

Conhecimentos indígenas e colaboração intercultural no rio Tiquié, noroeste amazônico

Indigenous knowledge and intercultural collaboration on the Tiquié River, Northwestern Amazonia

Aloisio Cabalzar 

Instituto Socioambiental. São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo: A produção de conhecimentos em comunidades locais no alto rio Negro, noroeste amazônico, é o tema deste texto, sobretudo aquela que emerge do confronto com desafios contemporâneos, como os efeitos das mudanças climáticas e da pandemia. Partindo de longa experiência com conhecedores e pesquisadores indígenas dessa região, no âmbito de parcerias do Instituto Socioambiental com organizações e comunidades indígenas, busco descrever resumidamente processos de pesquisas colaborativas em suas práticas e resultados. A questão de fundo é como distintos regimes de conhecimento entrelaçam suas práticas em contextos de tensão e risco, características do Antropoceno, e seus desdobramentos políticos em diferentes escalas.

Palavras-chave: Tukano oriental. Noroeste amazônico. Conhecimentos indígenas. Manejo ambiental. Xamanismo. Pesquisa intercultural.

Abstract: The production of knowledge in local communities on the upper Negro River, Northwest Amazon, is the focus of this article, especially that which emerges from confronting contemporary challenges, such as the effects of climate change and the pandemic. Drawing on my long experience with indigenous knowledge-holders and researchers from this region, within the scope of partnerships between the Instituto Socioambiental and indigenous organizations and communities, I aim to briefly describe collaborative research processes in terms of their practices and results. The underlying question is how different knowledge regimes intertwine their practices in local contexts of tension and risk, characteristic of the Anthropocene, and their political ramifications across various scales.

Keywords: Tukanoan people. Northwest Amazon. Indigenous knowledge. Environment stewardship. Shamanism. Cross-cultural research.

Cabalzar, A. (2024). Conhecimentos indígenas e colaboração intercultural no rio Tiquié, noroeste amazônico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230122. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0122.

Autor para correspondência: Aloisio Cabalzar. Rua Pio XII, 439, apt 112. São Paulo, SP, Brasil. CEP 01322-030 (cabalzar@socioambiental.org).

Recebido em 29/01/2024

Aprovado em 01/10/2024

Responsabilidade editorial: Claudia Leonor López-Garcés



INTRODUÇÃO

O calor estava intenso na última semana de outubro de 2023 na comunidade Boca da Estrada – assim chamada por ser um dos extremos de uma malograda estrada, planejada pelos padres salesianos, que ligaria o médio rio Tiquié, onde está situada, a Iauareté, uma cidade indígena no médio Uaupés, bem na fronteira entre Brasil e Colômbia. Foi aí que aconteceu a última oficina do ano envolvendo os Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMA) do rio Tiquié, a equipe do Instituto Socioambiental (ISA), os moradores, e alunos e professores da escola local, que foi dedicada principalmente à descrição do ciclo anual que se encerrava.

Nessa tarefa, evidenciou-se um ano mais seco, aliás bem mais seco, como há muito não acontecia. Rafael Azevedo, morador da comunidade Acará-Poço, afirmou que há quarenta anos não via o rio tão seco em seu porto. Roberval Pedrosa contou que, ao usar o fogo para limpar um capim atrás das casas, perdeu o controle e passou para o mato em Serra de Mucura, um local com muitas referências nas narrativas míticas, onde estão as casas da mucura e do inambu-rei, assim como a casa do sol. O fogo só cessou quatro dias depois, quando choveu. Oscarina Caldas contou que suas manivas secaram com tanto verão e, com o vento, tombaram na roça – nem as plantas companheiras das manivas, usadas para aliviá-las da queimadura, deram conta. Foram três meses, a partir de agosto, de poucas chuvas e muito sol e calor.

É bom lembrar que a região do rio Tiquié e, mais amplamente, dos formadores do rio Negro, não é das mais vulneráveis aos extremos climáticos; ainda é uma floresta úmida, íntegra e vigorosa, resultado de cuidados de muitas gerações de manejadores dos povos Tukano, sejam seus moradores atuais e seus descendentes, sejam aqueles povos que viveram aí antes de se deslocarem para o rio Pirá-Paraná (Eduria e Tatuyo).

Mudanças ambientais e climáticas já provocam impactos muito generalizados, como se sabe, e no rio Negro não é diferente, com eventos extremos acontecendo com frequência inquietante, sejam secas ou

enchentes, afetando diretamente as comunidades. Assim, para citar alguns mais recentes, em 2015-2016 ocorreu um verão extremo que atingiu toda a região, causando incêndios florestais sem precedentes em Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, destruindo extensas áreas de igapós, campinaranas e matas de terra firme, alcançando capoeiras e roças produtivas em algumas comunidades (A. Cabalzar & Alves, 2017; Campos, 2017; Pinheiro, 2018; Flores, 2017). No começo de 2018 aconteceu outro verão forte, transformando o baixo rio Uaupés em um labirinto de praias, alcançando o segundo nível mais baixo nos registros do Serviço Geológico do Brasil (SGB) (Lins, 2018). Já em 2021 e 2022, aconteceram enchentes extremas por dois anos consecutivos, quando o nível do rio alcançou suas maiores cotas já registradas, com alagamento de comunidades e roças. As roças rionegrinas, como são em grande parte compostas de mandioca brava, se ficarem por pouco tempo submersas já é o suficiente para encharcar os tubérculos. E voltamos a 2023, com seu grande verão, grande em intensidade e extensão, atingindo fortemente toda a Amazônia ocidental, tanto que no porto de Manaus o rio ficou mais de um metro abaixo do recorde anterior, em 2010.

As mudanças climáticas e suas consequências locais são uma realidade para todos, sendo uma experiência que se sente na pele e no estômago, principalmente aqueles que dependem da produção de seus ecossistemas e paisagens, através de seu manejo cotidiano, mas não só. Geram uma condição compartilhada, característica do Antropoceno. Seria o que Almeida (2021, p. 313) chama de verdade pragmática, como o são os problemas graves atuais que afetam a todos.

Para os conhecedores dos povos Tukano, até onde alcanço entender, os desequilíbrios ambientais e climáticos resultam da falta ou insuficiência do manejo ritual das estações, conjunto de práticas desses povos que trazem estabilidade às relações entre os seres vivos, visíveis ou não, que desencadeiam processos socioambientais. Esses processos, e seus agentes, requerem ser constantemente



nutridos e curados. Trata-se de procedimentos que cabem a especialistas – que são conhecedores. Já as causas apontadas pelos cientistas, nesse caso representados no *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC), são emissões de carbono, que aumentam a concentração de gases de efeito estufa e o aquecimento global, que já é de 1°C desde a revolução industrial, sem sinais de que alguma governança do problema será possível.

O foco aqui é nas relações entre regimes e práticas de conhecimentos distintas no noroeste amazônico, mas tendo no horizonte um tema mais geral, de como essas práticas se constituem, desconstituem e reconstituem, entrelaçando-se em situações socioambientais muito dinâmicas e tensionadas, em fronteiras do pluralismo ontológico. Perguntas mais particulares podem ser derivadas: como agentes comunitários e conhecedores indígenas produzem conhecimentos necessários para lidar com ameaças emergentes, como os extremos climáticos e a pandemia? Em que condições a colaboração com agentes de fora pode gerar ambientes criativos para o enfrentamento dos problemas que surgem? Quais as bases materiais dos conhecimentos locais e das relações que constituem novas formas de produção? Quais as possibilidades e os limites da colaboração intercultural na pesquisa e na produção de conhecimentos, e qual é seu rendimento político?

Este texto coloca em primeiro plano situações de produção de conhecimento no noroeste amazônico, sobretudo em comunidades dos povos Tukano no rio Tiquié. Descreve conceitos e práticas locais, para, depois, situar a produção de conhecimentos a partir da colaboração e da pesquisa intercultural¹.

Conhecimento é uma ideia que pode ser definida de muitas formas, assim como cultura. Aqui, de um modo geral, é definido no sentido de composições de relações entre pessoas, instrumentos, artefatos, entes mais ou menos visíveis, concepções, modos de fazer... E como tal

são dinâmicos, atualizando-se conforme movem-se tais relações (Turnbull, 2003). Como já está bem consolidado na literatura especializada (Latour, 1983, 2004), conhecimentos são relações sociais e, simultaneamente, capacidades para tecer relações, em sentido amplo (Leach, 2012). Na prática, há uma complexidade que envolve escalas espaciais e temporais, no sentido de conhecimentos que se consolidam em tradições intergeracionais, instabilidades advindas de transformações socioambientais aceleradas, tensões e ameaças que se confrontam em arenas não localizadas, políticas de diferentes tipos. A análise das pesquisas colaborativas interculturais desenvolvida aqui tem como pano de fundo a ideia de pesquisa como produção de conhecimento num contexto de embate político no âmbito da governança ambiental da Amazônia (Almeida, 2013).

PRÁTICAS DE CONHECIMENTO ENTRE OS POVOS TUKANO

Descrevo aqui práticas de conhecimento dos povos Tukano de maneira resumida e simplificada, com o objetivo de prover uma ideia geral do sistema conceitual, dos artefatos e espaços importantes. Há uma literatura extensa, multifacetada e intercultural sobre esse assunto, que não pretendo dar conta nessas linhas; além disso, há uma discussão mais ampla sobre a inserção do material rionegrino na etnologia das terras baixas sul-americanas – sempre problemática e que enseja questões diversas. Pensar em práticas de conhecimentos indígenas entre esses povos significa tratar da fabricação do corpo (Andrello, 2006; F. Cabalzar, 2010; S. Hugh-Jones, 2009; Mahecha Rubio, 2015), de nomeação, rituais do ciclo de vida, narrativas de origem, relações interespecíficas, cosmologia, dentre outros temas. A noção de conhecimento, como proposta aqui, também exige uma certa releitura desses materiais, já que se sobrepõem mais ou menos a outros conceitos próximos: sistema conceitual ou de pensamento, xamanismo, cosmologia e mesmo regime

¹ Pesquisa intercultural, aqui, significa experiências de produção de conhecimento, envolvendo tradução e intercâmbio entre pessoas de origens socioculturais distintas. Pressupõe que a colaboração entre especialistas de diferentes tradições de conhecimento, por exemplo, cientistas profissionais e conhecedores locais, pode ser viável mediante acordos pragmáticos (Almeida, 2013).



ontológico, com os quais está articulado. Feita essa ressalva, atenho-me aqui a alguns termos e conceitos indígenas, a partir de uma etnografia com os Tuyuka, e novamente ao papel central da maloca como espaço privilegiado de composição e materialização dessas relações conceituais.

