos de proteção, são levados em consideração os aspectos positivos do animal, os quais serão conferidos àquela pessoa que será protegida: interior do abrigo, revestimento corporal, mecanismos de defesa. Na invocação desses benzimentos, a vida da pessoa sempre será mencionada no campo metafísico, pois as essas características protetivas serão transferidas para a pessoa por meio de agenciamento no mundo espiritual.

2.1.1 Benzimento para se proteger dos *waimahsã*

É de amplo conhecimento que os *waimahsã* são temidos pelos indígenas do Alto Rio Negro. Se alguém entrar no domínio dessas criaturas sem a devida proteção, poderá “levar uma surra” – a pessoa somente vai sentir as dores dessa surra mais tarde, ao chegar em casa. Os *waimahsã* utilizam três tipos de galhos para atacar os humanos com açoites, atingindo

preferencialmente as juntas do corpo, são eles: *soãri wahsõ* (vara vermelha), *ñini wahsõ* (vara preta) e *biá purĩni wahsõ* (vara de pimenta). Essas varas usadas pelos *waimahsã* são as inflorescências das bromélias encontradas na beira de rio, igapó ou terra firme. Existem vários grupos de *waimahsã*: os *yeoasõ mahsã* (gente calango), *rawã mahsã* (gente minhoca), *bu'púnã mahsã* (gente que pula), *poreroá mahsã* (gente gafanhoto), *yãmí uná mahsã* (gente que grita à noite), os moradores do rio (*ahkó mahsã*), os que habitam nos barrancos próximos às cabeceiras dos igarapés – lembrando que todos eles têm suas casas (*waimahsã wi'iseri*). Eles atacam principalmente aquelas mulheres que tiveram relação sexual, que estão em período menstrual ou que estão de resguardo (neste caso, o recém-nascido também fica suscetível a ataques), por isso é importante fazer o benzimento de proteção.

O benzimento que protege dos *waimahsã* visa mantê-los em suas malocas, chamadas de *bohtari vi'í*. Na maloca há uma estrutura que fica bem no meio, que serve para dar sustentação, chamada *dehkó'kha bohtá* – que tem a mesma função de uma coluna ou esteio de uma casa. Na evocação do benzimento, o benzedor acomoda o *waimahsã* sentado em seu banco, próximo a peça de *bohtá*, prepara sua comida, oferece no prato e depois vira o banco para o lado oposto ao da porta da maloca; para terminar o processo, o *waimahsã* é enrodilhado na peça de *bohtá*. Dessa forma, a visão dele estará longe da pessoa que está recebendo o benzimento.

Uma observação importante diz respeito à duração do benzimento de proteção. Quando a família vai passar por determinado local, por exemplo, a proteção vai ser somente para transitar naquele dia. Mesmo assim, quando se está de passagem não pode ter bagunça (gritaria, criança chorando alto, derrubar árvore, gargalhar, correr). Se houver desrespeito, o tempo muda, vem chuva com temporal. Isso significa que os “donos” estão bravos ou revoltados e mudaram o tempo para expulsar aqueles que estão fazendo desacato no local.

Meus interlocutores relatam que existe um vasto leque de benzimentos de proteção: realiza-se *wetiro* para recém-nascidos, que são vulneráveis aos ataques dos *waimahsã* e estes, por sua vez, são sensíveis aos recém-nascidos; viagens pelo rio somente serão seguras se houver um benzimento antes; a menina moça precisa de proteção por ocasião da primeira menstruação; é necessário benzimento de proteção quando a criança vai pela primeira vez na roça. Neste caso, os adultos precisam ter conversas constantes com as crianças, para que elas não entrem e nem se percam quando passarem na frente das casas dos *waimahsã*. Os

índigenas acreditam que as crianças, quando dormem muito, sonham que estão andando perto dessas casas – por isso as crianças são avisadas para não entrar, pois são lugares considerados perigosos. Se uma criança entrar na casa de um *waimahsu*, ela será capturada e trancada. Na vida real, essa criança não para de chorar – nesse caso, é preciso fazer o benzimento para libertar a criança.

Um incidente que também aflige os recém-nascidos é a passagem do vento entre as árvores, provocando muita agitação dos galhos. Isso faz com que o bebê fique confuso, assustado e não pare mais de chorar. O *kumu* realiza, então, um benzimento onde, no mundo metafísico, pega todos galhos e folhas e prende com a seiva da árvore, como se tivesse colando em seu próprio tronco; então, na consciência da criança, quando o vento passa já não consegue agitar os galhos e as folhas, e a criança já não se assusta mais.

Entre os *omanakã*, as minhocas de todos os tipos e tamanhos, tanto as terrestres quanto as que vivem em troncos, são consideradas *waimahsã*. Os calangos (Reptilia: Squamata) – um tipo de lagarto que vive perto do igapó ou do rio – também são tidos como *waimahsã*. Existem os benzimentos de proteção para salvaguardar desses animais, principalmente em situações específicas como o primeiro banho do recém-nascido e da própria mãe que está de resguardo. Em resumo, o benzimento é direcionado a esses animais na esfera sobrenatural e “prende” cada um deles no interior de suas casas, acomodados em seu banco – como citado.

Uma das interlocutoras relatou uma experiência que aponta a associação das minhocas com os *waimahsã*: uma parente estava em sua roça, em uma parte onde havia muita umidade e tinha minhocas grandes (minhocuçu); ao passar nesse local, sentiu um choque vindo do chão que atingiu desde a planta do pé até a região da coxa. Ao sentir esse choque, o próprio *waimahsu* entrou em seu corpo. Depois desse episódio, começou a sonhar com um homem muito bonito; os dois estavam apaixonados e, no sonho, viviam uma vida muito feliz; no mundo físico, essa moça estava muito adoentada. Seu pai logo soube que se tratava de um *waimahsu* querendo levar a filha e fez benzimento – só assim ela ficou boa.

2.2 CONTRABENZIMENTOS (*DOHASE*)

Os contrabenzimentos, assim como os benzimentos de proteção e cura, podem ser considerados como integrando a divisão *Mahsãya turi bahsese / wetidarese*, que envolve o

campo da comunicação entre humanos, cujo principal objetivo é justamente manter o equilíbrio nas relações sociais. Os ataques de potenciais inimigos humanos mal-intencionados podem ser combatidos por esse tipo de *bahsese*, que envolve basicamente benzimentos de cura e proteção; entretanto, esta divisão também aborda os benzimentos de agressão – entre eles os *dohase*, ou feitiços, conforme exposto por Azevedo (2018).

Os pequenos animais (*omānakā*) também podem ser utilizados nos chamados feitiços (*dohase*), um tipo de contrabenzimento que visa provocar agressões no plano espiritual para prejudicar uma pessoa (um desafeto, por exemplo). Para tanto, o *kumu* invoca os “poderes” desses animais (com base em suas propriedades físicas e químicas), que serão “lançados” contra o oponente na esfera sobrenatural, visando principalmente infligir doenças. Este é um assunto delicado e complexo, por isso é evitado – por conseguinte meus interlocutores limitaram-se a comentar de forma superficial, sem revelar nenhum detalhe sobre a verbalização da invocação. Falar sobre esse tema é considerado “uma conversa perigosa”, tendo em vista que se uma pessoa escutar as palavras de conjuração, sem antes ter passado por um benzimento de proteção (*wetiro*), ela pode ser atingida pelos efeitos maléficos, mesmo que não sejam direcionados a ela, sofrendo dores no corpo (reumatismo), dor e inchaço nas juntas, aparecimento de feridas, entre outros.

A eficiência do contrabenzimento, portanto, vai depender da profundidade dos conhecimentos que o especialista possui sobre esses animais, para que ele possa direcioná-los, no campo metafísico, contra o indivíduo que será por eles afetado (por meio da invocação detalhada dos atributos maléficos que esses animais possuem). Esse conhecimento também é necessário para que o especialista possa desfazer o contrabenzimento feito contra alguém por outro especialista. Para a correta elaboração de um *dohase* é preciso elencar grupos de pequenos animais específicos em uma ordem lógica, dependendo diretamente do grau de venenos e de suas reações tóxicas, do mais letal ao mais brando. Alguns grupos seletos foram mencionados como formigas, escorpiões, aranhas, vespas, abelhas e centopeias.

2.3 INSETOS NOS *WETIDARESE* (BENZIMENTOS DE PROTEÇÃO)

A adequada utilização dos *omānakā* nos processos de *wetidarese* depende do conhecimento detalhado da taxonomia e da ecologia desses pequenos animais; é fundamental saber o grau dos danos que eles podem causar, bem como a quantidade e o tipo de peçonha –

da mais branda a mais letal; aspectos positivos e benéficos do animal também devem ser conhecidos. Portanto, é preponderante dominar fatores ecológicos e ontológicos na hora de benzer ou contrabenzer (*dohase*), tendo em mente os aspectos positivos e negativos. Considerando a perspectiva de um benzimento de proteção, podemos citar como exemplo um tipo de cigarra que, para se proteger, constrói seu abrigo em forma de uma estrutura elevada de barro; tal abrigo coloca esse animal em uma categoria de extrema importância, que vai estar associada diretamente com a proteção sobrenatural na vida de um indivíduo (isso seria, então, considerado como um elemento benéfico). Quanto ao item maléfico utilizado em um contrabenzimento (*dohase*), são conferidas à vítima propriedades obtidas a partir do grau de toxicidade e agressividade apresentado por determinados *omanakã* – sobretudo os integrantes da etnocategoria dos *toanã*.

Vale ressaltar aqui uma observação importante: quando alguém procura pelo benzedor, este logo pergunta – da mesma forma que um médico – o que aconteceu, dependendo da doença ou incomodo que a pessoa estiver sentindo. Caso seja uma mulher, pergunta se ela foi para roça menstruada, sem a devida proteção, se ela teve sonho ou pesadelo (*keẽ yahkosé*) etc. Conforme o relato, o benzedor já vai saber de onde surgiu aquela doença, se foi adquirida por meio de *bũhpó* (trovão, no sentido metafísico) ou ataque de *waimahsã*; somente então vai fazer o benzimento. Há casos em que o benzedor faz as duas coisas, tanto *bahsese* de proteção quanto de cura. Entre os *wetidarese* com objetivos protetores, temos a proteção para o recém-nascido, primeira menstruação, pós-parto, proteção do corpo, proteção da “alma”, proteção contra raios e trovões transnaturais disparados por outros pajés, sonhos com pesadelos (*keẽ yahkosé*), entre outras.

O benzedor inicia o benzimento de proteção utilizando alguns veículos condutores para enviá-lo ao mundo etéreo; por exemplo, no caso de *wehose* (reumatismo) ele usa *ũa* (urtiga); quando o *ũa* já está benzido ele passa no local que está incomodando (o benzimento pode se estender por até dois dias, dependendo da melhora; na hora do benzimento o *kumu* passa duas vezes ou em duas etapas). O cigarro (obtido a partir de folhas de sororoca secas ou da casca de tauari) é utilizado principalmente quando se faz o *wetiro* para benzer dor de cabeça ou de ouvido. Usam-se também a cuia contendo líquido no caso de dor de barriga e/ou vômito, (mingau, água ou comida). Já para benzer a primeira alimentação depois do parto e a primeira alimentação do bebê é usado comida.

Na invocação dos *wetidarese*, a vida da pessoa sempre será mencionada no campo metafísico, conduzindo seu espírito para o interior da morada ou até mesmo para o interior do próprio corpo do animal que foi invocado – dependendo do objetivo que se pretende alcançar com o *wetiro*. Acredita-se que, da mesma forma que um animal permanece camuflado, abrigado e protegido no mundo físico, a pessoa também estará segura e protegida de todos os males que o mundo físico ou espiritual pode infligir. Todos os mecanismos de defesa que proporcionam proteção ao animal serão ligados como forma de agenciamento no mundo espiritual: abrigos interiores, como os de alguns tipos de cupins; revestimento corporal que confere mimetismo ao animal, exemplificado pelo gafanhoto que imita tronco de árvore; luminosidade que confunde e ofusca o predador, como o brilho emitido por vagalumes.

No que concerne aos *omanakã* que constroem abrigos, o *kumu* invoca as propriedades de proteção espiritual inerentes às “casas” desses animais e conduz o espírito da pessoa que está sendo protegida para o interior dessas moradias – especificamente o quarto – considerado o espaço mais íntimo ocupado por esse *omanakã*. Acredita-se que, da mesma forma que o inseto se abriga e se protege no mundo natural, nesse quarto a pessoa também estará segura e protegida de todos os males físicos ou espirituais. O *kumu* também aloca metafisicamente o mobiliário místico nesse cômodo mais interior, para que a pessoa que está sendo protegida possa se instalar de forma confortável e fazer desse abrigo imaterial o seu lar. Os utensílios que compõem esse mobiliário possuem significados distintos e irão acompanhar a estadia da pessoa na casa, para deixá-la protegida e aconchegada nesse ambiente etéreo. A pessoa também fica diretamente ligada com a luz do sol, sendo avisada com antecedência sobre os possíveis trovões e relâmpagos que serão lançados contra ela.

Alguns utensílios, como o bastão sagrado, o cigarro e a forquilha são exclusivos para homens; as cestarias são destinadas às mulheres; já o banco é comum tanto para homens quanto para mulheres. Como complemento do benzimento, é oferecida à pessoa – homem ou mulher – um *opeko waró* (cuia com leite do Lago de Leite – local mítico de onde vieram os ancestrais dos povos do Alto Rio Negro).

Apesar de existir nos domínios imateriais, essa “casa” é tão real quanto a moradia física da pessoa, e o mobiliário extranatural permitirá que ela se acomode da seguinte maneira: para sentar, a pessoa usará o banco feito com a madeira da árvore de seringa (*wahsó kumurõ*) ou da árvore de sorva (*utanimi kumurõ*), ambas se caracterizam por ter muita seiva (“leite branco”).

Dessa forma, essas madeiras conferem ao banco atributos espirituais de abundância e prosperidade, que por sua vez são transferidos à pessoa em sua vida física. Na elaboração do benzimento, o banco é mencionado como *añuní kumurō*, *heripoña daharí kumurō*, *heriponã mahsarí kumurō*, *kahtirí kumurō*, *mani'ia kumurō*, *opeko kumurō*, *witari kumurō*, *yhsuaveri kumurō*, cujo sentido poderia ser traduzido como “banco que oferece proteção, longa vida, prosperidade, paz, saúde, amor, o lar refrescante onde a pessoa chega e sente paz no seu coração”⁷. A pessoa é colocada sentada, em completo bem-estar, sem sentir nenhum incômodo.

Esse banco está ligado ao universo (*umeko*) por meio de um fio (*yoho da'á*) preparado a partir de uma fibra vegetal especial, derivada das folhas (*purí*) da planta curauá⁸ (*yoho*). Esse fio é preparado da seguinte maneira: após cortadas, as folhas são deixadas de molho por um tempo, até sobrar somente as fibras, que são lavadas e secas ao sol. O fio é tecido com essas fibras e, depois de pronto, é passado no breu, adquirindo ainda mais aderência e resistência física. Em seguida, esse fio é enfeitado com plúmulas – as penas macias, suaves e pequenas que ficam debaixo das penas maiores – que podem ser de pato, papagaio ou arara⁹. Como resultado final desse processo, esse fio adornado recebe o nome de *wihtō da'á*, e passa a ter um significado especial por ocasião da recitação do benzimento, onde é chamado de *wihtō da'á heriponã dahari da'á* – o fio que contém a essência vital.

Ao longo do *wihtō da'á heriponã dahari da'á* estão presentes três tipos de cuias (*bu'u wá*): cuia maior redonda, cuia menor redonda e cuia retangular pequena. É por esse fio que desce a essência de vida – em forma de líquido pastoso – que vai se acumulando nessas cuias, transbordando de umas para as outras até chegar no banco da vida (*kahtirí kumurō*). Em outras palavras, essa essência vital desce desde o universo (*umeko*) através do fio, passando de cuia em cuia, chegando até o banco e sustentando a pessoa que nele está sentada e protegida.

⁷ A recitação dos atributos místicos do banco é feita em todas as categorias de benzimento de proteção; portanto, quando o banco for mencionado na descrição do *wetiro*, seus atributos, que já estão pressupostos, não serão mais citados. O mesmo se verifica com o demais utensílios (cuias, bastão, cigarro, cestarias, fio da essência vital).

⁸ As folhas dessa planta formam touceiras e são longas e finas, parecidas com folhas de abacaxi – inclusive pertencem ao mesmo gênero botânico (*Ananas*).

⁹ Os fios assim adornados também são muito utilizados na confecção dos cocares que os *baya* (músicos) utilizam nos rituais de danças – *cariço*, *capiwaiá*, *dabucuri*.

Quanto aos utensílios oferecidos para o homem, temos o bastão sagrado com chocalho (*yaigu*) e o cigarro com a forquilha usada como suporte (*múnó se'nene*) – esses itens propiciam que o homem permaneça sentado em seu banco, calmo e despreocupado. Esses objetos significam tudo que ele necessita para ficar confortável. A cestaria oferecida às mulheres tem objetivos simbólicos e é composta por uma cesta para diversão ou passatempo (*ahpeperi bahtí*), uma cesta que contém a essência vital (*kahtirí bahtí*) e uma cesta onde se aconchega o coração dessa mulher (*heriponã daharí bahtí*). Essas cestas são tecidas com palha de arumã, com malha bem fechada; as cestas são bem trabalhadas, com muitos desenhos detalhados – chamados de *so'konó holi*.

A seguir, descrevo os conjuntos de *wetiro* (*wetidarese* de proteção) que foram expostos durante as entrevistas. Entretanto, os *wetidarese* também são divididos em categorias, tendo em vista que não estão apenas ligados diretamente com o modo de vida dos pequenos animais, uma vez que abrangem uma esfera cósmica onde habitam entidades de várias naturezas, as quais estão intimamente interligadas, compondo um caráter holístico há muito percebido pelos indígenas. Dessa forma, os benzimentos também evocam outros seres ou elementos naturais – como ambientes, vegetais, aves ou rochas¹⁰, que também integram o ciclo de proteção, sendo por isso citados neste trabalho. Ao final da seção, sintetizo as informações acerca dos *omanakã* mencionados, apresentadas na Tabela 13.

I – *Wetiro* evocando *yaiga* (cigarra)

O comportamento de um grupo de cigarras chama atenção dos *bahseg#* (benzedores). Essas cigarras moram debaixo da terra (em galerias); cavam o subsolo e depois elevam estruturas tubulares de barro na superfície da terra que chegam a medir mais de 15 centímetros de altura por quatro centímetros de diâmetro externo e três centímetros de diâmetro interno (Figura 5). Essas estruturas, conforme explanado por meus interlocutores, servem para as cigarras se protegerem de predadores ou de chuvas. Essas características especiais, no mundo sobrenatural, são consideradas fatores agenciadores para o sucesso do *wetiro*, ou seja, a proteção que essa pessoa irá receber, por meio do benzimento, em sua vida no campo espiritual.

¹⁰ Neste caso, a disposição da mobília mística irá depender da configuração desses elementos naturais, que pode ser uma folha enrolada, uma ilha, o interior de uma rocha etc.

Em seu abrigo, a cigarra não pode ser vista, por estar bem protegida e inacessível no interior da galeria (por conta de uma “porta” segura de barro), ficando em total segurança quando vêm relâmpagos, trovoadas e predadores. Ao receber essa categoria de benzimento, o sujeito estará tão seguro quanto essa cigarra, pois todos os males possivelmente lançados por um *buhpó mahsu* ou um *sakaka yai*¹¹ passarão despercebidos e não conseguirão atingi-lo, da mesma forma que a cigarra passa despercebida das situações importunas da floresta. Além de conduzir a pessoa até o cômodo mais íntimo da casa do *yaiga*, para que fique bem escondida e protegida, o benzedor também coloca metafisicamente sobre o corpo da pessoa a roupagem da cigarra – sendo este o principal fator do processo de proteção.

Na taxonomia biológica, estes animais pertencem à ordem Hemiptera, subordem Homoptera, família Cicadidae.

