

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
CENTRO DE CIÊNCIAS DO AMBIENTE - CCA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE E
SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA - PPGCASA**

TALITA PEDROSA VIEIRA DE CARVALHO

ENTRE O ADORMECER E O DESPERTAR:

Etnoconhecimento, território e identidade indígena no Médio Rio Negro

MANAUS

2022

TALITA PEDROSA VIEIRA DE CARVALHO

ENTRE O ADORMECER E O DESPERTAR:

Etnoconhecimento, território e identidade indígena no Médio Rio Negro

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia (PPG-CASA) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) para obtenção do título de Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Carlos Witkoski.

ANTONIO CARLOS WITKOSKI

MANAUS

2022

FICHA CATALOGRÁFICA

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

C331e Carvalho, Talita Pedrosa Vieira de
Entre o adormecer e o despertar : Etnoconhecimento, território e identidade indígena no Médio Rio Negro / Talita Pedrosa Vieira de Carvalho . 2022
191 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Antonio Carlos Witkoski
Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Identidade adormecida. 2. Modo de vida. 3. Plantas medicinais. 4. Práticas territoriais. 5. Barcelos. I. Witkoski, Antonio Carlos. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

TALITA PEDROSA VIEIRA DE CARVALHO

ENTRE O ADORMECER E O DESPERTAR:

Etnoconhecimento, território e identidade indígena no Médio Rio Negro

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia (PPG-CASA) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) para obtenção do título de Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Carlos Witkoski.

APROVADO EM: 09 de Novembro de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antônio Carlos Witkoski, Presidente
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof.^a Dr. Edilson Martins Melgueiro
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM)

Prof.^a Dr. Ana Carla dos Santos Bruno
Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA)

Prof.^a Dr. Manuel de Jesus Masulo da Cruz
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof. Dr. Davi Avelino Leal
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof.^a Dr.^a Eloisa Mendonça Gadelha
Fundação Oswaldo Cruz (FioCruz)

Prof.^a Dr.^a Elenise Faria Scherer
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

DEDICO

Ao meu pai (em memória)

OFEREÇO

Aos Povos Indígenas do rio Negro,
Especialmente aos e às indígenas em processo de despertar identitário!

Às mulheres da minha vida,
Mãe, irmãs, avó, tia-madrinha, namorada.

Conforme a liderança indígena Kum Tum Akroá Gamela:

Eu me recuso a chamar o nosso movimento de ‘ressurgimento’, de povos ‘ressurgidos’. Tenho pensado que nós não somos povos ressurgidos, porque a gente nunca morreu, porque a gente sempre viveu. Se por um tempo a gente falou e a nossa fala não foi compreendida, o problema não é nosso, o problema é do outro que, de um pedestal de poder não quis compreender aquilo que nós estávamos dizendo, aquilo que nós estávamos fazendo.

O Estado negou a nossa existência, mas nós continuamos existindo, e todo dia a gente tem que provar que existe. Tem que provar ao Estado brasileiro que a gente existe, tem que provar à Universidade, tem que explicar que a gente existe. Os cartórios se negam a registrar nossas crianças como indígenas, dizendo que só podem ser registradas como “pardas”: essa é uma forma violenta de racismo. Uma forma de intimidação que está ligada à questão da terra: ao aceitar que uma criança carregue a identidade de indígena, o Estado está aceitando que essa criança tenha direito à terra. Os cartórios sacaram isso.

(MILANEZ *et al.*, 2019, p. 2173)

“[...] se há pessoas que se assumem como Baré,
parto da premissa de que a cultura existe”

(MELO, 2009, p. 31)

AGRADECIMENTOS

“Cheguei onde cheguei porque tudo deu errado”
(Rubem Alves)

Finalizar o doutorado não foi fácil. Na verdade, durante alguns períodos (no plural) refleti sobre minhas condições de entregar à sociedade e à comunidade científica um trabalho que manifestasse a pesquisa de campo. Iniciei a tese com uma proposta, antes da qualificação mudei e após a qualificação, mais uma mudança; dessa vez foi uma transformação oriunda do trabalho de campo. A chegada ao município de Barcelos foi para apoiar outro trabalho de doutorado, mas lá algo me chamou atenção. Não é modéstia dizer que não fazia ideia do que havia me chamado atenção, pois demorei para entender a identidade daquelas pessoas que se tornaram sujeitos da pesquisa. Houve um esforço em não cair em estereótipos. Do esforço nasceu angústia e preocupação com os prazos, mas eu ainda não conseguia responder: Afinal, quem são os sujeitos da pesquisa? Para iniciar eu precisava dessa resposta.

Início os agradecimentos por aqueles que deixaram de ter para que eu tivesse, deixaram de ser para que eu fosse. Agradeço meu pai (Marcelo Benedicto Vieira de Carvalho) que não esteve presente em materialidade no processo final da escrita e nos outros que se sucederam. Perdi meu pai em um triste dia 03 de janeiro, dia que eu também morri. Uma parte se foi e ficou uma imensa, gigante, saudade que tem sinônimo de dor e amor. Agradeço minha mãe (Elisângela Pedrosa Vieira de Carvalho) que muitas vezes não entende de fato o que eu faço nessa vida de professora e estudante, mas que do jeito dela me apoia, orgulha-se e reza para minha saúde e meu bem estar. Agradeço a minha irmã (Taís Pedrosa Vieira de Carvalho), minha primeira irmã, meu amor maior, por quem tenho um sentimento quase maternal. Agradeço a minha segunda irmã (Isabela Silva Vieira de Carvalho) que está distante por motivos egoístas alheios a minha vontade.

Agradeço o indígena doutor João Paulo Barreto Tukano por ter me recebido no Centro de Medicina Indígena em Manaus em uma visita despreziosa em que compartilhei de forma tímida o desespero que eu sentia por estar escrevendo algo que eu sabia não está conforme ou sofrer o temido bloqueio que (spoiler) foi o momento seguinte. O João Paulo me inspirou de forma pedagógica a iniciar a escrita.

Agradeço ao querido orientador, Prof. Dr. Antônio Carlos Witkoski, por ter caminhado comigo e sobretudo por não ter largado minha mão até mesmo quando eu não estava mais de pé. Recebi apoio, carinho e respeito.

Estendo os agradecimentos à Prof^ª Dr^ª Maria Teresa Gomes Lopes, coordenadora do PPG-CASA, que diferente dos que a antecederam me acolheu, perguntou o que havia acontecido e como o programa poderia ajudar para que eu concluísse.

Acrescento os agradecimentos a minha base familiar de avós e tios, tia. Meus avós maternos (Maria Conceição Soares Pedrosa/dona Soarinha e Wilton Pedrosa Corrêa-em memória), sempre presentes e amorosos. A memória da minha vizinha sobre uso de plantas medicinais agora falha, mas seu etnoconhecimento foi perpetuado com suas filhas e netas. Agradeço a minha tia-madrinha mais que querida, Francisca das Chagas Pedrosa Custódio, que é puro aconchego, ainda mais quando ela me destina “um beijo no meu coração”. Ao meu tio, Cosme Soares Pedrosa, Có, PcD, especial, amoroso e carinhoso; ao meu tio Celinho, Wellington Célio, por todo amor e ajuda nos perrengues que vez ou outra acontecem.

Agradeço, primeiramente, à paciência da Meire Shanti (ou será Shiva?). Minha parceira, que de forma única vivenciou os bloqueios, as frustrações e os avanços desta tese. Finalmente, terminou! Além de tudo, foi ela a primeira leitora do material. Finalmente o Cosmo me presenteou com a “Boa vida” cantada por Cazusa.

Registro o agradecimento aos filhotes de quatro patas que me fizeram companhia silenciosa – às vezes, nem tanto – mantendo-me acordada, aconchegada e sã. Meg (em memória), Maria Bete, Branquinho, Pequeno (em memória), Maya, Bob Marley e Maria Pagu.

Agradeço às amigas da vida. Lari (Larissa Cristina Ovídio Ferreira), obrigada por se importar, por querer saber e querer ajudar; Barbarones (Bárbara Evelyn da Silva Ferreira), seguimos juntas desde o primeiro dia de faculdade. Foi no doutorado que seguimos caminhos diferentes, mas nem tanto assim. Pura admiração por você!; Cat (Catarina Ribeiro Calheiros), minha parceira, sempre muito sintética e simpaticuerrima. Tive muitas ausências, mas amigas são aquelas que entendem o processo e apoiam cada uma a sua maneira. Registro as boas energias recebidas do querido Augustão (Francisco Augusto Tavares Pinto), muito obrigada pela amizade.

Agradeço às pessoas que o doutorado me apresentou, Eloisa Gadelha; Andreza Weil; Ely Sena. Agradeço mais vezes a Ely por ter feito revisões e ainda ter sido cupido. Registro os agradecimentos ao Núcleo de Estudos Interdisciplinares Amazônicos (NEIAM), espaço coordenado pelo professor Antônio Carlos Witkoski, um espaço coletivo para as pesquisas e que a pandemia levou. Andreza Gomes Weil, Artemizia Rodrigues Sabino, Eloisa Mendonça Gadelha, Ely Sena de Almeida, Serifo Na Bulna e Ághata Teixeira Silva. Agradeço à Marília (Marília Gabriela Gondim Rezende) que me apresentou o orientador e com quem compartilhei boas risadas.

Aos colegas de trabalho do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas, Campus Manaus Centro – IFAM CMC. Álefe Lopes Viana, muito obrigada pelas revisões realizadas e conversas. Pedagoga Cris (Cristiane Rodrigues de Freitas), obrigada pelo apoio institucional super necessário nos últimos meses de escrita. Agradecimento especial à Mayara Letícia Paiva Magalhães. Registro o agradecimento ao IFAM pelo afastamento concedido em 2018.

Agradecimentos à psicóloga Joyce Queiroz e ao psiquiatra Elias Coelho. Sem psicologia e psiquiatria não teria finalizado a escrita, foi absolutamente indispensável.

Não menos importante agradeço ao DSEI do Alto Rio Negro, por terem aceitado me receber e terem sido solícitos. Receberam-me de braços abertos e contribuíram diretamente na pesquisa.

E agradeço as e aos essenciais participantes da pesquisa, indígenas do rio Negro residentes nas comunidades Dom Pedro II e Manacauaca em Barcelos, que se encontram em processo de despertar identitário.

RESUMO

A região do médio rio Negro, área onde o município de Barcelos está localizado, foi fortemente atingida pelo colonialismo etnocentrista digerindo até o presente as sequelas de um período que se estendeu do século XVII até o século XIX. O conhecimento indígena do território foi explorado, considerando que o enriquecimento econômico estava diretamente atrelado às formas de produção e manutenção do território realizada pelos nativos. O uso de plantas medicinais é uma herança indígena de tempos imemoriais. A colonização eurocentrista longe de podar esse hábito o explorou economicamente sobretudo com a coleta e comercialização das chamadas drogas do sertão. O eixo principal, inicialmente, foi o uso de plantas medicinais, mas questões relacionadas à identidade indígena no médio rio Negro surgiram durante a pesquisa de campo alterando a estrutura teórica do trabalho. O objetivo geral foi analisar o uso de plantas medicinais e a relação com o etnoconhecimento indígena no médio rio Negro, estado do Amazonas e os objetivos específicos foram: relacionar a formação territorial do médio rio Negro com as identidades indígenas adormecidas; mostrar a organização do território indígena por meio do trabalho de cultivo e extrativismo; e discutir as (des)continuidades no uso de plantas medicinais. As estratégias metodológicas foram organizadas em abordagem teórica e técnicas de pesquisa, sendo a primeira baseada no olhar, ouvir e escrever (OLIVEIRA, 1996) e a segunda as técnicas de entrevistas semiestruturadas, observação direta e observação e turnê-guiada. A pesquisa de campo foi realizada em 2018 e em 2020, respectivamente, nas comunidades Dom Pedro II e Manacauaca em Barcelos (AM) e no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) em São Gabriel da Cachoeira (AM). Nas comunidades, foi identificado que a identidade indígena está entre o adormecer o despertar considerando, por um lado, os preconceitos e perseguições historicamente realizados e, por outro lado, a resiliência e a crescente luta por direitos de manutenção do território (demarcação, saúde e educação). Além da autodeclaração, existem outras formas de reconhecer o habitus indígena, como: práticas, etnoconhecimento, ocupação do território e organização do trabalho, uso de artefatos indígenas, modo de vida, cosmologias e mitologias indígenas. Com base nisso, a identidade indígena se tornou um conceito transversal aliado ao uso de plantas medicinais. Os indígenas utilizam plantas medicinais para o tratamento de enfermidades cuja responsabilidade é voltada a mulher e o uso se refere ao autocuidado, a manutenção do território e ao acionamento da memória social. O uso de fármacos está se tornando crescente devido ao constante fornecimento desses medicamentos pelo DSEI, o que pode contribuir para o enfraquecimento da memória social. Embora haja negações identitárias o território indígena revela a identidade por meio dos quintais agroflorestais que são microterritórios dos terreiros. O uso de plantas medicinais é parte do habitus que se manteve dentre as (des)continuidades indígenas. Portanto, o uso de plantas medicinais é uma atividade de trabalho realizada pelos indígenas, organizada no calendário que respeita e considera o ambiente. O despertar identitário abrange memória social, conhecimentos e saberes, trabalho, modo de vida, conservação ambiental e manutenção territorial, enfim, diversas características que diferenciam o indígena do não indígena que vão além da fisionomia ou de estereótipos reproduzidos historicamente.

Palavras-chave: Identidade adormecida; Modo de vida; Plantas medicinais; Práticas territoriais; Barcelos.

ABSTRACT

The region of the middle Rio Negro, where the municipality of Barcelos is located, was strongly affected by ethnocentric colonialism, digesting until the present the sequels of a period that extended from the 17th century to the 19th century. The indigenous knowledge of the territory was explored, considering that economic enrichment was directly linked to the forms of production and maintenance of the territory carried out by the natives. The use of medicinal plants is an indigenous heritage from immemorial time. Eurocentrist colonization, far from pruning this habit, exploited it economically, especially with the collection and commercialization of the so-called hinterland drugs. The general objective was to analyze the use of medicinal plants and the relationship with indigenous ethnoknowledge in the middle Rio Negro, state of Amazonas, and the specific objectives were: to relate the territorial formation of the middle Rio Negro with dormant indigenous identities; show the organization of the indigenous territory through cultivation and extractivism work; and discuss the (dis)continuities in the use of medicinal plants. The methodological strategies were organized into theoretical approach and research techniques, the first being based on looking, listening and writing (OLIVEIRA, 1996) and the second on semi-structured interview techniques, direct observation and observation and guided tour. Field research was carried out in 2018 and 2020, respectively, in the Dom Pedro II and Manacauaca communities in Barcelos (AM) and in the Special Indigenous Sanitary District (DSEI) in São Gabriel da Cachoeira (AM). In the communities, it was identified that the indigenous identity is between falling asleep and waking up, considering, on the one hand, historically carried out prejudices and persecutions and, on the other hand, resilience and the growing struggle for territory maintenance rights (demarcation, health and education). In addition to self-declaration, there are other ways of recognizing indigenous *habitus*, such as: practices, ethnoknowledge, occupation of territory and work organization, use of indigenous artifacts, way of life, indigenous cosmologies and mythologies. Based on this, indigenous identity has become a transversal concept allied to the use of medicinal plants. Indigenous people use medicinal plants for the treatment of illnesses whose responsibility lies with women and the use refers to self-care, maintenance of the territory and the activation of social memory. The use of drugs is increasing due to the constant supply of these drugs by the DSEI, which may contribute to the weakening of social memory. Although there are identity denials, the indigenous territory reveals its identity through the agroforestry backyards that are microterritories of the yards. The use of medicinal plants is part of the *habitus* that has remained among the indigenous (dis)continuities. Therefore, the use of medicinal plants is a work activity carried out by the indigenous people, organized in a calendar that respects and considers the environment. The awakening of identity encompasses social memory, understanding and knowledge, work, way of life, environmental conservation and territorial maintenance, in short, several characteristics that differentiate the indigenous from the non-indigenous that go beyond physiognomy or historically reproduced stereotypes.

Keywords: Sleeping identity; Lifestyle; Medicinal plants; Territorial practices; Barcelos.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Localização das comunidades Dom Pedro II e Manacauaca em relação à sede municipal de Barcelos (AM), todas às margens do rio Negro.....	21
Figura 2 -Variedade de meios de transporte utilizada em trabalho de campo: barco, voadeira e avião de pequeno porte.....	22
Figura 3 - Percentual de população indígena – Brasil 1991/2010.....	40
Figura 4 - Proporção de população indígena do Brasil por domicílio – Brasil 1991/2010	41
Figura 5 - Desenho da comunidade Dom Pedro II produzido livremente.....	70
Figura 6 - Aspectos gerais das unidades de produção familiar da Comunidade Manacauaca .	71
Figura 7 - Organização paisagística de uma unidade de produção familiar	72
Figura 8 - Porto de uma unidade de produção familiar na comunidade Manacauaca.....	73
Figura 9 - Vista lateral de um quintal-referência na Comunidade Dom Pedro II	78
Figura 10 - Igreja Assembleia de Deus na comunidade Dom Pedro II.....	79
Figura 11 - Crianças (meninos e meninas) pescando no rio Negro em frente à comunidade Dom Pedro II	84
Figura 12 - Barcos atracados na orla do centro histórico da cidade de Barcelos	85
Figura 13 - Os terreiros nas comunidades Dom Pedro II e Manacauaca	93
Figura 14 – Canteiro fluvial sustentando por uma estrutura flutuante	94
Figura 15 - Canteiro em terra firme em uma canoa sustentada pelo jirau.....	95
Figura 16 - Turnê-guiada em busca de plantas medicinais na Comunidade Dom Pedro II	96
Figura 17 - Plantas registradas durante a turnê-guiada em antiga área de roça. À esquerda, a sororoca; à direita, o capitíú.	97
Figura 18 - Garrafas de plástico que serão recicladas na comunidade Dom Pedro II.....	98
Figura 19 - Alguns componentes vegetais do terreiro.....	99
Figura 20 - Três gerações em torno do cultivo de plantas ao redor da casa.....	100
Figura 21 - Adubo reservado para inserção nas plantas conforme a necessidade.....	102
Figura 22 - Mudas de plantas medicinais	107
Figura 23 - Ajuri no processo de produção da farinha de mandioca na comunidade Dom Pedro II	108
Figura 24 - Indígena carregando mandioca descascada em cesto indígena na comunidade Dom Pedro II.....	110

Figura 25 – Sementes expostas na folha de mandioca (<i>maniva</i>) constituindo um banco de germoplasma.....	111
Figura 26 - Cultivo da banana na coivara.....	113
Figura 27 - Roça de mandioca cultivada na área de terra firme na ilha	114
Figura 28 - Pequena roça cultivada nas imediações da casa (peteca)	115
Figura 29 - Cartucho de espingarda exposto na janela.....	119
Figura 30 - Criança do sexo masculino, acompanhada do pai, carrega espingarda de brinquedo	119
Figura 31 - Indígena tratando bicho de caça para o almoço.....	120
Figura 32 – Tábuas de madeira oriundas do extrativismo vegetal na comunidade Manacauaca	121
Figura 33 - Ilhas pertencentes aos territórios das comunidades Dom Pedro II e Manacauaca	122
Figura 34 - Exemplo de ilhas na frente das comunidades	123
Figura 35 - Árvore de carapanaúba na ilha da Bexiga	124
Figura 36 - Local para abrigar quelônios capturados para consumo familiar	126
Figura 37 - Pescaria visando consumo interno praticada nas ilhas próximas	127
Figura 38 - Instrumento de pesca “cacuri”	128
Figura 39 - Barco-hotel usado na pesca esportiva (turística) sendo abastecido em frente à cidade.....	129
Figura 40 - Nível do rio Negro na comunidade Dom Pedro II; à esquerda julho e à direita novembro de 2018.	132
Figura 41 - Nível do rio Negro na comunidade Manacauaca; à esquerda janeiro e à direita julho de 2018	133
Figura 42 - Mangueira compartilhada na comunidade Dom Pedro II.....	154
Figura 43 - Parte interna de uma casa de farinha e cestos artesanais indígenas.....	163
Figura 44 - Registro parcial de uma unidade doméstica indígena na comunidade Dom Pedro II onde pode-se visualizar um cesto artesanal e o medicamento natural na garrafa de plástico	164

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	7
RESUMO	9
ABSTRACT	10
LISTA DE FIGURAS	11
SUMÁRIO.....	13
INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO 1 – VOZES DO PASSADO, VOZES DO PRESENTE: PLANTAS MEDICINAIS E IDENTIDADE INDÍGENA	28
1.1 Etnoconhecimento e uso de plantas medicinais	31
1.2 Vozes do passado, vozes do presente... Luta pelo território e identidade indígena	52
CAPÍTULO 2 – ECOLOGIA DE SABERES INDÍGENAS E A MANUTENÇÃO DO TERRITÓRIO	66
2.1 Unidade de produção familiar indígena no Médio Rio Negro: comunidades Dom Pedro II e Manacauaca.....	69
2.2 Práticas de cultivo: as farmácias vivas e a roça de mandioca	86
2.3 Territorialização de práticas socioextrativistas.....	117
CAPÍTULO 3 - CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES NO USO DE PLANTAS MEDICINAIS.....	134
3.1 Herança ressignificada: uso de plantas medicinais pelos indígenas.....	136
3.2 “Só é indígena quem se garante”: a luta para ser indígena em Barcelos em meio ao despertar da identidade adormecida	145
3.3 Etnoconhecimento e resiliência indígena	152
CONSIDERAÇÕES FINAIS	167
REFERÊNCIAS	171
GLOSSÁRIO.....	181
ANEXO A	183
ANEXO B	190
ANEXO C	191

INTRODUÇÃO

O trabalho aborda o uso de plantas medicinais por comunidades indígenas no médio rio Negro, especificamente em Barcelos, município do estado do Amazonas. O conceito de indígena é utilizado de forma relacional, considerando que são grupos de identidades materiais e espirituais adormecidas devido a diversos silenciamentos forçados. Por esse motivo, há uma identidade denegada ou mesmo adormecida, ora assumida, ora negada. Identidades essas que precisam ser molhadas, regadas, cuidadas para que renasçam. O ressurgimento das identidades indígenas já é uma realidade embora haja momentos de negação.

Vale mencionar que se por um lado houve a negação da identidade indígena em algumas narrativas, por outro lado, o território e a paisagem expressam indubitavelmente o modo de vida indígena e, portanto, a identidade adormecida a depender do contexto.

A prática social indígena no uso de plantas medicinais tornou-se um habitus¹ mantido e transmitido cotidianamente. Ao mesmo tempo em que valores e significados são embutidos e repassados no ato de usar e ensinar o uso das plantas, combinando objetividade e subjetividade, estruturas estruturadas e estruturas estruturantes na sociedade. Conforme Bourdieu (1983), o habitus corresponde aos

Sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente (p. 60-61, grifo do autor),

Ainda assim, foi identificado um desuso de plantas medicinais baseado na substituição das plantas por fármacos. Esse fato tem influência do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), instituição pública voltada à saúde indígena que executa e gerencia uma política territorial para indígenas em moldes não indígenas.

O habitus indígena no uso de plantas medicinais vem se mantendo mesmo que haja eventuais modificações no uso das plantas. Existem alguns processos antecedentes à ação de usar a planta medicinal ligados ao conhecimento territorial indígena, isto é, ao conhecimento do território, material e imaterial construído com base nas relações de trabalho e de

¹ A palavra não estará em itálico por estar inserida em diversas passagens.

apropriação do espaço; e ao conhecimento indígena que transpassou o tempo se mantendo importante e estratégico para grupos indígenas e camponeses, tais como, os ribeirinhos. Tendo em vista que as relações necessárias para a manutenção do território são a base da territorialidade e os processos de apropriação de recursos e modificação das paisagens ocorrem por meio da territorialização.

A pesquisa de campo revelou um declínio no uso de plantas medicinais e um aumento no uso de fármacos. O declínio não caracteriza ausência no uso de plantas medicinais, mas sim algumas modificações em forma de substituições dentro de determinados contextos. Ademais, o não uso também é um dado de realidade a ser analisado. A área de estudo é formada por duas comunidades e as ilhas como territórios utilizados para a manutenção do trabalho familiar. As comunidades Manacauaca e Dom Pedro II foram escolhidas, pois foram identificadas práticas e territórios compartilhados compondo analiticamente uma unidade de estudo pelos fluxos e dinâmicas encontrados. O trabalho de campo contribuiu para redirecionar o percurso metodológico às unidades de produção familiar das comunidades, onde duas famílias se destacaram se tornando uma unidade de análise importante ao desenvolvimento e desvendamento da tese.

A investigação em torno do uso de plantas medicinais oportunizou o encontro com indígenas em processo de reconhecimento identitário, inserindo, portanto, na discussão aspectos da ocupação de Barcelos, os trabalhos na agricultura (roça), no extrativismo vegetal (plantas medicinais e madeira) e extrativismo animal (pesca e caça) integrados ao modo de vida indígena e ao etnoconhecimento e, por fim, a relação entre uso de remédios caseiros e remédios de farmácias. A identidade indígena ocorre de forma processual havendo momentos de afirmação identitária (o despertar), em outros, a negação (o adormecimento). Todavia é parte da resiliência dos povos indígenas do rio Negro.

Os indígenas produzem seus territórios com base no uso e na apropriação de bens encontrados no ambiente natural. A manutenção do território garante a manutenção das atividades de trabalho e do próprio modo de vida indígena. Conforme Raffestin (1993), território “[...] é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder” (p. 143-144) e a posse de determinado espaço.

Na unidade de produção familiar, os territórios são coletivos entre integrantes da família e membros externos que fazem parte da mesma comunidade ou localidade. Os territórios são mantidos por meio da posse familiar realizada pela potência do trabalho, etnoconhecimento e relações. A delimitação territorial ocorre de forma material, via

apropriação por meio do trabalho, e, em seguida, de forma simbólica devido ao compartilhamento e a posse.

As escolhas referentes ao uso das plantas medicinais são baseadas, portanto, em aspectos materiais e simbólicos, considerando que o uso está inserido na prática cotidiana dos grupos indígenas com base no etnoconhecimento mantido e reproduzido pelos povos. O uso das plantas agrega a objetividade do valor de uso e a subjetividade na forma de uso tendo em vista a reprodução de conhecimentos indígenas ancestrais.

O aspecto de identidade adormecida constatado nas unidades de produção familiar faz parte da construção da identidade indígena na contemporaneidade relacionado às sequelas da colonização, a colonialidade e o preconceito ainda resistentes na sociedade nacional. O despertar da identidade indígena se tornou comum a partir da década de 1990 em um movimento de ressurgência indígena, quando direitos indígenas foram garantidos dando a possibilidade de demarcação das terras, políticas de saúde e educação específicas e de fortalecimento identitário. Para alguns foi um período em que tornou-se interessante ser indígena, porém a realidade corrobora muito mais com a afirmação de Viveiros de Castro que diz que só é indígena quem se garante.

O conceito de identidade abrange estratégias e poder envolvidos na autodeclaração identitária dos povos indígenas como resultado de processos históricos e das atuais necessidades dos sujeitos. Stuart Hall (HALL, 2008) analisa no último capítulo do livro *Identidade e Diferença*, que

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica [...] (p. 109).

Foi identificada na área de estudo a presença do DSEI² representando o Estado brasileiro e o direito à saúde adquirido pelos povos indígenas. A operacionalização da política de saúde indígena ocorre contraditoriamente, visto que por um lado o DSEI reconhece a

² Conforme site do Ministério da Saúde, “no Brasil, há **34 (trinta e quatro) DSEI** divididos estrategicamente por critérios territoriais, tendo como base a ocupação geográfica das comunidades indígenas, não obedecendo assim aos limites dos estados. Sua estrutura de atendimento conta com unidades básicas de saúde indígenas, polos base e as Casas de Apoio a Saúde Indígena (CASAI)” (SAÚDE INDÍGENA, 2022, grifo do autor). O DSEI responsável em assistir a área de estudo é o DSEI do Alto Rio Negro (DSEI ARN) que atende os municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira em uma área de aproximadamente 138 mil km² totalizando uma população de 28.857 indígenas distribuídos em 54 etnias (SAÚDE INDÍGENA, 2022).

existência de povos indígenas não inseridos em Terras Indígenas (T.I.'s), mas por outro lado está influenciando na substituição de plantas medicinais por medicamentos farmacêuticos, industrializados. As plantas medicinais são encontradas nos territórios indígenas, além de serem produções caseiras enquanto os medicamentos farmacêuticos foram introduzidos nas unidades de produção familiar pelo fornecimento medicamentoso realizado pelo DSEI.

Ainda de forma contraditória, a política do DSEI contribui para o enfraquecimento de uma prática cultural indígena ligada ao tratamento da saúde e autocuidado e ao saber ambiental, mas também contribui para uma tomada de consciência identitária dos grupos indígenas assistidos pela política.

A pesquisa apresenta como resultados: a realidade indígena e as problemáticas contemporâneas enfrentadas pelos povos; a contextualização do uso de plantas medicinais e suas práticas territoriais; os valores que sustentam o uso de plantas medicinais nas comunidades. Valores esses relacionados às adequações sociais mais recentes; e, por fim, as continuidades e descontinuidades vivenciadas que interferem (re)construindo territorialidades e o modo de vida.

As plantas medicinais já estão na interseção entre o etnoconhecimento o e conhecimentos científicos, pois é comprovado que o esse conhecimento acerca das plantas medicinais é base para pesquisas farmacêuticas que resultam na elaboração de medicamentos industrializados chamados de alopáticos. Os princípios ativos medicamentosos são encontrados na forma *in natura* nas plantas medicinais que são testadas e usadas socialmente desde os primórdios da humanidade. Ainda assim, há um discurso de que as plantas são ineficazes, inexas e nocivas e os medicamentos farmacêuticos são seguros, eficazes e certos. A força cultural dos povos indígenas resguarda práticas ancestrais de cura e manutenção da saúde usufruídas nos espaços internos e externos.

Os procedimentos teórico-metodológicos foram organizados em abordagem teórica e técnicas de pesquisa. A abordagem teórica seguiu a estratégia do olhar, ouvir e escrever de Oliveira (1996) e as técnicas de pesquisa, utilizadas de forma combinada, foram seis: observação não participante e participante; entrevista semiestruturada; bola de neve; turnê-guiada; e listagem livre.

Marconi e Lakatos (2003) explicam que a observação participante é aquela que o pesquisador se incorpora ao grupo, podendo ser realizada de forma natural quando o observador pertence ao grupo investigado ou de forma artificial quando se integra com a finalidade de obter informações, que foi exatamente o ocorrido. Marconi e Lakatos (2003) afirmam ainda que “o observador participante enfrenta grandes dificuldades para manter a

objetividade, pelo fato de exercer influência no grupo, ser influenciado por antipatias ou simpatias pessoais, e pelo choque do quadro de referência entre observador e observado” (p. 194). Já a observação não participante é realizada sistematicamente, mas sem haver uma integração, o observador “presencia o fato, mas não participa dele; não se deixa envolver pelas situações [...]” (MARCONI e LAKATOS, 2003, p. 193).

A entrevista semiestruturada possui perguntas fechadas e abertas organizadas em um formulário, sendo o tipo de entrevista que “obedece a um roteiro [...] apropriado fisicamente e utilizado pelo pesquisador” (MINAYO, 2010, p. 267). A entrevista, de modo geral, pode ser considerada uma conversa com finalidade (MINAYO, 2010), o que lembra momentos dos trabalhos de campo onde bate papos informais estavam repletos de intencionalidade por parte da pesquisadora.

A técnica da bola de neve ajudou na organização da amostragem para que mais entrevistas fossem realizadas. Vinuto explica que a aplicação da técnica é mais proveitosa “se a preocupação da pesquisa estiver relacionada a uma população relativamente pequena de pessoas, que possivelmente estejam em constante contato umas com as outras [...]” (2014, p. 207), o que corresponde com a realidade da área de estudo. A utilização da técnica ocorreu pela impossibilidade de contactar de forma espontânea mais sujeitos para participarem da pesquisa sendo necessário acionar as redes de contatos dos primeiros participantes. Conforme Vinuto (2014, p. 204),

Em suma, a amostragem em bola de neve mostra-se como um processo de permanente coleta de informações, que procura tirar proveito das redes sociais dos entrevistados identificados para fornecer ao pesquisador com um conjunto cada vez maior de contatos potenciais, sendo que o processo pode ser finalizado a partir do critério de ponto de saturação.

A turnê-guiada foi o percurso realizado na unidade de produção familiar visando a obtenção de informações mais específicas das plantas medicinais, conforme Pinheiro *et al.* (2015) também realizaram. As caminhadas ocorreram nos arredores da casa e em uma ocasião nas ilhas, o que também evidencia o caráter de territorialização desses espaços naturais e a variedade territorial e paisagística a qual os indígenas lidam corriqueiramente.

A técnica da listagem livre (L.L.) ocorreu durante a entrevista semiestruturada como resposta à pergunta: “Quais são as plantas que o(a) senhor(a) conhece?” seguida da pergunta: “Para que essa planta serve?”, pois ao solicitar a L.L. está sendo requisitado que “[...] as pessoas [...] listem todos os elementos que conhecem desse grupo” (ISA, 2017, p. 46).

Em relação à abordagem teórica, Oliveira (1996) afirma que o olhar é o momento de observação disciplinada com base em um esquema conceitual já estabelecido. O olhar foi bastante caro à pesquisadora que sem perceber chegou à área de estudo com uma ótica conceitual engessada. É necessário levar teorias e conceitos ao campo, mas as amarras teóricas são prejudiciais. Com o passar do tempo, o que não se enxergava se tornou uma das âncoras da tese, pois o olhar se voltou ao que existia, e não ao que se esperava, isto é, os sujeitos da pesquisa eram indígenas em processo de reconhecimento e despertar identitário, e não camponeses como se imaginava. Além disso, o objeto de estudo principal, uso de plantas medicinais, foi se tornando cada vez mais fluido dando lugar central aos aspectos do modo de vida dos indígenas.

O ouvir inicial ainda foi pautado pelo olhar engessado, onde vale admitir que as entrevistas refletiam o que se esperava encontrar e o que se olhou em um primeiro contato. Contudo, olhar e ouvir posteriormente se direcionaram ao desvendamento da realidade rumo à busca pelo sentido para os sujeitos e pela significação para a pesquisadora.

É importante mencionar que não era objetivo contactar povos indígenas e, por essa razão, a pesquisa de campo foi realizada em áreas não demarcadas como T.I.'s. A escolha da área de estudo esteve associada a um momento de parceria pessoal e acadêmica, onde Barcelos se tornou área de pesquisa para ambas as partes envolvidas. Por conhecer a influência indígena em várias regiões do estado do Amazonas optou-se em evitar áreas indígenas demarcadas, mas no percurso metodológico da pesquisa descobriu-se a intrínseca e sensível relação entre indígenas e rio Negro.

A tentativa de se esquivar de T.I.'s para não encarar um arcabouço teórico e empírico desconhecido foi frustrada pela realidade do trabalho de campo. O trabalho ganhou dimensões não visualizadas enquanto ainda era um projeto de pesquisa o que tardou o terceiro momento descrito por Oliveira (1996): o escrever. Há um hiato significativo entre a coleta dos dados primários e o término da escrita. As próprias idiossincrasias da autora protelaram, arbitrariamente, o momento da escrita.

Inicialmente, a escrita foi organizada em 1ª pessoa do singular nos moldes das monografias modernas mencionadas por Oliveira (1996), entretanto essa escolha foi substituída pelo modelo de escrita em 3ª pessoa do singular. Houve um reconhecimento ao que Marconi e Lakatos (2003) afirmam: “o observador participante enfrenta grandes dificuldades para manter a objetividade [...]” (p. 194), o que também empurrou ainda mais a escrita. Houve diversas alterações estruturais e intervalos durante o escrever o que resultou em dois anos de escrita entre idas e vindas.

A pesquisa tem um toque etnográfico e antropológico, pois “*presta atenção* ao que as outras sociedades têm a dizer sobre as relações sociais, e não, simplesmente, parte do que a nossa tem a dizer e tenta ver como é que isso funciona lá” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 338). A pesquisa de campo foi concentrada em 2018, ano em que foi concedido um afastamento do trabalho possibilitando melhor aproveitamento do trabalho de campo. Foram realizados três trabalhos de campo em Barcelos nos meses de janeiro, junho e novembro de 2018, sendo os dois primeiros com duração de 15 dias e o último com 23 dias, período da observação participante, e um trabalho de campo em São Gabriel da Cachoeira no mês de janeiro de 2020 com duração de 3 dias, tempo suficiente para realização de entrevista semiestruturada na sede do Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Negro³ (DSEI ARN), instituição responsável pela gestão da saúde indígena nos municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira.

Em 2019, ainda foi realizada uma conversa informal no Centro de Medicina Indígena em Manaus com João Paulo Barreto⁴, indígena da etnia Tukano do alto rio Negro e hoje doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (PPG-AS UFAM). O diálogo com João Paulo Barreto contribuiu para elucidar algumas questões da pesquisa de campo como os pormenores da situação das identidades adormecidas.

A área de estudo é formada por duas comunidades à margem do rio Negro, comunidade Dom Pedro II e comunidade Manacauaca (figura 1). A logística do trabalho de campo envolveu viagens de Manaus a Barcelos e deslocamento da sede municipal de Barcelos às comunidades.

Em linha reta, Manaus está a 400 km de distância de Barcelos, onde nesse contexto a viagem de Manaus a Barcelos durava de 16 a 20 horas de lancha e em torno de 36 horas de barco. A viagem de lancha no percurso Manaus – Barcelos pode ser realizada em 14 horas, mas o tempo é estendido por problemas técnicos corriqueiros que levam à necessidade de

³ Conforme DSEI ARN (2020), “o aspecto territorial da área de abrangência do distrito corresponde a 03 (três) municípios, sendo eles: São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos, totalizando cerca de 29.500.000 (vinte e nove milhões e quinhentos mil) hectares de extensão, que abrangem 25 (vinte e cinco) Polos Base, distribuídos da seguinte forma: 19 (dezenove) Polos Base em São Gabriel da Cachoeira - AM, 03 (três) Polos Base em Santa Isabel do Rio Negro – AM e 03 (três) Polos Base em Barcelos – AM, contando ainda, com 01 (uma) Casa de Saúde Indígena – CASAI, e 06 (seis) Unidades Básicas de Saúde Indígena (UBSI)”.

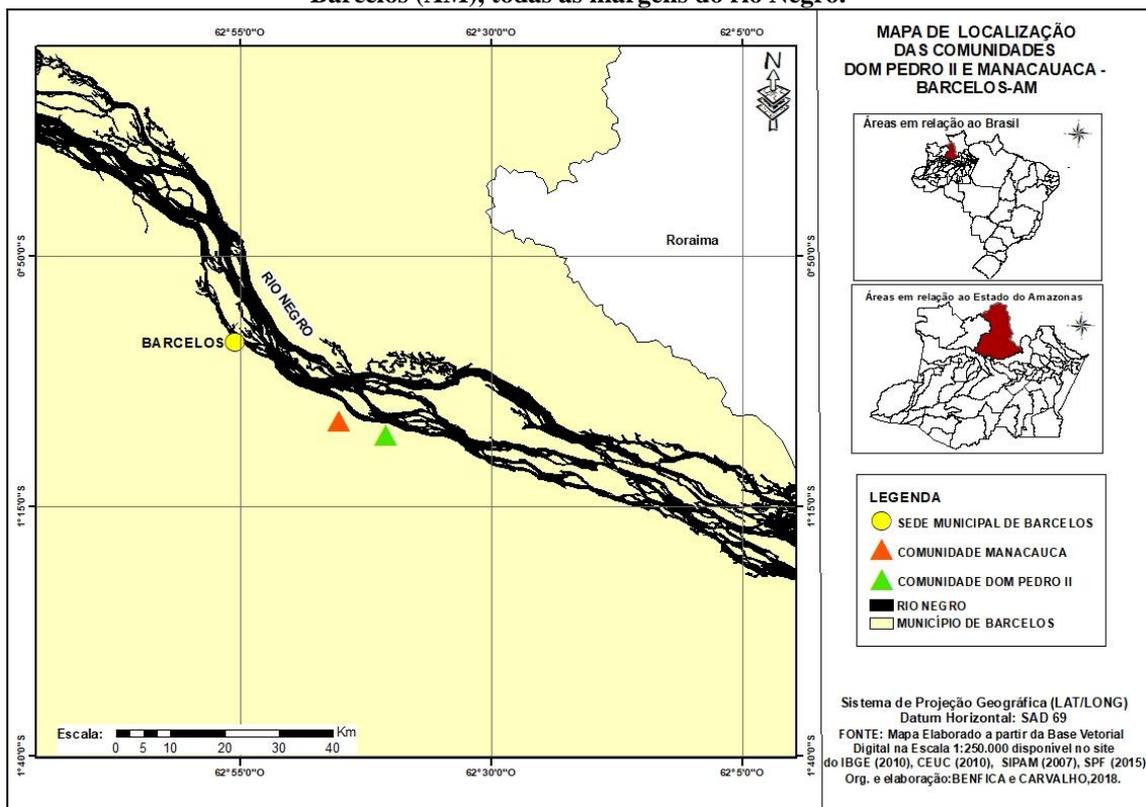
⁴ João Paulo é um dos idealizadores do Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi'i*, inaugurado em 2017 no centro histórico de Manaus. A palavra *Bahsese* da língua Tukano significa benzimento. João Paulo gentilmente concedeu uma conversa, sem aviso prévio, onde construiu uma narrativa analisando a violência sofrida pelos indígenas do Rio Negro, justificando teórica e empiricamente o porquê da negação da identidade indígena. Neste processo, compreendemos que a ação dos sujeitos de negar a identidade indígena era uma provável forma de se proteger do preconceito que ainda perdura.

reduzir a velocidade dos motores. Por isso, a viagem pode durar até vinte horas. Todas as pessoas que dependem desse serviço conhecem essa característica.

Em uma ocasião, o retorno a Manaus ocorreu por meio de transporte aéreo com duração de 1 hora. O avião foi fretado por turistas paulistas que perderam o voo de São Paulo para Manaus, o que atrasou todo o percurso deles para chegar em Barcelos. Os pilotos foram somente deixar esses passageiros e retornariam imediatamente a Manaus, o que viabilizou nosso retorno a cidade.

O valor da passagem foi R\$ 250,00, sendo que a lancha custava R\$ 200,00. Existem poucas viagens aéreas realizadas por empresas comerciais de grande porte em Barcelos. Por isso, é comum o frete de aviões de pequeno porte, que acomodam até doze passageiros, realizado por turistas brasileiros e estrangeiros atraídos pela pesca esportiva no rio Negro.

Figura 1 - Localização das comunidades Dom Pedro II e Manacauaca em relação à sede municipal de Barcelos (AM), todas às margens do rio Negro.



Fonte: Nascimento, 2018.

A ida às comunidades foi realizada em um tipo de embarcação menor, regionalmente chamada de voadeira. Há bastante uso da voadeira por parte dos turistas enquanto a população local faz uso da rabeta, transporte que se diferencia da voadeira pelo tipo de material e

potência do motor utilizado. No caso, a voadeira possui um motor mais potente e é construída com alumínio e a rabeta é construída com madeira e o motor é menos potente sendo, portanto, um transporte mais lento.

O transporte da cidade às comunidades em Barcelos foi realizado na voadeira que dispunha de um motor de 30 hP e não possuía cobertura para proteção de sol ou chuva. Foi necessária a contratação do serviço de transporte que incluía o combustível. O percurso até às comunidades durava de 40 a 80 minutos, o que para as distâncias amazônicas significa dizer que a área de estudo era próxima a cidade. Quando o rio apresentava mais banzeiro – movimento das águas que imita ondas no rio relacionado à circulação dos ventos – era necessário reduzir o motor visando a segurança de todos.

A figura 2 mostra a variedade dos meios de transporte utilizados na pesquisa de campo. De Manaus a Barcelos, e vice-versa, era possível realizar o trajeto de barco (imagem A), chamado regionalmente de barco-recreio. As redes ficam expostas lado a lado e as bagagens são acomodadas abaixo das redes. É possível notar o colete salva-vidas à disposição no teto do barco. No dia do registro da imagem, o barco estava com pouca lotação. Em Barcelos, a voadeira (imagem B) foi o transporte utilizado da cidade às comunidades e para o retorno de Barcelos a Manaus foi utilizado, em caráter atípico, um avião de pequeno porte, onde na imagem C ele está estacionado no pátio do Aeroporto Internacional Eduardo Gomes.

Figura 2 -Variedade de meios de transporte utilizada em trabalho de campo: barco, voadeira e avião de pequeno porte



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

A comunidade Dom Pedro II foi inserida na pesquisa por indicação de pessoas que já haviam ido a Barcelos e por se tratar de uma comunidade relativamente próxima da cidade o que facilitaria a logística da pesquisa de campo. Essa comunidade foi criada há

aproximadamente 70 anos com o agrupamento dos sítios de moradores que ocupavam a área. Como afirmam Barra e Dias (2013, p. 24),

a comunidade é uma localidade em que, devido o número de famílias – e, principalmente, de crianças em idade escolar – passou a ser reconhecida enquanto comunidade rural com direito a acessar políticas públicas e ter apoio para infraestrutura como escola, posto de saúde e centro social.

O sítio corresponde ao terreno ocupado pela família ou, conforme análise realizada, a unidade de produção familiar. Na comunidade Dom Pedro II residem 16 famílias nucleares, em torno de 64 residentes. A ampliação do número de famílias, conseqüentemente do número de unidades de produção familiar, ocorreu por meio do matrimônio, visto que inicialmente havia duas famílias. A medida em que os filhos e filhas casavam os pais cediam parte de suas terras.

A Comunidade Manacauaca foi inserida na área de estudo, devido à necessidade em acrescentar mais participantes e por atender os critérios da pesquisa como o uso de plantas medicinais. Além disso, existem relações de parentesco e forte relações de vizinhança entre as comunidades envolvidas. Por esse motivo, as comunidades compuseram a área de estudo, levando em consideração os fluxos criados com base na prática do uso de plantas medicinais; a logística facilitada para a execução do trabalho de campo; e o acolhimento, bem como, autorização para a realização da pesquisa. Esse fato corrobora com o que Barra e Dias (2013) afirmam em relação aos motivos do agrupamento de famílias em comunidades com destaque às “relações de parentesco, trabalho e também influenciadas pela busca de acesso às políticas públicas” (p. 24).

A comunidade Manacauaca tem 14 famílias, em torno de 56 residentes. Essa comunidade foi criada há 20 anos resultado de um fluxo migratório. Conforme o líder comunitário, as famílias que a originaram realizaram uma migração em conjunto para área onde ela se localiza atualmente. Essa migração foi motivada pela possibilidade de acesso aos serviços essenciais (educação, saúde, escoamento de mercadorias) ao se aproximar mais da cidade; e pela relação de parentesco com algumas famílias da comunidade Dom Pedro II, havendo, dessa forma, uma garantia de que o espaço que se tornaria a comunidade poderia ser ocupado de forma permanente sem conflitos futuros relacionados à posse da terra. O líder da comunidade Manacauaca mencionou que era comum a comunidade receber pesquisadores, inclusive estrangeiros, entretanto são raras as publicações científicas referentes a essas comunidades.

Em dados gerais, a população da área de estudo corresponde a 120 pessoas distribuídas em 30 famílias nucleares. Foi identificado que nas comunidades Dom Pedro II e Manacauaca existem 3 famílias extensas que se desmembraram em famílias nucleares e 5 famílias que não possuem nenhum vínculo sanguíneo com as famílias mais antigas tendo chegado nos últimos anos.

Oliveira e Peres (2000) ao realizarem pesquisa de campo para a elaboração do “Relatório sobre a Identificação da População Indígena do Baixo Rio Negro – Município de Barcelos/AM”⁵ inserem as comunidades Dom Pedro II e Manacauaca no processo de identificação de indígenas. A pesquisa de campo para a produção do relatório foi organizada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA), pois havia

A necessidade de um trabalho que indicasse a população indígena, bem como a população tradicional e ribeirinha de origem indígena, localizadas nos municípios de Santa Isabel e Barcelos, além de um levantamento de informações socioambientais e sanitárias básicas, que pudessem subsidiar a inclusão desses municípios no programa dos **DSEIs-RN** (OLIVEIRA E PERES, 2000, p. 1, grifo das autoras).

Em 07 de Maio de 2000, as autoras registram no relatório:

Realização do trabalho de identificação na **comunidade Pedro II**. Prosseguimento da viagem com a identificação de seis sítios, localizados à margem direita do Rio Negro e “pertencentes” à Comunidade de Pedro II: Monte Sinai, Bom Sucesso, **Manacauaca** (Bom Jesus), Maroa, Buiacica, Ataiana. Chegada à Barcelos e desembarque do representante da ASIBA. Pernoite em Barcelos (OLIVEIRA E PERES, 2000, p. 9, grifo nosso).

Naquele contexto, Manacauaca também associada ao nome Bom Jesus é considerada um sítio da comunidade Dom Pedro II – chamada apenas de Pedro II. Devido às relações de parentesco afirmado anteriormente a migração de outras famílias visando à proximidade com a cidade justifica o fato de o sítio Manacauaca ter se tornado uma comunidade em meio a duas décadas. Na verdade, em um quadro no próprio relatório Manacauaca é reconhecida como uma comunidade, havendo uma contradição.

Vale destacar que no relatório ambas as comunidades são identificadas como caboclas, sendo que existem comunidades identificadas como brancas e obviamente como indígenas. Há uma disparidade demográfica entre dados coletados em 2018 e dados publicados no relatório em 2000; Dom Pedro II possuía uma população de 138 moradores e Manacauaca possuía 23 moradores no relatório. Somando as duas comunidades não se alcança o

⁵ Interessante observar que as autoras se referem à localização de Barcelos sendo no Baixo Rio Negro enquanto as referências mais recentes consideram que o município está no Médio Rio Negro.

quantitativo que apenas a comunidade Dom Pedro II mantinha. Outro dado interessante é que pelos dados do relatório pode-se cogitar que as famílias dividiam a mesma unidade doméstica enquanto atualmente cada unidade doméstica é restrita a uma família nuclear.

De modo geral, pondera-se que as comunidades do rio Negro agrupam menos comunidades e sítios em comparação com o rio Solimões. Esse fato também se justifica pela diferença na fertilidade dos solos totalmente influenciados pelas características hidroquímicas dos rios. Enquanto os solos em contato com o rio Solimões possuem “uma elevada fertilidade com teores elevados de Ca [cálcio], P [fósforo], Mg [magnésio], K [potássio] e, comumente, Na [sódio]” (SOUZA *et al.*, 2007, p. 01), os solos em áreas do rio Negro “apresentam severas limitações de aptidão agrícola pela reduzida fertilidade” (TEIXEIRA *et al.*, 2009, p. 02).

A amostra da pesquisa foi de 15 participantes que representam 15 unidades de produção familiar. Dessa forma, a amostra representa 13% dos indivíduos residentes nas comunidades e, ao mesmo tempo, 50% das unidades de produção familiar. Conforme dito anteriormente, buscando ampliar a quantidade de participantes a comunidade Manacauaca foi inserida na área de estudo, mas durante a pesquisa de campo nem todos estavam presentes nas comunidades pela dinâmica de trabalho ou necessidades pessoais das famílias.

Um dos motivos da ausência das famílias era para receber o benefício social do Programa Bolsa Família⁶ na cidade, ocasião em que a família aproveitava para resolver todas as questões possíveis, incluindo a comercialização de produtos agrícolas ou pesqueiros e a aquisição de outros itens de necessidade, bem como, realização de consulta médica, se necessário. Outro motivo é o trabalho com a pesca realizado em áreas distantes. Vale ressaltar que a pesca tem centralidade na vida dos indígenas, considerando que na pesca esportiva (uma das ramificações da atividade pesqueira), por exemplo, os indígenas recebem gorjeta em dólar por estarem em contato direto com estrangeiros.

Oliveira e Peres (2000) escreveram no relatório sobre a identificação da população indígena em Barcelos que as atividades de trabalho e as migrações temporárias para a cidade de Barcelos “produz um aparente esvaziamento das unidades residenciais rurais” (p. 2); algo que foi perceptível.

Somado a esses motivos, as comunidades não possuem energia elétrica nem sinal telefone ou internet, o que impossibilitava um contato prévio com os participantes. Aliás,

⁶ O Bolsa Família é um programa de transferência direta de renda com condicionalidades, que beneficia famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza. O Programa integra a Fome Zero que tem como objetivo assegurar o direito humano à alimentação adequada, promovendo a segurança alimentar e nutricional e contribuindo para a conquista da cidadania pela população mais vulnerável à fome (FGV SOCIAL, 2002).

havia energia elétrica em algumas partes da comunidade Dom Pedro II advinda de um equipamento chamado de gerador de energia que era ligado durante poucas horas no período noturno.

Em relação ao nome das comunidades, houve uma tentativa sem sucesso em conhecer o significado ou origem dos nomes Dom Pedro II e Manacauaca. Em uma primeira impressão, nota-se até mesmo um antagonismo tendo em vista que o nome Manacauaca sugere uma influência indígena e Dom Pedro II faz referência ao último monarca do Brasil, o imperador Dom Pedro II que reinou de 1840 a 1889.

O nome Manacauaca foi o que mais provocou curiosidade em se tratando do significado. Segundo o Dicionário de Tupi Guarani publicado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), “manau” significa “tribo do ramo aruaque que habitava a região do rio Negro” (FUNAI, 2000, p. 12). Vale mencionar que não houve associação do nome da comunidade com esse fato. Com base na literatura científica, é possível afirmar que foram realizados estudos arqueológicos exatamente na área estudo.