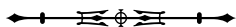
Nas narrativas de origem, os seres humanos foram criados e recriados algumas vezes pelos demiurgos, que eram benzedores com poderes seminais e que já possuíam os instrumentos rituais. As versões variam, mas, a partir do pensamento e da fertilização da cuia de *ipadu* com a fumaça do tabaco, ambas substâncias rituais e que servem de suporte para os encantamentos conseguiram formar seus corpos. O corpo da pessoa foi constituído por esses instrumentos cerimoniais, o banco, o suporte de cuia, a cuia, o suporte-de-cigarro com o cigarrão e a lança-chocalho. A produção da pessoa entre os povos Tukano é feita com esses artefatos, cada um com suas propriedades e capacidades. Esse protótipo de pessoa passa por uma segunda fase de produção, que acontece ao longo da trajetória de transformação da humanidade, a qual é narrada como a viagem ancestral, rio Negro acima, no bojo de uma cobra-canoa. Nessa fase, acontecem as clivagens que separam a humanidade dos outros seres, a divisão em gêneros e, em sua etapa final, a diferenciação entre os povos. Esse processo de diferenciação acontece através da aquisição de outros artefatos (flautas jurupari, ornamentos de dança) e capacidades – de falar diferentes línguas, de reprodução, de realizar as performances rituais, de estabilizar relações com seres que não se transformaram, nas cerimônias que compõem o manejo do mundo. Podemos dizer que essas são as práticas de conhecimentos que importam para esses povos, porque situam e estabilizam o estar-no-mundo e o bem-viver.

Na teoria indígena sobre a concepção e a construção da pessoa, ao nascer, a criança ainda não está pronta, precisando receber um nome para que sua força vital se manifeste mais plenamente. Cada nome tem uma origem

material e territorial, e está associado a um conjunto de potências, capacidades e a um certo temperamento. Cada povo, geralmente designado como os descendentes de uma anaconda ancestral, tem o estoque de alguns nomes masculinos e femininos. No caso dos Tuyuka, os Filhos da Cobra de Pedra, são oito nomes masculinos e seis femininos (A. Cabalzar, 2009, p. 150). Os Tukano, os Filhos da Cobra de Terra, tem número equivalente de nomes (Andrello, 2006, pp. 261-264). Um exemplo: o nome tuyuka Poani tem sua origem na caixa de adornos (*mapoatiba*, caixa onde são guardados os adornos plumários usados nas cerimônias), que nasce da plumagem dos ornamentos de dança, sendo por isso chamado Filho das Plumadas da Cobra de Pedra (*Utapiuopona pose makti*), e em sua vida vai desempenhar o papel de dançador/cantador (*baya*). *Poa* significa penas ou pelos, em tuyuka; *poa nii* pode ser traduzido por “o que é das penas” (Rezende, 2021, pp. 175-176). Cada um desses nomes surgiu na viagem da cobra-canoa, estando associado a uma das casas de transformação da humanidade situadas ao longo dessa trajetória. Dessa forma, o nome e a pessoa nomeada estão associados a lugares e artefatos, a uma materialidade que o especialista xamânico instaura no nascimento, mas que precisa ser cuidada ao longo da vida. Essa é a regra geral, no entanto a distribuição de nomes e capacidades segue princípios particulares da organização social rionegrina. Os povos Tukano orientais, e do noroeste amazônico de modo mais geral, se distinguem no panorama etnológico das terras baixa sul-americanas por serem constituídos por grupos de descendência nomeados e hierarquizados, um sistema patrilinear com residência patrilocal, e uma ideologia da descendência igualmente marcada². A hierarquia entre sibs de um mesmo grupo linguístico define o acesso e as prerrogativas para demonstrar conhecimentos importantes.

Os irmãos maiores são portadores dos ornamentos rituais e aqueles que estão na posição de construir grandes malocas que funcionam como centros cerimoniais.

² Há extensa literatura etnográfica acerca da organização social do noroeste amazônico, entre a qual destaco Árhem (1981), A. Cabalzar (2009), Chermela (2010), Goldman (1979), C. Hugh-Jones (1979) e Jackson (1983). Uma revisão dessa literatura pode ser encontrada em A. Cabalzar (2009, capítulo 1).



They exist, without question, as an elite priesthood who are the sole keepers of traditions and the exclusive savants of esoteric knowledge . . . Shamanism appears to be the only field of specialized esoteric knowledge that is open to those of lower rank (Goldman, 2004, p. 97).

Os especialistas rituais são aqueles que detêm os conhecimentos importantes, denominados em tuyuka de *nirō makañe*, que são a entoação cerimonial da trajetória primordial (*wederige*); o conjunto de cantos-dançados nas cerimônias (*basamori*); os encantamentos de produção da pessoa – de dar nome, do primeiro banho, para alimentar-se, na iniciação ou primeira menstruação (*baserige*); as curações do mundo que se faz benzendo as substâncias cerimoniais – *caapi*, *ipadu*, tabaco, *caxiri*, breu e cera-de-abelha (*wanōare baserige*); o benzimento das flautas de jurupari (*masāktra baserige*). Segundo Flora Dias Cabalzar:

É importante ressaltar que o conhecimento, para ter valor, precisa ser, de um lado, mantido secreto, de outro, apresentado, performado, exibido (S. Hugh-Jones, 2002). Se ficar totalmente secreto, ninguém saberá que você o tem. Se for totalmente aberto, perde a capacidade de diferenciar entre velhos e jovens, conhecedores maiores e gente que não sabe (à toa ou *buri nira*), maiores e menores, meu grupo e outro grupo, homem e mulher. Seriam poucos os que dominam uma boa produção, para poder apresentar abertamente *nirōmakañe*, por exemplo nos cantos, danças e entoações cerimoniais da Casa em Festa. Ao mesmo tempo, são poucos os que realmente podem entendê-lo. Nesse sentido Hugh-Jones fala das flautas sagradas, que podem ser escutadas, mas não vistas pelas mulheres; ou dos ornamentos, que podem ser vistos, mas não fazem som. Daí falar também que os saberes envolvem sinestesticamente cores, sons, palavras (F. Cabalzar, 2010, p. 78).

O conhecedor prototípico é um dançador antes de tudo (*baya*), mas também benzedor da Casa em festa (*basegu*), entoador (*wederige higu* ou *yuamu*), que conduz a iniciação dos meninos, chefe de maloca (*wimaku*). No sentido mais forte, o dançador e benzedor é também liderança principal de uma maloca ou de uma região (F. Cabalzar, 2010, p. 122).

Segundo o *baya* tuyuka Guilherme Tenório, aquele conhecedor designado como mestre de cerimônia dos instrumentos jurupari, ou *masaktra baya*,

. . . podia fazer tudo. Só que acontecia assim antigamente: o irmão maior poderia estar dançando na maloca, enquanto isso o outro *kumu* (benzedor) estaria fazendo aquele trabalho dele também. Não poderia fazer as duas coisas. Por isso que o *baya* mandava para os tios, avós dele ficarem rezando cigarro, jenipapo, *ipadu*, breu, essas coisas [na Casa em Festa]. Mas na hora do *wederige*, era com o *baya* mesmo: ele que puxa, o *baya* puxa os cantos e ao mesmo tempo a entoação *wederige hire* (F. Cabalzar, 2010, pp. 180-181).

Esse é um dos conhecimentos mais especializados, executados em intervalos das danças, quando o *baya* e seus acompanhantes sentam-se com os benzedores, compartilham entre eles *ipadu* e tabaco e executam conjuntamente essas falas. O *baya* lidera tanto essa entoação, como os cantos e as danças (F. Cabalzar, 2010, p. 85). Portanto, nas cerimônias há um grupo de canto-dança liderado pelo *baya*, que veste os ornamentos plumários, e outro grupo que se encarrega dos benzimentos, que emprega seus instrumentos próprios – lança-chocalho, banco, porta-cuia e cuia, porta-cigarro e cigarro.

A formação desses especialistas rituais envolve rigor na dieta, banhos frios no rio antes de amanhecer, vomitar para fazer limpeza estomacal, cheirar pimenta etc. Reynel Ortega, conhecedor barasana do médio rio Pirá-Paraná, contava que só foi comer carne vermelha depois que era adulto, tal o rigor na dieta daqueles que são preparados para os conhecimentos importantes. Aqueles interessados procuravam se aproximar dos velhos, seja nas rodas noturnas na maloca, seja durante as festas. Embora exista o componente de prerrogativa hierárquica mencionado acima, há também uma permanente tensão entre precedência e performance, sendo que o interesse, o talento e a disciplina de irmãos menores ou de sibs de menos prestígio sociopolítico levam ao domínio de conhecimentos maiores.

CONHECIMENTOS, MAIS OU MENOS IMPORTANTES?