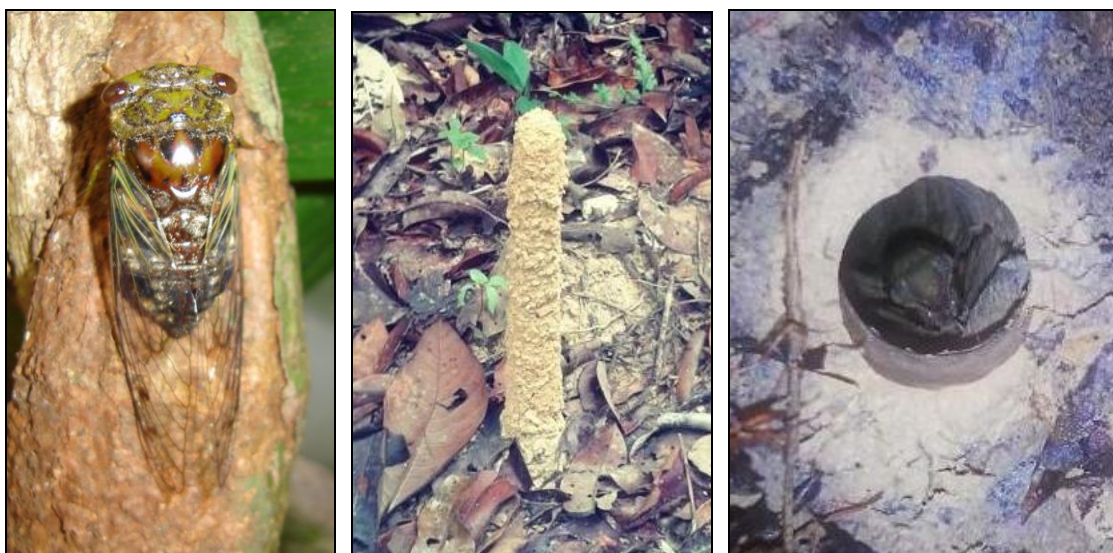


Figura 5 – Cigarra adulta (*yaiga*) (à esquerda); abrigo de barro construído pela ninfa em estado jovem (no centro); a ninfa abrigada no interior da estrutura tubular (à direita). Fonte: arquivo pessoal.

II – *Wetiro* evocando *buhtuá* (cupim)

As casas de cupins são também protagonistas dessa categoria, pois logo são percebidas por conta de seu tamanho avantajado. Os cupinzeiros construídos na superfície da terra são feitos de barro muito consistente (Figura 6); as casas dos cupins arborícolas, em contraste, são

¹¹ *buhpó mahsu* - literalmente homem-trovão – é um dos *waimahsu* que habitam os espaços aéreos; o *sakaka yai* é uma categoria de especialista (como o *kumu* e o *baya*) que pode lançar raios e trovões para atingir uma pessoa.

feitas de material frágil e quebradiço (Figura 6)¹². Os dois tipos de cupinzeiro são importantes no campo dos benzimentos. Na taxonomia biológica, os cupins de barro e os cupins arborícolas estão incluídos na ordem Blattodea, subordem Isoptera, família Termitidae.

O cupinzeiro de barro (Figura 6) pode ser visto de longe, mas o que faz diferença é o interior da casa, local para onde a vida da pessoa será direcionada mentalmente e ficará protegida dos olhos das entidades más. No interior dessa casa vai estar o *wiog#*¹³ dos *buhtuá*, e a pessoa vai estar junto desse cupim chefe e não será atingida por nenhum tipo de trovão e relâmpago lançado pelos *sakaka yaí*. Neste contexto, o ser humano transita entre o concreto e o abstrato, pois o mundo espiritual representa um plano de vida tão real quanto o mundo físico. Sendo assim, a pessoa que recebe esse *wetiro* terá sua essência vital transportada para o local mais íntimo do cupinzeiro – passando a viver despreocupada e em harmonia, justamente por estar interligada com a luz do sol, de onde vêm informações prévias sobre trovões e relâmpagos que possam ser lançados contra ela. Em paralelo, diante dos olhos das pessoas no mundo físico, trata-se de alguém bem visto e bem falado, com quem todos simpatizam. Assim como o mundo físico oferece afazeres, sociabilidade, alegria e lazer, o universo imaterial também oferece muitas atividades. As conexões espirituais estabelecidas entre a esfera física e o ambiente etéreo da “casa” do cupim se refletem na vivência do dia a dia da pessoa, graças à maestria dos benzedores que detém autoridade sobre essas questões.

Os cupins de solo também são partícipes importantes no *bahsese* que mulheres benzedoras realizam para tornar a roça próspera (*kii dihka kusé* – terra fértil para mandioca). Apesar deste benzimento ser direcionado para a abundância de mandioca, ele é extensivo às demais plantações feitas na roça. Uma terra fértil produzirá muitas mandiocas, mas também será boa para batata doce, batata roxa, abacaxi, cana-de-açúcar, pimenteira, cucura, bananeira, enfim, todas as plantas que as mulheres cultivarem na roça. Vale ressaltar que este não é um benzimento de proteção, porém é oportuno descrevê-lo, não somente por envolver os cupins, mas, principalmente, por destacar o dom de benzer que as mulheres indígenas trazem consigo.

¹² Para moldar os ninhos de barro, os cupins utilizam saliva, partículas de argila e grãos de areia, resultando em montículos compactos e duros. Já os cupinzeiros cartonados são construídos com fezes ricas em material lenhoso digerido, o que dá ao revestimento e às galerias externas e um aspecto semelhante a cartolina ou papelão, inclusive na textura e na fragilidade (FONTES; TERRA, 1981; COSARINSKY, 2004; 2011; FONTES, 2020).

¹³ Os Tariana tem o *wiog#* como chefe ou senhor, aquele que detém autoridade; no caso dos *buhtuá*, o cupim que comanda o ninho também é chamado dessa forma.

Benzimento *kii dihka kusé* – para a terra produzir mandioca boa: de início, o local onde a roça será derrubada é observado. Em seguida, o solo é preparado no campo metafísico, retirando-se todas as árvores tóxicas – com casca azeda, amargas, travosas – para que a roça cresça sem empecilho. A benzedeira coloca breu dentro de um pote de barro e recita palavras boas para que a terra se torne fértil. Em seguida, esse pote é enterrado no meio da área onde vai ser feita a derrubada. Depois que a área é derrubada, queimada e limpa, a benzedeira se posta diante da futura roça, trazendo consigo um novo pote de barro contendo breu, e passa a entoar palavras positivas – terra boa, terra de leite – e sopra no pote. Em seguida, evoca as casas de cupim de barro – casa boa de cupim, casa de leite de cupim. Depois evoca os jabutis – jabutis bons, jabutis da casa de leite – e os peixes bons – peixes da casa de leite. A cada animal evocado, palavras de prosperidade são direcionadas, no mundo metafísico, para o solo abaixo dos troncos queimados (*umuri dohkapu*). Cupins e jabutis são mencionados porque fazem suas casas na superfície da terra e por andar sobre a terra. Dessa forma, as mandiocas serão abundantes e se achegarão àquela terra, assim como os cupins e dos jabutis.

Em seguida, a benzedeira evoca a *dihku mahsõ*¹⁴ e a deixa no meio da roça, sentada no banco de leite (já benzido), louvando-a e oferecendo-lhe as cuias com *anu kó waró* (caxiri de cana), *hoka kó waró* (caxiri de milho), *cena kó waró* (caxiri de abacaxi); dará também o *añuní munonó* (cigarro de boa qualidade) e o *ahpenkó munonó* (cigarro de leite). Ela consumirá as bebidas, ficará alegre e descontraída e começará a bater seu tambor, o que vai atrair a gente mandioca (*ki'í mahsã*) de outras roças vizinhas. Por isso, muitas vezes a roça benzida deixa outras roças escassas de mandioca e frutos. Para o benzimento ter efeito, a dona da roça deve mantê-la limpa, pois a *dihku mahsõ* não gosta de capim, que coça suas pernas. Quando a roça é cuidada, a *dihku mahsõ* se sente bem e diz às outras: aqui sou bem cuidada, a dona gosta de manter tudo limpo e organizado – e até insiste para que fiquem. Enquanto elas permanecerem na roça, esta será próspera e todos os frutos e as mandiocas serão abundantes.¹⁵

Os cupins que fazem casas em árvores ou troncos mortos também são importantes para benzimentos. Seus ninhos podem ser elevados, acima de dois metros de altura, ou quase ao nível do chão (mas todo o cupinzeiro fica acima do solo) (Figura 6). Quando a casa desses cupins é atacada por um predador ou avariada por uma árvore ou galho que caiu, rapidamente eles restauram a área que foi atingida. Por isso, quando alguém se corta com machado ou

¹⁴ Mulher maniva – a *waimahsõ* responsável por fazer as mandiocas crescerem bonitas, abundantes e saudáveis.

¹⁵ As mulheres que tem uma roça benzida, tem uma satisfação sem tamanho. Consomem durante todo ano daquela roça – farinha, caxiri, beiju. Um pé de maniva pode ter até cinco ou seis mandiocas grandes.

terçado, o *kumu* faz o benzimento invocando essa capacidade desses cupins, visando um agenciamento curativo que se processa em esfera extra-humana. Então, exatamente como acontece com a casa do cupim, também ocorre do mesmo jeito com o ferimento, o sangue é estancado e a ferida aberta logo se fecha e sara rápido, sem infeccionar.



Figura 6 – Cupinzeiro de solo, feito de barro umedecido com saliva (à esquerda); cupinzeiro arbóreo cartonado, construído com fezes ricas em material lenhoso. Fonte: arquivo pessoal.

III – *Wetiro* evocando *keró* (vaga-lumes)

Existem *keró* grandes, médios e pequenos, mas para esse *wetiro* o vaga-lume pequeno é preferido (Figura 7). Nesse caso, a casa onde a pessoa será alocada é o próprio corpo do inseto, pois acredita-se que a vida da pessoa estará em segurança no interior desse animal, especificamente no seu abdome. É por essa parte da anatomia que o vagalume emite sua luz, e, por conta dessa luminosidade, quem olhar para ele não vê o que está por trás desse brilho, que ofusca a visão. A pessoa estará no interior do animal, com os utensílios místicos já citados, e quem tentar lhe fazer mal não conseguirá, pois será confundido pelo brilho que o *omanakã* irradia. Na taxonomia biológica, os vagalumes pertencem à ordem Coleoptera, famílias Elateridae e Lampyridae.

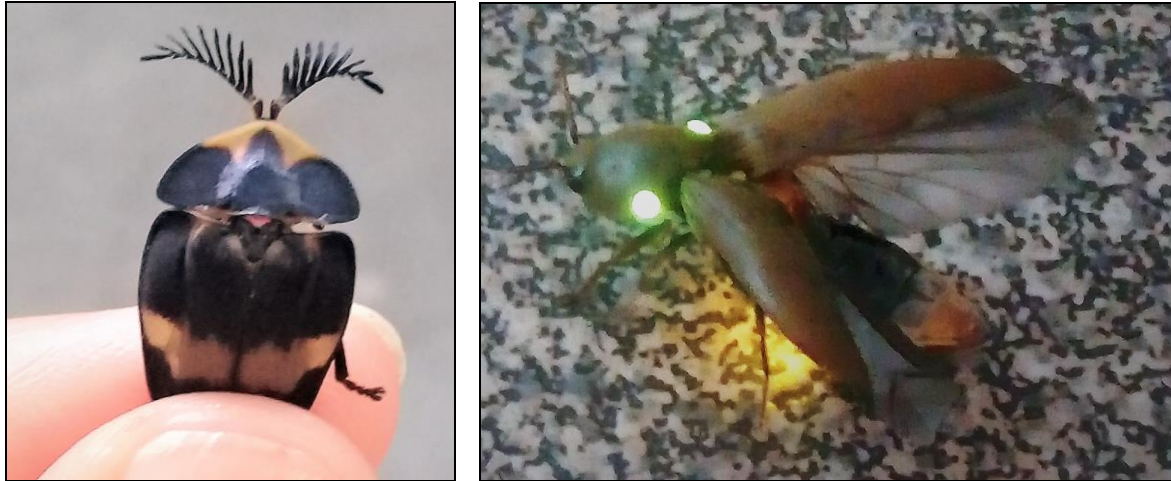


Figura 7 – Representantes dos vagalumes: Lampyridae (à esquerda) e Elateridae (emitindo luz em dois pontos situados no pronoto e pelo abdome – refletida no chão). Fonte: arquivo pessoal.

IV – *Wetiro* evocando *di'a' kahsiu* (barata d'água)

As baratas d'água (Figura 8) têm asas muito rígidas, por isso o abrigo místico, como ocorre com o vagalume, também vai ser o próprio corpo do animal, que fornecerá proteção por meio de suas asas duras; a vida da pessoa é alocada no coração desse animal. O atributo protetor desse *omanakã* está ligado ao fato de ele ficar praticamente invisível no meio do folhijo do leito do igarapé – trata-se de um bicho aquático – e a vida física da pessoa que se submete a esse *wetiro* também passará despercebida diante de pessoas ou entidades mal-intencionadas. Este *omanakã* pertence, segundo a classificação taxonômica da Biologia, à ordem Hemiptera, família Belostomatidae.



Figura 8 – Exemplar de barata d'água. Fonte: <<https://alchetron.com/cdn/belostomatidae-6f43e06c-a6ae-4413-b7e6-fc7dee2ea4a-resize-750.jpeg>>. Acesso em 11 nov 2021.

V – *Wetiro* evocando *poreró wehkó* – (gafanhoto)

Esse animal possui uma camuflagem semelhante à casca de determinadas árvores (Figura 11). Suas cores são foscas, passando despercebido por predadores e presas quando está imóvel. Esse revestimento externo é considerado uma roupa que faz com que o animal e a árvore pareçam uma só coisa. No benzimento, essa roupa será “vestida” na pessoa, de forma que o corpo desse inseto age como um traje que dá proteção; além disso, a vida dessa pessoa será estabelecida no interior desse gafanhoto – especificamente no abdome. Outros gafanhotos desse grupo também possuem características miméticas, assemelhando-se a folhas verdes, folhas secas e até mesmo vespas. Neste caso, os Tariana não diferenciam esse animal, que é um tipo de esperança, dos gafanhotos propriamente ditos. Enquanto os gafanhotos pertencem à ordem Orthoptera, subordem Caelifera, os *poreró wehkó*, na taxonomia biológica, estão incluídos na ordem Orthoptera, subordem Ensifera, família Tettigoniidae, subfamília Pseudophyllinae.



Figura 9 – Exemplar de *poreró wehkó* ovipositando em caule com líquens do mesmo padrão de cor do *omanakã*. Fonte: arquivo pessoal.

VI – *Wetiro* evocando *di'tá uhtiá* (vespa da cintura fina)

Estes *omanakã* são evocados por construírem suas casas de barro em camadas (Figura 10), o que está associado com proteção. É nessas camadas internas que o *omanakã* mãe deposita seus ovos, que futuramente darão origem a filhos *di'tá uhtiá*; a mãe coloca, ainda, junto aos ovos, insetos e aranhas que foram caçados com o propósito de servir de alimento para os filhos, enquanto estes se desenvolvem. O *kumu* vislumbra nessa estratégia de proteção

que a vespa mãe prepara para sua prole um expediente adequado para usar em *wetiro*. Dessa forma, durante o benzimento, a vitalidade da pessoa é abrigada dentro das camadas da casa de barro, onde fica segura e invisível. Na classificação taxonômica biológica estes animais pertencem à ordem Hymenoptera, superfamília Apoidea, família Sphecidae.

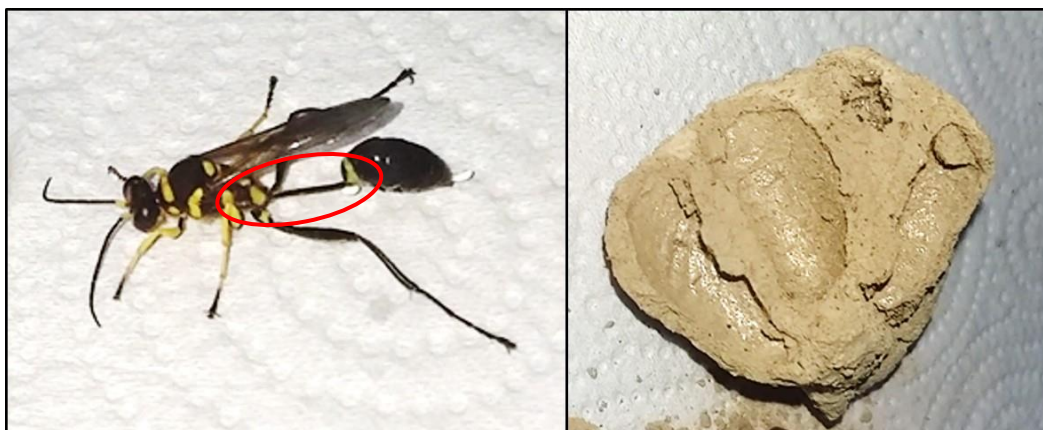


Figura 10 – Exemplar de *di'tá uhtiá*, com sua característica “cintura fina” (elipse vermelha); à direita, camadas individuais do ninho, onde os *omankã* filhos se desenvolvem. Fonte: arquivo pessoal.

VII – *Wetiro* evocando *ta'arokũ i'tã soãkã* (pedra vermelha)

Este benzimento é utilizado para invocar todos os tamanhos e tipos de pedras vermelhas; assim como no benzimento do cupim, a vida da pessoa é remanejada para o interior da pedra que servirá de abrigo protetor, e a pessoa se senta no banco no centro dessa pedra – que simboliza uma casa bem protegida. Uma vez instalada, a pessoa não sente falta de nada, pois está em plena paz.

VIII – *Wetiro* evocando *nũhkurõ* (ilha de árvores)

Em uma pequena ilha com muitas árvores, que fica bem no meio do rio, a vida da pessoa é direcionada para dentro da raiz de uma árvore (*iuhkũ sa'aro*). Como esse lugar também representa uma casa, a pessoa vai estar sentada em seu banco, no cômodo mais interior, completamente protegida pelos atributos que a ilha oferece.

IX - *Wetiró* evocando *nũhkũ kahsé ho puri* (folha de sororoca do mato)

A folha de sororoca do mato (ordem botânica Zingiberales), quando seca, se enrola de uma forma tal que parece ter sido feita por alguém, formando um invólucro que fica

pendurado; nesse *wetiró*, a vida da pessoa é direcionada para permanecer dentro do compartimento mais interno desse invólucro. Este benzimento previne contra doenças graves, tornando a pessoa forte inclusive para enfrentar enfermidades que podem levar à morte.

X – *Wetiro* evocando *wehkuhã* (inambu grande – gênero *Tinamus*)

A vida da pessoa é direcionada para o ninho (*duhiri u'tú*) onde o inambu vive, que fica muito bem camuflado em meio à vegetação rasteira. Dessa forma, a alma da pessoa fica como abrigada à sombra, escondida de todos os males, protegida dos *waimahsã* e dos raios e trovões lançados contra ela por outro especialista.

Aqui vale ressaltar a abordagem holística que os *kumuã* Tariana utilizam em suas observações dos aspectos comportamentais da natureza, a partir de uma base comum voltada para a proteção. Além das estratégias demonstradas pelos insetos, outros elementos são perfeitamente percebidos pelos *kumuã*. As árvores que ficam no interior de uma ilha, emaranhadas umas às outras, formam esconderijos quase impenetráveis; a solidez de uma pedra vermelha a torna inacessível; o enrolar da folha de sororoca cria um espaço vazio onde outras criaturas se abrigam – quando alguém está caminhando na floresta, não dá atenção para essas folhas enroladas, e a criatura que lá se abriga fica dissimulada; da mesma forma, aquela pessoa que foi sobrenaturalmente alocada nesse invólucro também fica protegida e invisível. Todos esses aspectos também são considerados agenciadores no benzimento de proteção.

Meus interlocutores destacaram que diversos outros sujeitos da natureza são utilizados nos benzimentos de proteção, para benefício das pessoas. Entretanto, nem todos puderam ser contemplados ao longo das conversas. Mas é evidente que muito há, ainda, a indagar sobre esse conteúdo.

Tabela 13 - *omãnakã* utilizados nos benzimentos de cura e proteção, citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Fatores agenciadores considerados para o benzimento
<i>Yaiga</i>	Cigarra	Hemiptera: Homoptera: Cicadidae	As cigarras moram em galerias escavadas no subsolo e depois elevam estruturas tubulares de barro acima superfície que chegam a medir 15 cm de altura. Essas estruturas protegem as cigarras de predadores e das chuvas. Tais características são invocadas, no mundo sobrenatural, para fornecer proteção a uma pessoa em sua vida no campo espiritual.