O nome Dom Pedro II despertou interesse não pelo significado, mas pela origem do nome que provocou estranheza como se fosse um nome fora do lugar. A presença de portugueses em Barcelos não foi exclusiva ao período colonial. Na verdade, até meados do século XX, havia portugueses comerciantes que possuíam negócios no município. Até a década de 1960, a região do médio e alto rio Negro recebeu missionários inseridos no sistema de educação formal dos municípios com os colégios internos.

No que diz respeito à organização da tese, o trabalho está distribuído em três capítulos. O Capítulo 1, “Vozes do passado, vozes do presente: plantas medicinais e identidade indígena”, trata das plantas medicinais estão inseridas no território indígena, por meio do trabalho, do etnoconhecimento, das relações sociais de transmissão e aprendizado no trato com os bens comum. O território da área de estudo sofreu uma série de pressões ao longo dos últimos 500 anos, resultando em um silenciamento compulsório dos indígenas refletindo na identidade adormecida dos participantes da pesquisa. Por isso mesmo, houve a necessidade em trazer alguns fatos do período colonial na região do rio Negro, gerando, com isso, uma discussão em torno da identidade indígena contemporânea.

O Capítulo 2, “Ecologia de saberes e a manutenção da unidade de produção familiar”, aborda a produção do território indígena, por meio do trabalho da agricultura, do extrativismo vegetal (plantas medicinais) e extrativismo animal (pesca e caça). As práticas de cultivo são exemplificadas pelas farmácias vivas, ambiente criados para manutenção da saúde familiar, e pela roça de mandioca enquanto e as práticas socioextrativistas se mostram no trabalho com a

pesca e a caça. Lembrando que as formas de trabalho praticadas são heranças históricas indígenas ressignificadas com base no contexto atual.

Por último, o Capítulo 3, “Continuidades e discontinuidades no uso de plantas medicinais”, analisa diretamente o uso de plantas medicinais nas unidades de produção familiar em meio às continuidades e discontinuidades próprias do habitus. Os aspectos da identidade indígena são novamente problematizados envolvendo o despertar daquela identidade adormecida e a forma de operacionalização da política pública de saúde indígena realizada pelo DSEI que possui um caráter contraditório de assegurar o direito à saúde indígena, mas sem realizar a assistência respeitando as especificidades da medicina indígena. A medicina assegurada pelo DSEI na área de estudo é uma medicina ocidental, não indígena, de apelo farmacêutico, contrária à medicina indígena que relaciona saúde, território, cultura, corpo e espírito.

CAPÍTULO 1 – VOZES DO PASSADO, VOZES DO PRESENTE: PLANTAS MEDICINAIS E IDENTIDADE INDÍGENA

“Aqui não tem pajé, os pajés que tinham morreram. Agora vêm vocês antropólogos falar de medicina tradicional! Isso para nós foi considerado coisas do diabo que a gente não podia fazer, alguns tiveram que se esconder. Agora vem vocês dizer que têm que revitalizar! Agora vem dizer que elas é coisa boas. Vocês têm que entrar num acordo, quem é [que] vai dizer o que está correto aqui. Porque nós durante mais de cinquenta anos fomos obrigados a esquecer essas práticas tradicionais de cura, tivemos que nos batizar, trocar os nossos nomes para os nomes cristãos O que vocês querem com isso?”
(ATHIAS, 2007b, p. 103)

Este capítulo versa sobre a formação territorial do médio rio Negro associada ao movimento de afirmação e negação da identidade indígena encontrado na área de estudo. Esse movimento singular foi reconhecido como identidade adormecida (box 1) com base nas observações e análises realizadas.

Box 1 – Identidade adormecida

A identidade adormecida é um termo relacionado à autoidentificação observada na área de estudo. À princípio, foram usados termos como “oscilação identitária”, pelo caráter de ora afirmação, ora negação da identidade, e “inconstância identitária”, inspirado pelo título do livro de Viveiros de Castro publicado em 2002, *A inconstância da alma selvagem* e outros ensaios de antropologia. Viveiros de Castro discute a inconstância atribuída aos indígenas pelos colonizadores. Estes últimos não conseguiam dominar por completo os indígenas e por isso mesmo os caracterizavam de selvagens, levianos, inconstantes, cujas memórias e tradições eram vistas como nada mais do que maus costumes que impediam esses indígenas de serem civilizados, portanto, eram como murta, como um vegetal. Contudo, pelo olhar do Professor Doutor Edilson Baniwa na banca de defesa o termo foi substituído pelo de identidade adormecida que considera o movimento compulsório de abandonar a identidade indígena devido às taxações pejorativas destinadas ao significado de ser indígena. Essas taxações pejorativas foram construídas historicamente pelas perseguições aos povos indígenas que por mais de três séculos foram subjugados, capturados, descaracterizados pelos colonizadores. Após a colonização, elementos da colonialidade foram aparecendo nas relações entre indígenas e não indígenas, onde os primeiros foram colocados em um local de exploração e opressão. Uma identidade adormecida não está morta, está presente, porém se torna desperta pelo acionamento que dependerá de um contexto de segurança e respeito, que possibilita condições de existência ou resistência e resiliência. O enraizamento de hábitos e práticas foi identificado nos participantes por meio do etnoconhecimento envolvendo uso de plantas medicinais, preparo de alimentos, produção de instrumentos de trabalho, interação com o ambiente natural.

O foco inicial do trabalho era o somente uso de plantas medicinais, por isso foram abordadas as aproximações com o tema principal junto à discussão em torno do colonialismo no rio Negro. A ênfase é no médio rio Negro, afinal é a área onde Barcelos está inserida. Em alguns casos o levantamento bibliográfico não específico a área do rio Negro, já em outros o nome de Barcelos é diretamente citado. Textos de viajantes foram utilizados por serem registros históricos importantes passíveis de análise científica.

O uso de plantas medicinais está relacionado às trocas materiais, simbólicas e espirituais alicerçadas no modo de vida indígena embora haja a negação na narrativa, oriunda da identidade adormecida. A espiritualidade no uso das plantas é tão presente que as mulheres conversam com as plantas atribuindo significações tais como: as plantas estão tristes, estão felizes, choraram. Esse aspecto é do habitus indígena de se assemelhar ao mundo das plantas, onde as mulheres são mães das plantas, plantas-filhas, em uma relação íntima, afetiva, familiar e humana. Conforme Viveiros de Castro (2002, p. 244)

As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de comunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. [...] cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana –, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito.

Lembrando que o que se realiza, hoje, é uma continuidade de tempos passados. A planta medicinal é utilizada com alguns ajustes próprios da dinâmica social, tendo em vista que esse uso foi ensinado e aprendido por meio da observação, das relações intergeracionais, da necessidade e das trocas e que a cultura não é engessada, ela é fluida.

O ensino e aprendizado é realizado mediante o diálogo entre os sujeitos intermediado pelas vozes faladas, ouvidas e lembradas. As vozes do passado revelam a construção em torno do uso de um produto tão comumente encontrado nas casas rurais do Amazonas. Esse produto é uma ligação direta com os povos indígenas pré-coloniais, tendo em vista que as plantas medicinais também foram exploradas economicamente como recursos naturais pelos colonizadores. Dentre as chamadas drogas do sertão estavam as plantas medicinais, além de condimentos, fibras e frutas.

Há algo de espontâneo no uso de plantas medicinais pelos povos, mas compreende-se que o uso, longe de ser naturalizado, foi socialmente construído tornando-se habitus indígena. As vozes do passado correspondem aos diversos passados por onde o etnoconhecimento para usar as plantas percorreu, vozes da mãe, da avó, da bisavó, da mãe da bisavó, do avô, do bisavô, da vizinha idosa, e assim por diante. As vozes do passado, portanto, são acionadas

pela memória social que relaciona individualidade com coletividade refletindo as nuances do modo de vida indígena reproduzido dentro das unidades de produção familiar.

A memória social não está engessada, pelo contrário, é um direcionamento às novas gerações inseridas em outros contextos sociais, políticos e econômicos. Além disso, a memória é considerada social, porque é relacional dentro do modo de vida indígena, são diversas famílias que utilizam as plantas medicinais de forma bastante similar senão idêntica. Embora haja algumas mudanças, a memória social contribui para a continuidade do uso de plantas medicinais e, ao mesmo tempo, para a autonomia dos sujeitos tendo em vista que o uso das plantas medicinais demanda conhecimentos do território, do manuseio e preparo dos chamados remédios caseiros.

As vozes do presente revelam a potência do etnoconhecimento mantido e em vias de reprodução, são vozes que mesclam memória de tempos pretéritos e construções do tempo presente. As vozes estruturam o uso das plantas medicinais, ao mesmo tempo em que sofrem influências e impactos do contexto social, por isso, o conceito de habitus é inserido na abordagem. Referindo-se ao conceito de habitus, desenvolvido por Pierre Bourdieu, Ortiz (1983) afirma que “a interiorização, pelos atores, dos valores, normas e princípios sociais assegura, dessa forma, a adequação entre as ações do sujeito e a realidade objetiva da sociedade como um todo” (p. 15).

As vozes estão inseridas na interiorização e na exteriorização do etnoconhecimento. Na interiorização já que correspondem ao que se conhece e ao que se lembra e, na exteriorização, considerando que são compartilhadas e adequadas à realidade objetiva. Dessa forma, fazem parte da subjetividade dos sujeitos, da memória social dos povos indígenas e, ao mesmo tempo, da interlocução realizada objetivamente.

1.1 Etnoconhecimento e uso de plantas medicinais

O indígena amazonense é caracteristicamente enciclopédico no seu ambiente natural; detém o maravilhoso poder de observador experimentado da natureza. Contemplativo – chamou o sagaz cronista; e grande compositor denominou o outro. Integrado na Natureza é ele o **homo vegetalis** que supre suas necessidades utilizando a farmácia que a selva generosa lhe oferece em primeira mão. A sua sabedoria não é divinatória, mas aspira ser transcendental, se bem que àquela filiada; é mais prática e mais experimental (MONTEIRO, 1988, p. 357, grifo do autor)

A prática social do uso das plantas medicinais é uma herança indígena oriunda de tempos pretéritos levando em conta que os povos indígenas resguardaram os conhecimentos autóctones, tradicionais e territoriais decorrentes desse tema e, gradativamente, esses conhecimentos foram se difundindo para outros grupos sociais como resultado do contato interétnico nos últimos séculos. O uso medicinal de plantas relaciona-se ao bem-estar humano e ao etnoconhecimento sobre o ambiente natural, pois a planta medicinal é uma apropriação biológica, cultural e política da biodiversidade.

Na área de estudo, foram identificados atributos relacionados à identidade indígena onde o papel do conhecimento é um elemento irradiador de análise, bem como, a organização do território necessária para a reprodução social dos sujeitos. Hall (2002) afirma que “[...] a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida” (p. 21). A negação ocorre quando os indígenas notam preconceitos criando as identidades adormecidas que foram silenciadas pela violência aos povos indígenas.

Foram observados preconceitos presentes em Barcelos, pressões econômicas sob indígenas e demais povos tradicionais e consequências da relação entre indígenas e agentes do Estado representados pelo DSEI. Hall (2008) utiliza “[...] o termo ‘identidade’ para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*” entre, por um lado, os discursos e as práticas [...] e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades que nos constroem como sujeitos aos quais se pode ‘falar’” (p. 111).

Baniwa (2006) é categórico ao afirmar que

Desde a última década do século passado vem ocorrendo no Brasil um fenômeno conhecido como ‘etnogênese’ ou ‘reetinização’. Nele, povos indígenas que, por pressões políticas, econômicas e religiosas ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais, foram forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como estratégia de sobrevivência – assim amenizando as agruras do preconceito e da discriminação – estão reassumindo e recriando as suas tradições indígenas (p. 28).

Os indígenas se diferenciam pela forma de construir seus territórios, pelo modo de vida, estando inseridos na sociedade global. Não existe uma única referência de identidade nem há um engessamento da cultura indígena. A identidade étnica, segundo Pacheco de Oliveira (1998) se transforma “em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização” (p. 66). A identidade indígena adormecida está em processo de se expandir na territorialização embora haja elementos e práticas expressas no território.

Importante destacar que os participantes da pesquisa se identificaram para o DSEI predominantemente como indígenas da etnia Baré, onde um indivíduo se autodeclarou Tikuna, outro indivíduo se autodeclarou Tukano e apenas um não declarou etnicidade, portanto, declarou-se não indígena. Galvão (1979) afirmou que os Baré haviam sido extintos junto com os Manao, mas longe de extinção o povo Baré vem aumentando quantitativamente apesar de ainda haver algumas questões identitárias e culturais fluidas. No caso dos indígenas da área de estudo foi identificada a identidade adormecida considerando que os processos de exploração aos povos indígenas foram incessantes na região do rio Negro, especialmente nas áreas próximas à cidade de Barcelos (localização da área de estudo).

Os indígenas, silenciados, foram confundidos teórica e empiricamente com os chamados caboclos, ribeirinhos ou camponeses, como dito na Introdução deste trabalho. Galvão (1979) afirma a aculturação indígena no rio Negro ao comparar quem ele chama de indígenas com a parcela da população que não é branca, logo, é compreendida como cabocla. Os grupos caboclos têm relação com o mercado formado pela comercialização de produtos extrativistas, sendo visto como dependente desse mercado. O tornar-se caboclo, para Galvão (1979), é resultado da “assimilação dessas tribos pela sociedade nacional” (p. 186) que, portanto, deixam de ser indígena.

Galvão (1979) utiliza o território visível e engessado como base, sem as territorialidades, sem o entendimento de que a cultura é dinâmica e que os sujeitos são estratégicos. Nesse contexto, as identidades indígenas estavam adormecidas pela necessidade de sobrevivência.

Melo (2009) explica que outro pesquisador, Perez, em 1988 concluiu que “a cultura Baré ainda estava viva, mas radicalmente transformada” (p. 30). Perez afirmou ainda que

Os Baré [...] tinham outras crenças e não praticavam mais uma série de ritos ‘tradicionais’. A língua indígena era falada por pouquíssimas pessoas, todas de idade e que detinham um conhecimento parcial do idioma. Em termos populacionais, eram numericamente limitados. Não existiam aldeias ou comunidades Baré, mas sim núcleos familiares dispersos por uma grande extensão territorial, na grande maioria sítios – pequenas unidades rurais familiares. Muitos haviam migrado ou estavam

migrando para os centros urbanos amazônicos e não assumiam a identidade indígena. O casamento com pessoas de outras etnias e, principalmente, com regionais, bastante difundido entre os Baré, teria alterado o sistema de parentesco. A cultura Baré parecia caminhar inexoravelmente para o seu fim (MELO, 2009, p. 30)

A citação acima reflete a realidade encontrada na área de estudo com a diferença que não se vislumbra o inexorável fim da etnia Baré, pelo contrário, espera-se o despertar. A autodeclaração ao DSEI foi um despertar, evidenciou a identidade adormecida e sinaliza os despertares identitários que estão em curso neste atual contexto histórico. Lembrando que muitos povos foram invisibilizados, em uma tentativa de apagamento total, e construíram em resposta invisibilizações e silenciamentos.

Não é por acaso que há um despertar identitário na área de estudo que abrange uma localização próxima à cidade de Barcelos. Os movimentos indígenas no Rio Negro – com destaque à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e à Associação Indígena de Barcelos (ASIBA) – contribuem para uma autoafirmação da identidade étnica. Baniwa (2006) explica que “a consolidação do movimento indígena, a oferta de políticas públicas específicas e a recente e crescente revalorização das culturas indígenas estão possibilitando a recuperação do orgulho étnico e a reafirmação da identidade indígena” (p. 29).

Os indígenas possuem um modo de vida atento ao tempo da natureza e, também, utilizam técnicas de forma constante. Por isso mesmo, há uma organização do calendário de trabalho baseado no calendário sazonal (quadro 1) do ambiente onde vivem. O calendário é baseado no conhecimento acumulado sobre o ambiente ocupado. O conceito de conhecimento local, conhecimento tradicional e conhecimento *folk* é geralmente confundido ao conceito de saber. O conhecimento local é a informação que as pessoas, numa determinada comunidade, desenvolveram ao longo do tempo, baseado na experiência, adaptado à cultura e ambiente local, estando em constante desenvolvimento (FRAXE, 2004).

Já o conhecimento *folk* relacionado às plantas medicinais é chamado de conhecimento biológico *folk* tendo um aspecto mais específico, conforme Posey (1997) que afirma que “[...] o conhecimento biológico de *folk* vem a ser uma amálgama de plantas, animais, caçadas, horticultura, espíritos, mitos, cerimônias, ritos, reuniões, energias, cantos e danças” (p. 1).

Com base na citação de Posey (1997), conhecimento *folk* relacionado às plantas medicinais é específico ao conhecimento biológico cuja abrangência envolve uma variedade de elementos ligados ao ambiente natural, ao social e ao simbólico. O etnoconhecimento, por

essa razão, é uma herança ressignificada construída em outros contextos e relacionada ao convívio com o ambiente natural e ao reconhecimento das forças da natureza.

Quadro 1 - Calendário sazonal de atividades

ATIVIDADES	MESES											
	J	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
Roça								X	X			
Coivara								X	X			
Pesca - consumo	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Pesca - turismo	X	X	X					X	X	X	X	X
Colheita - roça				X	X	X						
Plantio na ilha											X	
Covas para plantio								X	X			
Sementes - roça								X	X			
Limpeza - roça								X	X			

Fonte: pesquisa de campo, 2018.

No quadro 1 estão mencionadas algumas atividades de trabalho realizadas pelos indígenas durante o ano e, também, estão delimitados os períodos de cheia na cor azul e seca do rio na cor laranja visando configurar o calendário sazonal de atividades.

O calendário anual respeita o tempo ecológico das plantas e animais, o que mostra uma interação entre indígenas e ambiente. As técnicas não são utilizadas para modificar o ambiente natural ou para acelerar algum processo ecológico, pelo contrário, há uma adequação das técnicas ao contexto natural até porque são os/as próprios/as indígenas que produzem os instrumentos de trabalho que intermediarão o uso e transformação do ambiente.

O calendário sazonal corresponde ao vínculo criado entre as atividades de trabalho e a sazonalidade do rio. No período da seca, que é quando o volume do rio diminui devido à forte incidência solar e redução pluviométrica, é o momento de roçar, coivarar, abrir as covas para o plantio, colocar as sementes de mandioca chamadas de manivas⁷ e realizar a limpeza da roça, pois no período da cheia as chuvas são muito frequentes o que dificultaria radicalmente as atividades mencionadas. O plantio é estrategicamente realizado em novembro por esse ser o último mês de seca, o que possibilita a realização do cultivo seguida do período de chuva

⁷ É comum no Amazonas indígenas e camponeses diferenciarem mandioca, maniva e macaxeira. A mandioca é o tubérculo colhido que será transformado em farinha após um processo produtivo; a maniva é a semente de mandioca e as vezes pode ser sinônimo de mandioca; e a macaxeira é um tubérculo que não precisa de transformação para servir de alimento, basta ser cozido. A mandioca possui uma centralidade cultural e econômica no modo de vida indígena, pois o espaço destinado para o cultivo de espécies alimentícias é chamado de “roça de mandioca” e a farinha (de mandioca) é um produto de consumo interno familiar, mas também de consumo externo por meio da comercialização.

mais intensa, pois após poucas semanas as chuvas se tornarão mais cotidianas servindo para aguar a roça cultivada.

Em relação à pesca para consumo as restrições são diferentes, considerando que é possível realizar essa atividade durante todo o ano. O que vai diferenciar são as espécies a serem pescadas, algo que não foi aprofundado na pesquisa de campo. Já a pesca turística pode ser realizada durante 8 meses do ano, sendo 4 meses durante a cheia e 4 meses durante a seca.

Além das atividades presentes no quadro 1, existem outras atividades como a caça, a coleta de plantas medicinais e o extrativismo madeireiro, por exemplo. A caça pode ser realizada durante todo o ano, mas na seca a área de caça é ampliada, pois quando o nível do rio desce aparece mais terra para caça e afins, na cheia as áreas de caça são mais restritas. A coleta de plantas medicinais é realizada de forma esporádica, por exemplo, quando o homem vai caçar e reconhece uma planta. Nesse caso a planta é coletada para ser cultivada mais próximo à casa. Outra situação possível é havendo a necessidade em utilizar determinada planta medicinal, assim, o indígena se direciona às áreas de localização da espécie; áreas mapeadas mentalmente. Em relação à extração de madeira não foi possível obter informação.

Vale mencionar ainda que todos os dias são efetuadas atividades domésticas de manutenção da unidade de produção familiar onde há o acionamento do etnoconhecimento. As atividades são variadas: cuidar das plantas, cozinhar, limpar a casa, limpar o terreno, lavar louça, cuidar das crianças, lavar roupas, entre outras atividades de trabalho.

Etnoconhecimento e conhecimento tradicional são muitas vezes sinônimos e os saberes – no plural – fazem parte do conhecimento com a diferença de que saberes são informações mais pulverizadas correspondendo a uma fase de transição à produção do conhecimento. Os saberes são uma construção de conhecimento que se desvela no domínio de um conhecimento oriundo do habitus visto que é simultaneamente estruturante e estruturado (RODRIGUES E NODA, 2013). Os saberes ainda estão passíveis de experimentações para verificações enquanto o conhecimento já é mais consolidado.

Rodrigues e Noda (2013) corroboram com o respeito ao tempo ecológico por parte dos povos que produzem conhecimentos tradicionais ao afirmarem que “[...] a compreensão dos conhecimentos tradicionais como uma ossatura de construção de conhecimentos revela uma visão de mundo integradora do mundo natural e do mundo social [...]” (p. 103). Saberes e conhecimento são lados da mesma moeda e fazem parte do modo de vida indígena.

Há ainda que atentar para as dimensões materiais e simbólicas do etnoconhecimento, pois Rodrigues e Noda (2013) explicam que “a dimensão prática dos conhecimentos tradicionais é indissociável de uma dimensão reflexiva que apreende um sistema simbólico

criado e recriado dialeticamente nas relações sociais históricas para com a natureza, onde o conhecimento sobre ela é aprimorado” (p. 102). O uso da planta medicinal tem a dimensão prática de curar enfermidades e a dimensão simbólica de autocuidado e de apropriação da biodiversidade, onde ambas são relacionadas.

Gorz (2005) realiza uma distinção mais diferente entre conhecimento e saber. Para o autor, “o saber é, antes de tudo, uma capacidade crítica, uma competência que não implica necessariamente conhecimentos formalizáveis, codificáveis. [...] o saber é aprendido quando a pessoa o assimilou ao ponto de esquecer que teve de aprendê-lo” (p. 32), isto é, o saber é “jeito de experiências e de práticas tornadas evidências intuitivas, hábitos” (GORZ, 2005, p. 32) e para ele o conhecimento é algo formalizável, que gera um valor mensurável. O saber está tão imerso no modo de vida que se torna uma prática intuitiva que na realidade está inserida no habitus indígena de cuidado com a saúde e bem-estar. Com base em Gorz (2005), o conhecimento de uso de plantas medicinais seria passível de obtenção de valor de troca por já haver uma padronização no procedimento de uso.

Foi identificado que para alguns participantes da pesquisa o uso de plantas medicinais é amparado pelos saberes por ainda estarem pulverizados ao mesmo tempo em que para outros participantes o uso é fundamentado pelo etnoconhecimento vinculado à memória social e à apropriação da planta como bem comum. Assim, é possível reforçar a importância de saberes e conhecimento. Sobre os saberes tradicionais, Castro (2000) conceitua da seguinte forma:

No campo de saberes tradicionais, ainda que não seja possível a diferentes grupos explicar uma série de fenômenos observados, as ações práticas respondem por um entendimento formulado na experiência das relações com a natureza, informando o processo de acumulação de conhecimento através das gerações. São maneiras diversas de perceber, no âmbito local, de representar e de agir sobre o território, concepções que subjazem às relações sociais (p. 169).

Castro (2000) atribui valor à experiência com o ambiente natural que, por um lado, depende exatamente da acumulação de múltiplos conhecimentos inclusive de tempos anteriores e, por outro lado, contribui para a produção de mais saberes e conhecimentos. Os indígenas aprenderam e ensinaram uma tratativa desse ambiente que como afirmam Diegues e Arruda (2000) é uma relação necessária para a conservação ambiental. Os autores concluem que os “[...] saberes [tradicionais] são o resultado de uma co-evolução entre as sociedades e seus ambientes naturais, o que permitiu a conservação de um equilíbrio entre ambos” (DIEGUES E ARRUDA, 2000, p. 38). Castro (2000) também insere o território relacionado

aos saberes tradicionais como a área onde as ações práticas são de fato realizadas. Sobre território, Raffestin (1993) explica que

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta [material] ou abstratamente [simbolicamente] (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa” o espaço (p. 143)

Com base em Raffestin (1993) é possível afirmar, portanto, que o espaço é o que está dado, o ambiente natural, e o território é uma produção realizada conforme a necessidade, a cultura, a relação, o trabalho. Sendo um território envolve controle seja pela posse, seja pelo uso, ou até mesmo por ambas as situações. O território indígena é controlado pelas famílias que mantêm uma posse simbólica exatamente por fazerem uso da área.

Por ser território necessariamente agrega conhecimento e prática, por isso mesmo é possível afirmar que os indígenas mantêm um território repleto de microterritórios manuseado pelo etnoconhecimento em relação ao uso de plantas medicinais e às diversas outras práticas de trabalho, caça, pesca, cultivo da roça, entre outros.

O uso das plantas medicinais, bem como as diversas atividades realizadas pelos indígenas, tem forte ligação com o conhecimento tradicional difundindo ao longo dos séculos. Esse conhecimento expressa saberes tradicionais já pulverizados na sociedade e é o resultado da relação entre diferentes tempos: o pretérito e o presente. A Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) conceitua as plantas medicinais como aquelas que são “capazes de aliviar ou curar enfermidades e têm tradição de uso como remédio em uma população ou comunidade. Para usá-las, é preciso conhecer a planta e saber onde colhê-la, e como prepará-la. Normalmente são utilizadas na forma de chás e infusões” (ANVISA, 2020).

Outras formas de conhecimento diferenciadas do conhecimento científico são praticadas e reproduzidas na sociedade, pois não existe somente uma forma de pensar, agir e existir. Aliás, é na diversidade que se encontra criatividade e inovação. A imposição de uma única forma de existir está inserida na concepção de etnoepistemicídio (box 2).

O prefixo etno foi incluído para reafirmar o impacto negativo diretamente aos povos indígenas, o que influenciou na cultura de vários grupos do médio rio Negro. Com isso, é possível afirmar que o conhecimento indígena é base para o chamado conhecimento tradicional de outros povos que não são indígenas. Os usos de plantas medicinais são uma realidade anterior à chegada dos colonizadores que na realidade exploraram a dimensão material do etnoconhecimento indígena.

Box 2- Etnoepistemicídio

O etnoepistemicídio são as perdas culturais e de conhecimentos causadas pelas ações da colonização. Em relação às perdas culturais, é sabido que a cultura está em constante transformação e a morte material e simbólica de povos ágrafos, como os indígenas, de forma inesperada proporcionou perdas. Neves (2018) afirma que um verdadeiro [etno]epistemicídio resultou, por um lado, em uma imensa perda de conhecimentos e, por outro, na afirmação no imaginário do mundo moderno do mito da superioridade epistemológica do pensamento europeu. Santos (2007) explica com base na Sociologia das Ausências que o etnoepistemicídio tem relação direta com as monoculturas criadas pela racionalidade ocidental. Uma das monoculturas é a “monocultura do saber o do rigor” que contribuiu para o [etno]epistemicídio considerado por Santos (2007) como “a morte de conhecimentos alternativos” (p. 29). A monocultura destrói a diversidade social de saberes.

As sociedades que mantêm saberes tradicionais e etnoconhecimento são aquelas que não lutam contra a natureza, mas sim usam o território a fim de garantir a reprodução da vida hoje e para as gerações futuras. Leff (2006) cria o conceito de saber ambiental também visualizado na área de estudo, considerando que o saber ambiental se confirma na relação com as bases materiais e os sentidos que sustentam seu potencial transformador, que dão suporte à construção de uma racionalidade social alternativa, a racionalidade ambiental, que, por sua vez, é oposta a racionalidade econômica e capitalista. A racionalidade ambiental está presente nas experiências e vivências indígenas e de outras sociedades ditas tradicionais (box 3).

Box 3 – Saber ambiental e racionalidade ambiental

A racionalidade ambiental (LEFF, 2006), oposta à racionalidade econômica, possui outros pressupostos, estando vinculada às relações não capitalistas de produção e ao modo de vida indígena. A racionalidade ambiental foi guardada por esses grupos sociais que compreendem o ambiente na sua totalidade, não somente como um recurso econômico a ser exaurido para maximização de lucro. Para os indígenas, o ambiente é, antes de tudo, um bem comum que pode ser compartilhado com os outros. Há uma integração dos indígenas com seu ambiente, sendo que este possui um tempo diferenciado, onde a água dos rios e da chuva é soberana e molda diversos processos ecológicos. Por isso, os povos, que carregam a tradição de usar o ambiente de forma não capitalista, respeitam o tempo ecológico e se reorganizam constantemente. Exatamente pelo fato de os indígenas terem construído uma relação de respeito ambiental, eles acumularam o etnoconhecimento, aprenderam com a observação, com os erros e acertos formas de uso e manejo chamadas hoje de sustentáveis. Ademais, o uso do ambiente possui também dimensão simbólica.

Os sujeitos da pesquisa foram identificados como indígenas em processo de reconhecimento identitário com base na coleta de dados da pesquisa de campo e na análise antes e durante a escrita do trabalho. É necessário considerar que as identidades indígenas ficam adormecidas, mas que há um despertar com base no reconhecimento identitário de alguns sujeitos. O adormecimento é justificado pelo medo do preconceito e perseguição. O líder comunitário da comunidade Manacauaca relatou que em 2018 houve uma tentativa para

a demarcação das terras correspondentes à área de estudo visando torná-las uma Terra Indígena (T.I.), porém o resultado foi desfavorável à demarcação. Conforme relatado, o antropólogo responsável pelo estudo não identificou características indígenas suficientes à demarcação.

A demarcação de terras indígenas é um direito previsto na Constituição Federal de 1988, onde uma T.I. envolve todos os territórios necessários para a (re)produção indígena, não sendo restrito somente ao espaço de moradia e cultivo. Segundo Cunha e Almeida (2001, p. 186),

Os direitos sobre as terras indígenas foram declarados como sendo “originários”, um termo jurídico que implica precedência, e que limita o papel do Estado a reconhecer esses direitos, mas não a outorgá-los. Essa formulação tem a virtude de ligar os direitos territoriais às suas raízes históricas (e não a um estágio cultural ou a uma situação de tutela).

A iniciativa pela demarcação de T.I.’s no estado do Amazonas (AM) não foi algo específico da área de estudo. Lima *et al.* (2011) avaliaram o aumento dos pedidos de demarcação em municípios do rio Solimões onde foi verificado um descompasso entre a quantidade de terras indígenas demarcadas e a existência dos indígenas na região.

Segundo Lima *et al.* (2011, p. 349) “formalmente, o reconhecimento de indivíduos como indígenas está ligado à demarcação de suas terras. Nos cadastros de órgãos indigenistas da região, são registrados como índios quem nasceu ou mora em terra indígena, seja ela demarcada ou ainda em processo de identificação”. Esse mesmo procedimento foi encontrado na área de estudo, isto é, o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) atende os participantes da pesquisa embora a área de estudo não seja uma T.I. Em Barcelos, existem várias áreas indígenas demarcadas, mesmo assim há situações em processo de identificação como a encontrada na área de estudo, onde os participantes da pesquisa ora se autodeclaram indígenas, ora negam essa identidade.

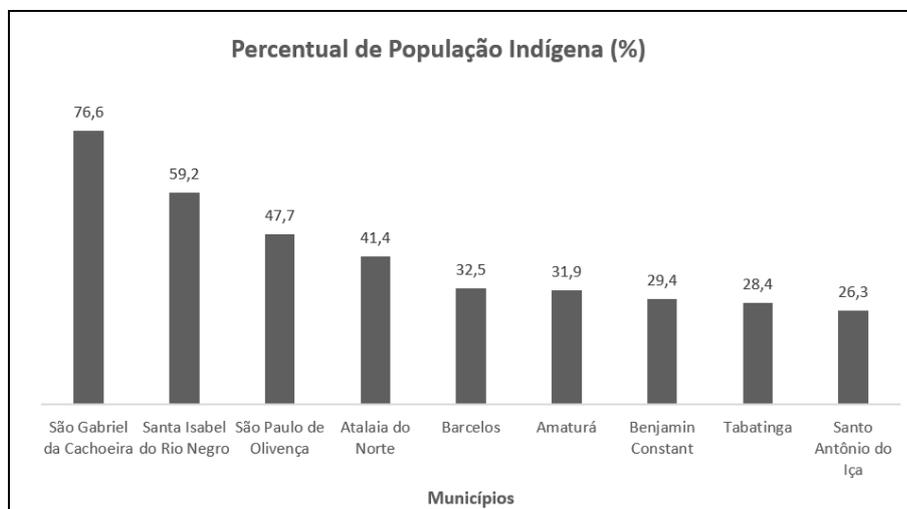
Conforme Lima *et al.* (2011, p. 349), “hoje, no entanto, a luta pela terra não é o único interesse das mobilizações indígenas no médio Solimões havendo um novo destaque para os direitos que o reconhecimento, via demarcação da terra, confere, em especial o direito à saúde diferenciada”. Verifica-se novamente que esse cenário também é vivenciado em Barcelos, especialmente na área de estudo, onde mesmo sem demarcação há o atendimento de saúde realizado pelo DSEI. No final da década de 1990 houve maior procura de comunidades interessadas em *passar para indígena* devido à possibilidade de atendimento diferenciado no setor de saúde indígena (LIMA *et al.*, 2011, grifo das autoras).

O movimento categorizado como uma ressurgência indígena foi motivado devido à constituinte de 1988, mas não somente. Pacheco de Oliveira (2016) acrescenta diversos outros motivos, como:

A identificação dos povos indígenas como mantenedores do equilíbrio ecológico do planeta; as novas diretivas internacionais quanto à administração, enfatizando a participação organizada dos cidadãos no planejamento e nas decisões relativas a políticas públicas; as convenções internacionais relativas aos direitos dos povos indígenas; a crescente valorização de identidades e patrimônios culturais tanto no âmbito de prioridades do governo brasileiro quanto pelas tendências atuais em um mundo globalizado (p. 217-218)

Em relação à população de Barcelos estima-se que o município abrigue 27.638 (vinte e sete mil, seiscentos e trinta e oito) habitantes (IBGE Cidades, 2020). Conforme o Censo 2010, a população indígena do município de Barcelos corresponde a 32,5%, sendo o quinto município do estado do Amazonas com a maior representatividade populacional indígena, ficando atrás de 1°. São Gabriel da Cachoeira; 2°. Santa Isabel do Rio Negro; 3°. São Paulo de Olivença; e 4°. Atalaia do Norte. A população indígena que vive no espaço urbano é de 12,3% e a população que vive no espaço rural é de 48,1% (figura 3 e figura 4).

Figura 3 - Percentual de população indígena – Brasil 1991/2010

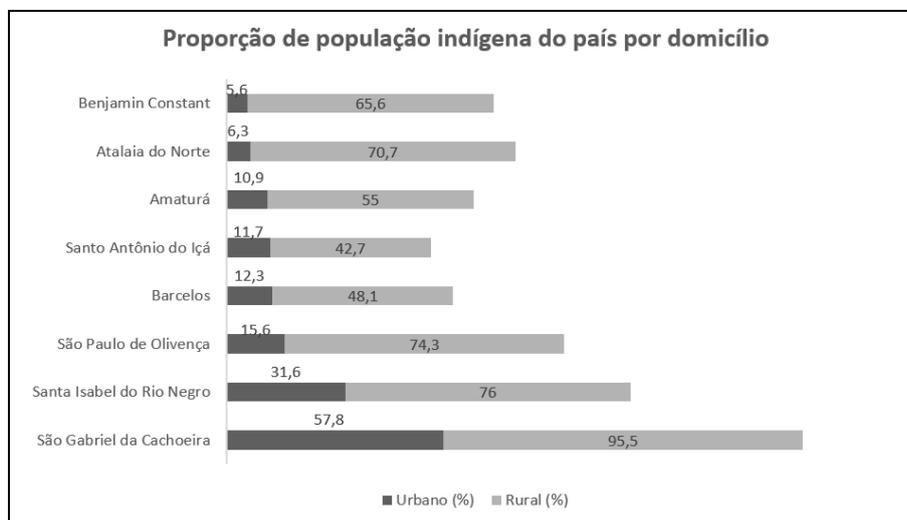


Fonte: IBGE Indígenas, 2020. Organizado por Álefe Lopes Viana, 2020.

Lima *et al.* (2011) afirmam que por isso “vários fatores estão em jogo em cada caso, dificultando a construção de modelos abrangentes para descrever e explicar os pedidos. O investimento em pesquisas etnográficas poderá esclarecer a generalidade de motivações particulares” (p. 349). A repercussão do aumento na busca por demarcações de terra, de fato, deve ser estudada com base no conhecimento e na herança simbólica e material das

populações envolvidas, não somente por meio de um checklist de características estereotipadas dos povos indígenas.

Figura 4 - Proporção de população indígena do Brasil por domicílio – Brasil 1991/2010



Fonte: IBGE Indígenas (2020). Organizado por Álefe Lopes Viana (2020).

Lima *et al.* (2011) ainda analisam que “ao menos no início desse processo, o aspecto mais importante da identidade a ser compartilhada pelo coletivo não é tanto associada ao etnônimo, mas ao status indígena” (p. 350). Em Barcelos, o incentivo em se auto identificar como indígena envolve o atendimento especializado à saúde pelo DSEI, sendo que até nesse atendimento existem complicações como no caso da interferência no modo de vida pelo fornecimento contínuo de medicamentos de farmácia, tornando alguns sujeitos dependentes desse serviço.

Ao problematizar a identidade indígena vale considerar a variedade de povos indígenas no Brasil que é um universo repleto de diversidade linguística, territorial, cultural e política. Existem os “povos indígenas não contactados” por uma escolha desses grupos indígenas em viver no que a sociedade não indígena chama de isolamento. A escolha em permanecerem não contactados é devido às pressões econômicas baseada em pensamentos e ações de colonialidade, como, explorar o garimpo em terras indígenas.

Os indígenas não contactados ou isolados têm aspectos próprios muito diferentes dos indígenas urbanos que vivem outra realidade. No universo dos povos indígenas brasileiros existem ainda outras particularidades ou, parafraseando Viveiros de Castro (2006) em relação à identidade indígena relacional, os indígenas são coletivos transindividuais intra-referenciados e intra-diferenciados.

Há os povos indígenas contactados e com terras demarcadas pelo Estado brasileiro que reconhece suas características e asseguram o direito à terra, o que provoca algumas indagações considerando que os indígenas são povos originários do Brasil, isto é, antes do território nacional ser formado os indígenas já haviam construído os seus territórios. Mesmo em áreas demarcadas esses povos ainda podem enfrentar conflitos com o próprio governo, além de sofrerem outras pressões motivadas por interesses econômicos.

Os “povos indígenas com identidades adormecidas” representam a realidade dos participantes da pesquisa que, como dito anteriormente, não é restrita à área de estudo. A ressurgência das identidades indígenas é datada na última década do século XX, porém diante de perseguições e preconceitos, alguns grupos ainda escolhem os espaços mais seguros para acionar a identidade indígena. Assim, o despertar identitário é baseado no etnoconhecimento e nas práticas sócio territoriais realizadas.

Há, também, os indígenas urbanos que se distanciam dos territórios indígenas rurais para criar territorialidades nas cidades visando expandir seus direitos e usufruir de serviços não presentes nas terras indígenas, como, o acesso às universidades, aos centros de pesquisa e outros setores do mercado de trabalho. Em relação aos indígenas urbanos é possível abordar o caso da etnia chamada de *Pankararu*, oriunda da região do Nordeste brasileiro.

Nos anos 1940, houve intensa emigração dos indígenas *Pankararu* para o estado de São Paulo na região Sudeste. A indígena Dora Pankararu publicou texto discutindo os problemas enfrentados pelos indígenas em contexto urbano. Pankararu (2011) desabafa:

Nossa vida não é fácil mesmo dentro da aldeia, imagine em um mundo complexo como a cidade, onde tudo é mais difícil e cheio de desafios, preconceito e discriminação. Assumir a identidade indígena nesse contexto não é fácil e o fato de sermos indígenas do nordeste complica tudo mais um pouco. Além da visão estereotipada de que os *índios urbanos* são aculturados, há outros estereótipos correntes quando se fala em povo indígena da região nordeste, como o de que esses povos foram extintos (p. 728, grifo nosso).

O grifo realizado ilustra o que foi mencionado anteriormente a respeito dos indígenas residentes em áreas demarcadas pelo Estado. A fala da Dora Pankararu é bastante emblemática, pois apresenta preconceitos às/aos indígenas em diferentes circunstâncias: 1 dentro da aldeia; 2 fora da aldeia enquanto moradores da cidade; e 3 por terem realizado uma migração compulsória. É curioso como a aproximação com a cidade é suficiente para desqualificar a identidade indígena. Souza (2011) visualiza que “o grau de ‘autenticidade indígena’ é mensurado através de uma distinção entre os que visitam mais e menos frequentemente a cidade” (p. 02).

A identidade indígena não está restrita ao espaço habitado, por isso essa visão reflete superficialidade e desprezo uma vez que existem aspectos mais apropriados para a identificação indígena como as práticas sócio territoriais manifestadas cotidianamente, o acionamento intuitivo do etnoconhecimento, a memória social, as tradições (inventadas), além da autodeclaração. Por isso mesmo, o conceito de indígena adotado é o relacional, pois ser indígena está relacionado à coletividade e à individualidade. Conforme Viveiros de Castro (2006, p. 43),

A referência indígena não é um atributo individual mas um movimento coletivo, e que a “identidade indígena” não é “relacional” apenas “em contraste” com identidades não-indígenas, mas relacional (logo, não é uma “identidade”), antes de mais nada, porque constitui coletivos transindividuais intra-referenciados e intra diferenciados. Há indivíduos indígenas porque eles são membros de comunidades indígenas, e não o inverso.

Pankararu (2011) ratifica o conceito relacional ao afirmar que “essa identidade, que é singular e coletiva, se expressa nas atividades culturais e educativas que a nossa comunidade desenvolve em parceria com outros grupos indígenas e também com não indígenas” (p. 728). A identidade indígena relacional pode ser identificada com base nas vozes que construíram o território rio Negro, em específico a região onde Barcelos está inserida

As vozes do passado do rio Negro foram obtidas pela literatura relacionada à colonização no rio Negro. É possível criar um paralelo entre o uso de plantas medicinais e, por exemplo, as “drogas do sertão” comercializadas durante a colonização. O termo drogas do sertão corresponde a diversos produtos de origem amazônica que além de valor de uso adquiriram valor de troca aos colonizadores. Ferreira (2007) explica que eram denominadas de drogas do sertão as

Especiarias coletadas da floresta amazônica: cacau selvagem, salsaparrilha, urucu, sementes oleaginosas (andiroba, copaíba, e outras), piaçaba, puxuri, pau-cravo, canela do mato, baunilha, raízes aromáticas, etc. [...] Naquela conjuntura Portugal estava perdendo as “ricas possessões” do Oriente, e o lucrativo comércio das especiarias da Índia e das demais ilhas e terras que se estendiam até o Japão. Assim, as drogas do sertão poderiam suprir parte dessa perda (p. 38).

Dias (1997) sistematizou alguns tipos de produtos e suas respectivas espécies de drogas do sertão (quadro 2) mostrando que de fato o termo abrigava diversos produtos cuja semelhança estava na origem amazônica. Interessante observar que produtos de origem amazônica ainda possuem alta aceitação no mercado, principalmente em escala internacional.

Conforme Dias (1997), as drogas do sertão eram organizadas em tipos de produtos, sendo um deles o tipo “remédio da flora”. Este tipo é o que mais se aproxima do que hoje se chama de plantas medicinais. Embora as drogas do sertão não sejam exclusivamente

relacionadas a uma etnomedicina o motivo de explorar esse assunto é criar um paralelo entre drogas do sertão e plantas medicinais. Outra característica das drogas do sertão era a obtenção por meio do extrativismo vegetal ou animal.

Quadro 2 - Drogas do Sertão

TIPOS DE PRODUTOS	ESPÉCIES
Alimentos	- Peixe de água doce, especialmente o pirarucu (<i>Arapaima gigas</i>). - Gordura de tartaruga (<i>Podocnemis</i> sp.) - Caças diversas - Cacau (<i>Theobroma cacao</i> L.) - Castanha-do-Pará (<i>Bertholletia excelsa</i> Humn. & Bonpl.)
Condimentos	- Pimentas, em suas diversas variedades: malagueta, olho-de-peixe, etc. - Baunilha (<i>Vanilla planifolia</i>), usada especialmente em doces. - Cravo (<i>Dicypellium caryophyllaceum</i> (Mart.) Nees), usado como condimento, na medicina e perfumaria. - Canela (<i>Cinnamomum verum</i> Presl)
Modificador da apresentação dos alimentos	- Urucu (<i>Bixa orellana</i> L.) o fruto dá uma coloração vermelha especial para alimentos
Remédios da flora	- Salsaparrilha (<i>Senilax multifuga</i>) - óleo - resina balsâmica e cicatrizante de feridas. - Casca Preciosa (<i>Aniba canelilla</i>) se usa tanto em perfumaria como na medicina. - Anil (<i>Indigofera anil</i> L.), corante. - Quina (<i>Chichona</i> sp.), antimalárico
Alucinógenos	- Ipadu ou coca (<i>Erythroxylum coca</i> LAM.) cujas folhas são usadas para mascar, eliminando o apetite e aumentando a resistência do trabalhador. - Iagê (<i>Prestonia amazonica</i> Benth), principal propriedade é de provocar sonhos. - Paricá (<i>Schizolobium amazonicum</i>). As sementes são pulverizadas e aspiradas, estimulantes e produtores de efeitos mágicos.
Gomas elásticas e não elásticas	- Caucho (<i>Castilla ulei</i> Warb), goma de menor elasticidade que a borracha recolhida intensamente no início deste século. - Sorva (<i>Couma macrocarpa</i>), matéria-prima da goma de mascar. - Massaranduba (<i>Manilkara huberi</i>), também usada na fabricação da goma de mascar.
Estimulantes	- Guaraná (<i>Paullinia cupana</i>). - Catuaba (<i>Anemo palgrua miradum</i>). - Chichuá (<i>Maytenus guianensis</i> Klotzsch ex Reissek).
Fibras	- Piaçava (<i>Leopoldina piassava</i>). - Malva (<i>Panonia malacophylla</i>). - Cipó-titica (<i>Heteropsis</i> sp.).

Fonte: Dias, 1997, p. 34-35.

Nota: embora o termo drogas do sertão esteja associado aos condimentos, plantas medicinais e alucinógenos, Dias (1997) lembra que quaisquer produtos obtidos por meio do extrativismo (vegetal ou animal) na Amazônia recebiam esse rótulo simbólico que agregava valor econômico e permitia aos colonizadores maior acúmulo de capital.

As drogas do sertão foram parte importante da economia agroextrativista da metrópole cuja coleta dependia dos indígenas devido ao etnoconhecimento acumulado para percorrer o território e realizar práticas de extrativismo. As plantas medicinais fazem parte do modo de vida indígena antes da colonização, por isso havia contraditoriamente uma dependência do trabalho indígena, seja no extrativismo, seja na agricultura também bastante praticada.

Embora houvesse dependência aos conhecimentos que somente os indígenas possuíam estes eram coagidos ou manipulados para a realização do trabalho forçado.

As drogas do sertão eram bastante apreciadas na Europa indicando um mercado promissor aos colonizadores. Conforme Ferreira (2007, p. 38), “essa atividade econômica, desde o início da colonização, esteve em perfeita sintonia com as aspirações metropolitanas [isto é, de Portugal]”. A exploração de drogas do sertão não era restrita à região do rio Negro, pelo contrário, abrangia toda a extensão do Estado do Grão-Pará e Maranhão, o que hoje representa toda a região Norte mais o estado do Maranhão na região nordestina.

Ravena e Marin (2013) confirmam a importância dos indígenas ao afirmar que “a produção de gêneros ligados ao consumo interno era estreitamente articulada ao processo de extração das drogas [do sertão], pois, em ambas, o trabalho indígena era fundamental” (p. 400). O etnoconhecimento indígena era amplo e necessário o que contraditoriamente propiciou ao aumento na exploração da força de trabalho indígena.

Os indígenas eram, sem dúvida, indispensáveis para todo o processo de trabalho envolvendo a coleta de espécies, afinal, eles detinham o conhecimento relacionado ao território por manterem uma relação de troca e respeito com a natureza. Com o passar do tempo, as práticas sociais realizadas no território contribuem para o fortalecimento da relação entre trabalho e território, lembrando que o território é produzido pela força de trabalho executada com intencionalidade. O pertencimento se amplia no território à medida que o tempo passa possibilitando, ainda, aos indígenas a produção de mapas mentais, considerando que os povos indígenas utilizam a oralidade nas relações de troca e na firmamento do etnoconhecimento.

O mapa mental se firma no compartilhamento de saberes e do próprio território. Nesse mapa, guardado na mente e na relação, estão não somente a localização das espécies necessárias, mas a época de coleta, a forma de coleta e o uso atribuído. Por isso mesmo, existem trabalhos (KERR e CLEMENTE, 1980; MAGALHÃES, 2011) sobre o importante papel de manejo genético realizado pelos indígenas culminando na domesticação de espécies.

Vale destacar ainda que a coleta de espécies amazônicas com destinação à Europa se caracteriza como uma biopirataria. Aliás, a colonização baseou-se em pilhagens como diria SHIVA (2001) ou assaltos conforme Ailton Krenak. Segundo Shiva (2001, p. 26), “a apropriação de recursos nativos durante a colonização foi justificada pela alegação de que os povos indígenas não ‘melhoravam’ sua terra”.

Contudo, como dito anteriormente, existem pesquisas científicas sobre o papel ativo dos povos indígenas no manejo da terra, contribuindo substancialmente com a configuração

da paisagem amazônica do presente, principalmente no processo de domesticação de espécies. As justificativas estavam totalmente enviesadas pelo etnocentrismo colonizador. Shiva (2001) afirma que a justificativa visava à “a criação da propriedade por meio da pirataria da riqueza alheia [...]” (p. 24).

As drogas do sertão eram bastante valiosas e cobiçadas por serem especiarias “empregadas na alimentação, na medicina, na tinturaria, na construção naval, cordoaria, etc” (SANTOS, 2012, p. 16), portanto, não é de se estranhar o planejamento focado na propagação e manutenção das drogas do sertão conforme afirma Ferreira (2007).

[...] Vou não só instruir a Vossas Mercês da providência por ela dada em benefício da conservação das palmeiras de piaçabas, das árvores da casca preciosa, do puxuri, do óleo do umiri, e do pau vermelho, que o dito distrito produz, como também adverti-lhes, que a mesma providência devem determinar **a respeito da conservação e multiplicação** das referidas palmeiras de piaçaba, pelo que semelhantemente delas há no rio Padauri, e na costa fronteira à vila de Tomar (p. 430, grifo nosso).

As atividades extrativistas não possuíam qualidade e quantidade tal como os colonizadores desejavam. Os missionários participavam organizando as expedições para a coleta das espécies. Ravena e Marin (2013) afirmam que “a habilidade missionária em angariar confiança e lealdades era o instrumento para fixar um grande número de indígenas nos aldeamentos” (p. 417), o que possibilitava força de trabalho abundante. Nas expedições somente os homens participavam enquanto as mulheres permaneciam no aldeamento realizando o trabalho na agricultura. Nos gastos com as expedições, “a farinha entrava no cálculo de custo da expedição como uma soma importante” (RAVENA e MARIN, 2013, p. 402).

Para a obtenção das drogas do sertão eram organizadas expedições repletas de indígenas que adentravam os territórios à busca de produtos extrativistas. Conforme Sampaio (2009), “a extração de produtos da floresta movimentou as vilas, deslocou trabalhadores para atender as inúmeras canoas em direção ao sertão, abalou frequentemente a produção de alimentos e enriqueceu [...] diretores, cabos, tesoureiros e muitos negociantes de maior calibre [...]” (p. 28).

Além da coleta de espécies, havendo a oportunidade, era realizada a captura de indígenas já que as expedições percorriam grandes distâncias em direção ao interior do território – chamado de sertão. Santos (2012) afirma, nesse contexto, que “a canoa do comércio do sertão, então, ‘coletava’ duas espécies de drogas do sertão, por exemplo: a salsaparrilha e o índio” (p. 22) tendo em vista que a coleta de uma planta (salsaparrilha) e a captura de indígenas possuíam o mesmo valor econômico.

Os custos para as expedições em busca de drogas do sertão eram altos, mas Ravena e Marin (2013) garantem que “os gastos com a missão eram irrisórios frente aos lucros obtidos pelos religiosos com o comércio das drogas do sertão” (p. 402). A comercialização das drogas do sertão, incluindo algumas plantas medicinais, serviu para o abastecimento interno do Grão-Pará, para a exportação e consolidação da biopirataria de espécies consideradas úteis e cobiçáveis e para a expansão territorial de Portugal. Conforme Santos (2012, p. 19),

As caçadas humanas, juntamente com a coleta das drogas do sertão, estavam intimamente ligadas no alargamento da conquista do sertão amazônico, pois estas atividades possibilitaram aos portugueses empurrarem o marco de Tordesilhas cada vez mais para o oeste, até as fronteiras atuais.

Os indígenas realizavam constantes deslocamentos pelo território, pois os colonizadores não sabiam encontrar as especiarias com valor econômico para a economia da metrópole. Além do mais, não bastava somente encontrar as espécies, era preciso coletá-las (extrativismo vegetal) ou caçá-las (extrativismo animal) e armazená-las.

