

Territorialidades indígenas e conexões vegetais: entre cidades e aldeias no médio Solimões



**Luiza Maria
Fonseca Câmpora**

**Orientador: Gilton
Mendes dos Santos**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LUIZA MARIA FONSECA CÂMPERA

TERRITORIALIDADES INDÍGENAS E CONEXÕES VEGETAIS:

Entre cidades e aldeias no médio Solimões

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Manaus – Amazonas

2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Luiza Maria Fonseca Câmpora

TERRITORIALIDADES INDÍGENAS E CONEXÕES VEGETAIS:

Entre cidades e aldeias no médio Solimões

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos.

Manaus - Amazonas

2025

Ficha Catalográfica

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

C195t Câmpera, Luiza Maria Fonseca
Territorialidades indígenas e conexões vegetais: entre cidades e aldeias
no médio Solimões / Luiza Maria Fonseca Câmpera. - 2025.
201 f. : il., color. ; 31 cm.

Orientador(a): Gilton Mendes dos Santos.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2025.

1. Plantas. 2. Lugares. 3. Tikuna. 4. Solimões. I. Santos, Gilton Mendes
dos. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social. III. Título

LUIZA MARIA FONSECA CÂMPERA

TERRITORIALIDADES INDÍGENAS E CONEXÕES VEGETAIS:

Entre cidades e aldeias no médio Solimões

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Data da aprovação: 14 de agosto de 2025

Conceito: _____

Banca Examinadora

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos – Presidente

Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Prof. Dr. Thiago Mota Cardoso – Membro Interno

Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Profa. Dra. Ana Carla dos Santos Bruno – Membro Interno

Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Prof. Dr. Edson Tosta Matarezzio Filho

Universidade Estadual de Feira de Santana -UEFS

Prof. Dr. Abel Santos Angarita

Universidade Nacional de Letícia - UNAL

Manaus - Amazonas
2025

Dedicatória

*Aos povos que habitam as margens e as águas do grande rio Solimões,
senhores de saberes ancestrais, mestres dos ciclos da floresta, das águas e dos ventos.*

*Dedico este trabalho às vozes que ecoam nas malocas, nas canoas, nos quintais e nos roçados,
aos que tecem sua existência entre o som dos remos, o canto dos pássaros e o cheiro da chuva.*

*Aos que caminham entre mundos, dialogando com os espíritos da mata, com os encantados das águas,
ensinando que conhecimento não se escreve apenas no papel,
mas se desenha nos rastros da trilha, na curvatura do rio, no manejo da vida.*

*Que este escrito seja uma pequena oferenda,
um gesto de respeito, admiração e gratidão,
àqueles que me ensinaram que a ciência também pode ser rio,
e que, como o Solimões, se desdobra em muitos caminhos,
nunca sendo um só, nunca sendo reto, mas sempre pleno de vida.*

Agradecimentos

Com início em 2019, mas antes disso, ainda em 2018, quando comecei a pensar no tema, levando em conta a experiência anterior do mestrado, também com a vivência em Tefé, no médio Solimões, o doutorado foi um processo doloroso e prazeroso, com percalços imprevisíveis que vão desde uma pandemia que parou todo o planejamento do trabalho à uma seca extrema jamais vista na história da Amazônia. Antes de tudo, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) por possibilitar a execução desta pesquisa. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), ao meu estimado orientador Gilton Mendes dos Santos, aos professores que participaram da minha banca de qualificação: Glenn, Shepard, Prof. Abel Tikuna, a antropóloga Patrícia Carvalho que me inspirou desde as primeiras conversas no Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá em Tefé. Aos professores com carinho: Ana Carla Bruno, Maria Helena Ortolan, Carlos Machado, Alfredo Wagner, Deise Lucy Montardo. Aos colegas queridos do NEAI Guilherme, Lorena, Laura, Laís, Mário Brunoro, Mario, Cíntia, Luiz Davi, pelas conversas sempre construtivas. Aos colegas de sala Itala, Silvia, Ricardo, Vinícius. Aos colegas indígenas João Paulo, Silvio, Dago e Gabriel *in memorian* (com toda a doçura, elegância e sabedoria).

Também agradeço às comunidades e aldeias, famílias que sempre me receberam e acolheram da forma mais carinhosa, com cafés e pupunhas, tucumãs, peixes fritos e cozidos, abraços, conselhos, histórias, respostas, perguntas. Nessa trajetória foram muitos, em momentos e lugares distintos, desde Santo Antônio do Içá a Coari, o rio Solimões esteve presente como pano de fundo, e fundo mesmo pois ali mergulhei de muitas formas e o rio sempre me prendeu de alguma forma, não me deixando ir embora. Desde 2019, quando fiz o primeiro trabalho de campo junto ao

grupo GP Arqueologia e Gestão do Patrimônio Cultural na Amazônia, do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, na comunidade Bom Jesus na FLONA Tefé, criei laços, amizades, trocas poderosas, que foram guiando o trabalho. Assim, agradeço às famílias da FLONA Tefé por me receberem, Seu Jucelino, Dona Raimunda, os amigos da Ponta da Castanha, da Aldeia São Jorge. Agradeço a equipe do GP, principalmente o arqueólogo Eduardo Kazuo que me permitiu participar desse trabalho de campo tão especial.

Sou grata ao Seu Ismael Tikuna pelas conversas, D. Socorro Kokama pelas visitas quando me recebeu tão carinhosamente em sua casa no bairro do Abial. Também Ercília Tikuna pelas tardes de sábado na Casa Amarela com as meninas da AMIMSA (Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões) onde pude levar minha filha que também interagiu com as crianças da casa. À Luciane que me enviou os desenhos e as explicações sobre as plantas mais usadas pelos tikuna. Ao Cacique Natalino da aldeia Bom Jesus do Igapó Grande, em Coari, pelo carinho e interesse pela pesquisa. Aos Miranha da aldeia Cajuhiri Atravessado que me deram a oportunidade de conhecer a força indígena de Coari. Fazendo esse balanço rápido, acredito que conversei com algumas lideranças muito importantes para a região do médio Solimões, os responsáveis por fazer prevalecer os aspectos culturais, ambientais com a conservação desde os quintais até os seus lugar seja aldeia, seja unidade de conservação.

Gostaria de agradecer finalmente às pessoas que são importantes pra mim no âmbito pessoal: meus pais queridos Maria de Lourdes Fonseca Câmpere e Luiz César Reis Câmpere, minha filha Laura (o amor maior), minha irmã Janaína Fonseca e meu irmão Luiz Felipe. Minha madrinha Eliana e meu padrinho Gildásio que nunca se esqueceram de mandar muitas bençãos. Minhas amigas de infância: Marcella, Livia, Aline e Léo pelo amor e lealdade a mais de vinte anos de amizade e cumplicidade. Marília, meu anjo de luz, obrigada por tanto carinho e por me salvar.

Aos amigos amazônicos que me acompanham desde 2013 na minha chegada em Tefé: Luciana (Lú), Natália, Kelly, Ivan. Aos amigos de caminhadas mais recentes: Gilvani, Tabatha, Layla, Kazuo, Marjorie e Cissa.

Aos amigos queridos da Transpetro que me acolheram e me receberam em Coari, de onde se abriu um novo mundo de possibilidades de interações com os indígenas dessa região, miranhas e tikunas, resultando no capítulo terceiro da tese. Ao André Marques que me recebeu com muito carinho em Coari em 2024 e sempre acreditou nesse trabalho. Aos indígenas do Cajuhiri Atravessado e da Aldeia Bom Jesus do Igapó Grande (Seu Natalino e família), aos companheiros de trabalho Nailson e Jander, as minhas parceiras Keyte, Ranyelle (que muito me ensinou sobre escrita), Cris, Odaléa, Sammya e Suliete. Ao gerente Luis Fernando que acreditou no meu trabalho, assim como a socióloga Karen Joyce. Expresso também minha profunda gratidão ao comandante Patrick, que compartilha comigo não apenas a paixão pelo rio Solimões, mas também o respeito e a admiração pelos povos que, com suas histórias, saberes e modos de vida, dão sentido e vitalidade a esse grande lugar de águas.

Enfim, agradeço a todos que de alguma forma contribuíram para que o desenvolvimento desse trabalho fosse possível, mesmo que com algumas palavras de força e incentivo até aqueles que me receberam em suas casas com tanto acolhimento e carinho. Nesses 12 anos que fiz da Amazônia, minha morada nunca me faltou um colo, um abraço ou um açaí para alegrar os meus dias, os quais eu já não consigo imaginar fora dos limites da maior e mais linda floresta.

Resumo

Esta tese tem como objetivo central explorar as relações entre as territorialidades, lugares, plantas e as narrativas indígenas da região do médio Solimões. A pesquisa inicia com uma reflexão sobre as conexões entre plantas, etnografias e os desafios da antropologia contemporânea, situando a Amazônia como espaço de complexas relações entre pessoas, lugares e seres não humanos. A discussão de como os lugares funcionam como marcadores relacionais é central na construção dos lugar tikuna no médio Solimões, preparando o terreno para compreender a centralidade das plantas na vida social indígena e os processos de trânsito territorial desses coletivos. O texto narra as travessias pelo rio Solimões, os desafios de etnografar essa região e os principais aspectos da experiência de campo em Coari, com destaque para a aldeia Bom Jesus do Igapó Grande e para o papel das lideranças cacicais. Reúne experiências de etnografias vividas e interrompidas, reflexões sobre o fazer antropológico em contexto de pandemia, a presença massiva tikuna em Tefé, e uma análise das plantas como agentes formadores do ser, em especial o jenipapo, o tabaco e as bebidas fermentadas. Desloca o olhar para os coletivos indígenas em cidades dos beiradões do rio Solimões, investigando como os lugares e as plantas se entrelaçam em contextos urbanos. O texto aprofunda a relação entre plantas e lugares no médio Solimões, mostrando como os saberes indígenas reconhecem as plantas como mediadoras de espaços e relações. A análise evidencia a cosmovisão tikuna, onde as plantas são fundamentais para a constituição do lugar, concluindo que elas funcionam como bioindicadores do corpo-lugar, expressão de resistência e continuidade da vida indígena.

Palavras chave: plantas, lugares, Tikuna, Solimões.

Abstract

This thesis aims to explore the relationships between territorialities, places, plants, and Indigenous narratives in the Middle Solimões region. The research begins with a reflection on the connections between plants, ethnography, and the challenges of contemporary anthropology, situating Amazonia as a space of complex relations among people, territories, and non-human beings. Central to the discussion is how places function as relational markers in the construction of Tikuna territories in the Middle Solimões, laying the groundwork for understanding the centrality of plants in Indigenous social life and in the territorial movements of these collectives. The text narrates crossings along the Solimões River, the challenges of conducting ethnography in this region, and key aspects of fieldwork in Coari, highlighting the village of Bom Jesus do Igapó Grande and the role of cacique leadership. It brings together experiences of lived and interrupted ethnographies, reflections on anthropological practice in the context of the pandemic, the significant Tikuna presence in Tefé, and an analysis of plants as agents in the making of persons, particularly *jenipapo*, tobacco, and fermented beverages. The focus then shifts to Indigenous collectives in riverside cities along the Solimões, investigating how places and plants intertwine in urban contexts. The text further deepens the relationship between plants and places in the Middle Solimões, showing how Indigenous knowledge recognizes plants as mediators of spaces and relations. The analysis highlights the Tikuna worldview, in which plants are fundamental to the constitution of territory, concluding that they act as bioindicators of the body–territory, as expressions of Indigenous resistance and the continuity of life.

Keywords: Plants, Places, Tikuna , Solimões River.

LISTA DE SIGLAS

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

CIMI- Conselho Indigenista Missionário

AMIMSA – Associação de Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes

IDSMD – Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá

UNIP – União dos Povos Indígenas

APICTE – Associação de Povos Indígenas da cidade de Tefé e entorno

Sumário

Prólogo

Conversa com Krenak – Futuro Ancestral - “Saudações aos rios”	2
---	---

Introdução.

Plantas e etnografias: conexões entre lugares e os desafios da Antropologia Contemporânea.....	4
Lugares como marcadores relacionais: construção do lugar entre grupos Tikuna do médio Solimões.....	6
Resumo dos capítulos	14
O lugar das plantas na vida social indígena.....	18
Lugar em Trânsito: os Tikuna no Médio Solimões.....	20

Capítulo 1 - Travessias pelo Solimões: entre sobrevoos e mergulhos 24

1.1 - O dia em que vi os deuses na parede: notas sobre a dificuldade de etnografar a/na Amazônia.....	28
1.2 - Notas sobre “o estar em campo” – Coari	32
1.3 - Aldeia Bom Jesus do Igapó Grande.....	37
1.4 – A presença e liderança dos caciques em Coari.....	45

Capítulo 2 - “Nossa descendência é peixe” 49

2.1- Etnografias vivenciadas e interrompidas.....	52
2.2- Diálogos possíveis num mundo pandêmico – percepções sobre etnografias com indígenas em Tefé, AM.....	55
2.3 - 90% Tikuna.....	68

2.4 - As plantas e a fabricação do ser: jenipapo, tabaco e bebidas fermentadas como agentes formadores.....	75
---	----

Capítulo 3 - Coletivos indígenas em cidades do Solimões: formas de interação lugar – plantas.....82

3.1- Antropologia urbana amazônica: Tefé e arredores.....	87
3.2 – Impressões da floresta e da cidade: fragmentos de convivências em Tefé.....	91
3.3- Entre o rio e a rua: sentidos de ser Tikuna no médio Solimões e as relações com o mundo vegetal.....	93
3.4 - Aldeia Pavão.....	95
3.5 - Diálogos com interlocutores em Tefé – jeitos distintos de ser indígena na cidade.....	107
3.6 - Notas de um caminhar entre mundos: encontros e narrativas em Santo Antônio do Içá.....	110

Capítulo 4 – Plantas e lugar no médio Solimões 118

4.1 - Saberes e territorialidades indígenas: as plantas como mediadoras de espaços e relações.....	126
4.2 - A relação plantas-lugar na cosmovisão indígena.....	130
4.3 - Considerações Finais - As plantas são bioindicadores do corpo – lugar na perspectiva da resistência indígena.....	137
4.4 – Anexos - Fotos.....	150

4.5 – Referências Bibliográficas.....	187
---------------------------------------	-----

Lista de Figuras

Imagem 1: Fotos dos trabalhos de campo realizados na comunidade Bom Jesus da Ponta da Castanha/ Tefé.

Imagem 2 : Rabutã, um tipo de pimentão, mutuquinha e amor crescido, plantas dos quintais da Ponta da Castanha.

Imagem 3: Assembleia da União dos povos indígenas e Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões - 28 e 29 de janeiro na aldeia Nova Esperança, na terra indígena Barreira da Missão de Baixo, Tefé/AM. Mesa composta por lideranças indígenas Kokama, Tikuna e o presidente da UNIPi-MSA Sr. André Cruz.

Imagem 4: Materiais usados para as pinturas corporais para a Assembleia.

Imagem 5: Mulheres da AMIMSA se pintando antes do início da Assembléia.

Imagem 6: Reunião da sede da AMIMSA - Bairro Jardim Lara , Tefé- AM

Imagem 7: itens da casa de Ercília Tikuna, vice-presidente da AMIMSA e atual coordenadora da SESAI Médio Solimões.

Imagem 8: Seu Ismael Tikuna recebendo uma pintura corporal em uma das manifestações contra o Marco Temporal, em Tefé, 2021.

Imagem 9: Manifestação contra o Marco Temporal realizada pelo movimento indígena de Tefé.

Imagem 10: Criança da AMIMSA em protesto ao Marco Temporal na praça em Tefé.

Imagem 11: Criança da AMIMSA se pintando durante protesto ao Marco Temporal na praça em

Tefé.

Imagem 12: Ida a campo para a aldeia Vila Nova, na região de Tefé/AM com a interlocutora Dona Socorro Kokama, em julho de 2021.

Imagem 13: Paisagens da viagem à Aldeia Vila Nova, Tefé, AM.

Imagem 14: Felipe Kokama, D. Socorro Kokama e Seu Ismael Tikuna.

Imagem 15: Caminho para a aldeia Vila Nova

Imagem 16: Seu Ismael Tikuna na aldeia Vila Nova

Imagem 17: D. Socorro Kokama e Felipe Kokama em reunião pela associação APICTE

Imagem 18: Casa na aldeia Vila Nova

Imagem 19: Seu Ismael Tikuna no caminho da aldeia Vila Nova

Imagem 20: Dona Socorro Kokama, Luiza, Seu Ismael Kokama e os indígenas da aldeia Vila Nova em Tefé.

Imagem 21: Seu Imael Tikuna e Dona Socorro Kokama.

Imagem 22: Pajuaru, bebida fermentada de mandioca servida na casa do Seu Ismael Tikuna em Tefé

Imagem 23: Artefatos arqueológicos da coleção de S. Ismael Tikuna

Imagem 24: Artefatos arqueológicos da coleção de S. Ismael Tikuna

Imagem 25: Artefatos arqueológicos da coleção de S. Ismael Tikuna

Imagem 26: Artefatos arqueológicos da coleção de S. Ismael Tikuna

Imagem 27: Artefatos arqueológicos da coleção de S. Ismael Tikuna

Imagem 28: Artefatos arqueológicos da coleção de S. Ismael Tikuna

Imagem 29: Seu Ismael Tikuna e Dona Socorro Kokama com os artefatos arqueológicos da coleção do

Imagem 30: Criança Tikuna com a roupa ritual de tururi usada nos rituais como a Festa da Moça Nova, na aldeia Patiá II, Santo Antônio do Içá.

Imagem 31: Tikuna com a roupa ritual de tururi usada nos rituais como a Festa da Moça Nova, na aldeia Patiá II, Santo Antônio do Içá.

Imagem 32: Pé de urucum na aldeia Patiá II, Santo Antônio do Içá

Imagem 33: Pé de Arapari - Aldeia Pavão, Tefé.

Imagem 34: Darlene Tikuna na aldeia Pavão, Tefé.

Imagem 35: Jovens indígenas se pintando na aldeia pavão

Imagem 36: Darlene Tikuna mostrando a roupa feita de malva na aldeia Pavão.

Imagem 37: Roupa feita de malva na aldeia Pavão, Tefé.

Imagem 38: Tuxaua da aldeia Pavão com a roupa feita de malva e penas

Imagem 39: Tuxaua da aldeia Pavão mostrando a malva em seu estado bruto, antes do beneficiamento para a confecção da roupa.

Imagem 40: Cacique Anatalino - Coari

Imagem 41: Porta retrato na casa de seu Anatalino em Coari

Imagem 42: Árvore de jenipapo na entrada da aldeia Bom Jesus do Igapó Grande – Coari

Imagem 43: Bandeira da Associação dos familiares indígenas unidos de Coari na aldeia Bom Jesus do Igapó Grande

Imagem 44: Grafismos na aldeia Bom Jesus do Igapó Grande, Coari

Imagem 45: Grafismos na aldeia Bom Jesus do Igapó Grande, Coari

Imagem 46: Aldeia Bom Jesus do Igapó Grande

Imagem 47: Aldeia Bom Jesus do Igapó Grande

Imagem 48: Caciques da aldeia Bom Jesus do Igapó Grande, Coari.

Prólogo

Conversa com Krenak – Futuro Ancestral - “Saudações aos rios”

Esta tese é uma narrativa de um período de vivências entre 2019 e 2024, anos marcados por pandemias de doenças e instabilidades. Nesses anos estive em um movimento de ir e vir, entre rios e cidades amazônicas, que marcaram minha trajetória na Antropologia. O rio Solimões, sempre “pano de fundo”, é o rio principal da viagem acadêmica, cósmica e individual. Lidando sempre com as concepções de fundo, de superfície, de encontros e desencontros. Me vejo hoje em 2024 numa dessas viagens em que o rio nos segura, nos leva e nos acolhe em suas redes. Entre Manaus, Coari, Tefé, Amanã, entre os rios que me levaram a pensar sobre as coisas que neles acontecem. Tentando fazer uma antropologia positiva, mas lidando com as misérias que abalam as pessoas que aqui vivem, a violência, o medo, os extremos, a seca e o calor. Encontrei afago nas palavras do meu conterrâneo Ailton Krenak que também sofre pelos rios mineiros e analisa o quadro atual com preocupação. Krenak nos presenteia com suas palavras em *Futuro Ancestral* ressaltando a noção de nós-rio e como estamos imersos: “ser água e viver essa incrível potência que ela tem, de tomar diferentes caminhos” (Krenak, 2019:14).

Saudando os rios, Krenak fala dos diferentes rios por que passou, ele demonstra o quanto é fascinante “a bacia amazônica que nasce de um fiozinho de água lá nas cordilheiras dos Andes para formar aquele mundo aquático. Ele carrega muitos outros rios, mas também a água que a própria floresta dá para as nuvens, e que a chuva devolve para a terra, nesse ciclo maravilhoso em que as águas dos rios são as do céu e as águas do céu são as do rio.” (idem:16). Ele cita as crianças nas palafitas de Juruá, Jutai, Javari, rios permeados de aldeias indígenas e comunidades ribeirinhas que convivem com garimpos, violências, tráfico de drogas, entre muitos outros problemas. Pretendo aqui nesta tese abordar, principalmente ao final, esses percalços que entremeiam os trabalhos de campo, as etnografias, e todo o processo antropológico da construção de uma pesquisa, em que se vive no lugar. “Nossos parentes que vivem ali na fronteira do Peru com a Colômbia moram em aldeias flutuantes, construídas em plataformas sobre as águas. É uma gente que precisa da água viva, dos espíritos da água presentes, da poesia que ela proporciona à vida e,

por isso, são chamados de povos das águas. A maioria das pessoas pensa que só se vive em terra firme e não imagina que tem uma parte da humanidade que encontra nas águas a completude da sua existência, de sua cultura, de sua economia e experiência de pertencer.” (idem:18) Neste sentido Krenak aborda as mutilações dos rios, ressaltando como fraturas os danos como garimpo, contaminação dos peixes, a presença do gado, das madeiras. Ele resalta como os rios são vivos e como temos matado cada um deles, sendo preciso “escutar a voz dos rios, pois eles falam”. Assim como meu conterrâneo, filósofo do pensamento indígena, convivi com a realidade dos rios amazônicos, o mais presente deles, o rio Solimões. A perspectiva de corpo-território é um caminho para pensar essas populações flutuantes e migrantes dos beiradões, resilientes nas lutas do cotidiano, que carregam nos seus próprios corpos a noção de lar, de família, de etnia.

Introdução.

Plantas e etnografias: conexões entre lugares e os desafios da Antropologia Contemporânea

“Quando pessoas provenientes de comunidades indígenas adentram as cidades, trazem consigo um volume de informações que as diferenciam na origem étnica e na área geográfica da qual provém. Muitos grupos étnicos, a princípio, se dissolvem, perdendo momentaneamente um conjunto de itens, usos e relações. Entende-se que com a necessidade de enfrentarem as estruturas criadas pelas cidades grandes, aos poucos, estas pessoas se re-agrupam, desenvolvendo comunidades indígenas urbanas, muitas vezes constituídas pela própria rejeição social. Nessas comunidades a língua e certos costumes voltam a ser praticados (recordar como característica de reforço de identidade). Um destes costumes é o uso de plantas medicinais.” (RAMALHO & PY-DANIEL, 2007)

A tese que se apresenta foi elaborada com o propósito de explorar as plantas sob uma temporalidade de longo alcance, remetendo às observações de Spix e Martius em suas expedições pela Amazônia, quando os aspectos botânicos e o uso das plantas pelos grupos locais foram centrais. Esses viajantes documentaram como algumas espécies eram amplamente manejadas, enquanto outras gradualmente perderam seu papel no cotidiano, como a juta e a malva, que permaneceram no imaginário popular como símbolos de um tempo marcado pela exploração dos padrões. Assim, a abordagem pelo olhar das plantas revela histórias de permanências, dinâmicas culturais, tradições, saberes e narrativas que perpassam gerações, conectando a natureza ao tecido social.

É importante salientar que esta tese não pretende esgotar as inúmeras possibilidades de usos e significados atribuídos às plantas pelos grupos indígenas com quem interagi ao longo de minha pesquisa no médio Solimões. Em vez disso, adota uma perspectiva panorâmica, como um sobrevôo, que permite capturar a diversidade de experiências e práticas etnográficas observadas. Essa abordagem não busca fornecer uma catalogação exaustiva, mas sim construir um mosaico

dinâmico e multifacetado, que reflita as relações complexas entre os povos indígenas e o ambiente que os cerca.