Continuação da Tabela 13

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Fatores agenciadores considerados para o benzimento
<i>Buhtuá</i>	Cupim	Blattodea: Isoptera: Termitidae	Os cupinzeiros de solo são grandes, visíveis de longe e feitos de barro consistente. O que fornece proteção é o seu interior, para onde a essência vital da pessoa é direcionada. Os cupins arborícolas constroem casas de material frágil; mesmo assim, se a casa é avariada, rapidamente a área atingida é restaurada. Tal capacidade é invocada quando alguém se fere com machado ou terçado, visando a cura na esfera extra-humana.
<i>Keró</i>	Vagalume	Coleoptera: Elateridae: Lampyridae	O local protetor é o próprio corpo do vagalume, no caso, o abdome. A luz emitida pelo <i>omanakã</i> ofusca, não permitindo que a pessoa protegida seja vista.
<i>Di'a' kahsiu</i>	Barata d'água	Hemiptera: Heteroptera: Belostomatidae	Suas asas são muito duras e ele se confunde com o folhicho do igarapé. Essas capacidades são invocadas para proteger a pessoa das entidades maléficas.
<i>Poreró wehkó</i>	Gafanhoto	Orthoptera: Ensifera: Tettigoniidae: Pseudophyllinae.	Sua camuflagem é parecida com casca de árvore, e passa despercebido a predadores e presas quando está imóvel. Esse aspecto externo é considerado uma roupa, que é “vestida” na pessoa a ser protegida.
<i>Di'tá uhtiá</i>	Vespa da cintura fina	Hymenoptera: Apoidea: Sphecidae.	Estes <i>omanakã</i> constroem suas casas de barro em camadas, onde deposita seus ovos. O <i>kumu</i> vislumbra nessa estratégia de proteção um local para abrigar a vitalidade da pessoa.

2.4 INSETOS NOS DOHASE (CONTRABENZIMENTOS)

Outro assunto importante envolvendo os *omãnakã* que surgiu no fluir das entrevistas foi justamente sua utilização nos chamados *dohase* (feitiços), um tipo de *bahsese* que visa provocar agressões no plano espiritual, invocando as propriedades físico-químicas de plantas e animais para infligir doenças. O *dohase* é descrito por Azevedo (2018):

Dohase, nesse contexto, é a capacidade de agressão e consiste em invocar os princípios metaquímicos maléficos à saúde, como o veneno contido em certos animais e vegetais, que no *dohase* se pratica utilizando alimentos, cigarro, ipadu e outros objetos. A pessoa atingida pode mesmo falecer se não for feito *bahsese* de cura em tempo hábil. Nem todos os especialistas sabem *dohase* e sua cura é feita somente por aqueles que conhecem a estrutura de *dohase* e a taxonomia dos animais e vegetais evocados para este fim.

Segundo meus interlocutores, os *kumuã* lançam mão de vários grupos de insetos para prejudicar uma pessoa (um desafeto, por exemplo). Para tanto, o *kumu* evoca os “poderes” desses animais, que serão “lançados” contra o oponente na esfera sobrenatural. Temos então alguns tipos de insetos que, por seus atributos, são usados no *dohase*: peçonhentos, que picam (diferenciados de acordo com o tipo de picada – dolorido e muito dolorido), o grau de agressividade, as cores, o tamanho ou o tipo de injúria que podem provocar – de uma febre alta ou até mesmo a morte. Esses “poderes” são lançados contra o desafeto como se fossem

dardos espirituais, e para tal o especialista deve ter um preciso conhecimento sobre a morfologia, propriedades tóxicas e atitudes comportamentais desses animais. A eficiência do *dohase*, portanto, vai depender da profundidade dos conhecimentos que o especialista possui sobre esses animais, para que ele possa direcioná-los, no campo mental e metafísico, contra o indivíduo que será por eles afetado (por meio da evocação detalhada dos atributos maléficos que esses animais possuem). Esse conhecimento também é necessário para que o especialista possa desfazer o *dohase* feito contra alguém por outro especialista. Ao final da seção, apresento na Tabela 14 um resumo sobre alguns *omanakã* utilizados nos contrabenzimentos, elegíveis por conta de seus atributos de agressividade e veneno.

Tal como ocorre na preparação dos *wetidarese*, para a adequada utilização dos *omãnakã* nos *dohase* é essencial o conhecimento detalhado da taxonomia e da ecologia desses pequenos animais. Para a correta elaboração de um *dohase* é preciso elencar grupos de insetos específicos em uma ordem lógica, dependendo diretamente do grau de veneno e de suas reações tóxicas, do mais letal ao mais brando. Alguns *omanakã* seletos foram mencionados – formigas, escorpiões, aranhas, vespas, abelhas e centopeias. Por ser um tema delicado e complexo, meus interlocutores não se aprofundaram no assunto, limitando-se a comentar de forma superficial, sem revelar nenhum detalhe sobre a verbalização da evocação. Também mostraram um certo receio em falar sobre essa questão, pois trata-se de uma “conversa muito perigosa”, tendo em vista que se uma pessoa escutar as palavras de conjuração, sem antes ter passado por um benzimento de proteção (*wetiro*), esta pessoa pode ser atingida pelos efeitos maléficos, mesmo que não sejam direcionados a ela, sofrendo dores no corpo (reumatismo), dor e inchaço nas juntas, aparecimento de feridas, entre outros efeitos.

Por conta disso, surgiu a preocupação sobre com quem eu iria compartilhar esses conhecimentos. Dependendo da situação e do local onde isso for revelado, principalmente em meio a outros indígenas, e também de quem sejam esses indígenas (*kumuã*, por exemplo), isso pode dar a entender que se trata de conhecimento exposto por outro especialista que utiliza tais práticas (*bahsese*). Dessa forma, optei por não revelar quais interlocutores contribuíram com estas informações. A seguir, exponho alguns *omãnakã* utilizados nos *dohase*, com os respectivos atributos ecológicos que os habilitam para tal. Porém, nenhum tipo de evocação foi mencionado, em respeito às recomendações expressas feitas por meus interlocutores.

Além do tipo de veneno, outras características habilitam os *omanakã* para serem utilizados nos *dohase*, como o tamanho ou as cores. Entre os *toanã*, por exemplo, destacam-se vários tipos de formigas cujos “poderes” no mundo físico são evocados para provocar o agenciamento pretendido no campo sobrenatural. As tucandeiras (*pehtá curuá*) podem ser solitárias ou viver em grupos e são de cores e tamanhos variados; as vermelhas e as cinzentas possuem a ferroadada mais dolorida. As jiquitaia (*hemoã*) são de tamanho médio ou pequeno; ambas podem ser vermelhas ou escuras (quase pretas); é um dos animais usados para fazer *dohase* muito forte; logo que são avistados lembram uma porção de pimenta socada (por isso a pimenta preparada dessa forma leva o nome de jiquitaia). Os *nuhkumoã* (formigas-de-fogo) são vermelhos e pretos e podem ser grandes, médios e pequenos; suas ferroadadas são dolorosas e ardidadas, sendo que as mais agressivas são as vermelhas de tamanho pequeno. Os *büeroá* (formiga-trinca) são pretos e vermelhos; aplicam mordidas violentas e seus dentes produzem um som semelhante ao de uma flecha sendo lançada.

Outros *toanã* mencionados são as abelhas com ferrão (*mu'mikanã*), as vespas (*huhtiá*), as centopeias (*ãkiã*) e os escorpiões (*kuhtipá*). Os *ku'rinã* também são referidos, principalmente os *buhpuá* grandes (aranha caranguejeira e aranha macaco), cuja mordida lembra uma brasa grudada na pele – se o local da mordida for molhado dá a sensação da água estar fervendo. Via de regra, todos os *omanakã* empregados nos *dohase*, como bem lembrou um dos interlocutores “têm veneno e, por isso, quando eles nos ferram (*toanã*), picam (*nu'rinã*) ou mordem (*ku'rinã*), dói muito”.

Tabela 14 - *omãnakã* utilizados nos processos de contrabenzimento, citados pelos Tariana.

Nome em Tukano	Nome em Português	Taxonomia Biológica	Observações Etnoentomológicas
<i>Pehtá</i>	Tucandeira	Hymenoptera: Formicidae: Ponerinae (<i>Dinoponera</i> sp)	Com exceção dos <i>buhpuá</i> , incluídos entre os <i>ku'rinã</i> , que soltam líquidos azedos ou ácidos pela boca, os demais <i>omanakã</i> citados aqui são <i>toanã</i> – que se caracterizam por picar e inocular veneno, sendo que sua ferroadada é muito dolorosa. A capacidade tóxica dos venenos desses animais é o principal fator que os tornam importantes no plano espiritual e que os habilitam para serem usados em benzimentos.
<i>Hemoã</i>	Jiquitaia	Hymenoptera: Formicidae: Myrmicinae (<i>Wasmannia</i> sp)	
<i>Nuhkumoã</i>	Formigas-de-fogo	Hymenoptera: Formicidae: Myrmicinae (<i>Solenopsis</i> sp)	
<i>Büeroá</i>	Formiga trinca	Hymenoptera: Formicidae: Ponerinae (<i>Odontomachus</i> sp)	
<i>Mu'mikanã</i>	Abelhas com ferrão	Hymenoptera: Apoidea: Apidae	
<i>Huhtiá</i>	Vespa	Hymenoptera: Apoidea: Sphecidae	
<i>ãkiã</i>	Centopeia	Myriapoda: Chilopoda	
<i>Kuhtipá</i>	Escorpião	Chelicerata: Arachnida: Scorpiones	
<i>Buhpuá</i>	Aranhas	Chelicerata: Arachnida: Araneae	

3 OS *OMANAKÃ* NAS NARRATIVAS MITOLÓGICAS

Sabe-se que entre os indígenas do Alto Rio Negro os mitos formam a base do conhecimento, orientando comportamentos, princípios filosóficos, fórmulas terapêuticas, alimentação, rituais de passagem etc (FONTOURA, 2007). Assim como ocorre com outros animais, que têm participação destacada em histórias míticas diretamente relacionadas com a vida dentro da realidade cotidiana atual – como a cobra, a onça, os peixes – o mesmo se verifica com os *omanakã*. Inclusive, mitos envolvendo insetos explicam determinados comportamentos muito bem conhecidos entre os Tariana. Relato a seguir alguns deles, consoante me foram narrados por meus interlocutores, que, por sua vez, os receberam de velhos oradores dos acontecimentos ocorridos nos tempos antigos.

3. 1 AS *MEHKÃ* E A FILHA DO POVO DE *U'UL* (UMA TRIBO DA LENDA)

Um desses mitos explica porque as saúvas têm hora e tempo certo para saírem. *Ba'asé bowu* – assim era chamado o deus do universo – tomou como esposa a filha do povo de *U'ul*. Porém, sua esposa nunca queria ouvir e obedecer suas petições e sugestões. Como “deus”, criou uma roça grande para sua esposa e disse: preparei uma roça farta para você, vá com suas servas (*tôana numia*) e quando forem tirar as mandiocas não é para arrancar – em vez disso, pegue o pé de maniva e mexa até aparecerem as mandiocas. Mas, quando ela viu a roça, se admirou com tanta abundância, ficou tão agraciada e emocionada que acabou urinando. Por isso surgiram as ervas daninhas na roça. Essa mulher era conhecida por todo povoado como mulher desobediente (algumas mulheres que têm esse tipo de comportamento são comparadas a essa personagem, além de ter um final igual no seu casamento). Assim fez *Ba'asé bowu*, deixou a esposa desobediente e se casou com outra mulher, filha do povo *Wariró*.

Depois da separação, a filha do povo de *U'ul* se entristeceu e chorou profundamente. Logo após toda essa tristeza e revolta, sentiu fome às três da tarde; nesse horário se alimentou de *mehkã duhpó ti'ãñã* (saúva de cabeça grande); também se alimentou de *mehkã duhusá* às cinco da tarde. Depois, no horário de quatro da manhã, comeu *mehkã ymikã* (por isso levam esse nome, que quer dizer saúvas da noite). Ela também se alimentou das maniuaras (*mehkã sonã*) às quatro horas da tarde (neste horário também costuma ocorrer revoadas de saúvas e de cupins, como os *py'sikanã*). Por esse motivo as revoadas dessas formigas coincidem com os

horários em que ela se alimentou; e todas essas vezes ela estava sentindo muita tristeza. Isso também explica porque os Tariana não ficam saciados quando comem saúvas e maniuaras.

Se o primeiro casamento de *Ba'asé bow#* tivesse dado certo, do outro lado do rio Uaupés, no lugar chamado *Sa'á Nuhkunó* (ilha de Puraquê), onde há muito pedregulho, teria se formado uma grande cachoeira. Como casou com outra mulher, toda família desceu em direção a São Gabriel da Cachoeira, e as serras que formam a famosa “bela adormecida” são a prova de que eles chegaram nesse local. As duas maiores serras representam *Ba'asé bow#* e seu sogro. Esse local é considerado como sendo uma terra fértil para plantio de mandioca.

3.2 A MORTE DA LUA

Quando a lua cheia nasce (*buiú bag#*) pode-se fazer conexão com ela. É tempo de pedir fartura e fortalecimento da saúde, para ter forças físicas para trabalhar na roça. As petições de sorte ou novidade no que se for fazer são praticadas por homens e mulheres e estão associadas ao formato e ao tamanho da lua. As mulheres declaram “que irão trabalhar e as suas roças serão tão ricas que farão um beijú tão grande quanto a lua cheia”. Quanto aos homens, pedem para ter saúde e obter sucesso nas caçadas e pescarias. Mas um mito dos tarianas fala justamente da “morte” da lua. Isso acontece quando a lua nasce com a cor um pouco avermelhada e logo desaparece, ficando tudo escuro.

Uma das interlocutoras apresentou um relato de seu bisavô: quando o fenômeno da “morte da lua” ocorria, seus antepassados – residentes do rio Aiari – subiam na parte mais alta da maloca, sentavam-se e clamavam pelo avô das maniuaras (*mehkã buhku*); o avô das maniuaras, ao ouvir o chamado, respondia de dentro da floresta “sim, sou eu”. Logo após a resposta, começava a aparecer grupos e grupos de *nuhk# mehkã dí'anã-sonã*, *mehkã bukuroa dí'anã-sonã*, *b#hpoanã dí'anã-sonã* e *py'sikanã dí'anã* (formigas maniuaras).

Em outra ocasião, também no rio Aiari, uma família foi visitar os parentes e, depois de duas semanas de sua estadia, a lua “morreu e ficou cor de sangue”. A esposa disse ao seu tio “há tempos eu não como maniuara, pois perto da minha casa é muito difícil”. Então seu tio disse que ia chamar o avô das maniuaras, subiu no ponto mais alto da maloca, se sentou e clamou “uuuuuh, *mehkã buhkuuuu* (avô das maniuaras, onde estááás?)”. Antes das maniuaras reviverem, o avô responde “uuuuuh, sim sou eu”. Quando seu tio desceu, todos da maloca logo

escutaram a resposta do avô das maniuaras – e logo as maniuaras começaram a aparecer bem próximo da maloca. Sabe-se que quando avô das maniuaras responde de imediato é sinal de que as maniuaras irão aparecer em breve, mas quando ele responde depois do segundo clamor, é sinal de que irão demorar a aparecer. Ele é considerado o dono das maniuaras (*mehkã mahsũ*), e onde ele estiver presente possivelmente há abundância de maniuaras, sendo que o contrário também é verdadeiro. Por isso há lugares específicos para encontrá-lo.

Outro evento associado com esse período lunar é contado pelos antepassados. Os filhos falaram ao pai que a lua estava morrendo; prontamente, um grupo de oito homens foram em direção do caminho de caça, que se encontrava bem limpo. Partindo desse caminho, havia outros caminhos secundários; trilhando por um deles, chegaram a um lugar e começaram a ouvir um gemido (*uhuhuhuh*), era um ser do mundo sobrenatural conhecido como *Bisíu*. Ele estava deitado, era muito gordo e seu corpo todo estava cheio de formigas: taocas pretas e vermelhas (que vinham atraídas pelo seu cheiro), *ñanã tonã* (aquelas que sempre o acompanham), *wamu yanã* (formigas que comem grilo, minhoca, barata, aranha – o que virem pela frente, atacam e comem).

Quando os homens avistaram essa entidade, prontamente a agarraram; cada um tinha em suas mãos sabugos de milho (*ohoka oã*), com os quais iriam extrair veneno dela (para usar em *dohase*). Assim como a lua, essa criatura também estava morrendo. Mesmo assim os homens conseguiram coletar três qualidades de veneno – *koteró*, *pêru me'ná tianõ* e *wiõnõ* – que ficaram retidos no sabugo de milho.

Para conseguir retirar o veneno, os homens agarraram a entidade pelo braço esquerdo, mas houve muita resistência e não tiveram sucesso. Passaram, então, para o braço direito e, depois de muita luta, a entidade ficou cansada e relaxou o braço. Nesse momento, retiraram cabelo da axila, por meio do sabugo de milho. Essa criatura é tida como uma figura má, pois carrega venenos consigo, além de estar rodeado de outros bichos menores, porém muito parecidos com ela – supostamente seus filhos ou soldados – e das formigas já mencionadas. Por isso é ainda mais dificultoso extrair seu veneno. Assim contavam os antigos.

3.3 PRENÚNCIOS DOS PEQUENOS ANIMAIS

Certos comportamentos dos *omanakã* são entendidos como prenúncio de eventos cuja ocorrência é certa. Quando as formigas taocas, por exemplo, invadem a beira de uma casa, isso é sinal de que a família irá se mudar e nunca mais retornar. Na visão dessas formigas, aquele lugar está como mato, sem dono. Essas formigas são muitas e de todos os tamanhos. São famosas por invadirem os ninhos de outras formigas e roubarem seus ovos. Depois aquecem os ovos roubados, que ficam com seu cheiro entranhado. Dessa forma, as formigas que nascem desses ovos passam por transformação e também são taocas.

Cupins que se criam no interior da casa também são prenúncio ruim, pois atraem tatus e tamanduás para dentro de casa, o que é tido como aberração. Isso indica que alguém daquela casa poderá falecer e seus familiares irão embora para sempre. Existe um *wetiro* específico para essa situação. Porém, não se deve esperar muita coisa, pois quando esse cenário acontece a família já tem certeza que algo ruim irá acontecer – o falecimento do chefe da família, por exemplo. Como o benzimento pode não surtir efeito, a opção é abandonar aquele local imediatamente com toda família. Uma das interlocutoras relatou que essa situação ocorreu quando sua família ainda morava na ilha de Poraquê (rio Uaupés), o seu avô fez muitos benzimentos ao redor da casa, mas não adiantou: o avô faleceu e a família abandonou a ilha.

Um grupo de vespas da “cintura fina”, conhecidas como *huhtia yahkocena* (vespas agourentas), constroem seus ninhos em buracos no chão, para onde carregam suas presas, que são transportadas em pleno vôo. Na visão dos Tariana, essas vespas lembram pessoas carregando um caixão. Por isso, quando ela entra na casa de alguém carregando sua presa, é sinal ruim (mau agouro); dizem que alguém da família irá adoecer e morrer. Quando isso acontece, logo tem que providenciar o *wetiro* de proteção.

Como descrito em outros trechos deste trabalho, *omanakã* de diversas etnocategorias são prenunciadores de estações do ano – lagartas-de-fogo (*toana*), lagartas lisas (*purĩ ba'ana*), serra-paus (*pehká pihkoã*), cigarras (*yaiga*), borboletas (*momoroã*) e formigas saúvas e maniuaras (*tuana*). Apesar de não terem caráter mitológico, os prenúncios temporais merecem ser citados, pois completam as observações astronômicas realizadas pelos indígenas do Alto Rio Negro, inclusive pelos Tarianos. Entre as constelações, duas levam o nome de *omanakã*: *Dahsiãwũ* (Camarão) e *Yãmia* (Formigas) (AIKHENVALD, 1999; SODRÉ MAIA, 2018).

4 CONSIDERAÇÕES PANORÂMICAS

Diante do exposto, fica evidente que a escolha de determinados *omanakã* para a efetiva condução de um *wetiro* ou de um *dohase* é decorrente da associação de saberes culturais e ecológicos concernentes ao comportamento e modo de vida desses animais, para que o agenciamento pretendido possa surtir efeito no mundo sobrenatural. O benzedor, para bem desempenhar seu ofício, dispõe de conhecimentos profundos sobre as entidades extranaturais e domina a ecologia dos seres naturais – resultado de extensas e exaustivas observações da natureza. A *praxis* do *bahsese* não decorre apenas de elementos místicos e mitológicos, mas também se fundamenta em saberes taxonômicos, comportamentais e toxicológicos – atributos estes que exercerão o agenciamento intencionado no âmbito sobrenatural. O especialista é uma mescla de xamã e cientista, que trafega com fluidez entre os mundos físicos e imateriais, justamente por estar concatenado com ambas as esferas.