F. Cabalzar (2010) fez uma pesquisa sobre a circulação de conhecimentos importantes, as potências e os riscos implicados, que precisam ser mitigados seguindo-se uma série de regras de dieta e conduta que raramente são



compatíveis com as condições atuais de vida, tanto nas comunidades como, principalmente, nas cidades – onde cada vez mais circulam ou residem. Com isso, os *kumua*, responsáveis por associar as pessoas a nomes e capacidades, assim como zelar pela saúde dos indivíduos e do coletivo, têm também assumido uma certa função de gestão de riscos, evitando instaurar certas vitalidades às pessoas. A autora descreve o pensamento de alguns desses conhecedores e também de alguns outros homens que já passaram pela formação escolar e que não se colocam na posição de detentores de conhecimentos importantes (*nirō makañe*):

Os velhos teriam se tornado grandes conhecedores, também por não terem estudado. Mas antes enfatizam a contrapartida disso. Mandu [velho conhecedor tuyuka], por exemplo, dizia que sua mãe o escolheu para ficar acompanhando os velhos conhecedores: jejuou por ele, o encaminhou para os conhecedores, chorou por ele nos seus retornos das estadias entre os brancos. Também disse o velho Pedro Lima, irmão menor de Mandu: as mães sempre falavam aos maridos:

- Esse filho vai ficar para sentar-se com os velhos.

- Faça agora a iniciação de meu filho.

Elas nos sovinaaram e não nos puseram na escola (F. Cabalzar, 2010, p. 204).

No entanto, com o passar do tempo e a consolidação da estratégia 'civilizatória' dos missionários, que perdurou por quase meio século, e que, além da escolarização e da catequização, também interferiu diretamente nas comunidades, com a repressão às cerimônias e a seus especialistas, as oportunidades de permanecer na maloca e aprender com os velhos foram escasseando, até que todas as malocas foram abandonadas (A. Cabalzar, 1999) e os conhecedores se viram marginalizados, de certa forma.

Dizem que, com a chamada civilização (*basoka señore*), na chegada dos padres e da escola, os índios do rio Negro foram levados a abandonar exhibições mais visíveis destes saberes, como as danças nas malocas, paramentados com todos os adornos (proteções da Casa em Festa), enquanto mantiveram, dentre esse conjunto de procedimentos de humanização, os mais discretos, como os benzimentos do ciclo de vida (nomação, iniciação) e aqueles de descontaminação de alimentos (F. Cabalzar, 2010, p. 73).

As mudanças forçadas pelos missionários foram avassaladoras, seus efeitos foram possivelmente ampliados pelo próprio caráter hierárquico e especializado das práticas de conhecimento, assim como sua associação a instrumentos e ornamentos que são de posse de segmentos de alta posição hierárquica dos grupos de descendência. Essas funções são altamente formalizadas, sobretudo nas ocasiões rituais. Certos assuntos, os considerados mais importantes, devem ser falados por certas pessoas ou com seu consentimento. Assim, a destruição das malocas e a crise na circulação dos conhecimentos desempenhados em seu interior favoreceram práticas de conhecimento mais participativas e inócuas, como aqueles trazidos pelo processo de escolarização. Gradualmente, outras transformações nos modos de vida foram se sucedendo, intermediadas ou não pelos missionários: nas habitações, na alimentação, na mobilidade das famílias, no surgimento dos trabalhos assalariados e de outras formas de renda, na adoção de bens industrializados, nas práticas e nos itinerários terapêuticos etc.; todas elas relacionadas à aproximação e às formas de integração às sociedades nacionais.

A ideia corrente entre alguns conhecedores de que os benzedores de hoje, em comum acordo com as famílias, pais das crianças, têm preferido não mais fazer o benzimento da alma-nome da criança recém-nascida, impregnando-a com intenção-pensamento de ser e tornar-se grande conhecedor (como *baya* ou dançador, *basegu* ou benzedor, *yamu* ou entoador cerimonial). Desse modo, dizem evitar os grandes riscos que se corre quando se possui saberes maiores sem, entretanto, dar seguimento ao conjunto de restrições associadas à sua produção, manutenção e incrementação. Agências nesse sentido, de reajustes na composição das almas, pensamentos, nomes, corpos, são aqui entendidas como reajustes cosmopolíticos no âmbito da hierarquia e fabricação do corpo (F. Cabalzar, 2010, p. 74).

Essa opção pelo abrandamento, como F. Cabalzar (2010) chama esse processo de simplificação dos encantamentos de formação do conhecedor, e a inevitável e contínua morte dos velhos conhecedores formados nas malocas, e não nas escolas, trazem a percepção de erosão dos conhecimentos, que não só



os velhos, mas também as lideranças e os indígenas de modo geral expressam recorrentemente. Algumas vezes, essa perda é estimada até quantitativamente, ao dizerem que já perderam metade ou 50% de seus conhecimentos ou da cultura:

“Os velhos vão morrer levando todo seu conhecimento com eles” – dissera Mandu. Assim falam, especialmente dos poucos velhos hoje vivos, que nunca estudaram nas escolas dos brancos e que, por isso, conheceriam tudo, tal e qual os avós antigos. Sendo assim, com pequena parte de seus saberes ou sem eles, dizem: “No futuro seremos todos *buri nira*” (gente qualquer, sem saberes/valores importantes, eventualmente desprezados por isso). “Não haverá mais conhecedores (*masirā*), os últimos que existem vão acabar”. Da sua parte, velhos reclamam não ter ninguém mais a quem passar seus conhecimentos mais importantes, que não são procurados para falar (F. Cabalzar, 2010, p. 79).

Higino Tenório, principal liderança tuyuka, que lamentavelmente faleceu em decorrência da covid-19, corrobora essa perspectiva de Mandu: “os conhecedores estão morrendo todos. Agora seremos só nós, *'buerapona'*, filhos dos estudantes. Os que não estudaram, os velhos, eles vão acabar” (F. Cabalzar, 2010, p. 208). Ele liderou um projeto de educação indígena, buscando a reaproximação dos jovens aos mais velhos. Justino Rezende, padre católico tuyuka, que escreveu uma dissertação de mestrado sobre a Escola Tuyuka e entrevistou seus alunos e professores, mostra como os alunos viram nessa experiência de educação escolar indígena uma forma de aprender sua própria língua e se reconectar com práticas rituais de seu povo (Rezende, 2007).

MALOCA

O desempenho dos papéis rituais, os espaços apropriados para cada artefato e seus usos, a performance das danças, tudo se passa no interior da maloca. Essa grande casa (*bahsariwii*, casa de dança) condensa relações vitais e, como já escrito e representado artisticamente várias vezes, é um modelo para pensar o território e o cosmos. Retomo esse tema aqui para ressaltar que a

maloca é um espaço de conhecimento, pois ela compõe relações que se reproduzem em diferentes escalas, da habitação coletiva ao cosmos, passando pelo território da transformação (*Pamuridita*), que os povos Tukano assumem como responsáveis por seu manejo adequado. As práticas de conhecimentos executadas nos rituais operam relações que se multiplicam e expandem no manejo do mundo, um regime conceitual baseado em simetrias interespecíficas. Por exemplo, Dario Marques (tukano da comunidade situada próxima à cachoeira Caruru) conta que seus avós

. . . conviviam numa grande casa como se fosse uma família só. Na época de piracema os nossos antepassados promoviam festa ritual para fazer benzimento para o bem-estar e boa saúde. Com benzimento purificavam o pote de bebida alucinógena (*wai kapitu*) dos peixes e os lugares sagrados dos peixes, com a finalidade de que estejam sempre abundantes. Os antigos não ofereciam peixes maiores aos seus filhinhos, pois estraga a saúde das crianças. Por que faziam isso? Queriam ver seus filhos crescendo com saúde e facilidade para ouvir e aprender os benzimentos. Por isso eram sadios, tinham bons benzimentos. Tornavam-se benzedores competentes. Hoje em dia não tem mais estas coisas (Dario Marques citado em A. Cabalzar & Azevedo, 2012, p. 100).

Mesmo que as malocas tenham sido perdidas no lado brasileiro da fronteira, elas vêm sendo reconstruídas aos poucos, a partir da década de 1990, não mais como habitação coletiva, mas como espaço de encontro comunitário e de festas. Resiste em seu vigor na arquitetura das práticas de conhecimento rionegrinas – não só para pensar e interpretar, mas para manejar e interagir com os outros entes, estabelecendo relações interespecíficas simétricas. Não por acaso, embora essa não seja a tradução literal, a maloca hoje é chamada ‘casa do saber’ ou ‘casa do conhecimento’, no âmbito do movimento indígena do rio Negro. Na sede da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), principal organização de governo indígena do rio Negro, foi construída uma maloca, que é reformada e renovada quando necessário, e onde acontecem seus principais eventos (Figura 1).





Figura 1. Maloca na sede da FOIRN, tendo ao fundo pintura da cobra-canoa da transformação feita pelo artista desana Feliciano Lana, que faleceu em 2020 de covid-19. Foto: Aloisio Cabalzar (2003).

HISTÓRICO DAS PESQUISAS INTERCULTURAIS NO NOROESTE AMAZÔNICO

As pesquisas indígenas e colaborativas já têm uma história de pelo menos duas décadas no noroeste amazônico, tanto no Brasil como na Colômbia, constituindo um mosaico de experiências e modos de fazer que contemplam eventos de intercâmbio e um certo tipo de produção, que geram resultados tanto em termos do processo em si – com mobilização, oficinas e encontros –, quanto em relação a produtos acabados, como publicações de diferentes tipos e para diferentes públicos, bases de dados, relatórios etc.

Nesse período, foram muitos os eventos e produtos realizados, envolvendo diferentes atores, comunidades e regiões, alguns mencionados e explicados a seguir, com a finalidade de prover o contexto, as motivações e algumas questões. M. Oliveira (2016) e Silveira (2012) elaboraram descrições etnográficas perspicazes de algumas dessas experiências, partindo de diferentes perspectivas. Embora as escolas indígenas dessa região tenham um papel relevante na origem dessas experiências de pesquisas próprias e colaborativas, aqui não será discutida a questão da educação escolar indígena e a multiplicidade de formas como a escola foi apropriada nesses contextos.