Nesse contexto, Santos (2000) afirma que “[...] pelas opressivas condições impostas pelos dominadores, as diversas etnias foram expulsas de suas culturas [...]” (p. 921), pois os povos indígenas do rio Negro estavam na condição de aldeados, fugidos, escondidos ou dizimados. No caso, os indígenas aldeados eram os que tinham maior chance de exercer parte do modo de vida nos aldeamentos, mas esbarravam na forte pressão para mais fornecimento de drogas do sertão o que demandava mais expedições e intensa sobrecarga de trabalho. Ravena e Marin (2013) explicam que

Enquanto a domesticidade, a reciprocidade e a redistribuição garantiam uma reprodução de seus costumes no espaço dos aldeamentos, a demanda do mercado mundial pelas drogas do sertão impunha a esses grupos fechados uma pressão por produtividade. Essa pressão materializava-se perversamente na abrupta dizimação das populações indígenas [...] (p. 420).

A racionalidade predominante ansiosa pelas especiarias em quantidade e constância pressionava economicamente os aldeamentos para fornecimento cada vez maior de drogas do sertão. Ainda assim, Santos (2000) diz que “[...] se houve realmente um projeto hegemônico de aculturação para a Amazônia, ele não se completou. Mas nem por isso fracassou o modelo econômico, formulado na metrópole, para explorar as drogas do sertão” (p. 921).

Considerando que a cultura é repleta de construção, desconstrução e reconstrução, as etnias passaram por profundas transformações conforme os processos de violência e usurpação onde os domínios coloniais foram acontecendo em nome do avanço econômico. Cuche (1999) analisa que “toda cultura é um processo permanente de construção,

desconstrução e reconstrução. O que varia é a importância de cada fase, segundo as situações” (p. 137).

Por essa razão pode-se considerar que os indígenas, que sobreviveram ao ataque direto e covarde de mais de três séculos, buscaram retomar parte da vida outrora arrancada, mas nem tudo foi possível de ser retomado. Lembrando que algumas etnias foram completamente dizimadas e cada uma delas guardava particularidades.

As vozes do passado, portanto, remetem ao período da colonização e podem ser representadas nas lembranças passíveis de serem recuperadas na memória de quando e como se aprendeu o uso das plantas medicinais. Sobre memórias, Alencar (2010) ensina que

São [as] memórias que conservam a lembrança de um modo de vida que existiu no passado, das estratégias econômicas utilizadas pelas famílias para garantir sua sobrevivência; dos eventos que marcaram a vida dos grupos sociais que formam os povoados (p. 22).

Vale mencionar que a memória dos indígenas em Barcelos envolve tanto o modo de vida, a produção do etnoconhecimento e as práticas sócio territoriais, mas também compreende um passado de sofrimento e perseguição aos indígenas. O despertar da identidade adormecida ocorre também pela possibilidade de demarcação das T.I.’s, acesso às políticas públicas essenciais à vida e ao processo gradativo de autorreconhecimento identitário que durante muito tempo foi algo proibido ou mal visto.

O Quadro 3 mostra as plantas lembradas pelos indígenas, seus possíveis usos e o número de citações. Os indígenas mencionaram as plantas utilizadas no tempo presente e no tempo pretérito. Por esse motivo, o Marcelo (81 anos, sexo masculino, comunidade Manacauaca) informou o nome de algumas plantas, disse saber reconhecê-las, mas não soube responder os possíveis usos. Todas as plantas nessa situação são plantas “do mato” – resultado do processo de trabalho por meio do extrativismo vegetal.

Quadro 3 - Plantas medicinais usadas pelos indígenas

	PLANTA MEDICINAL	POSSÍVEIS USOS	Nº DE CITAÇÕES
1	Abacate	Anemia, diabetes, abrir apetite, corte, estancar sangue.	6
2	Abacaxi	Anemia, tem vitamina C, corte, estancar sangue, malária (para sair), diabetes.	6
3	Açaí	Anemia, diabetes.	7
4	Alcachofra	Vesícula, hormônio	1
5	Alfavaca	Tirar febre e ameba, dor no estômago, tirar cisco do olho, lavagem íntima (para mulher).	8
6	Algodão roxo	Dor de ouvido, febre, xarope, hemorragia.	7
7	Alho	Pressão alta, verme, gripe, unha inflamada (unheiro).	5
8	Amor crescido	Sangramento, dor, inflamação, faz o cabelo crescer, limpar ferida.	8

9	Andiroba	Inflamação, coceira, micose, repelente.	2
10	Arruda	Dores no corpo, benzimento, contra inveja.	7
11	Azeitona	Diarreia, inflamação, diabetes.	9
12	Babosa	Corte (cicatrizar), queimadura, inflamação, câncer, xampu.	5
13	Bacaba	Anemia	3
14	Bacural	Olho caído, diabetes.	2
15	Boldo	Dor de estômago, menstruação atrasada, asseio, baque, aborto.	11
16	Cabacinha	Dor de cabeça, sinusite, estômago, baque.	3
17	Caçari (camu camu)	Gripe, bronquite.	4
18	Caju	Diarreia e lavar ferida.	7
19	Camomila	Calmante	1
20	Cana	Gripe, diabetes.	2
21	Canela	Diabetes, afinar sangue, insônia, febre.	4
22	Capim santo	Limpar estômago, dor intestinal, febre, tontura.	8
23	Capeba	-	1
24	Capitiú	Banho em criança, quentura de cabeça, diabetes, tontura.	8
25	Carambola	Colesterol, pressão alta, diabetes.	4
26	Carapanaúba	Estômago, diabetes, câncer de próstata, útero, coração, afinar sangue, febre e malária, anticoncepcional.	8
27	Carapari	-	1
28	Castanha	Menstruação atrasada, estômago, lavar ferimento, cólica menstrual, lavagem íntima (mulher).	9
29	Cebola braba	Catarro no peito, coração grande, para forçar o vômito, evitar diabetes.	3
30	Chichuá	-	1
31	Chicória	Regularizar menstruação, evitar hemorragia, estômago.	1
32	Cidreira	Insônia, estresse, cólica de criança	7
33	Cipó abota	Dor no corpo, inflamação.	3
34	Cipó alho	Tosse, para banho.	4
35	Cipó cravo	Banho, diabetes, câncer próstata.	4
36	Cipó de ambê- coroa	Gastrite	1
37	Cipó limão	-	1
38	Cipó traíra	Fígado, diarreia, dor no corpo.	3
39	Cipó tuíra	Diabetes, coração, emagrecer, inflamação.	7
40	Copaíba	Sinusite, gripe	3
41	Corama	Tumor, ferida (com sebo de holanda) e ameiba (com 1 folha + leite condensado), cicatrizar ferida no útero.	8
42	Crajiru	Anemia, lavagem, diabetes, estômago, regular pressão	7
43	Cubiu	Diabetes e colesterol	6
44	Cuia	Gripe e asma.	2
45	Cuiarana	Coceira	1
46	Cuiteira	Diabetes	1
47	Darora	Diarreia	3
48	Erva jabuti	Amígdala, garganta inflamada	1
49	Escada de jabuti	Inflamação, dor na lombar, tuberculose.	2
50	Erva passarinho	Asma e pneumonia	2

51	Gapuí		1
52	Goiaba	Evitar queda de cabelo, diarreia (criança também pode tomar)	8
53	Hortelã	Gripe	1
54	Ingá	Asma	2
55	Ingá mari	Aborto, estômago, micose.	2
56	Jambu	Vômito, infecção intestinal, dor de dente.	5
57	Japecanga	Câncer próstata, colesterol alto, estômago, catarro no peito	4
58	Jatobá	Diabetes, asma, câncer de próstata, pôr no xarope, febre, diabetes.	9
59	Jucá	Ferimento, baque, clarear, emagrecer	1
60	Laranja	Insônia, pressão, dor de estômago e dor de barriga	10
61	Limão	Sinusite, gripe, pressão alta.	8
62	Louro namuí		1
63	Mamão	Estômago, em jejum e antes da última refeição	1
64	Manga	Hemorragia, dor de cabeça	5
65	Mangarataia	Diabetes, pressão, coração grande, gripe.	10
66	Maracujá	Tontura	1
67	Marupaí		1
68	Mastruz	Inflamação, asma, bronco, baque, verme.	8
69	Maxixe	Diabetes	4
70	Melão caetano	Diabetes	6
71	Mucuracá	Ameba, verme. Se fizer mais fraco, serve para o estômago. Banho.	6
72	Orelha de cachorro	Verme	1
73	Oriza	Coração	1
74	Palmerinha	Diabetes, diarreia, estômago.	1
75	Pau pra tudo	Dor e para banho.	7
76	Pimenta do reino	Regularizar menstruação, garganta inflamada.	6
77	Pimenta malagueta	Tumor.	2
78	Pinhão roxo	Afta, inchaço, benzimento, “sapinho”.	5
79	Piradabi	Diarreia	2
80	Piripirioca	Banho em criança	2
81	Pobre velha	Catarro no peito, rim, dor nas costas, inflamação.	4
82	Puxuri	Dor de estômago	6
83	Quebra pedra	Pedra nos rins	1
84	Quina quina	Fígado e febre.	2
85	Quiabo	Diabetes e pressão.	1
86	Sacaca	Coração grande, diabetes, gastrite, lavagem íntima (mulher), diabetes.	8
87	Salva de marajó	Dor de estômago	5
88	Samambaia	Ameba	1
89	Saracuramirá	Diabetes, próstata, coração grande, estômago, anemia, baque, impotência sexual.	7
90	Sara tudo	Ferrada de bicho, câncer, inflamação.	5
91	Sororoca	Parar a menstruação	3
92	Sucuba	Diabetes. Com leite, câncer de próstata, inflamação	7
93	Tachi	Diarreia	2
94	Tamaquaré	-	1

95	Tangerina	Ameba, dor no estômago, insônia, febre, pressão alta.	4
96	Taperebá [teperebá]	Diarreia, cólica, inflamação, lavar ferida de leishmaniose, diabetes.	9
97	Tauari	-	1
98	Três dedinhos (Dedo de Adão)	-	2
99	Trevo roxo	Dor de ouvido	1
100	Unha de gato	Estômago, diabetes, pressão, coração, útero.	1
101	Urucu	Pano preto, para pôr no xarope, diabetes.	4
102	Uxi	Rim	1
103	Uxi amarelo liso	Inflamação	2
104	Vassourinha	Corte	2

Fonte: pesquisa de campo, 2018.

A identidade indígena já apresenta despertar ao manter nomes indígenas conforme vistos no quadro acima. A identidade indígena linguística é um elo com o passado e com o despertar da identidade adormecida. Caçari = azedo, capeba = caa-peba = folha-achatado, cipó-tuíra = sujo, capitiú, carapanaúba, cuia; cuiarama, saracuramirá são exemplos de uma língua indígena geral que está banalizada na narrativa de não indígenas e de indígenas com uma identidade adormecida.

Embora não haja falantes de línguas indígenas, há lembradores que levam na narrativa oral palavras que indicam a identidade indígena. A oralidade foi alvo do silenciamento, mas não foi apagada por completo e é elemento da ressurgência indígena em Barcelos.

As principais queixas dos/as indígenas é em relação à dor de estômago ou dor de barriga, dor nas costas e cuidados com as crianças. Além das plantas, o uso de animais para fins medicinais também foi mencionado, sendo eles: fel de paca para diabetes, banha da traíra preta (tipo de peixe) para dor de ouvido e infecção, pescada (tipo de peixe) para o rim (usa-se uma “pedra” que tem na cabeça desse peixe), mel de abelha para gripe, banha de sucuriçu (cobra) para inflamação. Osso de capivara, esporão de arraia e osso do macaco prego foram citados de forma genérica pelos participantes Cosme (71 anos, sexo masculino, comunidade Manacauaca) e Elisângela (70 anos, sexo feminino, comunidade Manacauaca).

O Quadro 3 é uma amostra do vasto conhecimento indígena em relação às plantas medicinais. Sem dúvida, outras plantas são ou foram utilizadas, mas, no tempo limitado da entrevista, por algum motivo, não foram mencionadas. Bosi (1994) compartilha que “a memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento” (p. 3) e Lima (2010) complementa dizendo que as “lembranças são sempre seletivas” (p. 1).

O preparo medicinal das plantas é função social das mulheres. Os homens detêm o conhecimento tradicional, compartilham memórias, realizam o trabalho de coleta das plantas

em área extrativistas e são capazes de ensinar seus usos e gostam de aprender, mas cabe a mulher a preparação e o cuidado com as plantas cultivadas próximas à casa. Aliás, este é um trabalho realizado com bastante zelo.

Algumas plantas foram mencionadas, mas os participantes não lembraram mais os seus possíveis usos. Todas essas plantas estão na categoria de “plantas do mato” por estarem em áreas mais distantes da casa. Algumas delas poderiam ser facilmente confundidas com um mato qualquer, isto é, um vegetal sem utilidade direta aos grupos sociais.

As vozes do presente expõem a profundidade da história indígena no rio Negro, onde inicialmente o olhar e o ouvir foram direcionados ao uso de plantas medicinais, entretanto outras práticas saltaram aos olhos e ouvidos devido à polivalência e resiliência dos indígenas.

1.2 Vozes do passado, vozes do presente... Luta pelo território e identidade indígena

Os primeiros viajantes ficaram surpresos diante do avultado número de ervas medicinais conhecidas pelos índios e pelo fato dos nativos usarem remédios simples, empregando apenas uma planta de cada vez. Os europeus, ao contrário, confiavam em combinações semimágicas de várias ervas.

Na verdade, poucos povos primitivos adquiriram um conhecimento tão completo sobre as propriedades físicas e químicas de seu ambiente botânico quanto os índios sul-americanos (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 44).

Os grupos indígenas vivem na região de Barcelos desde antes do processo de formação do território nacional. Aliás, esse território começou a ser forjado com a colonização europeia mediante drásticas e repentinas alterações do cotidiano ao mesmo tempo que outros agentes sociais interessados em exploração econômica e poder político expandiam seu domínio; bens naturais foram transformados em recursos e usurpados da posse indígena.

Oliveira e Peres (2000) afirmam que a população indígena do rio Negro costumava realizar movimentos migratórios percorrendo o alto e baixo curso do rio, inclusive indo em direção ao Peru. Levando em consideração que ao norte o município de Barcelos faz fronteira com a Venezuela, pode-se dizer que esses povos percorriam longas distâncias nos fluxos migratórios. O atual município de Barcelos foi ocupado pelos povos da família linguística arawak (RAMIREZ, 2001).

Uma vez na história, os povos arawak estenderam-se sobre uma superfície do tamanho da Europa, conquistaram grande parte da Amazônia e do mar do Caribe, aperfeiçoaram a navegação fluvial e ensinaram aos outros povos o cultivo da mandioca. Um dia por volta de 1500 da nossa era, as suas culturas ruíram tão

abruptamente com a chegada dos povos europeus que pouco delas sobram hoje com as suas línguas (RAMIREZ, 2001, p. 1)

Ramirez (2001) afirma que “os portugueses foram os verdadeiros destruidores dos povos arawak do médio [rio] Negro e de todo o Japurá. Vindos de Pará, que eles fundaram em 1616, foram logo conhecidos como Mirawara (em tupi-guarani, ‘comedores de gente’) por ser insaciável a sua sede de escravos” (p. 15). A colonização deu início a uma intensa acumulação de capital na região rionegrina como um todo com base na exploração de recursos para atender aos interesses econômicos e políticos das nações colonizadoras. Os colonizadores chegaram ao rio Negro na primeira metade do século XVII e muito rapidamente essa região se tornou fundamental para a economia agroextrativista e escravagista (BARRA e DIAS, 2013).

De maneira breve, Zeidemann (2020) menciona a magnitude do rio Negro ao afirmar que

Da sua nascente, localizada na região pré-andina colombiana, até a sua foz, o Rio Negro percorre pelo menos 1.700 quilômetros e é conectado fluvialmente aos sistemas de rios do norte, oeste, leste e nordeste. A mais importante e famosa conexão é com o Rio Casiquiare, na Venezuela, que liga o alto Rio Negro ao sistema fluvial do Orinoco (p. 72).

Barra e Dias (2013) concluem que o processo colonial no rio Negro foi marcado por intensa violência física e cultural, no sentido material e simbólico. Muitos indígenas foram, de modo literal, arrancados de suas terras, forçados a trabalhar em serviços desconhecidos, em uma jornada de trabalho penosa, separados dos seus familiares e parentes, proibidos de falar sua língua, enfim, destinados ao trabalho escravo e proibidos de manter sua reprodução material e simbólica.

A violência no território indígena se diluiu no espaço e no tempo, isto é, espacializou-se pelo rio Negro, alcançando também outras calhas de rios considerados importantes economicamente. Adrião (1991) afirma que Barcelos foi o palco inicial da colonização da região do rio Negro, tendo sido sede de missões e da Capitania de São José do Rio Negro (1758), além de ter se tornado local de convergência de indígenas capturados (box 4).

Barcelos tornou-se a primeira capital do Amazonas com destaque econômico e político. A interferência das coroas europeias afetou os indígenas, pois eles foram retirados do seu território, vivendo um processo inesperado e intenso de desterritorialização concomitantemente ao contato – mais para confronto – entre indígenas e não indígenas (ADRIÃO, 1991). Por isso, o fenômeno da negação-afirmação da identidade indígena foi

construído historicamente levando em consideração a implementação do projeto violento de colonização europeia no rio Negro.

Box 4 – Formas de captura indígena

Existiam três formas de captura indígena: descimento, resgate e guerra justa. Os descimentos eram um “processo de captura de índios de distintas etnias para o aldeamento ou para servirem de escravos nas obras públicas e para a elite dos núcleos coloniais” (PEREIRA, 2007, p. 53). Os missionários realizam expedições “com objetivo de persuadir as comunidades indígenas para que descessem de suas aldeias de origem para os estabelecimentos coloniais portugueses. Até os primeiros anos do governo pombalino, havia na Amazônia a figura no índio escravo, que era recrutado através do resgate ou da guerra justa” (FERREIRA, 2007, p. 37). Smiljanic (2001) é categórica ao dizer, com base no cônego André Fernandes de Souza, que não havia nada de pacífico nos descimentos, pelo contrário, era uma prática violenta e por isso mesmo alguns a chamam “de ‘agarrão’, cujo propósito é, na verdade, a obtenção de escravos para serem vendidos no Grão-Pará (p. 22). Em relação ao resgate, “referia-se basicamente à compra, pelos portugueses, de prisioneiros de guerra entre as nações indígenas” (SOUSA, 2002, p. 05). No caso, esses indígenas eram “resgatados” deixando de ser prisioneiros de guerra cujo destino era morte para se tornarem escravos, sendo “[...] obrigados a pagar-lhe [os captadores] com a servidão (SARMENTO, 2018, p. 75). Por fim, as guerras justas eram realizadas quando “[...] algum grupo impedisse a propagação do evangelho, bloqueasse o deslocamento de missionários ou colonos, estabelecessem aliança com nações inimigas da Coroa” (SARMENTO, 2018, p. 75), etc. As duas últimas formas de captura estavam

O caráter sangrento da colonização não foi exclusivo da região rionegrina, tendo em vista que o território era visto meramente como fornecedor de recursos econômicos e no viés capitalista os indígenas eram mercadoria como as outras. Os colonizadores exploraram o território de todas as formas possíveis e usufruíram do conhecimento indígena, sendo este indispensável no processo de formação do território nacional.

No entanto, os indígenas não escolheram participar da formação do território nacional do Brasil; eles foram integrados forçadamente. A história do Brasil como território nacional pode ter iniciado com a colonização, mas esse território já se constituía em um mosaico populacional muito antes de 1500. Ailton Krenak⁸ (KRENAK, 2012) manifesta:

É muito comum as pessoas incorrerem num erro que é de querer contar a história indígena no Brasil quando o Brasil começou a ser “Brasil”. Quando a primeira canoa de português chegou à praia. Parece que todos nós estávamos dormindo um sonho eterno, num berço esplêndido quando o primeiro português chegou e fez um barulho

⁸ Ailton Krenak é do povo *Krenak* (ou *Borun*), líder indígena, intelectual e, desde 2022, o primeiro indígena a receber o título Doutor Honoris Causa pela Universidade de Brasília (UnB) como reconhecimento ao seu conhecimento, destaque e voz. Krenak participou da Assembleia Nacional Constituinte em 1987, ocasião que deu merecida notoriedade a ele e aos povos indígenas. Durante sua fala, ele “pintava todo o rosto com tinta de jenipapo enquanto discursava sobre o longo histórico de violências sofridas pela população indígena e o constante retrocesso nos direitos dos povos indígenas em benefício do poder econômico de alguns: ‘O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros quadrados do Brasil. Os senhores são testemunhas disso’ (CARTAS INDÍGENAS AO BRASIL, 2022).

na praia e despertou aquele povo que vivia dormindo um sonho eterno, em berço esplêndido. [...] Aí vieram esses geniais portugueses, dá um estalo de dedo, acorda a gente e começa essa história do Brasil. [...] A nossa história, a memória da nossa história é anterior a 1500; anterior à chegada dos portugueses; anterior a essas fronteiras nacionais e regionais, a essa configuração que o Brasil tem (p. 125-126).

Havia uma organização complexa de inúmeras etnias indígenas que percorriam áreas que transcendem o território nacional. Santos (2000) corrobora com a análise de Krenak (2012) afirmando que

Antes da chegada dos europeus, a Amazônia possuía uma multiplicidade de povos e culturas que conviviam naquele espaço, em meio às guerras, alianças, um comércio baseado no escambo e, principalmente, uma contínua movimentação em busca dos sítios mais férteis.

Além do mais, houve muita reação contrária à colonização por meio de revoltas, rebeliões e guerras onde muitas etnias sucumbiram diante do poder bélico dos europeus. Além disso, doenças externas à realidade indígena complementaram os principais fatores da dizimação indígena.

Vale mencionar que havia divergências, inimizades e guerras, bem como, convergências e parentesco entre os próprios indígenas antes da e durante a colonização. Entretanto, a colonização representou privação do modo de vida, de existir, portanto, impedimento da (re)produção material e simbólica individual e coletivamente. O modo de vida dos indígenas se tornou proibido e seu território foi usurpado (box 5).

Box 5 – Território e suas derivações

O território é um espaço apropriado por um grupo social por meio do trabalho, portanto, é resultado da produção social. Enquanto o espaço é um local preexistente, uma matéria prima (RAFFESTIN, 1993), o território é produzido de forma intencional, com base em práticas e conhecimentos. A manutenção do território implica no processo de territorialização tendo em vista que o território, produzido intencionalmente, envolve, portanto, relações de poder manifestado material e simbolicamente. Conforme Haesbaert (1997, p. 40), “como processo de apropriação e controle, a territorialização se inscreve sempre num campo de poder, não apenas no sentido de apropriação física, material [...], mas também imaterial, simbólica”. A territorialidade existe na relação com os outros e o próprio território, sendo firmada na alteridade, “dessa forma, [...] ela está impregnada não só de um poder que de circunscreve espacialmente, mas também de laços de identidade que tentam de alguma forma homogeneizar esse território [...]” (HAESBAERT, 1997, p. 42). Importante entender que as alteridades pressupõem as identidades, considerando que é na diferença que o outro se reafirma. Haesbaert (2003) alerta para a redução do conceito de desterritorialização afirmando que esta ocorre quando há “[...] perda do acesso à terra – terra vista não só no seu papel de reprodução material, num sentido físico [...], mas também como *locus* de apropriação simbólica” (p. 17-18). Haesbaert (2003) alerta, ainda, que a desterritorialização ocorre simultaneamente ao processo de reterritorialização, por isso o termo deve ser empregado com o uso do hífen (des-territorialização).

A região de Barcelos teve seu território colonizado pelos portugueses que não respeitaram sequer o acordo firmado entre as Coroas portuguesa e espanhola; o Tratado de Tordesilhas assinado em 1494 foi ignorado por Portugal. Nos séculos XVII e XVIII, houve uma “[...] fase identificada pelo estabelecimento de feitorias e missões bem como pelo comércio de escravos em que fortes e missões caminhavam lado a lado garantindo e expandindo os domínios coloniais” (ADRIÃO, 1991, p. 20).

Houve o estabelecimento de feitorias, missões e fortes militares com o intuito de ocupação e expansão territorial. A Coroa Portuguesa enviou portugueses ao rio Negro no século XVII para instaurar seu domínio econômico-político, considerando que a região era alvo de interesses de outros Estados-nação, como Espanha, Holanda e Inglaterra, o que justifica os militares e às ordens religiosas terem adentrado o interior amazônico pelas calhas dos rios a fim de ocupar o que pudessem antes de outras potências europeias.

Os missionários imbuídos do etnocentrismo visavam catequizar os indígenas, pondo em prática a ampliação do território português e o domínio do catolicismo no “novo” território. A região do rio Negro se tornou importante para a economia da metrópole, sendo necessário mencionar que eram os indígenas escravizados quem trabalhavam no abastecimento da província do Grão Pará (BARRA e DIAS, 2013).

A colonização, além de inesperada e intensa, foi duradoura. Pereira (2007) analisa que a situação de guerra de conquista perdurou de 1657 até o início do século XIX. O nível de intensidade da conquista foi tão absurdo que do “[...] primeiro quarto do século XVIII até o início do XIX promoveu etnocídios, migrações e diásporas nos povos do tronco lingüístico Aruak que ocupavam o baixo e médio rio Negro [hoje Manaus, Novo Airão e Barcelos]” (PEREIRA, 2007, p. 14).

A região do médio rio Negro vivenciou períodos de conflitos por dois séculos seguidos, provocando a morte material e simbólica – etnoepistemicídio – de indígenas e uma necessidade de reinvenção por parte deles ou, em outros termos, os indígenas necessitavam produzir novas territorialidade no processo de reterritorialização. Em meio às mortes materiais e simbólicas está a questão da identidade a qual também entrou em estado de necessidade de reinvenção.

A identidade indígena foi massacrada com o objetivo de atender aos interesses dos colonizadores. Barra e Dias (2013) afirmam que “[...] os que resistiram às primeiras expedições portuguesas foram exterminados. Na sequência, milhares morreram em guerras ou por epidemias trazidas pelos europeus. O processo de colonização caracterizou-se por grande violência física e cultural” (p. 13).

A respeito das doenças, vale ressaltar que os indígenas possuíam um arsenal cultural sobre uso de plantas medicinais. Obviamente o uso medicinal das plantas estava vinculado ao etnoconhecimento e às práticas sócio territoriais, entretanto as doenças que surgiram no período da colonização não eram comuns ou conhecidas, os indígenas não possuíam compreensão da origem, muito menos da cura. Nesse contexto, os povos indígenas não tiveram condições materiais ou simbólicas para fazer uso do ambiente (plantas, animais, fibras, minerais) para a cura, pois não conseguiam entender qual era a doença que os acometiam.

Gersem dos Santos Luciano (LUCIANO, 2006), professor e indígena da etnia Baniwa, afirma que “os colonizadores trouxeram com eles outras doenças das quais os índios não tinham noção e não podiam curar [...]” (p. 177). Contudo, já havia uma medicina indígena.

Muitos especialistas da área médica reconhecem que os povos indígenas brasileiros, por ocasião da chegada dos portugueses, já conheciam mais de 2 mil plantas medicinais e muitos povos eram capazes de realizar operações e cuidar de fraturas ósseas. A medicina indígena é uma das expressões culturais que mais se mantiveram (LUCIANO, 2006, p. 177).

Ainda no século XVII, os portugueses presentes na região realizaram o descimento de muitos indígenas para o trabalho escravo na consolidação do projeto colonial que tornava a ocupação portuguesa explícita na paisagem. A agricultura figurou como uma das formas de expansão territorial realizadas pelo Estado português. Além disso, essa estratégia expansionista marcou o estabelecimento do governo português no objetivo de se apropriar cada vez mais da colônia de exploração.

A implementação de fazendas com base no trabalho dos indígenas descidos foi realizada com propósito de apropriação territorial, abastecimento alimentar dos portugueses, movimentação da economia agroextrativista na região, circulação econômica promovida pela exportação de produtos e desarticulação dos povos indígenas promovida pelo aprisionamento (BARRA e DIAS, 2013). A desarticulação foi manifestada, por exemplo, na proibição em manter a língua indígena e na separação de indivíduos da mesma etnia. Barra e Dias (2013) explicam o motivo da estratégia adotada pelos portugueses:

Para trabalharem nesses locais, logo chamados de “Povoamentos”, os indígenas eram arrastados de suas aldeias, aprisionados em depósitos de escravos (conhecidos na época como aldeamentos) e então enviados para seus locais de trabalho. De preferência, separados de seus familiares e parentes, eram divididos de forma a estarem com outras etnias, de outras línguas, para evitar motins (p. 14).

Os indígenas foram retirados à força do seu lugar (box 6), pois “o lugar é aquele em que o indivíduo se encontra ambientado, no qual está integrado” (COSTA E ROCHA, 2010,

p. 38). O lugar é um microespaço “[...] dotado de significados próprios e particulares que são transmitidos culturalmente e no cotidiano (COSTA E ROCHA, 2010, p. 51).

Box 6 – Paisagem e lugar

A paisagem indígena contém elementos característicos da produção social indígena. Essa paisagem foi alterada bruscamente nos últimos séculos, mas ainda assim os indígenas de hoje mantêm conexões com as paisagens de antes. Sem dúvida foi sendo gerada uma nova realidade onde tudo o que era familiar foi afastado desses sujeitos e por isso mesmo a paisagem reflete os elementos do modo de vida. Santos (1988) afirma que a paisagem não se cria de uma só vez, existem acréscimos, substituições; a lógica pela qual se fez um objeto no passado era a lógica da produção daquele momento. Uma paisagem é uma escrita sobre a outra, é um conjunto de objetos que têm idades diferentes, é uma herança de muitos diferentes momentos (SANTOS, 1988). A paisagem mostra impressões materiais que sustentam o uso de plantas medicinais como é o caso dos quintais agroflorestais e até dos terreiros, visto que os sujeitos adquirem a necessidade de cultivar algumas plantas próximas à casa, havendo uma seleção racional dessas plantas que são levadas para a unidade de produção familiar. A paisagem também é uma evidência expressa no espaço de uma parte do modo de vida dos sujeitos que a criaram, e, de forma mais ou menos parecida, será reproduzida em outras unidades de produção cujas famílias mantêm esse hábito – usar plantas medicinais – sendo geradora de uma memória afetiva e, também, indicadora do uso e ocupação desse território. Dentro das paisagens existem lugares, lugar de familiaridade, afetividade, intimidade e de troca de conhecimentos. O lugar é onde a vida mais particular, junto com as experiências, acontece. É no lugar que se ensina e se aprende sobre plantas medicinais. O lugar sinaliza as relações territoriais e é nele que se constroem (e destroem) as paisagens. Analisando por escalas espaciais, o lugar é um micro espaço da vida e a paisagem é a expressão do lugar, bem como,

Os indígenas responderam contrariamente recorrendo às guerras contra os colonizadores ou às tentativas de fuga em direção aos níveis mais altos do rio Negro, em direção ao que hoje é o município de São Gabriel da Cachoeira. Segundo Barra e Dias (2013, p. 15), “entre os grupos que originalmente habitavam o curso do rio Negro, muitos subiram para as cabeceiras de seus afluentes enquanto outros estabeleceram relações de contato e alianças com os portugueses”. A perseguição aos indígenas era constante e implacável como afirmam Barra e Dias (2013):

Todo esse processo ocorreu de forma violenta e gerando grandes revoltas. Os grupos mais populosos habitantes das regiões do baixo e médio rio Negro (Manão, Baré e Tarumã, por exemplo) foram os primeiros a lidar com o contato. Algumas famílias e etnias foram extintas ou privadas de perpetuar seu modo de vida (p. 15).

Devido à barbárie a qual os indígenas estavam submetidos, as ordens religiosas tornaram-se uma alternativa menos desumana embora continuassem impedidos de exercer seu modo de vida, sendo este extremamente malquisto pelos colonizadores, e eram forçados a trabalhar intensamente. Segundo Barra e Dias (2013, p. 15), “ou bem os indígenas trabalhavam nas missões ou então eram levados como escravos para os aldeamentos – ou ainda assassinados”.

A atuação da Igreja Católica⁹ foi uma das formas de manutenção do projeto de colonização na região do rio Negro, onde esse agente da Coroa portuguesa contribuía para a ocupação do território, fiscalizando os indígenas a todo momento, e agregando mais fiéis. Em outras palavras, os missionários agiam à serviço da Coroa. As ordens religiosas – com destaque a Ordem das Carmelitas que “iniciaram as missões desde Manaus em direção ao médio rio Negro” (BARRA e DIAS, 2013, p. 14) – ensinaram a língua geral, chamada de *nheengatu*, e a língua portuguesa aos indígenas ao mesmo tempo que houve a proibição do uso de línguas nativas.

Em 1669, a construção do Forte de São José da Barra do Rio Negro, na foz do rio, deu ainda maior domínio territorial aos portugueses, permitindo “a entrada de militares e missionários portugueses numa região altamente povoada pelos povos indígenas pertencentes à família linguística Arawak, principalmente aos Manaó e Tarumã” (PEREIRA, 2007, p. 53). Aliás, o primeiro nome atribuído à cidade de Manaus é cidade da “Barra”.

O Tratado de Madri, assinado em 1750, legitimou a ocupação ilegal realizada por Portugal em território espanhol, com base em outro tratado, o Tratado de Tordesilhas. Portugal, que já havia instalado áreas de agricultura e fortes militares imprimiu no território sua ocupação e conseguiu manter as áreas ocupadas em território espanhol para si, incluindo a região do rio Negro. O Tratado de Madri (1750) anula o Tratado de Tordesilhas, cujos limites físico-territoriais já não eram respeitados por Portugal ao mesmo tempo em que contribui para a consolidação das fronteiras nacionais embora outros conflitos violentos nas fronteiras ao norte, noroeste e ao sul tenham ocorrido ao longo dos séculos seguintes.

Antes do tratado, na década de 1720, as perseguições e guerras contra os indígenas continuaram, com destaque aos índios Manaó, que exerciam forte influência sobre as outras etnias para a promoção de guerras contra os colonizadores. Dentre as mais famosas encontra-se a história do Ajuricaba, indígena Manaó, cuja liderança e poder de negociação conseguia convocar diversos povos indígenas, deixando outras aldeias esvaziadas, como o fez no chamado Lugar do Carvoeiro – antiga aldeia de Aracari – que contava com densa população. Segundo Barra e Dias (2013), Ajuricaba foi preso junto com outros dois mil índios que estavam ao seu lado, mas, a caminho da prisão, preferiu jogar-se no rio para morrer afogado.

⁹ Vale comentar que a presença de missionários visando à catequização de outros povos não foi restrita ao período colonial. Em Barcelos, até a década de 1960, crianças eram enviadas aos internatos católicos em Tapuruquara (atual Santa Isabel do Rio Negro, município adjacente a Barcelos), havendo, portanto, elementos de colonialidade, e não somente de colonialismo na relação entre missionários e povos do rio Negro.

Sem os Manaó no local, onde havia sido sua aldeia, foi fundada a aldeia de Mariuá de responsabilidade das ordens religiosas. Aliás, o nome “Mariuá” foi o primeiro nome atribuído à cidade de Barcelos. Em 1758, a aldeia de Mariuá posteriormente foi elevada à categoria de vila recebendo o nome “Barcelos”, nome de origem portuguesa, além de ter se tornando sede do Governo da capitania de São José do Rio Negro, assumindo um papel central econômico-político (FERREIRA, 2007; PEREIRA, 2007).

Como dito anteriormente, o nome Barcelos substituiu o nome Mariuá, embora a população amazonense ainda atribua o último nome ao município barcelense. Em relação a essa substituição de nome, pode-se afirmar que não foi algo restrito a essa situação. Diversos nomes indígenas foram substituídos arbitrariamente por nomes portugueses, e não somente na região do rio Negro. Silva-Reis e Bagno (2018) acrescenta dizendo que

Uma das medidas, de forte caráter simbólico, nessa tentativa de “portugalizar” a Amazônia foi a substituição de diversos topônimos de origem indígena por nomes de lugares existentes em Portugal. Desse modo, foram instituídos os nomes *Santarém* (antes *Tapajós*), *Óbidos* (*Pauxis*), *Borba* (*Trocano*), *Barcelos* (*Mariuá*), *Moura* (*Itarendaua*), *Vila Nova da Rainha* (*Parintins*), *Faro* (*Jamundás*) etc., que permaneceram até hoje (p. 16).

No ano seguinte ao Tratado de Madri, 1751, foi criado um documento chamado de Diretório dos Índios, que seguiu em direção à dizimação simbólica dos indígenas sobreviventes tendo em vista que o Diretório visava à uniformização da cultura indígena, “civilizando-os”, com o ideário de assimilação cultural dos indígenas na sociedade dita civilizada. Nesse contexto, houve o incentivo ao casamento entre homens portugueses e mulheres indígenas “com fins de garantir o que eles acreditavam ser a miscigenação e inclusão dos indígenas na cultura ocidental, tida como mais civilizada e superior” (BARRA E DIAS, 2013, p. 14).

O Diretório dos Índios foi mais uma vez avassalador com os indígenas visto que suas principais ações foram: a total substituição da língua geral, *nheengatu*, pela portuguesa, que se tornou língua obrigatória; o incentivo a casamentos entre índios e “civilizados”; a delegação do controle político das aldeias aos colonos civis e militares; e a instituição de um sistema de trabalho público (BARRA e DIAS, 2013). Em meio a esse cenário, em 1755, a Coroa portuguesa criou a capitania de São José do Rio Negro na aldeia de Mariuá.

O controle político-ideológico e o caráter economicista do Diretório dos Índios são nítidos, pois as estratégias de invisibilização material e simbólica do modo de vida indígena tinham o objetivo óbvio de manter a ocupação do território, por meio do trabalho, algo já

consolidado, e da reprodução populacional. Enquanto a economia agroexportadora se fortalecia às custas do trabalho indígena, Barra e Dias (2013) explicam que esse período foi

[...] muito tenso para as populações indígenas do rio Negro. A conquista colonial neste período se acentuou, intensificando a escravidão indígena e provocando diversos fluxos migratórios e o despovoamento do baixo, médio e alto rio Negro. Neste período também se intensificam as caçadas aos diversos grupos indígenas dos rios Içana e Uaupés, ocorrendo diversas ondas migratórias e guerras interétnicas e intertribais (p. 58).

No século XVIII, Alexandre Rodrigues Ferreira (FERREIRA, 2007), português, percorreu o curso do rio Negro realizando registros importantes de serem problematizados. No que se refere à população em Barcelos, em 1785, Ferreira (2007) inclui os escravos africanos que eram comprados e forçados a realizar uma migração intercontinental para trabalhar intensamente para os colonizadores.

Quanto à população [...] verá Vossa Excelência a soma total dos moradores brancos, índios aldeados, e pretos escravos. Moradores brancos são neste lugar bastantes, tem índios de diversas nações, entre os poucos que o povoam; são Manaus, Barés, Carajás, Japiúas, Baniuas, Jaruna, etc (FERREIRA, 2007, p. 36).

Nesse contexto, os indígenas continuavam sendo capturados por meio dos descimentos e muitos viviam na condição de aldeados¹⁰, convivendo com outras etnias nos aldeamentos portugueses, onde eram obrigados a trabalhar na agricultura. Ferreira (2007) afirma, de modo grosseiro, que nesse período “[...] a agricultura dos índios consiste em maniva e café; **assim esta gente não é tão falta, como se pensa, das ideias de interesse**; o ponto está em da nossa parte saber fomentá-las. Veem, que o café é gênero lucrativo para os brancos [...]” (p. 36, grifo nosso).

Ferreira (2007) expõe uma visível diferença de racionalidade. O cientista compactua com a racionalidade econômica própria dos colonizadores que enxergam a terra somente como recurso passível de obtenção de lucro. Lembrando que a força de trabalho indígena na agricultura era escrava; o lucro iria para os brancos de qualquer maneira. Conforme Leite e Leite (2010),

Para Ferreira, [...] esses povos [indígenas] eram caracterizados pela inércia, preguiça e resistência ao mundo civilizado. Parece claro que as preocupações humanistas do autor com relação ao homem do Novo Mundo não iam além das exigências e dos requisitos necessários à dominação; ou seja, ele reconhecia a diversidade cultural, mas não no sentido de isso conferir aos nativos algum direito ou autonomia sobre sua própria vida (p. 12).

¹⁰ Índios que já estavam fora das suas aldeias de origem, por força de descimento, ou outras formas de recrutamento, encontravam-se misturados às outras etnias nos aldeamentos próximos ou nos próprios núcleos coloniais administrados por leigos ou religiosos do Estado português. Portanto, já iniciados na fé cristã e portadores de algum rudimento da cultura ocidental (FERREIRA, 2007, p. 36).

Ferreira (2007) considera que indígenas e negros são preguiçosos, sem analisar a fadiga e o caráter compulsório ao qual esses grupos foram submetidos. O cientista compactua com os colonizadores contribuindo para a permanência da colonização baseada no etnocentrismo.

O meu juízo a respeito da agricultura do lugar é, que o que a terra produzir de maniva, arroz, feijão e milho, e ainda algodão e café, é sem conto, mas que o que de fato produz é muito pouco, porque **o trabalho a fazer é muito, e a preguiça muito mais** [...]; porque dos pretos, que entram no estado não se fiam alguns lavradores capazes de os pagar [...]; porque os poucos índios, que há, são incessantemente distraídos para o serviço das expedições régias; porque os que nelas andam empregados, e nelas desertam ou morrem, não são substituídos por outros novamente descidos (p. 37, grifo nosso).

Indígenas e negros foram desterritorializados, tratados como coisas e ainda produziam a riqueza por meio do trabalho. Foram, portanto, forçados a trabalhar para garantir o sustento daqueles que os escravizavam. Ainda assim, eram considerados preguiçosos, pois, conforme Ferreira (2007), produziam menos do que a capacidade do solo poderia aguentar. Na narrativa de Ferreira (2007), é possível identificar a racionalidade econômica dos colonizadores com uma visão unicamente utilitarista do ambiente, onde o solo deveria ser explorado o máximo possível para que o retorno financeiro fosse maior.

O historiador Pereira (2007) expõe o caráter absurdamente violento da colonização portuguesa, ao longo do século XVIII, no médio rio Negro que resultou no esvaziamento da região passível de ser explicado pelas fugas, capturas e mortes dos indígenas. A perseguição aos povos Manaó e Baré provocou explícito esvaziamento em Barcelos. Conforme Pereira (2007, p. 18),

As guerras, rebeliões, epidemias, descimentos, recrutamentos e o uso de meios violentos na exploração do trabalho indígena, foram elementos perenes da história da colonização, os quais infringiram bruscas descontinuidades às populações do médio rio Negro. O violento etnocídio dos povos Manaó e Baré ao longo do século XVIII marcou a colonização portuguesa no médio rio Negro, causando o esvaziamento de uma região altamente povoada.

Não há como precisar o esvaziamento ocorrido no século XVIII, porém no século XIX o naturalista inglês Alfred Russel Wallace (WALLACE, 2004) corrobora com esse fato, pois, tendo percorrido a distância de Manaus a Barcelos em direção ao alto curso do rio Negro, afirma que Barcelos estava abandonada, sem ocupação humana aparente.

Assim foi que beiramos uma comprida praia, a qual continuou ininterrupta, dias seguidos, e que, afinal, verificamos não passar de uma ilha bastante extensa. Tudo agora era terreno de aluvião, novamente; foi por isso que, muitas vezes, tivemos dificuldade para achar terra firme, onde pudéssemos preparar o nosso jantar. Com poucos dias mais, alcançamos Barcelos, a qual foi em outros tempos a capital do

Rio-Negro, que agora porém **estava despovoada e quase deserta**. Atirados nas praias, viam-se, ali, inúmeros blocos de mármore, trazidos de Portugal, e que eram destinados à construção de alguns edifícios públicos, que, entretanto, nunca foram erigidos. Das antigas ruas, restavam agora somente uns trilhos batidos, através do matagal que ali crescia, vendo-se as laranjeiras e outras árvores frutíferas inteiramente tomadas pelas cássias e pelas enormes e crescidas ervas tropicais. As casas que ainda existem, são, na sua maioria, **arruinadas** choupanas, de paredes barreadas, vendo-se lá uma ou outra mais cuidadosamente acabada e pintada de branco (WALLACE, 2004, p. 254-255, grifo nosso)

É possível que Barcelos não estivesse completamente abandonada, mas houve um esvaziamento motivado pelas constantes perseguições e pelos altos índices de mortalidade da população indígena. Wallace (2004)¹¹, ao não ver elementos de urbanização e uma dinâmica econômica, considera que a região foi abandonada como resultado da mudança da capital de Barcelos a Manaus, o que contribuiu para a visão de abandono ao mesmo tempo em que tirou o foco econômico da região. No momento em que a capital se torna Manaus, Barcelos perde sua centralidade econômico-política, havendo um esquecimento dessa região (PEREIRA, 2007).

O esvaziamento é resultado da violência contra os indígenas e da perda de centralidade econômico-política de Barcelos, que entra em esquecimento por não ter indígenas suficientes para trabalhar nem fazer mais parte da rota econômica levando à saída dos agentes econômicos da colonização. Pereira (2007) faz alusão à Cabanagem, Lei de Terras e ao boom da economia da borracha como acontecimentos posteriores à fase de esquecimento de Barcelos que promoveram muitas transformações no município, onde no final do século XIX começou a vivenciar uma migração indígena de retorno. Alguns indígenas retornaram para fixar moradia em áreas antes abandonadas devido a permanente insegurança a qual estavam submetidos. Faz-se necessário uma breve digressão antes de prosseguir.

Os indígenas foram essenciais para a acumulação de capital por serem verdadeiros conhecedores do território, que se tornou exatamente o alvo dos colonizadores. Esses povos foram usados e às vezes manipulados para servirem aos interesses econômicos da colonização, pois sem eles os europeus não teriam sobrevivido já que diferenças ambientais entre Portugal e Brasil são evidentes. Como estratégia os colonizadores promoveram a desarticulação indígena, por meio da força, em um processo de desterritorialização.

¹¹ Wallace (2004) ainda apresenta elementos do ambiente esforçando-se para descrever a paisagem nas suas nuances sociais e ambientais. Ele descreve: “perto de Barcelos, apareceu-nos, pela primeira vez, uma pequena e bonita palmeira, que crescia à beira da água, e que é outra espécie de *Mauritia*, a qual, em seguida, por todo o nosso trajeto rio acima, encontramos constante. Os peixes estavam a tornar-se cada vez mais abundantes, o que não sucedia na parte mais baixa do curso do rio, aparecendo agora várias espécies, que não havíamos visto ainda” (p. 256).

Os grupos indígenas foram obrigados a servir aos interesses coloniais de diversas formas. A reterritorialização indígena foi um processo lento, pois as mudanças aconteceram rápida e arduamente, e concomitantemente acontecia a territorialização dos colonizadores que não mediam esforços para provar a todos custo quem eram os donos do território. A invasão dos portugueses, portanto, resultou no processo de territorialização (portuguesa) e na desterritorialização¹² (indígena).

Por isso, o retorno dos indígenas a Barcelos é significativo e reflete uma redução da presença colonial na área. No entanto, na ausência dos colonizadores estavam presentes os comerciantes. Os indígenas deixaram de ser escravos, mas continuaram sendo subordinados ao capitalismo mercantil, agora, como trabalhadores livres explorados pela economia extrativista que chegava em Barcelos. Mais uma vez foi realizado recrutamento de força de trabalho indígena para interesses econômicos, lembrando que esses sujeitos detêm amplo etnoconhecimento. Pereira (2007) analisa que visando ao atendimento dessa nova demanda econômica iniciou-se uma “reindigenização” promovida pelas “práticas de descimentos e arregimentação de mão de obra para os trabalhos nos seringais. Este contingente indígena, que se estabeleceu nas adjacências dos seringais, dos barracões e dos sítios dos patrões, desde o início do século XX foi numericamente superior aos comerciantes” (p. 14).

A reindigenização ocorreu pelo restabelecimento do território, mas não somente, pois foi no reconhecimento de si como indivíduo e coletividade que o território pôde ser estabelecido. Contudo, Barcelos não saiu ileso da colonização sendo uma das cicatrizes do colonialismo e incessante tentativa de assimilação cultural dos indígenas. Pereira (2007) identifica o que ele chama de “recente adesão” à identidade indígena reforçando que a reindigenização ainda está ocorrendo, algo que ainda é verificado em Barcelos. Pereira (2007) afirma que

A recente adesão de um grande contingente populacional ao movimento social indígena sediado em Barcelos e em Santa Isabel vem fortalecendo os sentimentos de identidade coletiva no âmbito local e macro-regional, formalizando a existência e dando visibilidade a uma coletividade indígena multiétnica que perpassa e extrapola o âmbito das comunidades (p. 13).

O movimento em direção à reindigenização iniciou no final do século XIX com o retorno aos primeiros territórios sem a perseguição vivida por mais de três séculos em forma

¹² O termo está escrito com hífen (des-territorialização), pois implica em um movimento simultâneo de desterritorialização (sinônimo de perda e usurpação do território) e de reterritorialização (sinônimo de nova territorialização) diante à imposição do novo cenário.

de proibições, guerras, mortes. A negação da identidade indígena é resultado da marginalização e preconceito sofridos por esses grupos também pós-colonização.

O renascimento das identidades indígenas é, portanto, uma forma sutil de rompimento à subalternidade imposta. A negação da identidade indígena tem três frentes: negação pelos próprios indígenas; negação pelos sujeitos não indígenas; e negação na produção científica.

Pereira (2007) afirma que Barcelos

[...] ficou totalmente marginal em relação a esta produção etnológica sobre o Noroeste Amazônico. As razões para esse esquecimento estão associadas à dizimação das sociedades indígenas autóctones e da constituição da sociedade extrativista no final do século XIX. A ‘ausência’ de indígenas não atraiu a atenção de cientistas sociais. Tampouco figurou como espaço da ação da agência indigenista oficial na região (p. 48).

Pereira (2007) continua dizendo que “[Eduardo] Galvão denomina genericamente a sociedade do médio rio Negro “sociedade cabocla” e oscila em enfatizar as perdas culturais e a atualização da cultura indígena na região” (PEREIRA, 2007, p. 49). No entanto, a maior parte da população do médio rio Negro é indígena, assumidos ou em processo de tomada de consciência. A chamada sociedade cabocla, portanto, é uma forma de não assumir a existência da identidade indígena.

Os dois primeiros tipos de negação –pelos próprios indígenas e pelos não indígenas – são estimulados pelo preconceito com os indígenas, algo ainda visto em Barcelos. Pereira (2007) analisa um artigo produzido por Engrácia de Oliveira, em 1971, onde ela afirma que na comunidade estudada

a vida para os grupos familiares indígenas não era como a dos não indígenas, pois ‘o preconceito com o índio é bem acentuado nessa área’. Neste contexto os índios taxados de ‘ladrões, preguiçosos, mentirosos e bêbados’, eram pressionados para esconder e minimizar sua origem indígena (p. 50).

Mesmo havendo negação, o modo de vida explicita práticas, etnoconhecimento, ancestralidade, tradição e identidade indígena que contrapõem as falácias em torno do discurso negacionista.

CAPÍTULO 2 – ECOLOGIA DE SABERES INDÍGENAS E A MANUTENÇÃO DO TERRITÓRIO

Num contexto mais amplo, no qual as ciências são vistas como “formas de saber” e as tecnologias como “formas de fazer”, todas as sociedades, com toda a sua diversidade, tiveram sistemas científicos e tecnológicos nos quais seu desenvolvimento distinto e diversificado se baseou. [...] A ciência e tecnologia deixam de ser vistas como exclusivamente ocidentais e passam a ser consideradas uma pluralidade associada a todas as culturas e civilizações. (SHIVA, 2003, p. 161-162)

Este capítulo apresenta os usos do território realizados pelos indígenas que constituem as territorialidades efetivadas pelas relações consigo, com os outsidados e com a natureza, muitas vezes tratada como ser humano também. O território tem no trabalho um alicerce e o elemento aglutinador, pois é por meio do trabalho que o território se mantém cotidianamente. A dimensão material do território é o resultado do trabalho e, no caso do território indígena, não necessita de muros ou cercas elétricas, pois há o compartilhamento com outros e, ao mesmo tempo, o respeito ao território alheio. Há também a dimensão simbólica voltada aos significados e vínculos necessários à formação territorial. A materialização do trabalho, que é o que produz territórios, tem relação com essa dimensão simbólica.

A forma de produção indígena é uma herança material e imaterial que apresentou comunidades tradicionais não indígenas. Além disso, as preocupações ambientais com a conservação da biodiversidade sempre estiveram presentes no trabalho indígena devido à relação afetiva com o ambiente que os circunda. A biodiversidade em si é “construída por grupos humanos, através dos processos de domesticação e de seleção” (EMPERAIRE, 2010a, p. 18), efetivando também um reservatório genético.

Como e o que – como e o que caracterizam o modo de vida, conforme Marx e Engels (2007) – os indígenas produzem por meio do trabalho extrativista e agrícola exterioriza o etnoconhecimento e a preocupação com a manutenção do ambiente. Lembrando que o território indígena é variado, sendo formado por um mosaico de territórios outros, microterritórios, havendo até mesmo uma sobreposição territorial entre os diferentes grupos indígenas e até mesmo não indígenas. Portanto, é, também, pluriétnico. Existem situações de conflitos territoriais devido às sobreposições, mas não é o caso da área estudada.

Os indígenas efetuam trabalhos voltados ao cultivo e ao extrativismo, onde no cultivo a materialização do trabalho é mais evidente. Com base em Witkoski (2009), o trabalho extrativista é “trabalho nômade” por necessariamente percorrer distâncias, seja nos ambientes terrestres, seja nos ambientes fluviais, ocorrendo nas “florestas de trabalho”. Nesse espaço, o território tem fronteiras menos rígidas diferentemente do espaço das “terras de trabalho” onde a agricultura é desenvolvida havendo uma fronteira mais rígida e uma demarcação explícita.