As representações de mundos transespecíficos, rodeados por subjetividades, requerem um olhar singular dos especialistas, que precisam ter sabedoria para explorá-las, tendo em vista que são os únicos que têm autoridade para transitar entre esses mundos. Seus conhecimentos míticos são permeados por conceitos biológicos, ordenados em conjuntos de organizações hierárquicas, onde a natureza pode ser considerada o centro de tudo. Nesse sentido, conhecimentos míticos e ecológicos se misturam para desvendar os poderes das muitas subjetividades do universo amazônico, onde os insetos ocupam um lugar inusitado e tão relevante quanto o dos peixes, aves e mamíferos.

Uma observação importante sobre os saberes indígenas foi expressa por uma das interlocutoras, que se orgulha de seus antepassados e de sua linhagem familiar. A seu ver, a nova geração de indígenas é composta por jovens que carregam sua cultura de maneira superficial – principalmente aqueles que habitam em um contexto urbano – e são rasos em conhecimentos preciosos, como as tradições orais que foram repassadas de geração em geração. Ela adverte que isso já é percebido até mesmo entre os residentes do Alto Rio Negro, e se torna ainda mais patente naqueles que vivem nas grandes cidades. Por isso, tais referências culturais podem estar fadadas a se perder. Diante dessa observação, vejo o quanto é importante registrar os saberes de minha etnia, inclusive os concernentes aos insetos, tendo em vista a escassez de informações sobre esse tema nas fontes que consultei.

CAPÍTULO IV

1 INTERAÇÃO *OMANAKĀ* X HUMANOS: UMA BIOLOGIA ALÉM DA NATUREZA

A antropologia dualista considera que somente os humanos são capazes de compreender e descrever o mundo, colocando-nos como que dissociados da natureza. Em contraste, a abordagem monista apresenta uma visão diferente onde todos os seres vivos são dotados de muitas atribuições, gerando uma extensa rede de relacionamentos – e a forma pela qual os humanos representam os não humanos, e vice e versa, pode ser entendida como um mesmo processo (KOHN, 2013). Talvez nunca consigamos entender o que determinada criatura quer dizer exatamente com sua forma de representar o mundo, tampouco vamos saber como ela interpreta o que outros seres representam com seus comportamentos. Por exemplo, após uma chuva, costuma-se ouvir o cantarolar dos sapos, o que, para um biólogo, significa que aquela chuva oferece um momento ideal para o macho atrair as fêmeas e acasalar, mas de fato será só isso? É assim que o biólogo interpreta o que o sapo está representando – mas um dia seremos capazes de saber como o sapo interpreta o ser humano que o observa? Porém, é certo que os seres representam, interpretam e tiram conclusões a partir de observações – e os pressupostos da Semiótica podem ajudar a entender como essas relações interpretativas se processam.

De início, a Semiótica buscava entender como os signos representam as coisas e como as pessoas interpretam o mundo ao seu redor por meio de ícones, de índices e da linguagem – signo simbólico de abrangência exclusivamente humana. Entretanto, mesmo não tendo linguagem, a natureza também tem sua semiótica e todos os seres vivos são capazes de se comunicar, pois os perfis representacionais vão além do humano, uma vez que as formas de vida não humana também representam o mundo. As relações entre diversos componentes do ambiente natural formam uma rede, onde os hábitos compartilhados – desenvolvidos ao longo de um demorado processo coevolutivo – são a forma mais corrente de entendimento. Nessa rede, o homem é apenas mais um entre os demais (KOHN, 2013).

Fica claro, então, que a semiótica não está relacionada somente ao ser humano, mas pode se estender a outros elementos da natureza, abrangendo uma base comum a todos os seres vivos. Tendemos a confundir a representação com a linguagem, achando, por isso, que os não humanos não representam o mundo, já que não têm linguagem. Porém, é evidente que os seres vivos aprenderam a reconhecer os signos manifestados pelos elementos abióticos –

períodos sazonais, fases da lua, atividade solar, temperatura, fenômenos atmosféricos, corpos celestes – que regem seus comportamentos biológicos (floração, frutificação, migração, eclosão de larvas), bem como estabelecer interações multiespécies baseadas em observações mútuas. A Biossemiótica surge, justamente, pela necessidade de se entender como se processa a produção e a interpretação dos sinais dos reinos biológicos, usando como ferramentas os avanços científicos no ramo da Biologia e os pressupostos da Semiótica.

Kohn (2013) apresenta uma perspectiva diferenciada sobre como a Semiótica se aplica nas relações multiespécies, incluindo também aspectos da Antropologia, onde seu conceito sobre pensamento extrapola os limites do humano e da linguagem, formando uma realidade etnográfica e biológica que ele chama de pensamento silvestre. Segundo o autor, erramos ao transformar todos os tipos de pensamento em um único tipo: o pensamento humano. Quando tendemos a nos concentrar apenas na representação simbólica – modalidade semiótica exclusivamente humana claramente manifesta na linguagem – estamos sendo arbitrários pois consideramos apenas contextos sociais, culturais e políticos voltados e baseados em comportamentos exclusivos de nossa espécie. Porém, em uma conjuntura mais ampla, signos não são exclusivamente humanos – todos os seres vivos representam por meio deles, formando, assim uma multidão de vidas semióticas. Do ponto de vista antropológico, então, as relações que mantemos com seres não humanos nos forçam a ir além do humano, pois algumas das propriedades distintas da referência simbólica humana não são necessariamente relevantes para como os demais seres vivos pensantes se inter-relacionam. Portanto, uma antropologia além do humano deve repensar as relações entre espécies diferentes como semióticas, sem incluir necessariamente uma linguagem.

A dinâmica do pensamento silvestre foi definida com base na constatação de que “a vida pensa; os pensamentos estão vivos”, pois em algum nível muito básico, a primeira dinâmica evolutiva, o primeiro “eu” e o primeiro pensamento são todos a mesma coisa; a vida é basicamente um processo de signos, algo que representa algo para alguém – e esse alguém por meio de quem esse processo ocorre é um "eu". Quando um organismo representa seu ambiente para a próxima geração, isso é um pensamento. É nesse nível básico que pensamento e vida são iguais, e as mais complexas formas de comunicação – humana e não humana – baseiam-se nessa premissa. Por envolver um entendimento mais holístico das relações interespécies, o pensamento silvestre deveria, inclusive, ter um papel fundamental na proposição de soluções éticas para as crises ecológicas dos dias atuais (KOHN, 2013).

As ideias de Kohn sobre o pensamento silvestre amadureceram a partir de seu convívio com os Runa da aldeia de Ávila, na Amazônia equatoriana, onde as pessoas coexistem intimamente com muitos tipos de seres, muitos deles não humanos. Para obter alimento, os Runa precisam caçar, pescar, plantar roças – utilizando seus conhecimentos ecológicos e vivendo em sintonia com o mundo da floresta. Para obter sucesso, eles precisaram entender o que as relações ecológicas de seu ambiente estão comunicando. Em outras palavras, é mister perceber as interações semióticas que permeiam a floresta tropical, entidade composta por uma teia de hábitos comportamentais que evoluíram conjuntamente e que a transformaram em uma complexa entidade viva – por isso capaz de pensar (KOHN, 2013, p. 16; 99):

Todos os seres, incluindo os não humanos, são essencialmente semióticos. Toda forma de vida é semiótica e toda semiose é viva; a vida pensa, pensamentos estão vivos, vida e pensamento são uma e a mesma coisa. [...] Vidas e pensamentos não são coisas distintas. A forma como os pensamentos crescem por associação com outros pensamentos não é categoricamente diferente de como os eus se relacionam uns com os outros. Eus são sinais. Vidas são pensamentos. A semiose está viva. E o mundo é assim animado.

Dessa forma, fica evidente que a percepção dos Runa sobre os eventos que ocorrem no entorno de seu ambiente vai muito além de conhecimentos ecológicos sobre os seres que os rodeiam. Mais do que saber como tais seres se comportam, os Runa são capazes de perceber como eles pensam – observando a permutação de signos semióticos entre os entes da floresta, os quais alicerçam todas as formas de comunicação.

A relação dos Runas com os demais seres sencientes segue a linha de pensamento descrita no conceito de perspectivismo ameríndio, ou seja, todos, sejam espíritos, animais ou humanos, em sua visão de mundo subjetiva, veem a si mesmos como pessoas. Conforme muito bem expresso por Viveiros de Castro (1996; 2004; 2019), o perspectivismo preconiza que o mundo é morada de diferentes tipos de subjetividades, humanas e não humanas, dotadas de pontos de vistas diferenciados sobre os ambientes físicos e extranaturais que nos rodeiam. Tal conceito inviabiliza a diferenciação entre Natureza e Cultura, conforme preconizado pelos dogmas antropológicos tradicionais. Temos, então, entre os ameríndios, não o multiculturalismo e, sim, o multinaturalismo. Na visão perspectivista, temos a pluralidade de corpos, e, por isso mesmo, múltiplas naturezas; e, se todos são sujeitos dotados de humanidade, a cultura torna-se única. Em suma, essa visão multinaturalista costuma se ater ao modo como os humanos veem os animais e as outras subjetividades – espíritos, mortos, vegetais, fenômenos meteorológicos, corpos celestes – e como estas se veem e veem os humanos. Entretanto, esse conceito dá uma ênfase especial aos animais, que são considerados

gente e se veem como pessoas. A forma corporal do animal seria como um envelope, uma vestimenta, que reveste o aspecto humano interno – o qual somente é visível a outros animais dessa espécie ou a seres dotados de habilidades transespecíficas, como os *kumuã* (xamãs).

O arranjo conceitual do perspectivismo é complementado pela noção de “mestres dos animais”, seres dotados de volição e intencionalidade semelhantes à humana capazes de conter em si os animais que lhes pertencem e, ao mesmo tempo, infundir-lhes humanidade. Esse arranjo não enquadra exclusivamente animais – plantas e até objetos também possuem “donos”. Em tese, tudo tem ou pode ter um dono: a floresta; a fauna; os rios, lagos e igarapés; determinadas espécies de animais ou de plantas; esta ou aquela plantação ou árvore; os morros, serras e vales (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; FAUSTO, 2008).

O perspectivismo não abrange, no geral, todos os animais (além de abranger outros seres); a relevância parece ser daquelas espécies destacadamente simbólicas e práticas, como os grandes predadores – nossos principais adversários – e as presas mais caçadas pelos humanos. Quanto às plantas, seu caráter espiritual parece secundário, exceto entre os povos da Amazônia Ocidental que utilizam amplamente vegetais alucinógenos, onde a subjetivação das plantas parece ser tão importante quanto a dos animais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Os Matsigenka da Amazônia peruana, por exemplo, não diferenciam os princípios ativos de uma planta enteógena daquilo que seria a “alma” antropomorfizada que lhe dá vida e incute agência. Segundo os mitos de origem Matsigenka, as plantas, os animais, o sol, a lua, as estrelas e outros seres tinham corpos humanos, viviam em sociedades humanas e compartilhavam a cultura humana. Após diversos eventos mitológicos, esses seres acabaram por assumir as formas, corpos e hábitos atuais. Os “espíritos que sopram” utilizaram os poderes transformadores das plantas psicoativas para suscitar a diversidade de animais e vegetais. Dessa forma, um ato xamanístico teria sido responsável pela compartimentação taxonômica dos seres viventes (SHEPARD, 2018).

Entre os indígenas da Amazônia é bem difundida a noção de que as plantas agem como verdadeiros professores, sendo fundamentais na orientação das tarefas executadas pelos xamãs. Essa noção inclui a crença de que cada planta possui sua própria mãe ou espírito. A absorção de substâncias vegetais conecta o xamã intrinsecamente com os “donos” que infundem atributos espirituais às plantas. Portanto, essas “plantas mestres” seriam responsáveis pela transmissão dos conhecimentos e poderes adquiridos pelo xamã. Nesse grau

de entendimento, os compostos químicos vegetais não são apenas vetores facilitadores da comunicação com subjetividades do mundo espiritual e, sim, seres espirituais propriamente ditos que estabelecem estreitas conexões sensoriais com o xamã (SHEPARD, 2018; DALY; SHEPARD, 2019). Portanto, quando um xamã faz uso de alguma planta – na forma de rapé, como cigarro ou mesmo ingerindo chás – na realidade, não é que o xamã esteja haurindo uma substância química que vai provocar algum tipo de modificação cerebral ou sensorial. Tal substância é o próprio ser espiritual que habita a planta, que o xamã traz para dentro de si e com quem estabelece uma íntima relação.

Em seu trabalho sobre Biossemiótica da comunicação das plantas, Witzany (2008) sustenta que as trocas de informações processadas pelas plantas formam um sistema de comunicação química com características semióticas, envolvendo aspectos de sintaxe e de semântica. Segundo o autor, esses processos ocorrem intraespécie, mas também estabelecem comunicações transespecíficas, pois tais sinais essencialmente químicos prestam-se para estabelecer contatos com outras formas de vida pertencentes a outros reinos. É possível que o surgimento das plantas tenha ocorrido a partir de simbiose entre algas verdes e organismos parecidos com fungos, que deu a elas capacidades autotróficas e heterotróficas. O autor relata, ainda, a existência de “sinapses” vegetais que são semelhantes às sinapses encontradas nas células animais, sendo, portanto, capazes de transmitir impulsos elétricos – os quais podem ser uma resposta a ataques de patógenos. Esses sinais elétricos produzidos pelas plantas reforçam os sinais químicos, ajudando a melhorar a transmissão semiótica de informação.

A troca de informações entre as plantas e o ambiente – o que ocorre principalmente por meio de biomoléculas químicas – propicia às plantas um melhor desenvolvimento. As interações inseto-planta, por exemplo, também são mediadas por vias semióticas. O longo processo de coevolução insetos-plantas envolveu troca de percepções de ambos os lados. As plantas entenderam que determinadas características eram mais propícias a atrair insetos benéficos e/ou repelir insetos prejudiciais – inclusive muitas plantas são capazes de sintetizar moléculas semelhantes às prostaglandinas de insetos, visando comportamentos específicos de defesa. Os insetos herbívoros, por sua vez, captando informações semióticas emitidas pelas plantas, adotaram comportamentos que foram mais benéficos para si (WITZANY, 2008)

Os meios pelos quais os psicotrópicos vegetais agem na mente humana já foram amplamente estudados e estabelecidos; porém, ainda não se conhece por que razão as plantas

os produzem. As principais substâncias químicas que medeiam as interações entre plantas e animais – alcaloides e polifenóis – podem não ter evoluído para atrair ou repelir predadores. Levando em conta as propriedades principais dessas micromoléculas, é mais provável que tenham sido inicialmente instrumentos estruturais da membrana celular e veículos de condução de informações através dela. São conhecidos mais de cem mil compostos de vinte diferentes classes de moléculas que são utilizadas pelas plantas com funções comunicativas. Tais compostos são empregados na transmissão de informações dentro das células, entre células de uma mesma planta, entre vegetais da mesma espécie e de espécies diferentes, e para outros organismos, sobretudo animais e fungos. Tais processos comunicacionais são amplamente estudados pela Biossemiótica. O nível de atuação dessas moléculas mensageiras pode abranger, inclusive, trocas de informação com a própria biosfera e mesmo entre vários seres em diferentes camadas do cosmos (TREWAVAS, 2003; 2004; WITZANY, 2008, SHEPARD, 2018; DALY; SHEPARD, 2019).

Outro ponto destacado por Trewavas (2003; 2004) diz respeito à inteligência dos animais, que muitas vezes está relacionada com os movimentos; como as plantas exibem pouco ou nenhum movimento, logo são interpretadas pela maioria das pessoas como não detentoras de inteligência – premissa que já nasce enganosa, justamente por não considerar os movimentos sutis que as plantas executam ao longo de seu ciclo de vida. Por exemplo, o fato de uma fruta que já está madura cair da árvore e vir até o chão representa fisicamente um movimento de queda livre, executado como forma de dispersão de sua semente. Outras sementes se adaptaram para serem transportadas pelo trato intestinal de alguns animais como pássaros, roedores e outros mamíferos – assim, a planta, mesmo de forma indireta, é transportada por outro ser vivo, o que configura um tipo de movimento. Algumas sementes se deixam levar pelo vento para caírem em locais distantes, onde a nova planta vai germinar; outros vegetais usam a água para se deslocar, porque suas sementes caem nos rios e são levadas pelas correntezas ou ficam flutuando em lagos e são transportadas por correntes de ar que as impulsionam sobre a superfície. Portanto, não é exato afirmar que plantas não exibem movimentos. Mesmo um organismo adulto, já integrado ao solo, ou fixado a seja qual for o substrato, apresenta movimentos de aproximação ou afastamento de fontes de luz ou de indivíduos da vizinhança.

Plantas também exibem movimentos estratégicos, como é o caso daquelas que lançam raízes aéreas em direção ao solo em busca de mais uma fonte de nutrientes e de suporte, como

acontece com árvores assentadas em terrenos arenosos de áreas de baixio e campinarana amazônicas; outro tipo de movimento em busca de suporte é realizado pelas gavinhas, que algumas plantas utilizam para lentamente se enroscarem em outra. O próprio crescimento da planta em direção ao sol configura um tipo de movimento. Que tipo de organização rege essa cinesia? Essa mobilidade configura uma resposta aos estímulos semióticos emitidos pelos demais elementos do ambiente? Seriam apenas atividades mecânicas ou temos aí um indício claro de inteligência, se quisermos levar em conta o parâmetro movimento, como estabelecido para descrever a inteligência animal?

Segundo Shepard (2018), os preceitos científicos já estabelecidos sobre a química vegetal devem dialogar com os conhecimentos indígenas, iluminando-se mutuamente sem estabelecer prerrogativas mais favoráveis a este ou aquele. Cientistas e xamãs devem considerar as propriedades sensoriais das plantas como evidências químicas do fluxo de informações que compõem uma rede complexa de interações entre diversos seres, em uma espécie de *pidgin* transespécies universal – como atestam os ensinamentos passados aos xamãs por meio das plantas professoras. Por inferência, podemos admitir que os compostos fitoquímicos formam a base dos signos semióticos utilizados pelas plantas para significar o ambiente e com ele se relacionar, sendo a forma pela qual elas, como preconizado por Kohn (2013), manifestam seus pensamentos vivos. Além dos xamãs, muitos outros seres são capazes de captar tais pensamentos – como demonstram, por exemplo, as interações e os processos coevolutivos já fartamente descritos entre os insetos e o reino vegetal.

Apesar de ser notório que as plantas convivem intrinsecamente com representantes de praticamente todos os grupos animais, e mesmo de outros reinos biológicos, é inegável que a ligação mais icônica das plantas é justamente com os insetos. Boa parte das cenas que remetem às relações entre os seres vivos apresentam algum tipo de inseto que esteja pousado sobre uma árvore ou arbusto. Basicamente, as relações entre insetos e plantas são exemplos viscerais de transcepção biossemiótica.

Os estudos sobre comportamento de insetos demonstram como eles são capazes de se comunicar intra e interespecificamente usando diversas estratégias que envolvem estímulos mecânicos (mecanorrecepção tátil; produção e recepção de som), processos térmicos (termorrecepção; termorregulação) e agentes semioquímicos (feromônios de vários tipos: sexuais, de agregação, de alarme etc). O sucesso dos insetos como grupo animal com maior

número de espécies reflete a eficiência dessas estratégias, que os capacitam a perceber e interpretar o ambiente em uma escala refinada – diferenciando hospedeiros (tanto plantas como animais), distinguindo fatores microclimáticos, percebendo sons e odores. Apesar de serem revestidos por uma barreira cuticular de quitina relativamente inflexível e impermeável, essa cutícula é dotada de estruturas sensoriais (sensilas) que captam as narrativas do ambiente biótico e abiótico que os rodeiam. Ao mesmo tempo, secretam substâncias químicas, principalmente os feromônios, que também serão lidas pelos outros seres do entorno (GULLAN; CRANSTON, 2008). Portanto, os insetos possuem sofisticadas ferramentas semióticas para se comunicar, conviver e sobreviver em meio a situações extremamente desafiadoras – percebendo e representando o ambiente onde vivem. Isso torna possível o tráfego de informações intraespécie – agressividade, atração sexual, agregação – e com os demais seres que habitam as florestas, os campos, os rios (e mesmo os ambientes urbanos).

Mesmo sem uma linguagem, os insetos são capazes de emitir sons que transmitem mensagens precisas, as quais serão claramente compreendidas por outros indivíduos de sua espécie. Seus corpos são dotados de cerdas com terminações nervosas extremamente sensíveis que captam informações ambientais como temperatura, umidade do ar e velocidade do vento. Mas são os semioquímicos que mais se destacam nessa transcepção semiótica de informações intra e transespecíficas. Tais mecanismos, de caráter eminentemente químico, são formas de representações que estabelecem um diálogo não-linguístico que se estende entre os demais “eus semióticos” – conforme Eduardo Kohn definiu cada um dos seres humanos e não humanos que habitam o mundo.