O conceito de pesquisa vem sendo disseminado e apropriado nas comunidades indígenas a partir, principalmente, da adoção de métodos de ensino via pesquisa na região do alto rio Negro, desde finais dos anos 1990, no contexto de construção dos projetos político-pedagógicos (PPP) de escolas indígenas, tanto no ensino fundamental quanto, posteriormente, no ensino médio, correspondendo a um esforço de constituir conteúdos curriculares pertinentes às políticas linguísticas que se elaborava na época (F. Cabalzar, 2012). Foram elaborados PPP de um conjunto de escolas em acordo com as diferentes realidades históricas e socioculturais locais. A metodologia de ensino via pesquisa, com pesquisa indígena e colaborativa intercultural em diversos temas considerados importantes, reaproxima gerações, ao fazer circular os conhecimentos próprios, fortalecendo as línguas indígenas em ambientes de deslocamento linguístico, propiciando discussões sobre temas relevantes para o bem-viver nas comunidades e com engajamento dos jovens (Silva, 2011, 2013), como o manejo ambiental e a gestão territorial, gerando publicações relevantes às comunidades e literatura nas línguas indígenas, possibilitando intercâmbios e fomentando, enfim, o diálogo entre conhecimentos de diferentes matrizes³.

As escolas indígenas que receberam mais investimentos (através de projetos de agências não governamentais

³ Um histórico detalhado dessas discussões pode ser encontrado em F. Cabalzar (2012).

norueguesas em parceria com o ISA e a FOIRN) para reformularem um currículo que tinha formato de base nacional e era oferecido em português, adaptando-se às realidades locais, geraram impactos positivos em termos de aprendizados das crianças e dos jovens e da mobilização das comunidades. No caso dos Tuyuka, sua escola adotou uma política linguística mais avançada, com o uso dessa língua como língua de instrução em toda a educação básica, e teve como efeito conter o declínio do uso dessa língua e fortalecê-la. Segundo Higino Tenório (comunicação pessoal, nov. 2008), a principal liderança tuyuka na implantação da escola indígena:

... na escola só se aprendia as coisas de fora. Vendo isso, foi pensado em organizar uma escola indígena. A nossa esperança e o objetivo era ensinar aos nossos filhos a nossa cultura, a fim de que eles sejam autônomos de pensamento. Sendo assim, a nossa escola tem currículo diferenciado. Deixamos de matricular os nossos filhos em Pari-Cachoeira⁴. Porque os professores de lá vão dizer que a escola tuyuka nada ensinou, querendo ensinar do mundo ocidental. Estamos em cada etapa aprofundando o conhecimento tradicional. Assim que começou a funcionar a escola!

Já a Associação da Escola Indígena Tukano-Yupuri (AEITY) foi chamada assim, segundo seu primeiro coordenador, Vicente Azevedo (comunicação pessoal, jun. 2008),

... porque o nosso ancestral tinha nome de Yupuri; ela foi fundada nos anos de 2001 e 2002. Nos mesmos anos, implantamos uma escola diferenciada que abrange seis salas de extensão e dez comunidades. “Educação em Manejo do Médio Tiquié” – dizendo isto, começamos a pensar já nas futuras gerações, este sendo o principal objetivo da escola. Discutimos e verificamos que estamos perdendo tudo: peixes, nossa cultura, benzimentos etc.

Ele explicita o momento crítico em que vivem e uma visão para o futuro incorporada nessas iniciativas.

Com a consolidação de propostas tidas como mais inovadoras de algumas escolas indígenas, inclusive com a formatura de suas primeiras turmas de ensino médio a partir

de 2009, tanto no rio Tiquié como no Içana, somada ao anúncio de que o sistema municipal de educação apoiaria a disseminação das propostas pedagógicas nas demais sub-regiões, iniciou-se a discussão de um projeto para a constituição de um Instituto de Conhecimentos Indígenas e Pesquisa do Rio Negro (ICIPRN), com um processo de consultas às cinco coordenadorias regionais da FOIRN e realização de seminários sobre temas relevantes à produção de conhecimentos ali em curso. Assim, aconteceram os seminários “Arrancada” (2009), “Manejo do mundo” (2010) e “Narrativas de origem, rota de transformação” (2012), com participantes indígenas dos dois lados da fronteira, assessores, pesquisadores e cientistas (Andrello, 2012; A. Cabalzar, 2010; F. Cabalzar & L. Oliveira, 2012).

Pesquisas de longo prazo, que partem da atuação conjunta entre pesquisadores, lideranças e conhecedores indígenas, assim como assessores indígenas e não indígenas, tornaram-se, paulatinamente, uma prática comum na região. Vários programas de pesquisa, geralmente associados à implementação de projetos comunitários, desenvolvem a colaboração intercultural. Os principais temas abordados têm sido o manejo ambiental (como os acordos intercomunitários de uso de ‘recursos naturais’), sistema agrícola, ciclos de vida e calendários ecológicos-econômicos, cantos e cerimônias rituais, sustentabilidade de cadeias de produção de alimentos e de artesanato, mapeamentos e descrições do território e das paisagens (ocupação, lugares importantes, narrativas de origem e transformação) (A. Cabalzar, 2010; Andrello, 2012; ACAIPI, 2015; Scolfaro et al., 2013).

No lado colombiano, ações desenvolvidas por algumas *Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas* (AATI), sobretudo a *Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas del Pirá Paraná* (ACAIPI) do rio Pirá-Paraná, em parceria com a Fundação Gaia Amazonas, convergem com as experiências desenvolvidas no Brasil. A conformação de grupos de ‘investigadores indígenas’ aconteceu no âmbito da construção

⁴ Local onde existe um colégio maior, herança da missão construída por missionários salesianos da década de 1940 – símbolo da repressão à cultura indígena naquele rio.



dos planos de vida das AATI (que guardam alguma semelhança com os planos de gestão territorial e ambiental do lado brasileiro e, dentro desses, os planos de manejo ambiental - PMA). Trata-se do “desarrollo conjunto de una estrategia de gestión ambiental basada en la investigación propia” (Ortiz, 2010). Enfatiza-se, no caso colombiano, a pesquisa própria, algumas vezes denominada ‘endógena’, na qual pesquisadores indígenas trabalham diretamente com os especialistas ‘tradicionais’, com vistas a “la recuperación y ordenamiento del Conocimiento que nos fue entregado por nuestros ancestros para cuidar el territorio y la vida” (Ortiz, 2010, p. 216). Nesse caso, a interculturalidade não é problematizada, limitando-se a prover instrumentos metodológicos aos pesquisadores indígenas, como técnicas de mapeamento e cartografia social, grafia nas línguas, gravação e transcrição de áudio etc., que permitiram o registro dos conhecimentos ‘tradicionais’. A impressionante publicação “*Hee Yaia Godo ~Bakan*” (ACAIFI, 2015) é um resultado desse trabalho.

No noroeste amazônico, uma análise mais detida de cada uma dessas iniciativas mostra que os temas, os instrumentos, as metodologias, como seus resultados são divulgados, dentre outras de suas características, variam ou são modulados de acordo com a própria situação das comunidades onde são desenvolvidas, mais do que possíveis ênfases das agências parceiras que ali atuam.

INTERCÂMBIOS ENTRE TIQUIÉ E PIRÁ-PARANÁ

Em 2002, organizações indígenas e suas parceiras (ISA, *Fundación Gaia Amazonas* e *Fundación Etnollano*) constituíram a rede transfronteiriça de Cooperação e Aliança no Noroeste Amazônico (CANOA), abrangendo o noroeste amazônico (Brasil, Colômbia e Venezuela). Essa rede promoveu encontros em escala regional (grandes encontros com lideranças dessas organizações) e sub-regional (entre os Yanomami da fronteira Brasil e Venezuela; no rio Içana; e entre organizações do Tiquié – Brasil, com suas cabeceiras na Colômbia – e Pirá-Paraná – Colômbia).

No âmbito das escolas e organizações indígenas do Tiquié e das AATI do Pirá-Paraná e Tiquié colombiano, em 2005,

um grupo de lideranças do Pirá-Paraná veio para a formatura da primeira turma de ensino fundamental da Escola Tuyuka (que, como vimos, vinha se reformando como escola indígena desde 1998). Em 2006, um grupo do Tiquié (com representantes tukano, tuyuka, desana e buia-tapuya) fez uma viagem de vinte dias por várias comunidades do Pirá-Paraná. Em 2008, outra equipe do Tiquié foi participar de um seminário conjunto de pesquisa sobre calendários em Hena (comunidade tatuyo no alto Pirá-Paraná) (Figura 2). As mulheres também fizeram encontros em San Miguel (rio Piraparaná, em 2007) e Cachoeira Comprida (rio Tiquié, em 2007). Nesses encontros, foram compartilhados conhecimentos a respeito da ocupação desses rios, do manejo ambiental, dos benzimentos, dos cantos e danças, discutindo-se os desafios para as comunidades e para a educação escolar indígena no Brasil e na Colômbia.

Nessa primeira viagem do pessoal do Tiquié às malocas do Pirá-Paraná (em 2006), uma das impressões dominantes foi a de que lá se mantêm vivas

... várias práticas e conhecimentos, especialmente os ciclos rituais com danças cerimoniais e benzimentos de proteção que os acompanham, as narrativas cerimoniais, a iniciação masculina com flautas sagradas, enfim todo um conjunto de procedimentos de manejo do mundo e das relações entre seus seres (Cabalzar, 2006).



Figura 2. Encontro sobre calendários anuais do Tiquié e Pirá-Paraná em Hena, comunidade tatuyo do alto rio Pirá-Paraná. Foto: Aloisio Cabalzar (2008).

Segundo Robinelson, jovem aluno da Escola Tukano Yúpuri, “a cultura está inteira, com ela mesma que eles estão vivendo, é muito melhor do que aqui no Tiquié, porque lá tem mais cultura, as crianças, todos os filhos aprendem dentro da maloca” (Cabalzar, 2006). “Em boa medida, essas práticas foram sendo abandonadas no Tiquié no decorrer do século passado, sobretudo nos trechos abaixo de Pari-Cachoeira” (Cabalzar, 2006), onde foi instalada uma missão dos padres salesianos em 1940. “Ver como essas práticas se realizam foi uma experiência inédita para os jovens e mesmo para os adultos de meia idade do médio Tiquié [tukano e dasana]” (Cabalzar, 2006), que participaram da viagem. Foi a primeira vez que tentavam acertar o passo das danças dos velhos (*kapiwaya*), tomar *caapi*, cheirar rapé de tabaco, e ter que vomitar água no dia seguinte na beira do rio, para limpar o estômago e poder se alimentar sem estragar o corpo.