Para Witkoski (2009), esse é um local onde “trabalho sedentário” é realizado, pois é realizado em um único ambiente sem necessitar percorrer outros espaços. Embora haja esse aspecto nômade ou sedentário, é correto afirmar que já existem demarcações territoriais de áreas de caça, de pesca, de coleta de frutos ou plantas, etc prioritariamente procuradas. Essas demarcações nada mais são do que elementos constituintes dos mapas mentais.

A atividade laboral indígena é diversificada o que acontece pelo caráter polivalente dos sujeitos. Em relação ao cultivo, a principal atividade de trabalho é a agricultura, espaço da roça, onde são cultivadas espécies como: mandioca, macaxeira, milho, jerimum, batata doce, entre outros. O principal produto da roça é a mandioca que dará origem à farinha, alimento utilizado para consumo interno na unidade de produção familiar, bem como, para comercialização. As plantas medicinais também são cultivadas, mas não ficam na roça. Pode até ser coletada alguma espécie quando for abrir nova roça, mas são cultivos distintos.

As plantas são de uso prático, mas também estão associadas ao uso sagrado e de cuidado com entes familiares, onde a escolha da planta é aquela que apresenta maior saúde. São escolhidas as melhores folhas, mais verdes, se for o caso, mais vivas para gerar a cura. Nesse caso, as plantas são coletivas, pois embora façam parte de uma unidade de produção familiar, mas, quando necessário, atendem toda a comunidade, não sendo jamais escondidas, cumprindo uma função social.

As plantas medicinais cultivadas são estrategicamente alocadas ao redor da casa, criando um espaço diversificado, esteticamente organizado e funcional chamado de terreiro ou quintal. Além das plantas de uso medicinal, são cultivadas espécies ornamentais e frutíferas ao redor da casa, criando uma paisagem tipicamente de comunidades rurais amazônicas. A paisagem abrange elementos da subjetividade (gostos, valor estético) e da objetividade (funcionalidade) dos sujeitos amazônicos.

As plantas medicinais também podem ser obtidas por meio do extrativismo vegetal no denominado “trabalho nômade” (WITKOSKI, 2007). Em relação ao extrativismo, os indígenas também praticam as atividades de pesca e caça (extrativismo animal), além de

realizarem a extração de madeira e de plantas medicinais (extrativismo vegetal), a depender da necessidade familiar.

A principal atividade do trabalho extrativista é sem dúvida a pesca que possui uma centralidade econômica e cultural da família. A realização da pesca depende da sazonalidade do rio Negro, rio de águas pretas, por isso apresenta um calendário próprio, bem como, diferentes modalidades. Embora a pesca seja preponderante, a caça também é bastante praticada pelos indígenas. A atividade de caça é realizada para o consumo interno da família, isto é, para alimentação na unidade de produção familiar.

Seja no cultivo, seja no extrativismo, o etnoconhecimento é acionado formando uma constelação de diversos saberes e conhecimentos ou, como conceitua Boaventura de Sousa Santos, uma ecologia de saberes (box 7). Essas atividades envolvem, necessariamente, conhecimentos de técnicas, do território e do ambiente. Em relação à ecologia de saberes, é necessário ter em mente que a “ideia de conhecimento é interconhecimento” (SANTOS, 2009, p. 45) e que não somente os cientistas produzem conhecimento, mas também outros povos.

Box 7 – Ecologia de saberes

A ecologia de saberes é uma possibilidade para fortalecer a luta pela diversidade biológica e cultural. Conforme Santos (2014), “[...] é um processo coletivo de produção de conhecimentos que visa reforçar as lutas pela emancipação social” (p. 332). Por esse motivo, apresenta-se como um diferencial somativo, pois inclui, ouve, está disposta a aprender com outros saberes encontrados em grupos sociais distintos. A ecologia dos saberes contrapõe as monoculturas criadas há séculos visando hierarquizar e confrontar grupos e seus saberes. Também é a contrapartida ao etnoepistemicídio produzido sem escrúpulos aos povos tradicionais, entre eles, os povos indígenas. Santos (2010) explica que pensar e promover diversidade e pluralidade exige uma reconfiguração da ciência com base “numa constelação mais ampla de saberes onde coexista com práticas de saberes não científicos que sobreviveram ao [etno]epistemicídio” (p. 156). A ecologia de saberes é comprometida com o diálogo e a interlocução só ocorre quando há comunicação em via dupla. Por meio desse conceito, buscou-se problematizar a realidade encontrada no trabalho de campo em um exercício de dupla hermenêutica. A ecologia de saberes é também uma estratégia “[...] para criar força entre os oprimidos” (CARNEIRO *et al.*, 2014, p. 334) que já foram inferiorizados e calados durante muito tempo. Por fim, Boaventura de Sousa Santos afirma que “o conceito de ecologia de saberes visa precisamente valorizar os diálogos entre movimentos sociais e entre eles e o conhecimento acadêmico progressista mas distante porque encerrado nas universidades e nos projetos de pesquisa” (CARNEIRO *et al.*, 2014, p. 336). A implementação da ecologia de saberes, portanto, é um caminho necessário, que já está sendo trilhado por meio de diferentes metodologias. Deve ser realizada diariamente, com respeito e responsabilidade, pois o diálogo de saberes não pode se findar somente em diálogo, mas em autonomia e autoria dos sujeitos

Há, por exemplo, a adequação dos instrumentos de trabalho, observação do tempo ecológico, organização da força de trabalho, assim como é necessário se deslocar da unidade

de produção familiar para o espaço de produção do trabalho, que pode estar a alguns passos da casa ou mesmo a algumas remadas e andanças pela floresta.

Os saberes estão inseridos na lógica da divisão sexual do trabalho, sendo definidos como saberes femininos e saberes masculinos. As crianças não são consideradas agentes de produção de saberes, pois estão na fase de aprendizado enquanto os mais velhos são os exemplos e referências, respeitados e procurados, reconhecidamente produtivos a vida toda.

Em relação às atividades agrícolas há uma complementaridade dos trabalhos realizados pelas crianças, os adultos e os mais velhos, homens e mulheres. Nesse sentido, o trabalho extrativista é mais definido, mas pode compreender complementaridades a exemplo do que ocorre para o uso das plantas medicinais.

O território oriundo de atividades laborais tem uma plasticidade tendo em vista que os indígenas individualmente (família nuclear) ou em grupo (várias famílias nucleares) materializam o trabalho próximo e distante das casas, nas ilhas, em outras localidades, em outros rios, em outras florestas. O percurso da unidade de produção familiar até os espaços de produção laboral já demanda, por si só, detenção de etnoconhecimento. Para além disso, em meio às atividades, há também a socialização dos sujeitos, a transmissão de conhecimentos para outras gerações e às adequações em casos de adversidades não tão incomuns.

2.1 Unidade de produção familiar indígena no Médio Rio Negro: comunidades Dom Pedro II e Manacauaca

A visão geral da área de estudo pode ser visualizada no desenho (figura 5) produzido por uma das crianças de 9 anos, a Marla, da comunidade Dom Pedro II. A seguir, um trecho do diário de campo da autora:

Já estou há alguns dias na casa da dona Meire [na época era a líder da comunidade Dom Pedro II] e a Marla se aproximou bastante de mim. Vi um livro de geografia no chão e não perdi a oportunidade de perguntar da escola, do que ela gosta, o que faz por lá, foi quando ela me disse que gosta muito de desenhar. Ela é uma menina muito doce, parece um pouco carente, pois por mais que ainda seja criança por ser uma das mais velhas ela toma conta das menores. Perguntei dela: você quer desenhar? Tenho papel e canetinha. Tímida, ela disse que sim e fez um desenho lindo (Diário de campo, 23/11/2018).

Figura 5 - Desenho da comunidade Dom Pedro II produzido livremente



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

O desenho foi produzido livremente pela Marla e realmente apresenta elementos paisagísticos importantes como: as casas desenhadas com diferentes cores e de diferentes tamanhos; as árvores de diferentes tipos e tamanhos, inclusive tem árvore caída no terreno; o rio está muito presente na paisagem geral, seja às margens, seja dentro da comunidade; dentro de um lago na parte interna da comunidade, ela desenhou animais e pessoas dentro e fora da canoa; tem pássaros sobrevoando as casas; pessoas andando pela comunidade e carregando instrumento de trabalho como uma enxada; e até mesmo o campo de futebol, espaço de entretenimento para crianças e adultos.

Ramirez (2001) ao pesquisar sobre os povos arawak na Amazônia Setentrional – divisão regional que se aplica ao município de Barcelos – explica que esses povos eram “povos dos rios”, vivendo nas margens dos rios “e eram bons agricultores e pescadores. Dependiam da canoa como meio de transporte. [...]” (p. 12). Esses povos permanecem sendo agricultores e pescadores, simultaneamente, visto que a pesca está inserida nas atividades indígenas desde a infância até a velhice, bem como, o trabalho na agricultura. A diferença da

citação é que hoje as canoas têm um artefato tecnológico a mais, o motor chamado de motor rabeta que torna os percursos mais velozes e menos cansativos.

As casas desenhadas na figura 5 de forma adjacente uma à outra podem ser observadas na figura 6. A partir dessa figura, é possível abordar aspectos gerais das unidades de produção familiar, lembrando que a casa é somente um elemento constituinte das unidades de produção da família

Figura 6 - Aspectos gerais das unidades de produção familiar da Comunidade Manacauaca



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Os participantes da pesquisa são posseiros em um local onde historicamente viviam povos indígenas antes da colonização. Como visto na análise de Galvão (1979) a configuração territorial de Barcelos foi argumento para descaracterizar os indígenas considerando-os como caboclos. Embora tenha sido solicitada uma demarcação de terra que abrangeria a área de estudo o pedido foi negado com base em estigmas e estereótipos em torno dos povos indígenas. Estigmas criados e mantidos para a continuidade no silenciamento e apagamento identitário. Em relação aos estigmas, Goffman (2004) afirma que

Um indivíduo que poderia ter sido facilmente recebido na relação social cotidiana possui um traço que pode-se impor a atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus. Ele possui um estigma, uma característica diferente da que havíamos previsto (p. 7-8).

As unidades de produção familiar organizadas em sítios, isto é, unidades territoriais separadas, tornaram-se comuns em Barcelos desde meados do século XX, principalmente nas áreas próximas à sede municipal. Os indígenas vivem nessa localidade como posseiros, tendo, portanto, o usucapião da terra. É o trabalho que demarca o território. Emperaire e Carneiro da Cunha (2010) explicam que

A paisagem fundiária é a de livre acesso à mata; roças e capoeiras são do domínio de quem as trabalhou. A chegada de novos moradores em uma comunidade, e a decorrente abertura de novas roças, é mediada por uma liderança local, fundador da comunidade ou administrador, a cargo dele de avaliar possíveis conflitos com os outros ocupantes (p. 51).

A organização do território é pensada e realizada pela família que conhece e respeita a sazonalidade dos rios, elemento que altera drasticamente a paisagem amazônica. A capoeira, chamada por este nome, pode ser visualizada ao redor da casa enquanto a área mantida na frente da casa, chamada de bosque, é cuidada quase diariamente para se manter com o mesmo tamanho e aparência. Diegues e Arruda (2000) afirma que “o território depende não somente do tipo do meio físico utilizado, mas também das relações sociais existentes” (p. 22) gestando as territorialidades que possibilitam a nomeação dos elementos da natureza e a posse dos territórios. No território, as paisagens são arquitetadas nos mínimos detalhes como pode ser observado na paisagem do sítio (figura 7)

Figura 7 - Organização paisagística de uma unidade de produção familiar



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

A disposição das partes constituintes da paisagem é pensada de forma inteligente e prática. A área de cultivo, a localização da casa, os cômodos da casa, as espécies vegetais (medicinais, frutíferas, madeireiras, entre outras), o espaço para atracar os meios de transportes (chamado de porto), a quantidade de capoeira ao redor da casa, enfim, nada é feito aleatoriamente. Portanto, são paisagens provenientes de sistemas de manejos integrados às funções e a manutenção da biodiversidade. Noda e Noda (2003) afirmam que “as populações indígenas desenvolveram sistemas de manejo que integram a agricultura aos diversos ambientes e recursos da região amazônica” (p. 55).

As espécies medicinais são cultivadas ao redor da casa enquanto as espécies frutíferas se localizam em um plano contínuo com a mata de terra firme mantida na propriedade. Essa mata é secundária, também chamada de capoeira, sendo resultado de áreas de roças não mais utilizadas para garantir o tempo de pousio da terra. No caso desse sítio, o bosque na frente da casa foi organizado dessa forma para deixar a casa menos exposta e ao mesmo tempo manter árvores no terreno. O bosque apresenta uma mata com menos densidade, é uma área florestal mais aberta, pois é planejado e organizado para ser desse jeito.

Na figura 8, é possível observar a área de porto com mais detalhe. O porto concentra as embarcações tendo a função de uma garagem e divide o espaço com uma mini balsa utilizada para lavar roupas e louças no rio. As embarcações dos indígenas podem ser cobertas ou não como pode ser observado na figura.

Figura 8 - Porto de uma unidade de produção familiar na comunidade Manacauaca



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

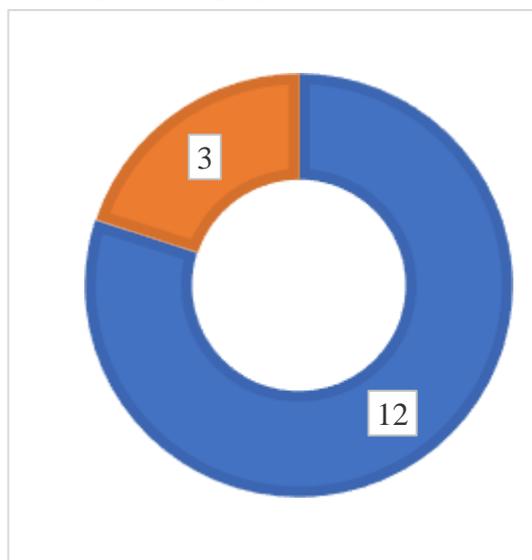
A cobertura garante uma proteção solar nos deslocamentos considerando que o motor utilizado não é dos mais velozes. Quando alguém chega na unidade de produção familiar, entra pelo porto; quando alguém está passando pela área está necessariamente em uma embarcação que poderá ser atracada para que os indígenas possam conversar rapidamente, portanto o porto concentra fixos e fluxos espaciais, onde as embarcações e a mini balsa são os fixos e informações e pessoas que vem e vão são os fluxos.

Se a casa indígena for uma casa flutuante ou estiver em uma altitude que a água não ultrapassa no período da cheia do rio o porto se torna o “muro” (cerca feita com estacas de madeira) da casa. Se a casa indígena fica em áreas mais elevadas do terreno haverá uma longa escada de acesso à casa. É possível também que haja um porto compartilhado. Fato é que o porto é um elemento presente da unidade de produção familiar, sendo um polo mediador entre o espaço interno e espaço externo.

Elisabetsky (1997), ao estudar algumas tribos brasileiras, afirma que “as mulheres, quase sempre envolvidas diretamente no tratamento de seus filhos e maridos, são as principais depositárias desse saber” (p. 159). Na divisão sexual do trabalho as mulheres desde crianças são estimuladas a saberem como cuidar de seus filhos e do seu marido, por isso detêm o etnoconhecimento de plantas medicinais que é sinônimo de cuidado.

Dentre os participantes da pesquisa, 80% são mulheres e 20% homens. Numericamente, participaram da pesquisa 12 mulheres e apenas 3 homens, conforme demonstrado no gráfico 1.

Gráfico 1 – Participantes da pesquisa do sexo feminino e masculino



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Embora a mulher possua explicitamente a função social de cuidado da família, os homens são grandes conhecedores de plantas medicinais também. Contudo, o homem assume um papel secundário, o papel de ajudante da mulher que, nesse contexto, detém a responsabilidade da manutenção e preparo dos medicamentos naturais.

Como já mencionado, a mulher possui uma centralidade no cuidado da família, essa ação abrange o manuseio com as plantas medicinais que, por sua vez, está relacionado com o etnoconhecimento. A centralidade da mulher não é um fato recente no trato da saúde familiar das sociedades tradicionais. Conforme Souza *et al.* (2017), “nas sociedades tribais as mulheres frequentemente dominavam o conhecimento sobre ‘remédios’ destinados a tratar problemas específicos de saúde, com plantas que eram cultivadas ou que cresciam próximo à residência delas” (p. 94).

Todos os participantes foram identificados, quando necessário, com um nome fictício visando manter o sigilo dos sujeitos. No quadro 4, os interlocutores estão organizados por sigla do nome, nome fictício, idade em ordem crescente, sexo e comunidade.

Quadro 4 – Sistematização dos participantes da pesquisa

Participante da pesquisa	Nome fictício	Idade*	Sexo	Comunidade
T. M. R.	Pagu	94 anos	Feminino	Dom Pedro II
P. R. N.	Marcelo	81 anos	Masculino	Manacauaca
W. P. S.	Cosme	71 anos	Masculino	Manacauaca
M. A. N.	Elisângela	70 anos	Feminino	Manacauaca
J. S. L.	Mara	67 anos	Feminino	Manacauaca
L. C. S.	Meire	66 anos	Feminino	Dom Pedro II
M. F. S.	Taís	60 anos	Feminino	Dom Pedro II
M. S. N.	Francisca	59 anos	Feminino	Dom Pedro II
M. S. B. G.	Isabela	59 anos	Feminino	Dom Pedro II
J. T. A. R.	Wilton	47 anos	Masculino	Manacauaca
M. F. S.	Maria Conceição	44 anos	Feminino	Dom Pedro II
J. A. S.	Bárbara	31 anos	Feminino	Manacauaca
E. N. S.	Catarina	29 anos	Feminino	Manacauaca
L. S. S.	Larissa	25 anos	Feminino	Dom Pedro II
J. M. C.	Marlei	25 anos	Feminino	Manacauaca

*A idade dos participantes foi atualizada, considerando que a coleta de dados foi realizada em 2018.

Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Outros nomes, além desses do quadro, surgirão no decorrer da escrita, pois foram sujeitos considerados importantes durante o trabalho de campo, mas que não participaram diretamente da pesquisa de campo.

Dentre os participantes da pesquisa somente 3 são homens, sendo que dois deles possuem idade avançada, Cosme de 71 anos e Marcelo de 81 anos. Wilton, 47 anos, atribui seu vasto conhecimento por ser indígena e pelo aprendizado adquirido com a sogra também indígena.

Em relação à idade dos participantes 7 possuem mais de 60 anos, sendo considerados idosos, pois os mais velhos são aqueles que resguardam o etnoconhecimento e os saberes sendo responsáveis pela reprodução na comunidade onde vivem. Battisti *et al.* (2013) explicam que

As gerações mais antigas conservam o conhecimento tradicional da utilização de espécies vegetais para o tratamento de problemas de saúde, pois os mais velhos tendem a conhecer mais sobre assuntos de interesse vital para a comunidade e são respeitados pelo seu saber (p. 338).

A transmissão de saberes e produção de etnoconhecimento está mais relacionada ao habitus do que à faixa etária. As participantes Maria Conceição, Francisca e o participante Wilton, com respectivamente 44 anos, 59 anos e 47 anos, demonstraram grande conhecimento de plantas medicinais. A Maria Conceição se tornou a participante de maior referência à pesquisa e a partir dela outras participantes foram inseridas, o que fez necessário ampliar a área de estudo à comunidade Manacauaca.

Os resultados da pesquisa corroboram com o fato de os mais velhos serem detentores de saber no uso de plantas medicinais, mas os participantes de 30 a 59 anos também possuem forte ligação com as plantas medicinais e tudo que elas demandam. Os participantes afirmam que seus saberes e/ou etnoconhecimento foram socialmente aprendidos principalmente no seio familiar.

Eu via eles [familiares] fazerem às vezes e depois que eu passei a ter família eu vinha fazer; às vezes quando meus filhos estavam doentes, eu fazia. Às vezes uma pessoa mais velha me ensinava: ‘remédio tal é bom para tal doença...’; aí eu fazia... (Isabela; 59 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II).

A narrativa de Isabela exemplifica a motivação em aprender o uso de plantas medicinais, isto é, o cuidado com a sua família, com os seus filhos, considerando que há o hábito de sair da casa dos pais após o matrimônio. Não é raro haver uma mudança de comunidade ou até mesmo de localidade, significando uma distância da mãe, da avó, entre

outros parentes, que poderiam acudir em um momento de adoecimento ou de outra necessidade.

Além de aprender com base na observação dos seus próprios familiares é comum buscar a ajuda ou, como se chama popularmente, na sabedoria dos mais velhos que indicam plantas, explicam o modo de preparo e, quando possível, doam a planta para uso que posteriormente será cultivada em outra unidade de produção familiar.

Por fazer uso da técnica da bola de neve era de praxe a pergunta: o(a) senhor(a) sabe de mais alguém que eu possa conversar [sobre plantas medicinais]?, e de forma bastante frequente uma senhora da comunidade Dom Pedro II, a senhora Milena¹³ foi mencionada, indicando ser uma referência no uso de plantas medicinais nas comunidades, contudo ela havia falecido a menos de um ano do início da pesquisa.

A senhora Milena era sogra da Maria Conceição, a principal referência da pesquisa. Maria Conceição afirmou ter aprendido muito sobre plantas medicinais com sua mãe, que mora em Manaus junto com seu pai, e com sua sogra de origem indígena. A sogra da Maria Conceição mantinha um quintal muito sortido o que demandava atenção diária e proporcionava muita satisfação a ela (figura 9).

Todas as plantas haviam sido selecionadas e cultivadas pela senhora Milena, que as doava para quem precisasse. Seu quintal era protegido por uma cerca de estacas de madeira constituindo uma paisagem representativa de “farmácia viva”. Seu marido não possuía a mesma simpatia para cuidar das plantas, por isso o local de cultivo estava se deteriorando.

A senhora Milena realizava uma circularidade de plantas medicinais por meio da troca material e simbólica, pois ao presentear ou doar plantas e mudas contribuía para a troca material ao mesmo tempo em que também realizava a transmissão de saberes ao ensinar os procedimentos necessários para o uso da planta efetivando a troca simbólica. Segundo a Maria Conceição, o quintal da sua sogra “vai si acabá” (Maria Conceição; 44 anos, sexo feminino, Comunidade Dom Pedro II), pois as plantas já estavam fragilizadas pela falta de cuidado.

Conforme já mencionado a Maria Conceição se tornou a referência em relação ao uso de plantas medicinais para a pesquisa. Ela nasceu em Manaus, mas foi a Barcelos em 2008 morar com um irmão e trabalhar no município onde ela conheceu seu atual marido, Damião¹⁴, de 45 anos, da etnia Tikuna.

¹³ Nome fictício.

¹⁴ Nome fictício.

Figura 9 - Vista lateral de um quintal-referência na Comunidade Dom Pedro II



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Devido ao trabalho com a pesca turística/esportiva, Damião não pôde contribuir diretamente com a pesquisa, pois, por ser um grande detentor de etnoconhecimento do território como um todo, era contratado pelos empresários do ramo da pesca turística e ficava ausente por aproximadamente 3 meses.

Na comunidade Manacauaca, duas idosas de 70 e 67 anos, respectivamente, foram indicadas, Taís e Mara. A primeira é a sogra do Wilton que na época da coleta de dados era também o líder comunitário da Manacauaca. Ele é vizinho da sogra, indígena, e afirmou lutar pela demarcação das duas comunidades como terras indígenas.

Wilton é atendido pelo DSEI, como todos os que se autodenominam indígenas à instituição, mas não possui carteira indígena porque, segundo ouviu, ele não tem características de indígena por ter a pele mais clara. O indígena por autodeclaração é muito interessado em conhecer o território, domina as técnicas de pesca artesanal, trabalha com extrativismo de madeira, detém etnoconhecimento sobre as plantas medicinais, participa das reuniões indígenas no município, inclusive à convite, o que demonstra que a comunidade indígena o reconhece como um par. Seus sogros são detentores de amplo etnoconhecimento, incluindo o do uso de plantas medicinais.

Além disso, ele trabalha com a pesca durante todo o ano e o extrativismo madeireiro. O trabalho na pesca marca o território com a posse de lagos e partes de rios necessárias para a

manutenção da atividade consolidando aspectos das territorialidades. A extração de madeira também delimita simbolicamente o território na floresta, pois embora não haja um cercado há um mapeamento criado pelos indígenas que marcam o território por meio do uso e da posse.

Wilton é um dos indígenas impulsionadores do movimento de reconhecimento indígena da área e, portanto, de demarcação. É a favor da demarcação da terra e da educação indígena, pois, segundo o que afirma, jovens e até idosos não conhecem mais a língua indígena. A escola pública regular tem outro foco enquanto a escola indígena proporcionaria aproximações com a identidade indígena. A negação ocorre em alguns contextos e “direitos são perdidos por isso” (Wilton; 47 anos, sexo masculino, comunidade Manacauaca).

Na área de estudo, há somente uma igreja localizada na comunidade Dom Pedro II, a igreja evangélica Assembleia de Deus (figura 10). De fato, a maioria dos indígenas das comunidades são evangélicos e outra parte é católica. Os pastores da igreja moram na comunidade Dom Pedro II onde todos os domingos de manhã ocorre um culto. A participante da pesquisa Isabela é pastora da igreja junto com seu marido.

Figura 10 - Igreja Assembleia de Deus na comunidade Dom Pedro II



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Foi identificada uma divergência de pensamentos entre o pastor da comunidade Dom Pedro II e Wilton, na época líder comunitário da Manacauaca, que afirmou que o pastor é contra a demarcação da área. Mesmo assim, o participante costuma participar do culto aos domingos embora seja católico. Uma pesquisa publicada por Barra e Dias (2013) menciona a

comunidade Dom Pedro II como uma das comunidades com maior índice de evangélicos com cerca de 88%. Não coincidentemente essa comunidade enfrenta mais fortemente a identidade adormecida.

Na comunidade Manacauaca, a negação é ínfima em comparação à comunidade Dom Pedro II. Galvão (1956) afirma que a aculturação religiosa apresenta modernamente um novo fator, a introdução do protestantismo, ou melhor, sua difusão em termos apreciáveis nos últimos cinco ou seis anos. Barra e Dias (2013) informam ainda que

Apesar de mais de 95% das famílias entrevistadas durante o Levantamento Participativo Socioambiental de Barcelos terem se declarado indígenas, a maioria não fala ou mesmo não entende a língua nativa da etnia a qual pertence. Foi perguntado aos entrevistados se eles falavam ou entendiam alguma língua indígena. Os resultados mostram que 82% das pessoas entrevistadas não falam nenhuma língua indígena. Entre os falantes, 14% falam o nheengatu. Quando perguntados se entendiam alguma língua indígena, 30% afirmaram compreender. Destes, 24% responderam compreender o nheengatu (p. 88).

Conforme já mencionado, o vínculo entre perfil religioso e a não observância de línguas indígenas vem sendo construído desde a colonização do rio Negro. Quando era perguntado se havia algum benzimento com as plantas medicinais, as mulheres indígenas participantes riam negando de imediato, demonstravam constrangimento e até susto com a pergunta.

Há transformações culturais dialogadas com a necessidade em se encaixar na sociedade nacional ao mesmo tempo em que se sabe que “são as populações que inventam ou reinventam tradições para se adequar a outras formas culturais que lhes são impostas ou com as quais travam contato” (SANTOS, 2000, p. 920). Nessa (re)invenção das tradições e (re)produção de seus modos de vida e, portanto, de sua identidade, os grupos dão significado ao seu território. Conforme Marques e Martins (1998, p.124), a “identidade não é, em si, imanente, mas, pelo contrário, vai também sendo construída pela ação do presente”.

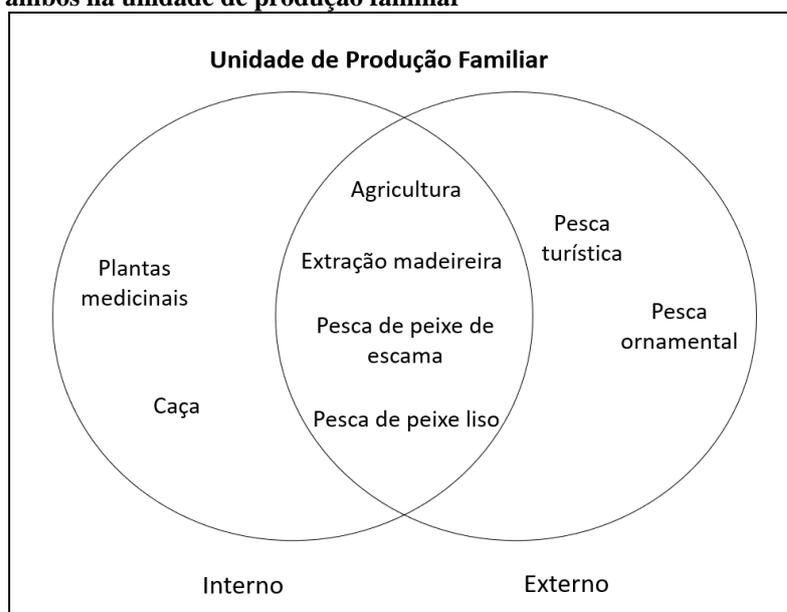
A busca dos indígenas pela aceitação da sociedade nacional pode ser encarada no modo de encaixe e desencaixe explicado por Giddens (1991), devido ao modo de vida indígena ser relacional e não isolado. Há um encaixe visando aceitação e as vezes ocorre uma negação da identidade nessa busca e há desencaixe, pois por mais que os indígenas utilizem dinheiro (fichas simbólicas) e, também, alguns equipamentos produzidos industrialmente (sistemas peritos), esses sujeitos possuem um modo de vida considerado tradicional nessa discussão. Os indígenas organizam sua vida por meio do calendário hidrológico, onde o relógio que move os indígenas é predominantemente o dos ciclos naturais.

O trabalho realizado depende da sazonalidade do rio que altera as paisagens. Existem exceções, mas o que predomina é a vida movida pela força do ambiente circundante. Quando Leandro Tocantins afirma no título do seu livro que “o rio comanda a vida” é de fato uma constatação, mesmo que os indígenas desenvolvam técnicas e façam uso de tecnologias modernas, pois é o rio que dita o tempo encaixado no espaço ali criado.

A produção do território indígena é realizada com base na organização familiar. Todos os membros da família trabalham, pois a dinâmica da unidade de produção envolve todos. Existem trabalhos considerados principais e outros mais coadjuvantes. Apesar de haver atividades coletivas, cada família funciona como uma unidade de produção familiar que funciona como um corpo constituído pelos membros: a mãe, o pai, os filhos e às vezes vizinhos que geralmente são também parentes. Não foi identificado trabalho contratado na área de estudo.

Todos os integrantes da família possuem funções definidas, pois o trabalho é a própria manutenção do modo de vida indígena. As atividades, de modo geral, são organizadas em de cultivo e de extrativismo. Além disso, existem trabalhos visando à comercialização de produtos e a obtenção de valor de troca; o consumo interno na unidade de produção familiar; e outros que cumprem ambas as necessidades (diagrama 2).

Diagrama 2 - Trabalho visando consumo interno; consumo externo; e ambos na unidade de produção familiar



Fonte: Carvalho, 2022.

Os trabalhos de maiores centralidade são a agricultura e a pesca, embora o uso de plantas medicinais seja constante e a prática da caça seja frequente, pois a agricultura e a

pesca são atividades de maior tempo, dedicação, organização familiar e há retorno financeiro à família. O uso de plantas medicinais e a caça são trabalhos realizados exclusivamente para o consumo da família sendo, portanto, um trabalho voltado ao espaço interno familiar.

A pesca possui quatro modalidades, que serão explicadas ainda no capítulo 2, sendo as pescas: ornamental, turística ou esportiva, de peixe liso e de peixe de escama. As duas primeiras modalidades de pesca são totalmente voltadas à obtenção de valor de troca, pois o peixe ornamental é aquele vulgo peixe de aquário, capturado somente para comercialização; e a pesca turística ocorre em uma lógica capitalista onde rio, peixe e situação são comercializados aos turistas. Por isso, a pesca ornamental e a pesca turística são consideradas trabalho externo.

Os trabalhos internos e externos simultaneamente – inseridos na interseção do diagrama – são aqueles que atendem às necessidades internas de consumo da família e, também, passíveis de comercialização no espaço externo à unidade de produção familiar fazendo parte de ambos os espaços e trabalhos. No caso, a agricultura, a extração de madeira e as pescas de peixe liso e de peixe de escama entram nessa categoria.

LIMA *et al.* (2021) afirmam haver uma divisão sexual do trabalho na unidade de produção familiar. Homens e mulheres de diferentes idades possuem funções sociais específicas visando a organização do território, tendo em vista que as atividades são distribuídas para que todos contribuam com o trabalho familiar.

Vale mencionar que as atividades são distribuídas conforme a divisão sexual e etária dos sujeitos havendo uma restrição no ato de executar tal atividade, por exemplo: as mulheres são responsáveis pelas plantas medicinais, na roça são responsáveis em limpar o terreno, na casa elas mantêm a limpeza; enquanto os homens são responsáveis por caçar, na roça devem cortar as árvores por ser um trabalho muito mais pesado, etc., mas se, por um lado, o ato de realizar o trabalho é restrito, por outro lado, o conhecimento para realizar tal atividade é de conhecimento comum. As mulheres sabem realizar o que homens fazem e vice-versa, contudo o habitus indígena contribui para a restrição e divisão do trabalho na unidade de produção familiar. Lima *et al.* (2021, p. 75) afirmam que

Os conhecimentos e práticas associados à biodiversidade e suas formas de manejo aparecem muito frequentemente enquanto especializações femininas ou masculinas, mas que são também complementares e interdependentes: aqueles relativos à caça e à pesca, ao manejo e ao cultivo de determinadas plantas, à preparação de alimentos, aos processos de beneficiamento de sementes e fibras vegetais, à produção de artefatos e de desenhos, às atividades xamânicas e rituais, entre tantas outras.

As crianças são inseridas no processo de trabalho com as devidas adequações. Em alguns casos, o trabalho é realizado em forma de brincadeira. Cruz (2018) conclui que no espaço rural amazonense é comum haver a ajuda infantil no trabalho. Emperaire e Carneiro da Cunha (2010) explicam que “as crianças acompanham desde cedo os trabalhos na roça ou na casa de forno criando uma familiaridade com esses ambientes, mas considera-se que a aprendizagem começa mesmo por volta dos cinco ou seis anos” (p. 91). Da mesma forma esse acompanhamento no trabalho ocorre onde insere-se já a divisão sexual nos trabalhos da pesca para meninos e meninas, da caça para meninos e das plantas medicinais para as meninas.

Cruz (2018) estudou o universo camponês que recebeu heranças materiais e imateriais indígenas chegando a conclusão que o trabalho das crianças

[...] ocorre de forma indispensável para a produção de cada família, proporcionando não só a troca de saberes entre pais e filhos, mas também ampliando os laços de apego entre a criança, o meio ambiente e o mundo do trabalho, este último ainda “novo” no pensamento infantil. Os primeiros pensamentos sobre trabalho então, são criados a partir da observação que a criança realiza junto as atividades desde pequena, bem como sua execução ainda precoce e muitas vezes de forma “imitatória” junto ao adulto (p. 46).

As atividades de trabalho essenciais são socializadas desde a infância de forma bastante racional e dosada. Uma criança não trabalha como um adulto, mas ela é inserida no processo de trabalho e, sobretudo, entra em contato com os conhecimentos tradicionais que, futuramente, ela própria ensinará aos mais jovens.

Essa transmissão de conhecimentos tradicionais é relacionada ao modo de vida como um todo. Por isso, a criança já agrupa uma série de saberes que propiciam a realização de práticas de trabalho. Meninos e meninas nadam desde muito cedo e praticam comumente a atividade de pesca (figura 11). Em certos momentos, a pesca é encarada como uma brincadeira.

No entanto, para pescar é necessário conhecer os instrumentos de pesca, os horários mais adequados, os lugares para pesca, as espécies. É também indispensável saber pilotar o transporte fluvial, geralmente, uma canoa com motor rabeta de 5hP, a orientação espacial é igualmente imprescindível, o que desde muito cedo contribui para que as crianças indígenas desenhem um mapa mental sobre o seu território.

Há uma diversificação das atividades laborais, onde em determinados períodos do ano, a família precisa dedicar mais horas para determinada atividade e em outros menos horas. Contudo, essa rotina é organizada em um calendário ecológico. Marx e Engels (2007) afirmam que modo de vida é “*o que e como*” se produz a materialização da vida. Os autores continuam:

Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (p. 87).

Atividades como fazer um chá para tratar uma dor de cabeça, cuidar de plantas próximas à casa, buscar casca de árvore na floresta, pescar, fazer a roça, assim como outras situações consideradas banais do dia a dia são, portanto, trabalho materializado inserido no modo de vida indígena. Conforme Lukács (2013, p. 35),

Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social.

Figura 11 - Crianças (meninos e meninas) pescando no rio Negro em frente à comunidade Dom Pedro II



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

É possível trazer Hannah Arendt com o conceito de labor¹⁵ desenvolvido pela autora. As atividades de trabalho realizadas pelos indígenas são labor, considerando que não há uma preocupação em produzir artificialidades, mundanidades, mas sim garantir a reprodução social dos sujeitos. Conforme Arendt (2000), a produtividade do labor “[...] pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca ‘produz’ outra coisa senão ‘vida’ [...]” (p. 66).

A circulação dos produtos oriundos da unidade de produção familiar por meio do trabalho ou mesmo do labor é planejada pelos indígenas que se organizam para estar na cidade esporadicamente. As famílias que comercializam peixe para os frigoríficos ou para os moradores de Barcelos se deslocam algumas vezes à cidade com essa finalidade. Quando os moradores das comunidades rurais não têm parentes ou possibilidades de se hospedar em outros lugares, eles permanecem na orla da cidade dentro dos seus barcos até o dia do retorno aos sítios (figura 12).

Figura 12 - Barcos atracados na orla do centro histórico da cidade de Barcelos



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

¹⁵ Segundo Miranda (2012, p. 1), “[...] até a 10ª edição do livro, era utilizada pelo tradutor a palavra *labor*, mas, a partir da 11ª edição, o tradutor passou a utilizar a palavra trabalho no título do Capítulo III. E, quando o tradutor utilizava a palavra trabalho, passou a utilizar a palavra obra para o título do Capítulo IV. [...] Desta forma, o tradutor alterou os termos labor e trabalho do original em inglês *labor* e *work* [...]” (grifos do autor). A edição utilizada é exatamente a 10ª por isso a palavra labor foi mantida, considerando ainda que não é nossa intenção aprofundar teoricamente neste assunto.

A cidade de Barcelos é abastecida pela produção rural dos indígenas e dos camponeses. A produção pesqueira *in natura* (sem beneficiamento) ultrapassa a escala municipal, sendo destinada também ao município adjacente, Santa Isabel do Rio Negro, segundo conversas informais com os sujeitos da pesquisa.

2.2 Práticas de cultivo: as farmácias vivas e a roça de mandioca

O trabalho realizado pelos indígenas pode ser organizado em trabalho de cultivo e de extrativismo, ambos são realizados na unidade de produção familiar e nas ilhas localizadas na frente das comunidades. A prática de cultivo que demanda mais trabalho e tempo é a organização da roça, espaço de cultivo de produtos agrícolas sendo a mandioca o principal deles. O trabalho em torno da roça se caracteriza como um sistema agrícola, pois

[...] Evidencia a interdependência desses domínios e formas de saber e fazer. Trata-se de uma diversidade de processos que envolvem as escalas ecológica, biológica, sociocultural e temporal, atravessa aspectos da vida social, econômica e sagrada com funções simbólicas e produtivas, que repousa sobre ecossistemas, plantas, conceitos, saberes e normas sociais (SIMAS E BARBOSA, 2019, p. 15).

Antes, durante e depois da roça há uma série de arranjos organizados e realizados que interrelacionam vários aspectos da vida indígena. O sistema agrícola é uma expressão cultural do rio Negro (SIMAS E BARBOSA, 2019). Na roça, realiza-se o trabalho principal com a mandioca, mas também há o cultivo de outros produtos agrícolas, como: banana, jerimum, batata, café, maxixe, entre outros. Conforme Simas e Barbosa (2019, p. 15), “a mandioca constitui o foco desse sistema pela diversidade de espécies e variedades cultivadas, pela amplitude do espaço ocupado, por suas formas dinâmicas de manejo e por seu papel na alimentação”.

As hortaliças costumam ser mantidas ao redor da casa visando um acesso facilitado. Plantas medicinais são cultivadas na roça e ao redor da casa consolidando as farmácias vivas ao alcance das mãos. O cultivo de plantas medicinais cria essa farmácia viva ao redor da casa, trata-se de um artesanato, pois as plantas cultivadas são selecionadas com esmero e racionalidade para usos posteriores. Há uma preocupação estética com a paisagem criada e com cada uma das plantas. Além disso, a manutenção das plantas é um trabalho diário.

Conforme algumas narrativas compartilhadas, as plantas medicinais representam um atraso para alguns indígenas principalmente por ser obrigatório preparar o medicamento

natural ou, como é chamado, o remédio caseiro. É fundamental associar duas questões que podem influenciar nas representações sociais que associam uso de plantas medicinais ao atraso.

Em primeiro lugar, há a influência do discurso colonial e da des-territorialização sofrida por esses grupos que precisaram lutar para se (re)conhecerem e serem reconhecidos como indígenas. Por mais que os próprios colonizadores tenham ficado surpresos com a medicina indígena ou farmacopeia indígena existente antes do contato indígenas/colonizadores, tudo que era de origem indígena foi inferiorizado e invisibilizado como já mencionado.

Em segundo lugar, é inegável que, intencional ou não, o DSEI vem intervindo no modo de vida, sem refletir sobre a história indígena, no ato de fornecer medicamentos industrializados em todas as visitas de atendimento às comunidades. Por isso, é possível associar o desuso ou a descontinuidade no uso de plantas medicinais à negação da identidade indígena e à tentativa de se aproximar da aceitação social, fazendo uso de medicamentos industrializados fornecidos pelo DSEI como uma aproximação ao moderno.

A política de saúde indígena realizada pelo DSEI (Box 8) possui muitos méritos, pois leva a lugares distantes e antes totalmente desassistidos profissionais de alto nível e serviços essenciais aos cuidados da saúde. Contudo, não se projetou os impactos das ações nas áreas indígenas e são raros os indígenas inseridos no DSEI que atuam em Barcelos. Em São Gabriel da Cachoeira, outro município atendido pelo DSEI que também atende Barcelos, a realidade é diferente pela dinâmica de formação territorial ou de reterritorialização, mas na área de estudo são necessárias intervenções voltadas ao fortalecimento da identidade indígena.

Há uma aproximação entre os conceitos de representação social e ideologia ao considerar este último como um conjunto de práticas positivas, isto é, formas simbólicas que servem para criar ou manter as relações sociais (GUARESCHI, 2000b). Vale ressaltar que as representações sociais não são qualificadas se positivas ou negativas. Guareschi (2000a) explica que

Uma representação social [...] possui uma dimensão individual na medida em que ela necessita ancorar-se em sujeitos para que possa ser entendida como existente: mas ela é, igualmente, social [...]. Ela está na cabeça das pessoas, mas não é a representação de uma única pessoa; para ser social ela necessita 'perpassar' pela sociedade, existir em certo nível de generalização (p. 250.).

Box 8 – Distrito Especial Sanitário Indígena do Alto Rio Negro (DSEI ARN)

O DSEI enfrenta inúmeros desafios para implementar a política de assistência à saúde indígena. Além de ter sido uma conquista do movimento indígena e representa avanços na luta pelos direitos dos povos. Dentre os desafios do DSEI pode-se mencionar a logística, considerando que as rotas de acesso são geralmente por meio fluvial e existem meses do ano em que os rios estão no período da cheia e outros meses no período da seca, o que muda drasticamente a paisagem no deslocamento. No período da seca as distâncias são ainda maiores. São minoritários os polos-base (conjunto de comunidades atendidas) cujo deslocamento é por meio terrestre e em São Gabriel da Cachoeira (SGC) existe um polo-base que é por meio aéreo. As dificuldades institucionais mais frequentes são: a logística; a não adaptação dos profissionais contratados à realidade; as relações interpessoais entre os profissionais e os atendidos, pois a medicina indígena não faz parte da formação acadêmica dos profissionais; o orçamento; a área de abrangência de quase 300 mil km²; e a quantidade de assistidos que é de 24.934 indígenas em SGC, 2.303 indígenas em Santa Isabel do Rio Negro e 1.676 indígenas em Barcelos. A dimensão da área de atuação do DSEI ARN é absurdamente extensa, o que dificulta o andamento das atividades. Uma vez por mês as comunidades indígenas recebem a “equipe multidisciplinar”, composta por médico, técnico em enfermagem, enfermeiro e dentista, além de psicólogo, nutricionista e técnicos em nutrição. Até 2012, havia a presença do pajé ou kumu dentro do DSEI, mas a medicina ocidental de base farmacêutica vem assumindo quase a totalidade do trabalho. Na área de estudo, não houve informações de práticas tradicionais na atuação do DSEI. A Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) vinculada ao Sistema Único de Saúde (SUS) orienta que haja uma associação entre medicina indígena (tradicional) e medicina alopática (ocidental), mas pelo contingente populacional e a área de abrangência é possível compreender que os profissionais estão preocupados em realizar a atenção primária à saúde e pouco conseguem se integrar com os indígenas nesse sentido. A comunicação entre DSEI e comunidades indígenas ocorre geralmente por radiofonia, pois geralmente não tem sinal de internet ou telefone. Realidade essa encontrada na área de estudo. Por isso, o DSEI investe na formação dos agentes indígenas de saúde que são indígenas que moram na comunidade ou em alguma comunidade adjacente. A obrigação do DSEI é atender os indígenas aldeados, isto é, que moram em terras indígenas demarcadas, mas as comunidades estudadas não atendem esse critério. Mesmo assim as profissionais do DSEI em Barcelos não negam atendimento, o que mostra a responsabilidade social. Os principais problemas de saúde em São Gabriel da Cachoeira são: desnutrição infantil, alcoolismo, infecções sexualmente transmissíveis (ISTs), óbito infantil e suicídio. As principais queixas em todo o DSEI ARN são de febre, diarreia e dor de barriga. No exame clínico, constatam-se doenças respiratórias, alérgicas e as chamadas doenças de prevalência na infância que podem levar ao óbito. Diferente da área de estudo em SGC há uma predominância de indígenas que assumem sua identidade não tendo sido identificado pelo DSEI as identidades adormecidas. Em SGC, além da língua portuguesa, as línguas indígenas Neengatu, Tukano e Baniwa são oficiais.

Há uma necessidade de fortalecimento da identidade indígena na área de estudo, mas não somente, pois a implantação de aparelhos ideológicos do Estado brasileiro como a escola vem trazendo resultados compatíveis com as identidades adormecidas. As escolas devem ser embasadas na educação escolar indígena que inseri no cotidiano escolar a educação indígena. Uma escola com viés não indígena não contribuirá em nada no fortalecimento identitário, mas contribuirá muito para a formação de representações sociais alheias ao despertar identitário.

É necessária uma iniciação cultural masculina e feminina, a inserção de jovens nos rituais, o conhecimento da história de massacre e de ressurgência indígena. As representações sociais “são um conceito e um fenômeno que pertencem ao intersubjetivo. Elas representam

não só o objeto, mas também o sujeito que representa tais representações” (GUARESCHI, 2000a, p. 252-253) uma vez que, por meio das representações, é possível apreender o modo de vida dos sujeitos, que vai muito além do que se diz intencionalmente.

Na comunidade Manacauaca, o líder na época da pesquisa de campo estava travando uma luta de anos para que a escola seguisse os pressupostos da educação escolar indígena. O aumento de evangélicos na área de estudo é um indício do motivo da identidade indígena estar adormecida, pois a religião não concorda com diversas práticas ritualísticas. Nesse sentido, o DSEI, longe de facilitar, está dificultando o despertar identitário por não abranger práticas de cura, mas sim fornecer medicamentos ou atuar em uma atualização cadastral de nome, etnia, idade, peso, sexo, enfim, sem de fato atuar com ou mesmo para os indígenas.

Lembrando que não é proibido ou errado os indígenas se medicarem com produtos industrializados, mas é preocupante o desuso das plantas medicinais visto que o uso dessas plantas assegura mais autonomia aos sujeitos, além de corresponder ao vínculo com o ambiente considerando a realidade dos indígenas. O uso das plantas medicinais abrange ainda o cultivo ou extrativismo, o preparo, o cuidado, as relações de troca material e simbólica, enfim, um etnoconhecimento importante para a reprodução do modo de vida e para a conservação ambiental.

O desuso das plantas medicinais é motivado pela representação social de que essas plantas são um atraso, o que nesse caso possui um caráter negativo relacionado a ideologia dominante de que medicamentos industrializados são melhores, mais eficazes e mais práticos. As representações sociais foram analisadas por meio das narrativas carregadas de significados e valores e da concepção de parte dos sujeitos, bem como, ao que foi apreendido com o olhar e ouvir (OLIVEIRA, 1996).

Uma explicação para representação social pejorativa no uso de plantas é a descontextualização da escola, do DSEI e de quaisquer outras instituições presentes na área de estudo, que não estão considerando as cosmologias e epistemologias indígenas. Por meio das representações sociais, os sujeitos da pesquisa reinventam suas tradições e apresentam novos valores e significados ao uso de plantas medicinais. Somente uma família apresentou a representação social mediante a narrativa oral de que as plantas medicinais são um atraso.

Contudo, em todas as unidades de produção familiar há a demarcação material e simbólica das plantas medicinais na paisagem por meio dos quintais, inclusive em uma família participante da pesquisa que no seu discurso considera planta medicinal como um atraso em comparação com os medicamentos industrializados. Houve, nesse caso, contradições entre narrativas, paisagem e práticas sociais.

As tradições são necessariamente (re)inventadas, pois têm uma forte ligação com o passado. Longe de negar o futuro ou se perderem em um saudosismo cego, as tradições unem momentos, por meio da memória social e individual, e são parte importante da identidade coletiva de qualquer grupo social. Mais ainda ao se falar de grupos que sofreram perseguições e mortes – materiais e simbólicas – durante tantos séculos. Seguindo a vertente de Halbwachs, Alencar (2010) explica que

A memória social é um processo coletivo onde o grupo social desempenha um importante papel no processo de lembrar e conservar a memória. Nas situações em que há a dispersão do grupo social e a falta de comunicação entre as gerações, torna-se difícil a socialização das lembranças e a fixação da memória, uma vez que há uma descontinuidade dos acontecimentos (p. 33).

O papel da mulher na transmissão do etnoconhecimento do uso de plantas medicinais foi enfatizado e reconhecido, principalmente, das figuras maternas da avó e da mãe, necessariamente nessa ordem de importância. Nas unidades de produção familiar, a organização do território e conseqüentemente da paisagem possui ordenamentos. Existe o terreiro – pronunciado como terrero –, o quintal, a capoeira e o bosque, podendo haver a roça, mas no caso das comunidades não é uma obrigatoriedade. A diferença entre quintal e terreiro é explicada pela Maria Conceição.

É cercado é quintal, terrero é livre assim, é aberto, onde pode cultivá as planta livre. Aí no quintal tem um limite, é só aquele quadradinho ali [risos] e não tem mais pra onde ir. [...] Aí me lembrei agora como disse a otra: mas tem remédio de macumba? [risos]. Eu digo não... [risos], porque diz que tem di macumba (Maria Conceição; 44 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II).

Na narrativa da participante, ela fez questão de mencionar que não “mexe com macumba”, o que demonstra o uso pejorativo da palavra terreiro quando associada às religiões de afrodescendentes. Maria Conceição se autodeclara como evangélica e seu comentário reforça um preconceito religioso, pois a palavra macumba está associada às regiões de matriz africanas. Amorim (2013) afirma que macumba é sinônimo de religiões afro-brasileiras ou de umbanda, mas há uma negação desses significados reforçando uma designação muitas vezes pejorativa e excludente. Fernandes e Sá Júnior (2014) afirmam que

A palavra macumba tem uma conotação pejorativa perante as parcelas mais amplas da sociedade brasileira, e isso é evidente, por exemplo, na grande mídia ou nos casos de intolerância religiosa advindos dos neo-pentecostais em relação aos praticantes de cultos afro-brasileiros em geral, onde o principal personagem da macumba, o exu, se torna a personificação do diabo, e a macumba, a causa de todos os males.

Cardoso (2008) explica que “diferentemente dos *sítios* os *quintais* se localizam ao redor das residências, onde se cultivava mais medicinais, ornamentais, condimentares e

frutíferas e a responsabilidade de cuidados é da mulher. Nos quintais podem ser encontrados micro-espços de cultivos e experimentais [...]” (p. 76). Bahri (2000) reitera o conceito chamando-o de quintais familiares, sendo aqueles

[...] localizados nas proximidades das casas, que associam um grande número de espécies frutíferas no seio de uma complexa estrutura. Esses sistemas possibilitam um alto grau de ocupação do espaço e uma produção escalonada ao longo do ano. Os cuidados são reduzidos ao mínimo, já que o homem utiliza a dinâmica natural da vegetação (p. 168).

Conforme mencionado pela participante Maria Conceição, a diferença entre *terreiro* e *quintal*¹⁶ para os indígenas das comunidades Dom Pedro II e Manacauaca está no fato de que o quintal é um sistema fechado podendo ser cercado, indicando uma demarcação material do território. O *terreiro* é um sistema aberto com a delimitação simbólica, mas não necessariamente com delimitação material. Cardoso (2008) acrescenta que o *terreiro* possui

[...] plantas condimentares, ornamentais, medicinais e frutíferas; o espaço das frutíferas é pluri-estratificado e é composto apenas por espécies arbóreas. Estes também podem ser considerados como espaços onde se muda as plantas para posterior transplante para os roçados (p. 77).