Os insetos participam de uma teia de interações que envolve elementos bióticos e abióticos, e seu sucesso adaptativo decorre do aperfeiçoamento de suas habilidades físicas e semioquímicas processadas de geração em geração. Em cada espécie, os sucessores herdaram adaptações melhores e estas, por sua vez, foram passadas com outros refinamentos aos descendentes. Então, pode-se dizer que cada comportamento aprimorado durante o processo é uma resposta positiva aos estímulos semióticos resultante das interações (GULLAN; CRANSTON, 2008). Porém, a exemplo do que ocorre com as plantas, nunca saberemos exatamente quais foram as razões iniciais para que os insetos desenvolvessem suas habilidades bioquímicas. Também nunca saberemos se essas manifestações semióticas abrangem somente o mundo físico ou se os insetos detêm alguma capacidade extrassensorial que lhes permite contatar a essência espiritual dos seres que lhes infundem a humanidade

conceitual que emana do perspectivismo ameríndio – até por que, segundo Viveiros de Castro (2004), o perspectivismo raramente se aplica a todos os animais, concernindo mais frequentemente sobre os grandes predadores (jaguar, harpia, suçuri) e presas típicas dos humanos (veados, porcos, peixes). De qualquer forma, temos como afirmar que os insetos também são animados por algum tipo de humanidade infundida por um “mestre” espiritual? Suas habilidades bioquímicas são tão importantes quanto as das plantas? Exerceriam eles um papel tão protagonista quanto os grandes predadores e os grandes animais de presa?

Nas referências utilizadas na condução deste trabalho, não foi encontrada nenhuma fonte que desse uma resposta satisfatória a esses questionamentos. Contudo, quanto aos relatos sobre insetos no âmbito do Alto Rio Negro, eles são mencionados como fonte alimentícia, como agentes peçonhentos que causam males que dependem de benzimentos para serem curados, são invocados em *bahsese* visando favorecer a captura de peixes, podem infestar uma casa se esta não estiver protegida por um benzimento. Já as citações mais significativas dizem respeito a sua participação em narrativas mitológicas (PAOLETTI; BUSCARDO; DUFOUR, 2000; CABALZAR, 2005; CABALZAR; RICARDO; ALBERTA, 2010; BENTES, 2011; LIMA BARRETO et al., 2018). Mesmo com todos esses registros, nem de longe os insetos se aproximam do destaque dado a outros grupos animais. Surge aqui outra questão: a falta desse destaque ocorre por conta da menor relevância desses animais no contexto indígena ou seria decorrente da carência de estudos acadêmicos versando sobre esse tema? Os resultados obtidos neste trabalho apontam para a segunda hipótese, tendo em vista a grande quantidade de utilizações que os Tariana dispensam aos insetos – *omanakã*, como é mais adequado chamá-los. Fica, então, evidente que esses pequenos animais possuem importância equiparável com a de outros grupos, como mamíferos, répteis e peixes.

Os especialistas *kumuã* (referidos algumas vezes como xamãs ou pajés) ocupam posição central no núcleo social dos povos do Alto Rio Negro, sendo que entre suas principais atribuições incluem-se a realização de *bahsese*. Como já apresentado no capítulo III, os *kumuã* lançam mão de seus conhecimentos empíricos sobre a ecologia e a biologia dos seres da floresta para realizar suas tarefas. Pode-se afirmar, então, que os saberes dos *kumuã* são decorrentes de suas interações com as mensagens semióticas que eles tão bem conseguem captar e interpretar. Mas esses saberes precisam ser complementados para fundamentar os benzimentos. Segundo Fontoura (2006), o aprendizado passa por narrativas orais sobre mitos ancestrais, histórias de ocupação e migrações, constelações, estações do ano e posição

hierárquica dos clãs – muitas dessas narrativas, inclusive, foram transmitidas aos antepassados por espíritos e seres da natureza em geral (contatados por meio de bebidas enteógenas como o *caapí*).

Um exemplo de benzimento que possivelmente resultou de observações diretas de mensagens semióticas é o *wetiro* evocando o *poreró wehkó*, gafanhoto cujas cores e textura corporal se confundem com a casca da árvore onde ele pousa (mencionado no capítulo III). Nesse *wetiro*, o *kumu* coloca a força vital da pessoa no interior do gafanhoto e a veste com a roupagem do animal. Da mesma forma que o gafanhoto fica camuflado e imperceptível para seus predadores e presas, a pessoa também fica protegida e passa despercebida aos olhos daqueles que queiram lhe prejudicar. A mensagem que o inseto transmite vai no sentido de “não estar lá”, de “não existir” – característica protetiva usada pelo *kumu* no benzimento. Esse exemplo mostra que a semiótica envia tanto sensações positivas – que são marcantes – quanto a simulação da ausência de representação. Aqui pode-se traçar um paralelo com as reflexões de Kohn (2013) sobre o inseto conhecido como bicho-pau, cuja ordem recebe o nome taxonômico Phasmidae, decorrente do fato de ele parecer um fantasma que “desaparece” no ambiente – ficando invisível, mesmo estando lá.

Ainda com relação à percepção e interpretação de características ecológicas, merecem destaque as cigarras e suas estruturas de barro muito bem construídas (também citadas no capítulo III), que as protegem das chuvas e dos predadores. Os predicados desses *omanakã*, a princípio, podem ter conduzido os *kumuã* a adotar o abrigo desses animais como *locus* metafísico adequado para ocultar alguém que busque proteção. Da mesma forma que no benzimento do gafanhoto, a roupagem da cigarra também é colocada sobre o corpo da pessoa – sendo este o principal fator protetivo. Assim como a cigarra não pode ser vista, a pessoa também ficará segura e passará despercebida diante daqueles que pretendem lançar malefícios contra ela. Outro exemplo são os cupins *buhtuá*, que regeneram rapidamente seu ninho após algum tipo de ataque. Quando o cupinzeiro é ferido num dia, no outro dia já está reparado. Tal comportamento é assimilado e trabalhado no campo do benzimento de cura de um corte, levando uma ferida grave a sarar com rapidez. Essas percepções são escalares, pois os cupins analisam as características do meio circundante – temperatura e umidade do ar, ameaças de predadores – e respondem de acordo com o que o ambiente está falando, resultando nessa ação reparativa de seu ninho. Da mesma maneira, agora na esfera do humano, essas interações

são captadas e transferidas para o mundo extra-humano, pois em algum momento essa agência do cupim chamou tanta atenção que foi incluída nos benzimentos de cura.

Aqui se fazem necessárias algumas reflexões. De que forma um *kumu* pode ter certeza que seu benzimento de proteção será um sucesso? Como ele sabe que o abrigo físico representado pela característica ecológica daquele inseto surtirá a mesma agência no mundo sobrenatural, abrigando a força vital da pessoa em segurança? Em que momento primordial o benzimento invocando o cupim foi feito e surtiu o agenciamento semelhante em ferimentos humanos? Em que fase da ancestralidade esses fatos aconteceram e foram presenciados no ambiente cósmico ou extranatural? Caso os *bahsese* não surtam os efeitos desejados, o *kumu* verá cair por terra sua reputação e sua competência; portanto, existe alguma constatação de que tal benzimento funciona. É viável inferir que essa sabedoria lhe foi passada por entidades extra-humanas, com as quais o *kumu* entra em contato via plantas enteógenas, bem como tiveram sua eficiência certificada por meio das visões experimentadas durante os sonhos, ocasião em que o *kumu* é capaz de acessar e experimentar as perspectivas dos seres espirituais que atuam como mestres dominantes. Ao ser capaz de romper a fronteira entre o mundo físico e o mundo sobrenatural, o *kumu* também mescla o real e o metafórico, vivenciando uma nova realidade que emerge das relações com não humanos e extra-humanos.

Caso se cogite explicar como esses fenômenos se processam, estas questões não podem ser discutidas somente na esfera das crenças – abstratas em essência – devendo ser incluídas no domínio do concreto. Conforme depreendido das palavras de Kohn (2013), são múltiplas as realidades que permeiam nosso mundo, as quais podem se manifestar de várias formas. O que aparentemente é fantasioso, fantástico ou mitológico pode se apresentar de uma forma consciente, tangível ou literal. Segundo o autor, para praticarmos uma pesquisa de Antropologia que vá além do humano é necessário pensar o que percebemos como real – geralmente concebido como aquilo que existe de fato, que é palpável e perceptível pelos cinco sentidos. Entretanto, esse real pode ser mais amplo e deve extrapolar os limites do humano. Dessa forma, devemos entender que acontecimentos na esfera cósmica vão muito além de meras divagações ou estados alterados de consciência, não se restringindo a conjecturas cerebrais ou alterações induzidas por alguma substância química. Ao invés disso, são realidades que transcorrem em outra dimensão e podem ser presenciadas pelos *kumuã*, pessoas que, segundo Viveiros de Castro (1996), são multinaturais por definição e ofício e

detém a capacidade de transitar entre os mundos humano e extra-humano sem perder sua condição de sujeito e, principalmente, de voltar para contar a história.

A extensão sobrenatural dada às características ecológicas, transportando sua agência física para as esferas extranaturais, configura uma extraordinária percepção dos *kumuã*. Além disso, tais características também formam a base da classificação etnobiológica, muitas vezes sem sentido para o biólogo convencional. A mesma observação cabe para o antropólogo que somente se preocupa em descrever os aspectos culturais – os benzimentos, por exemplo – considerando apenas dimensões místicas e míticas, ignorando os conceitos ecológicos percebidos pelos indígenas.

Os biólogos experimentam sólidos processos de formação educacional, que os capacitam a entender e descrever os fenômenos da natureza. Porém, nem mesmo o biólogo mais preparado seria capaz de conceber e idealizar os conceitos utilizados pelos indígenas no que concerne à funcionalidade metafísica das capacidades biológicas (peçonha, camuflagem, agressividade, toxidade, entre outras). Acredito que mesmo uma mente brilhante não imaginaria utilizar os atributos físicos ou fisiológicos de um inseto para realizar algum tipo de agência no mundo sobrenatural. O próprio conceito de “sobrenatural” não faz parte do mundo da Biologia – disciplina que integrava o que era anteriormente chamado de História Natural. Mesmo atualmente, muitos profissionais das Ciências Biológicas são relutantes quanto aos saberes indígenas. Felizmente, há outros com a mente mais aberta, que não só entendem a grandeza desses conhecimentos como reconhecem seu valor no âmbito acadêmico.

Quando os biólogos dão a devida atenção aos conhecimentos de populações locais sobre os ambientes florestais, até mesmo elementos do folclore que parecem estranhos podem levar à obtenção de conhecimento científico. Isso está muito bem exemplificado no primeiro registro de formigas criando galhas em várias espécies de plantas lenhosas, feito a partir de informações repassadas a biólogos especialistas em Botânica por um antigo xamã Matsigenka sobre a relação especial entre as plantas de uruzinho (*Cordia nodosa*) e as formigas do gênero *Myrmelachista* (EDWARDS et al., 2009; SHEPARD, 2011). A sensibilidade dos pesquisadores aos relatos do xamã redundou em produção de conhecimento científico com base nos saberes locais sobre os ecossistemas florestais. Certamente, muitos outros aspectos da floresta tropical amazônica já teriam sido revelados se tivéssemos mais pesquisadores de mentes e corações abertos ao conhecimento indígena.

O homem moderno, em seu contexto urbano, desaprendeu como se conectar com os elementos da natureza e com os animais. Portanto, a sociedade atual deveria voltar sua atenção para as populações tradicionais que ainda possuem a capacidade de interpretar e interagir com as redes semióticas não simbólicas da floresta – o que constitui uma forma eficiente de conservação da natureza. Além disso, uma análise apurada do ‘conhecimento ecológico’ e da ‘gestão de recursos’ das sociedades pré-industriais tradicionais também pode revelar estratégias a serem adotadas na busca pelo desenvolvimento sustentável (HORNBERG, 1996; KOHN, 2013).

2 BIOLOGIA EXTRAFÍSICA

Segundo Kohn (2013), tendemos enganosamente a atrelar as representações do mundo a um modelo linguístico e simbólico e desconsiderar a existência de formas representacionais que vão além da linguagem e, por extensão, além do humano. As formas de vida não humanas também representam o mundo, utilizando-se de propriedades não simbólicas constitutivamente semióticas que geralmente são obstruídas e ofuscadas em estudos antropológicos cujos resultados são baseados em análises simbólicas. Entretanto, o autor adverte que o ser humano também é produto daquilo que está além dos contextos humanos, ou seja, um estudo antropológico focado nas relações que nós, humanos, temos com seres não humanos necessariamente deve nos levar além do plano físico humano.

Da mesma forma que Eduardo Kohn discorre sobre a importância de uma Antropologia além do humano, eu abordo aqui a necessidade de uma Biologia que vá além da Biologia. As diferentes visões de mundo dos insetos, plantas, pássaros e demais seres vivos não humanos não possuem formas representacionais simbólicas; porém, é inegável o sucesso das interações efetivadas entre eles, mediadas por mecanismos semióticos. A Semiótica, inclusive, vai além do aqui e do agora, representando para o ambiente aspectos que vão ser aproveitados pelas futuras gerações, pois transcendem o momento tangível e observável e extrapolam os limites do tempo. As representações expressas pelos “eus” semióticos ecoam neste mundo, e mesmo em outras esferas de percepções, acabando por reverberar ao longo do tempo.

Em tempos ancestrais, os *kumuã* já utilizavam “plantas de poder” para obter e internalizar os saberes emanados dos estratos transnaturais – bem como aprendiam por meio da observação direta dos constituintes ecológicos e biológicos provenientes da natureza

semiótica circundante. Esses processos subsistiram ao longo dos tempos, propiciando aos *kumuã* da atualidade a continuidade da aquisição e assimilação de conhecimentos por intermédio de plantas enteógenas, convivência empírica com a natureza e instruções diretas providas por *kumuã* mais antigos.

Apesar dos estudos antropológicos destacarem a importância dos grandes animais no contexto cosmológico e social dos povos rionegrinos, é evidente que os *omanakã* também ocupam uma posição relevante nesse universo, conforme atesta sua utilização como alimento, indicadores sazonais e agenciadores metafísicos nos benzimentos de cura, proteção e agressão. Esse protagonismo foi possível graças às capacidades interpretativas dos indígenas – destacadamente os *kumuã* – grandes especialistas na leitura das “entrelinhas semióticas” que permeiam os ambientes florestais.

Se os grandes animais conseguem se sobressair e, via dupla, os indígenas são bem-sucedidos em percebê-los – tais episódios geralmente não ocorrem de forma simultânea e simplificada. O mesmo não se pode dizer dos *omanakã*, seres tão exageradamente numerosos e conspícuos que jamais passam despercebidos. Por isso mesmo não é de se estranhar que sejam facilmente notados, seja pelos formatos anatômicos ou por seus comportamentos peculiares. Essa captura de atenção faz com que se estabeleçam entre indígenas e insetos fortes conexões que extrapolam os limites semióticos, pois as mensagens enviadas pelos *omanakã* atingem um *status* diferenciado, soando para o indígena como uma conversa íntima entre velhos amigos que a muito se conhecem.

REFLEXÕES A TÍTULO DE CONCLUSÃO

As afinidades entre insetos e humanos surgem a partir de conceitos ambíguos, uma vez que envolvem repugnância, medo, fuga e eliminação do animal – reações típicas de evitação – mas também produzem sentimentos de aproximação, como usos medicinais e alimentícios, satisfação estética e admiração pela biologia desses animais (COSTA NETO, 2003). Entre os Runa existe uma conexão de atração com as saúvas, com objetivos alimentares, coroada por meio da leitura de mensagens semióticas emitidas pelas próprias formigas e pelos outros animais que observam o comportamento delas. Portanto, a previsão desse momento depende de um arranjo que envolve diferentes espécies, concorrentes e interpretantes (sapos, cobras, pássaros), e condições sazonais (chuvas fortes com trovões e relâmpagos) (KOHN, 2013).

Da mesma forma que os Runa observam as espécies concorrentes com as saúvas, os Tariana também consideram o comportamento de outros animais como indicativo do aparecimento dessas formigas – como é o caso de alguns pássaros que adotam atitude de espera e da revoada de espécies de cupins que acontecem antes da revoada das saúvas. Entre os métodos utilizados pelos Tariana para coletar as *Mehkã di'ãnã* (formigas comestíveis) inclui-se a observação de eventos prévios que seguem uma estrutura lógica baseada na conexão com a natureza. Assim como entre os Runa, onde as relações entre vários “eus” conectados atua como preditor da emergência das formigas cortadeiras, de forma similar os Tariana também observam os sinais semióticos emitidos por outros “eus” da floresta – inclusive extra-humanos.

A narrativa de Kohn me fez retornar no tempo e lembrar o quanto a revoada das saúvas também significa para nós, Tariana. Esse acontecimento – aguardado ansiosamente pela poluição local – é revestido de um caráter fortemente social, uma vez que consiste na obtenção de uma guloseima muito apreciada e nas consequentes reuniões comunitárias onde tais insetos eram consumidos. Esses aspectos são de conhecimento geral, pois todos os familiares e comunitários atuam em conjunto para coletar esses animais. Em minha mente voltaram antigas imagens de momentos alegres de lazer e de conagração que nos traziam muita satisfação. Acredito que essas sensações também são experienciadas pelos outros animais que se alimentam dessas formigas, traduzindo-se em uma espécie de unicidade ecológica e familiar com as pessoas.

Eduardo Kohn destaca, ainda, um assóvio que os Huna utilizam para incitar as formigas cortadeiras – como se elas percebessem as mensagens semióticas humanas. Esse assóvio age como um chamado que resulta em um grande número de saúvas atraídas e capturadas (KOHN, 2013). Aqui podemos traçar um paralelo com as respostas do avô das maniuaras aos chamados do *kumu* ou chefe da família – conforme narrado no capítulo III – ocorrência que está associada com as fases da lua. Portanto, esse evento relaciona um componente abiótico (no caso, a fase lunar) com o aparecimento das formigas maniuaras. Por extensão, é viável supor que a teia semiótica composta pelos “eus” da floresta seja capaz de perceber os sinais da atmosfera e do clima, utilizando tais signos para direcionar os eventos que governam seus ciclos de vida (florescimento, frutificação, eclosão de ovos, emergência de adultos).

Ao longo deste trabalho ficou evidente que os Tariana detêm alto grau de conexão com diversos tipos de insetos, conferindo-lhes, inclusive, *status* semelhante aos de outros animais em quesitos como agressividade, fonte de recurso alimentar, elegibilidade para emprego em *bahsese* e festas ritualísticas. Tais relações de afinidade entre humanos e animais foram destacadas na literatura científica já no clássico trabalho de Otis Mason, em 1899, onde o termo Etnozoologia foi mencionado pela primeira vez. O autor relata que, para terem sucesso em seu ciclo de vida, os aborígenes americanos dos tempos pré-colombianos precisavam estabelecer conexões com os animais selvagens. Isso ficou muito evidente quando Mason ressaltou que a preparação de armadilhas para aves e mamíferos considerava seriamente a psicologia da vítima: os gamos (*Artiodactyla: Cervidae*) não eram mortos ou aprisionados violentamente; antes, eram induzidos pelo caçador, que podia estar ausente ou escondido, a cometerem suicídio ou auto encarceramento; para capturar pássaros, os locais preferidos como poleiros, onde os pássaros chegavam sem suspeitar, eram armadilhados com laços ou recebiam visgos grudentos, configurando também estratégias sutis.

Ao longo do tempo, os estudos antropológicos foram descrevendo cada vez com mais detalhes as atividades relacionais entre humanos e animais, abordando inclusive as visões de mundo que atribuem humanidade a muitos tipos de animais – prerrogativa geralmente aplicada aos grandes mamíferos (predadores e presas), aves e peixes, conforme já mencionado. Os insetos, entretanto, aparentemente detêm uma importância secundária nessa convivência. Mas essa percepção pode ser enganosa, provavelmente decorrente da escassez de trabalhos sobre esse tema e da insuficiente quantidade de pesquisadores dispostos e preparados para abordá-lo. A percepção dos Tariana sobre os insetos demonstra que esses

animais são tão importantes quanto quaisquer outros. Se antas, pecaris e peixes constituem um recurso proteico fundamental, os *omanakã* também cumprem esse papel de forma destacada; isso fica bem demonstrado na realização do dabucuri de insetos e larvas. Entretanto, é preciso ressaltar que os saberes dos Tariana sobre os insetos vão muito além das vias meramente funcionais, pois conhecem muitos grupos que absolutamente não têm nenhuma utilidade para eles, como é o caso dos *ydnnã*, ou “aqueles que passam” – mencionados no capítulo II.