João Bosco dos Santos, professor desana que lecionava nessa mesma Escola Tukano Yúpuri, na comunidade de Santa Luzia, atribui à falta de benzimentos e proteção xamânica dos conhecedores, além do consumo excessivo de bebidas fortes, os frequentes desentendimentos e brigas, amiúde com feridos, nas festas que se realizam nas comunidades do médio Tiquié.

Pelo que eu vi, os conhecedores nunca tiveram essa escola do branco, mas eles têm essa sabedoria que aprenderam dentro da maloca com os pais. Isso me impressionou bastante: uma pessoa indígena que não estudou na escola tendo essa sabedoria, mais do que outras pessoas que passaram dentro da escola. . . Tudo isso para mim é coisa boa. A maloca para mim já é uma escola indígena, onde eles formam seus filhos, suas crianças, com eles que vivem essa sabedoria. O que eu vi de mais interessante também foi o *caapi*; através dessa bebida ele busca seu conhecimento, isso é o principal. Quem não tem *caapi*, não tem conhecimento (Cabalzar, 2006).

Entre 21 e 24 de maio de 2008, foi realizado, na maloca da comunidade de Hena, no alto Pirá-Paraná (Colômbia), um encontro transfronteiriço entre pesquisadores indígenas desses dois rios (Tiquié e Pirá), tendo como foco a pesquisa do calendário. Esse tema estava sendo discutido e estudado há anos em ambos os lados da fronteira:

na parte colombiana, dentro da formulação dos planos de vida e planos de manejo ambiental da ACAIPI e da *Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas de la Zona Tiquié* (AATIZOT), buscando favorecer as práticas cerimoniais referentes ao manejo do mundo, a importância das malocas e o papel central desempenhado pelos conhecedores e especialistas rituais na região dos rios Pirá-Paraná e alto Tiquié (Ortiz, 2010; Ortiz et al., 2012); e, no lado brasileiro, dentro de projetos de manejo ambiental e fortalecimento cultural (ver a seguir). As metodologias e os conhecimentos relacionados às pesquisas sobre calendário foram priorizados. Houve interesse especial, por parte dos pesquisadores do Tiquié, no ciclo ritual anual praticado no Pirá-Paraná e sua associação com o calendário ecológico e socioeconômico.

Entre os dias 15 e 30 de agosto de 2009, conhecedores e pesquisadores dos povos Tátuyo, Ecuria (ou Taiwano), Barasana e Makuna do rio Pirá-Paraná (Colômbia) visitaram o rio Tiquié (Brasil), entre a comunidade de Serra de Mucura, em seu médio curso, e a fronteira Brasil/Colômbia. Os Tátuyo e Ecuria consideram o rio Tiquié parte de sua rota de origem e território ancestral, estando situados ao longo de seu curso lugares importantes, que, nas narrativas de formação de seus povos, são chamadas casas de transformação. Essa ocupação mais antiga do Tiquié já era conhecida dos povos que atualmente vivem nesse rio. Seus atuais moradores, especialmente Tukano, Tuyuka e Desana, remetem sua migração para esse rio a uma fase posterior. Eles relatam migrações, a partir do Papuri e de seus afluentes da margem sul, há cerca de seis gerações (A. Cabalzar, 2009, pp. 179-190). Nesse tempo – relatam –, encontraram o Tiquié praticamente desabitado.

Durante a passagem desse grupo de conhecedores e pesquisadores indígenas pela comunidade São José, foi feita uma reunião. Ramiro Pimentel, professor local do ensino médio da Escola Tukano Yúpuri, comentou, durante a exposição dos pesquisadores indígenas do Tiquié sobre calendário, que o velho conhecedor tukano dessa comunidade, Miguel Azevedo, teria dito que nos



dias de hoje o sol queima muito, o que se atribui à falta de benzimentos adequados de proteção do mundo; e que o manejo ambiental deve valorizar o que é tradicional (através da proteção xamânica), já que o mundo está muito impactado. Dias depois, rio acima, na maloca de Santa Rosa, alto Tiquié, Luciano Pena, liderança tukano da comunidade, perguntou ao pessoal do Pirá-Paraná como estavam vendo a situação ambiental no Tiquié. Reynel Ortega, citado acima, conhecedor e *kumu* barasana, participante da expedição ao Tiquié, disse que estava vendo o Tiquié positivamente, e recomendou que as comunidades respeitassem os lugares sagrados, pois só assim os moradores desse rio poderiam viver bem, sem acabar com seus 'recursos'. Ele tocou no assunto de estrago do rio como consequência dos benzimentos inadequados, que fazem com que a água fique como que fermentada, e os peixes se ressentam. Segundo ele, as flautas sagradas, que são instrumentos de reprodução dos peixes, ao longo das últimas décadas não foram mais benzidas. Nas malocas dos peixes havia, durante os *dabucuris*, muitos balaios cheios de frutas que caíam no rio, e era a fartura para os peixes – por isso, todo ano acontecia a subida e a reprodução saudável dos peixes. Atualmente, esses balaios estão vazios e os peixes, que estão sem frutas, diminuíram muito (Cabalzar, 2006).

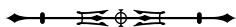
As mesmas associações participantes dos intercâmbios no âmbito da CANOA iniciaram as conversas sobre manejo ambiental. Os encontros e visitas ao Pirá-Paraná e ao Tiquié trouxeram muitas inspirações sobre o manejo territorial e ambiental com base nos conhecimentos indígenas. Surgiu a conversa de que esse manejo territorial poderia ser conjunto. Assim, observa-se que as pesquisas interculturais não acontecem apenas entre indígenas e não indígenas, mas também entre eles próprios – e certamente de forma mais integral. Conhecimentos de outros povos, mas que fazem parte de uma mesma matriz sociocultural, por assim dizer, e que se mantiveram de forma mais íntegra e orgânica, devido a circunstâncias históricas e geográficas, tornam-se referência crítica sobre o processo pelo qual passaram. A fonte e as formas de circulação e aprendizado,

por exemplo, são evidenciadas e, mais uma vez, as práticas de conhecimento na maloca são centrais.

MANEJO DOS PEIXES NO RIO TIQUIÉ

No âmbito de projetos desenvolvidos na parceria entre o ISA, a FOIRN e organizações e comunidades indígenas do rio Tiquié, que visaram definir e implementar estratégias para a governança ambiental e a segurança alimentar, foi realizado um conjunto de reuniões e oficinas de manejo ambiental em diversos locais do médio e alto rio Tiquié, entre 2005 e 2009, com participação expressiva de lideranças e moradores das comunidades, inclusive do lado colombiano (A. Cabalzar & Azevedo, 2012). Essas atividades aconteceram depois de quase uma década de experiências com outros projetos, destacando-se um projeto de piscicultura no alto Tiquié (região encachoeirada e, em sua maior parte, pouco produtiva na pesca) e educação escolar indígena. Esses encontros consolidaram um enfoque no manejo ambiental, buscando promover o entendimento indígena sobre a multiplicidade de fatores associados à dinâmica dos ciclos de vida e à história de relações com rios, paisagens, lugares de ocupação, seus usos, desusos e descontroles.

Foram realizados tanto encontros na esfera das organizações de base, que congregam um certo número de comunidades, como encontros maiores, com várias ou todas as organizações indígenas desse rio – não cabe aqui entrar em detalhes. Essas discussões são ambientes de construção de um léxico e de uma linguagem na interface com os 'brancos', ao mesmo tempo reforçando conceitos cosmopolíticos locais. Juntam-se conhecedores e lideranças indígenas de diferentes grupos de descendência, de várias partes do rio, que dificilmente estariam juntos em outra ocasião, compartilham falas, situam-se, atualizando relações. Eles constroem ou reconstróem modos de comunicar seus conceitos, assim como os parceiros não indígenas presentes, os quais também estão ali interessados no potencial político dessa agência coletiva para audiências externas, no âmbito do enfrentamento de crises e



mudanças socioambientais. São espaços de permanente experimentação de comunicação, equivocação e tradução.

Como exemplo, vejamos o relatório preparado pela AATIZOT (2008), que é uma organização do Tiquié colombiano, para um encontro de manejo de peixes em Pari-Cachoeira:

La exposición de AATIZOT inició con la presentación de un mapa donde se especifica el área de jurisdicción de esta Asociación. Esta propuesta se elaboró durante el recorrido realizado por todas las comunidades de la zona y teniendo en cuenta el área de uso de cada comunidad. A grandes rasgos esta tiene como límite occidental el sistema lagunar denominado Ewura, lugar donde nacen el río Tiquié, así como el caño Timiña (afluente del Pirá-Parana), por el oriente la línea fronteriza con Brasil y por el norte y el sur las cabeceras de todos los caños afluentes del Tiquié.

Posteriormente cada uno de los 11 capitanes de las comunidades de esta zona presentaron mapas elaborados por ellos mismos, en los cuales dentro del área de uso se caracterizaron los principales recursos naturales y "lugares sagrados" y se identifican las principales problemáticas.