As análises aqui apresentadas foram guiadas por esse mosaico, que se revelou por meio de interações, narrativas e práticas cotidianas, iluminando tanto os usos práticos das plantas quanto seus significados simbólicos e espirituais. Essa perspectiva oferece não apenas um entendimento mais amplo sobre os sistemas de conhecimento indígena, mas também abre caminhos para futuras investigações, aprofundando a compreensão de como essas relações podem se transformar diante de novas dinâmicas socioculturais e ambientais. Ao privilegiar essa abordagem, a tese busca respeitar e valorizar a complexidade das experiências vividas, evitando reducionismos e mantendo-se aberta a novas interpretações e contribuições etnográficas.

O método etnográfico e a desordem produtiva na pesquisa antropológica, juntamente aos imponderáveis da vida moderna, pós pandemias e contextos de desastres ambientais extremos como os últimos períodos de seca, por exemplo, enviesaram o fazer antropológico para mudanças profundas do trabalho de campo como a adesão às narrativas online e a etnografia digital, também apresentadas nesta tese, e que demonstram que trata-se de uma ciência que não há receita pronta e que as etnografias estão cada vez mais experimentais, dentro das negociações e possibilidades que os interlocutores e o campo oferecem. Nos perguntamos muitas vezes, qual o sentido de fazer o trabalho de campo? Como concretizar a construção dos dados etnográficos? E as respostas que construo para tais questionamentos se fundamentam nas relações de confiança com os interlocutores e as práticas de escuta através das redes que construímos ao longo da pesquisa. Assim, nós antropólogos do mundo pós pandemia, que algumas vezes trocamos nossos diários de campo por diários de confinamento, nos aproximamos muito mais de uma trajetória etnográfica, mostrando as condições e percalços do nosso lugar em campo do que uma etnografia aos moldes clássicos em que os trabalhos em campo duravam entre seis meses e um ano muitas vezes na mesma aldeia. Os movimentos indígenas no “mundo online” transcenderam as expectativas do início da pandemia em que considerávamos que estávamos correndo o risco de ficarmos isolados e perdemos os contatos com nossos interlocutores e lugares de pesquisa. Em busca de uma “nova antropologia” ou de uma antropologia mais afetiva, poética e inclusiva, os indígenas passaram a fazer etnografias de suas próprias aldeias, com seus celulares, conectados ao mundo e divulgando seus movimentos, resistindo às pandemias e extremos climáticos, que muitas vezes os isolam.

Os povos indígenas da Amazônia, especialmente os Tikuna, são exemplos vivos de resistência e continuidade em meio às adversidades históricas e contemporâneas. Sua capacidade de preservar saberes ancestrais, sistemas de manejo ambiental e práticas culturais em uma das regiões mais biodiversas do planeta demonstra uma conexão profunda e sustentável com o ambiente natural. Os Tikuna não apenas resistem à exploração e às mudanças impostas pelo avanço de forças externas, mas também reconstroem continuamente suas identidades em diálogo com a floresta que habitam. Eles simbolizam a resiliência dos povos da Amazônia, mostrando que suas tradições, idiomas e cosmologias permanecem fundamentais para a defesa do bioma amazônico. Essa luta é ao mesmo tempo uma reivindicação de seus direitos e um ato de cuidado com um lugar que é central para a saúde do planeta, reforçando a importância de reconhecer e valorizar as contribuições indígenas na preservação ambiental e na construção de um futuro mais equilibrado.

Lugares como marcadores relacionais: construção do lugar entre grupos Tikuna do médio Solimões

A presente tese tem como eixo central a relação entre plantas e lugar entre grupos indígenas situados na região do rio Solimões, com ênfase especial nos Tikuna. Este povo, cuja cosmologia, práticas cotidianas e modos de habitar o mundo estão profundamente enraizados no universo vegetal, constitui o principal foco etnográfico desta investigação, bem como a principal fonte de interlocução e inspiração para o desenvolvimento da pesquisa. A análise aqui proposta emerge de uma aproximação com os contextos vividos e narrados por esses sujeitos, buscando compreender como as plantas participam da constituição de lugar, não apenas em sua dimensão física, mas como entidades relacionais, mediadoras de vínculos, memórias e saberes. Neste sentido, dialoga-se com uma concepção de lugar que ultrapassa a lógica ocidental de delimitação espacial, aproximando-se da perspectiva ontológica de Philippe Descola (2005), segundo a qual as relações entre humanos e não humanos — entre eles os vegetais — são constitutivas das formas de habitar e conhecer o mundo.

A proposta também se aproxima da abordagem de Tim Ingold (2000), ao compreender que os caminhos traçados pelos humanos e por outros seres no ambiente constituem uma malha de relações em constante formação, na qual o conhecimento é produzido ao longo do movimento e

da experiência vivida no lugar. Nesse sentido, as plantas não apenas figuram como recursos ou marcadores espaciais, mas como agentes ativos nas redes de co-constituição entre pessoas e ambientes. Por fim, o pensamento de Davi Kopenawa, em parceria com Bruce Albert (2010), oferece um horizonte ético e cosmológico essencial, ao evidenciar que as florestas, os seres vegetais e os saberes indígenas estão entrelaçados em uma ontologia que valoriza a escuta dos espíritos da mata e a reciprocidade entre os mundos visível e invisível.

Os escritos que compõem este trabalho refletem um recorte específico de realidades indígenas, observadas a partir da dinâmica multifacetada da presença Tikuna – muitas vezes marcada pela fragmentação entre aldeias e centros urbanos amazônicos – tal como foi experienciada e registrada no percurso etnográfico realizado entre os anos de 2019 e 2024. Trata-se, portanto, de uma tentativa de pensar o lugar como um campo relacional em que os vegetais, os humanos e os não-humanos interagem e constituem modos de existência próprios, atravessados por deslocamentos, continuidades e transformações.

Os Magüta, como também se autodenominam os Tikuna, falantes de língua epônima, constituem um dos grupos indígenas mais numerosos da Amazônia, com aproximadamente 50.000 pessoas, dos quais 25.000 estão no lugar brasileiro (DSEI, 2019). São habitantes das margens e interflúvios do rio Solimões, sendo que a maior parte deles está localizada no alto rio Solimões, em lugar situados na região tríplice fronteira que divide Brasil, Peru e Colômbia. No médio curso do rio, onde essa pesquisa se desenvolve, os lugar tikuna encontram-se em ao menos três terras indígenas homologadas. A conformação territorial característica deste grupo é resultado de processos contínuos de territorialização, ocorridos a partir do século XVII durante o contato com os europeus e com o avanço da colonização na região, fundamentada principalmente na exploração de recursos naturais e da mão de obra indígena (Oliveira, 1988; Porro, 1992; Goulard, 1998; López Garcés, 2003).

A trajetória dos Tikuna é marcada por aspectos de continuidades e rupturas entre os antigos e atuais. Um dos aspectos dessa continuidade é sua relação com as plantas, exaltada nos mitos de origem, presente nas relações dos tempos violentos da extração de seringa (*Hevea brasiliensis*), passando pelo desenvolvimento da horticultura, usos alimentícios, medicinais e rituais. A relação pessoas-plantas pode ser observada na prática de uso dos vegetais para a fabricação de instrumentos musicais, essenciais nos rituais, como as trombetas tikuna citadas por Goulard (2009) e Matarezio Filho (2015). É marcante a produção de bebidas fermentadas, tintas para pinturas

corporais, entre outros usos que demandam a coleta e o manejo das plantas “silvestres” ou cultivadas, revelando um repertório de técnicas e saberes que foram mudando ao longo do tempo e tomando novas formas.

Entendendo os Tikuna ou Magüta como um grupo maior que foi se segmentando através das migrações ao longo do rio Solimões, resultando hoje numa vasta rede de pessoas e coletivos de diversos tamanhos espalhados pela calha do rio, pretendo abordar mais especificamente os Tikuna habitantes da região do médio Solimões.

Entretanto, é preciso salientar que esta tese não se propõe a apresentar uma etnografia clássica, centrada no cotidiano prolongado junto aos povos indígenas em suas aldeias, como nos moldes consagrados pela tradição antropológica “à la Malinowski”. O que ofereço aqui é uma visão panorâmica e situada de realidades vivenciadas no médio Solimões durante o período de pesquisa, construída em um contexto profundamente atravessado por mudanças metodológicas e logísticas ocasionadas pela emergência sanitária global de 2020. A impossibilidade de realizar longas incursões presenciais em campo, conforme originalmente planejado, exigiu uma reformulação dos caminhos investigativos e a revalorização de outras formas de escuta, presença e troca.

Nesse sentido, mobilizo minha experiência acumulada ao longo da última década em Tefé, iniciada durante o mestrado (2013/2014), bem como a vivência mais recente em Coari (2024), como espaços de imersão, observação e construção de redes de interlocução. Foram nessas instâncias, ainda que fragmentadas e não lineares, que estabeleci diálogos significativos e registrei depoimentos, compartilhei inquietações e aprofundei minhas questões de pesquisa. As narrativas e saberes que emergem desse percurso não seguem um roteiro etnográfico convencional, mas são atravessadas por intenções de escuta, afetações mútuas e pelo desejo de encontrar, nas plantas, pontos de ancoragem para pensar os Tikuna — suas memórias, seus deslocamentos, suas territorialidades.

Neste processo, deparei-me de forma cada vez mais nítida com a centralidade da noção de lugar e com as múltiplas formas de territorialidade que se manifestam nas falas, nos gestos, nas ausências e presenças desses sujeitos. É a partir desse entrelaçamento — entre experiência, interrupção, escuta e reaprendizagem metodológica — que esta tese se constrói, propondo uma abordagem sensível e atenta às formas com que os Tikuna, suas plantas e seus mundos se fazem presentes no médio Solimões, mesmo em tempos de distanciamento e fragmentação.

Territorialidades¹ podem ser compreendidas como os modos pelos quais diferentes coletivos — humanos e não humanos — constroem, habitam, significam e atualizam os espaços que ocupam, a partir de relações sociais, políticas, simbólicas e afetivas. Diferentemente da noção clássica de lugar como uma área delimitada e juridicamente definida, a noção de territorialidade enfatiza os processos dinâmicos e relacionais de apropriação, vivência e produção do espaço. Para os povos indígenas, por exemplo, a territorialidade não se restringe a uma dimensão física ou cartográfica, mas envolve vínculos espirituais, narrativas míticas, circulação de saberes e relações com seres não humanos, como animais, rios, florestas e plantas — o que autores como Marilyn Strathern, Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro têm contribuído para aprofundar.

Portanto, pensar em territorialidades implica reconhecer a existência de múltiplos regimes de espacialidade, que não se organizam necessariamente segundo a lógica ocidental do Estado-nação, mas sim conforme práticas locais de enraizamento, mobilidade, reciprocidade e resistência. Em contextos indígenas, como no médio Solimões, essas territorialidades se expressam nas travessias entre aldeias e cidades, no manejo de roçados e plantas medicinais, nas narrativas sobre lugares de origem e deslocamento, e nas estratégias cotidianas de reafirmação identitária frente aos desafios impostos por políticas públicas, pressões econômicas e contextos de migração forçada ou escolha.

Cardoso, 2016, traz uma reflexão inspiradora ao tratar a percepção de lugar para os Pataxó da Bahia, atentando para a noção de *lugares-mundo*, ao analisar a história de formação dos lugares:

Esta pesquisa é sobre as relações dos Pataxó com seu ambiente e as práticas de (re) criar mundos. Uma etnografia com o objetivo de compreender os modos como os Pataxó, criam e recriam seus lugares vitais, “textura de seu mundo”, em relação com outros modos de vida, sejam elas humanas ou não. (CARDOSO, 2016:31)

¹ Apoiado no conceito de territorialidade descrito por SACK, Robert D. *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. This book will examine human territoriality in the context of human motivation. But there remains the fact that the popular image of territoriality is drawn from works emphasizing biological links. Thus the efforts at drawing attention away from such a connection can be confounded by using a term that connotes them. Despite such drawbacks to the term territoriality (and that it is not a pretty sounding word), I have not been able to find a better one. Sovereignty, property, and jurisdiction are too restricted in scope to be suitable alternatives. Although an awkward term, I will use territoriality and trust that its former connotations will not draw attention away from what I believe to be its true signification: a human strategy to affect, influence, and control.

Cardoso, 2016, destaca que através de uma paisagem ambígua e embaralhada, relacionando ao seu contexto de pesquisa, o Monte Pascoal, a cosmopolítica de (re) constituir mundos e associa à realização de uma etnografia, num mundo permeado de encontros, conversações e conflitos. Assim, o autor evoca uma questão que elucidou questões referentes ao meu trabalho no médio Solimões: que lugares emergem desses encontros?

Neste sentido, busco as ferramentas analíticas propostas por Cardoso, 2016, para pensar os lugares-mundo a partir de experiências e encontros com os indígenas durante minha vivência no médio Solimões, entre cidades e aldeias, entre Tikunas, Kokamas, Miranha, entre outras etnias que habitam essas margens.

O grupo Tikuna, com sua vasta presença e diversidade interna, apresenta múltiplas formas de mobilizar os conhecimentos tradicionais sobre as plantas e de estabelecer relações singulares com o lugar. Suas práticas, percepções e afetividades associadas ao mundo vegetal não são homogêneas, mas se expressam em distintas facetas, conforme os contextos locais, os percursos pessoais e coletivos, e as dinâmicas de circulação entre aldeias e centros urbanos pelo rio Solimões. Neste texto, proponho descrever alguns aspectos dessas relações, a partir de experiências, interações, falas e diálogos que combinam observações diretas, escuta atenta e envolvimento sensível com contextos vividos anteriormente, articulados a narrativas e experiências compartilhadas com interlocutores indígenas ao longo da pesquisa. Esses elementos foram analisados à luz de estudos recentes, mas também são atravessados por dimensões subjetivas e afetivas que emergem dos encontros e das formas de convivência com os saberes locais.

Além das interações presenciais realizadas em campo, integro ao corpus desta análise relatos, falas e conversas informais com os interlocutores Tikuna, tanto em momentos de convivência na mesma cidade, frequentando os mesmos lugares, visitas, quanto em situações específicas de entrevista. Destaco, ainda, o material produzido durante o período de isolamento social provocado pela pandemia de Covid-19, no qual, impossibilitada de realizar visitas presenciais, manteve uma rede de diálogos remotos com alguns interlocutores por meio de trocas digitais. Esses registros, embora mediados pela distância e pelas limitações técnicas, revelaram-se potentes formas de continuidade da pesquisa e trouxeram à tona memórias, reflexões e atualizações das práticas e dos sentidos atribuídos às plantas e ao lugar naquele contexto específico de crise e afastamento. Será, então, no processo de situar os grupos de interlocução numa trajetória histórica de mobilidades e movimentos de recentes territorializações, que as conexões vegetais acontecem.

Tornando-se o meio para conhecer e discutir de que modos esses sujeitos indígenas elaboram, conceituam e simbolizam seus próprios emaranhados de relações afetivas e os conjuntos de transformações que acionam através dela para a construção de seus lugares e percepções lugar e de espaço, tendo os Tikuna como o elo destas possibilidades relacionais na pesquisa.

A partir de uma revisão bibliográfica voltada para os estudos sobre territorialidades indígenas, processos de ocupação e fluxos migratórios, procuro traçar um panorama analítico que permita compreender as múltiplas formas pelas quais os povos indígenas constroem, habitam e atualizam seus lugar na região do médio Solimões. Esse esforço visa subsidiar o diálogo com os grupos de interlocução que participam desta pesquisa, contribuindo para a construção de uma abordagem situada e sensível às dinâmicas locais. Os municípios de Tefé e Coari, marcados por uma intensa circulação de pessoas, saberes e experiências entre aldeias, áreas urbanas e zonas de transição, configuram-se como espaços privilegiados para observar a complexidade dessas territorialidades indígenas. Nesse contexto, o lugar não é concebido apenas como um espaço fixo e delimitado, mas como um campo relacional, constantemente refeito por deslocamentos, práticas cotidianas, memórias e vínculos afetivos. A revisão bibliográfica, portanto, não se limita a mapear autores e conceitos, mas serve como ferramenta para iluminar os modos específicos de territorialização vivenciados pelos povos indígenas da região, oferecendo elementos para uma escuta mais atenta e uma análise mais afinada das narrativas e experiências compartilhadas ao longo da pesquisa.

Os principais autores que inspiraram esse debate, Lévi-Strauss e Descola, abriram os caminhos para que outros continuassem os estudos das relações corpo-plantas entre os ameríndios. A partir da prerrogativa de que, para os estes povos “as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (Lévi-Strauss, 2010[1962]:24). Assim, esta pesquisa salienta que para além das formas de classificação, as plantas são também “boas para pensar” as relações humanas e as percepções sobre o cotidiano ameríndio. Lévi-Strauss em “O Uso das Plantas Silvestres da América do Sul Tropical” (1986) ressalta alguns usos das plantas entre os ameríndios, demonstrando o quão diversa essa relação pode ser. As plantas encontradas nos caminhos dos indígenas para suas roças, a seleção por cuidar de umas em função das outras, a noção de cultivo, são aspectos alçados pelo autor, para analisar os pormenores da relação humanos-plantas, as técnicas e as formas de manejo de algumas espécies.

Nas florestas tropicais, a coleta assim como o cultivo podem ser altamente desenvolvidos. A utilização de plantas silvestres implica conhecimento de técnicas exploratórias refinadas que vão muito além da simples coleção de espécies. Considere-se, por exemplo, que poucos povos transformaram uma planta tão venenosa como a mandioca em alimento. A grande habilidade em aproveitar esse vegetal é demonstrada pelos seus vários usos. (LÉVI-STRAUSS, 2010 [1962]: 29) Descola (2006) a respeito dos Achuar, no Equador, salientou a estreita relação com as plantas, apresentando relações de parentesco (consanguinidade) entre mulheres e plantas cultivadas, como por exemplo as manivas das roças, que podem ser consideradas como parentes dos indígenas.

Mendes dos Santos (2001), aplicando a perspectiva de Descola, demonstrou através da etnografia com os Enawene – Nawe, grupo de filiação linguística Aruak, habitante da Amazônia Meridional, a relação complexa entre a cosmologia do grupo e as plantas, como as relações de afinidade com o milho e a mandioca. Este autor, em sua dissertação de mestrado e na tese de doutorado, exalta a relação especial entre as mulheres e o cultivo da mandioca, uma relação maternal:

As mulheres, são portadoras dos “cantos mágicos” (anent) utilizados para a comunicação Nunkui, criadora das plantas cultivadas e consideradas parentes consanguíneas das mulheres. Muitas destas plantas são portadoras de alma (wakan), uma essência própria e semelhante à dos humanos. (DESCOLA, 1992, apud MENDES DOS SANTOS, 2001:124).

Este grupo possui suas roças organizadas em torno da mandioca-brava e do milho e assim como os Achuar, estabeleciam relações de consanguinidade com suas plantas, em especial as mandiocas, por quem possuíam sentimentos afetuosos. De acordo com Mendes dos Santos: “A planta de mandioca tem sua origem extraída diretamente humana, e sua manutenção é garantida graças às ações idênticas àqueles incidentes sobre as pessoas: tida como adolescente púbere, ela necessita de cuidados tais como aqueles concedidos às meninas da aldeia.” (Mendes dos Santos, 2006:151). Entre os exemplos das relações com as plantas em meio aos Enawene-Nawe estão os vegetais usados nos banquetes oferecidos aos seres do cosmos, os iakayreti, como mandioca, milho, feijão e fava. (MENDES DOS SANTOS, 2006:67).

Mendes dos Santos (2016), em artigo mais recente sobre o tema, ao analisar as relações plantas-pessoas, identificou a segmentação dos grupos arawa e a organização em parentelas que

realizavam manejo das plantas para a elaboração de subprodutos, utilizando um repertório variado de técnicas, objetos (espremedores, raladores, decantadores) e espécies vegetais (palmeiras, frutos, raízes e tubérculos). Esses grupos mantinham uma relação estreita com a biodiversidade através dos cultivos e técnicas de manejo com as plantas. Mendes dos Santos identifica o “modelo tradicional de uso das espécies silvestres como um campo mais abrangente e complexo daquilo que consideramos genericamente coleta” (Mendes dos Santos, 2016:34). Ao analisar a relação das plantas e a “centralidade do corpo como um idioma indígena que associa corpo humano à origem dos cultivos” este autor descreve alguns exemplos etnográficos de narrativas ameríndias que relacionam os componentes corporais diretamente às espécies vegetais como os Apurinã que associam “o coração ao umari, os rins ao uixi (*Endopleura uchi*), os testículos ao pequiá (*Caryocar villosum*) e os pés às grandes raízes e tubérculos” (Mendes dos Santos, 2021:149). O uso sistemático e duradouro das plantas é um dos fatores predominantes na modificação da paisagem e está envolvido num complexo sistema de coleta inserido num ambiente cultural, demonstrando que tais manejos contribuem para a conservação e colocam em xeque a oposição evolucionista coletores- caçadores versus agricultores.

As relações com as plantas podem ser pesquisadas e detalhadas em função dos métodos de coleta, manejo, cultivo, cuidados e técnicas de uso e obtenção em diversos contextos e paisagens. Para Maizza (2017), os vegetais atuam como agentes relacionais e estabelecem graus de afinidade entre os Jarawara da Amazônia, grupo estudado pela autora. Tal perspectiva sobre as relações com as plantas, de acordo com Descola (2006), sobre a experiência etnográfica com os Achuar, têm sido uma abordagem promissora para entender as relações humanos- plantas entre as sociedades ameríndias, indo além das questões de alimentação, terapias e rituais e demonstrando uma complexidade ainda maior do que as etnografias clássicas da vida abordaram no passado descrevendo práticas de coleta e cultivo. A discussão sobre a relação ser humano-plantas contribui para outra discussão também importante como a construção da pessoa na Amazônia, que se dá principalmente através dos processos que compõem as ações diárias como as relações de cuidado e criação que são centrais para a noção ameríndia de sociabilidade (Overing, 1999). Morim de Lima, 2017, aborda as relações cotidianas e rituais entre humanos e plantas por meio da etnografia do ciclo de vida da batata-doce cultivada pelos Krahô, do Tocantins. Ela identifica a batata-doce como um alimento muito importante nos processos de resguardo que visa à construção dos corpos,

mas para além da esfera alimentar, “ela é cultivada enquanto parente, pensa e sente, vê e canta o mundo”. (MORIM DE LIMA, 2017: 456).

Shepard, 2021, em artigo sobre os Matsigenka, do Peru, aborda a relação deste grupo com as plantas e as suas perspectivas em relação aos vegetais, demonstrando um repertório de exemplos etnográficos embebidos de associações com características humanas como a presença de alma e a habilidade da fala:

Algumas plantas excepcionais possuem almas humanas ou donos de espíritos, especialmente plantas psicoativas como o tabaco (*Nicotiana tabacum* L.), ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* Spruce ex Griseb.) e tohé ou floripondio (*Brugmansia suaveolens* [Humb. & Bonpl. ex Willd.] Bercht. & J.Presl.). Plantas contendo látex como borracha (*Hevea brasiliensis* Mull.Arg.) e chicle (*Castillaulei* Warb.) também dizem ter almas por causa de sua seiva e elasticidade. Finalmente, certas plantas cultivadas como o inhame (*Dioscorea* sp.) (*Ipomoea batatas* [L.] Lam.) já foram humanos e capazes de falar, mas perderam essa habilidade. (SHEPARD, Gleen, DALY, Lewis, 2021:3)

Em relação aos Tikuna, Matarezio Filho (2019) em trabalho sobre algumas aldeias do Alto Solimões, caracterizadas pela presença dos clãs, das máscaras e dos rituais, identificou nesses grupos associações entre partes do corpo e partes vegetais e citou: “Parece-me que os Tikuna possuem uma espécie de ‘natureza vegetal’ pois são uma transformação da massa de jenipapo”. (MATAREZIO FILHO 2015:99). Matarezio Filho explica que essa característica vai muito além das metáforas sobre o “amadurecimento do corpo” também observadas por Goulard (2009) sobre os Tikuna do Peru ao descrever o ritual da Moça Nova, em que em muitos momentos a mulher é associada a uma flor desabrochando. Esse autor ressalta que os Tikuna fazem parte de um plano de imanência das plantas, uma vez que elas estão presentes desde o mito de origem e perpassam a história transfronteiriça de trânsitos e migrações, o que contribuiu para a construção dos corpos e das concepções de lugar.