Os atributos físicos dos insetos são tão relevantes que fornecem importantes agenciamentos no mundo espiritual, conforme demonstram os *bahsese* em que são invocados. Aliás, aqui vale ressaltar que a eficiência de tais agenciamentos deve ser estudada mais profundamente, para que possamos tentar compreender como esses processos acontecem e que forças transcendentais teriam revelado (e, principalmente, confirmado) essas capacidades sobrenaturais aos *kumuã*. Essa questão não é de simples elucidação, pois várias hipóteses precisam ser investigadas, a saber: os *kumuã* intuíram que o agenciamento que ocorre no mundo físico poderá acontecer também no mundo sobrenatural ou eles já testemunharam de alguma forma extracorpórea que aquilo realmente acontece? Alguém, ao longo da história ancestral da etnia, presenciou extrasensorialmente uma entidade nefasta procurando uma pessoa para lhe fazer mal, mas não a encontrou justamente por que essa pessoa estava protegida dentro do abdome de um *omanakã* ou essa proteção é inferida e conferida somente com base no agenciamento provocado no mundo físico? O uso dos elementos da natureza pelos *kumuã* acontece de forma puramente ritualística e mítica ou os agenciamentos ocorrem no campo das possibilidades e realidades metafísicas? Independente da origem desses conhecimentos, sejam eles sobrenaturais ou baseados em observações ecológicas, é inegável que a capacidade de abstração dos indígenas do Alto Rio Negro é superior em muitos aspectos, pois acredito que nem mesmo o biólogo de mentalidade mais fértil seria capaz de vislumbrar o corpo de um inseto como um *bunker* metafísico inexpugnável.

Conforme já aludido anteriormente, pesquisadores que analisam com olhos acadêmicos os saberes das populações tradicionais acabam gerando novos conhecimentos científicos; para tanto, devem estar atentos às descrições feitas pelos locais sobre aspectos físicos, comportamentais e ambientais dos diversos elementos da natureza – e prestar mais atenção, ainda, às narrativas que envolvem as esferas extranaturais. Dentro dessa ótica, devo destacar, como bióloga e como indígena, o quão importante é a capacidade de se reconhecer as pistas

metafísicas que conduzirão a novas descobertas no mundo natural. Acredito ser fundamental complementar o aprendizado obtido no ambiente acadêmico com os saberes apreendidos daqueles que vivem imersos cotidianamente no ambiente que é estudado nos livros. O contato com tais saberes é essencial para que o biólogo possa captar a essência do mundo natural.

Olhando por esse ângulo, proponho, como aplicação prática dos conhecimentos Tariana sobre os insetos, estudar detalhadamente uma circunstância que merece atenção diferenciada, qual seja a velocidade com que os cupins arborícolas regeneram partes destruídas de suas casas, habilidades estas invocadas no benzimento para curar rapidamente feridas provocadas por lâminas afiadas. Apesar do agenciamento pretendido ocorrer nas esferas sobrenaturais, sua base teórica xamânica, por assim dizer, decorre de observações do comportamento desses cupins. Acredito que, em busca de um princípio ativo com qualidades cicatrizantes, seria pertinente analisar as substâncias presentes nas pelotas fecais utilizadas pelos cupins tanto para construir as camadas externas dos ninhos quanto para regenerar as brechas de suas casas. Procedimento semelhante deveria ser feito com o barro que as vespas de “cintura fina” utilizam para fazer suas casas, pois estes *omanakã* também são invocados em benzimentos que visam manter uma pessoa em segurança, usando como abrigo os diversos compartimentos que compõe os ninhos dessas vespas. Além disso, o barro que esses insetos utilizam na construção de suas casas é utilizado pelos Tariana para combater diarreia, vômito e tosse, o que representa outro indicativo promissor que pode ser investigado na busca de novos conhecimentos científicos. Para além desses exemplos, outros eus semióticos, e não apenas os insetos, devem ser estudados por pesquisadores sensíveis às pistas que são fornecidas pelos sábios indígenas; tal atitude certamente redundará em abundantes conhecimentos acadêmicos.

Outro aspecto que não posso deixar de enfatizar diz respeito à importância da participação feminina para o bom andamento desta pesquisa. Meus interlocutores, em sua maioria, são mulheres. Apesar de tradicionalmente a mulher indígena rionegrina ser relegada a uma condição secundária, este trabalho demonstra que elas também são detentoras de conhecimentos ricos e detalhados que perpassam a maioria dos saberes (benzimentos, alimentação, rituais, sazonalidade etc.). Além disso, quero salientar que minhas interlocutoras expressam uma maior sensibilidade na hora de traduzir idiosincrasias semânticas do Tukano para o Português, além de serem mais detalhistas e minuciosas em suas explicações. Diante dessa constatação, torna-se necessário mencionar que ainda existem muitos entraves culturais para que as mulheres alcancem um patamar semelhante ao dos homens no universo indígena

do Alto Rio Negro. Trata-se de uma questão sensível, que precisa ser melhor discutida. Acredito ser imperativo uma maior inclusão de mulheres nos ambientes acadêmicos, produzindo trabalhos relevantes sobre a temática indígena, seja uma forma de dar maior visibilidade ao papel feminino perante uma cultura marcadamente masculina.

Outro item que não poderia deixar de ser mencionado é o fato de ter registrado os nomes dos insetos em Tukano, quando se trata de conhecimento Tariana. Conforme mencionado na introdução deste trabalho, os Tariana deixaram de lado sua linguagem original e adotaram a língua Tukano como resultado da política linguística imposta pelos missionários salesianos ainda no início do século XX, entre outros fatores. Atualmente, a língua Tariana é falada apenas em Iauaretê, conforme destacado pela linguista Alexandra Aikhenvald, que contabilizou apenas cerca de 100 de falantes (AIKHENVALD, 2013). Mesmo assim, o fato de os Tariana quase não falarem mais sua língua original não quer dizer que tenham perdido seus saberes. Pelo contrário, segundo afirma Ivo Fontoura, os conhecimentos ancestrais vêm sendo transmitidos ao longo de gerações, principalmente através da oralidade (FONTOURA, 2006). Sabe-se hoje que as histórias das etnias do Alto Rio Negro são cruzadas e dificilmente encontramos singularidades inerentes a este ou àquele povo, pois os marcadores dessas diferenças foram generalizados e difundidos entre todos. Entretanto, analisando os textos existentes sobre as etnias do Alto Rio Negro, percebi que pouco havia sobre insetos, sendo que estes sempre são mencionados de forma geral ou de forma indireta, sem maiores detalhes sobre sua importância ou seu papel nos agenciamentos dos quais participam – exceção feita aos trabalhos de Sunny Petiza sobre os Baniwa.

Em consequência, não há como estabelecer parâmetros de comparação com os saberes etnoentomológicos de outros povos rionegrinos, pelo menos não de maneira aprofundada. Porém, considere o pressuposto de que devem existir particularidades no conhecimento Tariana que podemos reconhecer de algum modo; é provável que a língua Tariana marque isso mais precisamente. Tendo em vista as limitações impostas pela pandemia, somadas ao longo tempo que se passou até meu projeto ser aprovado pela CONEP (quatro meses) tive que adotar procedimentos mais conservadores quanto ao local de estudo e número de participantes, conforme descrevi na metodologia. Essa combinação de fatores tornou inviável ter acesso aos falantes da língua Tariana e desenvolver este trabalho na linguagem de minha etnia. Apesar disso, acredito firmemente que, mesmo tendo descrito os nomes dos insetos na língua Tukano, consegui registrar as particularidades do conhecimento etnoentomológico dos

Tariana. Percepção similar é defendida pelo linguista Wilmar D'Angelis, o qual afirma que muitos conhecimentos indígenas foram preservados porque as práticas culturais tiveram continuidade mesmo na ausência da língua ancestral, que foi abandonada em algum momento (ALBERGARIA, 2021).

Nas palavras do antropólogo médico Glenn Shepard, a perda da língua culmina em perda de conhecimentos, principalmente aqueles de caráter ecológico, e mesmo que uma cultura possa sobreviver sem a língua, resta evidente que a manutenção da língua original resguarda esses conhecimentos de forma muito mais sólida (ALBERGARIA, 2021). Portanto, é fundamental que este trabalho tenha continuidade, de forma a aprofundar ainda mais a documentação dos saberes etnoentomológicos dos Tariana, principalmente recolhendo os aspectos nomenclaturais e ecológicos diretamente nas comunidades do Alto Rio Negro onde ainda encontramos falantes do idioma Tariana. Isso permitirá estabelecer registros mais concretos, preservados em nossa própria língua, a respeito dos saberes inerentes aos insetos que são peculiares ao meu povo. Um desdobramento mais detalhado deste trabalho certamente irá enriquecer o acervo já existente sobre os povos rionegrinos, favorecendo a conservação da diversidade biocultural da região.

Encerro esta dissertação dando crédito àquelas pessoas que realmente a escreveram. Os Tariana que contribuíram com seus relatos cumpriram o duplo papel de transmitir seus saberes, que por sua vez foram repassados a eles por nossos ancestrais. Entendo isso como um resgate de parte dos saberes Tariana que vêm sendo transmitidos oralmente de geração para geração, saberes estes que moldaram os comportamentos sociais e as práticas culturais de nossa etnia ao longo de incontáveis épocas. Nossos ancestrais viveram em tempos muito diferentes dos atuais, e com certeza valorizavam de uma forma muito especial tudo o que sabiam sobre o mundo, tanto que fizeram questão de que esta sabedoria chegasse até a geração presente. Mesmo assim, nossos jovens e adultos de hoje sabem muito menos que nossos ancestrais, pois nossos conhecimentos muitas vezes são superficiais, obtidos em ambientes escolares que nem de longe se comparam com a grande sala de aula que é a floresta.

Os ancestrais traziam na memória as narrativas que transmitiam, que por sua vez também eram memorizadas pelos ouvintes. Sinto que atualmente essas habilidades estão se perdendo gradativamente. Portanto, creio que é imperativo unir as ferramentas da

Antropologia, os postulados da Biologia e os saberes tradicionais Tariana com o propósito de registrar no papel as vozes que ecoam desde tempos ancestrais, pois nossos ouvidos já não são suficientes para cumprir tal objetivo. Da mesma forma que os saberes etnoentomológicos dos Tariana se mostram magníficos e abundantes, seguramente ainda há muito a descrever e registrar sobre outros “eus” semióticos da floresta, os quais certamente são velhos conhecidos dos Tariana e dos demais povos do rio, apesar de ainda não terem recebido a merecida atenção por parte da Biologia e da Antropologia.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Cristina. **Caiçaras na Mata Atlântica**: pesquisa científica versus planejamento e gestão ambiental. São Paulo: Annablume, 2000. Disponível em: <<http://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=9jQIA3rQjp8C&oi=fnd&pg=PA15&dq=info:bAFsLjII0dEJ:scholar.google.com&ots=cCLwRY-M84&sig=COtPhERHIKrdZv8qOH2c-W-co9Y>>. Acesso em: 16 set. 2018.

ADIS, Joachim; MORAIS José Wellington; FRANKLIN, Elizabeth. Myriapoda. In: FONSECA, Claudio R. V. et al. (Orgs.). **A fauna de artrópodes da Reserva Ducke**: estado atual do conhecimento taxonômico e biológico. Manaus: Editora INPA, 2009. p. 41-47.

AIKHENVALD, Alexandra IŪr'evna *et al.* Dicionário Tariana – Português e Português – Tariana. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 17, n. 1, p. 3-384. 2001.

AIKHENVALD, Alexandra IŪr'evna (ed.). **Tariana texts and cultural context**. Languages of the World / Texts 07. Munique: Lincom Europa, 1999. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/TRL00004.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

AIKHENVALD, Alexandra. IŪr'evna. Shifting language attitudes in North-west Amazonia. **International Journal of the Sociology of Language**, Berlin, v. 222, p. 195–216. 2013. Disponível em: <<https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/ijsl.2013.2013.issue-222/ijsl-2013-0039/ijsl-2013-0039.xml>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

ALBERGARIA, Danilo. Ameaça imprevista à etnobotânica. **Revista FAPESP**, ed. 310, p 86-89. 2021. Disponível em: <<https://revistapesquisa.fapesp.br/ameaca-impredicta-a-etnobotanica/>>. Acesso em: 06 jun. 2022.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino; ALVES, Rômulo Romeu Nóbrega (Ed.). **Introduction to Ethnobiology**. Switzerland: Springer International Publishing, 2016. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/requests/attachment/89102847>>. Acesso em: 08 abr. 2021

AMOROZO, Maria Christina de Mello; MING, Lin Chau; SILVA, Sandra Maria Pereira (Org.). **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas**

correlatas. Rio Claro: UNESP/CNPq, 2002. Disponível em: <[ANDREAZZE, Ricardo; MOTTA, Catarina Silva. Besouros dinastíneos \(Coleoptera, Scarabaeidae, Dynastinae\) de Querari, município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas, Brasil. *Acta Amazônica*, Manaus, v. 32, n. 4, p. 725-727. 2002.](https://fdocumentos.tips/download/?url=77d986b2ea4505577ae81961e66059fa5df1b2c6857b8290611610549c6c92a80924c4ab47155ce9da8cb88deef8414e595beb96a245600c86a119bcc4cdcecb3ebc437efchbLrIk0F9Lsd0RBfXnStmho5pmIjL5+T5rhSGchHrAochOukvKa0D9SbWKOUd9c8daf/2DqhuTjg+1JmHBRZu9JL8UZQCS1QDHP+JIMhmfNvWiqdX7YZhfuKTwcntPWoi+0TGTPRibHQ=>=>. Acesso em: 20 jun. 2020.</p></div><div data-bbox=)

ANDRELLO, Geraldo Luciano. Hierarquia e história: notas sobre a descendência entre os Tariano do rio Uaupés. In: EPPS, Patience; STENZEL, Kristine (Eds.). **Upper Rio Negro: Cultural and Linguistic Interaction in Northwestern Amazonia**, Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2013. p. 475-507. Disponível em: <www.etnolinguistica.org/local--files/biblio:epps-stenzel-2013/epps_stenzel_2013_upper_rio_negro.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2018.

ANDRELLO, Geraldo Luciano. **Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)**. 2004. 439 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Estadual de Campinas, 2004. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/279934/1/Andrello_GeraldoL_D.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2018.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo: Editora UNESP/ISA/NUTI, 2006.

AZEVEDO, Carlos Augusto Silva. Taxonomia e bionomia de imaturos de Megaloptera (Insecta) na Amazônia Central, Brasil. 2003. 183 f. Dissertação (Mestrado em Entomologia). Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, Amazonas, 2003. Disponível em: <https://repositorio.inpa.gov.br/bitstream/1/12542/1/tese_inpa.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2022.

AZEVEDO, Dagoberto Lima. **Agenciamento do mundo pelos Kumuã Yepa'mahsã**. (Coleção Reflexividades Indígenas). Manaus: EDUA/NEAI, 2018.

AZEVEDO, Hugo José Coelho Corrêa. et al. O uso de coleções zoológicas como ferramenta didática no ensino superior: um relato de caso. **Revista Práxis**, Volta Redonda, ano IV, n. 7, p. 43-48, 2012. Disponível em: <<http://revistas.unifoa.edu.br/index.php/praxis/article/view/548/512>>. Acesso em: 16 ago 2018.

BARBOSA, Manuel Marcos; GARCIA Adriano Manuel; GARCIA, Pedro. (trad.), GARCIA, Benjamin. (trad.), BUCHILLET, Dominique (ed.). **Upiperi kalisi**: histórias de antigamente: histórias dos antigos Taliaseri-Phukurana (versão do clã Kabana-idakena-yanapere). (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 4). Iauaretê, São Gabriel da Cachoeira: UNIRVA/FOIRN, 2000.

BARRETO, João Rivelino Rezende. **Formação e transformação de coletivos indígenas no Noroeste Amazônico**. (Coleção Reflexividades Indígenas). Manaus: EDUA/NEAI, 2018.

BASSINI-SILVA, Ricardo et al. *Eutrombicula tinami* (Oudemans, 1910) (Trombidiformes: Trombiculidae) in Brazil: a neglected ectoparasite of several animals including humans. **Acarologia**, Paris, v. 59, n. 4, p. 412-423, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.24349/acarologia/20194343>>. Acesso em: 27 jun. 2022.

BEGOSSI, Alpina. Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente. **Interciência**, Caracas, v. 18, n. 3, p. 121-132, 1993. Disponível em: <https://www.academia.edu/download/34281726/http___www.interciencia1993.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2020.

BENTES, Sunny Petiza Cordeiro. **Etnoentomologia Baniwa: estudo dos insetos na concepção dos povos Baniwa que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira - Amazonas, Brasil**. 2011. 150 f. Dissertação (Mestrado em Entomologia). Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, Amazonas, 2011. Disponível em: <http://bdtd.inpa.gov.br/bitstream/tede/1237/1/Dissertacao_Sunny_Bentes.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2018.

BERLIN, Brent. **Ethnobiological Classification**: principles of categorization of plants and animals in traditional societies. Princeton University Press, 1992. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=uTIABAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1>>

&dq=+ ethnobiological+classification+principles+of+categorization+ethnoentomology&ots=kO5WDHn2IR&sig=HU94NbWT3nfjwikZrlse7qr07NY#v=onepage&q=ethnobiological%20classification%20principles%20of%20categorization%20ethnoentomology&f=false>. Acesso em: 16 set. 2018.

BORROR, Donald Joyce; DELONG, Dwight Moore. **Introduction to the study of insects**. Stamford: Cengage, 2004.

BRUSCA, Richard C.; BRUSCA, Gary J. **Invertebrados**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2007.

CABALZAR, Aloisio (Org.). **Peixe e gente no Alto Rio Tiquié**: conhecimentos Tukano e Tuyuka: ictiologia, etnologia. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/0AL00028.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

CABALZAR, Aloisio (Org.); RICARDO, Carlos Alberto; ALBERTA, Lucia. (Col.). **Manejo do mundo**: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico. São Paulo: ISA/FOIRN, 2010. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/0AL00030.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

CABALZAR, Aloisio. Organização socioespacial e predomínios linguísticos no rio Tiquié. In: EPPS, Patience; STENZEL, Kristine (Eds.). **Upper Rio Negro: Cultural and Linguistic Interaction in Northwestern Amazonia**, Rio de Janeiro, Museu do Índio-FUNAI, 2013. p. 129-162. Disponível em: <www.etnolinguistica.org/local--files/biblio:epps-stenzel-2013/epps_stenzel_2013_upper_rio_negro.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2018.

CABALZAR, Aloisio; RICARDO, Carlos Alberto. (Org.). **Mapa-Livro Povos Indígenas do Rio Negro**: uma introdução à diversidade socioambiental do Noroeste da Amazônia brasileira. 3 ed. atualizada. São Paulo: ISA/FOIRN, 2006. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/A00104.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2018.

CAMPOS, Raquel; DAHER, Andrea. A antropologia da natureza de Philippe Descola. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, p. 495-517, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/topoi/v14n27/1518-3319-topoi-14-27-00495.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2020

CARRERA, Messias. **Entomologia para você**. São Paulo: Nobel, 1980.

CASTETTER, Edward Franklin. The Domain of Ethnobiology. **The American Naturalist**, v. 78, n. 775, p. 158–170. 1944. Disponível em: <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/281182>>. Acesso em: 08 abr. 2021.

CASTETTER, Edward Franklin. Uncultivated native plants used as sources of food. **American Southwes Bulletin**, Biological Series Ethnobiological Studies, University of New Mexico, n. 266, v. 4, n. 1, 1935. Disponível em: <https://digitalrepository.unm.edu/unm_bulletin/23> . Acesso em: 08 abr. 2021.

CESTARI, Tania F. et al. Tungiasis and myiasis. **Clinics in Dermatology**, Philadelphia, v. 25, p. 158-164, 2007. Disponível em: <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/17350494/>>. Acesso em 27 jun. 2022.

CIÊNCIAS HUMANAS. **O pensamento selvagem**. [s.d.]. Disponível em: <http://www.cienciashumanas.com.br/resumo_artigo_6077/artigo_sobre_o_pensamento_selvagem>. Acesso em: 02 jul. 2019.

CORREA, Maria Sueli et al. Erucismo por *Lonomia* spp em Teresópolis, RJ, Brasil. Relato de um caso provável e revisão da literatura. **Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical**, Rio de Janeiro, v. 37(5), p. 418-421, 2004. Disponível em: <<http://doi.org/10.1590/S0037-86822004000500011>>. Acesso em: 20 de jun. 2022.