Terreiros e quintais contemplam alguns aspectos dos sistemas agroflorestais (SAFs), pois o SAF combina elementos agrícolas, resultado de cultivos, com elementos florestais em sistemas de produção sustentáveis (FARRELL E ALTIERI, 2012). As características dos SAFs envolvem estrutura, sustentabilidade, aumento da produtividade e adaptabilidade socioeconômico/cultural. A estrutura é a combinação de árvores, plantas anuais e animais, a sustentabilidade é visualizada quando o SAF otimiza os efeitos benéficos das interações entre espécies arbóreas, espécies anuais e animais, o aumento da produtividade ocorre quando a produção nos SAFs é maior do que nos sistemas convencionais de uso da terra e a adaptabilidade socioeconômica/cultural se delineia no uso reduzido de tecnologias agrícolas modernas (FARELL E ALTIERI, 2012).

Quintais e terreiros são pensados, organizados e mantidos para abastecer as famílias, aproveitar a sazonalidade das espécies de plantas, abrigar criação de animais, assegurar a alimentação das famílias, promover sensação térmica agradável, garantir uma reserva genética, e assim por diante. Os quintais e os terreiros são agroflorestais, pois conjugam elementos agrícolas, resultados do cultivo, e elementos florestais pré-existent na paisagem ou conservados pelas gerações anteriores.

¹⁶ Os termos estão em itálico para indicar que é a terminologia falada pelos indígenas.

Os terreiros assim como os quintais são microterritórios criados na unidade de produção familiar que, por sua vez, é chamada de sítio. Os microterritórios interagem com as outras paisagens contidas na unidade de produção, pois há uma estratificação florística e são mais reservados à família. Na área de estudo, os terreiros são específicos para o cultivo de plantas medicinais enquanto os quintais são mais diversificados em relação à estratificação florestal.

O *bosque* inserido no ordenamento territorial e paisagístico dos sítios está localizado em áreas próximas às casas sendo mantido para compor a organização estética da paisagem e possui a característica de ser mais amplo embora seja uma área composta por espécies arbóreas. O terreiro é mantido limpo, sem ervas daninhas ou folhas mortas; é mais aberto por ter menos árvores por unidade de superfície; sendo muito similar ao quintal de uma casa fora de um estabelecimento rural (VAN LEEUWEEN E GOMES, 1995).

O território da unidade de produção familiar é organizado a fim de ocupá-lo e mantê-lo, por isso a paisagem demonstra tanta diversidade de espécies mantidas ao redor da casa. Além de espécies medicinais, que formam as farmácias vivas, há também espécies frutíferas e lenhosas. Para Bahri (2000), o quintal familiar

[...] compreende três estratos: um estrato superior, formado por grandes árvores [...] e por palmeiras [...]; um estrato intermediário, formado por [...] árvores de diversas espécies estabelecidas espontaneamente e por palmeiras [...]; finalmente, um estrato baixo de sub-bosque [...] (p. 170)

Contudo, nas comunidades Dom Pedro II e Manacauaca, o conceito de quintal familiar se aproxima do que se denomina como *capoeira*. Quando são encontrados os três estratos descritos por Bahri (2000) “trata-se agora da criação completa de um **sistema agroflorestal** complexo a partir de elementos tanto locais como introduzidos” (p. 169, grifo nosso). A domesticação de espécies vegetais é uma prática pretérita que vem sendo aperfeiçoada ao longo dos séculos. Embora o enfoque seja nas plantas medicinais a prática de domesticação é utilizada amplamente, demonstrando etnoconhecimento dos indígenas e interação com seu ambiente.

Por essa razão, são mencionadas as práticas de cultivo, bem como, as práticas extrativistas que mais se destacam independentemente de estarem relacionadas com as plantas medicinais. O extrativismo realizado pelos indígenas – coleta de plantas medicinais, a caça e a pesca – não é exclusivamente pensado para a comercialização de produtos extrativistas, pelo contrário, são atividades diversificadas do uso do território que mostram o caráter polivalente e estratégico dos indígenas.

Bahri (2000) explica que o relevante é a “associação de diversas atividades: agrícola, agroflorestal, extrativista, pesca e caça. É a diversificação dos modos de utilização do meio ambiente que pode garantir a viabilidade do sistema” (p. 168). Terreiros e quintais agroflorestais garantem uma diversidade genética (ALTIERI, 2008) e ancestral, pois está amparada pela memória social e pelas interações intergeracionais.

A figura 13 evidencia alguns terreiros encontrados nas comunidades Dom Pedro II e Manacauaca, onde nota-se que ambos estão localizados em terra firme, havendo uma combinação entre espécies frutíferas, medicinais e de tempero.

Figura 13 - Os terreiros nas comunidades Dom Pedro II e Manacauaca



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

No caso do terreiro, as palmeiras delimitam sua área, o que corrobora para a compreensão de que o uso do território é minuciosamente planejado pelos sujeitos sendo refletido na organização da paisagem, havendo uma demarcação material no território e uma estética na paisagem, intencionalmente criadas.

Em relação à produção de hortaliças utilizadas para tempero pode-se classificar como sendo uma área de canteiro. Conforme Cardoso (2008), o canteiro é um dos micro espaços experimental e de cultivo que “para evitar ataques de formigas e galinhas, é erguido em uma canoa velha ou outro suporte, chamado de *jirau*, que recebe as plantas condimentares, medicinais e ornamentais” (p. 76, grifo do autor).

Na figura 14, observa-se um canteiro mantido dentro do rio Negro demarcando, inclusive, a frente da sede comunitária Dom Pedro II e um canteiro em terra firme sustentado por um jirau. O canteiro flutuante ou fluvial corresponde a um espaço comum da comunidade podendo ser relativizado como um terreiro não pertencente a um núcleo familiar, mas pertencente à comunidade.

Figura 14 – Canteiro fluvial sustentado por uma estrutura flutuante



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Na figura 15 pode-se observar o canteiro em terra firme comumente encontrado em diversas comunidades para além da área de estudo é construído por meio do aproveitamento de recursos antes utilizados como a canoa, mas que deixam de assumir a função de transporte por necessitarem de reparos e passam a compor a paisagem total dos terreiros. No caso dos canteiros apresentados nas figuras 14 e 15 há um predomínio das plantas condimentares, o

que se justifica pela conservação do cultivo realizado pela família nas proximidades da casa e ainda mantêm os temperos frescos para o momento de cozinhar.

Figura 15 - Canteiro em terra firme em uma canoa sustentada pelo jirau



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Terreiros e quintais são unidades de paisagens criadas pelos indígenas, considerando que espécies vegetais são selecionadas, transportadas, semeadas e mantidas na unidade territorial doméstica dos sujeitos. Os indígenas têm uma organização territorial dividida por famílias, contudo essa organização individual familiar não impossibilita a parceria com outras famílias caracterizando formas de ajuda mútua ou de mutirão chamadas de *ajuri*.

O uso de plantas medicinais é para toda a família, mas a prática com as plantas medicinais é uma atividade considerada feminina. O conhecimento é compartilhado com todos, porém pela força do habitus da mulher em cuidar das plantas de remédio e preparar os remédios, ela é a maior detentora desse etnoconhecimento, por isso, o cultivo, manuseio e a tradição de plantas medicinais é um trabalho de mulher.

A transmissão desse conhecimento é realizada com as meninas que, preferencialmente, observam mãe e avó, são chamadas para serem ensinadas mais diretamente. A participante Maria Conceição lembrou que a planta denominada “sacaca” pode ser utilizada para lavagem íntima da mulher, foi categórica ao afirmar “minha mãe e vó usavam” (Maria Conceição; 44 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II).

Durante a turnê-guiada, Maria Conceição, em companhia da filha e da neta (figura 16), apresentou as plantas medicinais próximas à casa, conforme o objetivo da técnica de pesquisa, no decorrer do caminho várias plantas e histórias foram apresentadas. Na ocasião, a filha, de 14 anos, já apresentou conhecimentos consistentes sobre o uso das plantas medicinais.

A turnê-guiada oportunizou ainda mais aproximações com a participante de maior referência e acolhimento para a pesquisa, pois ao percorrer o caminho, ao passar por determinados locais, histórias são lembradas e a voz revela o sentimento de pertencimento e o etnoconhecimento contido na formação da unidade de produção familiar. Segue um exemplo de que a memória foi acionada durante o trajeto: “no caminho de volta vimos uma correção, que é quando a formiga está mudando de casa. Maria Conceição disse que para a criança andar mais rápido pode colocar seus pezinhos dentro da casa de formiga abandonada” (Diário de campo, 29/11/2018), o que corrobora com Silva (2010) ao afirmar que “as posições geográficas situam nossas lembranças [...]” (p. 10). A memória conserva as lembranças e conseqüentemente os saberes e o etnoconhecimento dos povos (ALENCAR, 2010), sendo, portanto, portadora de elementos subjetivos e sociais.

Figura 16 - Turnê-guiada em busca de plantas medicinais na Comunidade Dom Pedro II



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

A participação da filha, Meg, de 14 anos há época, hoje com 18 anos, foi igualmente importante por ter sido uma inserção espontânea à turnê-guiada. Aliás, em determinado

momento, a própria filha assumiu o trajeto com algumas limitações em comparação à mãe, mas mostrando que o encontro intergeracional cria a transmissão de saberes e geração de etnoconhecimento.

Com Maria Conceição e sua filha de 14 anos [nós] entramos em uma área que foi roça até um ano atrás e se tornou capoeira onde existem espécies medicinais. Tiramos foto do capitú e do sororoqueiro [figura 17]. No caminho, fomos conversando com base no que víamos. Existe uma planta chama sororoca que serve para interromper a menstruação sendo bastante utilizada pela filha da Maria Conceição em forma de chá. Sua mãe a repreende por usar com muita frequência, mas ela sabe onde fica, como coletar e como preparar. Continuamos caminhando em direção à casa do seu sogro, um senhor viúvo de 82 anos, onde terminamos o trajeto. O marido da Maria Conceição, Damião, de 45 anos de idade, nasceu na comunidade e é indígena da etnia Tikuna. (Diário de campo, 29/11/2018).

Figura 17 - Plantas registradas durante a turnê-guiada em antiga área de roça. À esquerda, a sororoca; à direita, o capitú.



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Embora sua filha, Meg, não tenha sido diretamente participante da pesquisa, ela esteve presente em algumas ocasiões exatamente por fazer questão de estar presente. Por meio da observação e da transmissão de saberes, Meg vem construindo um etnoconhecimento em torno das plantas medicinais tanto que, durante a turnê-guiada, fez comentários sobre as espécies, seus usos e quis estar presente. Em relação aos aspectos ecológicos foi identificado conteúdos, como: diferenciação das sementes; dispersão de sementes pelos animais; e funções ecológicas de pássaros na produção de adubo orgânico.

Quando chegamos na casa do sogro, a Maria Conceição foi conversar com seus parentes e a filha dela assumiu totalmente a turnê-guiada. Ela disse que sua avó cuidava do terreiro, disse que “tem sementes ‘difíceis de pegar’ como cupuaçu [chamado de cupu] e goiaba enquanto onde os passarinhos fazem suas necessidades ‘pega rapidinho’” (Diário de campo, 29/11/2018).

Já no sítio do sogro, foi avistado várias garrafas plásticas guardadas (figura 18). O que parecia ser uma coleta seletiva na verdade era material reciclável para a construção de uma balsa. O reaproveitamento do plástico utilizado é algo positivo, pois não foi identificado nenhum tipo de coleta seletiva na área de estudo. Há ainda o costume de enterrar uma parte dos resíduos e em muitos casos os resíduos orgânicos retornam ao ambiente como adubo após um trabalho similar ao da compostagem.

Figura 18 - Garrafas de plástico que serão recicladas na comunidade Dom Pedro II



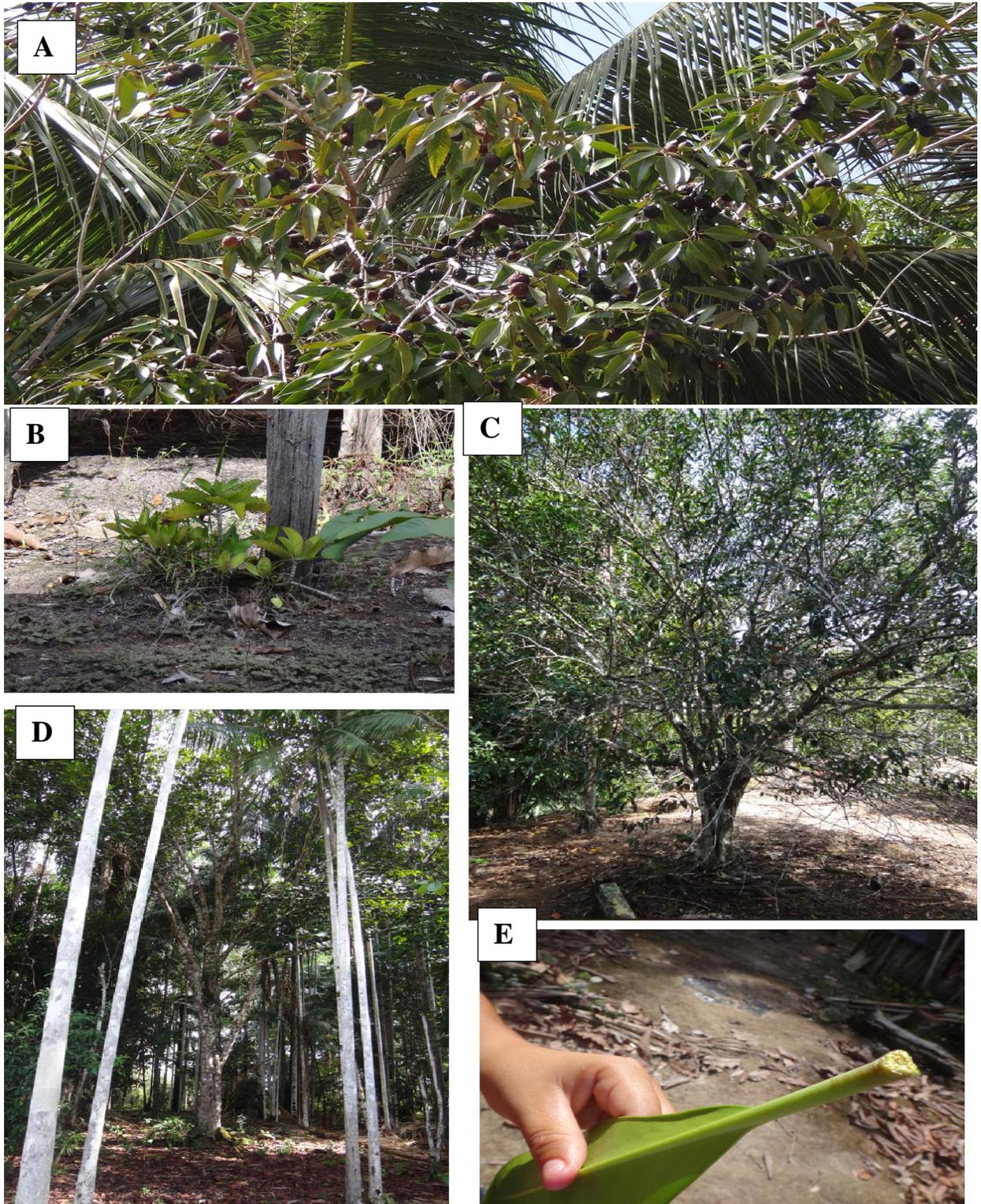
Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Na turnê-guiada, foram registradas diferentes plantas que compõem os sistemas agroflorestais indígenas presentes nas áreas comuns e particulares, sendo mantidos pelas famílias. A figura 19 apresenta um mosaico de 5 imagens de plantas, onde 4 delas são plantas com possibilidade de uso medicinal e/ou alimentício e uma delas é uma planta que serve para pintar.

Na imagem A, pode ser visualizado o camu camu, chamado de caçari, que serve para fazer sucos e para tratar gripes e resfriados. Por ter bastante vitamina C, possui um gosto bastante azedo; a imagem B é a corama, totalmente de uso medicinal; a imagem C é uma árvore de tangerina sem frutos por não estar na época, podendo ser utilizada de forma

medicinal e alimentícia; a imagem D é uma árvore de mari cuja casca amarga serve para tratar diabetes; e a imagem E é uma planta cujo nome não foi lembrando, mas que serve para realizar pinturas diversas.

Figura 19 - Alguns componentes vegetais do terreiro



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Importante mencionar que a pintura corporal é uma evidência de tradição indígena. Além do mais, vale ressaltar a diversidade de usos das espécies que foram organizadas na paisagem das unidades de produção familiar.

A integração de três gerações de mulheres (figura 20) da mesma família na turnê-guiada foi ilustrativa para situar de fato o papel da mulher no trabalho com as plantas de modo geral próximas à casa, mas principalmente em torno das plantas medicinais.

Figura 20 - Três gerações em torno do cultivo de plantas ao redor da casa.



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Nota: Para resguardar a identidade da criança, foi utilizado o aplicativo *Blur Photo*.

Vale observar que das 12 mulheres participantes da pesquisa, todas são mães e 8 são avós. As mulheres que não são avós possuem idade entre 23 e 30 anos. A manutenção da casa é relacionada ao trabalho realizado pela mulher de diferentes gerações, sendo esse cuidado sinônimo de trabalho ou, como diria Hannah Arendt, de labor. Junto com a mulher, os filhos –

com destaque maior para as filhas – são bastante atuantes no trabalho com as plantas medicinais, à pedido e sob a orientação da mãe. Por isso, os homens são também conhecedores do labor necessário para manter à casa, mas pela divisão social do trabalho estabelecida pelo habitus essa não é função masculina.

Nesse ponto, há uma distinção entre o que é e o que não é considerado trabalho nas unidades de produção familiar. O uso de plantas medicinais não é encarado como um trabalho da mesma forma que são as atividades com a roça (agricultura) e a pesca que se ramifica em vários tipos. Paulilo (1987) identificou uma diferenciação entre trabalho pesado e trabalho leve que também pode contribuir com a discussão. Segundo a autora, “como traço comum, a distinção entre trabalho “leve” e “pesado”. O primeiro, atribuição de mulheres e crianças. O segundo, incumbência masculina” (PAULILO, 1987, p. 3).

Essa distinção entre trabalho leve e trabalho pesado ou o que é e o que não é trabalho foi identificada onde as mulheres junto com as crianças são inseridas em uma posição de inferioridade em comparação às funções dos homens. Paulilo (1987) afirma que “[...] ‘trabalho leve’ não significa trabalho agradável, desnecessário ou pouco exigente em termos de tempo ou de esforço. Pode ser estafante, moroso, ou mesmo nocivo à saúde – mas é ‘leve’ se pode ser realizado por mulheres e crianças” (p. 7).

O cuidado com as plantas, medicinais ou não, é diário e ocorre pelo menos duas vezes ao dia, no período da manhã e da noite. A mulher não cuida das plantas se ela estiver menstruada, pois aprendeu que pode fazer mal às plantas, as plantas podem morrer se ela não respeitar essa orientação. Essa crença está posta dentro do que se chama de panema que significa má sorte e dentro da cosmologia indígena.

De modo mais específico, a panema é atribuída aos caçadores, mas de modo geral corresponde a uma íntima integração com os seres que compõem o ambiente, significando uma pluralidade na esfera ontológica de animais, plantas, águas, entre outros. Não cuidar das plantas se estiver menstruada mostra um respeito pelas plantas que poderão sofrer graves consequências ao desatendimento dessa regra e se as plantas morrem a família ficará desprovida de cuidados, quando necessário. A panema existirá se houver um “[...] contato inadequado [...]” (ALMEIDA, 2013, p. 15).

No caso de a mãe estar impossibilitada de laborar em torno das plantas ela delega às filhas que cumpram esse papel, o que contribui para que a menina, criança ou adolescente, cumpra funções específicas e importantes relacionadas às plantas medicinais desde cedo. No artigo de Braulina Aurora Baniwa, escrito em 1ª pessoa, onde ela trata sobre os direitos

territoriais partindo da sua experiência enquanto mulher Baniwa, estudante de Antropologia e que não estava no território de origem, ela ainda explica que

a saúde e o bem estar de mulheres passam por essas rigorosas etiquetas alimentares e resguardos obedecidos, cultivando os conhecimentos das anciãs para próxima geração, alimento que eu como é quem protege meu corpo, a higienização do meu corpo permite a continuidade do meu povo [...] (BANIWA, 2018, p. 169)

Ainda em relação ao trabalho com as plantas, é necessário verificar seu estado em relação ao clima e buscar formas de inserir nutrientes a elas, considerando que as chuvas são bastante frequentes em determinado período e pouco frequentes em outro. As mulheres responsáveis pelas plantas medicinais precisam realizar observações constantes para verificar a necessidade de adubo visando amenizar o desgaste advindo da intensa incidência solar e dos altos índices de pluviosidade. Na figura 21, pode ser visualizado uma quantidade de adubo reservada para as plantas.

Figura 21 - Adubo reservado para inserção nas plantas conforme a necessidade



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

O conceito de farmácias vivas¹⁷ utilizado se refere diretamente aos quintais agroflorestais que estão inseridos no espaço dos terreiros. Estes, por sua vez, são criados pelas práticas sociais, instituídas pelo habitus dos indígenas, mantidas sob a responsabilidade da mulher. As plantas medicinais estão alicerçadas no seu valor de uso, no etnoconhecimento, na transmissão intergeracional de saberes e ainda imprime na paisagem e no território suas características.

Os terreiros são compostos também de outras espécies vegetais e, nesse caso, podem se alicerçar também na segurança alimentar. Witkoski (2007) ao analisar o camponês amazônico insere o conceito de farmácia viva onde explica que

Utilizando-se da floresta de terra firme e da floresta de várzea, como territórios biológicos distintos e complementares, os camponeses amazônicos possuem verdadeira e significativa *farmácia viva* no meio ambiente em que habitam. Esta *farmácia viva* comparece em suas vidas como o resultado da socialização do conhecimento – ou melhor, do etnoconhecimento – das contínuas gerações que os antecederam, até recuar à sólida Etnobiologia dos ameríndios amazônicos, que tanto contribuíram com sua formação social (p. 268).

Portanto, o etnoconhecimento indígena possibilita o uso de diversos ambientes naturais que vão se tornando parte dos seus territórios. As áreas de terra firme e de várzea apresentam diferentes espécies e formas de acesso, logo, necessitam de diferentes conhecimentos e motivações para os indígenas as utilizarem.

Os terreiros são de posse da família indígena, dona da unidade de produção familiar, que foi quem manejou as espécies florestais e de cultivo ao redor da casa, resultando na construção da paisagem. No território, encontram-se inúmeras paisagens que possuem uma herança histórica e ecológica, além da marca do habitus indígena amazônico.

As famílias pensam e organizam os terreiros e dedicam trabalho coletivo e árduo realizado pela racionalidade ambiental. Há também a criação de um lugar nos termos geográficos, pois há dedicação e cuidado com cada planta e seu ecossistema, respeitando o fato de elas serem seres vivos que demandam carinho e atenção também. Para a mulher, a mãe ou a avó, o terreiro é seu lugar que proporciona maior satisfação.

¹⁷ Vale explicitar que em 1985, o professor Francisco José de Abreu Matos, farmacêutico, da Universidade Federal do Ceará (UFC) criou o Projeto Farmácias-Vivas. Esse projeto se constitui na coleta e seleção de plantas medicinais em um horto, localizado no *campus* da UFC, “onde passam pelo processo de domesticação e preparação de mudas, sob a orientação de um agrônomo, para mais tarde serem cultivadas nas hortas de cada farmácia-viva. Nas farmácias-vivas, os medicamentos são preparados em laboratório de fitoterápicos sob responsabilidade de um farmacêutico especialmente treinado. Para sua administração, o princípio ativo é mantido nas plantas (e não isolado como faz a indústria farmacêutica) na forma de chás, xaropes, tinturas e cápsulas gelatinosas” (BARATA, 2003, p. 1)

Como já dito, a organização e manutenção dos terreiros, e menos ainda dos quintais, não são consideradas trabalho tendo em vista que a mulher realiza o cultivo das plantas obtendo em troca satisfação e plenitude, além de realizar essa atividade desde criança, outro sujeito social inferiorizado.

Para as mulheres é um verdadeiro orgulho mostrar suas plantas bem cuidadas, ou como elas falavam: estão verdinhas, bonitas. Ao mesmo tempo que é absolutamente constrangedor mostrar suas plantas secas, desidratadas, queimadas, consideradas pelas indígenas como feias. Lembrando-se que a atribuição de adjetivos humanos às plantas faz parte da cosmologia indígena. Conforme Viveiros de Castro (2002, p. 337),

A ideia de que os animais [e plantas] são gente, comum a muitas (mas não todas, nestes termos simplificados) cosmologias indígenas, não significa que os índios estejam afirmando que os animais [plantas] são gente como a gente. Todo mundo em seu juízo perfeito, e o dos índios é tão ou mais perfeito que o nosso, “sabe” que bicho é bicho, gente é gente etc. Mas sob certos pontos de vista, em determinados momentos, faz todo o sentido, para os índios, proceder segundo a noção de que alguns animais [e plantas] são gente.

Quando as plantas estavam feias as mulheres logo se justificavam, dizendo que o trabalho na roça estava tomando muito tempo para cuidar das plantas com a dedicação necessária e que o período mais seco maltrata as plantas, demandando muito mais cuidado e tempo. A representação social da planta feia e da planta bonita reforça que o trabalho com as plantas medicinais é tão necessário quanto os outros, pois as plantas feias são plantas sem valor de uso nenhum na unidade de produção familiar, não há valor de uso medicinal, muito menos estético.

O período da seca inicia em julho e se estende até meados de outubro, sendo caracterizado por meses de chuvas mais esporádicas. O volume de água do rio fica metros mais reduzido o que também dificulta o cuidado com as plantas, pois o elemento principal é a água. Na cheia, as chuvas são diárias e o rio está mais próximo das casas ao contrário da seca quando as chuvas diminuem e o rio está mais longe. A participante Taís justifica “tem que ficar carregando água [para molhar as plantas], água é muito longe pra carrega” (Taís; 60 anos, sexo feminino, Comunidade Dom Pedro II).

Os rios, desde antes da colonização, constituem-se na “verdadeira via de comunicação como um sistema de **estradas fluviais**. [...] Os rios serviam para a ocupação agrícola da Amazônia, para as incursões guerreiras e, naturalmente, para as migrações. [...]” (RAMIREZ, 2001, p. 13, grifo do autor). Quando o rio está cheio amplia-se a rede de comunicações fluviais e aparece um emaranhado de cursos d’água que se conectam dentre os rios e a mata. Esses novos caminhos que só aparecem na cheia são chamados de furos, são os atalhos

visíveis aos que conhecem o território. Se na cheia o território fluvial se amplia, na seca o território que se amplia é o terrestre.

Existem critérios relacionados às práticas culturais incutidos na manutenção dos quintais que são verdadeiras farmácias vivas, farmácias verdes, à disposição da família e de quem precisar. Lembrando que as plantas têm valor de uso, pois uma mesma planta pode ser utilizada como alimento, remédio, para construção ou reparos, entre outros, o que também demonstra o etnoconhecimento indígena em relação ao seu território. Aquelas famílias que usam as plantas mais frequentemente têm quintais e terreiros mais diversificados, criando inclusive estratificações na vegetação.

Em relação aos perfis de vegetação, Bahri (2000) delineou algumas etapas de configuração com base no tempo de cultivo das espécies, ou melhor, do tempo relacionado à combinação de espécies de cultivo e de extrativismo. Por isso mesmo é possível afirmar que a construção da paisagem demanda tempo, manejo, gestão e conhecimento territorial. Além disso, há um aspecto estético da unidade de produção familiar importante que leva os indígenas a organizarem seus espaços.

Ademais, a mulher responsável se torna referência no uso medicinal das plantas. Já as famílias que apresentaram desuso ou redução do uso das plantas medicinais têm quintais menores, não são referência e aderem gradativamente à praticidade no uso de remédios de farmácia.

Há uma diferença entre as plantas de cultivo (plantadas ao redor da casa) e as plantas de coleta (extraídas em ambiente não domesticado). Algumas plantas de coleta são tão bem adaptadas ao ecossistema que não reagem bem ao serem domesticadas, portanto, existem situações em que somente as farmácias vivas não suprem as necessidades. As plantas de cultivo são aquelas que foram retiradas do ambiente das ilhas ou das matas de terra firme, ou doadas. Elas são alocadas nos quintais.

Importante ressaltar que as plantas de cultivo geralmente são de terra firme e, portanto, chamadas de plantas do limpo em detrimento das plantas encontradas na mata de igapó ou nas ilhas que são chamadas de plantas do mato. A diferença entre esses tipos de planta é crucial, “essas [plantas] que são do limpo, quando elas ficam na mata, elas morrem. Agora essas que já são do mato mesmo, não, ficam lá [no terreiro]. [...] Se ficar muito no mato, elas morrem por causa do cerrado. “A planta do limpo ela fica feia no mato” (L. C. S; 66 anos, sexo feminino, Comunidade Dom Pedro II).

O deslocamento de uma planta da ilha para terra firme afeta a qualidade da planta medicinal, logo, são espécies exclusivamente obtidas pelo extrativismo vegetal realizado nas

ilhas. As espécies medicinais encontradas nos quintais e terreiros (quadro 5) são as mais utilizadas e, ao mesmo tempo, são aquelas passíveis de serem cultivadas em terra firme como mencionado.

Quadro 5 - Plantas medicinais cultivadas nos quintais e terreiros

	PLANTA MEDICINAL	POSSÍVEIS USOS	Nº DE CITAÇÕES
1	Abacaxi	Anemia, tem vitamina C, corte, estancar sangue, malária (para sair), diabetes.	5
2	Açaí	Anemia, diabetes.	7
3	Alfavaca	Tirar febre e ameba, dor no estômago, tirar cisco do olho, lavagem íntima (para mulher).	5
4	Algodão roxo	Dor de ouvido, febre, xarope, hemorragia.	6
5	Alho	Pressão alta, verme, gripe, unha inflamada (unheiro).	5
6	Arruda	Dores no corpo, benzimento, contra inveja.	5
7	Azeitona	Diarreia, inflamação, diabetes.	9
8	Babosa	Corte (cicatrizar), queimadura, inflamação, câncer, xampu	5
9	Boldo	Dor de estômago, menstruação atrasada, asseio, baque, aborto.	10
10	Caju	Diarreia e lavar ferida.	7
11	Camomila	Calmante	2
12	Capim santo	Limpar estômago, dor intestinal, febre, tontura.	8
13	Capitiú	Banho em criança, quentura de cabeça, diabetes, tontura.	8
14	Carambola	Colesterol, pressão alta, diabetes.	4
15	Castanha*	Menstruação atrasada, estômago, lavar ferimento, cólica menstrual, lavagem íntima (mulher).	9
16	Cebola braba	Catarro no peito, coração grande, para forçar o vômito, evitar diabetes.	5
17	Chicória	Regularizar menstruação, evitar hemorragia, estômago	2
18	Cidreira	Insônia, estresse, cólica de criança	7
19	Cipó tuíra	Diabetes, coração, emagrecer, inflamação.	5
20	Corama	Tumor, ferida (com sebo de holanda) e ameba (com 1 folha + leite condensado), cicatrizar ferida no útero.	6
21	Cubiu	Diabetes e colesterol	6
22	Cuia mansa	Gripe e asma.	2
23	Dedo de adão	Impingem e coceira	1
24	Jambu	Vômito, infecção intestinal, dor de dente.	5
25	Jatobá*	Diabetes, asma, câncer de próstata, pôr no xarope, febre, diabetes.	5
26	Jucá	Ferimento, baque, clarear, emagrecer.	1
27	Limão	Sinusite, gripe, pressão alta.	8
28	Manga	Hemorragia, dor de cabeça	5
29	Mangarataia	Diabetes, pressão, coração grande, gripe.	10
30	Maracujá	Tontura	2
31	Mastruz	Inflamação, asma, bronco, baque, verme.	8
32	Melão caetano	Diabetes	6
33	Noni	“Para tudo”	1
34	Pimenta malagueta	Tumor	4
35	Pinhão roxo	Afta, inchaço, benzimento, “sapinho”.	5
36	Pobre velha	Catarro, rim, dor nas costas, inflamação.	4

37	Quina	Fígado e febre.	2
38	Sacaca	Coração grande, diabetes, gastrite, lavagem íntima (mulher), diabetes.	6
39	Salva de marajó	Dor de estômago	5
40	Sara tudo	Ferrada de bicho, câncer, inflamação.	5
41	Sororoca	Parar a menstruação	2
42	Sucuba	Diabetes. Com leite, câncer de próstata, inflamação.	6
43	Tamaquaré	Coceira e piolho	1
44	Tangerina	Ameba, dor no estômago, insônia, febre, pressão alta.	4
45	Taperebá	Diarreia, cólica, inflamação, lavar ferida de leishmaniose, diabetes.	9

*Essas plantas não foram cultivadas, mas são mantidas para o uso medicinal. A árvore de jatobá e as castanheiras já estavam no local antes da organização territorial dos sítios.

Existem indígenas que utilizam uma planta medicinal como foi observado com a alfavaca, mas não a possuem no terreiro. Desse modo, o uso é viabilizado pela troca entre parentes e vizinhos que disponibilizam parte da planta necessária para o uso (as folhas, por exemplo) ou até mesmo fornecem uma muda da planta para o cultivo próprio. Há uma diferença entre as plantas medicinais e as outras plantas. Se for uma planta que forneça frutos o compartilhamento é mais tranquilo e menos controlado, mas se for uma planta medicinal há um controle maior sob sua posse. O participante Wilton afirma: “é, todo mundo pega, ajuda. Quando tem fruta, aí todo mundo tira” (Wilton; 47 anos, sexo masculino, comunidade Manacauaca).

A prática de fazer mudas (figura 22) é comum entre as mulheres, pois dessa forma se inicia o preparo da planta medicinal. Nota-se que nesse processo corriqueiro são guardadas sementes das plantas mais utilizadas pela comunidade, considerando que as mudas podem ser destinadas para presentear alguém, parente ou não, ou para a ampliação do cultivo na própria unidade de produção familiar.

Figura 22 - Mudanças de plantas medicinais



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

A mulher prepara a muda que demanda cuidados. Quando a muda é plantada deve-se esperar o tempo adequado para que a planta consiga se manter e redobrar a atenção. Nesse sentido, forma-se um vínculo afetivo com essas plantas, pois existe uma preocupação real para que a planta sobreviva.

As espécies presentes nos quintais (demarcados fisicamente e pertencentes ao terreiro) ou nos terreiros (demarcados simbolicamente) não são utilizadas para a venda, ou seja, não são inseridas em uma economia de mercado, pelo contrário, sua manutenção depende de uma economia de trocas simbólicas e até mesmo de uma economia moral.

Outra atividade relacionada ao cultivo são os sistemas agrícolas em torno da roça. A reprodução econômica da família indígena se alicerça no trabalho agrícola e de pesca, pois há um retorno em dinheiro com a venda dos produtos oriundos dessas atividades. De forma predominante a mandioca é cultivada no espaço produtivo chamado de roça. Seu cultivo é destinado para a produção de farinha (figura 23).

Figura 23 - Ajuri no processo de produção da farinha de mandioca na comunidade Dom Pedro II



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

As roças são individuais (por família nuclear), pois é uma garantia de alimento na mesa (consumo interno e segurança alimentar) e retorno financeiro (comercialização). Nada impede que haja trabalhos coletivos chamados de ajuri, que envolvem mais de uma família nuclear. Vale destacar que as famílias nucleares possuem graus de parentesco havendo um real momento de interação familiar.

A imagem à esquerda apresenta um dos processos de trabalho para a produção de farinha de mandioca. As famílias em ajuri estão descascando toda a mandioca que foi colhida

mais cedo. O trabalho em ajuri representa parceria e ajuda mútua, pois a mandioca descascada – na imagem à direita – era proveniente da roça de uma família, mas por ser um processo desgastante outras famílias foram envolvidas. Quando a farinha estiver pronta haverá a divisão proporcional à ajuda recebida.

Também pode ser atribuída a economia moral quando o trabalho é realizado e a forma de pagamento é contribuir com outra família e receber uma quantidade de farinha representando o trabalho pago. Firmando-se parcerias em mais fases para a produção da farinha as famílias realizam a divisão do produto final (a farinha) igualmente. Vale mencionar que o processo foi iniciado na frente da comunidade na margem do rio Negro, pois no período da seca a distância entre casa e rio aumenta dispendendo bastante esforço físico para carregar os produtos. Depois da mandioca descascada se realiza o deslocamento para a casa de farinha¹⁸ (figura 24).

A imagem merece destaque, pois corresponde ao uso do artefato indígena chamado de waturá, cesto cargueiro produzido por meio do trabalho artesanal de trançar cipós. Esse tipo de cesto “[...] indica, ainda, uma identidade mais especificamente Baré, através da forma, do material empregado, das técnicas de fabricação” (EMPERAIRE, 2010c, p. 118). A alça do cesto é geralmente de envira verde ou vermelha enquanto os cipós utilizados podem ser o cipó ambé ou cipó titia (EMPERAIRE, 2010).

Como o nome indica é um cesto destinado a carregar cargas, nesse caso, sua função é de “transporte e acondicionamento de mandioca com casca e sem casca e outros tubérculos (cará, batata doce, macaxeira), de frutas (bacaba, açaí, pupunha, patauá, banana, cubiu, abacaxi), de lenha, de carvão, para transportar vasilhames com água, terçados: *trabalha em tudo* (EMPERAIRE, 2010b, p. 193).

A casa de farinha está localizada em área de terra firme próxima à margem do rio Negro, pois o transporte dos produtos agrícolas para a comercialização é realizado em pequenas embarcações, sendo árduo devido ao esforço físico empregado como se pode ver na figura 24. Vale mencionar que a cobertura da casa de farinha da figura é palha, mas tem outras casas de farinha com cobertura de telha de zinco, o que contribui para entender uma junção de elementos e técnicas urbanas com elementos, técnicas e saberes indígenas, ancestrais.

¹⁸ Foi encontrado o nome “casa de forno” (EMPERAIRE, 2010) ao invés de “casa de farinha”. Segundo Emperaire (2010, p. 37-38), “a região abaixo de Barcelos pode ser considerada como a zona de permeabilidade entre este sistema tradicional [sistema agrícola rio negrino] e formas de produzir mais influenciadas pelo modelo urbano e mais integradas a uma economia de mercado”.

Figura 24 - Indígena carregando mandioca descascada em cesto indígena na comunidade Dom Pedro II



Fonte: pesquisa de campo (2018).

Os tubérculos são pesados e são transportados em alguns momentos. No período da seca do rio, as distâncias aumentam, a insolação é mais intensa, portanto, nesse sentido, há um desgaste ainda maior em comparação ao período da cheia do rio. Por outro lado, na cheia não é possível realizar o trabalho na roça, mas é possível realizar a pesca, a caça e as atividades em torno das plantas medicinais.

No processo de trabalho mostrado na figura 23, crianças, adultos e idosos de diferentes faixas etárias estão participando. No caso, as crianças não descascam devido ao perigo de ferimento, mas participam do momento. Elas também acompanham a família no momento de preparar a *roça*. Atividade esta que mantém uma divisão sexual e social do trabalho bem definida, onde os homens fazem a derrubada das árvores, homens e mulheres limpam o

terreno para realizar a coivara, as mulheres abrem as covas e as crianças colocam as sementes dentro das covas e fecham.

As crianças participam de maneira proporcional as suas condições. Lembrando que as sementes do ano corrente são guardadas para a roça do ano seguinte em forma de mudas. As sementes podem ficar expostas sobre as folhas de mandioca (figura 25). Conforme Pinton e Emperaire (2000, p. 61), “a mandioca é reproduzida vegetativamente por mudas”.

Figura 25 – Sementes expostas na folha de mandioca (*maniva*) constituindo um banco de germoplasma



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

A roça é a materialização do etnoconhecimento ancestral dos indígenas que definem muito bem o calendário às condições climáticas e hidrológicas e às necessidades de alimentação da família. Acrescenta-se ainda que há uma combinação de atividades caracterizando a pluralidade de serviços realizados durante todos os dias do ano. Além de assegurarem os sistemas agrícolas os trabalhos extrativistas não param de ser realizados sobretudo nos momentos em que pelas condições climáticas a roça não pode ser implementada.

Nesse contexto, os indígenas organizam o tempo e as diversas atividades de forma planejada confirmando que esses povos não agem de forma aleatória ou irracional.

O sistema agrícola inicia quando decide-se a localização da roça daquele ano para que posteriormente haja uma demarcação da área que costuma ser de 0,5 a 1 hectare. Critérios espaciais como a proximidade com o rio e a acessibilidade são combinados à disponibilidade de força de trabalho, a situação alimentar e o tipo de solo (EMPERAIRE, 2010). Na área de estudo uma estratégia adotada pelos indígenas foi abrir a roça nas ilhas, pois considera-se que são solos mais férteis tendo em vista que os solos do rio Negro possuem baixa fertilidade agrícola sendo bastante argilosos e ácidos. Outro momento, após a marcação da roça, é a derrubada das árvores que, por sua vez, seguem

saberes técnicos mais específicos que permitem combinar objetivos de segurança, de queima adequada dos troncos e galhos, de organização espacial da futura roça, e de preservação de algumas árvores ou palmeiras de interesse. Os troncos são todos entalhados do mesmo lado e o último dos troncos é entalhado dos dois lados para desencadear um efeito dominó de queda, o que facilita a queima. Adolescentes participam da broca enquanto a derrubada e a queima são feitas por homens (EMPERAIRE E CARNEIRO DA CUNHA, 2010, p. 54-55).

Os indígenas da área de estudo em Barcelos utilizam o nome coivara que, nesse contexto, é realizada gradativamente durante alguns meses e consiste na derrubada das árvores de uma área escolhida para o cultivo da roça; na limpeza do terreno; na secagem da área por condições naturais, o que varia conforme o tempo climático. No verão espera-se em torno de sete dias e no inverno a espera pode durar vinte dias se for área de capoeira na terra firme ou pode durar trinta dias se for em áreas mais úmidas de mata; na queima da área; e no agrupamento de pedaços de madeira.

Se a roça estiver sendo aproveitada de anos anteriores não será necessário a derrubada das árvores, mas o aproveitamento da roça dura poucos anos devido ao problema de fertilidade do solo. Conforme a participante, “a roça na terra firme dá boa na primeira vez até no máximo a terceira dá uma boa remessa. Depois tem que por adubo que compra em Barcelos e na loja a pessoa [vendedor/a] explica tudo e tem as quantidade” (Maria Conceição; 44 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II). A roça abandonada vai sendo integrada ao ecossistema gradativamente, vai voltando a ser floresta.

Na verdade, a roça não é exatamente abandonada, pelo contrário, ela está inserida no mapa mental dos indígenas como área antiga de roça, atual área de capoeira, pois essa roça entrou no período de pousio, isto é, a área não é utilizada durante cinco ou dez anos para que ela se regenere. A recriação do ecossistema retroalimenta o próprio solo sendo possível no futuro utilizar a mesma área de roça, o que contribuiu para a manutenção dos ambientes e explicita a preocupação ambiental dos sujeitos. Essas roças deixam de ter uma finalidade para

serem utilizadas como áreas de caça e até mesmo de coleta de plantas medicinais, ambas atividades extrativistas.

Para os indígenas, o conceito de limpar o terreno é retirar as madeiras muito grandes para dar espaço para o cultivo. Ao realizar a derrubada aproveita-se a madeira para outros usos. Algumas madeiras são empilhadas de forma entrelaçada ou amontoadas e dentro delas são colocadas sementes. Em alguns casos, a palavra coivarar é sinônimo de amontoar pedaços de madeira para cultivo de espécies específicas como, por exemplo, a banana (figura 26).

Figura 26 - Cultivo da banana na coivara



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

O tamanho das roças varia de 0,5 a 2 hectares de terra. Voltando ao que já foi dito sobre trabalho pesado e trabalho leve, considera-se o trabalho de limpeza do terreno bastante pesado, mas homens e mulheres atuam na função utilizando como instrumentos de trabalho terçado e enxada.

Faz-se necessário conhecer o calendário ecológico, pois não pode haver queima no período de chuva por motivos óbvios e se a área não secar a queima será prejudicada. Após a queima, realiza-se o plantio na terra que ainda não esfriou totalmente. No plantio há uma interação entre a roça atual e a roça do ano anterior, pois são aproveitados pedaços das mandiocas para a nova roça.

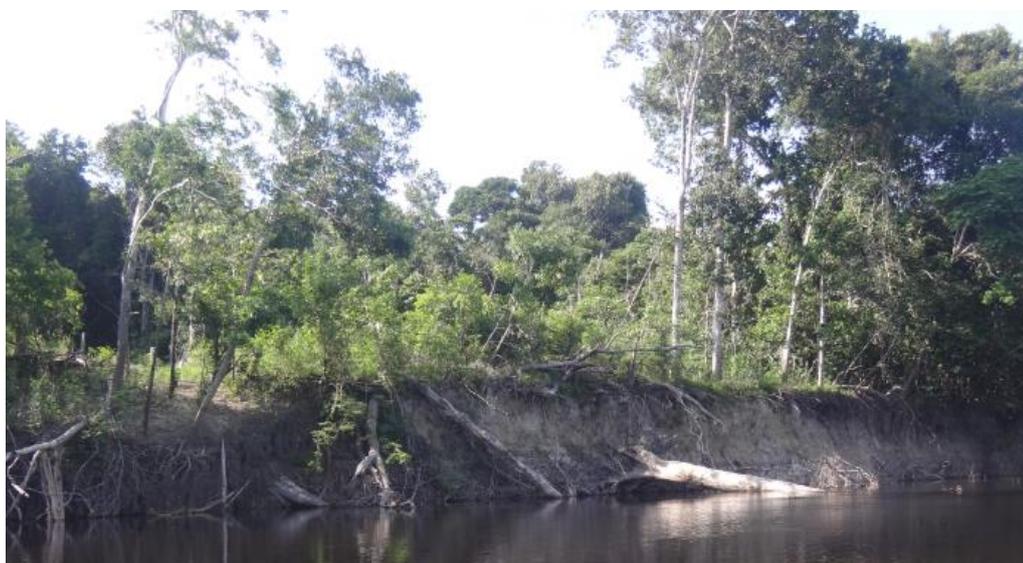
O trabalho na roça é realizado em períodos ensolarados, por isso, o indígena organiza seu calendário com base na sazonalidade respeitando os ciclos da natureza. O tempo de duração do processo produtivo da roça é variável. Pinton e Emperaire (2000) afirmam que

A etapa decisiva de uma autonomia alimentar para o coletor é a abertura anual de uma roça. Esse trabalho é feito na época da seca: o sub-bosque é brocado e, em seguida, as árvores são derrubadas. Passam-se algumas semanas antes da queimada. Os homens adultos se encarregam do preparo da roça. Um ou dois dias após a queimada, uma vez que a terra tenha esfriado, a mandioca é plantada: o homem afofa a terra e a mulher enterra as manivas (p. 61).

Em Barcelos, a pesca é um trabalho importantíssimo para garantir a segurança alimentar das famílias. A roça também pode ser cultivada nas ilhas onde existe mais fertilidade no solo devido às áreas de várzea e influência da umidade. O único problema que pode ocorrer é o nível do rio subir mais rapidamente, pois como mencionado há uma variação ano a ano. Maria Conceição explica que “na ilha faz vagem, derruba, queima e faz roça. Só tira quando a água tá rés [encostada na margem]; as vezes enche rápido e tem que tirar antes de 5-6 meses” (Maria Conceição; 44 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II).

Nas ilhas as roças são mantidas em terra firme, mas na fala dos participantes houve a seguinte diferença: existe a *roça da ilha* e a *roça da terra firme*; esta última corresponde somente às roças presentes na área do sítio, mais próximas à casa. A roça da terra firme na ilha tem seus prós e contras, pois se por um lado há uma dificuldade de acesso devido à obrigatoriedade em subir um barranco, por outro lado os indígenas são poupados de realizarem uma colheita nas pressas caso o nível do rio suba mais rapidamente que no ano anterior (figura 27).

Figura 27 - Roça de mandioca cultivada na área de terra firme na ilha



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Na figura 28, pode-se observar uma roça pequena aberta muito próximo da casa da Francisca. que afirma: “roça pequena é chamada de peteca” (Francisca; 59 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II). Na ocasião, não foi perguntando o motivo desse nome bastante peculiar para se referir à roça.

Figura 28 - Pequena roça cultivada nas imediações da casa (peteca)



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

É comum a coleta de plantas medicinais na ilha, mas a mulher sempre está acompanhada pelo risco de encontrar algum animal feroz. Por isso, os homens geralmente coletam as plantas solicitadas ou identificadas nas ilhas quando estão lá para o trabalho da pesca, extração de madeira ou da caça. No período da cheia do rio, a logística é mais facilitada, pois os caminhos criados pelo rio aproximam os espaços enquanto no período da seca do rio as distâncias aumentam. Em alguns momentos, a família indígena se direciona à ilha com a canoa maior e com outra menor – quando a família possui mais de um meio de transporte –, pois com a canoa menor é possível adentrar espaços mais fechados pela mata.

Todos os anos as roças são abertas, tendo em vista que fazer a roça é parte do modo de vida indígena. *O que e como* produzir a vida indígena está intrinsecamente relacionado ao trabalho na roça que envolve toda a família em um movimento organizado de produção. No caso da área de estudo, a pesca é considerada a principal atividade econômica da família indígena já sendo uma atividade extrativista. Na roça, há o plantio de mandioca, principalmente, mas também de banana, macaxeira, jerimum (abóbora), maxixe, melancia. Esses produtos podem variar com exceção da mandioca e da macaxeira; ambas sempre são cultivadas na roça.

A humanidade necessita usar e usufruir dos ambientes para seu bem estar e sobrevivência, mas existem sociedades que realizam um uso com altos impactos ambientais negativos e difíceis de serem recuperados. Os grupos indígenas não fazem parte desse tipo de sociedade e interferem nos ambientes de formas direta e indireta. O uso do território pode ser baseado em formas diretas de modificação paisagística e delimitação material do território, como, a produção da roça e dos quintais agroflorestais e em formas indiretas de modificação paisagística e delimitação imaterial do território: as atividades de extrativismo, caça, pesca e coleta de plantas medicinais, representam essa forma.

Ambas as formas são realizadas corriqueiramente visando, preponderantemente, à garantia da segurança alimentar e, no caso das plantas medicinais, a saúde familiar. No entanto, todas essas atividades de trabalho familiar se referem ao bem estar da família e à conexão com o lugar onde estão inseridos. Por isso, os sujeitos não usam os territórios tomados por uma racionalidade economicista de depredação ambiental que produz uma lógica de produção insustentável em médio e longo prazos.

A consolidação das farmácias vivas não é uma atividade isolada dos princípios ambientais-ecológicos, morais, políticos e até mesmo econômicos imanentes à racionalidade indígena no ato de usar o território. Lembrando que o uso do território sempre é uma materialização de um trabalho e, portanto, envolve técnicas, saberes e etnoconhecimento. A unidade de produção familiar está inserida em áreas de domínios de conjuntos biogeográfico, geomorfológico, climático e hidrológico que, por sua vez, são apropriados pelos indígenas por meio do uso amparado no conhecimento acumulado. Esses conjuntos naturais são entendidos pelo viés natural, mas também social, pois eles são necessários para a manutenção da vida.

Também é possível considerar as farmácias vivas como bens materiais e simbólicos, cultural material e imaterial, pois se constituem de força de trabalho e de técnicas, possuem valor de uso e, ainda, carregam etnoconhecimento acumulado. A memória social contribui na condução das práticas para produzir, manter e ensinar o trabalho com as plantas medicinais.

As farmácias vivas também asseguram um banco de germoplasma com valor intrínseco inserido.

Os terreiros e quintais agroflorestais são patrimônios paisagísticos apreendidos no seio familiar e reproduzidos com base no habitus indígena de criar, usar e ensinar medicamentos naturais, bem como, de selecionar, domesticar, cultivar e manejar as plantas. É possível afirmar que os animais (peixe, réptil, ave, mamífero) também tem uso medicinal.

Os indígenas produzem valores de uso que podem ser trocados no mercado nas atividades de trabalho com a agricultura e com a pesca, mas não há uma comercialização das chamadas *plantas de remédio*. Ainda assim, os trabalhos da pesca e da agricultura são atividades essenciais vinculadas, primeiramente, à segurança alimentar da família e dos seus parentes antes de ser transformada em mercadoria produzida para a troca mercantil.

A segurança alimentar também é garantida com os terreiros e com a coleta de produtos, sendo resguarda pelo trabalho familiar realizado nas águas, florestas e terras de trabalho (WITKOSKI, 2007), e na manutenção do terreiro. A pluriatividade de atividades de trabalho compõe o calendário de atividades indígena que tem como base a diversificação, a relação com a natureza e o etnoconhecimento. Simas e Barbosa (2019) estabelecem que

Uma forte pluriatividade associa uma agricultura centrada sobre a mandioca, ao extrativismo residual (principalmente de cipó-titica e piaçaba), à pesca, à caça e à coleta de diversos produtos florestais. A interpenetração das atividades agrícolas e extrativistas é forte e estrutura o calendário anual das atividades (p. 28).

Todos os sistemas agrícolas e agrobiodiversos das unidades de produção familiar contribuem para a conservação da biodiversidade nos ecossistemas entre diferentes espécies e dentro da mesma espécie. Eles fornecem ambientes heterogêneos, multiestratificados, onde são cultivadas espécies de plantas úteis ao longo de muitos anos (MACHADO, 2016).