En resume las principales problemáticas ambientales de esta zona son la destrucción de las poblaciones de las diferentes especies de peces y la escasez de hojas de techar. Las causas de estas situaciones de acuerdo con el análisis de las comunidades fueran:

- irrespeto a las normas tradicionales de uso de los recursos
- la no realización de los rituales de época (abandono de prácticas culturales)
- irrespeto y violación de lugares sagrados. Los "sabedores" transformaron los lugares sagrados en lugares de consumo
- maldición con rezos dañan piracemos (lugares donde los peces desovan en ciertas épocas del año)
- el crecimiento de la población. Demasiada presión sobre los recursos del medio
- uso de artes de pesca no tradicionales como mallas o "chuzos" que generan gran impacto sobre las poblaciones de peces o destruyen sus hábitats
- destrucción de orillas de ríos (nichos de los peces), tumba de árboles frutales que sirven de alimento a los peces
- falta de control, de autoridad, de gobierno. Nadie asume responsabilidades. La gente no hace caso
- mal uso del barbasco
- no existe una normatividad interna para la pesca en lugares de piracemo
- no hay acuerdos de jurisdicción. Las personas van a otra comunidad y explotan los recursos
- extracción indebida de las hojas de caraná. No se hacen las curaciones debidas. Se destruyen las palmas (AATIZOT, 2008, não paginado).

Embora essas formulações tenham acontecido no campo de relações interétnicas, utilizando conceitos complexos, por suas origens e sentidos, como manejo sustentável e governança ambiental, observa-se como são articulados nessas ocasiões, mostrando uma prática adquirida ao longo de inúmeros encontros e eventos coletivos, nos quais traduções de conceitos são levadas a cabo, assim como em pesquisas colaborativas e na produção de conhecimentos – escuta, transcrição, interpretação com os mais velhos, edição de textos, mapeamentos etc. Nesse sentido, Silveira (2012), analisando processos semelhantes em outras regiões da bacia do rio Negro, argumenta que:

... o mais importante é entender que os índios são sujeitos de agência nesse processo histórico, transformando os conhecimentos ao adquiri-los, convertendo os aparelhos e os objetos do branco, que passam a circular por outras redes. Mais antropofagia (enquanto antropologia) do que aculturação (Silveira, 2012, p. 274).

Em um segundo momento do encontro, são colocadas as propostas para mitigar os problemas de manejo levantados. O grupo dos Bará, que vive nas cabeceiras do Tiquié, reflete sobre o 'manejo tradicional':

¿De donde proviene la energía necesaria para vivir en este medio? ¿Cuáles son las fuentes que nos dan la vida? La fuente principal es la Maloca. Ella es la que nos da la Vida. Estando en la maloca se prevé todo lo que ocurrirá dentro del territorio. En la maloca se hacen rituales necesarios para que los diferentes seres de la naturaleza se reproduzcan en abundancia.

Los árboles frutales ayudan a la vida de los peces, de los diferentes animales y del hombre. Pero también, en época de frutales, se producen muchas enfermedades, por eso se deben hacer rituales en esta época. En el verano se deben hacer las curaciones de las enfermedades de esa época (dolor de cabeza, vómito, mareo). En el Verano de Agua (Kuma Oko) los peces se consideran personas, ellos vienen del mundo de abajo a hacer fiestas en este mundo, en esta época de lluvias. En este momento también se producen enfermedades, por eso se debe curar. En esta época se deben curar los peces (AATIZOT, 2008, não paginado).

O conhecimento foi definido acima como uma composição de relações entre sujeitos e artefatos



materiais e conceituais diversos, que conectam escalas espaciais e temporais múltiplas. No caso dos povos Tukano orientais, como vimos, o espaço de produção de conhecimento por excelência é a maloca, operador de entendimento multi e interescalar. Aqui, vemos que, para os povos do Tiquié, essa composição engloba lugares sagrados (*wametise*, em tukano, que literalmente significa nomeados), rituais, peixes, animais terrestres e outros (marcadamente aspectos de seu ciclo biológico, as migrações e reproduções), instrumentos e práticas específicas (de pesca, por exemplo), artefatos conceituais diversos, como autoridade, governo, práticas predatórias ou sustentáveis. Observa-se que práticas passadas e presentes são separadas, escrutinadas, avaliadas, tendo como princípios mais fundamentais o regime de conhecimentos indígena, conjugado com conceitos trazidos de fora, forjados para analisar situações diversas e que remetem a questões ambientais muito mais amplas.

OS AGENTES INDÍGENAS DE MANEJO AMBIENTAL (AIMA)

Atualmente, muitos pesquisadores indígenas são AIMA, atuando também na animação das comunidades para as boas práticas de manejo (gestão do lixo, manejo dos peixes, caça, frutas silvestres etc.), na informação e na pesquisa. Segundo Roberval Pedrosa, AIMA desde 2005, “apenas somos pesquisadores do manejo do mundo” (Cabalar & Oliveira, 2012, p. 243). Eles são moradores das comunidades, de diferentes faixas etárias e níveis de formação (fundamental ou médio), que participam de um programa de pesquisas e formação, em parceria com associações e escolas locais, fomentado pelo ISA e pela FOIRN. Como todos os moradores das comunidades, estão envolvidos em trabalhos cotidianos de subsistência e no convívio comunitário (mutirões, refeições, festas, eventos rituais, religiosos, esportivos etc.), e dedicam-se parcialmente às atividades de pesquisa e a algumas outras.

No rio Negro, o desempenho de funções como agentes comunitários de diversos tipos é comum e compreensível, desde funções na maloca como chefe-bayá, benzedor ou empregado da maloca, até aquelas posteriores, como capitão, animador, professor, catequista, entre outras. Vários AIMA são também lideranças comunitárias ou fazem parte da direção de organizações de base. Desde 2012, recebem bolsas de pesquisa⁵. Os AIMA e equipes do ISA e FOIRN se encontram em três oficinas ao longo do ano, para as quais são convidados conhecedores mais velhos, e discutidos os temas pertinentes (Cabalar, 2016; A. Cabalar & Azevedo, 2012). Segundo Dagoberto Azevedo (Tukano),

... a metodologia das oficinas era sempre semelhante: as manhãs eram reservadas para palestras e informações dos AIMAs, as tardes para trabalhos de grupo e as noites para conversas com os *kumua*, para ouvir as histórias e explicações deles. A cada noite os conhecedores dedicavam-se a um tema, respondendo às perguntas dos AIMAs. Nas tardes havia trabalho em grupos temáticos, sendo eles: pesquisa com peixe, com frutas, com roças e sobre o calendário (Azevedo, 2018, p. 47).

Para ilustrar a situação das oficinas, ele cita um relatório de van der Veld (assessor do ISA):

No primeiro dia não teve conversa dos conhecedores porque eles precisavam benzer o breu para proteger os participantes da oficina. Outra noite foi dedicada à observação estelar, embora a lua clara atrapalhasse. À noite, quando foi discutido sobre os peixes, os conhecedores decidiram purificar o rio. Uma das últimas noites foi então usada para eles tentarem proteger uma criança recém-nascida. Por isso, muitos peixes se transformaram em aves que atacam as palmeiras como açáí. O benzimento deve impedir ou reverter essas transformações. No final da oficina, os AIMAs do Alto Tiquié e dos igarapés levaram o breu benzido para queimar em suas comunidades (van der Veld, 2013, citado em Azevedo, 2018, p. 48).

Para Azevedo (2018, p. 48), “percebe-se nessa observação quão importantes são os *bahsese* para a vida cotidiana dos meus parentes Yéparamahsã, para o modo de

⁵ Atualmente, são mais de cinquenta AIMA, presentes em comunidades das cinco coordenadorias regionais da FOIRN.

ser e existir da pessoa Yepamahsã e como esses encontros motivam e dão relevância a esses conhecimentos milenares”. Essas oficinas geram muitas informações de interesse para o manejo e para a pesquisa. Informações que precisam ser continuamente organizadas, traduzidas e editadas, para publicação e/ou divulgação.

As atividades e o papel dos AIMA como agentes comunitários se consolidaram ao longo dos anos e são cada vez mais reconhecidos nas comunidades e organizações indígenas, inclusive com demandas para que esse programa seja expandido para outras sub-regiões⁶.

PESQUISA DO CALENDÁRIO E CICLOS ANUAIS

As pesquisas sobre os ciclos anuais surgiram no contexto de discussões sobre escassez de meios importantes para as comunidades, como o peixe, e fortalecer as práticas adequadas de governança ambiental. Foi um desdobramento de ao menos duas iniciativas concomitantes (conforme já comentadas neste artigo): (1) manejo dos peixes no rio Tiquié, em que se buscava uma abordagem mais integral do problema, com um componente de pesquisa sobre a produção anual da pesca, quais fatores interferem em suas variações anuais e como interpretá-los; a pesquisa sobre o ciclos anuais permite uma visão abrangente, uma vez que os peixes são parte de um conjunto de relações e ciclos socioambientais interdependentes; (2) projeto de aproximação das organizações do Tiquié e Pirá-Paraná para o manejo xamânico compartilhado do território, através de encontros e intercâmbios (no âmbito da CANOA).

Do ponto de vista dos pesquisadores indígenas, a pesquisa do calendário foi encarada também como uma forma de aprendizado com os mais velhos. Nas palavras de Roberval Pedrosa (citado em A. Cabalzar & Azevedo, 2012, p. 254),

A gente acompanha e elabora o calendário ecológico, se está em fase de verão, da enchente, desova dos peixes, piracema dos peixes, nível do rio e constelações (Jararaca, Tatu etc.). Os AIMAs trabalham com a ficha de pesca e com o registro do diário. Registramos no diário todos os acontecimentos do dia, da semana e do mês. Seja da caça, da pesca, *dabucuri* etc. Tanto na teoria quanto na prática. A pesquisa é feita entrevistando os conhecedores da nossa cultura.