CORREIA, Nathália Cordeiro. Odonata. In: FELIX, Márcio et al. **Insetos: uma aventura pela biodiversidade**. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2010. p. 87-93. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiO746Vkuf4AhUwlZUCHUOLDbMQFnoECAwQAQ&url=http%3A%2F%2Fwww.fiocruz.br%2Ffioc%2Fmedia%2Finsetos_UmaAventura.pdf&usg=AOvVaw3zo8jRMT8rBMZfZ-pUEsR_>. Acesso em: 27 jun. 2022.

COSARINSKY, Marcela I. Nest micromorphology of the neotropical termite, *Termes saltans* (Isoptera: Termitidae), **Sociobiology**, n. 3, v. 43, p. 1-11, 2004. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Marcela-Cosarinsky/publication/215444120_Nest_micro

morphology_of_the_neotropical_termite_Termes_saltans_Isoptera_Termitidae/links/5daf0aab4585155e27f7cad7/Nest-micromorphology-of-the-neotropical-termite-Termes-saltans-Isoptera-Termitidae.pdf>. Acesso em 03 jan. 2022.

COSARINSKY, Marcela I. The nest growth of the Neotropical mound-building termite, *Cornitermes cumulans*: A micromorphological analysis. **Journal of Insect Science (online)**, Oxford University, n. 122, v. 11, p. 1-14, 2011. Disponível em: <<https://academic.oup.com/jinsectscience/article-pdf/11/1/122/18185727/jis11-0122.pdf>>. Acesso em 03 jan. 2022.

COSTA NETO, Eraldo Medeiros; PACHECO, Josué Marques. A construção do domínio etnozoológico “inseto” pelos moradores do povoado de Pedra Branca, Santa Terezinha, Estado da Bahia. **Acta Scientiarum. Biological Sciences**, Maringá, v. 26, n. 1, p. 81-90, 2004. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciBiolSci/article/view/1662/1004>>. Acesso em: 28 abr. 2020.

COSTA NETO, Eraldo Medeiros. Estudos etnoentomológicos no estado da Bahia, Brasil: uma homenagem aos 50 anos do campo de pesquisa. **Biotemas**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 117-149, 2004a. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/biotemas/article/viewFile/23272/21005>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

COSTA NETO, Eraldo Medeiros. **Etnoentomologia no povoado de Pedra Branca, município de Santa Terezinha, Bahia. Um estudo de caso das interações seres humanos/insetos**. 2003. 199 f. Tese (Doutorado em Ecologia e Recursos Naturais). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo, 2003. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/1651/TeseEMCN.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

COSTA NETO, Eraldo Medeiros. **Introdução à etnoentomologia: considerações metodológicas e estudo de casos**. Feira de Santana: UEFS. 2000b.

COSTA NETO, Eraldo Medeiros. The significance of the category ‘insect’ for folk biological classification systems. **Journal of Ecological Anthropology**, Tampa, Flórida, 4: 70-75. 2000a. Disponível em: <<https://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1090&context=jea>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

COSTA NETO, Eraldo Medeiros; RAMOS-ELORDUY, Julieta. Los insectos comestibles de Brasil: etnicidad, diversidad e importancia en la alimentación. **Boletín SEA**, Zaragoza, v. 1, n. 38, p. 423-442, 2006. Disponível em: <<https://eurekamag.com/research/022/981/022981938.php>>. Acesso em 16 jun. 2022.

COSTA NETO, Eraldo Medeiros; RODRIGUES, Rosalina Maria de Fátima Ribeiro. As formigas (Insecta: Hymenoptera) na concepção dos moradores de Pedra Branca, Santa Terezinha, estado da Bahia, Brasil. **Boletín SEA**, Zaragoza, v. 1, n. 37, p. 353-364, 2005. Disponível em: <sea-entomologia.org/Publicaciones/PDF/BOLN_37/353_364EtnoentomologiaFormigas.pdf> Acesso em: 20 abr. 2020.

COSTA-NETO, Eraldo Medeiros. *Fulgora laternaria* Linnaeus, 1758 (Hemiptera: Fulgoridae) na concepção dos moradores do povoado de Pedra Branca, Santa Terezinha, Bahia, Brasil. **Revista de Ciências Ambientais**, Canoas, v.1, n.1, p. 35-56, 2007. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=&ved=2ahUKEwiR7oWtreX4AhX7u5UCHe5eCyQQFnoECAQQAQ&url=https%3A%2F%2Frevistas.unilasalle.edu.br%2Fdocumentos%2Fdocumentos%2FRbca%2FV1_N1%2F03.pdf&usg=AOvVaw1hs_QyqLR0IIPLguOEWMcX>. Acesso em: 27 jun. 2022.

COSTA-NETO, Eraldo Medeiros. Insetos como recursos alimentares nativos no semi-árido do estado da Bahia, nordeste do Brasil. **Zonas Áridas**, v. 8, p. 33-40, 2004b. Disponível em: <190.119.243.75/index.php/rza/article/download/709/691>. Acesso em: 12 jun. 2018.

DALY, Lewis; SHEPARD, Glenn. Magic darts and messenger molecules: Toward a phytoethnography of indigenous Amazonia. **Anthropology Today**, v. 35, n. 2, p. 13-17. 2019. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Lewis_Daly/publication/332134199>. Acesso em: 15 nov. 2021.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, Pelotas/RS, v. 3, n. 1, p. 7, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/download/5620/4120>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2425.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

DIEGUES, Antônio C. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. São Paulo: MMA/USP. 2000. Disponível em: <<https://livroaberto.ibict.br/bitstream/1/750/2/Biodiversidade%20e%20comunidades%20tradicionais%20no%20Brasil.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

EDWARDS, David; FREDERICKSON, Megan; SHEPARD, Glenn H.; YU, Douglas. A plant needs ants like a dog needs fleas: *Myrmelachista schumanni* ants gall many tree species to create housing. **American Naturalist**, v. 174, n. 5, p. 734-740, 2009. Disponível em <<https://www.researchgate.net/profile/Douglas-Yu/publication/26865850>>. Acesso em 15 nov. 2021.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/tNKpjsQPtDrQbRhbztXkD3P/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 13 set. 2018.

FERNÁNDEZ, Fernando. Las hormigas cazadoras del género *Ectatomma* (Formicidae: Ponerinae) en Colombia, **Caldasia**, Bogotá, v. 16, n. 79, p. 551-564, 1991. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/268812318_Las_hormigas_cazadoras_del_genero_Ectatomma_Formicidae_Ponerinae_en_Colombia>. Acesso em: 27 jun 2022.

FONTES, Luiz Roberto. Ninho ramificado do cupim arborícola, *Nasutitermes aquilinus*. **Vetores & Pragas**, Rio de Janeiro, v. 53, p. 12-15, 2019. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Luiz-Fontes-2/publication/339040398_Ninho_ramificado_do_cupim_arboricola_Nasutitermes_aquilinus/links/5e3a2112458515072d801b98/Ninho-ramificado-do-cupim-arboricola-Nasutitermes-aquilinus.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2022.

FONTES, Luiz Roberto; TERRA, Paulo S.; A study on the taxonomy and biology the neotropical termite *Nasutitermes aquilinus* (Isoptera, Termitidae, Nasutitermitinae). **Revista Brasileira de Entomologia**, Curitiba v. 25, n. 3, p. 171-183, 1981. Disponível em: <<https://archive.org/download/NasutitermesAquilinus1981/Nasutitermes%20aquilinus-1981.pdf>>. Acesso em: 03 jan. 2022.

FONTOURA, Ivo Fernandes. **Formas de transmissão de conhecimentos entre os Tariano da região do Rio Uaupés – AM.** 2006. 126 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, Pernambuco, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/933/1/arquivo4681_.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2019.

FRANÇA, Eder Cleyton Barbosa. **Revisão taxonômica do gênero *Odontomachus* Latreille, 1804 (Hymenoptera: Formicidae) no Brasil.** 2021. 191 f. Dissertação (Mestrado em Entomologia) Universidade Federal do Paraná. Curitiba, Paraná, 2021. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/75099/R%20-%20D%20-%20EDER%20CLEYTON%20BARBOSA%20DE%20FRANCA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> Acesso em: 27 jun. 2022.

GALLO, Domingos et al. **Manual de Entomologia Agrícola.** Piracicaba: FEALQ, 2002.

GARCIA, José Francisco; BOTELHO, Paulo Sérgio Machado. Manejo de *Migdolus fryanus* em cana-de-açúcar. **Revista Cultivar (revista online).** n. 223, 2017/2018. Disponível em: <<https://revistacultivar.com.br/artigos/manejo-de-migdolus-fryanus-em-cana-de-acucar>>. Acesso em: 27 jun 2022.

GOMES, Paula Constância; ROCHA, Monalisa de Paula; COSTA, Jane. Phasmida. In: FELIX, Márcio et al. **Insetos: uma aventura pela biodiversidade.** Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2010. p. 102-111. Disponível em: <[GIACONE, Antônio. **Pequena gramática e dicionário da língua " Taliáseri ou Tariana "**. Salvador: Escola Tipográfica Salesiana, 1962. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org>>. Acesso em: 18 jul. 2022.](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiO746Vkuf4AhUwIzUCHUOLDbMQFn0ECAwQAQ&url=http%3A%2F%2Fwww.fiocruz.br%2Fioc%2Fmedia%2FInsetos_UmaAventura.pdf&usg=AOvVaw3zo8jRMT8rBMZfZ-pUEsR_>. Acesso em: 27 jun. 2022.</p></div><div data-bbox=)

GOOGLE EARTH Pro. Version 7.3.3.7786 (64-bit). 2021. Image Landsat / Copernicus. Disponível em: <kh.google.com>. Acesso em: 08 abr. 2021.

GOUVEIA, Jonilda Hauwer; SANTOS-SILVA, Edinaldo Nelson dos; GOUVEIA, Fernando Bernardo Pinto. Uso de macroinvertebrados aquáticos para avaliar a sanidade ambiental de um lago de água preta no Baixo Rio Negro, Amazonas, Brasil. In: JORNADA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DO INPA, VII. 2018, Manaus. *Anais...* Manaus: INPA, 2018.

GULLAN, Penny J.; CRANSTON, Peter S. **Os insetos: um resumo de entomologia**. 3. ed. São Paulo: Rocca, 2008.

HADDAD Jr, Vidal; CARDOSO, João Luiz C.; MORAES, Roberto Henrique P. Skin Lesions caused by stink bugs (Insecta: Heteroptera: Pentatomidae): first report of dermatological injuries in humans. **Wilderness and Environmental Medicine**, v. 13, p 48-50. 2002. Disponível em: <[http://www.researchgate.net/publication/11436543_Skin_lesions_caused_by_stink_bugs_\(Insecta_Heteroptera_Pentatomidae\)_first_report_of_dermatological_injuries_in_humans](http://www.researchgate.net/publication/11436543_Skin_lesions_caused_by_stink_bugs_(Insecta_Heteroptera_Pentatomidae)_first_report_of_dermatological_injuries_in_humans)>. Acesso em: 27 jun. 2022.

HALFFTER, G.; EDMONDS, W. **The nesting behavior of dung beetles (Scarabaeinae): an ecological and evolutive approach**. Cidade do México: Instituto de Ecologia, 1982.

HAMADA, Neusa; ALE-ROCHA, Rosaly. Simuliidae. In: FONSECA, Claudio R. V. et al. (Orgs.). **A fauna de artrópodes da Reserva Ducke: estado atual do conhecimento taxonômico e biológico**. Manaus: Editora INPA, 2009. p. 159-168.

HAMADA, Neusa; KEPPLER, Ruth L. F. Ordem Diptera. In: HAMADA, Neusa; KEPPLER, Ruth L. F (orgs.). **Guia ilustrado de insetos aquáticos e semiaquáticos da Reserva Florestal Ducke**. Manaus: EDUA, 2012. p 123-137.

HANAZAKI, Natalia. Etnoecologia, Etnobiologia e as interfaces entre o conhecimento científico e o conhecimento local. In: REUNIÃO ANUAL DA SBPC, LVIII, 2006, Florianópolis. *Anais...* 2006. p. 1-2. Disponível em: <http://www.sbpnet.org.br/livro/58ra/atividades/TEXTOS/texto_290.html>. Acesso em: 24 mai. 2021.

HARADA, Ana Y.; KETELHUT, Suzana M. Formigas da Reserva Florestal Ducke: um grupo ainda pouco estudado? In: FONSECA, Claudio Ruy Vasconcelos et al. (Orgs.) **A fauna**

de artrópodes da Reserva Ducke: estado atual do conhecimento taxonômico e biológico. Manaus: Editora INPA, 2009. p. 231-247.

HAUWER, Jonilda Sodré; SANTOS-SILVA, Edinaldo Nelson dos; GOUVEIA, Fernando Bernardo Pinto. Comunidade de insetos aquáticos do lago Acariquara, Manaus, Amazonas, Brasil. In: JORNADA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DO INPA, VI., 2017, Manaus. *Anais...* Manaus: INPA, 2017. p. 575-579.

HENRIQUES, Augusto Loureiro. Tabanidae. In: FONSECA, Claudio R. V. et al. (Orgs.) **A fauna de artrópodes da Reserva Ducke:** estado atual do conhecimento taxonômico e biológico. Manaus: Editora INPA, 2009. p. 169-178.

HÖLLDOBLER, Bert.; WILSON, Edward. O. **The ants.** Cambridge: Harvard Univ., 1990.

HORNBORG, Alf. Ecology as semiotics: Outlines of a contextualist paradigm for human ecology. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Eds.). **Nature and society:** anthropological perspectives. London and New York: Taylor & Francis, 1996. p. 45-62. Disponível em: <https://www.academia.edu/download/49278619/Nature_and_Society.pdf>. Acesso em: 25 mai. 2020.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Tariana.** (Publicado originalmente em jul. 2016). Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tariana>>. Acesso em: 16 ago. 2018.

IPHAN. **Dossiê IPHAN 7 {Cachoeira de Iauaretê}** – Lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri (AM). Brasília: Iphan, 2007. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/0AL00042.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

JESUS, Adriano de; JESUS, Pedro de; AGUIAR, Luis; (Narradores). **Ennu Ianáperi:** História dos Tariano pelo clã Koivathe (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 9), 1 ed. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2018.

KOHN, Eduardo. **How Forests Think:** Toward an Anthropology beyond the Human. Berkeley: University of California Press, 2013.

LATTKE, JE. Estado da arte sobre a taxonomia e filogenia de Ponerinae do Brasil. In: DELABIE, JHC., et al. (orgs). **As formigas poneromorfas do Brasil**. Ilhéus, BA: Editus, 2015, pp. 55-73. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi-nt2So8_4AhXznpUCHawHCSAQFnoECCMQAQ&url=http%3A%2F%2Fbooks.scielo.org%2Fid%2Fm3gqd%2Fpdf%2Fdelabie-9788574554419-06.pdf&usg=AOvVaw1z4aeZ62aeuO0P6IOx2HM7>. Acesso em: 28 jun 2022.

LENKO, Karol; PAPAVERO, Nelson. **Insetos no folclore**. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1979.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 3ª ed. Campinas: Papyrus, 1989.

LIMA BARRETO, João Paulo. **Waimahsã: peixes e humanos**. (Coleção Reflexividades Indígenas). Manaus: EDUA/NEAI, 2018.

LIMA BARRETO, João Paulo; AZEVEDO, Dagoberto Lima; SODRÉ MAIA, Gabriel; SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS Jr, Carlos Machado; BELO, Ernesto; BARRETO, João Rivelino Rezende; FRANÇA, Lorena. **Omerõ: Constituição e circulação dos conhecimentos Yepamahsã** (Tukano). Manaus: EDUA/NEAI, 2018.

MACEDO, Daniella; MACEDO, Newton. Solo minado. **Revista Cultivar (revista online)**. n. 91, 2006. Disponível em: <https://issuu.com/grupocultivar/docs/cultivar_91>. Acesso em: 27 jun 2022.

MACHADO, L. A.; HABIB, M. *Migdolus fryanus* (Westwood, 1863) (Coleoptera: Vesperidae): praga da cultura de cana-de-açúcar. **Arquivos do Instituto de Biologia**, Campinas, v. 73, n.3, p. 375-381, 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/aib/a/GGPDft86ZN9pQHFCWZLxdBR/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 27 jun. 2022.

MAGALHÃES, Célio et al. **Coleções de invertebrados do Brasil**. Disponível em: <<http://www.cria.org.br/cgee/junho/docs/ColecoesdeInvertebradosMagalhaesBonaldoKuryHadju.pdf>>. Acesso em: 16 ago 2018.

MASON, Otis Tufton. Aboriginal American Zootechny. **American Anthropologist**, v. 1, p. 45-81. 1899. Disponível em: <https://scholar.google.com.br/scholar?output=instlink&q=info:4iUnM9EbDAMJ:scholar.google.com/&hl=pt-BR&as_sdt=0,5&scillfp=4980930388981089074&oi=lle>. Acesso em: 24 mai. 2021.

MOLINA, Silvia M. G. Pesquisa Qualitativa em Etnociências. In: CORRADO, Amanda R. et al (Orgs.). **Patrimônio cultural e biológico: desafios e perspectivas para conservação e uso**. Botucatu: SBEE, 2014. p. 75-84. Disponível em: <<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewjb27a-95HqAhX-GrkGHQtaBj0QFjAAegQIBRAB&url=http%3A%2F%2Fethnoscience.com%2Findex.php%2FCEE%2Fissue%2FviewFile%2F5%2F8&usg=AOvVaw2uN9sqCEsLRjoQOYIxitko>>. Acesso em: 18 jun 2020.

MONTEIRO, S. G. Astigmata – Sarnas. In: Monteiro, S. G. **Parasitologia na Medicina Veterinária**. São Paulo: Roca, 2010. p. 31-44.

MORAES, Gleiciele C.; ÁVILA, Crébio J. **Insetos-praga associados ao solo na cultura de cana-de-açúcar, no Estado de Mato Grosso do Sul**. Dourados: EMBRAPA, 2014.

MOTTA, Catarina Silva. **Noções gerais sobre insetos: borboletas e mariposas (Lepidoptera)**. Manaus, Amazonas: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 1996.

MOTTA, Catarina Silva. Sphingidae. In: FONSECA, Claudio R. V. et al. (Orgs.). **A fauna de artrópodes da Reserva Ducke: estado atual do conhecimento taxonômico e biológico**. Manaus: Editora INPA, 2009. p. 154-157.

MOTTA, Catarina Silva; ANDREAZZE, Ricardo. Sphingidae (Lepidoptera) de Querari, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil. **Entomologia e Vectors**, Rio de Janeiro, v. 9, p. 329-337. 2001.

NERY, Evelyn Teixeira. **Práticas dos cuidados de saúde na primeira menstruação da mulher Waikhana de Santa Isabel do Rio Negro-AM: do passado ao presente**. 2019. 110 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília. Brasília, Distrito federal, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/37192/1/2019_EvelynTeixeiraNery.pdf>. Acesso em: 19 out. 2020.

OKAMOTO, Cinthya Kimori *et al.* *Ctenus medius* and *Phoneutria nigriventer* spiders venoms share noxious proinflammatory activities. **Journal of Medical Entomology**, Oxford, v. 46, n. 1, p. 58-66. 2009. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Rogério-Bertani/publication/23986019_Ctenus_Medius_and_Phoneutria_Nigriventer_Spiders_Venoms_Share_Noxious_Proinflammatory_Activities/links/00b7d52f61b17a5a8f000000/Ctenus-Medius-and-Phoneutria-Nigriventer-Spiders-Venoms-Share-Noxious-Proinflammatory-Activities.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2022

OLIVEIRA, Adão. **Etnomatemática dos Taliáseri: medidores de tempo e sistema de numeração**. 2007. 147 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, Pernambuco, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/748/1/arquivo4328_1.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2019.

OLIVEIRA, Aline M.; POWELL, Scott; FEITOSA, Rodrigo M. A taxonomic study of the brazilian turtle ants (Formicidae: Myrmicinae: Cephalotes). **Revista Brasileira de Entomologia**, v. 65, n. 3, p 1-52, e20210028. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbent/a/RNWBXCWwCVB7Q5t8PCNyDRm/?format=pdf&lang=en>>. Acesso em: 27 jun. 2022.

PACHECO, Josué Marques. Etnoentomologia: o que é inseto? **Informativo da Sociedade Entomológica do Brasil**, Londrina, v. 26, n. 2, p 1 e 5. 2001. Disponível em: <<https://seb.org.br/up/2001.iseb2.pdf?dl=2001.iseb2.pdf>>. Acesso em: 14 set. 2018.