2.3 Territorialização de práticas socioextrativistas

O trabalho extrativista ocorre na atividade de pesca, de caça de animais para alimentação da família, de extração madeireira e de coleta de plantas medicinais. Esta última pode ser realizada nas ilhas próximas às comunidades, em áreas de terra firme no entorno da casa e até mesmo em áreas de caça, pois quando o homem durante o momento da caça reconhece alguma espécie medicinal ele leva a unidade de produção familiar para a esposa cultivar.

A pesca é atividade mais masculina do que feminina na vida adulta, apesar de homens e mulheres saberem pescar. Entretanto, costumeiramente a pesca profissional é realizada pelos homens, ainda mais que essa atividade demanda momentos de afastamento da casa por determinados períodos. A mulher é vinculada à casa, ao enraizamento, enquanto para o homem é permitido um distanciamento da casa por dias ou até meses.

Existem mulheres pescadoras que possuem a carteira de pescadora. Todos, homens, mulheres e crianças, realizam o trabalho da pesca, mas profissionalmente a pesca é um trabalho predominantemente masculino. A mulher detém conhecimentos importantes dessa prática pelo fato de ser observadora e provedora da sua família se assim for necessário. A prática da pesca é um habitus familiar, momento de união, pois, sempre que possível, a mulher e os filhos vão pescar junto com seus esposos.

Os quintais agroflorestais são resultado da prática de cultivo de espécies pelos indígenas enquanto a coleta de plantas medicinais em áreas de terra firme, várzea e igapó é resultado da prática de extrativismo vegetal. Esta última corresponde à territorialização de práticas sociais que acontecem ancorados no etnoconhecimento e agem no território com sua delimitação simbólica, apropriação dos bens ambientais e conhecimento especializado para o manejo.

Em comparação com o trabalho de cultivo realizado na unidade de produção familiar, o trabalho extrativista está inserido no que Witkoski (2007) definiu como trabalho nômade, considerando que os indígenas utilizam “até onde a força de trabalho da unidade de produção familiar possa abarcá-la” (p. 251), rios, florestas, ilhas. Enquanto o trabalho de cultivo, conforme Witkoski (2007) é um trabalho sedentário no sentido de que o trabalho é realizado na propriedade e seu entorno.

A caça é uma atividade totalmente masculina, onde a criança (menino) acompanha o pai em um processo de transmissão de saberes tradicionais. Essa atividade é facultativa às mulheres, que, por sua vez, são capazes de realizá-las, mas a evitam pelo medo em encontrar animais selvagens no caminho. Entende-se que o homem é mais capaz de se proteger dos perigos de adentrar a mata. Para a caça, usa-se geralmente a espingarda (figura 29).

Figura 29 - Cartucho de espingarda exposto na janela



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Pode ser observada na figura 30 uma criança do sexo masculino com uma espingarda de brinquedo construída artesanalmente mostrando a socialização e a divisão sexual e social do trabalho desde a infância.

Figura 30 - Criança do sexo masculino, acompanhada do pai, carrega espingarda de brinquedo



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

O transporte utilizado foi a canoa com motor rabeta e a criança está segurando o brinquedo destacado pela seta vermelha. Vale destacar que no período da cheia – momento

em que esta foto foi registrada, julho de 2018 – a área territorial para caçar fica mais restrita à terra firme, pois as ilhas estão alagadas. Ainda é possível caçar nas ilhas, mas a terra firme é o ambiente mais procurado.

A caça não tem fins comerciais, pelo contrário, é totalmente voltada ao consumo interno da unidade de produção familiar. O bicho de caça (figura 31), nome dado aos animais utilizados para alimentação, é bastante apreciado pelos indígenas que mantêm um cardápio bastante variado entre répteis, aves, macacos e mamíferos.

Figura 31 - Indígena tratando bicho de caça para o almoço



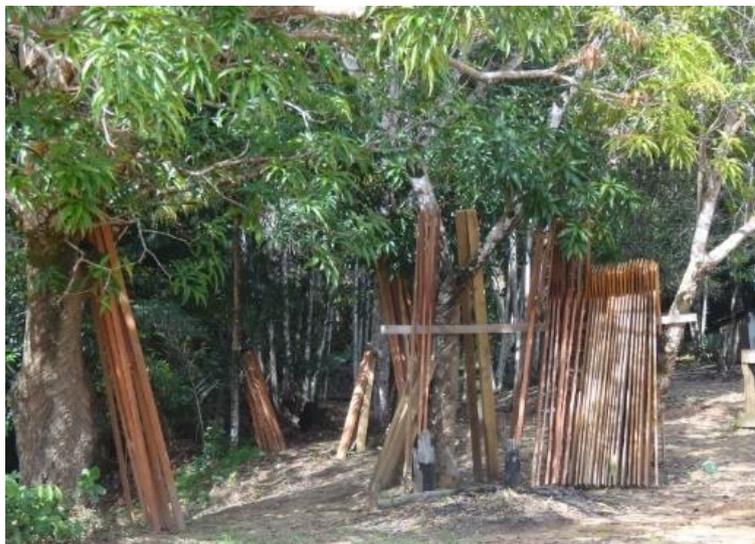
Fonte: pesquisa de campo, 2018.

A extração de madeira ocorre nas áreas comuns de terra firme, sejam próximas às casas ou nas ilhas que possuem áreas de terra firme, várzea e igapó. Contudo, por ser uma atividade que demanda carregamento de peso também é totalmente masculina.

Como todas as atividades realizadas, aciona conhecimentos tradicionais variáveis. A extração de madeira pode ocorrer para a realização de reparos na casa (figura 32) ou na canoa, transporte muito utilizado e item de necessidade das famílias; a construção de objetos de necessidade; e a comercialização.

Na comunidade Manacauaca, o líder comunitário na época praticava essa atividade extrativista com objetivo de comercialização em alguns períodos do ano em que a pesca não proporcionava um retorno financeiro interessante.

Figura 32 – Tábuas de madeira oriundas do extrativismo vegetal na comunidade Manacauaca



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

As ilhas são bastante utilizadas no trabalho extrativista, assim como, no trabalho com a agricultura. O uso das ilhas foi justificado pela qualidade do solo nessas áreas, mas, para além disso, é sabido que os indígenas são grandes exploradores do território, pois o conhecem muito bem e sabem os usos possíveis. A exploração do território é no sentido de uso e não está relacionada à superexploração de recursos, pois o modo de vida indígena envolve necessariamente o cuidado o ambiente natural, por meio do uso organizado, planejado e condicionado à sazonalidade. Como afirma Lescure (2000, p. 198),

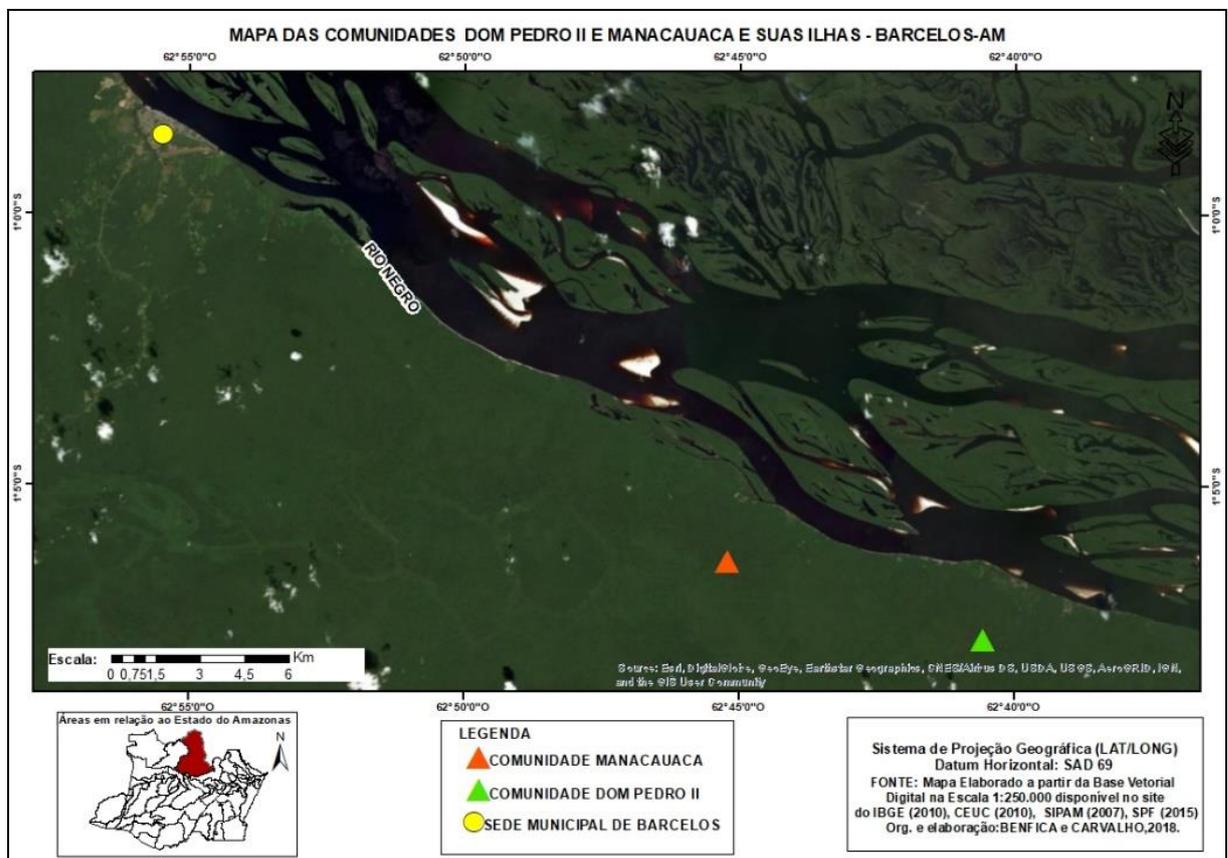
O perigo de uma superexploração dos recursos só pode ser evitado por meio do conhecimento dos ritmos de reposição do recurso e por regras de manejo cuja aplicação, em caso de crescimento da demanda, poderia limitar a exploração a dimensões compatíveis com esses ritmos.

As comunidades ficam às margens do rio Negro, ampliando-se horizontal e verticalmente no território. Logo, as águas que banham os territórios indígenas são caracterizadas “pela baixa fertilidade e acidez de suas terras” (RAMIREZ, 2001, p. 9). Alguns autores afirmam que os rios de água preta são rios da fome em comparação com os rios de águas barrentas, extremamente férteis, que produzem várzeas igualmente férteis, contudo a criatividade e o etnoconhecimento, além da conjunção com a natureza, possibilita que o rio

Negro seja um rio de pesca constante durante todo o ano. Os meses mudam e as modalidades pesqueiras também em um refinado ajuste do trabalho com o calendário sazonal e as características geomorfológicas da área.

Segundo Ramirez (2001), “os povos arawak que colonizaram¹⁹ a bacia do Negro tiveram que lidar com [...] [a] ausência de várzeas e com a escassez de terra boa e rica” (p. 10). Na frente das comunidades existem várias ilhas que graças à criatividade e ao etnoconhecimento indígena são utilizadas de forma coletiva configurando parte do seu território e compondo as territorialidades (figuras 33 e 34).

Figura 33 - Ilhas pertencentes aos territórios das comunidades Dom Pedro II e Manacauaca



Fonte: Benfica e Nascimento, 2018.

¹⁹ O sentido de colonizar é de ocupar, diferente do que aconteceu durante a chamada colonização que foi um movimento de invasão e expansão territorial europeia qualificando-se como uma desterritorialização dos povos que já habitavam os territórios há anos.

Figura 34 - Exemplo de ilhas na frente das comunidades



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

As ilhas apresentam terras mais férteis do que às terras no entorno da unidade de produção familiar. Eles explicam que essa fertilidade tem relação com as áreas de várzea das ilhas e a umidade mais constante pelo microclima criado. Por esse motivo, como explicado anteriormente, muitas roças são mantidas nas ilhas.

Nas ilhas, são geralmente coletadas plantas da várzea, área onde “só é no inverno que é alagada, aí de repente está tudo de fora” (Maria Conceição; 44 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II) e plantas de igapó, provenientes de áreas alagadas o ano inteiro. Durante a turnê-guiada pelas ilhas foi possível realizar algumas paradas, mas por não haver a presença de um homem adulto o percurso foi limitado. A participante Maria Conceição levou consigo dois filhos, de 18 e 10 anos, diferente da vez que a turnê-guiada foi realizada próximo à casa.

A primeira parada foi na Ilha da Bexiga onde fica uma árvore de carapanaúba [figura 35] de uso medicinal e já presente no seu mapeamento. Na cheia, a canoa fica mais acima e usando o machado é possível tirar um pedaço mais reto. A Maria Conceição disse que seu marido conhece tudo. Ela costuma ir com ele para caçar onde ficam no moitá, um lugar alto usado durante a caça. Quando o rio está cheio, eles colocam o espinhel [instrumento de pesca], amarram nos troncos mais finos da árvore e deixam quieto esperando peixe. Passamos ainda pela ilha do Culima, ilha da Bárbara, ilha da Peteca e avistamos a ilha da Preguiça. Quando passou uma gaivota, ela lembrou que tem também a ilha da Gaivota (Diário de campo, 19/11/2018)

Figura 35 - Árvore de carapanaúba na ilha da Bexiga



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

A importância das ilhas é que “lá as plantas crescem mais bonitas” segundo as participantes e aproveita-se tudo que for possível. É necessário haver conhecimento específico para os diversos usos possíveis. Nas ilhas, é mais evidente o uso e a relação dos indígenas com os bens comuns. Segundo Ricoveri (2012, p. 33), “os bens comuns também são ecossistemas biológicos e culturais, e enquanto tais estão na base da vida porque garantem bens essenciais como a água, o ar, a comida, a casa, o combustível e os remédios”.

Os indígenas realizam um usufruto muito bem gerenciado dos bens comuns existentes nas ilhas, nos rios e nas florestas onde não há superexploração de recursos, mas uso e compartilhamento dos bens comuns. Conforme Ricoveri (2012) explica “[...] o ar, a água, a diversidade genética ou o silêncio, são capazes de renovar-se mesmo em tempos relativamente curtos [...]” (p. 35). Exatamente porque não há pressão fora dos limites ecológicos dos sistemas.

Durante essa turnê-guiada novamente houve a oportunidade de lembranças acionadas pela passagem em determinados ambiente e mais uma vez as crenças em seres mágicos, em entes da natureza, foi revelada.

Tem um cipó na floresta que a pessoa enrola todo pelas costas, não olha para trás e vai embora; a doença fica. Com o dente de macaco prego faz pulseira para criança contra mau olhado, quebranto. O osso de capivara serve para coluna, bico de papagaio e escoliose. O bacural faz ninho na ilha, pode colocar a criança dentro do ninho para ela ter mais agilidade. Quando fica algum pedaço de pau ou vidro dentro

da pele coloca fel de paca dentro que no outro dia já saiu. Para chamar o caminho de volta na floresta, tece uma palha, faz uma trança chamada de chave de curupira e joga na floresta, pois a Curupira é curiosa, vai tentar desfazer a trança e a pessoa acha o caminho. Para incontinência urinária ou criança que ainda faz xixi na rede, pega ouriço da castanha para quando a criança fizer xixi a pessoa aparar embaixo da rede. De manhã bem cedo vai jogar a urina no rio bem calmo (Diário de Campo, 19/11/2018)

Dentre todas as atividades de trabalho, a pesca é sem dúvida a atividade mais significativa economicamente em Barcelos, atraindo turistas de diversas partes do mundo, principalmente para a prática da pesca esportiva, alimentando parte considerável da população. A prática da pesca é uma herança indígena, onde para cada tipo de pesca é imprescindível conhecer os lugares, as épocas, as técnicas e as ferramentas de pesca. O indígena detém esse etnoconhecimento e o aciona garantindo a conservação ambiental.

No momento da pesca, são capturadas espécies de quelônios que são utilizadas para o consumo familiar. Foi possível registrar os quelônios mais consumidos pelos indígenas da área de estudo, sendo os chamados de: cabeçudo (*Peltocephalus dumerilianus*), matamatá (*Chelus fimbriatus*), tartaruga (tartaruga da Amazônia, *Podocnemis expansa*), irapuca (*Podocnemis erythrocephala*), iaçá (*Podocnemis sextuberculata*) e tracajá (*Podocnemis unifilis*). Além da carne, os ovos dos quelônios são bastante cobiçados pelo seu sabor, contudo não foi identificada comercialização de quelônios e seus produtos, sendo este usado para o consumo interno. Todas as espécies citadas são comuns em Barcelos, conforme o Manual para Gestores Ambientais relacionado ao Projeto Pé-de-Pincha da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) (ANDRADE, 2015).

Vale ressaltar que uma tartaruga bastante gordurosa foi servida na casa da líder comunitária da comunidade Dom Pedro II enquanto a pesquisadora estava fazendo a observação participante. Foi um momento de descontração e integração entre vários membros familiares desde a limpeza, o preparo, o cozimento e a hora do almoço.

Os quelônios devem ser mantidos vivos, por isso são alocados em uma área própria chamada de curral (figura 36), um local aberto especialmente para abrigar os quelônios que serão consumidos pela família. O inglês Wallace (2004) afirma na sua obra que abrange especificamente o município de Barcelos que “muitos [peixes] eram de agradável sabor, ultrapassando mesmo o de quaisquer outros que eu já havia comido na Inglaterra, quer os de água doce, quer os de água salgada. Muitas espécies têm tanta gordura, que tornam a água, em que são cozidos, um caldo grosso e agradável” (p. 256). Não é de se admirar que o peixe é a principal proteína consumida no município de Barcelos, na zona rural.

Figura 36 - Local para abrigar quelônios capturados para consumo familiar



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Todo esse conhecimento é ensinado nas relações interfamiliares e, por isso, a presença dos indígenas ou camponeses no mercado da pesca esportiva não surpreende, visto que eles são os detentores do etnoconhecimento e, por terem uma racionalidade alicerçada na troca, compartilham seus conhecimentos sem desconfiança. Os indígenas do sexo masculino são contratados pelos donos dos barcos de pesca esportiva. Os trabalhadores da pesca esportiva se ausentam por até dois meses e recebem um pagamento que contribui consideravelmente com a renda familiar. O retorno financeiro é necessário à família, mas não é considerado justo pela densidade de conhecimento utilizado.

A atividade de pesca em Barcelos é diversificada, praticada durante todo o ano e condicionada ao ciclo hidrológico. Todas essas características mencionadas estão relacionadas ao etnoconhecimento indígena. Dependendo do tipo de pesca, o produto é consumido na própria unidade de produção familiar ou é comercializado inclusive para fora do país, isto é, atinge escalas de mercado que ultrapassam consideravelmente aquelas do trabalho com a agricultura.

A pesca é uma prática diária das famílias, pois o peixe é a proteína mais consumida no espaço rural de Barcelos. A criança participa dos momentos de pesca, sendo socializada desde

muito cedo. Aliás, a criança – geralmente, o menino – anseia por participar da pescaria. É possível observar os dois filhos da Maria Conceição pescando na figura 37.

Figura 37 - Pescaria visando consumo interno praticada nas ilhas próximas



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Em todo momento que parecia oportuno, os meninos começavam a pescar até que na terceira tentativa, o peixe para o almoço foi capturado após aproximadamente dez minutos. O filho mais novo demonstrou bastante entusiasmo em participar desse momento junto com o irmão mais velho e se mostrava também capaz de conduzir a prática sozinho, se assim fosse necessário. Contudo, sua mãe ainda não sentia segurança em deixá-lo sozinho.

Os trechos a seguir foram retirados e reorganizados de Benfica *et al.* (2019). A atividade pesqueira é organizada em 4 modalidades: pesca ornamental; pesca esportiva, também chamada de pesca turística; pesca de peixe liso; e pesca de peixe de escama. A pesca ornamental é exclusivamente praticada para o atendimento de demandas internacionais. A unidade de compra do peixe ornamental é o milheiro, ou seja, os pescadores contam a quantidade de peixes individualmente até alcançar o total de mil peixes. Segundo Albuquerque (2015, p. 67)

A pesca ornamental é uma atividade comercial realizada por pescadores conhecidos como “piabeiros”, que capturam espécies de interesse do mercado internacional de peixes para aquários, os quais são vendidos para empresas exportadoras. Esse tipo de pesca difere da comercial, pois se destina somente à contemplação dos peixes capturados e comercializados vivos, e não para o consumo como alimento. Na Amazônia essa modalidade de pesca teve início na década de 1930 e na década de 1950 já abastecia os mercados europeu, norte americano e asiático. Com o aumento da demanda, os pescadores começaram a capturar cada vez mais peixes, chegando ao auge da atividade entre as décadas de 1980 e 1990, sendo historicamente mais explorada a região do médio Rio Negro [Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro].

Para a captura dos peixes ornamentais, são utilizados instrumentos de pesca específicos como o rapiché e o cacuri, todos produzidos pelos próprios indígenas. O rapiché é construído com uma vara flexível e uma tela que funciona como um coador para pegar os peixes miúdos e em menor quantidade, geralmente é usado em áreas de igapó.

Vale destacar que esses instrumentos eram usados antes mesmo dos colonizadores chegarem e desterritorializarem os povos que precisaram se reinventar ao longo do século XX tendo um marco importante no final desse século com a Constituição Federal de 1988. Ramirez (2001) menciona que os povos arawak utilizavam técnicas de pesca “frequentemente elaboradas com vários tipos de armadilhas (paris, matapis, cacuris, etc.)” (p. 12).

O cacuri é feito para servir de armadilha, por isso possui uma madeira para pesar e o restante basicamente é constituído de tela para captura dos peixinhos. O cacuri é deixado em locais escolhidos mentalmente e de difícil acesso da canoa, o que mais uma vez revela o amplo conhecimento acumulado dos pescadores em relação às dimensões materiais do território (figura 38).

Figura 38 - Instrumento de pesca “cacuri”



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

A pesca esportiva também é chamada de pesca turística. Embora esta pesca promova alta circulação de dinheiro em Barcelos há, ao mesmo tempo, uma concentração de renda. As empresas criam pacotes turísticos para propiciar experiências diretamente com a pesca e também com elementos culturais ligados à culinária local, produção artesanal, entre outros. Albuquerque *et al.* (2015) afirmam que a pesca esportiva cria uma associação entre áreas de pesca e turismo.

Algumas empresas possuem seus próprios barcos-hotéis, pois as áreas de pesca ficam em várias localidades do município. A experiência turística inclui hospedagem em barco-hotel (figura 39). Conforme Albuquerque *et al.* (2015), a pesca esportiva é procurada por

[...] pessoas que buscam recreação por meio da pesca e que utilizam diversos utensílios de pesca pessoais, variando conforme o tipo de pesca, peixe ou região. A modalidade predominante é o pesque-e-solte, principalmente de tucunarés (*Cichla spp. Família Cichlidae*) em rios de diferentes tipos de águas da bacia, abrangendo, principalmente, o médio Rio Negro e seus afluentes. Os pacotes turísticos de sete dias para pesca vendidos no exterior chegam a custar cerca de US\$ 1.400,00 durante a temporada (outubro a março), na época da seca. Conflitos com os pescadores de subsistência pelo uso dos recursos pesqueiros, devido ao crescimento dessa modalidade de pesca entre operadores de pesca esportiva, têm sido minimizados por meio do envolvimento de pescadores nativos em atividades de pesca esportiva, na forma de guias e pilotos de botes (p. 66-67)

Figura 39 - Barco-hotel usado na pesca esportiva (turística) sendo abastecido em frente à cidade



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

A participação dos indígenas da área de estudo na pesca esportiva é restrita. O filho da participante Francisca afirmou que trabalha com essa pesca nos meses de novembro a janeiro, período de alta temporada em Barcelos e nos meses de maio a outubro no estado de Mato Grosso. Ele foi contratado por deter um etnoconhecimento das áreas apropriadas para essa pesca. Quando ele está em Barcelos contribui com a renda familiar, mantém moradia fixa na comunidade Dom Pedro II, costuma trabalhar na roça com a família, ou seja, é absorvido pela dinâmica na unidade de produção familiar. Ao mesmo tempo em que ele é um pescador profissional do setor da pesca esportiva.

O marido da Maria Conceição também trabalha com essa pesca, exclusivamente em Barcelos, pois a família alcança um retorno financeiro significativo, que contribui para a

manutenção econômica da família durante alguns meses. Essa pesca tem um caráter ilustrativo para realizar o registro fotográfico da captura do peixe que as vezes é devolvido ao rio ferido o que amplia a taxa de mortalidade. Em alguns casos, os peixes são utilizados como refeição para os próprios turistas como parte da experiência turística.

O rio Negro possui poucos mosquitos, facilitando ainda mais a experiência forjada própria do turismo. No século XIX, Wallace (2004) registrou que “um grande regalo deste rio [rio Negro] é a ausência dos mosquitos” (p. 257). Essa particularidade é decorrente da formação ecológica do rio Negro e do pH da água que como o próprio nome indica é um rio de água preta. Zeidemann (2020, p. 67) afirma que o rio de água preta

[...] apresenta, como o próprio nome indica, coloração escura, variando do marrom-café até o marrom-oliva, com uma transparência de 1,30 a 2,30 m. São águas quimicamente uniformes, na sua grande maioria ácidas, com valores de pH entre 3,8 e 4,9. A elevada acidez deve-se à presença de grandes quantidades de substâncias orgânicas dissolvidas, provenientes da drenagem de solos arenosos cobertos por vegetação conhecida como campina, campinarana ou caatingas amazônicas.

Poucos registros acerca das percepções indígenas sobre a coloração do Rio Negro foram registrados pelos naturalistas e viajantes que exploraram essa região. Conforme Goulding *et al.* (1988, p. 29),

As poucas observações que encontramos, como a registrada pelo Alexander von Humboldt (1852), no início do século XIX e pelo etnólogo alemão Theodor Koch-Grunberg (1909-1910), na primeira década do século XX, sugerem fortemente que grupos ameríndios familiarizados com o Rio Negro vinculavam sua cor aos subprodutos da decomposição das plantas. Os ameríndios que entrevistamos na região do médio [Região de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro] e alto Rio Negro relataram que sentiram que o rio estava manchado por compostos de plantas originários de áreas de vegetação arbustiva que crescem em solos arenosos (GOULDING *et al.*, 1988, tradução nossa)²⁰.

Em relação à pesca de peixe de escama, foi identificado que essa pesca atende ao abastecimento da família, prioritariamente, mas também há comercialização do peixe de escama na cidade de Barcelos. Em alguns casos, os peixes de escama de Barcelos são enviados aos municípios vizinhos de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira.

Os preços dessa pesca variam conforme o ciclo hidrológico do Rio Negro; no período da seca, os preços diminuem, pois há bastante oferta de peixes dessa categoria enquanto no

²⁰ Tradução livre de “The few observations that we have found, such as these recorded by Alexander von Humboldt (1852) in the early nineteenth century and by German ethnologist, Theodor Koch-Grunberg (1909-1910), in the first decade of the twentieth century, strongly suggest that Amerindian groups familiar with the Rio Negro linked its color to byproducts of plants decomposition. Amerindians we interviewed in the middle [Região de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro] and upper Rio Negro region reported that they felt the river was stained by plant compounds originating in areas of shrub vegetation growing on sandy soils”.

período da cheia os preços aumentam devido à baixa oferta. Esse tipo está inserido na lógica da chamada pesca de subsistência. Conforme Albuquerque *et al.* (2015, p. 64-65),

A pesca de subsistência é praticada pelos ribeirinhos de forma artesanal, podendo o pescado ser vendido a intermediários ou feiras das vilas próximas. Essa modalidade de pesca utiliza diversas ferramentas, algumas de origem tradicional e bastante primitivas, e explora uma grande diversidade de espécies de peixes.

O peixe de escama é vendido em maior quantidade aos donos de mercados pequenos (chamados de *mercadinhos*) na cidade de Barcelos, que, por sua vez, revendem a população local. Caso o dono do mercadinho não consiga vender todos os peixes em um prazo de até quatro dias, outro sujeito social é inserido na dinâmica da distribuição da mercadoria com a função de vender o peixe nas ruas da cidade de Barcelos, o que o obriga a ter um transporte para esse deslocamento rápido pela cidade à procura de consumidores.

Por fim, a pesca de peixe liso é consumida localmente e levada à cidade de Barcelos para a comercialização aos donos de frigoríficos. A maioria desse pescado é distribuído para outros estados e países na forma de filé, o que agrega mais valor econômico à mercadoria. Os indígenas vendem o peixe *in natura* aos frigoríficos, participando indiretamente dessa cadeia produtiva global. Esse tipo está mais inserido na lógica da pesca de subsistência do que na lógica da pesca comercial. Segundo Albuquerque *et al.* (2015, p. 65), a pesca de subsistência “é uma atividade com dedicação quase ou totalmente exclusiva dos pescadores, cuja produção destina-se à comercialização nos mercados regionais.

De qualquer forma, todos os tipos de pescas são praticados no médio rio Negro. Em Barcelos; a atividade pesqueira é diversificada, planejada, combinada com outras atividades e esperada. A pesca depende do ciclo hidrológico, mas durante todo o ano ela é praticada. Sobreiro (2007) analisa que

[...] apesar da literatura classificar as bacias de água preta como “rios da fome”, no Médio rio Negro a pesca é uma importante fonte de renda e seu produto uma das principais fontes de proteína para sua população. Além disso, a atividade supre a demanda de pescado da região do Alto rio Negro (p. 64).

Ainda assim, em relação à fertilidade das várzeas dos rios de águas barrentas por exemplo são muito mais férteis do que as várzeas dos rios de águas pretas. O calendário da pesca é organizado da seguinte forma: a pesca ornamental é realizada de agosto a dezembro; a pesca turística/esportiva ocorre de novembro a janeiro; a pesca de peixe de escama tem ocorrência durante todo o ano; e a pesca de peixe liso também tem ocorrência durante todo o ano.

As pescas do peixe de escama e liso sofrem influência do Defeso, período estabelecido por lei federal que proíbe a pesca de determinadas espécies visando resguardar sua reprodução. Em outras palavras, o Ministério do Meio Ambiente (MMA) define que o

Defeso é uma medida que visa proteger os organismos aquáticos durante as fases mais críticas de seus ciclos de vida, como a época de sua reprodução ou ainda de seu maior crescimento. Dessa forma, o período de defeso favorece a sustentabilidade do uso dos estoques pesqueiros e evita a pesca quando os peixes estão mais vulneráveis à captura, por estarem reunidos em cardumes (MMA, 2020).

A depender do período, alguns tipos de pesca são proibidos ou pouco rentáveis. Esses fatores estão relacionados com o ciclo hidrológico do rio Negro, o que revela a aceitação dos ritmos da natureza no modo de vida dos indígenas, praticantes da atividade pesqueira. A pesca esportiva está inserida em uma racionalidade econômica, mas, ainda assim, os indígenas inseridos nesse processo não reproduzem a racionalidade hegemônica. O ciclo hidrológico é considerado, respeitado e se torna parâmetro nas decisões dos sujeitos.

A sazonalidade do rio é facilmente visualizada nas figuras 40 e 41. A figura 40 mostra a casa da principal participante do trabalho de campo, Maria Conceição, localizada na comunidade Dom Pedro II, mas, segundo ela, a área da sua casa é chamada de Anati. Os registros fotográficos foram realizados, respectivamente, nos meses de julho e novembro de 2018.

Figura 40 - Nível do rio Negro na comunidade Dom Pedro II; à esquerda julho e à direita novembro de 2018.



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

A figura 41 é da casa do líder comunitário da comunidade Manacauaca em 2018, Wilton, localizada na comunidade Manacauaca, respectivamente, nos meses de janeiro e em julho de 2018. O rio Negro estava em janeiro no que se chama de enchente, pois o nível do rio já havia subido, mas não havia alcançado os níveis máximos. Já em julho, é possível notar a diferença do nível do rio, pois a escada à vista em janeiro estava totalmente submersa na imagem comparativa.

Figura 41 - Nível do rio Negro na comunidade Manacauaca; à esquerda janeiro e à direita julho de 2018



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

No mês de julho de 2018, o rio Negro finalmente chegou aos níveis máximos da cheia. Ao alcançar seu pico, no final do mesmo mês e início de agosto teve início a fase da vazante, isto é, da descida do nível do rio mudando drasticamente a paisagem e tornando o período tipicamente de seca amazônica.

CAPÍTULO 3 - CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES NO USO DE PLANTAS MEDICINAIS

Pertencer ao lugar é uma forma de romper com esse ciclo do oprimido que vem a ser opressor. Indígena é aquele que vem do lugar. Ser do lugar marca a diferença do não-lugar. O +sujeito coletivo pertence ao lugar, é o oposto político do lugar que pertence ao indivíduo.
(KRENAK, 2018)

Este capítulo evidencia as continuidades e descontinuidades indígenas com o uso de plantas medicinais e em torno das identidades adormecidas que apresentam despertares – no plural, pois passam por processos e movimentos diferenciados, mais lentos, mais rápidos, ainda ocultos, mais visíveis, etc. Por mais que o “ouvir” recebesse a resposta “não” para a pergunta “o/a senhor/a se considera indígena?”, a resposta negativa não convencia pelos hábitos e práticas observados no território e na paisagem.

Nos municípios de Santa Isabel do Rio Negro (ainda hoje conhecida pelo nome Tapuruquara) e São Gabriel da Cachoeira os povos indígenas digeriram a colonização de forma diferente em comparação com o município de Barcelos. Nos primeiros municípios é comum os indígenas apresentarem orgulho de sua identidade indígena, sendo hegemônicos numericamente. Já em Barcelos, a população mantém certo preconceito indígena, gerando desconfiança e vergonha, o que pode resultar na negação identitária mencionada.

O período colonial levou situações extremas de negação da identidade indígena e quando havia oportunidade os indígenas fugiam para o mais longe possível. Naquele contexto, Barcelos era um centro econômico e político enquanto os municípios no alto curso do rio Negro eram mais distantes. As fugas geralmente eram realizadas em direção ao alto rio Negro à busca liberdade para reproduzir o modo de vida indígena com mais plenitude, o que não aconteceu em Barcelos. Atualmente o movimento migratório ocorre de maneira inversa, “há vários anos existe uma intensa mobilidade de famílias indígenas que se deslocam do Alto Rio Negro para reencontrar os parentes instalados rio abaixo” (SIMAS E BARBOSA, 2019, p. 26).

No século XIX houve uma intensa presença de missionários em Barcelos, além de militares, e concomitante a esse processo comerciantes chamados de regatões ou patrões

também surgem como agentes de opressão aos indígenas. Oliveira e Peres (2000, p. 16) afirmam que “Carmelitas (1832/52), Capuchinhos (1852/54) e Franciscanos (1880/83) que, junto aos militares, tiveram participação na repressão e exploração do trabalho indígena, sobretudo na atividade extrativista”. Barcelos saiu de um período de exploração econômica escravagista e entrou em outro de alta exploração econômica.

Não coincidentemente os e as indígenas em áreas não demarcadas ainda estão organizando sua própria identidade embora tenham herdado muitos aspectos tradicionais. As *negações* de si observada em trabalho de campo são uma construção social, firmada histórica e espacialmente na região estudada, pois como diz Bauman (2005, p. 35), “o anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo”.

Houve uma intencionalidade visando a subsunção de um modo de vida à racionalidade capitalista e o Estado foi um agente de reprodução dessa condição. Tanto é verdade que ainda hoje o Estado brasileiro é quem define legalmente se um grupo social é ou não é indígena, com base em parâmetros criados por ele, e apoiado e reproduzido por alguns antropólogos, conforme afirma Viveiros de Castro (2006).

Um grupo social que se manifesta e se auto identifica como indígena deve solicitar ao Estado esse reconhecimento que resultará na demarcação do território como T.I., reconhecidamente uma Unidade de Conservação (U.C.) de escala federal. Quando o Estado nega esse direito de reconhecimento alegando que faltam determinadas características ou parâmetros indígenas, ele está provocando uma morte simbólica desse grupo, isto é, uma indução à negação da identidade.

Ao se falar de terras indígenas deve ser considerado o Artigo nº. 231 da Constituição Federal de 1988, mas a demarcação é também um procedimento administrativo regulamento pelo Decreto nº. 1775 de 1996 (CREVELS, 2022). De modo geral o procedimento envolve seis etapas: identificação e delimitação; contestação; declaração; homologação; e registro. No caso específico da área de estudo, os indígenas não passam da primeira etapa – identificação e delimitação –, momento em que um corpo técnico coordenado por um antropólogo vai até a área para elaboração do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID).

O antropólogo responsável não viu elementos indígenas, segundo dados coletados, o que chama atenção para a forma como a ida àquelas terras foi realizada com base no trabalho aqui apresentado. Schwade (2022) afirma que

em graus diferentes, todos os povos que lutam por suas terras foram sujeitos a essas violências. **Aqueles que, para sobreviver, precisaram ocultar por longo período sua identidade, mantendo-a de forma secreta e íntima, agora enfrentam maiores empecilhos para o reconhecimento de sua identidade indígena.** Já os

que adotaram a estratégia de sobrevivência, têm sua própria existência questionada pelos interessados em explorar suas terras (p. 7, grifo nosso)

A demarcação de terras em Barcelos não foi o objeto de estudo, mas a não demarcação foi um silenciamento das vozes indígenas inseridas na área de estudo que à primeira vista são semelhantes aos caboclos, camponeses, mas com base no que foi apresentado é sabido de que se trata de indígenas. Luciano (2006) reforça que devido à repressão sofrida houve a negação das identidades étnicas, mas que os indígenas “agora reivindicam o reconhecimento de suas etnicidades e de suas territorialidades nos marcos do Estado brasileiro” (p. 33). Teixeira (2022) é direta ao afirmar que a demarcação é um direito relacionado “a não vulneração da vida e da dignidade da pessoa humana” (p.52).

3.1 Herança ressignificada: uso de plantas medicinais pelos indígenas

Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem (BÂ, 2010, p. 181)

A memória social é requisito para as práticas sociais do uso das plantas medicinais, pois “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos” (HALBWACHS, 2006, p. 30). As lembranças coletivas propiciam a segurança para o uso individual/familiar e a propagação do uso aos seus pares em forma de transmissão de saberes da tradição. Além disso, “[...] toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal” (HOBSBAWN, 1997, p. 21).

O quadro 3 apresentado no capítulo 1, elaborado com as memórias coletivas sobre as plantas medicinais, evidencia a transmissão dos etnoconhecimento por meio das relações de parentesco e/ou de troca comunitária. O etnoconhecimento, o uso e as trocas materiais e simbólicas são fundamentais para resguardar uma herança que vem sendo reproduzida, com as reinvenções necessárias, por muito tempo. Daniel Munduruku explica que a memória é a base das tradições.

As sociedades tradicionais são filhas da memória e a memória é a base do equilíbrio das tradições. A memória liga os fatos entre si e proporciona a compreensão do todo.

Para compreender a sociedade tradicional indígena é preciso entender o papel da memória na organização da trama da vida (MUNDURUKU, 2015, p. 32).

O uso da planta medicinal envolve saber sua utilidade, onde encontrá-la, como prepará-la e a quantidade a ser utilizada (dosagem), mas também aciona a memória social. A cada momento que antecede a ingestão da planta em forma de chá há também a inserção de técnicas, mesmo técnicas mais rudimentares, o que demonstra a ecologia de saberes existente e necessária para a manutenção da vida biológica e cultural.

O conhecimento sofisticado no mundo natural não se limita à ciência, porquanto, as sociedades humanas têm desenvolvido ricos conjuntos de experiências e explicações relativas aos ambientes em que vivem. [...] A sofisticação consiste em que as informações, não raro, são trabalhadas com riqueza de detalhes e ainda denotam quase sempre percepções que não se adquirem por meio de uma abordagem sistêmica nem mesmo analítica, mas somente pela vivência e convivência em grupo de indivíduos de interesses comuns (CARVALHO e LELIS, 2014, p. 12).

O preparo das plantas medicinais é, majoritariamente, por meio da infusão. Na forma de chá como popularmente se chama, onde, geralmente, as folhas da planta são utilizadas. Nesse caso, a água deve ser fervida para a imersão das folhas e, por fim, o recipiente é tampado. Aguardam-se alguns minutos para tomar o chá, ainda morno. Também pode ser realizada a imersão de parte da planta em água natural e deixar de molho. Geralmente, utiliza-se a casca da árvore.

Algumas plantas foram mencionadas, mas os participantes não lembraram mais os seus possíveis usos. A dificuldade em lembrar da utilidade delas ocorreu pelo seu desuso. São plantas que já foram utilizadas outrora, mas que há muito não estão inseridas no cotidiano da família. Ainda assim, os indígenas fizeram questão que fossem registradas. Afinal, eles as conheciam, mas não lembravam o seu uso no momento.

O esquecimento do uso de algumas plantas medicinais não desmerece o etnoconhecimento, atentando que é por meio da prática cotidiana, da relação diária, que a transmissão de saberes acontece e ao não fazer uso de determinada planta por muito tempo a memória pode falhar.

Os indígenas, no entanto, continuaram atribuindo *valor* a elas, sendo importante a eles verem que foi anotado o seu conhecimento que estavam, ali, gentilmente compartilhando no momento da entrevista. Conforme Gonçalves *et al.* (2018, p. 99), “o conhecimento transmitido pelas gerações mantém-se, modifica-se e perde-se de acordo com estímulos e pressões do entorno, somado às mudanças de hábitos culturais e alimentares destas populações”. O etnoconhecimento é gerado nas relações culturais entre os grupos sociais,

portanto, é constantemente transformado, readaptado, testado e passa por processos de circularidade, pois assim é a dinâmica social das sociedades tradicionais.

Alguns participantes mencionaram aproximadamente oitenta plantas enquanto outros mencionaram em torno de quinze plantas utilizadas. Em quase todas as entrevistas essa situação de não lembrar o uso de uma ou outra planta aconteceu. O etnoconhecimento de plantas medicinais é, portanto, relacionado ao seu uso. Sem ele, há um esquecimento. Ainda mais porque os registros dos usos são feitos na memória, pois a troca de conhecimentos e transmissão de saberes é realizada oralmente. Dois participantes (Maria Conceição da comunidade Dom Pedro II e Wilton da comunidade Manacauaca) disseram realizar, separadamente, uma espécie de registro escrito das plantas que utilizam, mas sem muita sistematização.

O etnoconhecimento no uso de plantas medicinais também é relacionado à gestão da biodiversidade, à conservação ambiental. Esse fato é propiciado pelo modo de vida indígena, é mais um vínculo com o tempo pretérito. As sociedades que mantêm a conservação ambiental por possuírem um modo de vida atrelado aos ritmos da natureza são um exemplo de experiências promissoras para um desenvolvimento voltado para a valoração do trabalho e reconhecimento das identidades. Rodrigues e Noda (2009) afirmam que “a cultura dos povos tradicionais é muito importante para o processo da conservação do mundo natural”.

O uso de plantas medicinais acontece alicerçado por diferentes motivações. Os indígenas usam as plantas ancorados nos seguintes valores: com base na ideia de saúde e de tradição. Em combinação com o uso de medicamentos industrializados, quando necessário; e como última alternativa, quando não tem acesso aos medicamentos industrializados fornecidos pelo DSEI.

Os indígenas mantêm o plantio de plantas medicinais próximas as suas casas e continuam a ensinar e aprender sobre o uso das plantas, mesmo aqueles motivados pelo constante fornecimento acrítico de medicamentos pelo DSEI. Porém, o uso das plantas é uma parte da identidade e do modo de vida dos sujeitos, como reflexo da identidade denegada está ocorrendo uma negação no uso da planta medicinal. Leff (2006) explica que “[...] uma linguagem, uma fala, uma formação discursiva moldam o pensamento e, dessa maneira, abrem as diversificadas vias de sentido que orientam e conduzem a ação que se faz *corpo social* numa relação de outridade” (p. 308).

A troca material e simbólica de plantas medicinais dos indígenas é uma construção social relacionada com o uso da memória social, considerando que o envolvimento dos sujeitos influencia na lembrança de momentos, informações e ações, e o uso das plantas

medicinais aciona essa memória. A relação entre memória individual e memória coletiva está na concordância e interseção das lembranças como afirma Halbwachs (2006, p. 39):

Para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum

A troca se exterioriza por meio da fala e das ações, bem como, pela circulação da planta, e se interioriza por meio da relação com si e com o Outro que depende do diálogo, de alguma forma de comunicação. Conforme Lévinas (2004, p. 183), “‘toda exterioridade’ se reduz ou retorna à imanência da subjetividade que ela própria e em si mesma se exterioriza”.

Nessa troca, os sujeitos falam, ouvem, pensam, agem, exteriorizam e interiorizam os saberes, ainda em caráter amplo. Os saberes do *eu* se unem aos saberes do *outro*, gerando um encontro de saberes, inicialmente. A depender do interesse, os saberes se completam e se moldam, enfim, no etnoconhecimento. O conhecimento é organizado e obtido por escolha.

A troca de plantas medicinais ocorre necessariamente na relação com os outros outros, com as alteridades, que é “uma relação com outrem, enquanto tal, e não relação com o outro já reduzido ao mesmo, ao “aparentado” ao meu” (LÉVINAS, 2004, p. 236). A alteridade como elemento ontológico dos sujeitos se funda na relação ética entre o *eu* e o *outro* (LÉVINAS, 2004), tendo em vista que assim o *eu* encontrará limites e terá possibilidades de dialogar e, por fim, de efetivar a troca material e simbólica.

O etnoconhecimento é historicamente inferiorizado em comparação ao conhecimento científico. Ainda é propagado o discurso de que o uso de plantas medicinais é uma *alternativa* aos tratamentos de saúde convencionais, oficiais, aceitos, científicos. Santos (2004) afirma que “a designação de algo como alternativo tem uma conotação latente de subalternidade” (p. 790-791). O etnoconhecimento sobre o uso de plantas medicinais não deixa de ser conhecimento por não estar registrado de forma escrita. Ele é formalizado e registrado na memória social, por meio da oralidade.

A utilização de plantas medicinais por populações rurais, é orientada por uma série de conhecimentos acumulados mediante a relação direta dos seus membros com o meio ambiente e da difusão de uma série de informações tendo como influência o uso tradicional transmitido oralmente entre diferentes gerações (MOREIRA *et al.*, 2002).

O registro na memória e a transmissão oral é indispensável às sociedades desde os tempos pretéritos. A oralidade é de longo alcance. Aliás, conforme Silva e Silva (2009, p. 275), “a memória está nos próprios alicerces da História, confundindo-se com o documento,

com o monumento e com a oralidade”. Nas sociedades indígenas e camponesas, tradicionais, a oralidade é respeitada e mantida, porque há um vínculo afetivo e de confiança entre os sujeitos que se relacionam. Conforme Bâ (2010, p. 182),

O que encontra por detrás do testemunho [da oralidade], portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. [...] Ele [o homem] é a palavra [...].

Também se observa que a transmissão do etnoconhecimento sobre o uso de plantas medicinais se efetua quando há um diálogo com base na partilha de saberes. A circulação de saberes é necessária para a construção do etnoconhecimento que ocorre de forma processual, e os conhecimentos são inerentes ao uso e construção dos territórios.

O uso medicinal de uma planta está relacionado ao cuidado e ao bem-estar da família. A mulher é mais central na detenção desse etnoconhecimento pelo habitus que instituiu a divisão sexual e social do trabalho considerando os trabalhos domésticos como trabalho de mulher embora o homem possua um papel fundamental no uso de algumas dessas plantas quando há a necessidade de coletá-las nas ilhas, por exemplo. Há risco de encontrar algum animal selvagem, o que torna o trajeto perigoso. Por isso, em alguns casos, a mulher coleta as plantas acompanhada de um homem, filho ou esposo. Se for uma área mais próxima à casa, a mulher se sente segura em ir sozinha.

Dentre a herança ressignificada há uma continuidade aos preconceitos e perseguições sofridas pelos indígenas que refletem atualmente na identidade adormecida. A Maria Conceição é casada com um indígena pescador da etnia Tikuna, sua mãe é indígena do município de Eirunepé (AM) residente em Manaus, mas ainda assim ela negou sua identidade indígena quando foi indagada durante a entrevista. Por outro lado, ao DSEI ela se autodeclarou indígena e se tornou a participante mais importante do trabalho de campo.

Até mesmo seus pais idosos recorrem à unidade de produtiva familiar em Barcelos para cuidar da saúde. É costume passarem meses na casa da Maria Conceição para períodos mais tranquilos e cuidados diretos com uso de plantas medicinais. Sem dúvida, ela é uma referência em tratamento com etnomedicina indígena dentro e fora das comunidades.

Além das continuidades e descontinuidades de antes existem as inseridas no agora. Um pensamento dicotômico entre o uso de planta medicinal e o uso de medicamento industrializado foi identificado, onde o tradicional se tornou sinônimo de arcaico e ruim, seguindo a ideologia dominante. Nesses termos a planta medicinal se torna um atraso e algo

muito trabalhoso e o medicamento industrializado é visto como mais prático e mais eficaz, logo, melhor.

A participante Isabela comenta que “[remédio] comprado dá menos trabalho” ou que “o remédio é mais rápido” (Isabela; 59 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II). O uso de plantas medicinais continua sendo realizado, mas para algumas participantes, poderá estar fadado ao desuso. Esse dado de realidade chamou atenção, considerando a identidade indígena dos sujeitos, o fato de a paisagem do terreiro e do quintal ter sido mantida no território e, principalmente, pela contínua e ininterrupta transmissão de saberes para seus filhos (principalmente às filhas). Mais uma vez, houve uma contradição própria da dinâmica social dos povos.

Contraditório ou não, a análise indicou diferentes representações sociais sobre as plantas medicinais. Baldin e Acosta (2018) afirmam que “as representações são situações processuais que vão sendo construídas e tomam conta da realidade social, que vai se tornando comum a todos os sujeitos de uma comunidade (p. 162). Com base nos aspectos das práticas sociais o uso de plantas medicinais ancora-se em três representações sociais, como: cuidado familiar, com ênfase no papel da mulher-mãe; trabalho fundamental nos quintais agroflorestais; e resultado da troca material e simbólica. Em relação ao discurso, a representação social foi menos positiva, pois considerou a planta medicinal ruim, ineficaz e trabalhosa, contudo a paisagem revelou a conservação dos terreiros e quintais, o que é menos preocupante.

A última representação social, a negativa, foi construída nos últimos anos pelo DSEI devido ao fornecimento exagerado e sem crítica de medicamentos industrializados aos indígenas. A participante afirma que “eles [DSEI] me dão [medicamento] por mês. Durante um mês, aí quando acaba eles dizem para eu ir lá [na cidade] pegar (Taís; 60 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II).

O DSEI, por um lado, reconhece e ampara indígenas fora de terras demarcadas, por outro lado, fortalece políticas de colonialidade para indígenas que necessitam urgentemente de políticas de fortalecimento identitário. A medicina indígena não é contra à medicina ocidental, mas o uso das plantas é realizado com base no etnoconhecimento e na manutenção do território. Garnelo (2022) argumenta que

Num contexto social menos assimétrico a intermedicalidades poderia ocorrer de modo livre e frutífero. Porém, a assimetria das relações entre saberes sancionados (da medicina científica) 310 e saberes pouco valorizados (das medicinas indígenas) recobre desigualdades estruturais que dividem os mundos indígenas do não indígena (p. 309-310).

A assimetria foi identificada no trabalho exercido pelo DSEI. O não uso da planta pode ocasionar em esquecimento, considerando que os povos indígenas registram e transmitem seus saberes pela oralidade. Conforme Simas e Barbosa (2019), “a perda não é mais ligada a uma lógica de manejo individual, mas desenha um contexto mais amplo de transformações regionais e culturais” (p. 53-54). Os autores afirmam ainda que várias plantas deixaram de responder às necessidades sociais, sendo “[...] substituídas por produtos industrializados, seus usos foram **desvalorizados** ou considerados como perigosos” (SIMAS E BARBOSA, 2019, p. 54, grifo nosso).

A memória social é uma herança advinda dos usos, herança guardada e repassada de geração em geração constituindo-se um patrimônio cultural imaterial, uma farmacopeia.

Entre essas crenças, pode-se destacar o uso popular que fazem as pessoas das plantas medicinais praticamente desde o início da história do Homem, e com a finalidade de tratar e aliviar as enfermidades. [...] A manutenção, a preservação e a herança de um patrimônio cultural imaterial dependem particularmente do conhecimento e da transmissão do seu valor às gerações que se seguem (BALDIN e ACOSTA, 2018, p. 164).

Além disso, foi observada uma contradição entre a narrativa e a paisagem. A projeção do desuso de plantas medicinais se manifesta na fala, mas a paisagem do terreiro contradiz a fala de algumas participantes sobre o uso de plantas medicinais. As representações sociais mais positivas são inerentes ao valor intrínseco das plantas medicinais. O conceito de valor intrínseco da biodiversidade está relacionado ao paradigma do Bem viver²¹ que, por sua vez, foi criado a partir de uma vasta pluralidade de cosmovisões indígenas, onde não se valorizam “os elementos naturais e ecológicos [...] por sua utilidade ao homem, mas por seu valor intrínseco, em um profundo respeito por todas as dimensões da vida” (MORAES, 2014, p. 124-125).

As plantas medicinais são, antes de tudo, um cuidado com a família realizado pela mulher. Todos os membros da família participam desse cuidado e possuem condições de fazê-lo, mas só realizam atividades solicitadas e/ou orientadas pela mãe. Os homens ajudam com o trabalho de carregar peso, quando solicitados, mas a mulher também realiza esse trabalho, é um complemento de força de trabalho coordenado pela mulher: “Poxa amor, me ajuda a carregá paú [risos]” e “Carrega pra mamãe [risos]” (Maria Conceição; 44 anos, Comunidade

²¹ Percebe-se que o Bem viver quebra com os conceitos convencionais, já que repousa sobre as tradições e visões do cosmos indígena e foca em uma relação diferenciada com a natureza (MORAES, 2014, p. 124). *Sumak Kawsay* é uma expressão na língua indígena Quechua que é traduzido, no espanhol, como *Buen vivir* e, no português, Bem viver. (MORAES, 2014, p. 122).