O lugar das plantas na vida social indígena

Seus dedos pequenos e já enrugados pelo tempo, com unhas grossas e corroídas pela fricção com as talas, cipós, fibras e palhas tecem habilmente um delicado cesto de tucum. Seu corpo está sentado elegantemente no assoalho de madeira grossa, cujas brechas entre as tábuas permitem entrar o vento refrescante e evitam o acúmulo de sujeira entre as tábuas. Sua aparência tranquila esconde o inevitável desassossego com os carapanãs e com as abomináveis mutucas pretas que lhe picam o corpo. Para combater essas pragas, ela bate seu corpo constantemente com um pedaço de pano. (...) Nossa personagem só pinta seu rosto com traços geométricos de tinta de jenipapo e urucum em eventos públicos, para representar seu povo diante dos brancos em certas ocasiões. (MACIEL, 2020:5).

O trecho citado de Maciel (2020) traz a narrativa de uma mulher Tikuna cujo corpo é descrito como moldado e "fabricado" a partir de uma profunda relação com o mundo vegetal. Nesse contexto, árvores como o jenipapo (*Genipa americana* L.), o urucum (*Bixa orellana* L.) e outras espécies não são apenas recursos naturais, mas atuam como agentes cosmológicos que participam da constituição do corpo, da identidade, da existência e resistência indígena. A mulher em questão teve seu corpo cuidadosamente preparado por meio de práticas que envolvem a pintura corporal, a aplicação de tinturas, banhos e rituais específicos, evidenciando um saber ancestral que conecta os elementos da floresta aos modos de ser e viver Tikuna. O jenipapo e o urucum não atuam apenas pigmentos vegetais, mas carregam significados rituais, sociais e afetivos, participando da formação da pessoa e de sua inserção no coletivo. Como enfatiza Maciel, trata-se de um corpo que se constitui no entrelaçamento com os seres da floresta, em práticas que marcam os ciclos de vida, a passagem entre idades e os momentos de transição social. Assim, a experiência da mulher Tikuna narrada acima revela muito mais do que uma prática tradicional: ela ilumina um modo de habitar o mundo em que plantas e pessoas compartilham histórias, cuidados e existências demonstrando uma noção de corpo como lugar em construção, tecido por relações, afetos e memórias vegetais.

Neste tópico, proponho destacar o papel das plantas enquanto marcadores simbólicos e ecológicos nas territorialidades indígenas, com ênfase na região do médio Solimões, no contexto amazônico. As espécies vegetais, neste cenário, não se configuram apenas como elementos naturais do ecossistema, mas constituem referências fundamentais nas práticas socioculturais dos

povos indígenas, mediando relações e interações humanas e não humanas, espaços e cosmologias. São, portanto, dispositivos de orientação territorial, de produção de conhecimento e de expressão de vínculos afetivos e ontológicos com o ambiente. Nesse sentido, o trabalho de Shiratori (2021) é particularmente elucidativo ao abordar, a partir de uma etnografia com os Jamamadi, a noção de “afecções vegetais”, por meio da qual se evidencia a interrelação entre determinadas plantas, o corpo feminino e os lugares de vivência e circulação. A autora demonstra como os saberes e usos das plantas estão imbricados em redes complexas de significação que articulam gênero, corporeidade e espacialidade no âmbito das cosmologias indígenas amazônicas.

Dan Rosengren (2006) realizou pesquisas etnográficas com os Matsigenka, indígenas que habitam o sudeste do Peru e identificou o uso de vegetais com fragrâncias diferentes na vida cotidiana (o banho em água-de-cheiro, uso de urucum) e estes estão quase sempre associados às relações com seres não humanos. O povo matsigenka entende o cosmos como um universo múltiplo (“multiverso”), com mundos ou dimensões interagindo entre si e se sobrepondo. (Rosengren, 2006).

O artigo intitulado “Corpos e ciclos da vida Sanumá-Yanomami”, apresenta uma etnografia detalhada dos Sanumá, um subgrupo Yanomami localizado no alto rio Auaris, no estado de Roraima. Segundo Guimarães, 2010 os Sanumá dizem que o corpo humano segue um contínuo que vai do “encharcado” ao “seco”. Esses mesmos estados definem as árvores de ciclo de vida curto, rapidamente corruptíveis (äpädi), e árvores de ciclo de vida longo (amatoxi)”. Uma das plantas relacionadas aos ciclos e rituais sanumá é o cipó, que tem seu tempo de crescimento relacionado às fases da vida de um ser mítico durante um rito. Assim, no contexto Yanomami observa-se as árvores como os marcadores dos ciclos, indicando a temporalidade dos ritos que são seguidos de acordo com as plantas e os estágios correspondentes.

O manejo de plantas e as práticas tikuna como o uso do jenipapo (*e*), o tabaco (*pori*) e a bebida fermentada a base de mandioca (*pajuaru*)² demonstram a relação entre os lugares onde estão presentes e fazem aparecer narrativas constitutivas para a concepção de territorialidades (Goulard, 1998, Santos Angarita, 2013,). Assim, é possível pensar sobre os lugares que o mundo vegetal (desde o recorte dos três elementos elegidos) ocupam na ontologia e cosmopolítica ameríndia e como isso impulsiona a reflexão sobre o contexto tikuna.

² Os nomes escritos entre parêntesis indicam os nomes dos termos na língua tikuna.

Lugar em Trânsito: os Tikuna no Médio Solimões

Neste tópico pretendo contextualizar a etnia a que me proponho analisar, centralizando a perspectiva dos indígenas habitantes das margens do rio Solimões. Como uma das referências de estudos antropológicos da região, destaca-se os trabalhos realizados em 1988, da antropóloga Priscila Faulhaber, uma das pioneiras nos estudos dos Tikuna no médio Solimões que identificou as principais aldeias da região, estas que existem e resistem e exercem grande influência para as outras aldeias mais recentes. Faulhaber identificou na região do médio Solimões na década de oitenta sete aldeias indígenas e Miranha do Miratu (município de Uarini), Miranha do Méria (município de Alvarães), Mayorúna do Marajá e Cambeba do Jaquiri (município de Alvarães), e as aldeias Cocama de Nova Esperança e Tikuna de Barreira da Missão (município de Tefé). (FAULHABER, 1988:9) Tais aldeias, mencionadas por Faulhaber no contexto dos anos 1980, representam aquelas que, por estarem entre as primeiras a serem oficialmente reconhecidas, tiveram seus lugar homologados pelo governo federal. No entanto, é importante destacar que, desde então, muitas outras comunidades indígenas emergiram ou tornaram-se mais visíveis, especialmente no médio Solimões, mas ainda permanecem à margem dos processos formais de identificação étnica e regularização fundiária por parte do Estado. Apesar da ausência de reconhecimento jurídico oficial, essas comunidades afirmam com firmeza sua identidade indígena, organizam-se por meio de associações próprias e mantêm lideranças legitimadas internamente, que atuam em articulação com instâncias do movimento indígena regional.

Essa autoidentificação, conforme previsto na Convenção 169 da OIT e na Constituição Federal de 1988, confere legitimidade à sua condição étnica e garante o direito à autodeterminação enquanto povos indígenas. A atuação dessas comunidades no cenário regional tem se intensificado nas últimas décadas, articulando demandas por direitos territoriais, acesso a políticas públicas, valorização de saberes tradicionais e reconhecimento sociocultural. Assim, o que se observa é a presença de um movimento indígena dinâmico, plural e politicamente ativo, que se expande para além dos limites administrativos das terras homologadas e desafia os parâmetros oficiais de reconhecimento estatal, pautando outras formas de existência territorial e de pertença étnica.

Os grupos Tikuna que habitam as margens do rio Solimões, têm sido historicamente mais pesquisados na região do alto curso do rio, especialmente nos municípios de São Paulo de

Olivença, Santo Antônio do Içá e Benjamin Constant. Nesses contextos, onde há uma concentração mais expressiva de comunidades tradicionalmente reconhecidas, observa-se uma maior continuidade na realização de rituais próprios da cosmologia tikuna, como a Festa da Moça Nova (rito de iniciação feminina praticado principalmente na região do Alto Solimões), além de outras práticas cerimoniais associadas aos ciclos de vida, aos mitos de origem e à relação com os seres da floresta e das águas.

Essa predominância de estudos etnográficos no Alto Solimões está associada tanto à densidade populacional indígena da região quanto à presença mais consolidada de lugar homologados e de organizações indígenas atuantes desde as décadas de 1980 e 1990. Como resultado, formou-se um corpo expressivo de pesquisas que documenta a vida social, os sistemas rituais, a organização política e as transformações nas relações com o Estado e com os não indígenas nesses municípios.

Entretanto, é importante destacar que os Tikuna também se encontram amplamente distribuídos ao longo de outros trechos do rio Solimões, como na região do médio Solimões — incluindo municípios como Tefé e Coari— onde, embora muitas vezes menos visibilizados pelas políticas públicas e pelos estudos acadêmicos, mantêm vivas práticas culturais, conhecimentos tradicionais e formas próprias de organização territorial. Nesses espaços, as territorialidades tikuna se expressam de maneira dinâmica, atravessadas por processos de deslocamento, urbanização, territorialização e reinvenção de rituais, indicando a necessidade de ampliar o escopo analítico para além das áreas já consolidadas pela literatura etnográfica.

No total existem 24 terras indígenas ao longo da calha dos rios Solimões-Amazonas, onde moram 35.779 indivíduos pertencentes a 13 povos indígenas. Os índios Tikuna, que moram principalmente no alto Solimões, são os mais numerosos. Sozinhos, somam mais de 33.000 indivíduos, representando 92% da população indígena de todo o rio, descendo o rio em direção à foz, decresce, em número absoluto, a população indígena na várzea e aumenta a sua interação com a sociedade ribeirinha. Mesmo entre os Tikuna há diferenças marcantes. Os grupos do alto Solimões mantêm suas fronteiras étnicas fortalecidas pela manutenção das tradições culturais, ao passo que no médio Solimões e no médio Amazonas, predominam casamentos mistos, e são raras as pessoas que ainda falam a língua nativa. (LIMA, 2005:24)

Como destacou Lima (2005:24), os grupos Tikuna que habitam a região do Médio Solimões apresentam-se em contextos de maior “mistura” com populações ribeirinhas não indígenas e com membros de outras etnias, como os Miranha, Kaixana, Kanamari, Kambeba, Mayoruna e Kokama. Essa convivência prolongada e multifacetada tem produzido formas de pertencimento e territorialidade marcadas por dinâmicas de interculturalidade, negociações identitárias e redefinições de espaços de vida. No município de Tefé, essa “mistura” se expressa de forma bastante concreta em diversos contextos, como nas unidades de conservação federais e estaduais — a exemplo da Floresta Nacional de Tefé (Flona) e da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (RDS) — onde aldeias Tikuna coexistem com uma maioria de comunidades ribeirinhas não indígenas.

Esses lugar sobrepostos revelam camadas complexas de ocupação e pertencimento, gerando tensões e conflitos, sobretudo quando diferentes formas de uso da terra e de reconhecimento institucional colidem. Um exemplo significativo dessa situação foi observado durante trabalho de campo junto à Aldeia São Jorge, na região da Ponta da Castanha, onde conflitos relacionados ao direito de permanência, à utilização de recursos naturais e à legitimidade das práticas culturais indígenas emergiram de maneira evidente, revelando as disputas políticas e simbólicas em torno do lugar.

Nesse cenário de múltiplas presenças — entre aldeias, áreas urbanas, associações indígenas e residências dispersas — fui sendo atravessada por experiências de convivência, escuta e afeto. Ao longo do tempo, estabeleci vínculos com indígenas Tikuna que vivem em Tefé e em seus arredores, construindo uma rede de interlocução que não se limita a espaços formalmente reconhecidos como “aldeias”, mas se estende a diferentes formas de habitar e reivindicar a identidade indígena no cotidiano. Essa vivência tem sido fundamental para compreender os modos como os Tikuna no Médio Solimões atualizam suas territorialidades em meio a pressões externas, apagamentos institucionais e, ao mesmo tempo, fortes afirmações de pertencimento e continuidade cultural.

A tese se apresenta também nessa perspectiva “misturada”, uma vez atropelada por uma pandemia de Covid-19 ao início do trabalho de campo em 2020, que impediu que eu realizasse a etnografia conforme planejado: um ano no mínimo de convivência com os Tikuna no médio Solimões, provavelmente na Aldeia São Jorge na Ponta da Castanha, com quem eu já havia interagido em 2019, em outro trabalho de se localiza a terra mítica *Eware* e as grandes aldeias clônicas, campo e havia realizado até uma reunião de apresentação da pesquisa. A partir desse

contexto, fui obrigada a readequar o projeto para as condições específicas a que me encontrava, com a entrada para as aldeias bloqueada, busquei interlocuções com os indígenas moradores da cidade de Tefé e entorno, assim como nos diálogos remotos via mensagem de texto. Assim, a abordagem etnográfica pode ser considerada multi-situada, com relatos, entrevistas, desenhos, visitas e participações em reuniões, manifestações do movimento indígena e encontros, na medida do possível, para as condições impostas pela pandemia.

Esse cenário de coexistência entre populações indígenas e não indígenas, especialmente em lugar sobrepostos como os das unidades de conservação, revela o que alguns autores vêm chamando de territorialidades compartilhadas (ALMEIDA, 2013; LITTLE, 2002). Nessas territorialidades, o espaço não é apenas o suporte físico da ocupação, mas um campo simbólico e político no qual diferentes sujeitos negociam sentidos de pertencimento, autoridade e legitimidade. A presença Tikuna nesses contextos atravessados por políticas ambientais, fluxos migratórios e reorganizações identitárias nos convida a pensar as formas indígenas de habitar como dinâmicas, adaptativas e, sobretudo, plurais. Trata-se de compreender que a identidade indígena não se limita a uma essência ou a uma localização fixa — como uma aldeia isolada na floresta —, mas pode se afirmar também em contextos urbanos, em lugar interétnicos, em redes associativas ou em práticas cotidianas que resistem ao apagamento.

Resumo dos capítulos

O capítulo primeiro: Travessias pelo Solimões: entre sobrevoos e mergulhos, através das metáforas de sobrevoos e mergulhos, apresenta o contexto da tese, em que alguns relatos foram escritos de forma fragmentada, devido aos desafios enfrentados entre os anos de 2020 e 2024 com a pandemia de covid 19 e os episódios de emergência climática com a seca extrema na região do médio Solimões onde a pesquisa foi realizada. Tais desafios foram impeditivos para que uma etnografia mais longa e profunda fosse realizada nas aldeias e assim algumas rotas foram recalculadas e novas metodologias foram implementadas. Assim neste capítulo descrevo uma das experiências etnográficas que vivi na aldeia tikuna Bom Jesus do Igapó grande próximo a Coari,

AM. Neste capítulo também faço uma análise das dificuldades envolvidas no processo de estar em campo na Amazônia nos dias atuais devido as questões de segurança na região do Solimões. Assim apresento o contexto da região de Coari e da aldeia onde ocorreu o relato. Após a descrição do relato, faço uma análise dos painéis pintados que foram observados em campo, relacionando aos principais elementos mitológicos e a narrativa de origem dos tikuna. Além disso, dando continuidade às observações etnográficas em Coari abordo a presença e liderança dos caciques nas aldeias e na cidade, um aspecto que pude observar durante o trabalho de campo na região.

No capítulo segundo: “Nossa descendência é peixe”, aprofundo a análise do percurso mítico dos Tikuna, com ênfase na forma como o lugar e a relação com as plantas se articulam à construção da memória coletiva. Tomo como referência a região do rio Solimões, considerada locus originário e espaço fundacional das experiências, deslocamentos e processos históricos que conformam a trajetória desse povo. Neste sentido abordo as experiências etnográficas vivenciadas e interrompidas durante o período que morei na região do médio Solimões e os imprevistos causados pela pandemia de covid-19 na Amazônia, descrevendo as estratégias tomadas para dar continuidade à pesquisa que foi projetada num outro mundo, onde seria possível fazer um trabalho de campo longo e profundo e toda essa expectativa acabou sendo frustrada, a rota etnográfica precisou ser recalculada e o projeto da tese reescrito conforme o novo contexto. Os diálogos com interlocutores tikuna em Tefé também são apresentados, como a entrevista com o tuxaua Seu Ismael, demonstrando relatos e depoimentos que contribuem para construir uma percepção sobre a realidade desses indígenas na cidade. Em seguida foram abordadas as plantas e a fabricação do ser, elencando o jenipapo, tabaco e bebidas fermentadas como agentes formadores no contexto tikuna, principalmente.

O capítulo terceiro: Coletivos indígenas em cidades do Solimões: formas de interação lugar – plantas tem como propósito apresentar vivências etnográficas e referenciais teóricos que fundamentam a análise do que denomino, ao longo desta tese, como coletivos indígenas. A noção é inspirada no conceito formulado por João Rivelino em Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades (2018), em que o autor se refere a agrupamentos constituídos por diferentes povos indígenas articulados em torno de objetivos compartilhados. Neste sentido abordo também a perspectiva da antropologia urbana devido a maior parte do trabalho de campo ter sido realizado em pequenos municípios do interior

amazônico como Tefé, Coari e Santo Antônio do Içá. Além disso proponho examinar um conjunto de experiências etnográficas vividas ao longo de uma década de residência na cidade de Tefé, situada no coração do Médio Solimões, onde atuei tanto em contextos institucionais quanto em pesquisas de campo junto a comunidades tradicionais e povos indígenas da região. A partir dessa vivência prolongada, torno possível uma análise situada das dinâmicas socioculturais locais, marcada por relações complexas entre comunidades, organizações indígenas, órgãos públicos e agentes externos. Para contextualizar o cenário contemporâneo da região, recorro a dados produzidos pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Alto Solimões, os quais evidenciam os múltiplos desafios enfrentados pelas populações indígenas durante a pandemia de Covid-19. Esses dados são articulados a relatos de lideranças locais, que descrevem, em primeira pessoa, as estratégias de enfrentamento adotadas diante da precariedade dos serviços de saúde, da desinformação e da intensificação das vulnerabilidades sociais. Tais narrativas contribuem para uma compreensão crítica dos impactos da pandemia nas formas de organização comunitária e nas práticas de cuidado coletivas. Entre as experiências em Tefé, destaco a busca pelo entendimento da perspectiva sobre “o que é ser Tikuna no médio Solimões”. Descrevo a interação com os jovens da Aldeia Pavão, uma aldeia tikuna situada na cidade de Tefé através de pequenos relatos.

No capítulo quarto: Plantas e lugar no médio Solimões, busco desenvolver uma análise acerca da concepção de lugar, tomando como ponto de partida as múltiplas formas pelas quais os povos indígenas do Médio Solimões constituem e experienciam suas territorialidades. A literatura debatida sobre o tema proporcionou subsídios fundamentais para compreender como os lugar indígenas são continuamente (re)significados por meio de práticas sociais, narrativas míticas e estratégias políticas de afirmação e defesa de modos de vida próprios, que desafiam as fronteiras impostas pelos modelos estatais e hegemônicos de ocupação e ordenamento do espaço. O conceito de “lugar” é abordado para designar um espaço que não se define apenas por seus limites físicos, mas sobretudo pelas relações de poder, pertencimento e as trajetórias dos grupos que ali vivem e se movimentam. Também serão abordadas as territorialidades indígenas e as plantas como mediadoras de espaços e relações humanas e com o lugar, com base nos relatos coletados ao longo da pesquisa de campo, o que contribuiu para evidenciar que determinadas espécies vegetais ocupam um lugar de destaque nas narrativas locais, aparecendo com frequência tanto em discursos cotidianos quanto em mitos fundacionais do povo Tikuna. Algumas dessas plantas não apenas desempenham funções práticas no cotidiano — como no preparo de remédios, alimentos ou rituais,

mas também estão profundamente enraizadas nos sistemas cosmológicos e rituais desse povo, sendo associadas a seres não humanos, conhecimentos e processos de cura. A partir dessas observações, elaborei um quadro sistematizado contendo os nomes populares das espécies mencionadas, acompanhados de informações sobre sua classificação botânica e os principais usos atribuídos a elas nas práticas tradicionais e rituais.

Num caminho conclusivo, apresento como considerações finais a noção de que as plantas são bioindicadores do corpo – lugar na perspectiva da resistência indígena, ou seja, A noção de corpo-território parte da compreensão de que o lugar não se limita a uma dimensão meramente geográfica ou física, mas deve ser reconhecido como uma extensão sensível e simbiótica do próprio corpo humano. O conceito de corpo-território emerge como uma categoria analítica e política elaborada, sobretudo, a partir das epistemologias indígenas e dos feminismos comunitários latino-americanos, especialmente por autoras como Lorena Cabnal, que propõe uma leitura integrada entre o corpo e a terra. O corpo, nesse contexto, não se restringe à materialidade biológica, mas representa um locus de enraizamento, memória e resistência, ou seja, o indivíduo carrega com ele essa noção de territorialidade, independente se está na cidade ou na aldeia. O corpo-território pressupõe, assim, uma ligação indissociável entre o bem viver das populações tradicionais e indígenas e a integridade dos lugar por elas habitados e significados. No campo da antropologia essa noção tem sido mobilizada para analisar os impactos da colonização, do racismo ambiental e do capitalismo sobre os corpos e os lugar coletivos, sobretudo em contextos de violência estrutural e conflitos fundiários. Ao reivindicar o corpo como primeiro lugar a ser defendido, as epistemologias do corpo-território contribuem para uma crítica profunda às formas modernas de apropriação da vida e aos processos de desterritorialização forçada enfrentados por povos originários.

Capítulo 1 - Travessias pelo Solimões: entre sobrevoos e mergulhos

Naquela época, meu mergulho se dava em ambiente líquido, encontrando rios de ideias em fluxo, espaços da transparência e da refração dos conceitos, das imagens em reflexão e da transformação da matéria. Creio que posso lançar-me agora neste voo mais arriscado, que não necessita abarcar o mundo de uma só vez. Escrever é sobrevoar a obra permitindo que ela sirva de impulso para alcançar novos voos. (FORTES JÚNIOR, Hugo Fernando, 2016:14)

Neste capítulo introdutório, evidencio o contexto socioambiental da região médio Solimões³, onde dois elementos fundamentais — plantas e lugar — se entrelaçam em uma rede de grupos indígenas que vão muito além da simples coexistência. Esses elementos estão imersos em um cenário de impactos ambientais e sociais de grande magnitude, decorrentes da presença de empreendimentos predatórios que geram consequências irreversíveis. Entre os principais agentes dessa destruição, destacam-se a exploração de petróleo e o atravessamento de gasodutos em lugar tradicionais, atividades de garimpo ilegal, desmatamento desenfreado, queimadas e a atuação constante de madeireiros. Além disso, essas comunidades e aldeias enfrentam ameaças contemporâneas cada vez mais presentes, como o tráfico de drogas e o preocupante fenômeno da pirataria fluvial⁴, que adiciona uma camada de violência e insegurança à vida nas águas do Solimões. Esses fatores combinados exercem uma pressão devastadora sobre a vida dos povos

³ O Médio Solimões é uma das regiões da Amazônia brasileira, compreendendo uma extensão que abrange municípios como Tefé, Coari, Uarini, Alvarães e Fonte Boa, essa sub-região do estado do Amazonas é marcada por uma rica diversidade biológica e por uma multiplicidade de modos de vida. O entrelaçamento entre os grandes rios, lagos, igarapés e florestas de várzea e terra firme forma um mosaico ecológico em constante transformação, regido por ciclos hidrológicos que determinam práticas de subsistência, mobilidade e ocupação do lugar.

⁴ “A prática de ataques armados realizados em rios e lagos, por indivíduos ou grupos organizados, com o objetivo de roubar embarcações, cargas, combustível, pescado, equipamentos, ou sequestrar passageiros, aproveitando-se da vastidão dos rios, da fragilidade da presença estatal e da vulnerabilidade das populações ribeirinhas e indígenas.”(Queiroz, 2024)

indígenas, ribeirinhos e moradores das pequenas cidades da região, como Coari e Tefé, que são diretamente impactados por essas atividades.