Mauro Pedrosa (citado em A. Cabalzar & Azevedo, 2012, p. 254), de Cunuri, reforça que

Nós, AIMAs, trabalhamos com o diário, no qual se anota todos os acontecimentos cotidianos da comunidade. A gente trabalha e acompanha o calendário ecológico (constelações, época da chuva, verão e seca). Frequentemente, a gente se reúne ao redor do sábio para perguntar os nomes da estação ecológica e das constelações. Ao serem indagados, eles sempre nos repassam seus conhecimentos tradicionais, das constelações como Camarão, Jacundá etc. Com elas sempre acompanham os períodos de chuvas e em algumas acontece desova dos peixes e muitas outras coisas. A gente acompanha também a floração e a frutificação das árvores silvestres tanto da mata primária quanto do igapó. Sempre perguntamos: em que constelação dá floração e frutificação? Quais espécies de frutas silvestres produzem em uma determinada época? O nível do rio é bem acompanhado, se encheu demais, se foi pouco ou ficou parado, conforme a estação. Anota-se no diário, também, o início e término do roçado, seja da capoeira ou da mata primária. Daí é preciso uma descrição detalhada. Depois da queimada acompanha o processo de plantio. A época de piracema dos peixes acompanha-se do início até o seu término.

Cornélio Gonçalves, da comunidade São Luiz, na foz do rio Castanha, destaca o encadeamento entre diversos ciclos ecossistêmicos: “quando a gente acompanha bem o nível do rio, entram todas as questões, como a época das enchentes, da desova dos peixes, floração e frutificação das árvores silvestres com suas respectivas constelações e, ao mesmo tempo, as doenças” (citado em A. Cabalzar & Azevedo, 2012, p. 257). Ao mesmo tempo em que buscam conhecimentos com seus parentes mais velhos, os AIMA também adquirem técnicas de pesquisa e

⁶ Isso aconteceu em 2023, com recursos captados pela FOIRN, ampliando-se o programa para a Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauareté (COIDI) e Coordenação das Associações Indígenas da Bacia do Alto Rio Negro e Xié (CAIBARNX).

conhecimentos de fora. Nesse sentido, Lucas Bastos, da comunidade São Paulo, no alto Tiquié, diz estar fazendo:

. . . pesquisa de caranazal, desova dos peixes (quantos foram capturados, como se faz desova), floração das árvores silvestres, variação do rio (encheu, desceu). Para isso, a gente faz pesquisa com os velhos como era antes. . . Em alguns anos, a floração é bem desenvolvida, em outros é pouco. Acontece a floração bem desenvolvida, sempre depois de dois anos, conforme o meu estudo e pesquisa. Verão também é muito semelhante à floração. Um ano dá mais verão e no outro ano é pouco. Em vez de acontecer verão no seu devido tempo, acontece a enchente. Por isso, os velhos sempre dizem que está tendo muita mudança do tempo. Venho comparando e, acredito, tudo o que os velhos sábios falam é verdade (citado em A. Cabalzar & Azevedo, 2012, p. 151).

Em certos contextos, é pertinente a afirmação de Soares da Silveira de que:

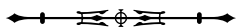
. . . o interessante, neste caso, é que esses jovens acabam conhecendo aspectos da própria cultura através da pesquisa – como nome de plantas, animais, lugares, mitologia, calendário lunar e ecológico etc. – em um diálogo constante com os “velhos” da comunidade. Esses conhecimentos são acessados no âmbito das atividades de registro dos projetos, através dos aparelhos (técnicas e instrumentos) apreendidos nas oficinas de formação em pesquisa (Silveira, 2012, p. 273).

Muito mais que os nomes, eles estudam a origem dos seres e fenômenos, as narrativas de origem e as relações entre os seres, habilitando-os a interpretações de processos socioambientais dos quais fazem parte e, o que é mais valorizado por eles, saber interferir através dos benzimentos.

As práticas de pesquisa intercultural requerem um conjunto de artefatos conceituais e materiais que sustentam rotinas de observação, registro, análises, encontros, oficinas, viagens etc., traçando, assim, trajetórias específicas para os conhecimentos produzidos – dentro do Tiquié e para longe –, incidindo para além daqueles diretamente envolvidos. Para que funcione, é preciso uma infraestrutura apropriada. Os dados, que inicialmente eram coletados a partir de anotações diárias em cadernos, depois da ampliação da rede de pesquisa, passaram a ser coletados também com o uso de formulários eletrônicos em *tablets*, que também

permitem fotografar, gravar em áudio e vídeo, acessar geolocalização, bem como ler textos e outros recursos úteis nas pesquisas. De toda maneira, a escrita dos diários segue sendo a principal forma de registro, e não foi substituída pelo emprego dos formulários eletrônicos – e são eles o principal material usado nas oficinas em que são elaboradas as descrições dos ciclos anuais. Os formulários eletrônicos foram introduzidos para agilizar o processamento de informações sobre determinados fenômenos que constituem o ciclo anual, as quais podem ser organizadas de forma a serem apresentadas para os AIMA e conhecedores dos territórios, propiciando interpretações colaborativas de alguns ciclos ambientais. Trata-se dos nomes das estações e de informações sobre fenômenos cíclicos (geralmente anuais), como períodos de reprodução e migração de peixes, aves, anfíbios, insetos e mamíferos, assim como fenologia de plantas cultivadas e da floresta; e que poderão ser associadas a outras informações, como as condições climáticas ou de saúde, por exemplo. Essa trajetória das informações, até aqui, não se completou – mas, quando possível, será um avanço da pesquisa intercultural.

A pesquisa intercultural sobre os ciclos anuais, já perto de completar duas décadas, é a principal experiência de produção colaborativa de conhecimentos no âmbito da rede de AIMA e da parceria entre suas organizações locais, a FOIRN e o ISA. A experiência no Tiquié, que gradualmente foi expandida para outras regiões do rio Negro, busca estabelecer um ambiente de comunicação em relação a temas complexos e multiescalas, onde diferentes agentes se encontram e colaboram na produção de conhecimentos que subsidiem uma incidência na governança ambiental dos territórios indígenas. Esse campo intercultural requer tempo, recursos, diferentes expertises, procedimentos e protocolos (de respeito ao outro), modos de fazer etc. Essa produção não se dá em detrimento de outros modos de conhecer e curar o mundo, sejam eles novos ou não, e até pretende reanimá-los, como no caso das sessões noturnas das oficinas dos AIMA que são dedicadas às conversas sobre benzimentos e interpretações dos mais velhos. Essa prática



gerou interesse dos AIMA por benzimentos específicos para o manejo de relações interespecíficas e proteção das comunidades, os quais vêm sendo reconhecidos como especialistas aprendizes. Contribui, assim, para reconexões e recomposições de relações e circulação de conhecimentos depois de longas décadas de repressão cultural e dispersão populacional.

CONCLUSÃO

Este artigo discute práticas de conhecimento dos povos Tukano, suas transformações e a construção de ambientes de pesquisa intercultural. A perda de conhecimentos, identificada na visão de conhecedores mais velhos que não passaram pelos bancos das escolas, não corresponde a um processo necessariamente irreversível, havendo novos modos de produção que envolvem outros atores e meios. Alguns processos descritos, que se estendem já há duas décadas, instauraram um novo agente comunitário, os AIMA, que são experiências nesse sentido. Relata como foram tratadas questões ambientais relevantes para os diversos atores envolvidos e como tais questões foram abordadas em projetos colaborativos, assim como seus desdobramentos em pesquisas com trajetórias específicas. Isso nos permite vislumbrar escalas entrelaçadas, relações entre diferentes agências e perspectivas que se cruzam. Essa cadeia de eventos, reuniões e atividades, que caracterizo como constituindo uma prática de pesquisa intercultural no noroeste da Amazônia, também é determinada por um conjunto de fatores externos – fluxos financeiros, a agenda política do socioambientalismo, processos e ênfases institucionais e, muito de passagem, cruzamentos com tecnologias e infraestruturas emergentes.

O exemplo mais significativo é a pesquisa colaborativa sobre ciclos anuais, que começou de forma simples, abordando um conjunto de subtemas por meio de observação, registro e métodos de visualização de dados – como linhas do tempo e calendários circulares. Desde o início, foi estabelecido que esse é o plano de trabalho colaborativo (vinculado aos projetos de manejo ambiental). Ao mesmo tempo, constatou-se, ao longo

do tempo, que o importante, do ponto de vista indígena, é o manejo xamânico das estações – manejo do mundo, conceito com denominações específicas nas línguas dos povos Tukano. Já do ponto de vista científico ocidental, o conjunto de dados levantados exige análises formais e matemáticas com vistas a formular proposições sobre processos e interações socioambientais, interagindo com discussões científicas abrangentes. Esses níveis mais especializados, de um lado e de outro, são mais restritos em termos de participação e colaboração, sendo acessados apenas por aqueles que passam por um longo e difícil treinamento – muito específico em cada caso. Essas camadas mais profundas de análise, no entanto, trazem *insights* e motivação para a pesquisa colaborativa, embora exijam processos e instituições mais robustos.

Assim, apesar dessas limitações e incongruências, há um campo comum onde todos podem colaborar, na medida em que se constitui uma certa pragmática que favorece essas interfaces e comunicações, com benefícios recíprocos. Há perdas e ganhos, contradições, contrapartidas; mas há compromissos com a multiplicidade, e com consensos e dissensos. A expansão dos conhecimentos indígenas, ou dimensões deles, acontece na interface com conhecimentos científicos.

Colocando de outra forma, interesses comuns, razões práticas, mais ou menos locais (desde comunidades e organizações indígenas até mecanismos e painéis internacionais com agendas globais), como é o caso da governança ambiental, formam alianças interinstitucionais com referências territoriais e, no interior dessas, grupos de trabalho para desenvolver projetos, *stricto sensu*. Na medida em que uma das condições para que um projeto seja viável no tempo (gerando resultados, como fortalecer a governança ambiental indígena) seja a sua incidência em esferas institucionais e escalas políticas supralocais, um dos esforços é o de comunicar conhecimentos locais e conectá-los a outras redes sociotécnicas. Afinal, como afirma Latour (1983, p. 168), “in our modern societies most of the really fresh power comes from sciences - no matter which - and not from the classical political process”.