PAOLETTI, Maurizio. G.; BUSCARDO, Erika; DUFOUR, Darna L. Edible invertebrates among Amazonian indians: A critical review of disappearing knowledge. **Environment, Development and Sustainability**, v. 2, n. 3, p. 195–225. 2000. Disponível em: <https://www.academia.edu/download/44341350/Edible_Invertebrates_Among_Amazonian_Ind20160402-4592-uve2yy.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2021.

PENNY, Norman; FREITAS, Sérgio. Neuroptera. In: FONSECA, Claudio R. V. et al. (Orgs.). **A fauna de artrópodes da Reserva Ducke: estado atual do conhecimento taxonômico e biológico**. Manaus: Editora INPA, 2009. p. 121-125.

PETIZA, Sunny et al. Etnoentomología Baniwa. **Boletín de la Sociedad Entomológica Aragonesa**, Zaragoza, v. 52, p. 323-343. 2013a. Disponível em: <http://www.academia.edu/download/31463614/Etnoentomologia_Baniwa.pdf>. Acesso em: 14 set. 2018.

PETIZA, Sunny et al. Enotaxonomia entomológica Baniwa na cidade de São Gabriel da Cachoeira, estado do Amazonas, Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 708-732, 2013b. Disponível em: <<http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/download/1602/2001>>. Acesso em: 14 set. 2018.

PETIZA, Sunny et al. Os Hymenoptera na concepção dos Baniwa que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira, AM, Brasil. In: SOUZA; Luiz Augusto Gomes; CASTELLÓN, Eloy Guillermo. **Desvendando as fronteiras do conhecimento na região amazônica do Alto Rio Negro**, Manaus, 2012, p. 257-270. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiBmLGnsIzpAhW3EbkGHV_fBqgQFjAAegQIARAC&url=https%3A%2F%2Fwww.inpa.gov.br%2Farquivos%2Flivro_fronteras%2F02-Livro_Fronteras.pdf&usg=AOvVaw3tCAnbMx0rqpFgOG0da5Fy>. Acesso em 20 abr. 2020.

POSEY, Darrell Addison. Etnobiologia: teoria e prática. In: Ribeiro, Darcy (Ed.). **Suma Etnológica Brasileira**, 2ª ed., v. 1, Etnobiologia, Petrópolis: Vozes/Finep, 1987a, p. 15-25.

POSEY, Darrell Addison. Etnoentomologia de tribos indígenas da Amazônia. In: Ribeiro, Darcy (Ed.). **Suma Etnológica Brasileira**, 2ª ed., v. 1, Etnobiologia, Petrópolis: Vozes/Finep, 1987b, p. 251-271.

PRADO, Simone Souza. Cupins subterrâneos – o perigo bem debaixo dos seus pés. **Campo e Negócios (revista online)**. 2015. Disponível em: <<https://revistacampoenegocios.com.br/cupins-subterraneos-o-perigo-bem-debaixo-dos-seus-pes/>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

PRESTON-MAFHAM, Ken. **Grasshoppers and mantids of the world**. New York, Facts on File, 1991.

REYES-GARCÍA, Victoria. The relevance of traditional knowledge systems for ethnopharmacological research: theoretical and methodological contributions. **Journal of**

Ethnobiology and Ethnomedicine, London, v. 6, n. 32, p. 1-12, 2010. Disponível em: <<https://ethnobiomed.biomedcentral.com/track/pdf/10.1186/1746-4269-6-32.pdf>>. Acesso em: 19 nov. 2020.

RIBEIRO, Berta Gleizer. **O índio na cultura brasileira** (Coleção biblioteca básica brasileira; 22), 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/local--files/biblio:ribeiro-2013/ribeiro_2013_indio_cultura_brasileira.pdf> Acesso em: 20 abr. 2020

RODRIGUES, Sérgio A.; NOGUEIRA, Gerson A. L.; ECHEVERRIA, Rodrigo R.; OLIVEIRA, Vilma S. Aspectos biológicos de *Cyclocephala verticalis* Burmeister (Coleoptera: Scarabaeidae) **Neotropical Entomology**, Londrina, v. 39, n. 1, p. 15-18, 2010. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ne/a/ZDy6WDGY7qsqPWcMswWRHLd/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 27 jun 2022.

RUPPERT, E. E.; FOX, R. S.; BARNES, R. D. (2005). **Zoologia dos invertebrados: uma abordagem funcional-evolutiva**. São Paulo: Roca, 2005.

SALLES, Frederico F. Ordem Ephemeroptera. In: HAMADA, Neusa; KEPPLER, Ruth L. F (orgs.). Guia ilustrado de insetos aquáticos e semiaquáticos da Reserva Florestal Ducke. Manaus: EDUA, 2012. p 27-35.

SANTOS, Gilton M.; DIAS Jr, Carlos M. Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 52, n. 1, p. 137-160.

SANTOS-FITA, Dídac; COSTA-NETO, Eraldo Medeiros. As interações entre os seres humanos e os animais: a contribuição da etnozooologia. **Biotemas**, Florianópolis, v. 20, n. 4, p. 99-110, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/biotemas/article/viewFile/20624/18800>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

SBEE SOCIEDADE BRASILEIRA DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA. **Prêmio Darell Posey**. 2018. Disponível em: <<https://www.etnobiologia.org/premio-darell-posey>>. Acesso em: 09 de mar. 2020.

SBMT SOCIEDADE BRASILEIRA DE MEDICINA TROPICAL. **Manaus: cenário caótico e recordes sucessivos de infecções pelo novo coronavírus.** 2021. Disponível em: <<https://www.sbmt.org.br/portal/manaus-cenario-caotico-e-recordes-sucessivos-de-infeccoes-pelo-novo-coronavirus/>>. Acesso em: 05 jul. 2021.

SHEPARD, Glenn H. Jr. Spirit bodies, plant teachers and messenger molecules in Amazonian shamanism. In: McKENNA, D. *et al* (Eds.) **Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs II: 50 Years of Research (1967-2017).** Santa Fe: Synergetic Press. 2018. p. 70–81.

SHEPARD, Glenn H. Jr. A formiga, o xamã e o cientista. **O Eco Amazônia (revista online).** 2011. Versão em inglês disponível em: <<https://ethnoground.blogspot.com/2011/11/antshaman-and-scientist.html>>. Acesso em: 01 fev. 2021.

SILVA, Cristiane Maria Pontes; MOTTA, Catarina Silva. Identificação de insetos da coleção do INPA. In: JORNADA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DO INPA, VIII., 1999, Manaus. *Anais...* Manaus: INPA, 1999. p. 45-48.

SILVA, Thiala Fernandes da Paz Silva; COSTA NETO, Eraldo Medeiros. Percepção de insetos por moradores da comunidade Olhos d'Água, município de Cabaceiras do Paraguaçu, Bahia, Brasil. **Boletín de la Sociedad Entomológica Aragonesa**, Zaragoza, v. 35, p. 261-268. 2004. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1048119&orden=323196&info=link>>. Acesso em: 13 set. 2018.

SOBRINHO, Raimundo Braga; CARDOSO, José Emilson; FREIRE, Francisco das Chagas. **Pragas de fruteiras tropicais de importância agroindustrial.** Fortaleza: EMBRAPA, 1998.

SODRÉ MAIA, Gabriel. **Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano).** (Coleção Reflexividades Indígenas). Manaus: EDUA/NEAI, 2018.

SOMAVILLA, Alexandre. **Aspectos gerais da fauna de vespas (Hymenoptera: Vespidae) da Amazônia Central, com ênfase na Reserva Ducke, Manaus, Amazonas, Brasil.** 2012. 180 f. Dissertação (Mestrado em Entomologia). INPA, Manaus, Amazonas, 2012. Disponível em: <https://repositorio.inpa.gov.br/bitstream/1/12502/1/tese_inpa.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2021.

SOUZA, Ana Lúcia Biggi. **Estudos genéticos e comportamentais em espécies de Wasmannia (Hymenoptera: Formicidae)**. 2007. 61 f. Tese (Doutorado em Entomologia). UFV, Viçosa, Minas Gerais, 2007. Disponível em: <<https://www.locus.ufv.br/bitstream/123456789/944/1/texto%20completo.pdf>>. Acesso em: 27 jun. 2022.

SOUZA, Luiz Augusto Gomes; CASTELLÓN, Eloy Guillermo. **Desvendando as fronteiras do conhecimento na região amazônica do Alto Rio Negro**. Manaus: INPA, 2012. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiBmLGnsIzpAhW3EbkGHV_fBqgQFjAAegQIARAC&url=https%3A%2F%2Fwww.inpa.gov.br%2Farquivos%2Flivro_fronteras%2F02-Livro_Fronteiras.pdf&usg=AOvVaw3tCANbMx0rqpFgOG0da5Fy>. Acesso em: 20 abr. 2020.

SUTTON, Mark. Insects resources and Pliopleistocene hominid evolution. In: POSEY, Darrell Addison, OVERALL, William Leslie. (Eds.). **Ethnobiology: Implications and Applications**, v. 1, Belem: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1990. p. 195–207.

TARIANO, Ismael. **Mitologia Tariana**. Manaus: Editora Valer; IPHAN, 2002.

TREWAVAS, Anthony. Aspects of plant intelligence. **Annals of Botany**, v. 92, p. 1-20, 2003. Disponível em: <<https://academic.oup.com/aob/article-pdf/92/1/1/425191/mcg101.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2021.

TREWAVAS, Anthony. Aspects of Plant Intelligence: an Answer to Fern. **Annals of Botany**, v. 93, p. 353-357, 2004. Disponível em: <<https://academic.oup.com/aob/article-pdf/93/4/353/497096/mch059.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2021.

UNEB. Museu Didático Virtual de Zoologia da UNEB Campus II. 2022. Barata d'água. Disponível em: <<http://npai.com.br/museuvirtual/acervo/artropodes/barata-dagua/>>. Acesso em: 27 jun. 2022.

VIEIRA, Rosemary; MOTTA, Catarina; AGRA, Daniela Brito. **Observando borboletas: Uma experiência para o monitoramento de fauna em Unidades de Conservação**. Manaus: Editora INPA. 2010.

VILAÇA, Luana Raquel de Andrade; GOUVEIA, Jonilda Hauwer; GOUVEIA, Fernando Bernardo Pinto; COSTA, Wellington Luciano de Souza; SILVA, Edinaldo Nelson dos Santos. Grupos funcionais de alimentação da entomofauna aquática do lago Acariquara, Manaus/AM. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 10902-10917. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. **Common knowledge**, Durhan, Carolina do Norte, v. 25, n. 1-3, p. 21-42, 2019. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/171397/pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext&tlng=pt>. Acesso em: 13 set. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 18, p. 225-254, 2004. Disponível em: <www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/197/196>. Acesso em: 13 set. 2018.

VULINEC, K. Dung beetles (Coleoptera: Scarabaeidae), monkeys, and conservation in Amazonia. **Florida Entomologist**, Florida, v. 83, n. 3, p. 229-241, 2000.

WITZANY, Günther. The Biosemiotics of Plant Communication. **The American Journal of Semiotics**, Virginia, v. 24, n. 1/3, p. 39-56, 2008. Disponível em: <<https://philpapers.org/archive/WITTBO-2.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2021.

ZHANG, Zhi-Qiang (ed.). Animal biodiversity: An outline of higher-level classification and survey of taxonomic richness. **Zootaxa**, Auckland, v. 3148, p. 1-237. 2011. Disponível em: <<http://www.mapress.com/zootaxa/list/2011/3148.html>>. Acesso em 14 set. 2018.

ZULUAGA, Alejandro Campuzano. Dabucurí: ofrecimiento de la Selva. **Cadernos do NEAI (revista online)**, v. 1, n. 5, 2018. Disponível em: <https://cadernosdoneai.wordpress.com/2018/11/28/dabucuri-ofrecimiento-de-la-selva-por-alejandro-campuzano-zuluaga/>>. Acesso em: 29 jan. 2022

ANEXO I

PRANCHAS COLORIDAS – OMANAKĀ DESCRITOS NO CAPÍTULO II

Obs: imagens de arquivo pessoal, exceto aquelas cuja fonte foi referenciada.



Prancha 1-1 – *Ñahsã Huhtiá*
Hymenoptera – Vespidae – Polistinae



Prancha 1-2 – *Huhtiá Yahkocēnã*
Hymenoptera – Sphecidae – Ammophilinae



Prancha 1-3 – *Di'tá Uhtiá*
Hymenoptera – Sphecidae – Sceliphrinae



Prancha 1-4 – *Yetoã Utunã*
Hymenoptera – Vespidae – Polistinae



Prancha 1-5 – *Di'ynã Toanã*
Lepidoptera – Saturniidae – Hemileucinae
Imagem: <<http://gazeta-rs.com.br/queimadura-de-taturana-pode-matar/>>. 12 nov 21.



Prancha 1-6 – *Pehtá Curuá* (vermelha e preta)
Hymenoptera – Formicidae – Ponerinae



Prancha 1-7 – *Ākiã* (Chilopoda – Scolopendromorpha)
Kuhtipá (Chelicerata – Arachnida) abaixo, à direita



Prancha 1-8 – *Utá Puhti Nimã*
Hemiptera – Heteroptera – Coreidae

PRANCHAS COLORIDAS – OMANAKĀ DESCRITOS NO CAPÍTULO II

Obs: imagens de arquivo pessoal, exceto aquelas cuja fonte foi referenciada.



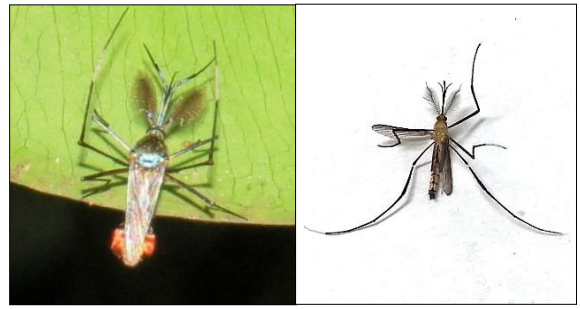
Prancha 1-9 – *Ba'batero* (taoca)
Hymenoptera – Formicidae – Ecitoninae
Imagem: <facebook/antsanakin> 12 nov 21.



Prancha 1-10 – ninho (casa) de *Ñahsã*
Hymenoptera – Formicidae – Dolichoderinae



Prancha 1-11 – *Bnhpu*
Chelicerata – Arachnida



Prancha 1-12 – *Mnhteã*
Diptera – Culicidae



Prancha 1-13 – *Mehkã Sonã*
Blattodea – Isoptera – Termitidae



Prancha 1-14 – *Mehkã Di'ãnã*
Hymenoptera – Formicidae – Myrmicinae



Prancha 1-15 – *Mené sipamã*
Lepidoptera – Notodontidae (?)



Prancha 1-16 – *Wapi*
Lepidoptera - Sphingidae

PRANCHAS COLORIDAS – OMANAKÃ DESCRITOS NO CAPÍTULO II

Obs: imagens de arquivo pessoal, exceto aquelas cuja fonte foi referenciada.



Prancha 1-17 – *Uriã*
Lepidoptera – Nymphalidae – Morphinae



Prancha 1-18 – *Tuhtú Muhsinoã*
Orthoptera – Gryllidae – Eneopterinae



Prancha 1-19 – *Poreró Wehkó*
Ensifera – Tettigoniidae – Phaneropterinae



Prancha 1-20 – *Poreró Sará*
Caelifera – Romaleidae – Romaleinae



Prancha 1-21 – *Yuhku Yegu*
Coleoptera – Cerambycidae – Cerambycinae



Prancha 1-22 – *Pihkonõ* – adulto e larva (à direita)
Coleoptera – Curculionidae – Dryophthorinae
Imagem da larva: <Gabo Vargas Blog> 12 nov 21.



Prancha 1-23 – *Utá Nohanã*
Coleoptera – Scarabaeidae – Scarabaeinae



Prancha 1-24 – Revoada de *Momorõ* (Pieridae)
Abaixo à esquerda, um exemplar de Hesperidae
Lepidoptera – (várias famílias)

PRANCHAS COLORIDAS – OMANAKÃ DESCRITOS NO CAPÍTULO II

Obs: imagens de arquivo pessoal, exceto aquelas cuja fonte foi referenciada.



Prancha 1-25 – *Wahtí Turu*
Lepidoptera – Saturniidae - Hemileucinae



Prancha 1-26 – *Yaigá* (à esquerda e ao centro, processo de mudança de fase de ninfa para adulto)
Hemiptera – Homoptera – Cicadidae



Prancha 1-27 – *Uh'tã Seró*
Megaloptera – Corydalidae – Corydalinae



Prancha 1-28 – *Wahsí Kuna Pahkanã*
Clitellata – Haplotaxida - Glossoscolecidae



Prancha 1-29 – *Pamô* (à esquerda, armadilha em forma de cone, com uma formiga retida)
Neuroptera - Myrmeleontidae



Prancha 1-30 – *Masipiruí*
Ephemeroptera – (várias famílias) – Imagem: <FFSales / Ephemeroptera do Brasil> 12 nov 21.



Prancha 1-31 – *Oeyó*
Odonata – (várias famílias)



Prancha 1-32 – *Wahti Sihpiró*
Diplopoda – Juliformia – Julidae

ANEXO II

Páginas 1 e 14 extraídas do parecer Consubstanciado da CONEP, indicando que este projeto está aprovado para execução sob nº CAAE: 34180620.9.0000.5020

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: PERSPECTIVA ETNOENTOMOLÓGICA TARIANA

Pesquisador: Jonilda Hauwer Gouveia

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 3

CAAE: 34180620.9.0000.5020

Instituição Proponente: Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.396.783

Apresentação do Projeto:

As informações contidas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram obtidas dos documentos contendo as Informações Básicas da Pesquisa (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1580814.pdf de 29/10/2020) e do Projeto Detalhado.

INTRODUÇÃO

1. INSETOS E HUMANOS: UM RELACIONAMENTO DE LONGAS DATAS Desde que o homem surgiu no planeta, os insetos estão de alguma forma ligados às atividades de praticamente todos os grupos étnicos, promovendo significativas influências sociais e culturais sobre os mais diversos domínios do ser humano, as quais se manifestam até hoje: tradições orais e escritas, musicalidade e danças, pinturas e grafismos, rituais religiosos, mitos sobre ancestralidade, recursos alimentares, práticas medicinais, sexualidade, etc. As relações dos insetos com o homem são tão acentuadas que chegam a ser determinantes até mesmo na cosmologia de muitos povos indígenas (LENKO; PAPAVERO, 1979; POSEY, 1987a; 1987b; SUTTON, 1990). Como grupo animal dos domínios da Biologia, os insetos são os organismos mais numerosos do planeta, ultrapassando um milhão de espécies descritas, distribuídas em 31 ordens viventes e nove extintas, e são estudados no campo da Entomologia. Caracterizam-se pelo exoesqueleto quitinoso articulado, três pares de pernas, um par de antenas e um ou dois pares de asas (que podem ser reduzidas ou ausentes em algumas

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 4.396.783

Situação: Protocolo aprovado.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1580814.pdf	29/10/2020 02:38:07		Aceito
Outros	Carta_Resposta_Pendencias_Proj_Perspectiva_Etnoentomologica_Tariana_2a_Versao.doc	29/10/2020 02:38:28	Jonilda Hauwer Gouveia	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Proj_Perspectiva_Etnoentomologica_Tariana_2a_Versao_Corrigida_Versao_Limpa.doc	29/10/2020 02:35:21	Jonilda Hauwer Gouveia	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Proj_Perspectiva_Etnoentomologica_Tariana_2a_Versao_Corrigida_com_Realce.doc	29/10/2020 02:35:05	Jonilda Hauwer Gouveia	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_Perspectiva_Etnoentomologica_Tariana_2a_Versao_Corrigida_Versao_Limpa.doc	29/10/2020 02:32:42	Jonilda Hauwer Gouveia	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_Perspectiva_Etnoentomologica_Tariana_2a_Versao_Corrigida_com_Realce.doc	29/10/2020 02:32:28	Jonilda Hauwer Gouveia	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_Rosto.pdf	22/08/2020 18:34:53	Jonilda Hauwer Gouveia	Aceito

Situação do Parecer:
Aprovado

BRASILIA, 13 de Novembro de 2020

Assinado por:
Jorge Alves de Almeida Venancio
(Coordenador(a))

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
 Bairro: Asa Norte CEP: 70.719-040
 UF: DF Município: BRASILIA
 Telefone: (61)3315-8877 E-mail: conep@saude.gov.br