A degradação ambiental não só destrói o ecossistema do qual essas comunidades dependem para sua subsistência, como também afeta profundamente suas práticas culturais, modos de vida e o sentido de pertencimento a seus lugar ancestrais. A extração de recursos naturais e o tráfico, além de impactarem fisicamente o lugar, corroem as estruturas sociais e culturais dessas populações, que se veem cada vez mais fragilizadas diante de forças econômicas e criminosas que as empurram para uma situação de vulnerabilidade extrema.

Neste sentido, proponho uma analogia entre mergulhos e sobrevoos para descrever a abordagem desta tese. O sobrevoo, aqui, representa uma visão panorâmica, um grande olhar sobre a realidade multifacetada da região do médio Solimões, como se fosse uma viagem mental que atravessa esse mosaico de paisagens diversas, permeadas por suas peculiaridades e desafios. Um sobrevoo revela a imensidão e complexidade das questões que afetam o lugar, mas também sugere a necessidade de descermos às profundezas para entendê-las em suas camadas mais íntimas.

Por outro lado, o mergulho simboliza um envolvimento profundo e sensível, uma imersão nas experiências concretas e nos modos de vida locais, que revela as nuances e sutilezas dessas realidades vividas. Longe de ser uma imersão etnográfica, dadas todas as justificativas de impossibilidades de um trabalho de campo mais longo. Mas a cada encontro, cada visita, cada entrevista, mergulhei no sentido de buscar e entender as narrativas indígenas e contextualizar aquelas realidades específicas, transformadas e ressignificadas. A exemplo do relato presente neste capítulo, em Coari, o mergulho na experiência permite que as vozes e as histórias das pessoas que vivem nessa região emergem com força, fornecendo uma compreensão mais sensível e detalhada das formas como elas resistem, adaptam-se e recriam suas relações com o lugar diante de ameaças externas. Assim, sobrevoar e mergulhar são metáforas complementares que refletem tanto a amplitude quanto a profundidade das questões abordadas na tese que se apresenta, propondo desvelar as complexas interconexões entre narrativas indígenas, plantas e lugar na região do médio Solimões.

Para construir a abordagem teórica desta pesquisa como um todo, inspirei-me na perspectiva de sobrevoo apresentada na tese de doutorado de Fortes Júnior (2016), intitulada

Sobrevoos entre Homens, Animais, Espaços e Tempos: Pensamentos sobre Arte e Natureza. A ideia de sobrevoos, aqui aplicada, proporciona ao leitor uma visão panorâmica e multifacetada, que busco também transmitir ao longo deste trabalho. Fortes Júnior aborda uma “perspectiva espacial mais aberta e mais fragmentada”, situando os rios como elementos centrais da paisagem e conectando-os aos habitantes que os rodeiam. Ele propõe compreender o lugar como uma sobreposição de camadas históricas que definem não apenas os espaços físicos, mas também os afetos e memórias que os permeiam. Sob essa ótica, o lugar emerge como a base primordial para a construção coletiva e a preservação das histórias e das identidades dos grupos humanos. Esse enfoque permite revisitar os laços entre natureza, cultura e temporalidade, trazendo à tona uma dimensão mais abrangente e interconectada das experiências humanas e não humanas no espaço.

Na tese, proponho uma escrita mais poética, combinada com uma liberdade teórica que permite explorar perspectivas inovadoras no campo da Antropologia, alinhadas ao que considero uma “nova forma de fazer e pensar a antropologia”. Essa abordagem, inspirada por iniciativas como as dos pesquisadores indígenas do Alto Rio Negro, ainda que com diferentes ênfases, ecoa a proposta de renovar as formas de construir conhecimento antropológico. Em um recente artigo publicado pela *Folha de São Paulo*, a jornalista destaca essa tendência de uma nova abordagem desenvolvida por um coletivo de pesquisadores indígenas. Por meio de uma perspectiva decolonial, esses estudiosos têm investigado temas fundamentais como a construção do corpo, concepção, gestação e nascimento, situando essas questões no contexto amazônico contemporâneo, marcado por pandemias e crises climáticas. Essa confluência de olhares – que combina ciência, ancestralidade e experiências locais – desafia as epistemologias tradicionais, ampliando os horizontes da disciplina ao ressignificar as relações entre corpo, lugar e cosmologias no cenário da Amazônia.

Essa nova antropologia começou a se materializar nos anos 2009, com a defesa das dissertações de mestrado de quatro pessoas da etnia tukano na UFAM, a Universidade Federal do Amazonas: Joao Rivelino Barreto -o primeiro aluno indígena do programa-, Joao Paulo Lima Barreto, Gabriel Sodre Maia e Dagoberto Lima Azevedo- a primeira pessoa a escrever e defender uma tese de doutorado na língua tukano. Os dois últimos morreram precocemente em 2023.⁵

⁵ <https://www1.folha.uol.com.br/blogs/ciencia-fundamental/2024/12/a-nova-antropologia-indigena-da-amazonia.shtml>.

No projeto realizado em 2020 pelo Núcleo de Estudos da Amazônia indígena denominado Pandemias na Amazônia, no texto intitulado Povos indígenas e os cuidados com o corpo-ambiente:

Os povos indígenas possuem práticas terapêuticas milenares. Todo esse conjunto de conhecimento específico dos povos indígenas está cada vez mais sob ameaça, principalmente pela falta de reconhecimento enquanto regime de conhecimento diferenciado. Hoje, diante da pandemia podemos ver a vitalidade do conhecimento indígena na cura dos corpos-ambiente. (Cardoso & Barreto, 2020:1)⁶

Assim, a partir desta análise, é possível perceber como os estudos que articulam ambiente, lugar e suas inter-relações com a experiência sensível e vivida ganham densidade quando enriquecidos pelos olhares indígenas — como os dos povos do Alto Rio Negro, que possuem uma compreensão singular e profunda sobre os processos de saúde, doença e cura (Lima, 1999; Garnelo, 2003; Athias & Machado, 2001). Esses saberes desafiam categorias biomédicas e propõem uma visão ampliada e relacional da existência, em que cura, lugar e ancestralidade estão intrinsecamente conectados.

Autores como Garnelo (2003), ao analisar o sistema de saúde indígena no Alto Rio Negro, e Athias & Machado (2001), ao discutir a interculturalidade nos serviços de atenção à saúde, ajudam a pensar como esses conhecimentos se articulam também no contexto do Solimões, onde as territorialidades são atravessadas por múltiplas presenças e relações. No caso dos Tikuna, essas compreensões emergem tanto nos rituais quanto nas práticas cotidianas de cura, muitas vezes mediadas por plantas, narrativas e pelo reconhecimento do lugar como espaço ativo de cuidado. Nesse sentido, o lugar não é apenas espaço físico, mas agente e mediador dos processos de bem-estar e afetação.

⁶ <https://infoamazonia.org/2020/10/29/povos-indigenas-e-os-cuidados-com-o-corpo-ambiente/>

1.1 - O dia em que vi os deuses na parede: notas sobre a dificuldade de etnografar a/na Amazônia.

Neste tópico, pretendo compartilhar um relato resultante de uma visita a uma aldeia tikuna, onde vivi uma experiência profundamente marcante, a aldeia Bom Jesus do Igapó Grande, em Coari, AM. Esse momento revelou, de forma intensa, tanto aspectos culturais e simbólicos fundamentais daquele coletivo indígena quanto a dura e persistente realidade da violência que incide sobre a região do rio Solimões. A vivência, além de me oferecer uma imersão, mesmo que rápida, mas sensível, sobre o contexto da aldeia, expôs as tensões que atravessam o lugar — entre saberes ancestrais e ameaças contemporâneas — revelando o quanto os corpos e lugar indígenas permanecem vulneráveis diante de múltiplas formas de agressão, negligência e conflito. O relato que segue busca, portanto, dar forma a essa complexidade, sem apagar a força das expressões culturais nem suavizar as marcas da violência estrutural que as rodeiam.

Durante minha permanência na aldeia Bom Jesus do Igapó Grande tive uma epifania ao me conectar com os elementos presentes no local: as figuras míticas pintadas nas paredes de madeira idênticas às figuras dos livros, a presença de árvores de jenipapo, as danças e grafismos, aspectos da cultura tikuna que eu ainda não tinha tido a oportunidade de presenciar nas aldeias do médio Solimões. Esse encontro trouxe à tona reflexões sobre a simbiose o lugar e os elementos naturais, como as relações pessoas- planta e lugares-plantas. No entanto, essa imersão cultural foi rapidamente interrompida durante o trajeto de retorno para a cidade, quando passei por momentos de grande tensão ao ser abordada por piratas. Estes grupos, formados por pessoas ligadas às facções criminosas que atuam na região, são conhecidos por praticarem assaltos violentos contra embarcações de diferentes portes, desde grandes barcos até pequenas canoas. A abordagem é sempre truculenta e recheada de ameaças, sem nenhuma garantia de que as vidas dos ocupantes serão poupadas. Os piratas não hesitam em utilizar a violência como meio de intimidação, tornando cada travessia pelos rios da Amazônia uma jornada carregada de incertezas e medo.

Essa triste realidade não apenas impacta diretamente a vida dos ribeirinhos e dos povos indígenas que dependem dos rios para sua sobrevivência, mas também afeta aqueles que, como eu, precisam transitar por essas águas em função de seu trabalho. O que poderia ter sido uma simples viagem transformou-se em um momento de angústia e vulnerabilidade extrema, ilustrando de maneira visceral os desafios diários enfrentados por essas populações. A insegurança nas águas da Amazônia, exacerbada pela crescente atuação do crime organizado, torna-se uma barreira real para o acesso às comunidades ribeirinhas e aldeias indígenas, para a realização de pesquisas e projetos que visam apoiar essas populações.

Esse episódio me fez refletir sobre as complexidades de se trabalhar em uma região marcada pela violência e pelo abandono do poder público, onde os rios, que deveriam ser fontes de vida e de sustento, foram transformados em rotas de medo e insegurança. Enquanto eu, como pesquisadora, passei por essa situação de risco de maneira pontual, para os habitantes da região, indígenas e ribeirinhos, essa é uma realidade cotidiana. Eles precisam lidar diariamente com a constante ameaça de violência, enquanto tentam preservar suas vidas, culturas e modos de existência. A seguir apresento a narrativa como forma de contextualizar um dos trabalhos de campo realizado para essa tese.

No dia 27 de abril de 2024, visitei a aldeia tikuna Bom Jesus do Igapó Grande, localizada em Coari, AM, a convite de Jaime Barbosa, um cinegrafista que atua documentando em vídeo e fotografia as paisagens e comunidades da região. Para explicar minha chegada em Coari, é necessário abordar uma mudança significativa na minha trajetória profissional que resultou na transição da cidade de Tefé para Coari. Após uma década morando em Tefé, aonde cheguei em 2013 para assumir uma pesquisa no Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, dedicando-me à investigação com ribeirinhos, chegou o momento de encerrar esse ciclo e me despedir da cidade que havia se tornado não só meu local de trabalho, mas também minha área de pesquisa e, de muitas maneiras, meu lar.

Esse rompimento não foi nada fácil. Abandonar os rios que me moldaram, os lugares que conheci intimamente e, sobretudo, as pessoas com quem criei laços profundos foi um período difícil. Minha vivência em Tefé foi marcada por relações que começaram antes mesmo da pesquisa do mestrado, em que investiguei o cotidiano das comunidades ribeirinhas convivendo com eles

muitos dias em campo. A despedida de Tefé não significou apenas um deslocamento geográfico, mas uma separação que reverberou nas minhas próprias experiências, tanto pessoais quanto profissionais.

No entanto, essa transição também abriu espaço para uma nova fase de aprendizado e desafios em Coari, uma cidade igualmente banhada pelas águas do rio Solimões, mas com suas próprias complexidades e especificidades. O que começou como uma mudança geográfica rapidamente se revelou uma continuidade de minha pesquisa com aldeias do médio Solimões.

A experiência em Tefé, vivenciada desde a época do mestrado (2013-2017) com as comunidades ribeirinhas, me preparou para entender as sutilezas das interações entre os povos da região e seus lugar. Com a vivência em Coari, tive a oportunidade de expandir essa compreensão, investigando não apenas as dinâmicas indígenas, como no caso dos Tikuna, mas também as relações entre os diversos grupos que habitam a região. Ao refletir sobre essa trajetória, percebo que o deslocamento entre Tefé e Coari não marca uma ruptura em minha pesquisa, mas sim uma ampliação do campo de estudo, onde cada experiência vivida se soma a um entendimento mais profundo da vida ao longo do Solimões e da interação entre indígenas e ribeirinhos, ou entre essas duas identidades que muitas vezes se cruzam.

Assim, deixando um cargo de coordenação numa instituição pública (coordenação de Gestão Socioambiental – Núcleo de Gestão Integrada Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade- Tefé/AM), fui chamada para um trabalho de consultoria para a Transpetro, uma empresa subsidiária da Petrobrás que está realizando um projeto de compensação ambiental na área da Terra Indígena Cajuhiri Atravessado. Essa compensação está ocorrendo com a realização de um projeto, o Plano Básico Ambiental, que visa apresentar os impactos de ordem social, econômica e cultural do empreendimento sobre as relações socioculturais dos povos que habitam a Lugar Indígena Cajuhiri Atravessado.

A Terra Indígena (TI) Cajuhiri Atravessado está localizada no município de Coari, região do médio rio Solimões, Estado do Amazonas, com área de 12.500 (doze mil e quinhentos) hectares. Em 18 de agosto de 2008 foi publicado no Diário Oficial da União, N.º 168, Seção 1 na Portaria do Ministério da Justiça de n.º 1487 a declaração de posse permanente da Terra Indígena Cajuhiri-Atravessado, aos grupos indígenas, e homologada em 12.456hc pelo Decreto de 17/12/2015 pelo

referido órgão. A Terra Indígena (TI) Cajuhiri Atravessado (Coari, Amazonas) compreende, atualmente, as aldeias Cajuhiri Atravessado I, Cajuhiri Atravessado II e Tupã da Fazenda, compreendendo uma população total de 179 pessoas, sendo 106 aldeados e 73 não aldeados. Assim esse trabalho tem sido realizado em Coari, com o apoio logístico da Transpetro, com idas a campo semanais para o lugar e vivência na cidade de Coari, também considerada pertencente à área conhecida como região do médio Solimões.

Assim como precisei realizar a mudança de Tefé para Coari, aproveitei a oportunidade para expandir o escopo do meu trabalho de campo, integrando-o à pesquisa de doutorado com os Tikuna nessa região. Coari, embora seja uma cidade de grande relevância no médio Solimões, ainda carece de estudos antropológicos mais aprofundados, apesar de sua rica diversidade étnica. A área abriga registros históricos de várias etnias indígenas, como os Apurinã, Arara, Mura, Miranha, Kambeba, Kokama, Catauixis e Tikuna, e conta com um movimento indígena urbano bem articulado, o que a torna uma região de grande interesse para a pesquisa antropológica.

Dada a importância desse contexto, é essencial introduzir alguns dados históricos e socioculturais que ajudem a situar a cidade de Coari dentro desse cenário mais amplo. A cidade, localizada estrategicamente às margens do rio Solimões, desempenha um papel central na economia da região, principalmente por conta da exploração de petróleo e gás natural. No entanto, além de sua relevância econômica, Coari é também um espaço marcado por uma intensa dinâmica cultural e política indígena, que muitas vezes permanece à margem dos estudos acadêmicos.

A presença de um movimento indígena urbano estruturado reflete uma articulação crescente dos povos indígenas em busca de reconhecimento e direitos, o que contrasta com a invisibilidade histórica que essas populações enfrentam. Esse cenário torna a cidade de Coari um local privilegiado para observar não apenas as interações entre indígenas e não indígenas, mas também as complexas formas de resistência e ressignificação de identidades que emergem nesse contexto.

Com isso, a introdução desses elementos históricos e etnográficos serve como base para o relato etnográfico que se segue. Ao fornecer esse pano de fundo, espero esclarecer as condições sociais, culturais e políticas que envolvem a região e, assim, enriquecer a análise das experiências que vivenciei durante o trabalho de campo. O retorno ao relato das experiências em campo,

permitirá conectar essas reflexões históricas com a prática concreta da pesquisa em campo, revelando a complexidade das relações entre os Tikuna e o lugar que ocupam.

1.2 - Notas sobre “o estar em campo” – Coari

“Um rio não deixa de ser um rio quando ele conflui com outro rio. Ele continua em sua essência. Essa é a grandeza da confluência.” Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo)

Neste tópico, pretendo apresentar uma caracterização detalhada do contexto da região onde pude residir por nove meses devido a uma oportunidade de trabalho. Durante esse período, tive a oportunidade de estabelecer redes de contato com coletivos indígenas das etnias Tikuna e Miranha, o que foi fundamental para o desenvolvimento da minha pesquisa. A convivência também me permitiu captar os desafios enfrentados por essas comunidades na atualidade, como a luta pela preservação de seus lugar, a adaptação às transformações socioeconômicas e as tensões geradas pelas políticas públicas e pela expansão de atividades econômicas na região. Esse processo foi não apenas de aprendizado, mas também de troca, onde pude integrar novas perspectivas sobre os modos de viver e resistir dessas populações no contexto do médio Solimões.

Paul Marcoy, naturalista e viajante francês, realizou uma importante expedição pela Amazônia peruana e brasileira entre 1846 e 1847, cujas impressões foram registradas em sua obra "Viagem pelo Amazonas". Essa obra tem sido uma fonte de inspiração desde o início da minha pesquisa, ainda no mestrado em 2015, especialmente pelas raras informações que traz sobre a região do Lago Amanã (localizado na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Maraã/AM), área central do meu estudo na época.

Marcoy também dedicou parte de seus relatos à travessia entre Coari e Manaus, partindo de Tefé e navegando ao longo da margem direita do rio Amazonas. Ao revisitar seus escritos, sinto que refaço o mesmo trajeto, percorrendo os mesmos cenários descritos por ele, embora em tempos e contextos distintos. A viagem de Marcoy oferece um olhar histórico sobre uma Amazônia ainda misteriosa, mas rica em complexidade ecológica e cultural. Hoje, ao comparar sua narrativa com

minha experiência contemporânea, percebo que, embora a paisagem física mantenha muitos de seus elementos, o contexto social e ambiental da região mudou drasticamente, afetado por questões como desmatamento, garimpo ilegal, mudanças climáticas e a presença de novos atores, como os grupos de piratas.

Marcoy não só documenta as paisagens do rio Solimões, como também observa a vida das populações que ali habitavam, em um período anterior à intensa exploração econômica moderna. Este autor descreve a região de Coari citando os *furos* que formam vias de comunicação, os canais como o Coraci-Mirim (o pequeno sol) que liga o rio Amazonas ao rio Purus. Uma das primeiras coisas que ele observou em Coari foi um povoado de seis casas flutuantes na entrada da vila (apoiadas sobre jangadas ou balsas) denominado *Tahua – Mirim*. Na vila de Coari, propriamente dita, ele chega ao entardecer, no momento que estava acontecendo um casamento entre um soldado e uma indígena, que ele se recusou a participar. Ele relata uma festa regada a cachaça, “ao som de tamborins e guitarras”. No dia seguinte pela manhã ele observa uma melancolia, onze casas cobertas com folhas de palmeira, uma igreja, e algumas plantas como “cuieiras e laranjeiras plantadas pelas carmelitas portuguesas no século XVII”. Sobre os indígenas, ele cita os “primeiros conversos” ou convertidos das “nações” Sorimão, Puru-Puru, Passé, Yuma, Uayupi e Catauixi.

Uma espessa neblina pairava sobre o lago, e cobrindo a parte inferior das árvores ribeirinhas, deixava ver as copas nitidamente destacadas contra o céu que já clareava. As belas paisagens que se me apresentaram em seguida no lago me compensaram de alguma forma pela noite pavorosa que havia passado. No mesmo dia, com o sol a pino, chegamos à entrada do lago de Coari. Esse lago, em forma de elipse, tem seis léguas de comprimento e duas de largura. Três rios pequenos que saem das profundezas da floresta, vindos do sul, do sudoeste e do oeste, o Coari, o Urucu e o Arauá, concorrem para formá-lo. (MARCOY, Paul:2006:141)

Durante sete a oito meses ao ano, o lago Coari pode receber embarcações de cinco a seis braças de calado; mas com a chegada do verão, o seu nível baixa dia a dia até que, no clímax do calor se reduz a um estreito canal sem comunicação com o Amazonas. O lodo exposto causa sezões que os moradores evitam retirando-se para os seus sítios, pequenas roças de mandioca ou café no meio da floresta; cada um é provido de uma ajupa, ou pequeno abrigo feito com folhas de palmeiras. (. (MARCOY, Paul:2006:146)

A redução do nível do rio, especialmente em períodos de seca intensa, representa um momento de grande dificuldade para as comunidades indígenas e ribeirinhas da Amazônia, uma realidade que persiste desde os tempos da viagem de Paul Marcoy, em meados do século XIX, até os dias de hoje. Essas secas sazonais não apenas dificultam a navegação nos rios e lagos, como também isolam aldeias e comunidades, restringindo o acesso a recursos essenciais, como alimentos, água potável e serviços médicos. Em tempos de estiagem extrema, como a que ocorre ciclicamente no rio Solimões, o impacto pode ser devastador para as famílias que dependem das águas para a pesca, agricultura e transporte.

Durante a expedição, Marcoy já observava os efeitos da seca no isolamento das comunidades e nas dificuldades de subsistência. Atualmente, esse fenômeno se agrava pela intensificação das mudanças climáticas, que têm prolongado os períodos de estiagem, tornando mais difícil para as populações locais manterem seus modos de vida tradicionais. Além disso, a seca interfere na produção agrícola e no ecossistema, afetando diretamente a biodiversidade que sustenta essas populações. Muitas vezes, as comunidades ficam sem acesso a áreas fundamentais para a coleta de alimentos e remédios naturais, aumentando a vulnerabilidade socioeconômica. Assim, a seca no rio Solimões, que antes já era uma força natural que moldava o cotidiano dos povos amazônicos, tornou-se uma questão ainda mais crítica em face das transformações ambientais contemporâneas.

O primeiro núcleo de povoamento em lugar do atual município de Coari foi uma aldeia de índios, fundada em princípios do século XVIII pelo jesuíta alemão Samuel Fritz, com a denominação de Coari, por ficar à margem do lago desse nome. Coari, segundo o cônego Ulysses Pennafort, vem das palavras indígenas 'Coaya Cory', ou 'Huary-yu', que significam, respectivamente, 'rio do ouro' e 'rio dos deuses'. A denominação dada ao rio que banha o município estendeu-se ao lago em cuja margem fica a sede municipal e, posteriormente ao município. Habitavam primitivamente a região os índios Catauixis, Irijus, Jumas, Jurimaus e outros.⁷

⁷ <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/coari/historico>

Archipo Góes, escritor coariense, é o autor da obra "Nunca mais Coari: A Fuga dos Jurimáguas", publicada em 2016. Neste livro, Góes explora profundamente a origem do nome "Coari", assim como a história da expulsão dos indígenas Jurimáguas, que habitavam a região.

Segundo Porro, 1984, o panorama sociocultural da várzea amazônica durante a época do contato europeu, ressaltou sobre a fragilidade revelada pelas sociedades indígenas face à agressão biológica, econômica, militar, política e cultural que sofreram a partir do século XVII. Essa fragilidade as levou à desintegração em poucas gerações, num processo em que o sistema hidrográfico teve papel relevante pelas facilidades que ofereceu tanto à penetração dos colonizadores como à dispersão dos grupos indígenas agredidos. Algumas evidências, significativas apesar de fragmentárias, permitiram estabelecer que grande parte da várzea amazônica apresentava efetivos demográficos excepcionalmente grandes pelos padrões usuais entre agricultores da floresta tropical.

Os Yoriman ou Jurimagua, chamados Solimões pelos portugueses, eram uma das principais tribos da várzea ou planície aluvial da Amazônia. De sua terra natal do século XVI entre o Coari e o Purus, eles se mudaram para o oeste desde os primeiros ataques portugueses em 1650-60. No final do século XVII, os sobreviventes de doenças e do tráfico de escravos foram atraídos para as missões espanholas de Maraõn e Huallaga. As crônicas portuguesas e espanholas que permitem essa reconstrução geográfica e histórica também incluem dados importantes sobre padrões de assentamento, artesanato e rotas comerciais.” (Porro, 1984:23).