Essa expansão do conhecimento é realizada por meio de mecanismos híbridos e heterogêneos, mas o caráter assimétrico das relações interétnicas não pode ser ignorado. Como escreve Carneiro da Cunha (2009), ao discutir distinções e contradições entre cultura e 'cultura', esta última definida mais como desempenho interétnico,

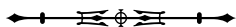
... para atingir seus objetivos, porém, os povos indígenas precisam se conformar às expectativas dominantes em vez de contestá-las. Precisam operar com os conhecimentos e com a cultura tais como são entendidos por outros povos, e enfrentar as contradições que isso possa gerar (Carneiro da Cunha, 2009, p. 330).

Esse pragmatismo deve ser matizado, especialmente ao assumir uma assimetria entre as relações interétnicas, que, embora evidentes, deveriam levar a formas de subversão. Assim, no caso do rio Negro, a adesão a um projeto desenvolvido em seu próprio território e em suas comunidades, tornando-se pesquisadores indígenas, adotando práticas, metodologias, instrumentos, participando de relações duradouras que, bem ou mal, geram formas de dependência de outros para que os processos avancem, desdobra-se na apropriação de racionalidades e técnicas úteis para transações interétnicas e interescolares. Para que isso ocorra, como Manuela Carneiro da Cunha e outros autores apontaram, é preciso usar as mesmas armas, ou aceitar falar a mesma língua. Nas pesquisas sobre o calendário e os ciclos anuais, há conhecimentos que orientam o manejo e as atividades econômicas que têm gerado a sustentabilidade dessas comunidades por muitas gerações. Os projetos de manejo ambiental expandem esse conhecimento para a esfera política, no sentido de influenciar a formulação de políticas, pelo menos em escala regional, por meio das mediações políticas adequadas (organizações e federação indígenas). Para Carneiro da Cunha (2009, p. 356), "a lógica interétnica não equivale à submissão à lógica externa nem à lógica do mais forte. É antes um modo de organizar a relação com estas outras lógicas".

Na pesquisa colaborativa, em sua interface externa e práticas de escala, não se trata tanto de desempenho dentro das relações interétnicas, mas de recriar práticas e conhecimentos em um contexto local, os quais são processos dinâmicos, cheios de agência, que podem produzir efeitos imprevistos, mas que também desencadeiam novas relações.

REFERÊNCIAS

- Almeida, M. W. B. (2013). Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 5(1), 7-28. <https://doi.org/10.52426/rau.v5i1.85>
- Almeida, M. W. B. (2021). Conflitos ontológicos e verdade pragmática. In Autor, *Caipora e outros conflitos ontológicos* (pp. 311-334). Ubu Editora.
- Andrello, G. (2006). *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. Editora UNESP.
- Andrello, G. (Org.). (2012). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. ISA.
- Århem, K. (1981). *Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Academiae Upsaliensis.
- Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas del Pirá Paraná (ACAIFI). (2015). *Hee yaia godo ~ bakari - el territorio de los jaguares de Yurupari: conocimiento tradicional de las etnias del río Pirá Paraná para el cuidado del medio ambiente*. ACAIFI.
- Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas de la Zona Tiquié (AATIZOT). (2008). *Relatório sobre manejo para el Encuentro de Manejo de Pescado en el Rio Tiquié* [Datilografado]. AATIZO.
- Azevedo, D. L. (2018). *Agenciamento do mundo pelos Kumã Yé pamahsã: o conjunto dos Bahseese na organização do espaço Di'ta Nuhku*. NEAI/EDUA. <https://api.saudeindigena.icict.fiocruz.br/api/core/bitstreams/e3214d35-fe1a-4d64-9b7f-ccd90d911dfb/content>
- Cabalzar, A. (1999). O templo profanado: Missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka. In R. M. Wright (Org.), *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* (pp. 363-396). Editora da UNICAMP.
- Cabalzar, A. (2006, maio 18). Lideranças indígenas do rio Tiquié fortalecem aliança com povos do rio Pirá-paraná, na Colômbia. *Instituto Socioambiental*. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/liderancas-indigenas-do-rio-tiquie-fortalecem-alianca-com-povos-do-rio-pira-parana>



- Cabalzar, A. (2009). *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. Editora UNESP.
- Cabalzar, A. (Org.). (2010). *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro: noroeste amazônico*. FOIRN. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/manejo-do-mundo-conhecimentos-e-praticas-dos-povos-indigenas-do-rio-negro>
- Cabalzar, A., & Azevedo, D. L. (2012). *Manejo dos peixes na bacia do rio Tiquié: memórias e perspectivas*. ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/manejo-dos-peixes-na-bacia-do-rio-tiquie-memorias-e-perspectivas>
- Cabalzar, A. (2016). *Ciclos anuais no rio Tiquié: pesquisas colaborativas e manejo ambiental no noroeste amazônico*. ISA/FOIRN. https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/OAL00037_1.pdf
- Cabalzar, A., & Alves, R. A. (2017). Os impactos do último grande verão na região de Barcelos. *Aru. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, 1(1), 112-115. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/23100012.pdf>
- Cabalzar, F. D. (2010). *Até Manaus, até Bogotá: os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-07052010-122546>
- Cabalzar, F. D. (Org.). (2012). *Educação escolar indígena do rio Negro, 1998-2011: relatos de experiências e lições aprendidas*. ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/educacao-escolar-indigena-do-rio-negro-1998-2011-relatos-de-experiencias-e>
- Cabalzar, F. D., & Oliveira, L. A. (2012). Construindo um programa de formação avançada indígena do rio Negro: alternativas inovadoras para a continuidade da formação de jovens e lideranças indígenas. In F. D. Cabalzar (Org.), *Educação escolar indígena do rio Negro, 1998-2011: relatos de experiências e lições aprendidas* (pp. 394-399). ISA.
- Campos, C. (2017). Madioca-isopor. *Aru. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, 1(1), 98-105. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/23100012.pdf>
- Carneiro da Cunha, M. (2009). *Cultura com aspas*. Cosacnaify.
- Chernela, J. M. (2010). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. University of Texas Press.
- Flores, B. M. (2017). Florestas de igapó ameaçadas pelo fogo. *Aru. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, 1(1), 106-112. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/23100012.pdf>
- Goldman, I. (1979). *The cubeo: Indians of the Northwest Amazon* (2. ed.). University of Illinois Press.
- Goldman, I. (2004). *Cubeo Hehénewa religious thought: metaphysics of a Northwestern Amazonian people*. Columbia University Press.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558030>
- Hugh-Jones, S. (2002). Nomes secretos e riqueza visível: nomeação no noroeste amazônico. *Mana*, 8(2), 45-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>
- Hugh-Jones, S. (2009). The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia. In F. Santos-Granero (Ed.), *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 33-59). The University of Arizona Press.
- Jackson, J. E. (1983). *The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Latour, B. (1983). Give me a laboratory and I will raise the world. In K. Knorr-Cetina & M. Mulkay (Orgs.), *Science observed: perspectives on the social study of science* (pp. 141-170). SAGE.
- Latour, B. (2004). Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, 30(2), 225-248. <https://doi.org/10.1086/421123>
- Leach, J. (2012). Leaving the magic out: knowledge and effect in different places. *Anthropological Forum*, 22(3), 251-270. <https://doi.org/10.1080/00664677.2012.723611>
- Lins, J. (2018). As secas do rio Negro, recentes e passadas. *Aru. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, (2), 142-147. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/23100013.pdf>
- Mahecha Rubio, D. (2015). *Masã Goro: la crianza de "personas verdaderas" entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/78306>
- Oliveira, M. S. (2016). *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirô e Nahuri porã, do médio rio Tiquié, noroeste amazônico* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/167903>
- Ortiz, N. (2010). Desarrollo conjunto de una estrategia de gestión ambiental basada en la investigación propia. Entre las autoridades indígenas del río Pirá-Paraná (ACAIPÍ) y la Fundación Gaia - Amazonas (FGA). In A. Cabalzar (Org.), *Manejo do Mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, noroeste amazônico* (pp. 216-225). ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/manejo-do-mundo-conhecimentos-e-praticas-dos-povos-indigenas-do-rio-negro>

- Ortiz, N., Rodríguez, G., Marin, R., & Avila, E. (2012). Tras las huellas de nuestro territorio. In G. Andrello (Org.), *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro* (pp. 54-71). ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/rotas-de-criacao-e-transformacao-narrativas-de-origem-dos-povos-indigenas-do>
- Pinheiro, T. F. C. (2018). *Cidades e roças na Amazônia: histórias de vida e cotidiano de mulheres indígenas em Santa Isabel do Rio Negro (AM)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. Repositório do Instituto Socioambiental. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/tesesdissertacoes/cidades-e-rocas-na-amazonia-historias-de-vida-e-cotidiano-de-mulheres>
- Rezende, J. S. (2007). *Escola indígena municipal utâpinopona: Tuyuka e a construção da identidade Tuyuka* [Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco]. <https://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/7926-escola-indigena-municipal-utapinopona-tuyuka-e-a-construcao-da-identidade-tuyuka.pdf>
- Rezende, J. S. (2021). Soprar as palavras. In Autor (Org.), *Paneiro de saberes. Transbordando reflexividades indígenas* (pp. 167-185). Mil Folhas.
- Solfaro, A., Oliveira, A. G., Henández, N., & Gómez, S. (2013). *Cartografia dos sítios sagrados: iniciativa binacional Brasil-Colômbia*. ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/cartografia-dos-sitios-sagrados-iniciativa-binacional-brasil-colombia>
- Silva, A. L. (2011). *O que a gente precisa para viver e estar bem no mundo* (Vol. 1). ACEP.
- Silva, A. L. (2013). *O que a gente precisa para viver e estar bem no mundo* (Vol. 2). ACEP.
- Silveira, D. S. (2012). *Redes sociotécnicas na Amazônia: tradução de saberes no campo da biodiversidade*. Editora Multifoco.
- Turnbull, D. (2003). *Masons, tricksters and cartographers: comparative studies in the sociology of scientific and indigenous knowledge*. Routledge.
- van der Veld, P. (2013). *Relatório Oficina dos ALMAS e dos conhecedores na comunidade Pirara-Poço, Rio Tiquié-Terra Indígena do Alto Rio Negro*. ISA.