Dom Pedro II, Pesquisa de Campo, 2019). Paú é uma forma de manejo das plantas medicinais. É um adubo criado pela mistura de componentes orgânicos, como: húmus, terra queimada e pó de serragem. Também se retira paú das ilhas, sendo considerado mais fértil que o da terra firme.

Vale destacar que no trabalho em torno das plantas medicinais os homens são ajudantes braçais enquanto as mulheres são as responsáveis em organizar, cuidar, manter e reproduzir manifestando um trabalho mais intelectual. A figura materna é muito presente na (re)produção dos conhecimentos tradicionais, seja como mãe, seja como avó.

Geralmente, a mãe mantém fortes ligações com uma figura materna de gerações anteriores, com a sua própria mãe ou com a sogra, ou seja, com as avós de seus filhos. Ademais, todos os participantes afirmaram que aprenderam sobre as plantas medicinais com uma figura materna da mãe ou da avó. A ligação com a mãe se realiza no presente, por meio da convivência e socialização e, no passado, por meio da memória.

A resposta da pergunta “com quem a senhora aprendeu a usar essas plantas?” era unânime e óbvia: “com as pessoas mais velhas, não é?”, essa resposta foi unânime entre os e as participantes. As vozes – considerando que a transmissão dos conhecimentos tradicionais se efetiva pela oralidade – se interseccionam na figura da mulher, seja mãe, seja avó ou até mesmo madrasta.

A interseção de vozes é materializada nas práticas sociais, gerando condições para que o ciclo de produção de conhecimentos continue e se dimensione às gerações mais novas. As filhas começam a aprender sobre as plantas ainda como filhas, mas a prática é inserida com mais vigor em suas vidas quando as filhas se tornam mães. Nesse sentido, quando as filhas moram perto das mães recorrem a elas antes de produzirem o medicamento natural por conta própria aos seus filhos, considerando que os casamentos e gestações costumam acontecer precocemente na zona rural amazonense. Ao mesmo tempo, a mãe se responsabiliza pela filha e pelo neto.

A filha confirma o que a mãe diz afirmando que no caso de dúvida “corre na casa da mamãezinha que ela faz [risos]” (Larissa; 25 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II), demonstrando naquele momento que preferiria que sua mãe fizesse o medicamento natural ao seu filho. A mãe cede aos pedidos da filha e muitas vezes entrega o medicamento natural pronto, o que compromete o processo de troca material e simbólica intergeracional, mas ela afirma: “as vezes eu faço aqui, levo pra lá e dô” (Maria Conceição; 44 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II).

As plantas são geralmente utilizadas da mesma forma como se aprendeu com as mães. Existem algumas adaptações ou experimentos realizados, quando necessário ou quando não se encontra mais a planta. Se não encontra mais a planta tenta associar com outras plantas similares. Mara afirma: “alguma coisa a gente muda, quando não tem. Perde às vezes” (Mara; 67 anos, sexo feminino, comunidade Manacauaca).

A aquisição das plantas medicinais dá-se por meio: da troca material e simbólica entre parentes, amigos e vizinhos. É comum a troca de sementes e de partes da planta e junto ao material está o simbólico, pois há a transmissão de saberes para que quem recebeu a planta tenha condições de cuidar dela; da coleta de plantas exercendo o extrativismo vegetal. Geralmente, essa coleta acontece nas ilhas localizadas em frente às comunidades ou em áreas de mata mais fechada em terra firme; e do cultivo de determinadas plantas próximo à casa em uma área do terreiro, no quintal.

As trocas materiais e simbólica dão suporte ao uso de plantas medicinais. Quando a Catarina perdeu a planta de boldo, pois ele morreu no período da seca, ela já sabia com quem iria conseguir uma nova muda: “pego cum a Mara” (Catarina; 29 anos, sexo feminino, comunidade Manacauaca). A participante Taís falou: “o meu parente que me deu; ali em cima ele mora, aí ele mandou eu semear, eu semeiei o que tem ali no canteiro. Só falta capinar, está cerradinho. Mas está subindo, falta colocas os paus para ele subir” (Taís; 60 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II). Essa última fala revela além das trocas os cuidados necessários para que a planta sobreviva.

Corroborando com as trocas materiais e simbólicas seguem mais duas falas. A participante Maria Conceição afirma “essa pobre velha [planta] peguei em Barcelos, creceu rápido (Maria Conceição; 44 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II). Os indígenas chamam de Barcelos somente a zona urbana, tendo em vista que cada localidade tem seu nome, seja o nome da comunidade, seja o nome do sítio. Essa fala mostra que a atenção das mulheres para as plantas medicinais é constante não importando o local que esteja. Se houver oportunidade de coletar a planta, elas o fazem. A participante Taís disse que um parente foi visitá-los e levou uma muda da planta melão de são caetano, muito utilizada para tratamento de diabetes. Ela afirma: “essa aí [a planta] [ele] trouxe do rio Branco” (Taís; 60 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II).

É mais fácil manter nos quintais agrofloretais as plantas que já estão adaptadas na terra firme, mas é comum plantas chamadas de plantas do mato serem levadas da floresta para os quintais, “meu esposo traz quando vai caçá” (Isabela; 59 anos, sexo feminino, comunidade

Dom Pedro II). O esposo realiza a coleta de plantas quando vai caçar reconhece a possibilidade de uso medicinal para a mulher cultivar próximo à casa.

Quando o homem reconhece uma planta medicinal ele realiza o extrativismo mesmo que não lembre-se do seu nome tampouco sua finalidade, mas lembra que é uma planta medicinal, “não sei qual é essa, só sei qui é remédio, aí trouxe” (Wilton; 47 anos, sexo feminino, comunidade Manacauaca).

3.2 “Só é indígena quem se garante”: a luta para ser indígena em Barcelos em meio ao despertar da identidade adormecida

Muitos aceitaram [ser indígena]. Outros não querem ser porque índio não tem civilização (Isabela; 59 anos, sexo feminino, Comunidade Dom Pedro II)

Viveiros de Castro (2006) afirma que a discussão sobre “Quem é indígena?” se manifesta entre os próprios antropólogos, que começaram a se preocupar com uma possível banalização da identidade indígena.

A preocupação é clara e simples: bem, se “todo mundo” ou “qualquer um” (qualquer coletivo) começar a se chamar de índio, isso pode vir a prejudicar os “próprios” índios. [...] O raciocínio é: se, de repente, nós [antropólogos] tivermos que “reconhecer como tal” toda comunidade que se reivindica como indígena perante os distribuidores autorizados de identidade (o Estado), aí quem vai acabar se dando mal são os Yanomami, os Tukano, os Xavante, todos os “índios de verdade”. Poderá haver uma desvalorização da noção de índio (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 6-7).

É importante destacar que o Viveiros de Castro ironiza o papel determinante do Estado como reconhecedor autorizado da identidade indígena. Esta tese corrobora com tal posicionamento, pois o Estado foi quem mais contribuiu para matar simbólica e materialmente os povos indígenas durante toda a formação territorial do Brasil. É óbvio que o Estado está em constante transformação e não é se objetiva iniciar uma discussão sobre dívida sócio-histórica do Estado brasileiro para com as nações indígenas que, aliás, são bastante resilientes.

Durante bastante tempo, os povos indígenas foram proibidos de exercer seu modo de vida de diversas formas, proibição da língua, separação, desterritorialização, perseguições, capturas, etc. Quando o século XX chegou mais uma vez os indígenas em Barcelos foram historicamente apagados, pois existiam poucos indígenas e muitos caboclos. Aos indígenas os estigmas continuam presentes até hoje. Goffman (2004) afirma que os estigmas funcionam

afastando, destruindo, apagando sujeitos focando nos atributos ou características definidas como negativas.

Contudo, o Estado e uma parte da população não indígena exige provas da identidade indígena, identidade esta que foi proibida e rechaçada durante séculos. Assim como o Estado, os antropólogos não são os “distribuidores autorizados de identidade”, portanto, negar o reconhecimento da identidade indígena de um grupo social que buscou esse direito e se deixou ser analisado é uma atitude que merece mais atenção e cuidado antes de ser realizada. Conforme o líder comunitário da comunidade Manacauaca, foi realizada uma solicitação para demarcação da área de estudo como T.I., mas o antropólogo disse não haver elementos suficientes para considerá-los indígenas, logo, a demarcação foi indeferida.

O reconhecimento ou não de uma T.I. demanda atenção às problemáticas indígenas contemporâneas e as peculiaridades locais ou regionais. Viveiros de Castro (2006) expõe a lógica da atitude dos antropólogos em negar identidades indígenas quando afirma que “se, antes, ser índio custava caro [...] e custava caro, é claro, para quem o era, hoje ser índio estaria ficando barato demais. Agora é fácil ser índio; basta dizer... E daí ninguém, principalmente o Estado, vai acabar comprando essa” (p. 7).

O autor continua: “os antropólogos querem, justamente, *garantir* [a] [...] identidade indígena. Só que não garantem; só o índio é quem se garante” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 07). Viveiros de Castro é certo no seu discurso ao falar que ser indígena é para quem se garante, pois existem doçuras e amarguras advindas das identidades.

Essas *negações* são construções históricas que interferem no enfraquecimento dos modos de vida não capitalistas, contribuem para a marginalização do indígena e, ao mesmo tempo, para tirar obrigações de ordem social, econômica, política e moral do Estado brasileiro para com os indígenas. Não é por acaso que o próprio Estado produziu as *negações* e as reproduz.

O propósito era emancipar, isto é, retirar da responsabilidade tutelar do Estado os índios que se teriam tornado não-índios, os índios que não eram mais índios, isto é, aqueles indivíduos indígenas que “já” não apresentassem “mais” os estigmas de indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania (o respeito a esse regime, bem entendido, era e é outra coisa) (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 02).

Uma parte do Estado contraditoriamente tenta resguardar e fazer valer os direitos indígenas socialmente legitimados. O Estado corresponde aos sujeitos que trabalham inseridos na superestrutura, por isso agem em nome dele, representando-o, mas a pluralidade

de visões, pensamentos e ações própria da sociedade está presente no aparelho estatal e o diversifica, gerando contradições e conflitos internos.

A dificuldade dos indígenas em assumir totalmente sua identidade em toda e qualquer circunstância ocorre devido ao estado de adormecimento. É uma metamorfose existencial, onde há conflitos e unidade que, por sua vez, é oriunda: do modo de vida não capitalista de produção nos moldes Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria (M-D-M). Existem elos importantes com o tempo pretérito que denotam elementos da ancestralidade. No entanto, as práticas sociais ancestrais mantidas não ficaram paralisadas no tempo-espaço, e ainda revelam, sobretudo, a resiliência do modo de vida; da manutenção do território e das práticas sociais; das reivindicações para demarcação da terra; das relações de parentesco; e da autodenominação para o DSEI.

Muitas localidades da zona rural de Barcelos apresentam indígenas “assumidos” e “aceitos oficialmente” pelo Estado brasileiro. Esses indígenas estão em terras demarcadas, não negam suas raízes, tampouco que o que são hoje é resultado de uma história. Neles está tatuado simbolicamente a marca do ser indígena e existe um reconhecimento do Estado. Por isso, suas terras são demarcadas, bem como, recebem assistência em forma de serviços ou em dinheiro. Para acessá-los a fim de realizar alguma pesquisa científica existe um trâmite burocrático para conseguir a autorização para entrar em seus territórios e, por fim, executar a pesquisa.

Entretanto, os indígenas orgulhosamente assumidos em Barcelos são vistos como privilegiados e não merecedores por parte da população citadina. Para os cidadãos e parte considerável da sociedade não indígena, indígenas são aqueles que moram em TI, falam a língua da etnia, praticam rituais, assim por diante. Perdura-se uma negação exercida pela população local, uma negação-radical, isto é, das raízes histórico-culturais da formação territorial de Barcelos e do Brasil. Há que se entender que (1) os que moram em TI são considerados privilegiados por serem assistidos pelo Estado, mas o que ocorre é a garantia de direitos territoriais que foram usurpados à força; (2) os indígenas foram proibidos de falar suas línguas e agora muitas etnias estão em processo de aprender a própria língua. Somado a essa realidade se os indígenas não falarem em português não são ouvidos e são menos respeitados.

As terras indígenas são um direito e, também, o reconhecimento do Estado que negou, invisibilizou e matou indígenas – e ainda o faz. Ao mesmo tempo, escancara a existência de um parâmetro classificatório de identidade indígena sem muitas vezes levar em consideração o histórico de rejeição e perseguição que os indígenas estiveram à mercê.

Foi observado a negação do *vir a ser* próprio dos grupos humanos, gerando um conflito de identidade oriundo de uma visão fragmentada de identidade. “Não sou indígena, porque não falo a língua”; “não sou, porque não moro em uma aldeia; minha mãe é, eu não”. Luciano (2006) alerta que a língua indígena não é o único elemento da identidade étnica, sendo “[...] importante chamar atenção para isto, uma vez que constantemente a perda da língua por um povo é usada para negar o reconhecimento da identidade indígena” (p. 122). Márcia Kambeba afirma que

Respeitar a cultura do outro, deve ser também uma constante na vida de todos os que vivem na cidade e na aldeia, pois, compreende-se que identidade não se perde com a saída do indivíduo de seu lugar (aldeia), ele é e será sempre o mesmo com ou sem aldeia, vivendo na cidade, comendo com garfo e faca, vestindo terno e gravata porque seu ser é carregado de memórias e representações identitárias. E não existe uma cara de “índio”, um estereótipo, existe o “indivíduo” que carrega a responsabilidade em sua afirmação de ser quem é Tukano, Kambeba, Guaraní, Tembé, Mundurucu, Macuxi, Kayapó, Pataxó, Tupinambá, Kocama, Tikuna, Mura, Suruí, Arara, Parakanã, Cariri-Chocó, Parakanã, Gavião, Miramha, Assurini, Matis, Kaingang, Xavante, Terena entre outros (KAMBEBA, 2020, p. 63).

Os argumentos proferidos por alguns participantes para justificar que não são indígenas não se sustentam. A negação é um processo histórico com o objetivo de levar a morte simbólica e material dos povos indígenas para posteriormente outros grupos do poder fazerem uso dos seus territórios. Aliás, corrobora-se com Viveiros de Castro (2006) quando ele afirma que “no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. Acho que o problema é “provar” quem não é índio no Brasil” (p. 10).

Na Comunidade Manacauaca, há mais casos de identidade contrastiva que, conforme Oliveira (2003) significa:

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma “negando” a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada (p. 5).

Ao perguntar sobre a autoidentificação, Elisângela se autodenominou como cabocla. O termo caboclo é uma forma de invisibilizar os povos indígenas tendo sido utilizado na literatura científica como em Galvão (1979) e, conforme Luciano (2006), adotado pelos sujeitos que negavam sua identidade étnica. Luciano (2006) afirma que

A denominação original de caboclo na Amazônia, por exemplo, está fortemente relacionada a essa negação das identidades étnicas dos índios. Foi uma invenção daqueles que não queriam se identificar como índios, mas também não podiam se reconhecer como brancos ou negros (pois não pareciam) [...]. este sentido, o caboclo

seria aquele que nega sua origem nativa, mas que por não poder ainda se reconhecer como branco se identificava com o mais próximo possível do branco (p. 31-32).

A segurança de reafirmar-se negando outras identidades é muito restrita na área de estudo, o que implica em uma passividade dos indígenas que não a exercem ao aceitar aquilo que os outros dizem que eles são. Há uma identidade denegada²² por parte dos indígenas, isto é, em transformação, momentos antes do despertar identitário ou que se qualificam como um despertar ainda lento que ganha força para se afirmar em sua totalidade, em todos os contextos. Conforme Castro (2013),

A identidade denegada não é uma contraidentidade, necessariamente, ainda que possa sê-lo, também. Não é, igualmente, uma pré ou pós-identidade. É um existenciário, um caminho para dizer a natureza do que existe. Portanto, não diz respeito ao campo do existente (p. 460).

A lógica e a simbólica do presente mostram a proeminência da reprodução social dos povos em detrimento das dificuldades historicamente impostas sob eles. A (re)existência acontece em um movimento cotidiano de (re)produção social e reafirmação de si; de si enquanto grupo social. Aquela identidade que foi negada e escondida como forma de sobrevivência é reafirmada e muitas vezes recriadas pelos povos (LUCIANO, 2006).

À princípio, os participantes da pesquisa foram identificados como camponeses, ainda mais considerando a negação da identidade indígena realizada pelos sujeitos. Posteriormente a identidade étnica adormecida foi se delineando e seus motivos ficaram cada vez mais evidentes. Viveiros de Castro (2006) expõe que

Antigamente, muitos coletivos indígenas sentiam vergonha de sê-lo, e o governo tinha todo interesse em aproveitar essa vergonha inculcada sistemicamente, tirando as conseqüências jurídico-políticas, digamos assim, do eclipsamento histórico da face indígena de várias comunidades “camponesas” do país. [...] Antigamente, os especialistas no “processo histórico” martelavam-nos os ouvidos com o dogma de que a “condição camponesa” (com opção de “proletarização”) era o devir histórico inexorável e portanto a *verdade* das sociedades indígenas, e que a descrição dessas sociedades como entidades socioculturais autônomas supunha um “modelo naturalizado” e “a-histórico” (p. 5).

O despertar identitário – a reafirmação ou ressurgência étnica – não é um mero gesto dos povos indígena, mas, como afirma Luciano (2006), “mas sim um momento profundo em suas histórias milenares e um monumento de conquista e vitória que se introduz e marca a

²² O conceito de Castro (2013) foi utilizado, mas, no seu caso, ele desenvolve argumentos sobre as representações e a autorrepresentação dos caboclos da Amazônia. Há algumas semelhanças ao seu pensamento, e foram elas que nos levaram a conhecer o autor, assim como, o próprio significado da palavra, pois a denegação da identidade é praticada pelos indígenas.

reviravolta na história traçada pelos colonizadores europeus, isto é, uma revolução de fato na própria história do Brasil” (p. 42-43).

A vergonha de se assumir indígena, o medo de ser rechaçado leva à negação, no entanto, há afirmação também. O delineamento da identidade indígena se efetivou ao analisar as práticas sociais de hábitos alimentares, formas de trabalho (cultivo e extrativismo), uso de plantas medicinais,

Os participantes da pesquisa são indígenas cuja representação da identidade está em construção, mas o modo de vida se revela consolidado, baseado no contexto em que vivem e se reproduzem. A *negação* revela as cicatrizes das tentativas em arrancar pela raiz os indígenas dos seus territórios, por meio da morte simbólica (e material) dos seus representantes. Santos (2007) afirma que “a humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna. [...] O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano” (p. 31). Em alguns contextos, os indígenas são concebidos dessa forma o que leva à negação dos sujeitos.

Segundo Athias (2007a), “[...] os índios interiorizam a ideologia discriminatória dos membros da sociedade regional, o que os coloca em posição de inferioridade e enfraquece sua capacidade de resistência à opressão que suportam” (p. 120). Há um aspecto de continuidade com resultados da colonização. Houve a dizimação de diversas etnias, período no qual foi realizado o que se chama de etnoepistemicídio promovido pela exploração excessiva do trabalho, circulação de doenças “de fora” não tratáveis com a medicina e farmacopeia indígenas existentes, pelas guerras para a expansão do domínio territorial português, pela desarticulação das etnias que eram obrigatoriamente separadas; e pela proibição em manter os modos de vida indígenas.

O etnoepistemicídio se consolida na morte material e simbólica. A morte dos indígenas levou diversas formas de conhecimento, uso da biodiversidade, práticas, etc, tendo em vista que os povos indígenas realizavam (e ainda realizam) a transmissão de saberes e conhecimentos por meio da oralidade. Os registros e a narrativa orais foram, portanto, perdidos em alguns casos ao mesmo tempo que muito conhecimento vem sendo perdido, ignorado, invisibilizado ou inferiorizado. Carvalho e Lelis (2014) afirmam que “os conhecimentos tradicionais [etnoconhecimento] existem sem o uso de recursos metodológicos cientificamente definidos. Contudo, possuem força suficiente para manter-se e estabelecer-se [...]” (p. 03).

Conforme Santos (2009, p. 52), “uma riqueza imensa de experiências cognitivas tem vindo a ser desperdiçada”. O etnoepistemicídio não cessou com o fim da colonização. Aliás,

“um [etno]epistemicídio maciço tem vindo a decorrer nos últimos cinco séculos” (SANTOS, 2009, p. 52). Por isso mesmo, há relação entre a manutenção do etnoconhecimento e do território. Carvalho e Lelis (2014, p.18) afirmam que

O discurso colonial está, pois, presente no cotidiano das relações travadas entre as comunidades tradicionais e a sociedade no seu entorno, na medida em que frequentemente são alvo de elucubrações tendentes a lhes conferir direitos vários; tais direitos ficam não raro a mercê de serem implementados.

Em caráter de continuidade, a negação da identidade indígena vem de um longo processo de perseguição e proibição. Conforme Viveiros de Castro (2013), “[...] em todo processo identitário, ou melhor, de identificação, a questão a ser discutida não é a da identidade, propriamente, mas a que a conforma ontologicamente enquanto questão, aquela que se dá no plano da intersubjetividade” (p. 460).

As relações de troca entre indígenas continuam sendo realizadas pela oralidade e pelo vínculo afetivo. Essa é uma característica que se tornou uma herança aos integrantes da sociedade não indígena, é uma tradição indígena reproduzida em outros espaços visto que há um uso difuso das plantas medicinais com a marca do conhecimento ancestral e de tradições. Como afirma Hobsbawm e Ranger (1997), “é óbvio que nem todas as tradições perduram” (p. 9), mas ainda hoje existem as tradições inventadas:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente: uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (1997, p. 09)

Considera-se que a tradição inventada faz parte das práticas sociais indígenas, bem como, o uso das plantas medicinais possui como uma ligação direta com tempos pretéritos. No entanto, os grupos responsáveis em manter esse uso sofreram transformações que agiram alterando todos os elementos do seu existir. Santos (2000) afirma que

As tradições tornam-se parte indissociável das identidades sociais, representando, muitas vezes, aspectos significativos da vida das pessoas. [...]. São as populações que inventam ou reinventam tradições para se adequar a outras formas culturais que lhes são impostas ou com as quais travam contato.

Santos (2012) afirma que a sociedade luso-rio-negrina desenvolveu um processo de ocidentalização pós-colonização, na medida em que “[...] era formada por maioria indígena aldeada, não se estagnou, ou seja, não sofreu solução de continuidade. [...] A sociedade rio-negrina foi se ajustando conforme as vicissitudes ditadas pela cadência lusitana [...]” (p. 303).

Nesse contexto, a operacionalização da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena por meio do DSEI vem contribuindo para a ampliação da negação indígena em determinados espaços. O DSEI conta com uma série de profissionais altamente qualificados e solícitos, contudo, em Barcelos, a operacionalização da política de saúde vem sendo realizada de forma mecânica e acrítica, sem considerar a herança simbólica e material dos povos. DSEI é sinônimo de fornecedor de medicamentos de farmácia.

É importante mencionar que as funcionárias do DSEI em Barcelos e em São Gabriel da Cachoeira foram solícitas e simpáticas quando o trabalho de campo foi realizado, mas a forma que o trabalho nas áreas está sendo praticada é desconexa à realidade e impacta negativamente os assistidos pela política.

3.3 Etnoconhecimento e resiliência indígena

Pode-se dizer que ser índio é como aquilo que Lacan dizia sobre o ser louco: não o é quem quer. Nem quem simplesmente o diz. Pois só é índio quem se garante.
(VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 07)

O uso de plantas medicinais é um trabalho realizado que interrelaciona o uso da natureza com a interferência humana na paisagem e no território, além de demandar amplo etnoconhecimento. O território agrega o material e o simbólico para a manutenção das sociedades e existe por meio do trabalho.

O uso de plantas medicinais está envolto de construção cultural onde existem critérios para esse uso aprendido no espaço vivido cotidianamente. Esse aprendizado está ligado às antigas gerações e carrega consigo tempos pretéritos e a interação intergeracional. Pelo contexto observado no trabalho de campo, o uso demanda um posicionamento político devido a uma racionalidade ao se usar ou não essas plantas para tratar ou curar enfermidades.

A circulação de plantas medicinais é movida pela convivência entre pares e trocas, e não pelo lucro que se poderia obter. As sociedades detentoras do etnoconhecimento necessário para esse uso não determinam preço às plantas. O uso está condicionado ao conhecimento do território, pois envolvem conhecimentos agroecológicos, pois essa planta pode ser plantada (cultivo) ou coletada (extrativismo vegetal/florestal), e quem usa uma planta possui esse nível de conhecimento. Dito isso, o uso da planta não surge do nada e se finda nele próprio, pelo contrário, é relacionado com o território, práticas sociais e modo de vida.

Conforme indicado por Galvão (1976), os indígenas do rio Negro são integrados ao mercado. Este fato, longe de ter origem na contemporaneidade, perpetua-se desde períodos coloniais. Os indígenas abastecem o mercado com peixes de diferentes espécies, farinha de mandioca, hortaliças e verduras, e produtos extrativistas, sendo que além de atender às necessidades comerciais com produtos, ainda atende os turistas atraídos pela pesca esportiva. Nessa última atividade, o indígena é contratado por ser conhecedor do território e, portanto, útil ao dono dos meios de produção, ou seja, o sujeito capitalista dono da embarcação, dos artefatos de pesca e responsável em oferecer o serviço aos turistas. Galvão (1976, p. 426) afirma que

A população indígena, mesmo das aldeias mais recuadas, mantém contactos periódicos e permanentes, desde os tempos coloniais até o presente, participando ainda hoje ativamente na economia local, seja no comércio do produto agrícola, a farinha de mandioca, seja no trabalho de coleta da borracha, castanha e piaçaba.

Há uma intencionalidade por parte dos indígenas ao produzir e manter, a todo momento, os seus territórios, considerando que essas áreas são demarcadas material e simbolicamente de forma individual sendo da família e de forma coletiva, reunindo várias famílias e funcionam como uma extensão dos sujeitos.

Perder uma parte do seu território é perder uma parte de si, há uma relação afetiva com o que se produz e, por conseguinte, com onde se produz. Uma área de roça, por exemplo, possui meses de trabalho cuidadosamente planejado pela família. Essa área é ocupada por meses de forma descontínua e apresenta o trabalho de vários integrantes da família. Ainda sobre o território, foi verificado que o uso compartilhado e coletivo acontece com tranquilidade, porque esses sujeitos se reproduzem socialmente com base na interação com o outro.

Há uma guarda compartilhada do território e, por isso, mantido em longo prazo. Um exemplo de compartilhamento do território é o uso coletivo, quando necessário, da árvore de manga para fins medicinais (figura 42). Ao redor da mangueira, existem outras espécies vegetais como jatobá e sumaúma.

Pode-se observar as marcas de cascas retiradas da árvore de manga, que está localizada na área comum da comunidade Dom Pedro II e é utilizada por quem precisar da comunidade. Se alguém de outra comunidade precisar certamente pedirá uma autorização verbal e será atendido. Entende-se que as plantas medicinais devem ser compartilhadas aos que precisam. Há maior posse quando as plantas medicinais são cultivadas nos chamados quintais, com demarcação material.

Figura 42 - Mangueira compartilhada na comunidade Dom Pedro II



Fonte: pesquisa de campo, 2018.

Há espaços, portanto, com mais restrições e outros mais coletivos. Há constante transmissão de saberes, conforme a participante afirma que os vizinhos chamam para compartilhar, para ensinar e conseqüentemente ocorrem as trocas materiais e simbólicas: “com vizinhos, quando os vizinhos têm, eles ensinam, chamam para pegar” (Mara; 67 anos, sexo feminino, comunidade Manacauaca).

As trocas as vezes passam despercebidas pelos indígenas devido à familiaridade com o uso de plantas medicinais, pois também abrange a reprodução da vida. É uma extensão de si, pois é o cuidado da família, onde a mulher recebe uma importância significativa e exclusiva. A mulher participa de todas as outras atividades de trabalho: na roça, na pesca, na casa, mas é no uso de plantas medicinais que são apontadas como referências, tendo em vista que é notório o patrimônio cultural imaterial irradiado a partir dos seus conhecimentos e práticas. Lévéque (1999), afirma que “este conjunto de conhecimentos e comportamentos constitui um patrimônio cultural que é transmitido de geração em geração” (p. 218).

As relações de parentesco e vizinhança são fundamentais para o acúmulo de etnoconhecimento, porque o que se desconhece é só perguntar e a resposta vem detalhada.

Isabela explica

Tem pessoas que usam remédio caseiro. Eu sofria muito. Quando eu pegava uma gripe, eu não podia dormir de noite, só se fosse de boca aberta, aí me ensinaram banho. Banho pra cabeça... aí misturava com folha de limão, limão bem verdinho cortado do lado, um monte de coisa. Aí botava no sereno. Aí de manhã cedo, aí banha a cabeça assim e faz que nem ela fez aí e enrola com a toalha. Agora para gripe eu não fico mais agoniada assim, não (Isabela; 59 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II).

Essa mesma participante foi a que mais insinuou o desuso das plantas medicinais, contudo no momento de necessidade buscou ajuda nas relações de vizinhança e quando procurada tem orgulho em ensinar. O resfriado é comum de acometer crianças e as vezes adultos. Ela ensinou mais uma receita:

A folha de limão também para fazer banho. Cozinha com o capim-santo, bota no sereno para banhar a cabeça de manhã quando está com gripe... Deixa no sereno; de manhã está friazinha, banha a cabeça. Chega a sair aquela água quente assim... Tem uma planta que se chama capitú que também a gente bota junto. limãozinho também a gente corta, bota dentro. Faz uma salada [riso tímido e contido], aí bota no sereno. Aí de manhã, banha a cabeça, chega a sair aquela água quente da cabeça da gente (Isabela; 59 anos, sexo feminino, comunidade Dom Pedro II).

O uso das plantas medicinais aciona elementos materiais e simbólicos, ambos funcionam como sistemas interdependentes. O material e o simbólico se entrecruzam no pensar, no agir, no ser e no relacionar-se com o outro, resultando na prática dos usos das plantas medicinais. Esta prática é inerente ao cotidiano indígena, solidificada na cultura dos que a realizam. O uso das plantas medicinais envolve uma sistemática e uma organização social, porém é um uso tão culturalmente entranhado nas relações que se aproxima a um ato orgânico do Ser quando na verdade é parte do habitus.

A interiorização reflete nas ações dos sujeitos. Não há uma pausa para pensar se a planta é funcional ou não, usa-se a planta. Contudo, não significa dizer que esse uso é aleatório ou arbitrário. O etnoconhecimento já consolidado orienta que assim o faça, considerando ainda que a comprovação da eficácia das plantas medicinais é revisitada constantemente.

O prefixo “etno” não é acidental, pois há saberes indígenas, ancestrais e atuais, organizados e reproduzidos nas práticas sociais, onde a família é o primeiro ambiente de socialização e orientação do uso de plantas medicinais. Há uma relação com as tradições indígenas, os costumes arraigados, sendo reproduzida oralmente.

Para usar a planta, é preciso tê-la. Para tal, é preciso mantê-la cultivada ou saber onde extraí-la. E depois, prepará-la. Em todos esses processos, que culminam no seu uso, o material e o imaterial estão presentes. Ao mesmo tempo, o uso medicinal de uma planta pelos indígenas revela a potência do habitus com bases firmes no tempo presente, assim como, na ancestralidade. Já é estabelecida uma relação entre saberes e etnoconhecimento (ou conhecimentos tradicionais) e a reprodução social, material e simbólica dos indígenas. Ribeiro (1997) afirma que

Sem embargo, os grupos indígenas constituem, hoje, os últimos repositórios vivos de um saber acumulado durante milênios para a sobrevivência humana na floresta tropical úmida, nos campos e cerrados. Parte dele foi herdado pelas populações rurais – caboclos, sertanejos, caipiras, caiçaras – encontrando-se, em graus diversos, codificado nas culturas de folk (p. 2).

A herança indígena chega aos grupos tradicionais e não indígenas, pois ocorre a transmissão de saberes importantes à sobrevivência e à reprodução da vida em todas as suas multiplicidades. Nesse contexto, foi inserida a política de saúde indígena realizada pelo DSEI nas unidades de produção familiar que funciona como uma política territorial com base no conceito criado por Moraes (2005). O autor afirma que “existem ações estatais que modulam o espaço, qualificando-o como condição para as outras espacializações. A estas políticas denominamos territoriais, isto é, as que produzem espaço” (p. 29-30). As políticas territoriais são aquelas que agem na modelagem do espaço, qualificando-o para outras espacializações.

A política do DSEI está interferindo em parte do modo de vida no que tange ao uso de plantas medicinais e, conseqüentemente, na organização do território. A forma de implementação dessa política de saúde, até o momento, vem contribuindo para uma subordinação do território às políticas territoriais de ocidentalização indígena, de integração dos indígenas à sociedade nacional, por meio da ampliação acrítica do uso de medicamentos de farmácia. Mendonça e Rodrigues (2011) afirmam que

Resultados de diferentes estudos mostram que pessoas submetidas ao processo de “ocidentalização”, particularmente relacionado a mudanças no estilo de vida e no hábito alimentar, tornam-se mais susceptíveis às doenças crônicas não-transmissíveis, tais como as doenças cardiovasculares e o diabetes mellitus, bem como transtornos mentais em função do processo de crise de identidade e de mudanças de hábitos [...] (p. 605).

Os povos indígenas são os maiores conhecedores de medicamentos naturais, inclusive, com início da pandemia de COVID-19 em 2020 esses medicamentos da natureza – de uso controlado pela difusão do conhecimento indígena – foram procurados e utilizados,

considerando que os medicamentos farmacêuticos não cumpriam o papel de cura. Conforme Silva *et al.* (2021, p. 1),

As plantas medicinais vêm sendo utilizadas desde muito tempo por nossos antepassados, e seus conhecimentos e práticas vêm sendo passados de geração em geração, um hábito que só tende a aumentar dia após dia, principalmente por serem de fácil acesso, podendo ser cultivadas até mesmo no quintal da própria casa. Diante do cenário atual da pandemia, causada pelo SARS-CoV-2, muitas pessoas tem buscado nelas, a prevenção para a doença, alívio dos sintomas ou até mesmo a cura [...]

O território indígena é construído e reconstruído com base em um modo de vida considerado tradicional que, longe de ser engessado no tempo e no espaço, possibilita a junção da racionalidade ambiental, a ecologia de saberes em um processo ininterrupto de territorialização. Há sentimento de pertencimento ao território, bem como, uma delimitação material e simbólico. Ao se tratar do uso de plantas medicinais a territorialização vem sofrendo alterações devido a forma contraditória de implementação da política territorial de saúde indígena. Por um lado, a política do DSEI contribui com a assistência básica de saúde aos sujeitos, algo imprescindível. Além disso, reconhece os indígenas da área de estudo como indígenas, mesmo que eles não estejam em um território demarcado, uma TI. Por outro lado, interfere na continuidade do uso de plantas medicinais, o que é um paradoxo.

O etnoconhecimento indígena é procurado por outras sociedades que sabem da sua profundidade enquanto a política pública está voltada aos tratamentos hiper ocidentais, alheios as formas de cura indígenas. A saúde indígena tem sua base nas plantas medicinais e em figuras sociais como o pajé ou o *kumu*, indígenas especializados e preparados desde a infância para esse cuidado. A saúde dos povos ruralizados não se baseia em engolir um comprimido, mas sim no conhecimento ambiental existente e no autocuidado de modo total.

Os efeitos do DSEI na área de estudo parecem ser sutis, mas já incomodam considerando que adentraram a narrativa de 1 participante que representa uma unidade de produção familiar. Sem dúvida os efeitos poderão ser ainda mais graves em médio e longo prazos, pois território implica demarcação (material e simbólica) de poder que, por sua vez, depende do conhecimento acumulado sobre algo. Quando grupos deixam de usar plantas medicinais para fazer uso de medicamentos farmacêuticos fornecidos pelo DSEI, o conhecimento deixa de ser acionado, entra no esquecimento.

Assim como com os Baré na área de estudo, Garnelo *et al.* (2006) identificaram que “as principais estratégias de cura [...] utilizadas pelos Baniwa compreendem os medicamentos industrializados, que costumam ser a primeira escolha diante dos sintomas iniciais de doença (p. 141). Sendo necessário criar intervenções, possibilidades voltadas ao fortalecimento

cultural, onde o uso de plantas medicinais e o acionamento de práticas de cura são importantes para o reconhecimento e despertar identitários.

A política também promove dependência química dos indígenas que passam a se automedicar e uma dependência social ao DSEI que é a instituição fornecedora dos medicamentos em um movimento já esperado pelos assistidos por essa política. A maioria não tem recursos para comprar, por isso aguardam o fornecimento do DSEI. A afirmação de Warwick Kerr (1986), em *Suma Etnológica Brasileira*, corrobora com a análise mencionada.

Nas dezenas de aldeias que visitei, jamais vi índios desnutridos. Sem embargo, na medida em que os grupos tribais entram em contato com a sociedade nacional diminui, às vezes de maneira dramática, a diversidade e a qualidade de seus alimentos. Isto se dá não apenas devido à redução drástica do território tribal, senão também porque os conhecimentos agrônômicos, botânicos e zoológicos deixam de ser transmitidos das gerações mais velhas às mais novas. Os agentes da “civilização” ao destruírem os mitos e crenças religiosas indígenas, afetam também aquelas vinculadas ao remanejamento da natureza, uma vez que ambas se entrosam indissoluvelmente (p. 170).

O não uso ou desuso, com o tempo, pode tornar desnecessária a manutenção dos quintais e, talvez, dos terreiros, que são sortidos, verdadeiras “farmácias viva” na unidade de produção familiar. Além disso, a transmissão dos conhecimentos relacionados pode se tornar sem sentido se não houve um uso ou motivos para a conservação do território e do etnoconhecimento. Assim, os conhecimentos acumulados muitas vezes na memória poderão ser esquecidos.

Existem muitas formas de curar, tratar ou acompanhar enfermidades ou mal-estares nas comunidades indígenas, mas os curadores indígenas não compõem o quadro multiprofissional do DSEI. Nesse caso, temos uma *negação* por invisibilização estatal. Além do mais, a presença de agentes de saúde tipicamente indígenas poderia acelerar a consolidação da identidade indígena desses povos.

Em 2018, foi identificada uma descontinuidade no processo comunicativo intergeracional. Antes, a criança era chamada para ser ensinada diretamente a usar determinada planta. Na socialização do trabalho dentro da família, própria de sociedades tradicionais, os lugares de coleta e as plantas eram culturalmente assimiladas no processo de desenvolvimento do Ser. Esses saberes são valiosos e necessários para a criação dos territórios materiais e simbólicos das famílias.

As participantes mencionaram que também aprenderam a fazer uso de plantas medicinais observando suas avós e mães. Conforme Maher (2006, p. 18), “o modelo de aprendizagem indígena passa pela demonstração, pela observação, pela imitação, pela tentativa e erro”, algo totalmente confirmado em Barcelos.

O etnoconhecimento para o uso de plantas medicinais são acionados quando a filha começa a ter os seus filhos, mas, em alguns casos, observou-se que quem faz a infusão é a avó. Está havendo uma descontinuidade na transmissão geracional dos saberes. Na ausência da avó, as mulheres precisarão pedir apoio para a vizinhança, em casos de necessidade, o que ainda é salutar. Contudo, o querer aprender a usar as plantas é limitado para uma necessidade específica para o cuidado com os filhos e com o marido, geralmente. É um conhecimento pontual, isolado.

A negação da identidade indígena é resultado de grandes períodos de preconceito e de colonialidade em Barcelos. Para eles, que sequer residem em terras indígenas, assumirem essa identidade – ainda que descontinuamente – é um ato de coragem, de tomada de consciência de si e de religação do ser. Nesse sentido, Oliveira (2000) problematiza o que ele chama de “os (des)caminhos da identidade”.

A consideração pelos Outros, indispensável à própria autoconsideração, seria a verdadeira fonte de dignidade do *Nós*, tanto quanto do *Self*, seja ele étnico ou nacional. E a ênfase que estou pondo na dignidade das identidades “*desplazadas*”, traduzidas, ou mesmo estigmatizadas, inerentemente ambíguas devido aos azares dos novos contextos sociais e culturais em que se vêm inseridas, espero que represente [...] um estímulo ao desenvolvimento de pesquisas nesta direção [...] (p. 19).

Por esse motivo, considera-se que a identidade é inseparável da produção do território que, por sua vez, implica na territorialidade, as relações e os elementos simbólicos que sustentam e produzem o território. Conforme Luciano (2006), vale destacar que a identidade indígena não é genérica, é “identidade política simbólica que articula, visibiliza e acentua as identidades étnicas de fato, ou seja, as que são específicas, como a identidade baniwa, a guarani, a terna, a yanomami, e assim por diante. [...] Os povos indígenas são grupos étnicos diversos e diferenciados [...] (p. 40-41).

A identidade indígena demanda a identificação individual e o reconhecimento coletivo, abrangendo relações com as alteridades que compõem o território e as externalidades que não compõem, mas se relacionam com o território. Como afirma Lévinas (2004, p. 169),

[...] é o Mesmo que se reencontra no Outro. [...] A unidade do eu penso é a forma última do espírito como saber. E a esta unidade do eu penso são reconduzidas todas as coisas que constituem um sistema. O sistema do inteligível é, no fim das contas, consciência de si.

Autodeclaração, pensamento, atitudes, práticas sociais e o processo de trabalho se relacionam na formação do modo de vida dos sujeitos. Há uma história espacial que contribui para o entendimento do modo de vida encontrado hoje na área de estudo. A região do rio

Negro abrange inúmeras formações espaciais pela natureza da sua ocupação e pela própria pluralidade cultural existente; há uma verdadeira socio-bio-diversidade.

Por meio do uso de plantas medicinais, foi possível reconhecer permanências, rupturas e transformações no modo de vida dos sujeitos da pesquisa. Ao falar em permanências, há que se relativizar. Os sujeitos possuem uma cultura que os permite se modificarem ao longo do tempo; não há um engessamento na dinâmica das sociedades. Não há necessidade de uma prática ser a mesma por décadas ou séculos para que seja considerada correta, aquela que segue os padrões culturais, ou para que determinado grupo social seja considerado tradicional.

As transformações são inerentes à condição humana, porém, ainda assim, não são tão fáceis de serem identificadas quando estão em percurso de consolidação. O modo de vida carrega consigo contradições, sendo subordinado e rebelde ao modo de produção capitalista. Subordinado em relação à necessidade de comercializar produtos para aquisição de dinheiro e, com isso, reproduzir seu modo de vida, mas é rebelde, pois é não capitalista. Além disso, esse modo de vida indígena é diferenciado até mesmo dentro do mundo dos povos indígenas. Urge desmistificá-lo para melhor entendimento e aceitação social deles próprios.

Aliás, o modo de produção capitalista necessita das sociedades ditas tradicionais, pois são elas quem produzem uma série de mercadorias que os latifundiários não produzem. Além disso, essas sociedades ainda conservam a biodiversidade, o que para um capitalista é uma reserva de capital natural. Contraditoriamente, o modo de produção capitalista necessita e explora as sociedades tradicionais.

As vozes dos e das indígenas foram interpretadas, fazendo-se presente da forma o mais real possível na narrativa coletada. Salienta-se que não cabe a nenhuma pesquisa dar voz aos sujeitos, pois, no momento que alguém propõe a “dar voz” a quem quer que seja já está praticando um paternalismo, vitimizando os sujeitos, inferiorizando-os, isto é, tirando-lhes a condição de sujeitos com seu habitus (BOURDIEU, 1983) – sujeitos sujeitados (subordinados) e sujeitos sujeitantes (capacidade de transformar-se) – perante a história. O processo de reconhecimento de sua própria identidade é de dentro para fora (endógeno). É certo afirmar que as plantas medicinais não possuem a centralidade que se esperava no início desta caminhada. Pelo contrário, é mais central a luta pela identidade indígena e ao mesmo tempo do modo de vida indígena. Identidade e modo de vida apresentam diversas práticas sociais territoriais sendo todas relacionadas ao trabalho realizando para a reprodução social dos povos.

No entanto, existe a autodeclaração que significa a reafirmação para si e para os outros da identidade indígena, uma demonstração da resistência individual e coletiva e do

(re)encontro com sua identidade. Os sujeitos da pesquisa são indígenas que se encontram em situação de reconhecimento de sua própria identidade. Existem alguns distanciamentos e aproximações com a definição mais familiar de indígena, por isso o uso do conceito de indígena é relacional. Na realidade, há uma autodenominação indígena em determinados contextos.

Ao caminho da “ecologia dos saberes”, busca-se demonstrar que os conhecimentos são válidos e importantes, a depender do contexto que estão inseridos. É mais salutar usufruir de uma combinação de conhecimentos do que hierarquizá-los juntamente com os respectivos povos, sobretudo quando os povos produtores e mantenedores desses conhecimentos são postos em condições inferiores ou de invisibilização.

A farmacopeia indígena propiciou uma etnomedicina popular, dado que não é restrita aos povos indígenas, tendo sido incorporada por diversos grupos sociais e alcançado o espaço urbano. Dito isto, a etnomedicina indígena praticada nas unidades de produção familiar é diferente da descrita por Luciano (2006). O devir dos indígenas da área de estudo é diferenciado.

Luciano (2006) afirma que “de maneira geral, os povos indígenas concebem doença como intervenção de alguma força da natureza, seja como reação da própria natureza ou por meio da ação provocadora do pajé, xamã ou benzedeiro” (p. 175). Não foi identificada uma concepção indígena de saúde e doença dessa forma, mas existem crenças relacionadas à panema, aos seres da floresta, a outra cosmologia e ontologia. O autor continua:

Para os povos indígenas existem duas maneiras de se contrair doença: por provocação de pessoas (feitas) e por provocação da natureza (reação). Isto é muito importante, porque para os povos indígenas não existe doença natural, biológica ou hereditária. Ela é sempre adquirida, provocada e merecida moral e espiritualmente (LUCIANO, 2006, p. 173).

Vale ressaltar que mesmo em áreas tradicionalmente ocupadas por indígenas e, inclusive, demarcadas como é o caso o Parque Nacional do Xingu, no estado do Pará, há descompassos em torno da identidade. As controvérsias surgem devido às novas frentes contemporâneas como a aproximação dos indígenas às áreas urbanas e suas influências. Segundo Villas Bôas (2011, p. 588),

Há os mais velhos tentando segurar a raiz, o tradicional – aquilo que realmente deve ser feito para manter a expressão de sua identidade – e, ao mesmo tempo, há os jovens, que dominaram a língua [portuguesa] rapidamente, a fluência do contato, e que estão trazendo constantemente as novidades.

Os elementos da identidade indígena adotados para a caracterização e identificação dos sujeitos são as práticas socioculturais, a manutenção de tradições e a autodeclaração em

determinados contextos. Os indígenas apresentam um uso do território muito bem delimitado, sendo realizado no bojo familiar e compartilhado com outros sujeitos, como parentes ou vizinhos. O uso do território é para a manutenção das atividades essenciais da família que demonstra um conhecimento amplo sobre a natureza. Há também relações de parentesco entre os indígenas da área de estudo. Existem poucas matrizes familiares que foram se desmembrando à medida que os filhos foram constituindo as suas. Há forte ligação sanguínea entre os indígenas das comunidades. Além disso, existem graus de parentesco, por matrimônio, com etnias indígenas de outras comunidades do município de Barcelos.

O uso de plantas medicinais é resultado de saberes ancestrais sistematizados ao longo do tempo e transmitidos nas relações interfamiliares. A mulher é a responsável por preparar o “remédio caseiro” e de cuidar das plantas cultivadas próximas à casa da família enquanto, geralmente, o homem é quem coleta as plantas em áreas de extrativismo. O homem conhece a utilidade das plantas medicinais, mas na divisão social do trabalho, a mulher tem uma função mais preponderante em relação a esse tema.

Os líderes comunitários são convidados para participar de reuniões e assembleias organizadas pelos movimentos indígenas do rio Negro, o que demonstra um reconhecimento dos “parentes” que moram nas comunidades Dom Pedro II e Manacauaca pelas organizações indígenas. Ademais, todos os indígenas são atendidos pelo DSEI, vinculado à política pública de saúde indígena.

Os indígenas mantêm respeito às crenças em relação ao trabalho no ambiental natural. Se a mulher estiver menstruada, ela não pode realizar atividades de trabalho, pois haverá prejuízo no resultado. Há ainda relação direta com outros indígenas de áreas demarcadas e, por parte de alguns, vontade de demarcação da terra.

Outro aspecto característico do modo de vida indígena que foi observado nas comunidades é o uso de artesanatos indígenas como os cestos (Figura 43) utilizados para transportar e condicionar produtos agrícolas, por exemplo. O cesto waturá foi comentado na figura 23. Interessante perceber que os cestos possuem elementos artesanais enquanto as alças foram adaptadas a realidade havendo um aproveitamento de outro tipo de material.

Ademais, os cestos são diferentes havendo trançados mais fechados e mais abertos. Os trançados revelam, portanto, grafismos indígenas diferentes uns dos outros. No caso do cesto acomodado embaixo na lona azul, as características são outras, pois trata-se do cesto paneiriforme ou simplesmente paneiro. Emperaire (2010) informa que “o termo é aplicado a um cesto cargueiro incompleto, sem bordo e alça” (p. 196). O paneiro possui trançado hexagonal além de outras técnicas de manufatura (EMPERAIRE, 2010).

Figura 43 - Parte interna de uma casa de farinha e cestos artesanais indígenas



Fonte: Pesquisa de campo, 2018

Na figura 44, nota-se à direita um cesto encontrado na casa da indígena mais velha da comunidade. Além do cesto oriundo do trabalho de trançado de cipós tem uma garrafa de plástico de 2 litros – regionalmente chamada de garrafa pet – que outrora foi embalagem do guaraná Baré e que, nesse caso, está guardando um medicamento natural à base de cascas de jatobá. Esse medicamento deve ser servido em temperatura ambiente onde a casca da árvore fica apurando mantendo uma concentração dos princípios ativos medicinais.

Uso de língua indígena, rituais específicos, a prática de benzimento, a hierarquia social (por exemplo, tuxaua, pajé etc.) não foram observados e a demarcação de terra não foi aprovada, mas os indígenas das comunidades Dom Pedro II e Manacauaca possuem outros atributos e mantêm contato com parentes indígenas que, inclusive, dominam o nheengatu, a chamada de língua geral. O contato com outros indígenas são diversos, pois existem casamentos confirmados com indígenas, mudança de moradia para a comunidade Moura,

participação em eventos de outras etnias indígenas ou da etnia baré, parentes, amigos e vizinhança.

Figura 44 - Registro parcial de uma unidade doméstica indígena na comunidade Dom Pedro II onde pode-se visualizar um cesto artesanal e o medicamento natural na garrafa de plástico



Fonte: Pesquisa de campo, 2018

Não é raro haver a visita de indígenas nas comunidades exclusivamente para conversas cotidianas. Em uma dessas ocasiões na comunidade Dom Pedro II, estava presente uma indígena baré de 72 anos onde por meio de intermediadores ela falou ter dificuldade em encontrar outros falantes da sua língua. Ela aprendeu a língua geral com seus pais que dominavam com perfeição a fala. Dos seus cinco filhos somente um se comunicava em nheengatu. Pelo fato dela não falar português ficava mais calada e a conversa teve que ser intermediada pelo seu companheiro de 62 anos autodeclarado indígena da etnia baré. Ambos residem na comunidade Moura

As famílias indígenas (re)produzem um etnoconhecimento específico sobre a agricultura, o manejo, o extrativismo (vegetal e animal), o uso e a socialização de plantas medicinais. O prefixo *etno* tem o objetivo de enfatizar que é um conhecimento com raízes

ancestrais que vem se transformando ao longo dos séculos, visto que está inserido na dinâmica sociocultural dos sujeitos.

No processo de manutenção de práticas ancestrais, historicamente readequadas aos diferentes contextos, há uma resistência à racionalidade econômica que, por um lado, visa minar tais práticas e, por outro, depende de muitas delas. É o caso da relação entre os conhecimentos chamados de tradicionais e a produção de medicamentos alopáticos, produzidos pela indústria farmacêutica. Elisabetsky (1997) explica que “[...] a etnofarmacologia permite, portanto, o desenvolvimento de medicamentos sem o custo da metodologia industrial. Para isso, é de fundamental importância a informação coletada junto à população usuária a respeito do uso da planta” (p. 159). Para Elisabetsky (2003),

A Etnofarmacologia não trata de superstições, e sim do conhecimento popular relacionado a sistemas tradicionais de medicina. Para apreciar o conhecimento popular é preciso admiti-lo como tal – um corpo de conhecimento, um produto do intelecto humano – e não se pode ser preconceituoso. [...] Como estratégia na investigação de plantas medicinais, a abordagem etnofarmacológica consiste em combinar informações adquiridas junto a usuários da flora medicinal (comunidades e especialistas tradicionais), com estudos químicos e farmacológicos (p. 1).

Ao longo de vários anos organizou-se uma farmacopeia indígena que, cada vez mais, torna-se alvo de apropriação de grupos empresariais. O problema reside na desvalorização e no não reconhecimento dos criadores da farmacopeia e na forma de apropriação do etnoconhecimento.

O nome farmacopeia foi utilizado pela primeira vez no século XVI. [...] As farmacopeias reúnem informações padronizadas sobre as características das drogas (propriedades físicas, químicas e organolépticas). Cada país pode ter a sua farmacopeia, que não é mera cópia de outras (ALMEIDA, 2011, p. 156-157). Os indígenas criaram uma farmacopeia, o que possibilita a existência da farmacopeia moderna. Conforme Quirino (2015, p. 280),

O etnoconhecimento é utilizado como referência para melhorar a eficiência da pesquisa de moléculas bioativas. Paradoxalmente, ele é desvalorizado por determinados campos do conhecimento. Em outros momentos, existe sua exploração sem haver um retorno social direto para as comunidades agrárias e pequenos produtores.