Porro cita Gaspar de Carvajal, o cronista da expedição do espanhol Francisco de Orellana, que descreveu uma província que coincidia geograficamente com o lugar dos Yoriman na região de Coari que começava a oeste duas léguas acima do Coari com um povoado não muito grande, no alto, sobre o rio de onde partiam muitos caminhos que entravam pela terra adentro. Abaixo do Coari havia "de um e outro lado (do rio), grandes povoados e terra muito linda e frutífera".

Carvajal lhe deu os nomes de Oníguayal, Omaguci e finalmente Omagua, e essa última forma levou alguns autores modernos (entre eles Meggers,

1971) a considerá-los os antepassados dos Omagua históricos, ou Cambeba, ignorando diferenças culturais importantes (os Omagua/Cambeba eram, em 1542, a tribo ou cacicado que Carvajal denominou Aparia e que viviam muito mais a oeste, no baixo Napo e no Amazonas acima do Içá). O aspecto geral das aldeias e dos habitantes da região Coari-Codajás, vistos por Carvajal, são vagos demais para permitir uma associação segura com os Y oriman seiscentistas, mas também não a impedem, e a diferença do nome tribal não é relevante face à arbitrariedade das denominações adotadas pelos primeiros exploradores. As províncias limítrofes da "Omagua" de Carvajal eram Machiparo a oeste e Paguana a leste, que nos autores seiscentistas correspondem, respectivamente, aos Curucirari/ Aisuari e aos Aguas e Carabayanas (embora Acufía e Fritz localizem uma tribo Paguana no baixo curso do Tefé). (Porro, 1984:25)

Góes descreveu o Furo do Tomassau, uma passagem natural que conecta o Lago de Coari ao Rio Solimões, destacando sua relevância histórica e contemporânea como uma importante rota de navegação utilizada tanto por indígenas quanto por ribeirinhos. Segundo este autor, no início do século XX, existia na região uma província conhecida como Machiparo, onde transitavam diversos grupos étnicos, como os Karib, Tukano, Jê, Pano, aruaque e Quéchua, evidenciando a diversidade cultural e o dinamismo da área. O nome da cidade de Coari, conforme explica Archipo, faz referência aos numerosos "furos" presentes na região, canais naturais amplamente utilizados pelas populações tradicionais para acessar os lagos e viajar para localidades mais distantes.

Esses furos desempenham um papel vital na vida das comunidades, sendo rotas essenciais tanto para o deslocamento quanto para a sobrevivência, ao facilitar o acesso a recursos e mercadorias. No entanto, durante as secas severas, como as de 2023 e 2024, esses canais secam, isolando aldeias e comunidades ribeirinhas, que ficam temporariamente inacessíveis. Esse isolamento forçado agrava a vulnerabilidade dessas populações, afetando seu acesso a alimentos, saúde e outros serviços essenciais.

Além disso, esses mesmos furos são conhecidos pelas constantes ameaças de pirataria, que representam um perigo adicional para as comunidades indígenas e ribeirinhas que dependem dessas rotas. As abordagens de piratas não só prejudicam a segurança das viagens, mas também criam um clima de insegurança permanente, impactando a economia local e a tranquilidade das populações que ali vivem e circulam.

A cidade de Coari está situada à margem direita do lago de mesmo nome, cuja vastidão é assombrosa. Outrora, a embocadura desse lago ou bacia, como tem sido chamado, fora a montante da atual, que veio substituir aquela em virtude do intrépido movimento de terras operando nas margens do rio Solimões. A boca primitiva, se era estreita em relação à suntuosidade do lago, cada vez mais diminuía com as terras novas aí depositadas pelas águas deste prolongamento do Rio Mar. Era um pequeno e estreito furo, canal ou buraco; era um buraquinho golpeando a restinga e ligando o rio ao lago. Todos os canais desta natureza, entre nós, são chamados de furos, sinônimo perfeito de buraco, e, nesta acepção, o nativo, denominou de Coari a pequena embocadura agora interceptada e coberta pela vegetação. O nome do lago e da cidade de Coari, portanto originou-se da primitiva foz, que de momento em momento, maiores razões ofereciam à sua denominação, até que desapareça. A boca atual do lago é larga e relativamente nova. Coari, palavra Nheengatu, significa, pequeno buraco, buraquinho, e se refere à boca pequena de um lago imenso. (MELLO, 1967 in GÓES, 2016:7)

1.3 - Aldeia Bom Jesus do Igapó Grande

Neste tópico, busco apresentar uma descrição detalhada da experiência vivenciada em uma aldeia Tikuna localizada na região de Coari, que integra o médio curso do rio Solimões. Esta abordagem não apenas contempla as práticas culturais e sociais observadas, mas também considera a interação dos Tikuna com o lugar, em sua dimensão simbólica e material. A análise será situada no contexto do médio Solimões, reconhecido pela rica diversidade socioambiental e pela relevância das populações indígenas na manutenção e ressignificação das tradições culturais frente aos desafios contemporâneos.

Após a contextualização do cenário, descrevo a minha chegada na cidade de Coari quando comecei a atuar como antropóloga na cidade, e fui convidada para um evento da semana dos povos indígenas na cidade, em abril de 2024. Tal evento seria na aldeia Bom Jesus do Igapó Grande, uma aldeia tikuna onde aconteceriam os jogos indígenas, formada por 40 famílias, localizada próxima a cidade de Coari. A viagem para esta aldeia foi realizada de canoa com motor rabeta, uma canoa

grande conhecida na região como “canoão”. Ali estavam: Armênio (um funcionário da prefeitura e sua família, sua esposa tikuna e filhos, um fotógrafo e cinegrafista, Jaime, que produz vídeos sobre a região, André Marques (também consultor da Transpetro), e eu, antropóloga interessada em conhecer a primeira aldeia tikuna da região. O trajeto, permeado por furos, capins e lagos, belas paisagens, demorou cerca de 4 horas. Ao chegar na aldeia, um jenipapeiro grande nos recebe de “braços abertos”. Uma leve subida nos encaminha para a aldeia onde somos esperados pelo cacique Natalino e pelo cacique Oliveira. Destaca-se a presença do jenipapo na entrada da aldeia, como já abordado nos capítulos anteriores, demarcando essa planta como central na cosmologia tikuna, além disso, associado a um lugar de entrada do lugar.

Os jogos indígenas eram competições separadas entre homens e mulheres da aldeia e de aldeias próximas. Tais jogos eram compostos pelas modalidades: arco e flecha, arremesso de toras de madeira, salto e futebol feminino e masculino. Enquanto os jogos aconteciam, José Tikuna, um cantor vindo da terra mãe tikuna (Benjamin Constant/AM), cantava músicas indígenas e músicas sertanejas e forró. Além de ser uma competição esportiva, os jogos são uma expressão da diversidade cultural dos povos indígenas, uma manifestação corporal que promove a valorização de suas práticas ancestrais, seus modos de vida e suas identidades. Esses eventos funcionam como um espaço de resistência cultural e reafirmação da autonomia indígena.

O cacique Natalino nos conduziu em um passeio pela aldeia, mostrando os plantios cuidadosamente mantidos pelos indígenas e sua própria casa, um espaço que refletia a simplicidade e a conexão com a terra. Enquanto isso, os jogos indígenas aconteciam ao fundo, criando uma atmosfera vibrante de celebração. A tarde culminou com os torneios de futebol masculino e feminino, que, como de costume, atraíram a maior atenção do público, gerando gritos de torcida e aplausos entusiasmados.

Quando a noite caiu, fomos imersos em um momento empírico e sensível, em que José Tikuna, o cantor convidado para o evento, realizou uma apresentação representando rituais de pajelança, acompanhada de uma apresentação da música e dança tikuna com a participação dos jovens da aldeia. Durante a cerimônia, os participantes foram adornados com pinturas corporais tradicionais, enquanto José contava histórias de sua terra-mãe, evocando as memórias de seu povo.

O evento culminou em uma roda de dança coletiva, onde todos, indígenas e visitantes, dançaram juntos ao som das músicas indígenas.

Na manhã seguinte, fomos recebidos pela família do cacique para um café da manhã e depois de nos despedirmos, nos preparamos para a viagem de volta a Coari. Em nossa canoa, além de mim, estavam mulheres da aldeia com seus filhos, o Sr. Armênio, sua esposa e filhas, André, o fotógrafo Jaime, e José Tikuna. O retorno foi marcado pelo uso dos "furos", aqueles atalhos naturais que cortam o caminho pelos canais entre os rios, uma prática comum na região para reduzir o tempo de viagem durante a cheia do Solimões. No entanto, foi em um desses furos que ocorreu o incidente que dá nome a este capítulo: o encontro com os temidos "piratas". Aqui, faço uma pausa para explicar o que são esses piratas do rio Solimões: homens que integram facções criminosas que operam na região, responsáveis por assaltos violentos em comunidades ribeirinhas, barcos e lanchas ao longo do rio. São temidos pela crueldade de suas ações, conhecidas por se disfarçarem de policiais em lanchas pretas modificadas, equipadas com armamentos pesados. A presença dos piratas é uma ameaça constante para aqueles que dependem dos rios como vias de transporte, criando um clima de medo e insegurança nas viagens.

No caminho de volta para a cidade, ao passar por um dos furos, fomos surpreendidos por uma abordagem que marcou profundamente a nossa viagem. Os "piratas" apareceram exatamente como são frequentemente descritos: em uma lancha preta, com motor potente, disfarçados com uniformes da polícia, o que inicialmente confundiu nossa percepção. Eles passaram ao lado da nossa canoa sem dizer nada, mas ao notarem que uma das crianças havia filmado a lancha com o celular, imediatamente voltaram, visivelmente irritados. Foi então que começaram a nos ameaçar, exigindo que o vídeo fosse apagado.

Naquele momento, um pânico gelado tomou conta de mim. Sabendo da reputação desses criminosos, que são conhecidos por suas ações brutais e muitas vezes fatais, temi o pior. Tive certeza de que nossa situação poderia terminar em tragédia. A presença deles era sufocante, e o clima de medo no barco era palpável. Eles estavam armados, com expressões frias, e não demonstravam a menor compaixão. Com muita sorte, a mãe da criança, percebendo a gravidade da situação, agiu rapidamente. Ela apagou o vídeo na frente deles e, em um gesto de coragem e calma surpreendentes, começou a falar com um dos piratas, tentando desarmar a tensão. Suas

palavras, embora simples, foram decisivas. Ela apelou para sua humanidade, argumentando que não representávamos qualquer ameaça e que só queríamos seguir nosso caminho em paz. Por um momento que pareceu eterno, o pirata hesitou, e finalmente, após uma breve troca de olhares entre eles, decidiram nos deixar em paz. Partiram tão rapidamente quanto apareceram, mas o medo que deixaram para trás permaneceu conosco por toda a viagem de retorno. Aquele foi o momento em que, pela primeira vez, realmente acreditei que poderia morrer. A brutalidade com que esses piratas agem e a impunidade que os rodeia criam um ambiente de total insegurança para quem navega pelos rios da região.

Os piratas integram facções criminosas que travam uma violenta disputa pelo controle de um vasto e intrincado "labirinto de rios" que serpenteia pelos dois maiores estados da Amazônia. Essas águas, especialmente ao longo da rota que vai do rio Solimões (AM) até a região do Porto de Barcarena (PA), tornaram-se um canal estratégico para o tráfico de drogas e armas, transformando os rios amazônicos em verdadeiras rotas do crime organizado. O rio Solimões, em particular, desempenha um papel crucial nesse cenário sombrio, servindo como a principal via para o escoamento das drogas na região. Ao longo de seus 1.700 km de extensão, facções como o Comando Vermelho, o PCC, além de grupos de piratas e milícias, protagoniza uma disputa implacável por lugar e controle das rotas ilícitas. A extensão do Solimões é comparável à distância entre São Paulo e a fronteira entre o Brasil e o Uruguai, revelando a dimensão e a complexidade dessa guerra silenciosa que se desenrola nas águas amazônicas.

Neste tópico trago à tona a questão crítica da segurança nas hidrovias da Amazônia, com destaque especial para o rio Solimões. Esse contexto apresenta inúmeros desafios para a realização de pesquisas de campo nas aldeias indígenas, ao mesmo tempo que expõe as comunidades à vulnerabilidade constante em suas atividades cotidianas. Os indígenas, que dependem dos rios e furos para se deslocarem, frequentemente enfrentam ameaças e coerções, tanto em suas aldeias quanto nos trajetos que percorrem. Assaltos são uma realidade comum, e os piratas que infestam a região, além de armas e drogas, têm como alvo principal o combustível, um recurso precioso para a locomoção fluvial.

É importante ressaltar que esse cenário de risco e insegurança permanece, em grande parte, não desenvolvido nas discussões antropológicas. Apesar de ser uma questão crucial para quem

realiza estudos etnográficos na Amazônia, ainda não recebe a devida atenção no campo acadêmico. Os obstáculos enfrentados pelas comunidades indígenas não só afetam suas vidas, mas também impõem barreiras significativas para a atuação de antropólogos e pesquisadores, que enfrentam dificuldades imensas para acessar essas regiões e conduzir seus estudos.

Dessa forma, destaco também os desafios que se impõem a uma antropóloga, como eu, que trabalha nesse contexto. O processo de pesquisa vai muito além da observação participante e da coleta de dados. Ele envolve atravessar obstáculos físicos, logísticos e de segurança em uma região marcada pela violência, pelo tráfico e pelas disputas de poder. Isso reflete não apenas na dificuldade de acessar as aldeias, mas também nos percalços enfrentados no desenvolvimento do campo e da escrita acadêmica, onde a experiência vivida muitas vezes se mistura com o medo e a incerteza.

Trago esse relato logo no início do capítulo porque ele marca um momento decisivo e contrastante da minha trajetória na região: foi quando vivi, ao mesmo tempo, uma experiência profundamente traumática — o encontro com piratas no rio Solimões — e um momento de grande intensidade na minha aproximação com o universo tikuna. Durante essa vivência, pude identificar, pela primeira vez, aspectos das relações lugares-plantas, que são fundamentais para a noção de lugar desse grupo, nesse contexto específico. Um exemplo marcante foi a presença da árvore de jenipapo na entrada da aldeia, cuja importância está profundamente enraizada nos saberes e mitologias tikuna. Além disso, tive a oportunidade de presenciar manifestações culturais que até então eu conhecia apenas através de relatos ou experiências anteriores na região do Alto Solimões, como o uso das máscaras rituais e as vestimentas cerimoniais utilizadas pelos tikuna de Santo Antônio do Içá. Esse encontro sensível com elementos materiais e simbólicos da vida tikuna ampliou minha percepção sobre suas formas de ver e habitar o mundo, revelando uma dimensão mais densa e complexa da relação entre lugar, identidade e espiritualidade.

Assim, dando continuidade ao relato, a experiência de chegar à aldeia Bom Jesus do Igapó Grande, que revelou características de uma "aldeia tradicionalmente Tikuna". A estrutura da oca circular (termo usado pelo cacique Natalino), coberta por palha, serviu como cenário para a celebração de uma festa rica em significados culturais e simbólicos, uma vez que encerrou o dia de jogos e culminou numa apresentação de música com um ritual de cura.



Nesse espaço, testemunhei algo que permanece vivo em minha memória: os painéis cuidadosamente pintados com representações dos "heróis criadores", conforme descrito por Oliveira Filho (1988). Essas obras não eram apenas manifestações artísticas, mas narrativas visuais que evocam as raízes mitológicas e a cosmovisão Tikuna, conectando passado e presente em uma celebração contínua de identidade.

A experiência ressaltou como os Tikuna transformam seus espaços em cenários de memória coletiva, onde cada elemento — desde a arquitetura até as expressões artísticas — desempenha um papel fundamental na manutenção de suas tradições. A beleza e a profundidade desses painéis não apenas reafirmam a força simbólica de seus mitos fundadores, mas também nos convidam a refletir sobre o valor da arte como uma linguagem universal, capaz de transmitir histórias, valores e espiritualidade de forma única e atemporal.



Painel 1



Painel 2

Yoi (irmão gêmeo de *Ipi*) é uma das figuras centrais na mitologia dos Tikuna e no painel 1 é possível notar a representação desse ser na beira do rio, com uma cesta com peixes dentro, pescando numa área muito similar às paisagens das aldeias: os barrancos de terra encontrando as águas do rio e a mata dessa ao fundo. Notam-se as pinturas corporais, adorno e grafismos na pintura, feita na madeira da casa onde acontecem as festas, reuniões e encontros. O painel remete à uma das cenas do mito de origem tikuna em que *Yoi* pesca os primeiros Magüta de um rio, episódio que marca o “nascimento” desse povo.

O painel 2 representa *Ngutapa* que é considerado pelos Tikuna como um herói ancestral e representa o ser de onde nasceram os gêmeos *Yoi* e *Ipi*, também uma figura central mitológica. No painel, ele foi representado junto à arara, que é um dos grupos clânicos da organização social dos Tikuna. Os clãs são agrupados em duas metades exogâmicas não nominadas, frequentemente referidas como "com penas" (clãs de aves) e "sem penas" (clãs de outros animais e plantas).

A "metade aves" inclui clãs como Arara, Mutum, Japu, Tucano, Manguari, Galinha, Urubu-Rei e Gavião Real, cada um subdividido em subclãs específicos. Nimuendaju (1952), Goulard (2009), Oliveira Filho (1988).

Matarezio Filho, 2019, ressalta que “com diferentes tipos de isca, os diferentes povos foram pescados, e isto influenciou a percepção sobre o atual tom de pele destas pessoas. Juntamente com os povos, as caças também foram pescadas.” Sobre o mito de origem ticuna, a cena da pescaria o surgimento dos *magüta*, o autor descreve a seguinte narrativa coletada por ele em campo:

“Ipi ralou a si próprio enquanto estava ralando o jenipapo e se espremeu. Sua mulher o ajudou. Yoi jogou o bagaço de jenipapo no rio Eware e cercou para não escapar. O bagaço foi jogado na água e virou piabinha (tonõniacü), uma piracema (u'u) deste peixe. Quando os peixinhos começaram a subir, Yoi foi pescá-los. Primeiro foram pescados os queixadas (Tayassu pecari), com caroço de tucumã. Ele também usou macaxeira descascada para pescar os alemães, por isso que eles são tão brancos. Usou milho para pescar os americanos. Os ticuna (magüta) foram pescados com macaxeira com casca. Por isso que eles têm a pele escura e por isso que os alemães e americanos têm a pele clara. A onça foi pescada com carne crua. Ipi foi pescado sem isca. Yoi tentou pescá-lo, mas não conseguiu, só a mulher de Ipi conseguiu. Yoi falou: ‘está aqui o caniço para você pescar seu marido’. Quando ela baixou o caniço, Ipi pulou e mordeu o anzol sem isca. Então Ipi tentou pescar, mas ele cacetava os peixes. O irmão dele o alertou, ‘não é assim, você está matando as pessoas’. Então Ipi parou de cacetar e pescou os peruanos com casca de macaxeira também” [mito ticuna registrado pelo autor] (MATAREZIO, Edson, 2019:583).

Os dois painéis exaltam as figuras míticas masculinas, centrais na percepção de origem daquele povo, demarcando seu lugar e sua referência de ancestralidade, no espaço onde o coletivo de reúne e fortalece sua identidade. Matarezio Filho observa que um mito ticuna que narra a origem da carne – de caça e humana –, derivada da transformação de Ipi em jenipapo, sua ralação, transformação em peixe e pescaria subsequente. Ele afirma também que a palavra *magüta* é usada como etnônimo dos tikuna e significa o movimento de lançar a linha e a isca que estão amarradas na vara de pesca.

1.4 – A presença e liderança dos caciques em Coari

Em linhas gerais, dentro desse bioma amazônico, temos dois tipos de ambientes fluviais que determinam a configuração dos habitats: as “águas pretas”, “águas brancas” e águas claras (SIOLI, 1984). Os cursos de água branca transportam uma carga maior de sedimentos finos, como a argila e o silt, além de possuir uma correnteza mais rápida, serem mais instáveis e repletos de entrelaçamentos (AB'SABER, 2003), como o próprio rio Solimões, Purus ou Juruá. A quantidade de matéria em suspensão e a força de sua água são responsáveis pela formação e destruição de ilhas e fertilização de suas margens. Muitas dessas ilhas foram utilizadas como área de plantio durante o século XVI, como a existente entre os Omáguas, na província de Aysuari, no médio Solimões (MYERS, 2004 In TAMANAHA, 2012:22).

Dando continuidade ao contexto da região de Coari e as observações etnográficas que pude realizar durante o trabalho de campo, neste tópico pretendo abordar a presença dos caciques na região do médio Solimões, me referindo às lideranças das aldeias indígenas na região de Coari. Como uma introdução histórica a esse tema, abordo a concepção clássica proposta por Pierre Clastres (1974), que descreve o chefe como uma figura desprovida de poder coercitivo — alguém que fala, mas não comanda — representou uma ruptura importante com os paradigmas ocidentais da centralização do poder. No entanto, ainda parte de uma ideia de centralidade política que, embora subvertida, permanece como referência. Essa abordagem pode ofuscar as dinâmicas relacionais, distribuídas e, por vezes, fragmentárias que caracterizam muitos sistemas políticos indígenas. Entre os Tikuna, por exemplo, a liderança não se resume a uma figura única, mas envolve uma constelação de atores cujas influências variam conforme os contextos rituais, territoriais, geracionais e de alianças intercomunitárias. Nesse sentido, compreender o chamado "cacicado" exige um deslocamento analítico: é necessário considerar não apenas as posições formais, mas os regimes de autoridade construídos a partir da circulação de saberes, das práticas de reciprocidade e do reconhecimento comunitário (Viveiros de Castro, 2002; Oliveira Filho, 2006). Trata-se, assim, de abandonar a busca por estruturas fixas de poder e de abrir espaço para uma leitura mais atenta às formas indígenas de pensar e praticar a política.

Bruce Albert (2002), em sua análise sobre os Yanomami, também destaca o caráter performativo e afetivo da liderança, que se sustenta pela palavra, pelo gesto e pela experiência acumulada. Entre os Tikuna, essas dinâmicas se expressam de maneira complexa: a liderança pode ser exercida por diferentes sujeitos — anciãos, especialistas rituais, jovens articuladores políticos — a depender do contexto, revelando uma estrutura de autoridade que escapa às dicotomias entre poder tradicional e moderno, entre chefe e comunidade.

Ademais, como aponta Ana Mariella Bacigalupo (2007) em seu trabalho com os Mapuche no Chile, é importante considerar a agência espiritual e cosmológica envolvida na liderança indígena. O papel dos sonhos, das visões e dos vínculos com seres não-humanos frequentemente participa da constituição do prestígio e da legitimidade de quem lidera. Essa perspectiva amplia o debate para além das formas ocidentais de entender a política, abrindo caminho para uma análise da autoridade indígena que leva em conta as dimensões ontológicas e cosmológicas do poder.

Assim, através das observações em campo e análises do material bibliográfico sobre este grupo, pode-se entender que na região do médio Solimões, alguns grupos indígenas como os Miranha e Tikuna de Coari estabeleceram sistemas próprios de organização social, com os caciques à frente de suas comunidades. O cacique, nesse contexto, não é apenas um líder político, mas também um chefe espiritual e um símbolo de autoridade moral e cultural. Ele é responsável por garantir o bem-estar da aldeia, promovendo o equilíbrio entre os membros e organizando atividades que vão desde a gestão dos recursos até a resolução de conflitos internos.

A presença dos caciques em Coari reflete a dinâmica única de um lugar marcado pela interação entre povos indígenas e o avanço da economia não-indígena, especialmente com a exploração de petróleo e gás na região, através da presença de empresas como a Petrobrás. Esses projetos de infraestrutura e extração de recursos naturais frequentemente impactam as terras indígenas, e os caciques desempenham um papel essencial na defesa dos direitos territoriais e na luta por compensações justas para suas aldeias. Os caciques das aldeias em Coari assumem funções diversas que vão além da política. Eles são, primeiramente, mediadores das relações entre a comunidade e o meio ambiente. Como guardiões da floresta e dos recursos naturais, eles têm o dever de manter práticas de manejo sustentável, assegurando que as atividades tradicionais de subsistência, como a pesca, a caça e a agricultura, sejam feitas de maneira responsável e que a

floresta permaneça saudável para as gerações futuras. Além disso, os caciques em Coari se destacam por serem interlocutores entre suas comunidades e as autoridades externas, como o governo municipal, ONGs e empresas de grande porte. Eles frequentemente precisam negociar o acesso a direitos fundamentais como saúde, educação e infraestrutura, ao mesmo tempo em que garantem a proteção das práticas culturais e espirituais de seu povo. Em muitas ocasiões, os caciques são também os responsáveis por mobilizar a comunidade em defesa de seus lugar, principalmente contra a ameaça de invasões e a degradação ambiental causada por atividades industriais.

Essa introdução à discussão sobre a presença e liderança dos caciques é fundamental para contextualizar a entrevista a seguir, realizada no dia 29 de junho de 2024, com o cacique Natalino Tikuna, da aldeia Bom Jesus do Igapó Grande:

Num sábado, dia 29/06 fui visitar o cacique Natalino em sua casa em Coari, três meses depois daquele campo no Bom Jesus do Igapó Grande no dia 27/04. Seu Natalino e sua esposa moram num bairro periférico de Coari, chamado Pera, famoso pela violência, assaltos e tiroteios comuns na cidade devido a presença das facções. Cheguei lá pela manhã, após ter combinado com seu filho, cacique Oliveira, que tem sido também um dos interlocutores da pesquisa. Meio adoentado, ele se sentou a mesa para falar comigo. Perguntei sobre as próximas atividades da aldeia e o cacique contou que vão desmontar o teto de palha da oca, e que poderíamos marcar uma ida pra lá. Perguntei sobre as pinturas na oca, sobre a história deles, e ele disse que as pinturas foram feitas pelo professor Orley que veio do Alto Solimões com a família e ficou um tempo dando aulas de língua tikuna na aldeia Bom Jesus do Igapó Grande. Essas aulas aconteciam muitas vezes na casa do próprio cacique. Ele contou que foram feitas outras pinturas, inclusive de uma mulher tikuna com um mutum.

Cacique Natalino contou que sua mãe era filha de cearense e o pai tikuna, originário de uma aldeia localizada na Barreira da Missão em Tefé. E que sua família foi para o Igapó Grande para trabalhar com castanha. Eram católicos e faziam rezas e ladainhas. Sobre os painéis Seu Natalino contou a versão do mito que aprendeu com Orley: “Eram dois irmãos que foram pescar. Um deles teve a mulher ‘tomada’ (um caso de traição). Uma voz fala para ele que ele deveria ir pescar. A cada peixe que tirava do rio, ele sabia: não podia olhar para trás. Um a um, os peixes

iam se transformando em gente, e uma voz — serena, antiga — sussurrava que todos pertenciam à sua família. Era a lua quem falava com ele.”

Então Seu Natalino considera que sua família vem dos peixes, como ele citou “nossa gente”. Contou sobre a brincadeira da moça nova que faziam na aldeia. Que a moça ficava dentro de uma sala onde estava pintado um mutum, e os outros tinham de adivinhar. Sobre as condições atuais em que se encontra a aldeia o cacique ressaltou que esse ano a cheia não chegou e que geralmente as enchentes grandes chegam de 10 em 10 anos. E que hoje existem muitos conflitos entre as lideranças, principalmente devido à política local e os empreendimentos como a chegada do gasoduto da Petrobrás.

Assim, através do relato do Sr. Natalino é possível perceber que a presença dos caciques em Coari são expressões vivas da resiliência e da adaptabilidade dos povos indígenas em meio a pressões econômicas, sociais e ambientais cada vez maiores. Os caciques desempenham um papel central na defesa dos lugar, na preservação cultural e na gestão dos recursos naturais, enquanto enfrentam desafios contemporâneos que vão desde o avanço da exploração de recursos até a ameaça de insegurança nas águas. Eles são a espinha dorsal de suas comunidades, garantindo que o equilíbrio entre o passado e o presente, o tradicional e o moderno, seja mantido.

Capítulo 2: “Nossa descendência é peixe”

Neste capítulo, proponho-me a percorrer os caminhos míticos que contam a origem do povo Tikuna, autodenominado Magüta — termo que, em sua própria língua, significa "povo pescado com vara", conforme relatam suas narrativas. Os mitos demonstram uma visão de mundo, onde elementos como o lugar e a relação com as plantas podem ser analisados sob a perspectiva de memória deste grupo, tomando como ponto de partida a região do rio Solimões, como berço e cenário das vivências e migrações desse povo.

Uma das narrativas centrais que revelam a relação entre os Tikuna e as plantas está descrita no “Livro das Árvores”, organizado pelos professores bilíngues de Benjamin Constant (1997) que se trata de uma produção coletiva com a participação de 210 professores de cinco municípios da região do Alto Solimões, voltada para a educação escolar indígena. O livro traz a “memória das árvores” e descreve o olhar dos Tikuna “sobre a natureza”, o que pude sentir pelo olhar de Luciane e seus desenhos. Nele, é relatado o mito de *ngewane*, uma árvore encantada que cresce nos igapós e nas margens dos lagos desde o princípio do mundo. *Ngewane* é mais do que uma árvore, ela é o símbolo da abundância e da continuidade da vida. Segundo o mito, periodicamente, após a temporada de ventos e chuvas, brotam de seu tronco pequenos ovos, que logo se transformam em lagartas. Essas larvas migram para as raízes, onde passam por uma metamorfose mágica, convertendo-se em uma grande diversidade de peixes: pacus, traíras, piranhas, sardinhas, surubins, tucunarés, aruanãs, pias e sarapós. Esses peixes, durante a cheia dos rios, povoam as águas, proporcionando alimento para a aldeia.

Ngewane é uma árvore encantada que existe desde o princípio do mundo. Ela é grande, assim como uma samaumeira, e tem leite, assim como o tururi e a sorva. Cresce em lugares distantes, difíceis de se encontrar: nas cabeceiras dos igarapés, nos igapós e na beira dos lagos. Os velhos contam que o *ngewane* é o pai dos peixes, e o dono desta árvore é a cobra-grande, o *Yewae*. Além dos peixes, no *ngewane* se criam outros animais, como jabuti, jacaré, tracajá, veado, queixada, macaco, tamanduá, tatu, anta, capivara, cobra, calango, cutia e ainda todas as aves. Outras árvores também podem ter o mesmo poder do *ngewane*, como o tururi, mapatirana, samaumeira, louro, *tüütü*. O *tüütü* gera a queixada e o macaco-barrigudo. A samaumeira gera o peixe-boi. (GRUBER, Jussara, 1997:44)



Imagem de *Ngewane* (árvore de peixes) – Livro das Árvores

Além da *ngewane*, outra árvore que ocupa um lugar de destaque na mitologia tikuna é a *tüerüma*, ou árvore do tururi. De acordo com o mito, seus galhos se espalham em todas as direções, representando a capacidade infinita de criação dos vegetais. As folhas caídas à direita da *tüerüma* se transformam em onças, predadores poderosos que simbolizam a força e o domínio sobre a terra. Já as folhas caídas à esquerda se transformam em gaviões, grandes aves de rapina que representam o controle do céu.

Assim, *tüerüma* simboliza a diversidade da fauna e a interconexão entre todos os seres vivos, reforçando a crença tikuna de que a floresta e seus habitantes são parte de um ciclo contínuo de criação e transformação. Assim é possível destacar as duas espécies de topo da cadeia predatória: a onça e o gavião, a primeira, rasteira, do solo e o outro do ar. De acordo com a abordagem da antropologia ameríndia, especialmente no contexto do perspectivismo e das cosmologias indígenas amazônicas essas espécies são interpretadas não apenas como predadores, mas como sujeitos dotados de agência, intenções e, muitas vezes, pessoas em outras formas corporais. A noção de perspectivismo ameríndio, é a teoria segundo a qual animais como a onça ou o gavião são vistos como pessoas não-humanas com ponto de vista próprio. A onça, por exemplo, se vê como gente e vê os humanos como presas. (Viveiros de Castro 2002). Entre os Tikuna, as árvores – *ngewane* e

tüerüma – não são apenas entidades mitológicas; elas refletem a profunda relação dos indígenas com os seres vegetais e sua cosmovisão. O mito da criação dos peixes pela árvore *ngewane*, por exemplo, revela a noção de que os seres do ambiente, como as plantas e os animais, são marcadores da narrativa tikuna e da vida desses grupos em sociedade.

Para os Tikuna, as plantas não apenas fornecem alimentos ou recursos materiais, mas também são agentes cosmológicos com poderes transformadores, capazes de moldar e regenerar a própria existência.

A *ngewane*, ao gerar peixes a partir de suas raízes, e a *tüerüma*, com seus galhos que produzem animais exemplificam o ciclo de interdependência entre todos os seres vivos. Ao personificar os seres através dessas árvores, a mitologia tikuna profundamente entrelaçada com as plantas e suas forças simbólicas, não apenas reforça a importância dessas espécies, mas também oferece uma visão de mundo em que a floresta e seus seres são agentes de criação, proteção e renovação. Esse entendimento nos mostra que, para os Tikuna, as plantas são parte de uma rede cósmica que conecta todos os aspectos da vida, sendo fundamentais para a sobrevivência corpórea e com laços em seus lugar.

Nos tópicos seguintes demonstrarei experiências que evidenciam a presença dos elementos míticos e da formação do corpo-território. O conceito de corpo-território na antropologia tem ganhado destaque em discussões contemporâneas, especialmente em contextos indígenas e de movimentos sociais, onde as noções de corpo e lugar se inter-relacionam de maneiras profundas. Trata-se de uma ideia que vai além da separação tradicional entre corpo físico e espaço geográfico, sugerindo uma ligação conceitual em que o corpo é entendido como parte integrante do lugar e vice-versa. Esse conceito é fundamental para compreender como diferentes culturas – em particular, os povos indígenas – percebem e vivenciam a relação com suas terras. O tema corpo-território será abordado ao longo de toda a tese e caracterizado de forma mais detalhada, dialogando com as narrativas etnográficas e bibliográficas sobre a antropologia e os grupos indígenas, em especial da Amazônia.

2.1- Etnografias vivenciadas e interrompidas

As primeiras experiências etnográficas que vivenciei começaram durante a graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais, onde conheci a Antropologia e, principalmente, a Antropologia Amazônica, com a professora Deborah Lima, quem me apresentou a região do Médio Solimões durante as disciplinas em Belo Horizonte, MG. Tive a oportunidade de etnografar grupos coletores de flores sempre viva (*Paepalanthus*) em comunidades rurais da região de Diamantina, MG, quilombolas em Minas Gerais e no Amapá (2011) e em 2013 cheguei a região do Médio Solimões como bolsista do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá na cidade de Tefé, AM. Como bolsista, conheci comunidades ribeirinhas moradoras da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã, com as quais desenvolvi uma pesquisa junto ao Grupo de Pesquisa em Agricultura Amazônica do Instituto Mamirauá sobre os modos de plantar em áreas de várzea e terra firme, as variedades e tipos de manivas, as roças e os sítios. A partir desta pesquisa, conheci comunidades ribeirinhas do Lago Amanã com as quais produzi e defendi meu trabalho de mestrado intitulado: “O lago encantado e o caminho da chuva: noções de corpo, cura e cosmologia no Médio Solimões. Um estudo antropológico em comunidades da RDS Amanã”. (CÂMPERA, L. 2017) que abordou os especialistas de cura e suas práticas com as plantas para usos em remédios caseiros e práticas terapêuticas para tratamentos de doenças e afecções. Depois do mestrado, ampliei meu interesse com vistas ao doutorado, focando nos grupos indígenas da região do Médio Solimões, no entorno da cidade de Tefé, AM, onde moro desde 2013 (com exceção dos anos de 2015 e 2019 em que vivi em Manaus em função das disciplinas presenciais do mestrado e do doutorado, respectivamente). Meu primeiro contato com os Tikuna aconteceu durante a participação em atividades de campo vinculadas ao projeto de pesquisa “Arqueologia nas Unidades de Conservação do Médio Rio Solimões”, que contou com o apoio do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. As atividades ocorreram no sítio Bom Jesus da Ponta da Castanha, Floresta Nacional de Tefé, município de Tefé/AM, do dia 28 de julho a 12 de agosto de 2019. O trabalho ocorreu na comunidade sítio Bom Jesus da Ponta da Castanha, uma pequena comunidade ribeirinha formada por pessoas de uma mesma família, tendo como principais lideranças e pioneiros do processo de ocupação exploração deste lugar, o casal Juscelino e Dona

Raimunda. Ele, filho de migrante nordestino e agricultor, ela, agricultora, originária de uma família tikuna do rio Jutaí, mas que não se reconhece como tal. Dona Raimunda relata que, “por opção”, decidiu esquecer o “passado indígena” depois de ter se casado com um não indígena, Seu Juscelino. A família de Dona Raimunda pertence a uma aldeia tikuna conhecida como Aldeia São Jorge, vizinha à comunidade Bom Jesus, que não é indígena. Acompanhando os trabalhos da arqueologia e aos poucos conversando com as pessoas da comunidade, me aproximei de Dona Raimunda, e registro aqui uma das conversas que tivemos, extraída do caderno de anotações daquele campo:

Na data de dois de agosto de dois mil e dezenove Dona Raimunda contou que ela é originária do município de Jutaí/AM e que sua família morava num rio chamado Copatana. Seu marido Juscelino já morava na região da Floresta Nacional de Tefé. Sobre a aldeia tikuna, ao lado, ela explicou que eles vieram de Jutaí e afirmou que eles não são indígenas e que foi um homem do Marajaí que chegou lá e os “convenceu a serem índios”. Eles foram cadastrados por esse homem como indígenas e ela disse que ele recebeu dinheiro “usando o nome deles”. Contou que eles não conhecem a língua tikuna, e que uma vez chegou uma mulher do Marajaí onde passou um tempo aí, para ensinar a língua para eles. Contou sobre o Seu Manoel que é um dos mais antigos da aldeia e que fala a língua tikuna. Seu Juscelino falou sobre a indígena Kalanga, que morou no local (no Bom Jesus) onde plantou cará e banana. Depois dessa conversa com Dona Raimunda visitei a aldeia São Jorge no dia nove de agosto de dois mil e dezenove e uma das primeiras pessoas a me receber foi Dona Alicia, uma de suas irmãs, moradora da aldeia. Transcrevo aqui um resumo deste diálogo realizado em sua casa na Aldeia São Jorge, uma das primeiras a ser vista quando chegamos ao local. Ela contou sobre a família do marido, que veio de Jutaí, e sobre a morte do seu irmão por vingança, o que motivou a ida deles para a cidade de Tefé. Falou sobre um antigo patrão turco da região da Ponta da Castanha, chamado Jorge Rezala, e um outro patrão de Maraã, conhecido como Chico Velho, que explorava os primeiros que chegaram naquela terra. Falou de outros patrões que também exploravam aquela região, e de um lugar conhecido como “casa da onça”. Falou sobre sua família, seu irmão mais velho, conhecedor dos costumes tikuna, e o filho Eliseu que era o tuxaua da aldeia. São devotos de São Jorge, padroeiro da aldeia, e que a festa de “levantação” do mastro ocorre em abril. Contou que chegaram na região, vindos de Jutaí, no ano de 1992. Entre as muitas relações com as plantas, da roça, e as frutíferas, ela relatou o uso do arumã para fazer artesanato.

O último diálogo que cito aqui é com Seu Olavo, um dos mais indicados como “conhecedor da cultura tikuna” da Aldeia São Jorge. Transcrevo a seguir trechos do diário de campo: “Ele veio de Jutai em maio de 1992, junto a dois amigos, João Cocama e Justo de Oliveira (Cocama). Trabalharam juntos na Ponta da Castanha. Seu Olavo fala a língua tikuna. Contou sobre uma doença conhecida como caruara – doença do bicho do mato, que apareceu no braço dele. Seu Sabah Rufino, *sacaca* da região, o curou da doença do caruara com remédio caseiro e reza. Seu Olavo tem 67 anos e foi o primeiro a chegar naquele terreno junto com o pai Evaristo Correa. Ele fala de seu avô como “tikuna da mata”, que fazia canoas utilizando a itaúba (*Acrodictidium itauba Meisn*) e a anoirá (*Cordia verbenácea*) e o breu com óleo queimado para calafetar a canoa. Outras madeiras utilizadas na produção de canoa são a urucurana (*Cordia verbenacea*), sapopema (*Sloanea monosperma*) e a paracanaúba (*Dimorphandra macrostachya*).”

Depois desses diálogos, cheguei a fazer uma reunião na escola com alguns moradores da aldeia em que compareceram o tuxaua, o agente de saúde, a gestora, algumas professoras e outras famílias. Essa reunião foi uma apresentação da minha proposta de pesquisa de doutorado e uma oportunidade para me apresentar como antropóloga interessada em estudar a região. Meu objetivo era, a princípio, dar continuidade à essa etnografia no ano seguinte, entretanto a pandemia do Covid-19 chegou ao Amazonas e todos os trabalhos de campo foram paralisados. Os dados que tratei demonstram uma realidade específica de um grupo tikuna da Amazônia brasileira, que se deslocou da sua aldeia maior no alto Solimões e buscou no seu médio curso outras formas de vida, de cultivos e de relações sociais. O enredo desta história, que é também o fio condutor da minha pesquisa etnográfica, é a mudança de integrantes de uma mesma família de uma região de grandes aldeias “tradicionais” (o alto Solimões) para as proximidades de um pequeno município, Tefé, no médio Solimões, em busca de novas oportunidades de trabalho. Transformações de hábitos e costumes também ocorreram junto a essa mudança. Os motivos que levaram a viagem acontecer tem a ver com feitiços e vinganças entre famílias de um mesmo povo, o que gerou o desmembramento de um grupo e a transição para uma região mais abaixo do rio em um novo lugar.

2.2- Diálogos possíveis num mundo pandêmico - percepções sobre etnografias com indígenas em Tefé, AM

Primeiramente, nesse tópico, faço uma contextualização das áreas etnográficas, as quais comecei a explorar durante os trabalhos de campo na região do médio Solimões, onde moro desde o ano de 2013, mais especificamente na cidade de Tefé. O fato de residir nessa cidade, lugar onde transitam indígenas de várias etnias, me aproximou do tema de pesquisa e dos interlocutores. O contexto da pesquisa abarca áreas urbanas e rurais e podem ser concentradas nas seguintes localidades:

- Bairro Deus é fiel (Abial) – área urbana, do município de Tefé onde moram os interlocutores: D. Socorro Cocama, Seu Ismael Tikuna e família.
- Aldeia Vila Nova – contexto rural – grupo Tikuna com quem Seu Ismael tem parentesco, próximo a Tefé (região conhecida como Cano do Mirinin).
- Aldeia São Jorge – contexto rural- região da Ponta da Castanha/ Floresta Nacional de Tefé (FLONA) – aldeia situada em unidade de conservação.
- Casa Amarela (Tefé) – contexto urbano – casa da Ercília Tikuna

Meu objetivo, a princípio, era dar continuidade à essa etnografia no ano seguinte, entretanto a pandemia do Covid-19 chegou ao Amazonas e todos os trabalhos de campo foram paralisados. Os dados que tratei revelam uma realidade específica de um grupo tikuna da Amazônia brasileira, que se deslocou da sua aldeia maior no alto Solimões e buscou, no seu médio curso, outras formas de vida, de cultivos e de relações sociais.

O enredo desta história, fio condutor da minha pesquisa etnográfica, é a mudança de integrantes de uma mesma família de uma região de grandes aldeias “tradicionais” (o alto Solimões) para as proximidades do pequeno município de Tefé, no médio Solimões. Para exemplificar essa dinâmica de migrações, evoco o autor Juan Álvaro Echeverri, que contextualiza os indígenas do Putumayo (como a literatura se refere), detalhando seu tronco linguístico e a divisão em grupos “etnolinguísticos”.

Esses grupos apresentam diferenciações linguísticas importantes, mas compartilham diversos aspectos em termos de organização social, práticas cerimoniais e concepções cosmológicas. No contexto das transformações impostas pela economia da borracha no início do século XX, até os processos de reconhecimento oficial dos lugar indígenas no final do mesmo século, passaram a ser genericamente identificados como “gente do centro” — uma designação que, segundo Echeverri (2016:85, tradução minha), esteve associada a uma história marcada por deslocamentos forçados, recomposição contínua dos assentamentos e uma crescente dependência das lógicas de propriedade e circulação de bens no mercado.

No âmbito da minha própria trajetória de pesquisa, as primeiras relações de interlocução estabelecidas em campo foram abruptamente interrompidas em 2020, com o agravamento da pandemia de COVID-19. Eu me preparava para retornar à comunidade da Ponta da Castanha, com o objetivo de aprofundar os diálogos na aldeia São Jorge e, em especial, dar continuidade às conversas iniciadas com Dona Raimunda — uma liderança local cuja memória e experiência têm papel fundamental na reconstrução histórica da região. No entanto, as restrições sanitárias impostas ao longo dos anos de 2020 e 2021 inviabilizaram esse retorno, postergando indefinidamente a retomada dos vínculos estabelecidos.

Após um ano de “quarentena” sem perspectivas de trabalho de campo, o que me deixava cada vez mais frustrada e preocupada, comecei o ano de 2021 disposta a realizar alguma etnografia com os indígenas, mesmo que fosse on-line, ou seja, através de redes sociais como Whatsapp, email e Facebook. Conheci uma liderança tikuna de Tefé, Ercília, e assim cheguei à AMIMSA (Associação de Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes). Essa estratégia corroborava com outra decisão que era a de me aproximar dos indígenas residentes na cidade de Tefé, uma vez que a entrada às aldeias estava impossibilitada e na cidade, por outro lado, seria possível marcar conversas com uso de máscara e distanciamento social. Assim, meu objetivo era entender quem são os Tikuna moradores de Tefé e como vivem na cidade, de onde vêm e suas trajetórias de vida.

Compreender o peso da história envolvendo os seringais e padrões, escravidão e violência, pude perceber os Tikuna hoje como o resultado de vários elementos e decisões coletivas, que envolvem conflitos, migrações e deslocamentos. A relação com as plantas perpassa as trajetórias e persiste

mesmo em tempos pandêmicos de caos e inquietação política. Há continuidades e rupturas ao se falar de uso de plantas entre os Tikuna, plantas que eram usadas no passado e agora já não se usam mais, ou o contrário, plantas que não eram usadas e que passaram a ter utilidade.

Anastasia Candre Yamacuri, uma mulher okaina-uitoto, escritora, pintora e pesquisadora, relata sua trajetória de vida desde a infância, a relação com o aprendizado através de outras mulheres, o cuidado com as plantas, com os alimentos e as bebidas tradicionais. Ela estudou o ritual das frutas uitoto e demonstrou a importância desta prática para a prevenção de doenças nos cultivos e nos humanos. Candre, 2014, nos ensina que o ritual das frutas é uma ciência em que a ideia central é o “manejo do cuidado⁸ do meio ambiente”. No artigo em que narra sua trajetória, a autora evidencia que, por meio do ritual do baile das frutas, os uitoto não apenas zelam por seu lugar, mas também exercem formas específicas de manejo do cuidado com o meio ambiente. Nesse contexto, ela ressalta o papel essencial desse ritual na salvaguarda das variações dialetais próprias de cada clã uitoto — muitas das quais se encontram em risco de desaparecimento. Sua reflexão revela uma profunda articulação entre práticas de cuidado ambiental, preservação linguística e valorização cultural, constituindo um sistema integrado de saberes e ações. (CANDRE, 2014:40).

Nesse percurso de pesquisa, busquei intencionalmente incorporar referências produzidas por mulheres, como forma de sustentar teórica e politicamente minha escolha de aproximação ao universo feminino indígena. Essa escolha não se deu apenas por afinidade de gênero, mas sobretudo pelo reconhecimento da centralidade das mulheres nas práticas cotidianas de manejo e cuidado — especialmente aquelas voltadas às plantas, seus usos e saberes associados. Ao valorizar essas relações, proponho uma escuta atenta às formas com que as mulheres indígenas cultivam, conhecem, transformam e transmitem conhecimentos botânicos, em contextos que articulam o cuidado com o corpo, com a coletividade e com o lugar. Trata-se, portanto, de reconhecer a agência dessas mulheres enquanto guardiãs de conhecimentos ancestrais que não se separam da vida, da cura e da resistência.