O uso de plantas medicinais é uma prática social ensinada geralmente no meio familiar, mas não somente; é comum conversar com amigos, vizinhos, conhecidos sobre uma dor que se sente ou já se sentiu e trocar formas de tratamento que outrora funcionaram. Tratar doenças ou cuidar do bem estar é um assunto comum do cotidiano.

O conhecimento popular não está em uma balança com o conhecimento científico, visto que há uma interdependência de conhecimentos ou ênfase em um ou outro a depender do contexto de uso. Assim como a produção de um chá é a produção de um medicamento natural, não somente de um remédio caseiro. A conotação das palavras é oriunda de um discurso que inferioriza certos grupos sociais e exalta outros. O estudo corrobora com Shiva (2001) para quem os sistemas de conhecimento autóctones “são de um modo geral ecológicos, enquanto o modelo dominante de conhecimento científico, caracterizado pelo reducionismo e a fragmentação, não está equipado para levar em consideração integralmente a complexidade das inter-relações na natureza” (p. 30).

O etnoconhecimento é voltado para o conhecimento ambiental, o compartilhamento dos territórios e estratégias de manutenção da biodiversidade. Usam-se os recursos naturais pensando no tempo futuro, pois a prática social é ancorada pela relação com os parentes de modo inter e intrageracional no território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vocês cientistas! Deveriam saber que nem tudo que se procura,
se encontra iluminando! — diz Aldevan [Baniwa].
(ISHIKAWA *et al.*, 2019, p. 34)

As plantas medicinais, inicialmente, foram o único objeto de estudo, onde se pretendia aprofundar os elementos do etnoconhecimento com pessoas mais idosas consideradas referências no assunto. Durante e após o trabalho de campo o uso das plantas medicinais foi assumindo um pano de fundo na pesquisa. Pela força da realidade, houve necessidade de se repensar os rumos da pesquisa com base em problemas reais, transições, crises de identidade, enfim, a própria dinâmica dos sujeitos da pesquisa.

Outro desvio no percurso metodológico foi em relação à denominação científica dos sujeitos. Em primeira vista, a identidade indígena era negada e não foram observados elementos característicos de indígenas. Ora, a cultura e o habitus não são entendidos ou passíveis de serem analisados superficialmente. Foi nesse momento que o olhar, o ouvir e o escrever de Oliveira (2000) se tornaram a espinha dorsal para a obtenção e análise dos dados, pois foi a partir dessa abordagem e de muita insistência que finalmente o quebra cabeça começou a ser construído.

Barcelos sofreu fortemente os ataques advindos da colonização tanto em caráter material quanto simbólico, o que criou uma sociedade diferente de outras que compõem o exuberante rio Negro. A presença indígena em Barcelos é real, mas acontece de forma diferente, por exemplo, de São Gabriel da Cachoeira ou de Novo Airão. Luciano (2006) pondera que “a dinâmica e a intensidade da relação com a identidade variam de povo para povo e de região para região, de acordo com o processo histórico de contato vivido” (p. 41).

A região chamada de alto rio Negro teve tempo para respirar mais aliviada e reestabelecer os modos de vida enquanto Barcelos continuava sendo visada por ser um centro político e econômico da colônia de Portugal e, posteriormente, com os ciclos econômicos de extrativismos desenvolvidos no Amazonas no último século. Por esse motivo, espalhou-se a negação da identidade indígena, afinal, indígena era visto como preguiçoso, era sempre explorado e maltratado.

Contudo, mais recentemente, vem acontecendo, não somente em Barcelos, uma busca pelo reconhecimento da identidade indígena, negação e afirmação da identidade;

adormecimento e o despertar. Embora haja um aumento no reconhecimento a moeda continua com seus lados acionados conforme a necessidade, a situação, a sensação de segurança.

O uso de plantas medicinais assim entendido de forma geral perpassa todos os capítulos tendo se tornando um elemento comprovador da identidade indígena, assim como, outras formas de realização do trabalho (de cultivo e de extrativismo) também reafirmam a consolidação e transmissão do etnoconhecimento relacionado às heranças, ancestralidade e ajustes culturais necessários.

Longe de serem preguiçosos, os indígenas trabalham constantemente, trabalham desde criança até a velhice, porém eles próprios só encaram como trabalho o que realizam na agricultura ao cultivar a roça e na pesca. Limpar terreno, cuidar das plantas, obter adubo, cuidar de filhos/as, preparar alimentação sempre fresca, entre outras atividades também são trabalho, mas não são assim analisados pelos sujeitos. O habitus que acompanha os sujeitos contribui para a manutenção de uma divisão do trabalho sexual e social onde alguns trabalhos são exaltados e outros não.

Durante décadas do século XX, existiu a figura do caboclo em Barcelos, aquele que não é indígena, mas também não é sujeito urbano, possui um modo de vida muito similar ao dos indígenas, mas não o é. O que diferencia caboclos e ribeirinhos dos indígenas?

Hoje em dia, sabe-se que o caboclo, no despertar da sua identidade étnica pode se tornar indígena, assim como, há indígenas morando e trabalhando nas cidades. O indígena que se autodeclara possui práticas sociais territoriais de integração com o ambiente, respeito aos entes e seres mágicos, uso de plantas medicinais e forma de (re)produção da vida tipicamente indígena. A racionalidade, o modo de vida e as práticas se interrelacionam entre os povos indígenas que obviamente possuem diferenças entre si. Os caboclos estão para a vasta região amazônica o que os “índios misturados” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004) estão para a região Nordeste.

Com o avanço da política de saúde indígena, o que já foi um reconhecimento tardio do Estado brasileiro às necessidades básicas indígenas, a partir de 1990, o DSEI iniciou seus trabalhos em Barcelos sendo coordenado por um grupo gestor alocado no município de São Gabriel da Cachoeira, que fica a dias de distância de Barcelos.

A política de assistência à saúde indígena tem diversos pontos positivos como o fato de oferecer serviços públicos antes inviáveis, a exemplo: atendimento de médicos especialistas, dentistas, nutricionistas, farmacêuticos, entre outros profissionais. Além disso, há um agente de saúde em cada comunidade que por ser agente e morador facilita a

comunicação entre indígenas e DSEI. Se não for possível haver um agente de saúde em cada comunidade há, pelo menos, um agente que atenda algumas comunidades vizinhas, lembrando que as distâncias em Barcelos são obstáculos na comunicação.

No entanto, essa política não inclui indígenas na gestão responsável em promover eventos e atendimentos aos povos indígenas. Os funcionários do DSEI são conhecidos como fornecedores de remédios de farmácia, desconsiderando a prática do tratamento de saúde com as plantas medicinais ou outras práticas culturais envolvidas.

O uso medicinal das plantas não é meramente para tratamento de saúde, mas também está relacionado ao conhecimento territorial, às trocas materiais e simbólicas, ao modo de vida e à autonomia dos povos. O entendimento de que a área de estudo, mesmo não demarcada, tratava-se de uma área indígena foi possível pela informação de que o DSEI atuava na área. Aliás, é a instituição pública mais atuante na área de estudo. A outra instituição que se faz presente esporadicamente é o Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (IDAM), responsável pela assistência rural. Indiretamente o Governo Federal, por meio do Programa Bolsa Família, também está presente na vida dos indígenas que se deslocam até a cidade uma vez por mês para recebimento do benefício social.

A presença do DSEI é importante para a garantia de direitos indígenas, contudo urge a necessidade de reformular a forma de operacionalização dessa política em Barcelos. Os indígenas, mesmo não inseridos em áreas demarcadas, merecem reconhecimento e respeito pela história vivida e também pelos serviços de abastecimento do mercado alimentício provendo diversos peixes e produtos agrícolas, principalmente, além de trabalharem condicionados à sazonalidade dos rios com cuidado em torno do ambiente.

O contato de indígenas autodeclarados e reconhecidos com indígenas de identidades adormecidas pode contribuir para autodeclaração com mais segurança. Esse contato possibilitaria o despertar identitário. Os medicamentos industrializados são necessários em casos específicos, assim como, tratamentos dentários, cirurgias, atendimento médico mais especializados e invasivos, entre outros serviços de saúde ocidentais, mas é imprescindível a inserção do etnoconhecimento indígena no cuidado da saúde.

A saúde indígena demanda um estilo de vida, e não somente um tratamento medicamentoso. Os indígenas não cuidam somente de onde dói, eles cuidam da totalidade do corpo e da mente, realizando trocas materiais, simbólicas e cosmológicas. Certamente esse contato contagiaria positivamente os indígenas com identidades adormecidas para se afirmarem como indígenas. A questão em torno da identidade indígena não é algo exclusivo

de Barcelos, está havendo um movimento de auto representatividade considerado até mesmo como uma ressurgência.

Espera-se agregar, nesse sentido, qualitativamente aos estudos relacionados aos povos indígenas, principalmente àqueles que se encontram com receio de despertar a identidade indígena, pois o que diferencia indígenas de não indígenas além do modo de vida, das práticas sociais e territoriais, é, também, a autodeclaração e o reconhecimento entre os pares.

O uso de plantas medicinais foi a chave de início do trabalho que acabou tendo outros desdobramentos em torno da pesquisa realizada, das práticas sociais associadas e do etnoconhecimento estabelecido e compartilhado entre os sujeitos da pesquisa. Corroborando com Rubem Alves, “cheguei onde cheguei porque tudo deu errado”, entretanto o errado foi apenas o diferente do planejado.

REFERÊNCIAS

- ADRIÃO, Denize Genuina da Silva. **O processo de identificação étnica: a recriação da identidade indígena de Barcelos-AM.** 1991. [150] f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.
- ALBUQUERQUE, Bianca Weiss; AGUIAR, Daniel Praia Portela de; ROSA, Sejana Artiaga; ZUANON, Jansen. Áreas alagáveis da Amazônia e seus recursos pesqueiros: In: LOPES, Aline e PIEDADE, Maria Tereza Fernandez. **Conhecendo as áreas úmidas amazônicas: uma viagem pelas várzeas e igapós.** Manaus: Editora INPA, 2015.
- ALENCAR, Edna Ferreira. **Memórias de Mamirauá.** Tefé (AM): Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2010.
- ALMEIDA, Mara Zélia de. **Plantas medicinais.** 3ª ed. Salvador: EDUFBA, 2011.
- ALTIERI, Miguel. **Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável.** 5ª ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- AMORIM, Marcos Paulo. Macumba no imaginário brasileiro: a construção de uma palavra. **II Simpósio de Pesquisa da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo**, em Outubro de 2013.
- ANDRADE. Paulo César Machado (org.). **Projeto pé-de-pincha: conservação e manejo de quelônios.** Manual para gestores ambientais. Manaus: UNISOL/UFAM, 2015.
- ANVISA (Agência Nacional de Vigilância Sanitária). Medicamentos fitoterápicos e plantas **medicinais.** Disponível em: <<http://portal.anvisa.gov.br/fitoterapicos>>. Acesso em: 10/09/2020.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana.** 10ª ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira:** de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira. Recife, UFPE: 2007a.
- ATHIAS, Renato. Medicina indígena no rio Negro – experiência de um projeto. In: FERREIRA, Luciane Ouriques e OSÓRIO, Patricia Silva (org.) **Medicina Tradicional Indígena em Contextos.** Anais da I Reunião de Monitoramento. Projeto Vigisus II/Funasa. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2007b, p. 101-109.
- BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África.** 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- BAHRI, Sylvia. Do extrativismo aos sistemas agroflorestais. In: EMPERAIRE, Laure. **A floresta em jogo: o extrativismo na Amazônia central.** São Paulo: editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 167-176.
- BALDIN, Nelma e ACOSTA, Patricia Mary Real. Representações Sociais do uso popular de plantas medicinais: experiência em uma comunidade rural. **Revista Educ. Públ.,** Cuiabá, v. 27, n. 64, p. 159-178, jan./abr., 2018.
- BANIWA, Braulina Aurora. Mulheres e Território: Reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados. **Vukápanavo: Revista Terena,** v. 1, n. 1, p.165-170, 2018.
- BARATA, Germana. Medicina popular obtém reconhecimento científico. **Cienc. Cult.,** vol.55, no. 1 São Paulo, Jan./Mar, 2003.

- BARRA, Camila Sobral e DIAS, Carla. (Org.). **Barcelos indígena e ribeirinha: um perfil socioambiental**. São Paulo: ASIBA/FOIRN/ISA, Instituto Socioambiental, 2013.
- BATTISTI, Caroline; GARLET, Tanea Maria Bisognin; ESSI, Liliana; HORBACH, Roberta Klein; ANDRADE, Andressa de; BADKE, Márcio Rossato. Plantas medicinais utilizadas no município de Palmeira das Missões, RS, Brasil. **R. bras. Bioci.**, Porto Alegre, v. 11, n. 3, jul./set. 2013, p. 338-348
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BENFICA, Talita Pedrosa Vieira de Carvalho; Martha Benfica do Nascimento de Carvalho; Antônio Carlos Witkoski. 2019
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato. **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, p. 46-81.
- CARDOSO, Thiago Mota. Etnoecologia, construção da diversidade agrícola e manejo da dinâmica espaço-temporal dos roçados indígenas no rio Cuieiras, baixo rio Negro, Amazonas. Dissertação de mestrado. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia e Universidade Federal do Amazonas. Programa Integrado de Pós-Graduação em Biologia Tropical e Recursos Naturais. Manaus, 2008.
- CARNEIRO, Fernando Ferreira; KREFTA, Noemi Margarida; FOLGADO, Cleber Adriano Rodrigues. A Praxis da Ecologia de Saberes: entrevista de Boaventura de Sousa Santos. **Tempus, actas de saúde colet**, Brasília, 8(2), jun, 2014, 331-338.
- CARTAS INDÍGENAS AO BRASIL. Quem é Ailton Krenak. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/ailton-krenak/>. Acesso em: 01/05/2022.
- CARVALHO, Fábria Ribeiro Carvalho de; LELIS, Acácia Gardênia Santos. Conhecimento tradicional: saberes que transcendem o conhecimento científico. In: **Direito ambiental III** [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UFPB; coordenadores: Livia Gaigher Bosio Campello, Consuelo Yatsuda Moromizato, Rosângela Lunardelli Cavallazzi. – Florianópolis: CONPEDI, 2014.
- CASTRO, Fábio Fonseca de. A identidade denegada. Discutindo as representações e autorrepresentações dos caboblos da Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 56, nº 2, 2013, p. 431-475.
- COSTA, Fábio Rodrigues da e ROCHA, Márcio Mendes. Geografia: conceitos e paradigmas - apontamentos preliminares. **Revista GEOMAE - Geografia, Meio Ambiente e Ensino**. Vol. 01, Nº 02, 2º SEM/2010.
- CREVELS, Christian Ferreira. O problema dos procedimentos preliminares de reconhecimento de Terras Indígenas. In: **Terras Indígenas não demarcadas - Amazonas e Roraima**. CIMI, 2022, p. 41-49.
- CRUZ, Manuela de Queiroz. Brincadeira é coisa séria – o papel das práticas lúdicas na construção das representações socioambientais das crianças na Ilha do Careiro da Várzea (AM). Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia-PPG CASA. Manaus, 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da e ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro *et al.* **Biodiversidade na Amazônia brasileira**: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios. São Paulo: Estação Liberdade; Instituto Socioambiental, 2001, p. 184-193.

DIAS, Maria das Graças Santos. Fundamentos da ocupação da Amazônia Colonial. **Revistas, Textos e Debates**, Publicação do Centro de Ciências Sociais e Geociência da Universidade Federal de Roraima n°5, 1997.

DIEGUES, Antonio Carlos e ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Os saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. São Paulo: NUPAUB-USP: MMA, 2000.

Distrito Sanitário Especial Indígena Alto (DSEI ARN). Plano de Contingência para infecção humana pelo novo Coronavírus (COVID-19) em povos indígenas-DSEI Alto Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira (AM), Abril de 2020.

ELISABETSKY, Elaine. Etnofarmacologia de algumas tribos brasileiras. In: RIBEIRO, Darcy (editor); RIBEIRO, Berta G. (coord.). **Suma etnológica brasileira**. Petrópolis: Vozes; 1997.

ELISABETSKY, Elaine. Etnofarmacologia. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 55, n. 3, jul./set. 2003.

EMPERAIRE, Laure. Agricultura e sistema agrícola. In: EMPERAIRE, Laure (org.). **Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro**. Brasília: ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq, 2010a, p. 17-20.

EMPERAIRE, Laure. Catálogo de artefatos e objetos. In: EMPERAIRE, Laure (org.). **Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro**. Brasília: ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq, 2010b, p. 189-211.

EMPERAIRE, Laure. Transformar: a cultura material. In: EMPERAIRE, Laure (org.). **Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro**. Brasília: ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq, 2010c, p. 103-128.

EMPERAIRE, Laure (org.). **Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro**. Brasília: ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq, 2010.

EMPERAIRE, Laure e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Criar as plantas. In: EMPERAIRE, Laure (org.). **Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro**. Brasília: ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq, 2010, p. 73-102.

FARRELL, John G.; ALTIERI, Miguel A. Sistemas agroflorestais. **Agroecologia: Bases Científicas para uma Agricultura Sustentável**. Expressão Popular, São Paulo, Rio de Janeiro, 2012, p. 281-304.

FERNANDES, Saulo Conde e SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. O lugar da macumba no campo religioso afro-brasileiro. **Revista Ñanduty**, Vol. 2, N. 2, janeiro a junho de 2014.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem filosófica ao Rio Negro**. 2ª ed. SANTOS, Francisco Jorge dos; UGARTE, Auxiliomar Silva; OLIVEIRA, Mateus Coimbra (Orgs.). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas e Editora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 2007.

FGV SOCIAL. **Bolsa Família: o que é e como funciona?** Disponível em: <https://cps.fgv.br/bolsa-familia-o-que-e-e-como-funciona> Acesso em: 01/03/2022.

FUNAI. **Dicionário de Tupi-Guarani**. Disponível em:

<http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto43/FO-CX-43-2739-2000.pdf> Acesso em: 26/04/2022

GALVÃO, Eduardo. Aculturação indígena no rio Negro. In: **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 135-192.

GALVÃO, Eduardo. Encontro de sociedades tribal e nacional no Rio Negro, Amazonas. In: SCHADEN, Egon (org.). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Ed. Nacional, 1976, p. 421-434.

GARNELO, Luiza. Intermedialidade, autoatenção e interfaces de sistemas de saberes sobre doença, cura e cuidados. In: TEIXEIRA, Carla Costa; SILVA, Cristina Dias da; GARNELO, Luiza (org.). **Saúde indígena em tempos de pandemia: movimentos indígenas e ações governamentais no Brasil**. Rio de Janeiro: Mórula, 2022

GARNELO, Luiza; SAMPAIO, Sully; LYNN, Gary; BANIWA, André Fernando. Medicina Tradicional Baniwa: doença, poder, conflito e cura. **Somanlu** (UFAM), v. 6, p. 151-170, 2006.

GOFFMAN, Erving. **Estigma** – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.

Tradução: Mathias Lambert. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/308878/mod_resource/content/1/Goffman%20%20Estigma.pdf Acesso em: 27/11/2022. Data da Digitalização: 2004

GONÇALVES, Maiara Cristina; PAULA FILHO, Galdino Xavier de; OLIVEIRA, Daniel Henrique de; LI, Meiling; RUPPENTHAL, Felipe R.; BARBOSA, Kennedy de Araújo; MING, Lin Chau. Medicina da floresta: saberes e práticas populares dos moradores do núcleo de base Semitumba. In: MING, Lin Chau; AMOROZO, Maria Christina de Mello; FERREIRA, Almecina Balbino (Orgs.). **Experiências etnobotânicas na Reserva Extrativista Chico Mendes**. Botucatu: Fundação de Estudos e Pesquisas Agrícolas e Florestais, 2018.

GORZ, André. **O imaterial: conhecimento, valor e capital**. Tradução de Celso Azzan Júnior. São Paulo: Annablume, 2005.

GOULDING, Michael; CARVALHO, Mirian Leal; FERREIRA, Efrem G., **Rio Negro, rich life in poor water: amazonian diversity and foodchain ecology as seen through fish communities**. The Hague: SPB Academic Publishing, 1988.

GUARESCHI, Pedrinho A. Representações sociais: avanços teóricos e epistemológicos. **Temas em Psicologia da SBP**, Vol. 8, nº 3, 2000a, p. 249-256.

GUARESCHI, Pedrinho A. Representações sociais e ideologia. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis: EDUFSC, Edição Especial Temática, 2000b, p.33-46.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Boletim Gaúcho de Geografia**, 29: 11–24, jan., 2003.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste**. Niterói: EDUFF, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 103-133.

HOBBSAWM, E. J.; RANGER, T. D. **A invenção das tradições**. 2. ed. São Paulo, SP: Paz e Terra, 1997. 316p

HYPENESS. Primeiro Centro de Medicina Indígena é inaugurado em Manaus. Disponível em: <<https://www.hypeness.com.br/2017/06/primeiro-centro-de-medicina-indigena-e-inaugurado-em-manaus/>>. Acesso em: 27/08/2020.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) Cidades. População estimada [2020]. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/barcelos/panorama>>. Acesso em: 10/09/2020

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) Indígenas. Gráficos e Tabelas. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>>. Acesso em: 10/09/2020.

Instituto Socioambiental - ISA. **Manual de etnobotânica**: plantas, artefatos e conhecimentos indígenas. Organização de Aloisio Cabalzar; Viviane Stern da Fonseca-Kruel, Luciana Martins, William Milliken, Mark Nesbitt. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), 2017.

ISHIKAWA, Noemia Kazue; IKEDA, Takehide; BANIWA, Aldevan; BRUNO, Ana Carla. **Brilhos na Floresta**. Manaus: Editora Valer; Editora INPA, 2019.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do saber**. Série Saberes Tradicionais - Vol. 1. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

KERR, Warwick Estevam; CLEMENT, Charles R. Práticas agrícolas de consequências genéticas que possibilitaram aos índios da Amazônia uma melhor adaptação às condições ecológicas da região. **Acta Amazonica**, 10(2), 1980, p. 251-261.

KRENAK, Ailton. História indígena e o eterno retorno do encontro. In: **Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afrobrasileira**: uma contribuição da área de História do PIBID/FaE/UFGM. LIMA, Pablo Luiz de Oliveira (Org.). Belo Horizonte: UFGM (Faculdade de Educação), 2012.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEITE, José Nailton; LEITE, Cecília Sayonara G. Alexandre Rodrigues Ferreira e a formação do pensamento social na Amazônia. **Estudos avançados**. Vol.24 nº.68, São Paulo, 2010.

LESCURE, Jean-Paul. Algumas questões a respeito do extrativismo. In: EMPERAIRE, Laure. **A floresta em jogo**: o extrativismo na Amazônia central. São Paulo: editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 191-204.

LÉVÊQUE, Christian. **A Biodiversidade**. São Paulo: EDUSC, 1999;

LÉVI-STRAUSS, Claude. O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical. In: RIBEIRO, Darcy (editor); RIBEIRO, Berta G. (coord.). **Suma Etnológica Brasileira**. Vol. 1: Etnobiologia. Petrópolis: Vozes, Finep, 1986, p. 29-47.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre a alteridade. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

LIMA, Ana Gabriela Morim de; OLIVEIRA, Joana Cabral de; SHIRATORI, Karen. Conhecimentos, práticas e visões de mundo. In: CUNHA, Manuela Carneiro; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina (orgs). **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil**: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças; LIMA, Ana Gabriela Morim de; OLIVEIRA, Joana

Cabral de; SHIRATORI, Karen (coords). Seção 8-Conhecimentos associados à biodiversidade. São Paulo: SBPC, 2021, p. 20-89.

LIMA, Deborah Magalhães; OLIVEIRA E SOUZA, Mariana; COSTA E SANTOS, Rafael Barbi. Solimões - Organizações indígenas e as políticas de reconhecimento. In: RICARDO, Beto e RICARDO, Fany. **Povos indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, p. 349-352.

LIMA, Deborah. Prefácio. In: ALENCAR, Edna Ferreira. **Memórias de Mamirauá**. Tefé (AM): Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2010.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Edições MEC/Unesco. 2006.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MACHADO, Danilo de Oliveira. A agrobiodiversidade de quintais agroflorestais em propriedades agrícolas familiares na BR 174, ramal do Pau-Rosa, Manaus, AM. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - INPA. Programa de Pós-Graduação em Agricultura no Trópico Úmido - PPG-ATU. Dissertação de Mestrado. Manaus, 2016.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. A construção de territórios culturais pelas antigas sociedades amazônicas. **Amazônia: Ci. & Desenv.**, Belém, v. 6, n. 12, jan./jun., 2011.

MAHER, Terezinha Machado. A formação de professores indígenas: uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Formação de professores indígenas**: repensando trajetórias. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006, p. 11-38.

MARCONI, Marina de Andrade e LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MARQUES, Helder; MARTINS, Luis. Memória, herança, patrimônio e paisagem. **Cadernos de Geografia**, n. 17, 1998, p. 123-129.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe Sotto Maior; URBANO, Elisa Urbano; JESUS, Genilson dos Santos de. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista de Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2161-2181, 2019.

MINAYO, M. C. S. Técnicas de pesquisa. In: MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec, 2010. p. 261-297.

MIRANDA, Fernando Silveira Melo Plentz. Sentido filosófico dos Direitos Humanos em Hannah Arendt: trabalho e obra em "A condição humana". **Revista Eletrônica Direito, Justiça e Cidadania**. Volume 3, nº 1, 2012, p. 1-6.

MMA (Ministério do Meio Ambiente). Períodos de Defeso. Disponível em: <<https://www.mma.gov.br/informma/item/10431-per%C3%ADodos-de-defeso.html>>. Acesso em: 10/09/2020.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. Plantas medicinais e suas virtudes. **Supl. Acta Amazônica**, 18 (1-2), 1988, p. 357-366.

MORAES, Antonio Carlos Robert. Ordenamento territorial: uma Conceituação para o Planejamento Estratégico. In: MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO REGIONAL (MI). **Para pensar uma Política Nacional de Ordenamento Territorial**: Anais da Oficina sobre a

Política Nacional de Ordenamento Territorial. Brasília, Ministério da Integração Nacional, Secretaria de Políticas de Desenvolvimento Regional (SDR). Brasília: MI, 2005, p.43-47.

MORAES, Kamila Guimarães de. Bem viver: um novo paradigma para a proteção da biodiversidade por seu valor intrínseco. In: Perspectivas e desafios para a proteção da biodiversidade no Brasil e na Costa Rica, 2014.

MOREIRA, Rita de Cássia Teixeira; COSTA, Larissa Corrêa do Bomfim; COSTA, Renata Cristina Silva; ROCHA, Emerson Antônio. Abordagem Etnobotânica acerca do Uso de Plantas Medicinais na Vila Cachoeira, Ilhéus, Bahia, Brasil. **Acta Farm. Bonaerense**, 21 (3), 2002.

NEVES, Lino João de Oliveira. Desconstrução da colonialidade: iniciativas indígenas na Amazônia. **Ecadernos CES [Online]**, 02, 2008.

NODA, Hiroshi e NODA, Sandra do Nascimento. Agricultura familiar tradicional e conservação da sócio-biodiversidade amazônica. **INTERAÇÕES - Revista Internacional de Desenvolvimento Local**. Vol. 4, N. 6, Mar. 2003, p. 55-66.

OLIVEIRA, Ana Gita de; PERES, Sidnei. **Relatório sobre a Identificação da População Indígena do Baixo Rio Negro – Município de Barcelos/AM**. Instituto Socioambiental (ISA) e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Brasília, junho de 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, vol. 6, núm. 2, julho-dezembro, 2003, pp. 117-131

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, V. 39, n. 1, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des)caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 15, n. 42, fev., 2000, p. 07-21.

ORTIZ, Renato. A procura de uma Sociologia da prática. ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, p. 07-36.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. RJ: LACED, 2004.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. O pós-constituição de 1988 e os povos indígenas. **BRASILIANA—Journal for Brazilian Studies**. Vol. 5, n.1, Nov, 2016, p. 200-229.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, n. 4 Vol.1 Abril de 1998, p. 47-77.

PANKARARU, Dora. A vida em chamas na floresta de pedra. In: RICARDO, Beto e RICARDO, Fany. **Povos indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, p. 728-29.

PAULILO, Maria Ignez S. O peso do trabalho leve. **Revista Ciência Hoje**, nº 28, 1987, p. 1-7.

PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. **Comunidade Canafé: história indígena e etnogênese no médio rio Negro**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília, 2007

PINHEIRO, Marionil Simão; VALENTINI, Carla Maria Abido; FARIA, Rozilaine Aparecida Pelegrine Gomes. Aspectos sócio-culturais e ambientais dos moradores da comunidade Souza

Lima, em Várzea Grande - MT. **Revista Eletrônica em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental**. Santa Maria, v. 19, n. 3, set-dez, 2015, p. 646-658.

PINTO, Florence e EMPERAIRE, Laure. A farinha de mandioca, um elo dos sistemas extrativistas. In: EMPERAIRE, Laure. **A floresta em jogo: o extrativismo na Amazônia central**. São Paulo: editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 57-67.

QUIRINO, Glauberto da Silva. Saber científico e etnoconhecimento: é bom pra quê?. **Ciênc. Educ.**, Bauru, v. 21, n. 2, p. 273-283, 2015.

RAFFESTIN, Claude. Por uma Geografia do poder. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo (SP): Ática, 1993

RAMIREZ, Henri. **Línguas arawak da Amazônia Setentrional** - comparação e descrição. Manaus: EDUA, 2001.

RAVENA Nirvia; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. A teia de relações entre índios e missionários. A complementaridade vital entre o abastecimento e o extrativismo na dinâmica econômica da Amazônia Colonial. **Varia hist.** vol.29 no.50 Belo Horizonte May/Aug, 2013.

RICOVERI, Giovanna. **Bens comuns versus Mercadorias**. Tradução de Vicenzo Maria Lauriola e Elaine Moreira. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012.

RODRIGUES, Priscila Freire e NODA, Hiroshi. Conhecimentos tradicionais, tradição e cultura: O conhecer-fazer de plantas medicinais em Tupi I/Alto Solimões/Amazonas. **Somanlu**, ano 9, nº 2, jul./dez., 2009.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Amazônia: fronteiras, identidades e história. **Cienc. Cult.** vol.61 no.3 São Paulo, 2009

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo para uma nova cultura política**. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina e CES, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004, p. 777-821.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução de Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos. Tradições populares de uso de plantas medicinais na Amazônia. **Hist. cienc. saude-Manguinhos**. Vol.6 suppl. Rio de Janeiro, Sept, 2000, p. 919-939.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Nos confins ocidentais da Amazônia portuguesa: mando metropolitano e prática do poder régio na Capitania do Rio Negro no século XVIII**. Dissertação de Mestrado. Manaus, AM : UFAM, 2012.

SANTOS, Milton. Sociedade e Espaço: a formação social como teoria e como método. In: **Boletim Paulista de Geografia**. N. 54. São Paulo: AGB, Junho de 1977, p. 81-99.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia**. Hucitec: São Paulo, 1988.

SARMENTO, Francisco da Silva. O médio rio Negro indígena: aspectos históricos, socioculturais e panorama antropológico contemporâneo. **Dissertação de mestrado em Antropologia Social**. Universidade de Brasília. Brasília, 2018.

SAÚDE INDÍGENA. DSEI. Disponível em: <http://www.saudeindigena.net.br/coronavirus/dsei/> Acesso em: 01/03/2022.

SCHWADE, Tiago Maiká Müller. Prefácio. In: **Terras Indígenas não demarcadas - Amazonas e Roraima**. CIMI, 2022, p. 7-9.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Tradução de Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Esmeraldo Dias da; MATIAS, Samara Mikaella Santos; BARROS, Bruno Gabriel Amorim; OLIVEIRA, Flávio José Vieira de. A importância do uso das plantas medicinais, frente ao cenário atual da pandemia causada pelo SARS-CoV-2. **Research, Society and Development**. V. 10, n. 11, 2021, p. 1-10.

SILVA, Kalina Vanderlei e SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Rubens de Moraes. Memórias herdadas no uso de plantas medicinais. Universidade Federal de Pernambuco. **XX Encontro Nacional de História Oral**. Recife, 2010, p. 1-16.

SILVA-REIS, Dennys e BAGNO, Marcos. A tradução como política linguística na colonização da Amazônia brasileira. **Revista Letras Raras**. V. 7, n. 2, 2018, p. 8-28.

SIMAS, Diego e BARBOSA, Yêda (coordenação). **Sistema agrícola tradicional do Rio Negro**. Brasília, DF: IPHAN, 2019.

SMILJANIC, Maria Inês. Da “invenção” à “descoberta científica” da Amazônia: as diferentes faces da colonização. **Revista Múltipla**, Brasília, 6(10):9 – 38, junho, 2001, p. 9-26.

SOBREIRO, Thaissa. Territórios e Conflitos nas Pescarias do Médio Rio Negro (Barcelos, Amazonas, Brasil). Dissertação de Mestrado. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia e Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Biologia Tropical e Recursos Naturais. Manaus: INPA/UFAM, 2007.

SOUSA, James O. Mão-de-obra indígena na Amazônia Colonial. **Em Tempo de Histórias**, n.º. 6, 2002, p. 1-18.

SOUZA, Edison Rodrigues de. Sociocosmologia do espaço Enawene Nawe. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

SOUZA, Jaqueline Silva dos Santos; GOMES, Eliane Carneiro; ROCHA, Tatiana Carneiro; BÖGER, Beatriz. Uso de plantas medicinais por comunidades do município de Curitiba. **Divers@ Revista Eletrônica Interdisciplinar**, Matinhos, v. 10, n. 2, jul./dez. 2017, p. 91-97.

TEIXEIRA, Chantelle da Silva. A luta por direitos territoriais dos povos indígenas no STF: sustentação oral pela defesa dos direitos constitucionais dos povos indígenas. In: **Terras Indígenas não demarcadas - Amazonas e Roraima**. CIMI, 2022, p. 51-53.

TEIXEIRA, Wenceslau Geraldes; PINTO, Willer Hermeto; SILVA, Carlos Benedito Soares da; LIMA, Hedinaldo Narciso; MACEDO, Rodrigo Santana. O solo de várzea nas margens do

rio Negro – Amazonas – Brasil. **XXXII Congresso Brasileiro de Ciência do Solo**, Fortaleza, 2009.

VAN LEEUWEEN, Johannes; GOMES, João Batista Moreira. O pomar caseiro na região de Manaus, Amazonas, um importante sistema agroflorestal tradicional. **Actas II Encontro da Sociedade Brasileira de Sistemas de Produção**, IAPAR, Londrina, PR, 1995, p.180-189.

VILLAS BÔAS, André. Questões para o futuro de uma ilha de floresta e de diversidade cultural. Entrevista à equipe de edição. In: RICARDO, Beto e RICARDO, Fany. **Povos indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, p. 585-590.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, 22, (44), ago/dez. 2014, p. 203-220.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**. Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em:

<https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf>. Acesso em: 10/03/2020.

WALLACE, Alfred Russel. **Viagens pelo Amazonas e Rio Negro**; notas de Basílio de Magalhães. 27ª ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

ZEIDEMANN, Vivian Karina. O Rio das Águas Negras. In: DALY, Douglas A. *et al.* **Florestas do Rio Negro**. Disponível em: <http://ecologia.ib.usp.br/guiaigapo/florestas.html>>. Acesso em: 10/09/2020.

GLOSSÁRIO

Ajuri: trabalhos realizados coletivamente entre os indígenas baseado nas relações de reciprocidade e ajuda mútua e, às vezes, de parentesco.

Arribar (verbo): subir.

Banzeiro: pequenas ondas formadas no rio oriundas do movimento da água e circulação de vento.

Benzimento: ato de fazer uma reza com um objetivo específico. Somente algumas pessoas podem fazê-lo

Bicho de caça: animais capturados por meio do trabalho de caça com objetivo de alimentar a família.

Cabeçudo: tipo de quelônio utilizado como alimento. É considerado bicho de caça.

Calafetar (verbo): ajeitar a embarcação, tampar todos os buracos com pano, passar um líquido e pintar.

Coivara (verbo): amontoar pedaços de madeira para cultivo de espécies específicas no espaço de produção da roça.

Comunidade: localidade em que, devido o número de famílias – e, principalmente, de crianças em idade escolar, passou a ser reconhecida enquanto comunidade rural com direito a acessar políticas públicas e ter apoio para infraestrutura como escola, posto de saúde e centro social (BARRA E DIAS, 2013, p. 24).

Curral: área cavada para abrigar os cabeçudos, um tipo de quelônio.

Descimentos: processo de captura de índios de distintas etnias para o aldeamento ou para servirem de escravos nas obras públicas e para a elite dos núcleos coloniais (PEREIRA, 2007, p. 53).

Farmácia viva: termo utilizado em alusão ao Projeto Farmácias-Vivas criado em 1985 pelo professor Francisco José de Abreu Matos da Universidade Federal do Ceará. As farmácias vivas na área de estudo representam a diversidade medicinal criada por meio da seleção e domesticação de espécies vegetais cultivadas próximos às casas com base no etnoconhecimento e trocas materiais e simbólicas.

Moitá: local alto que possibilita visão durante a caça.

Planta do limpo: plantas domesticadas passíveis de serem cultivadas nos quintais e terreiros.

Planta do mato: planta que não foi cultivada e está localizada em área de vegetação natural.

Política territorial: ações estatais que modulam o espaço, qualificando-o como condição para as outras espacializações (MORAES, 2005).

Quintal agroflorestal: microárea de cultivo agroflorestal que abriga espécies medicinais. Possui uma demarcação física no território.

Rabeta: tipo de embarcação com menor custo e muito utilizada por aqueles com menor poder aquisitivo para agilizar os deslocamentos de pessoas e mercadorias no interior do Amazonas.

Remédio caseiro: medicamento produzido artesanalmente com partes de plantas medicinais baseado nas relações de trocas materiais e simbólicas e no etnoconhecimento acumulado.

Remédio de farmácia: medicamento industrializado também chamado de alopático fornecido pelo DSEI na unidade de produção familiar ou na sede da instituição na cidade de Barcelos.

Sítio: unidades de produção familiar individuais.

Tapuruquara: antigo nome do município de Santa Isabel do Rio Negro. Ainda hoje os habitantes de Barcelos utilizam este nome.

Terreiro: microárea de cultivo agroflorestal que abriga espécies frutíferas, medicinais e ornamentais; não possui delimitações físicas, é aberto, mas é delimitado simbolicamente no território do sítio.

Vagem: quando a roça é aberta na ilha considera-se a coivara de vagem.

Voadeira: meio de transporte fluvial parecido com a canoa e feito de alumínio. É bastante utilizado regionalmente.

ANEXO A

Formulários de pesquisa

PERFIL SOCIOECONÔMICO

Comunidade: _____

Entrevistado número: _____

1. Dados pessoais

1.1 Nome/Apelido: _____ 1.2 Nascimento: ___/___/___

1.3 Estado Civil: () Casado () Solteiro () Divorciado () União Estável () Viúvo

1.4 Religião: () Católico () Evangélico () Outros, qual? _____

1.5 Família:

	Moram na casa		Não moram na casa		Motivo (dos que não moram na casa)
	Fem.	Masc.	Fem.	Masc.	
> de 18 anos					() estudo () trabalho () outro, qual? _____
< de 18 anos					() estudo () outro, qual? _____

1.6 Local de nascimento: () na comunidade () outra comunidade, qual? _____

() Outro lugar, qual? _____

1.7 Local de nascimento (filhos): () na comunidade () outra comunidade, qual? _____

() Outro lugar, qual? _____

1.8 Origem da família: pai: _____ mãe: _____

1.9 Escolaridade: _____. Cônjuge: _____

Filhos: _____

Pais: _____

1.10 Benefício social: () Bolsa família () Bolsa Floresta () Seguro Defeso () Outros. 1.10.1 Desde quando?

1.11 Renda mensal: _____ 1.11.1 Quem contribui: _____

2. Lugar de moradia e trabalho

2.1 Nome da localidade, se houver: _____

2.2 Nome da propriedade, se houver: _____

2.3 Há quanto tempo mora aqui? _____

2.4 Por quais lugares passou antes de chegar nessa comunidade? _____

2.5 Por que veio morar aqui? _____

2.6 Quando o sr (a sra) chegou aqui, como era? _____

2.7 Qual é sua principal atividade de trabalho?

() agricultura, qual produto? _____ () pesca, que tipo? _____ () artesanato, qual? _____ () extrativismo, de que? _____

() outra, qual? _____

2.8 Já fez financiamento? () sim () não. Descrição (de quanto, para que e quando): _____

3. Propriedade

3.1 Área total: _____

3.2 Área desmatada: Capoeira _____ Capoeirinha: _____ Capoeirão: _____

3.3 Área usada: Roça: _____ Casa: _____ Terreiro: _____

3.4 Área de várzea, se houver: _____

3.5 Há área preservada? () sim () não. Descrição (onde, tamanho): _____

3.6 Possui documento da terra? () sim () não. Se SIM, desde quando? _____

Emissão por qual órgão? _____

3.7 Primeiro morador? () sim () não. Se NÃO, quantos moradores o antecederam? _____

3.8 Arrendatário? () sim () não. Se SIM, desde quando? _____

De quem/Para quem? _____

4. Atividades de trabalho

4.1 Tipo de solo: () argiloso () arenoso. Coloração: _____

4.2 Quem trabalha na roça? _____

4.2.1 Há contratação de mão de obra? () sim () não. Quem? _____ Quanto paga? _____

4.2.2 O sr (a sra) ou alguém da família trabalha para outras pessoas? () sim () não.

Se SIM, quem da família? _____. Trabalha para quem? _____ Por que? _____

4.2.3 Faz ajuri? () sim () não. Com quem? _____

4.3 Produtos cultivados + quantidade plantada: _____

4.4 Venda dos produtos. Descrição (para onde, para quem, por quanto, qtde): _____

4.5 Usa mudas e sementes? () sim () não. 4.5.1 Como as consegue? _____ 4.5.2 Faz troca de sementes e mudas: () sim () não. 4.5.2.1 Como? _____

4.6 Usa adubo ou fertilizante? () sim () não. Qual tipo? _____

4.7 Deixa a terra descansando? () sim () não. 4.7.1 Quanto tempo? _____ 4.7.2 O que plantava e o que plantará? _____

4.8 Preparo da terra (explique): _____

4.9 Produtos agrícolas

Produtos	Qtde plantada	Origem sementes/mudas	Época de plantio	Vende para quem? Qtde?	Qtde destinada ao consumo?
1.					
2.					
3.					

4.10 Pesca

Nome do peixe	Qtde pescada	Parceria (sim-quem? ou não)	Instrumento usado	Época de pesca	Vende para quem? Qtde?
---------------	--------------	-----------------------------	-------------------	----------------	------------------------

1					
2					
3					

4.11 Madeira

Espécies retiradas	Qtde	Local	Instrumento	Finalidade (V/C)	Transporte?
1					
2					
3					

4.12 Criação animal

Animais	Qtde	Finalidade (V ou C). Se V, para quem? Por qto?
1		
2		
3		

4.13 Caça

Animais	Época	Local	Frequência	Quantidade	Finalidade (V ou C)
1					
2					
3					

4.14 Divisão de trabalho:

Membros da família	Atividades responsáveis
1.	
2.	
3.	

5. Organização social e política

5.1 O sr (a sra) participa de: () associação () cooperativa () sindicato () colônia de pesca () outros

Descrição/desde quando: _____

5.2 O sr (a sra) participa de reuniões dentro e/ou fora comunidade? () sim () não. Se SIM, descrição (onde, por que, frequência): _____

FORMULÁRIO – PLANTAS DE USO MEDICINAL

Nº _____

Comunidade: _____

Nome/Apelido: _____ Nascimento: __/__/____

1. Uso das plantas

1.1 Quais plantas a sra usa ou conhece?

Nome	Finalidade	Parte(s)	Forma	Nome	Finalidade	Parte(s)	Forma
------	------------	----------	-------	------	------------	----------	-------

(U e/ou C)		usada(s)		(U e/ou C)		usada(s)	
Abacate				Melão caetano			
Abacaxi				Mucuracaá			
Açaí				Pau pra tudo			
Alfavaca				Pimenta do reino			
Algodão roxo				Pinhão roxo			
Alho				Pobre velha			
Amor crescido				Puxuri			
Arruda				Quina quina			
Arumã				Sacaca			
Azeitona				Sal(va)marajó			
Babosa				Sara tudo			
Bacaba				Saracuramirá			
Bacural				Sucuba			
Boldo				Tangerina			
Cabacinha				Taperebá			
Caçari				Três dedinhos			
Caju				Urucu			
Cana							
Canela							
Capim santo							
Capitiú							
Carambola							
Carapanaúba							
Castanha							
Cebola braba							
Cidreira							
Cipó cravo							
Cipó japecanga							
Cipó tuíra							
Corama							
Crajiru							
Cubiu							
Cuia							
Goiaba							
Ingá mari							
Jambu							
Jatobá							
Laranja							
Limão							
Manga							
Mangarataia							

Mastruz							
Maxixe							

1.2 A sra usa plantas todos os dias? () sim () não. 1.2.1 Se SIM, quais?

2. O aprender a usar e conhecer plantas medicinais

2.1 Com que a sra aprendeu sobre as plantas medicinais? () mãe () sogra () avó () outro, quem?

2.2 Essa pessoa usava plantas (quaisquer) com que frequência? () sempre () quase sempre () as vezes () raramente

2.2.1 Essa pessoa usava plantas medicinais com que frequência? () sempre () quase sempre () as vezes () raramente

2.3 Como a sra aprendeu a usar as plantas com essa pessoa? () observando () sendo ensinada () ajudando a preparar ()

Outra, o que? _____

2.4 Da sua família, que mora com a sra, quem mais, além da sra, sabe e/ou conhece sobre plantas medicinais? () marido () filhas () filhos

2.4.1 A sra os ensinou? () sim () não. Comente:

2.5 A sra lembra a primeira vez que preparou um remédio com plantas por conta própria? (Explicar: quando para que, como foi?)

2.6 A sra aprendeu a usar alguma planta sozinha? () sim () não. Quais?

3. Formas de obtenção de plantas medicinais

3.1 Como a sra consegue as plantas? () vizinhos, quais? _____

() amigos, de onde: _____

() familiares, quem/onde: _____

() Compra, onde/quais: _____

() Outra, quais: _____

4. Quintais e o cultivo de plantas medicinais perto de casa

4.1 As hortaliças também servem para preparar remédio? () sim () não. Quais? Para que?

4.2 Por que a sra tem essas plantas perto de casa? () + usadas () difíceis de encontrar () as que + gosta () Outro, qual?

4.3 Quais são os cuidados?

4.4 A pessoa que lhe ensinou também mantinha algumas plantas perto da casa? () sim () não. Comente:

4.5 O local onde as plantas medicinais estão cultivadas perto de sua casa tem um nome específico? () sim () não. 4.5.1

Qual? () terrero () sítio () quintal () outro, qual?

4.6 As plantas medicinais são cultivadas em um local: () de acesso restrito a família () de acesso comum 4.6.2 Quem

precisa das plantas medicinais geralmente: () pede da sra () pode pegar a planta medicinal sem lhe pedir

4.7 O local que ficam as plantas medicinais é o mesmo local das árvores frutíferas? () sim () não. Se NÃO, qual é o nome do local onde ficam as frutíferas?

4.8 Quais são as plantas cultivadas perto de casa? (Listar)

Nome	Quem plantou	Quando plantou	Quem cuida	Como conseguiu	Finalidade	Frequência (S/DS/AV/R)

5. Extrativismo vegetal (coleta) de plantas medicinais nas ilhas e em terra firme

5.1 A sra consegue encontrar as plantas na mata por conta própria? () sim () não. Se NÃO, depende de quem? () marido () filho () filha () outros, quem? _____

5.2 A sra usa ou conhece plantas encontradas em: () área alagada o ano inteiro () área alagada as vezes () terra firme () todos

5.3 Existe algum lugar que antes a sra ia para coletar as plantas e agora não vai mais? () sim () não. Qual? _____
 _____ Por que? _____

5.4 Existe alguma planta que só pode ser usada logo após a coleta? () sim () não

5.5 Por que a sra não cultiva perto de sua casa todas as plantas que usa (impedimentos)?

5.6 Quais são as plantas usadas que precisam ser coletadas? (Listar)

Nome	Ambiente (TF/V/I)	Local de coleta	Quem coleta	Finalidade	Frequência (S/DS/AV/R)
Nome	Ambiente (TF/V/I)	Local de coleta	Quem coleta	Finalidade	Frequência (S/DS/AV/R)

6. Memória, continuidades e descontinuidades

6.1 Por que a sra lembra o uso de todas essas plantas? () uso frequente () aprendeu a pouco tempo () ensinou outras pessoas () outro, qual? _____

6.2 A sra usa as plantas da mesma forma que aprendeu? () sim () não. 6.2.1 O que é diferente de quando a sra aprendeu?

6.3 Alguma vez o remédio caseiro não deu o resultado esperado? () sim () não. Quando: _____ Como foi?

6.4 Qual é a importância para a sra de se conhecer sobre essas plantas?

6.5 As pessoas que a sra conhece usam as plantas medicinais da mesma forma que a sra? () sim () não. Se NÃO, por exemplo:

6.6 A sra acha que o uso dos remédios caseiros tem diminuído? () sim () não. Por que?

7. Remédio caseiro e remédio de farmácia/medicamento

7.1 A sra usa remédio de farmácia/medicamento? () sim () não. 7.1.1 Por que?

7.1.2 Finalidade:

7.1.3 Como a sra adquire os medicamentos? () compra, onde? _____ () doação, de quem (pessoa, instituição)? _____ () outro, qual?

7.3 Proporcionalmente, a sra usa: () mais remédio caseiro () mais remédio de farmácia () os dois

7.4 A sra lembra a primeira vez que usou um remédio de farmácia? () sim () não. 7.4.1 Descreva a situação:

7.5 Qual a sra prefere: () remédio caseiro () remédio de farmácia () não há preferência. 7.5.1 Por que?

7.6 Qual é a diferença, para a sra, entre o remédio de farmácia e o remédio caseiro?

7.7 E as semelhanças?

7.8 Se a sra fosse indicar um remédio, qual indicaria: () caseiro () farmácia. () depende 7.8.1 Por que?

ANEXO B

Termo de Confidencialidade e Sigilo

TERMO DE CONFIDENCIALIDADE E SIGILO

Eu, **Talita Pedrosa Vieira de Carvalho Benfica**, brasileira, casada, professora, inscrita no CPF/MF sob o nº 937.218.702-04, abaixo firmado, pesquisadora responsável pela execução do projeto de pesquisa, em nível de doutorado, intitulado “**Plantas medicinais no Amazonas: vida pretérita, trabalho e saberes rivais**”, sob a orientação do Prof. Dr. Antônio Carlos **Witkoski**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia na Universidade Federal do Amazonas (PPG-CASA/UFAM), por este termo de confidencialidade e sigilo comprometo-me a:

- Manter confidencialidade e sigilo sobre todas as informações técnicas e outras relacionadas ao projeto de pesquisa, a que tiver acesso nas **Comunidades Dom Pedro II e Manacauaca** (área rural) e **Farmácia Caseira e Comunitária** (área urbana), no município de Barcelos (AM)

- Preservar a privacidade dos participantes cujos dados serão coletados, **em caderno de campo, por meio de entrevistas semiestruturadas, registro fotográfico e gravação** – previamente autorizados – na área de estudo supracitada.

- Utilizar as informações coletadas em trabalho de campo **única e exclusivamente para a execução do presente projeto**. Isto é, não utilizar as informações confidenciais a que tiver acesso, para gerar benefício próprio exclusivo e/ou unilateral, presente ou futuro, ou para o uso de terceiros.

Pelo não cumprimento do presente Termo de Confidencialidade e Sigilo, fica o abaixo assinado ciente de todas as sanções judiciais que poderão advir.

Manaus (AM), 27/09/2018.

Ass. _____
Talita Pedrosa Vieira de Carvalho Benfica

ANEXO C

Parecer consubstanciado do CEP (APROVADO)

	UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM	
PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP		
DADOS DO PROJETO DE PESQUISA		
Título da Pesquisa: Plantas medicinais no Amazonas: vida pretérita, trabalho e saberes rivais.		
Pesquisador: Talita Pedrosa Vieira de Carvalho Benfica		
Área Temática:		
Versão: 2		
CAAE: 96524918.8.0000.5020		
Instituição Proponente: Centro de Ciências do Ambiente		
Patrocinador Principal: Financiamento Próprio		
DADOS DO PARECER		
Número do Parecer: 2.946.867		

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BASICAS_DO_PROJETO_1198730.pdf	27/09/2018 21:57:23		Aceito
Outros	Carta_resposta.pdf	27/09/2018 21:37:54	Talita Pedrosa Vieira de Carvalho Benfica	Aceito
Cronograma	Cronograma_alterado.pdf	27/09/2018 21:37:11	Talita Pedrosa Vieira de Carvalho Benfica	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_Talita_alterado.pdf	27/09/2018 21:36:26	Talita Pedrosa Vieira de Carvalho Benfica	Aceito
Folha de Rosto	Folhaderosto_Talita.pdf	15/08/2018 20:22:11	Talita Pedrosa Vieira de Carvalho Benfica	Aceito
Outros	Lattes.pdf	11/08/2018 19:08:48	Talita Pedrosa Vieira de Carvalho Benfica	Aceito
Orçamento	Orcamento.pdf	11/08/2018 18:58:05	Talita Pedrosa Vieira de Carvalho Benfica	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	11/08/2018 17:41:48	Talita Pedrosa Vieira de Carvalho Benfica	Aceito

Situação do Parecer:
Aprovado