⁸ Candre, 2014, não apresenta uma definição formal de “manejo do cuidado” nos moldes acadêmicos ocidentais. No entanto, em seus escritos e pesquisas sobre os rituais tradicionais de seu povo, especialmente o ritual das frutas (yuaki), ela aborda práticas que podem ser compreendidas como formas de cuidado integral, envolvendo a saúde, o lugar e a cultura. Assim, embora não haja uma definição explícita do termo “manejo do cuidado” por parte de Anastasia Candre, suas contribuições evidenciam uma compreensão holística de cuidado, que abrange aspectos ambientais, linguísticos e culturais, fundamentais para a preservação e continuidade das tradições de seu povo.

Uma das mulheres tikuna com quem troquei mensagens foi Luciane Samias, estudante de mestrado em Antropologia Social da UFAM, moradora de Benjamim Constant, filha de pai Cocama e mãe Tikuna, apresentada pelo meu orientador Gilton Mendes através de mensagens de e-mail. Gilton pediu a ela, em trabalho de curso, que selecionasse cinco plantas importantes para os Tikuna e fizesse uma breve descrição. Assim ela compartilhou comigo este trabalho, e, através de um documento, enviado por e-mail, mandou também alguns desenhos e narrativas míticas e conhecimentos dos anciãos, escritas a mão, sobre as plantas elencadas por ela. As espécies selecionadas foram: samaumeira (*Ceiba pentandra*), buriti (*Mauritia flexuosa*), jenipapo (*Genipa americana*), macambo (*Theobroma bicolor*) e tururi (*Manicaria saccifera*).

A seguir apresento, com autorização de Luciane, o material enviado por ela:

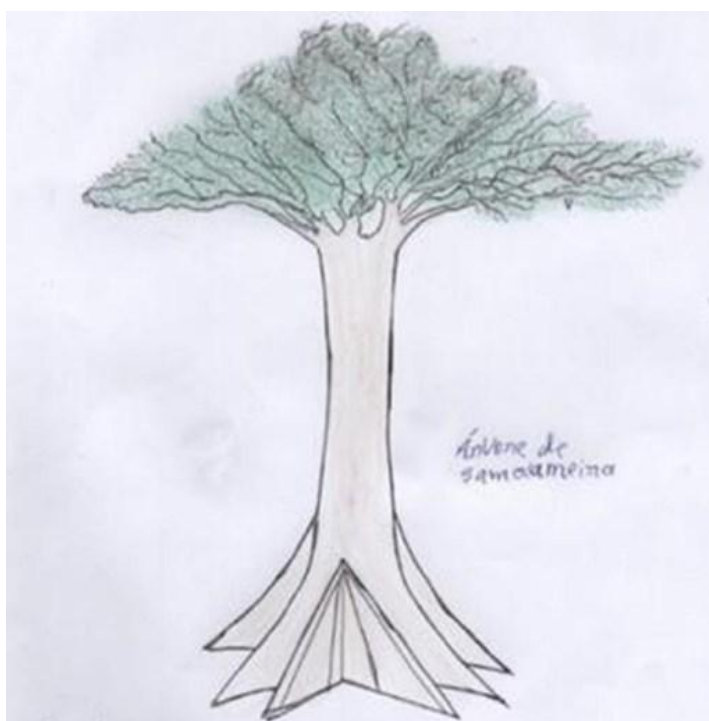


Figura 1: Desenho da árvore de Samaúma, por Luciane.

Samaúma

Os velhos contam que antigamente não existia o dia, era sempre noite. Os galhos da samaumeira eram muito grandes e cobriam o mundo, escurecendo tudo. O relato dos anciões sobre a árvore de samaumeira que ninguém conseguia derrubar por causa de uma preguiça real lá no alto. Isso tudo quem fazia esse trabalho de derrubar eram os irmãos Yoi e Ipi que criavam várias ideias de atividades para a derrubada. Resumindo, a samaumeira caiu e o dia começou a clarear.

Buritizeiro

Os anciões Tikuna contam que a árvore de buriti tem dono, chamado de wüwürü. Esse bicho vive no meio do butitizal. Conta a história que certo dia um homem quis conhecer wüwürü, para isso teve que aproximar debaixo de um pé de buriti, em que subiu para conhecer o dono. Quando ele já estava lá em cima da árvore vinha chegando o wüwürü e aí pegou uma fruta e atirou o caroço na cabeça do bicho. Conforme contado o dono da árvore de buriti fez dois homens tomarem conta dos buritis e estes pegaram o espírito e se transformaram em wüwürü.



**Figura 2: Árvore de buriti -
desenho de Luciane Samias**

Mocambo

Macambo é uma árvore que tem mãe, os velhos contam que o nome da mãe da árvore de macambo é Beru. Essa mulher limpa o terreno em volta da árvore e não gosta que mexam nas suas frutas. Beru se alimenta de pessoas e ataca. No seu ataque ela joga seus peitos ou atira frutas de macambo. E quando ela fica com raiva das pessoas ela se transforma em borboleta.



Figura 3: Árvore de Mocambo, desenho de Luciane Samias.

Jenipapo



Figura 4: Árvore de jenipapo desenhada por Luciane Samias

Jenipapo é uma árvore que tem suas relações com o humano na história passada quanto presente. Os velhos contam que antigamente Yoi castigou seu irmão Ipi por ter casado com sua mulher, ou seja, engravidou a mulher do Yoi e este resolveu castigar o irmão sobre o nascimento da criança, onde querendo nascer, tinha que pintar a criança, mas quando Ipi foi buscar a fruta de jenipapo e começou a subir na árvore, ela começou a crescer. Ipi sofreu muito, mas conseguiu tirar uma fruta. Portanto a borra de jenipapo transformou em peixinhos e depois em gente, considerados hoje povo Magüta.



Figura 5: Arvore de Tururi desenhada por Luciane Samias.

Nas histórias contadas pelos anciãos, existem três tipos de árvore que pode ser tirado o tururi. Em uma das árvores tem que ser tirado com muito cuidado porque tem leite e pode prejudicar a pele. Essa é uma árvore, segundo nossos anciãos, que quando está com criança pequena faz mal pegar pois quando fica grande fica com sarna pelo corpo. Desta árvore também são feitos trajes culturais do povo tikuna, usado para eventos culturais. Há um uso específico pelos guardiões, representado no ritual da Moça Nova.

O material aqui apresentado é fruto de uma “interlocução virtual”, através de mensagens de e-mails em que, mesmo sem nos conhecermos presencialmente, conseguimos estabelecer uma troca. Luciane contou sobre relações entre os Tikuna e as árvores, citando trechos de mitos, identificando relações de maestria e maternidade entre humanos e não humanos. Relações de violência, transformações, nascimentos e cuidados que podem ser observados em seus escritos, que transcrevi para o formato digital. A “etnografia on-line” estabeleceu este encontro virtual que possibilitou, além do acesso aos desenhos, também às histórias contadas por Luciane a partir dos seus conhecimentos e daqueles dos anciãos, como ela escreve em alguns trechos: os velhos, os antigos. Entre os Tikuna, os vegetais foram homenageados na publicação “O livro das árvores”, 1997, já citado anteriormente. No livro, algumas árvores também estão mencionadas na mitologia, como a “samaumeira que escurecia o mundo”, que segundo conta, “do seu tronco caído formou-se o rio Solimões, e de seus galhos surgiram outros rios e igarapés” (FERREIRA et.al., 1998:15). O jenipapo, por sua vez, é associado à origem das pessoas e no mito está relacionado a um bebê que, quando nasce, é pintado pelo líquido extraído da fruta, provocando nela transformações corporais.

A segunda mulher com quem pude estabelecer diálogos foi Ercília Tikuna, moradora da cidade de Tefé, nascida e criada na aldeia Tupã-Supé, localizada no município de Uarini, AM. Ercília é vice-presidente da AMIMSA e depois de algumas mensagens trocadas por whatsapp marcamos um encontro na sua casa, conhecida como Casa Amarela, que tem funcionado como local de encontro de algumas pessoas pertencentes ao movimento indígena de Tefé, composto por associações e entidades parceiras como o CIMI e o Instituto Mamirauá. Nos sábados Ercília realiza encontros de mulheres indígenas do bairro onde mora, o bairro Jardim Lara, onde vivem algumas famílias indígenas que se mudaram das aldeias/comunidades para a cidade. A presidente de AMIMSA é Nazide Cocama que também reside em Tefé.

Depois do primeiro encontro com Ercília, em que apresentei minha pesquisa e ela contou um pouco da sua história, pude participar de um sábado das mulheres numa roda de conversa sobre trabalho infantil, com presença de assistentes sociais da prefeitura do município. Depois disso nos encontramos na manifestação do dia 30 de junho na praça Remanso do Boto, contra a PL 490 e ao Marco Temporal. Na manifestação pude ter uma breve noção dos grupos indígenas que moram próximo ou na própria cidade. No dia posterior à manifestação houve uma reunião na Casa Amarela, onde conheci alguns tikuna moradores da cidade e entorno. Nesta reunião

foram abordados assuntos como demandas e reclamações que traduzem o dilema de uma ação política indígena de resistência numa região cujas técnicas de apagamento da alteridade persistem e aparelham os mecanismos de gestão pública. Nesta reunião, Ercília contou sobre a história da AMIMSA, explicou que anos atrás era só um movimento, a UNIP, e que agora tem outros vários movimentos na cidade. Na década de 1980 o movimento UNI-Tefé tinha visibilidade nacional e internacional, sendo a organização composta por vários departamentos, entre eles, de saúde, educação, e de mulheres, identificado como AMINS – “área comandada pelos homens, que decidiam o que era melhor para as mulheres”. Ercília explicou que no final de 2008 o movimento retornou com mais força, após um período de desmobilização. Nesse período, um grupo de pessoas se organizaram e participaram do Fórum Mundial de Belém, contando com ela própria, Raimunda, Arivaldo Pacaio, Fabio, Valtunino e Terezinha. Quando voltaram do Fórum esse grupo pensou na necessidade de formar um movimento de mulheres em Tefé. Para isso, fizeram a primeira mobilização e conseguiram doações para alimentação e, posteriormente, conseguiram apoio para registrar e formalizar o CNPJ e a abertura de conta no banco para o grupo de mulheres. Ela relata que sofreram preconceito de fora e de dentro do movimento indígena. Os homens diziam que elas não eram capazes de desenvolver as atividades do movimento indígena e a UNIP e AMINS começaram a andar mais separadas. Nesta reunião comentaram também sobre a fragmentação do movimento e sobre como as associações e organizações indígenas precisam se articular conjuntamente e serem mais transparentes no modo de atuação para com os parentes, prestando contas e apoiando não apenas na emissão de documentos para benefícios sociais e emissão de RANI, mas que atuem para “fortalecer a cultura e a identidade dos parentes”. Falou-se também que “o movimento indígena é plural e composto por muitos grupos”.

Nessa reunião tive a oportunidade de conhecer Dona Socorro Kokama, uma liderança indígena de Manaus e moradora de um “bairro indígena de Tefé”, o bairro Deus é Fiel. Eles são representantes da Associação dos povos indígenas da cidade de Tefé e entorno (APICTE). Além deles, conheci Silas e Seu Ismael, ambos tikuna. Seu Ismael também é morador do bairro Deus é fiel e tem um sítio próximo à uma aldeia tikuna que atualmente está em processo de reconhecimento indígena, próximo a Tefé. O objetivo desses encontros foi estabelecer uma rede de interlocução através das rodas de conversa com os indígenas, identificando os pontos focais para possíveis diálogos mais aprofundados sobre o tema da minha pesquisa. O foco se mantém nas relações corpo- plantas e neste sentido pretendo aproveitar as oportunidades de trocas que

vão surgindo com os atores dos movimentos indígenas para conhecer o contexto em que vivem. Afinal, *corpo-pessoa-lugar* é algo que não se vê desconectado nos modos de vida transformados mesmo na cidade. Recentemente tive a oportunidade de encontrar um dossiê que retrata exatamente o que venho pensando sobre a relação das mulheres indígenas com o corpo e as plantas, analisando “em que lugar” esse debate se posicionava entre as indígenas urbanas.

O mencionado dossiê é o volume 11 da ARA – Amazônica Revista de Antropologia, 2019, intitulado *Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia* organizado por Beatriz Matos, Julia dos Santos e Luísa Belaunde. Na apresentação do dossiê é realizado um debate sobre relação corpo, terra, gênero e etnologia, onde as organizadoras trazem reflexões inspiradoras como a centralidade da agência feminina (McCallum, 1998), a contribuição central das mulheres na produção da socialidade no cotidiano e outras esferas, e o “fazer feminino dos corpos, dos alimentos e dos lugar”. Um dos focos do dossiê é a Marcha das mulheres indígenas, realizada em Brasília desde o ano de 2019, simbolizando tais perspectivas, sintetizando o pensamento feminino amazônico num evento anual de encontro de múltiplas etnias, corpos e vivências. As autoras descreveram a relação das mulheres com a marcha: A atuação delas na luta pela defesa dos lugar e da vida de seus povos nunca se fez tão notável e pode ser visualizada em sua máxima potência na realização da primeira Marcha das Mulheres Indígenas, cujo lema foi “Lugar: nosso corpo, nosso espírito”, que reuniu mais de 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos, entre os dias 10 e 14 de agosto de 2019, em Brasília. (Matos et.al, 2019:392)

A proposta da marcha expressa a noção de corpo-território e evoca a ideia de que os corpos indígenas carregam seus próprios lugar e etnias, independentemente de onde estejam, seja na aldeia, seja na cidade. Os corpos representam suas terras, com suas pinturas e adereços, suas vozes e movimentos.

Neste sentido, o dossiê agrupa textos que envolvem os temas corpo e terra, trazendo ao debate também a relação com as plantas. Matos (2019), um dos autores presentes na revista, aborda a “festa de pintura” com uso de jenipapo num ritual de fabricação de corpos, uso de caiçuma entre os Manxineru do alto rio Iaco: “Os homens, ao oferecerem a seus parentes a caiçuma produzida por suas mulheres, e com ela embriagá-los, provocam a transformação da sua subjetividade, intensificam as relações jocosas e os conflitos, toda a socialidade é “aquecida” e os grupos locais se abrem uns aos outros. Afins potenciais se tornam afins atuais, e afins atuais são inimizados

através das brigas, que sempre ameaçam irromper a cada festa.” (MATOS: 2019, 395). O trabalho das autoras também dá visibilidade às plantas que, junto com o gênero, ficaram à margem dos “estudos perspectivistas”, focados na inimizade e nas relações de predação em jogo na caça. Assim, a relação corpos e afetos é enaltecida por Belaunde, que escreve sobre os Airo-Pai da Amazônia peruana:

No caso do ritual da puberdade masculina entre os Airo-Pai, um povo da família linguística tucano ocidental da Amazônia peruana, os jovens iniciados no uso de plantas como o yoco (*Paullinia yoco*) e o yaje (*Banisteriopsis caapi*) são investidos de capacidades de nidificação para fazer ninhos pessoais e coletivos, isto é, para tecer redes de tucum e construir o corpo da casa concebida como uma mãe. (...) Yoco e yaje são plantas importantes para a construção da masculinidade e mantêm a conexão com as práticas de criação do passado, permitindo compreender a continuidade da produção de corpos generificados por meio das relações com não humanos, plantas, pássaros, espíritos e outras espécies, por trás da mudança social da conversão religiosa. (Idem:404) Belaúnde tem sido uma grande inspiração para minha pesquisa, desde que a conheci (virtualmente), por meio de uma aula inaugural no primeiro semestre letivo de 2021 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM, cujo tema foi “Plantas, Artes e Pandemia na Amazônia”, em que nos falou sobre o Comando Matiko (movimento de ajuda coletiva) e toda a estratégia de sobrevivência que envolveu o uso de plantas medicinais como forma de tratamento para a Covid-19 entre grupos peruanos.

“La fabricación de la persona amerindia fue designada por DaMatta (1976) como un proceso de con-sustancialización producido por el compartir de las sustancias, como por ejemplo, la comida y los fluidos corporales, y también los olores y los recuerdos de los cuidados recibidos.” (Gow, 1991 in BELAUNDE, 2008:19)

A autora destaca, com profundidade e sensibilidade, a centralidade do sangue como um dos fluidos corporais fundamentais nos grupos ameríndios, conforme também apontado por Gow. Contudo, vai além ao explorar a relação dos povos indígenas da Amazônia com as plantas, ressaltando práticas como o preparo e o consumo de bebidas fermentadas, que desempenham papel crucial na construção da socialidade dentro das aldeias. Nesse contexto, as mulheres

indígenas têm protagonismo ao preparar e servir essas bebidas, não apenas como um dever cotidiano, mas como uma prática que lhes confere orgulho e reforça suas identidades e contribuições para a coesão social.

Na discussão sobre a construção da noção de pessoa, a autora evidencia que a interação com plantas, animais e outros seres, tanto do mundo natural quanto do espiritual, é essencial para o processo de familiarização e integração nas relações de parentesco: “Estudios antropológicos concuerdan en afirmar que la depredación, la domesticación y la familiarización de personas, animales, plantas y seres espirituales «de fuera» es un mecanismo fundamental de construcción de las personas y de la parentela «de dentro»” (BELAUNDE, 2008:34). Ao abordar os Tikuna no sétimo capítulo de sua tese, Belaunde destaca o papel central da bebida fermentada de mandioca, que não apenas fortalece o *pora* (força vital), mas também interage com outros componentes essenciais do corpo tikuna, como o *ma-u* (responsável por nutrir o corpo com características comportamentais e atributos rituais) e o *a-e* (que regula o crescimento dos ossos) (BELAUNDE, 2008:47). Essa análise revela não apenas a importância das práticas cotidianas envolvendo plantas, mas também como essas interações simbolizam e materializam os complexos processos de constituição da pessoa e da vida social entre os Tikuna, conectando corpo, substâncias e cosmos em uma dinâmica intrinsecamente relacional.

2.3 - 90% Tikuna

Neste tópico pretendo apresentar um diálogo com um dos interlocutores tikuna de Tefé, do bairro do Abial, Seu Ismael Tikuna. Durante uma reunião realizada em 01 de julho de 2021, na Casa Amarela, um espaço de articulação em Tefé, tive a oportunidade de interagir com diversas lideranças indígenas da cidade e de comunidades próximas. Além de apresentar-me formalmente, pude compartilhar detalhes sobre minha pesquisa, criando um ambiente propício para troca de ideias e estabelecimento de conexões. Durante as conversas, troquei contatos com alguns dos participantes, incluindo Felipe Kokama, que demonstrou grande interesse pelo trabalho que estou desenvolvendo. No dia seguinte, Felipe entrou em contato comigo para me convidar a participar de uma reunião em uma aldeia situada nas proximidades da cidade, que, conforme ele destacou,

é composta majoritariamente por indígenas Tikuna, representando cerca de 90% da população local.

Luiza: O que é ser Tikuna para o senhor?

S.Ismael: Eu penso que de lá pra cá, a nossa classe Tikuna ela tá com o sangue mais misturado, porque na época do passado, eu era garoto eu me lembro que indígena só podia ficar com indígena dentro da aldeia, e aí foram entrando os brancos, se misturando junto, o sangue cearense também e levaram junto nossas índias, nossos parentes para outros lugares. E nós temos lutado porque tem gente que fala que nós somos indígenas só na aldeia porque eu como tuxaua, se eu saio da aldeia pra fazer uma viagem pra Brasília ou qualquer lugar que seja, no meu sangue, no meu rosto, no meu coração, eu nunca vou deixar de ser indígena nesse Brasil. Muitos não enxergam o conhecimento do indígena na cidade, mas nós temos que ser reconhecidos em qualquer canto. A gente continua com aquele jeito de respirar a floresta, as flores, a gente olha para os pássaros, as plantas, a terra, a gente imagina coisas do passado, que não era nem do tempo da gente. Quando eu vejo essas esculturas, que eu pego nelas e penso que as mãos que as fizeram hoje dormem. E hoje o indígena quer buscar parceria com as entidades para cuidar da floresta e deixa-la de pé. Por que nós queremos cuidar da nossa floresta em pé? Quando eu era menino que eu andava arrodando os capins, amanhecia tudo gelado, a gente corria no roçado...

No dia 07 de julho de 2021 pela manhã, fui com os membros da APICTE (Seu Ismael Tikuna, D. Socorro e Felipe) para a Aldeia Vila Nova localizada na região do cano do lago do Mirinim. Duas horas de canoa grande com motor rabeta chegamos na aldeia e encontramos o segundo tuxaua, Seu Davi. O primeiro é Seu Ismael, que tem um sítio próximo à aldeia, mas mora na cidade, no bairro Deus é Fiel, e se apresentou como um “tuxaua urbano”. Seu Davi contou que a aldeia tem aproximadamente dezoito famílias e que buscaram a ajuda de Seu Ismael para auxiliar no processo de identificação como indígenas.

Na reunião, realizada na casa de Seu Davi, os membros da APICTE se apresentaram e contaram sobre a formação da associação que tem apenas quatro meses. Felipe, o vice-presidente da associação, busca informações sobre as famílias para trazer benefícios para a aldeia. A aldeia não tem escola, posto de saúde e nem poço artesiano e Seu Davi procurou a APICTE para pedir ajuda. Ele explicou que o autorreconhecimento é recente e estão procurando parcerias para ajudar

nas questões de documentação. Contou que chegaram no local da aldeia em 2019 e se mudaram de outra aldeia (São Francisco) por causa da enchente e por ter parentes morando naquele local. Antes de morarem na comunidade São Francisco, moravam na Barreira, na aldeia Barreirinha, próximo a Tefé. Seu Davi contou que tem parentes tikuna em Coari e Manaus. Sua mãe é de Iquitos, mas passaram a maior parte da vida em Tabatinga. Ele explicou que na aldeia a maioria é tikuna, mas dez pessoas se identificam como Cocama. Ao final da reunião pude apresentar minha pesquisa e explicar um pouco do que faz uma antropóloga nessas terras amazônicas.

A realidade dos moradores da Vila Nova reflete a vida de andanças pelas beiras, marca dos Tikuna do médio Solimões que vivem em constantes deslocamentos. Posteriormente a esta etapa de campo na Aldeia Vila Nova, marquei uma entrevista com Seu Ismael, na casa dele no bairro do Abial, em Tefé, no dia 19/09/2021. Ismael dos Santos Vasconcelos, de 48 anos de idade, conhecido como rezador e “puxador de dismintaduras”⁹, é filho de parteira também muito conhecida. Cheguei a sua casa e ele me esperava na porta com uma pilha de livros sobre teologia. Ele contou que estava estudando sozinho sobre o tema, que tinha muito interesse. Rapidamente fomos para a cozinha, junto a Dona Socorro Cocama e sua esposa Marluce, também Cocama. Serviram-me o famoso pajuaru, que estava guardado numa garrafa pet na geladeira. Na cozinha de sua casa a conversa prosseguiu sobre sua trajetória de vida, que transcrevo a seguir alguns trechos:

A minha família por parte de bisavó, ela era índia Cocama, ela veio nova, criança, lá da área de Tabatinga. Pra cá pro Amazonas ela foi pro Janauacá e lá ela se criou, formou a nossa família. Já de parte de avô, ele veio de cima também, Tikuna e foi construindo nossa família e de pai e de mãe e os filhos, hoje, por nós ter começado como nossos avós e ter os nossos modos de viver nas aldeias.

Sobre a região do Abial, ele contou sobre uma senhora de 120 anos que morava na região e que dizia que esta localidade era uma “praia de bicho de casco desovar”. Atualmente é uma parte da cidade e sofre de muitas carências como falta de saneamento básico e asfaltamento das ruas. Seu Ismael é um representante de um vasto grupo tikuna que mora na cidade ou em aldeias

⁹ Puxadores (fazem massagens para aliviar torções – tirar dismintaduras) com os lugares habitados por eles ao longo da vida, onde plantaram roças e sítios e ainda continuam cultivando.

próximas às cidades e que mantém laços com a aldeia e com os centros urbanos. Segundo seu relato:

Nessa revisão de mudança, por causa dos produtos, primeiro que não tinha acesso. Na época a gente plantava banana, roça e não tinham esses valores que agora tem mais, porque todos nós plantávamos e Tefé era muito pequeno, pra ter esses acessos de compra, pra ter esses movimentos de troca que ainda hoje tem. Aí nossos pais nos trouxeram para aprender o estudo e também ter mais acesso às coisas de alimentação, mercadorias como açúcar essas coisas que patrões naquela época passavam uma vez por mês e a gente passava muito por necessidade.

O relato de Seu Ismael remete aos processos de mudança e deslocamento que caracterizam profundamente a experiência histórica dos Tikuna no Médio Solimões. Tais processos não apenas evidenciam uma dinâmica territorial marcada por sucessivas migrações, mas também revelam formas complexas de articulação com o mundo não indígena, especialmente por meio das relações estabelecidas com os patrões, seringalistas e comerciantes regionais. A trajetória dos Tikuna na região é, assim, atravessada por movimentos de adaptação, resistência e reconfiguração identitária, em que a mobilidade aparece como estratégia recorrente de enfrentamento às pressões econômicas, políticas e ambientais.

Juan Álvaro Echeverri (2014) aborda as narrativas e testemunhos dos indígenas na região do interflúvio Caquetá-Putumayo da Amazônia colombiana, explorados por patrões seringueiros na Casa Arana e Peruvian Amazon Company no princípio do século XX. O autor fala de “corpos executados, mutilados, torturados, violados e explorados por patrões seringueiros”, e ressalta o impacto da indústria da borracha sobre os indígenas, quando a população foi reduzida a menos de um décimo, entre os anos de 1900 e 1930, gerando a fratura da organização social, política e cerimonial e o violento despovoamento do lugar. O aspecto central que endosso neste ponto trata sobre o conceito de lugar formulado pelo autor como um lugar em que estão inscritos a vida e a memória na paisagem habitada pelos indígenas. A narrativa demonstra a relação destes indígenas com a memória e o lugar tendo como objetivo a cura das feridas proporcionadas pelos tempos violentos da borracha na região. Os interlocutores de Echeverri (2014) acreditam no curar e não recordar, como se recordar os tempos de violência pudesse atrair o perigo. Echeverri (2014) relata sobre a visita aos sítios onde havia vestígios destes tempos de escravidão da borracha, de guerras,

de abusos dos padrões seringueiros contra os indígenas. Eles fizeram desenhos mostrando como e onde estavam localizados os restos mortais dos seus ancestrais, inseridos na paisagem, ou seja, a memória da violência diretamente inscrita no lugar.

Taussig, por sua vez, evocou o argumento da “cura das chagas da história colonial” em *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (1986) ao etnografar indígenas do sudeste da Colômbia entre 1969 e 1985. Segundo Fausto, 1988, o trabalho de Taussig na região de transição entre a floresta amazônica e a encosta oriental dos Andes evidenciou o xamanismo colombiano como lócus da cura da violência colonial, corroborando ao argumento sobre “curar e não recordar”. Nesse caso, o xamanismo funciona como modelo de “contra-representação do terror”, inscrito na história de brutalidade ocorrida em Putumayo (FAUSTO, 1988).

Em *Canasto de las tinieblas y Canasto de vida*, Echeverri contextualiza os “indígenas do Putumayo” (como a literatura se refere), que são conhecidos como “gente do centro”. Ele relata sobre um discurso político e cerimonial que enfatiza os aspectos comuns dos grupos, deixando de lado as diferenças étnicas. Este discurso é conhecido como Canasto de vida que se remete aos atos de plantar (horticultura), a criação dos filhos, produção de comida e celebração dos rituais. Há uma referência ao tabaco e a coca como integrantes deste canasto. Neste discurso não há lugar para as lembranças dos tempos da borracha e ele tem como objetivo a unificação destes grupos como gente do centro. Assim, podemos perceber em relação aos indígenas do Putumayo a associação da paisagem com a memória e a forma como eles encararam as marcas da violência em seu próprio corpo e lugar, re-significando os lugares e as trajetórias e se expressando através dos discursos cerimoniais como processo de cura. Podemos pensar neste sentido a seringa como uma planta definidora destas relações de violência entre indígenas e padrões? Seria uma planta que marca os corpos violentados e ao mesmo tempo inscreve no tempo e no espaço memórias de relações humanos-vegetais que ao contrário das usuais funções positivas (nutrição, terapêutica, xamânica, ritual, alucinógena) carrega a função negativa da história do seringalismo na Amazônia?

Segundo o relato de S. Ismael, transcrito a seguir:

Tinha um parente, que me contou uma história, dos indígenas que moravam por aqui. Morava Cocama, Miranha, Tikuna. Os Tikuna sempre gostaram de morar isolados, em cabeceiras de igarapé. E nesses igarapés eles viviam. E na beira do rio os Cocama, Miranha, Caixana, estavam morando quando vieram os conflitos na beira de rio, veio de cima e veio de baixo. Foi uma história muito triste. Quando eles estavam nesse conflito eles disseram assim, lá dentro da cabeceira desse igarapé mora Tikuna, mas quando eles foram, 300 soldados, os Tikuna saíram e não fizeram moradia na beira de rio. Até hoje ninguém sabe pra onde esses parentes foram, espalhou. E hoje no Amazonas tem muito Tikuna, porque eles moravam mais isolados na cabeceira de rio. E foi “sameando”, e hoje tem bisavôs, avôs, porque uma geração, ela vai muito longe.

Na narrativa de Seu Ismael surgem elementos chaves para o argumento das transformações de corpos, lugar e pessoas tikuna. O passado conflituoso e de violência, “molda” seus corpos, de forma a caracterizar os grupos tikuna viventes das beiras do Solimões. O lugar continua “incorporado” em cada um desses agentes de formas distintas, na cidade, na aldeia, nas comunidades ribeirinhas não- indígenas.

Quando eu era menino, no tempo dos patrões, quando o freguês não estava, eles pegavam a canoa do caboclo, amarrava no reboque e levava pra pagar a conta, era uma coisa muito séria. Muitos foram escravos, levaram muita “peia”, vivia num cativoiro.

João Pacheco de Oliveira em sua obra *Regime Tutelar e Faccionalismo. Política e religião em uma reserva ticuna (2015)*, faz um histórico sobre a trajetória de violência com os indígenas na região amazônica, ressaltando episódios do fim do século XVIII, com o Diretório, órgão criado com a saída dos missionários das aldeias, estabelecida em 1758 e a continuidade da escravidão indígena na região:

Embora ilegal, a escravização de indivíduos índios continuava a ocorrer. No fim do século XVIII, no Japurá, Eugênio Ribeiro havia criado um povoado que era "mercado da encravaría indígena agarrada sem piedade" (Reis, 1931: 62). O nome desse lugar era Caiçara, termo que designa "um imundo cercado" onde os "índios eram cativados e encurralados como animais" (Jobim, s/d: 52-53). Visitando a região bem depois, Tavares Bastos constata que muitos índios miranha do Japurá e do Içá hoje vivem em Coari, Tefé, Tonantins e São Paulo de Olivença "conduzidos à servidão desde longa data" (Bastos, 1975: 208).

E ele mesmo aponta que no Alto Japurá se compra um índio por um machado. (OLIVEIRA, João Pacheco, 2015:60).

O autor explica que, na primeira metade do século XIX, os indígenas da região do Içá já se encontravam praticamente extintos (*Passés, Juris, Yumanas e Mariatés*), permanecendo apenas grupos *Miranha, Caixana e Tikuna* próximo a Tonantins (OLIVEIRA, João Pacheco, 2015). Ele cita as “localidades tikuna” descritas por Bates (1973) e menciona ainda a existência de um grande número de habitantes tikuna situados a beira de caminhos e cursos d’água próximos à cidade. Com o destaque da empresa seringalista, a seringa (*Hevea brasiliensis*), um vegetal símbolo da escravidão indígena, “foi levada do Alto Solimões para a Europa por La Condamine em 1743.” (GOULART, 1968: 111 in OLIVEIRA, João Pacheco, 2015:60).

Neste sentido, a perspectiva dos Tikuna em relação à seringa é um exemplo que traz à tona memórias de experiências de violência que marcam as relações humanos-plantas e marcam também os lugar que habitam. Essa relação ocorre de formas distintas entre os grupos indígenas amazônicos e podem se apresentar “pacíficas”, mas também conflituosas. Aparício (2020), salienta “o movimento de guerra em torno às experiências de violência nas relações com o extrativismo seringueiro da várzea do Purus”, demonstrando uma face negativa da relação humanos-plantas no contexto indígena amazônico nos séculos XVII e XVIII. No caso do Purus, Aparício cita a crise nas relações dos Banawá com o seringalismo nos anos 1930 “a partir de episódios violentos em torno ao centro seringalista de Santo Antônio do Arituã no Purus” (Aparício, 2020:6). Assim a seringa, marca um período sangrento da história tikuna, nas regiões do Alto e Médio Solimões, demonstrando assim a associação com o tema corpo-pessoa e os processos de transformação e criação dos lugares e modos de ser tikuna.

2.4 - As plantas e a fabricação do ser: jenipapo, tabaco e bebidas fermentadas como agentes formadores

Luiza: Outra pergunta que eu gostaria de fazer é sobre as pinturas corporais que o senhor usa, é feito de jenipapo?

S. Ismael: Sim, é feito com a fruta do jenipapo. A casca também dá tinta.

Luiza: O senhor tem ela plantada?

S. Ismael: Sim, ela é nativa da Amazônia. Em várias áreas ela cai e nasce e fica dando fruto na mata mesmo. Ai a gente passa pelo igapó e tem cada jenipapão, a gente come. A gente entra pela mata e acha um mais gostoso que o outro e que muitas vezes a gente traz pra cidade e as pessoas não conhecem.

Luiza: E a tinta é o senhor que faz? Como é feita?

S. Ismael: Os parentes, a gente se reúne e vamos fazer a tinta. Como hoje tá mais moderno pode fazer no liquidificador, mas no mato a gente pega um pauzinho e começa a “pipinar” dentro até escorrer um líquido. Depois que tiver bastante água dentro, mistura um pouco de carvão. Depois que joga o carvão não pegue mais porque onde pega, fica. Eu tenho aqui preparado. E isso que coloquei lá na minha aldeia. Eu disse: parente nós temos que fazer pintura aqui pra deixar pra história, para as próximas gerações. A tinta do barro a gente usa também e de uma árvore chamada macucu. O macucu é muito importante e serve também quando a pessoa está com inflamação e diarreia. Além disso, ela serve para calafetar canoa, e a tinta dela é bem forte. Lá no meu sítio a gente acha, mas ela é da mata. E tem o breu também.

Abordarei a seguir alguns exemplos etnográficos que demonstram a centralidade das plantas nos processos de elaboração da pessoa e os sentidos de corpo. Entre tais exemplos, destaco

elementos que evidenciam o uso de mandioca, jenipapo e tabaco entre os Tikuna. Pajuaru é um tipo de bebida alcoólica fermentada, feita de mandioca, geralmente servida em cochos feitos de troncos de árvore. Pode ser usado no cotidiano como uma gentileza ao receber visitantes (não de forma tão fermentada como geralmente usados), hábito que aos poucos foi substituído pelo café. Esta bebida pode transmitir o *pora* (princípio vital) para quem a consome, fortalecida com a prática da dança e do canto. Em diálogo com um dos interlocutores da pesquisa, José Tikuna (morador da Terra Indígena Filadélfia/ aldeia Santo Antônio – Município de Benjamin Constant, região do Alto Solimões), este relatou sobre o uso do pajuaru da seguinte forma:

Bebemos pajuaru, bebida típica do povo Tikuna, geralmente é usada quando acontece festas tradicionais como a festa da moça nova e também quando acontece hoje, nesses tempos atuais modernos, antigamente era mais usado nas festas da moça nova, quando os convidados chegam, são servidos com esse tipo de bebida. Nessa época que já é incluído quando há festas religiosas, da igreja, onde há bastante transição de pessoas das comunidades da fronteira tanto do Peru e da Colômbia, bem assim para a comunidade tikuna é servido também esse tipo de bebida, e também nos ajuris onde fazem roçados para plantar seus cultivos então geralmente quando fazem o ajuri, uma família convida várias famílias para ajudarem no seu roçado pra que esse roçado termine um dia só ou no máximo dois dias pra já começar já a decomposição da derrubada da floresta, no espaço para plantar, aí acontece a derrubada e depois a queimada, depois junta os galhos queimados num só lugar e começa a plantação, geralmente nesse caso também é usado o pajuaru”. (José Tikuna, Abril, 2021, Benjamin Constant, via mensagem de texto).

O relato de José demonstra o quanto o ato de beber pajuaru está relacionado com as atividades do cotidiano, da roça com as famílias, explicitando o quão importante esta prática é para os Tikuna. O consumo de bebidas fermentadas está associado ao princípio corporal, que pode ser manifestado em cerimônias e rituais. O jenipapo é usado nas pinturas corporais, desde recém-nascidos a idosos, com a função de proteção (Goulard, 2009) e o tabaco é usado no recém-nascido através do sopro da fumaça do cigarro pelo pajé, o que fortalece o corpo da criança. O linguista tikuna Abel Santos Angarita, no artigo “La constitución de naüne” (Angarita 2014), descreve, a partir dos relatos de seus interlocutores, o uso do tabaco durante o pós-parto, no corpo da mulher, para que nele não penetre nem o frio nem os males, como forma de proteção. Esse procedimento também é realizado sob o corpo de uma pessoa enferma. O consumo de bebida fermentada de

mandioca pode ser percebido também como instrumento de gestão de controle dos afetos (raiva, ciúmes, dor, luto) entre os Tikuna. Magalhães (2014) aborda os “homicídios por feitiçaria” e outras ações ocasionadas por feitiço entre os Tikuna. Alguns desses casos tratava-se de conflitos conjugais por motivos de ciúmes e traições entre os casais. A autora, que realizou etnografias com os Tikuna da região do Alto Solimões, relata a presença de igrejas protestantes, como a Ordem de Santa Cruz, que teve forte influência sobre os indígenas alterando a prática do uso da bebida fermentada pajuaru (Magalhães, 2014:8). Entretanto, ela lembra que o pajuaru aos poucos foi substituído pela cachaça industrializada, por meio do contato com os seringueiros, o que gerou uma grande quantidade de indígenas embriagados pelas comunidades, uma vez que o teor alcoólico da bebida industrializada é muito superior que o do pajuaru.

O mito de origem do povo tikuna demonstra como o jenipapo é um dos elementos centrais da produção da humanidade e do surgimento deste grupo. É através da borra do jenipapo, usado por Yoi e ralado pelo seu irmão Ipi, que o novo tempo-espço surge na cosmopolítica e dá origem aos Magüta; o pajuaru pode ser pensado no contexto do manejo da mandioca e produção da bebida e, enquanto o tabaco está relacionado ao universo de cura, como parte do itinerário terapêutico definido pelos xamãs.

A Etnologia americanista evidencia o corpo como lócus por onde se expressam socialidades e modos de conceber o mundo, que contribuem para entendermos a perspectiva pela qual alguns grupos ameríndios embasam as relações com as plantas e com os lugares que habitam. As paisagens e as plantas operam significados aos corpos e aos modos de habitar particulares, em dupla perspectiva, no presente e no passado, demonstrando através de suas cosmopolíticas o quão passível de transfigurações e representações o corpo ameríndio pode ser.

Entre os Tikuna o tema tem sido abordado desde Nimuendaju, que já registrava o uso de tabaco e bebidas fermentadas em sua passagem pelo Rio Solimões em 1929, perpassando as etnografias mais contemporâneas sobre o ritual de puberdade feminino, em maior abundância; outros estudos, como de Jean-Pierre Goulard. Na obra *As Mitológicas*, volume 2, *Do mel às cinzas*, Lévi-Strauss (2005) mostra, através dos mitos, em referência aos Tikuna do Solimões, o tabaco associado às curas xamanísticas e ressalta também o uso da embaúba (*Cecropiam embranacea* Trécul) para a produção de máscaras e instrumentos musicais, sublinhando o papel importante

desses elementos nos rituais e cerimônias do grupo. Araújo (2016), em dissertação sobre a relação do tabaco e as corporalidades indígenas identificou a centralidade desta planta entre alguns grupos, entre eles: os Guna do Panamá, os Guaraní do sudeste brasileiro, os Hupd'äh do noroeste amazônico, os Kulina e os Matsés do oeste amazônico, os Muinane da Amazônia colombiana e os Wauja do Alto Xingu. Como salienta esta autora, as discussões na Antropologia sobre este elemento que foi amplamente disseminado entre os indígenas amazônicos, suscitou debates sobre a relação natureza/cultura/humano/não-humano. Além de definidor de relações sociais nos grupos e entre os grupos, o tabaco pode ser pensado desde o seu cultivo, formas de processamento e partilha. O tabaco é fundamental em ritos de fabricação do corpo e em práticas xamânicas em vários contextos ameríndios, pode ser oferecido à espíritos ou entidades, pode ser usado no rapé ou através do fumo, pode ser mastigado ou inalado, seus usos são extremamente coletivos além de estar associado às práticas de cura, mediação de comunicação entre humanos e não humanos.

Goulard (2009), Rosa (2015), Matarezio Filho (2015) e Santos Angarita (2013) fazem parte de um grupo de pesquisadores que publicaram etnografias recentes sobre os Tikuna e expressaram em seus trabalhos como as noções de *naãne* (cosmos, mundo, terra) e *naüine* (corpo) são relacionais. Matarezio Filho (2015) demonstra a relação dos Tikuna com as árvores, a mata e a ideia de uma “vegetação imortal”. Pajuaru, jenipapo e tabaco são elementos que aparecem nas bibliografias analisadas como vetores de capacidades e dotados de agências que produzem relações entre as pessoas e constituem componentes importantes do que parece ser o conjunto de afecções da pessoa tikuna, desde os mitos e organização clânica, aos cuidados diários e rituais. Goulard (2009) esclarece que um dos princípios constitutivos do ser para os tikuna está relacionado ao “cuerpo de los afectos” e ao princípio corporal denominado *ma-ü*. Segundo os tikuna há uma complementaridade nos processos de produção e reprodução dos seres, que evidenciam duas noções importantes: o corpo dos afetos e o corpo orgânico (Goulard, 2009:67). O autor ressalta que para os Tikuna a complementaridade entre o corpo dos afetos e corpo orgânico caracteriza sua existência como homem, mulher e os lugares que vive como a casa, por exemplo. Goulard documentou o uso principalmente de tabaco e de bebida fermentada feita de mandioca, o pajuaru, servida em troncos nos rituais e por xamãs em sessões de cura. A tinta do jenipapo marca sua mortalidade, referência à prática de pintura corporal durante os rituais, além da discussão sobre o lugar do jenipapo como instrumento de produção da identidade e controle da alteridade (pelo uso

no corpo, com grafismos faciais ou o corpo negro pra guerra, festa e luto; para mostrar-se aos não indígenas).

S. Ismael: A pintura que o indígena tem, ele já trouxe do princípio. Porque na época existia aldeias separadas, Cocama, Miranha, Tikuna. Aí foi uma forma para que quando se encontrassem não haver a mistura. Se eu fosse pra uma aldeia Cocama por exemplo, eles iam conhecer minha pintura Tikuna. Se o Cocama entrasse na minha aldeia, eu conhecia que ele é Cocama. E aí ia ter aquele diálogo, aquelas conversas...mas eles não se misturavam como hoje se mistura. Tem pintura que ela representa, quando a gente vê, a gente reconhece a pintura, qual é Tikuna ou qual é diferente. Se tiver outra marca dentro dessa nossa marca Tikuna a gente conhece.

A produção de corpos está profundamente associada a relação dos sujeitos com os lugares, às suas moradas e seus entornos e aos sentidos empregados às práticas de convívio e consubstancialidades cotidianas ou rituais que perpassam os processos de fabricação da pessoa e imprimem sentidos particulares tanto à temporalidades, quanto aos fenômenos como a gestação, o envelhecimento e morte. Como explicita Mendes dos Santos (2021): “Centro do discurso sobre a origem da roça e das técnicas de cultivo, o corpo é a linguagem preferida para falar das plantas, sejam cultivadas ou não, domésticas ou silvestres, exóticas ou nativas.” (Mendes dos Santos, 2021:151)

Entre os Tikuna, um dos exemplos da relação com as plantas e a elaboração de noções de corpo e pessoa é a importância do jenipapo, que tem papel central no mito de origem. No mito, o sumo que sobra do jenipapo é derramado no rio onde são criados os tikuna, o que dá origem aos peixes da pescaria de Yoi, distintamente da pescaria praticada pelo Ipi, que gera as categorias de alteridades necessárias na lógica do perpétuo desequilíbrio entre identidade e diferença constitutiva das ontologias ameríndias. Sobre o jenipapo, Goulard (2009) escreveu quando presenciou seu uso num ritual tikuna: La primera parte del ritual de la pubertad se realiza con genipa, sustancia asociada a la luna. El uso de este vegetal recuerda las relaciones mantenidas con las 'entidades'. (...) Al pintarse el cuerpo con genipa, los tikuna señalan su estado de seres humanos. Recordemos que los tikuna han nacido de la carne del fruto de este vegetal (mito de creación). Si esta sustancia es utilizada en la vida cotidiana, su uso es mayor en los rituales. Esta forma de marcar permanentemente es un indicativo de la humanización de los seres mortales y les protege de la

agressão. (Goulard, 2009:171). Goulard explora também a relação entre a bebida fermentada pajuaru oferecida às entidades (concebidas como afins) em rituais tikuna e a carne de caça oferecida aos parentes (consanguíneos), demonstrando o papel importante e central desta bebida para os tikuna e sua organização social. O tabaco, utilizado das formas mais diversas, está presente no cotidiano dos Tikuna, assim como é elemento fundamental em usos medicinais (soprado no corpo do recém-nascido para gerar proteção e fortalecimento (Santos Angarita, 2013, Matarezio Filho, 2017).

Em caráter de conclusão, são muitas as relações e associações do jenipapo, pajuaru e tabaco à concepção de corpo e pessoa para os Tikuna, o que demonstra a diversidade que as relações pessoas-plantas e corpo-plantas podem atingir no contexto indígena. A produção de máscaras através do uso de folhas de embaúba, assim como os usos do jenipapo nas pinturas corporais, o tabaco e do pajuaru auxiliam a construção da noção de corpo e pessoa para os Tikuna. Tais exemplos das máscaras e pinturas são expressivos porque tocam exatamente nos pontos de associação ao modo de se perceber indígena e no modo de se representar. Pode-se perceber entre os Tikuna, os rostos decorados com as pinturas feitas da tinta do jenipapo. As pinturas faciais são formas de compor a pessoa tikuna, assim como as práticas cotidianas e rituais envolvendo as plantas, em vários momentos da vida.

A ausência de etnografias que explorem o cotidiano nas aldeias tikuna e percebam o protagonismo das plantas fora do contexto ritual ainda é uma lacuna. Tais relações são delineadoras de lugar, marcadores culturais e “combustível” das relações sociais, envolvendo os sistemas de trocas e conhecimentos das parentelas e assim a definição do que é habitar um lugar, o que é conceber um corpo e o que é perceber-se como pessoa no contexto amazônico.

A relação dos Tikuna com as plantas transcende a esfera do uso utilitário, revelando uma interação profunda que conecta corpo, pessoa e lugar. Para os Tikuna, o corpo é concebido como uma construção contínua, onde o mundo vegetal desempenha um papel central na formação e manutenção da pessoa. As plantas, em suas múltiplas dimensões, não apenas nutrem o corpo físico, mas também participam na constituição espiritual, cultural e social do ser. Esse vínculo transforma o corpo em uma extensão do lugar, um espaço que é simultaneamente físico e simbólico, onde se entrelaçam memórias, práticas ancestrais e a cosmovisão indígena. No mundo vegetal, os Tikuna

encontram elementos essenciais para a cura, rituais e práticas de cuidado, reforçando a interdependência entre o humano e o não humano. Assim, corpo e lugar não são apenas lugares de existência, mas também espaços de resistência e criação, onde o equilíbrio entre as pessoas e o ambiente é continuamente negociado e renovado. Essa perspectiva amplia nossa compreensão sobre a relação entre cultura e natureza, revelando os Tikuna como guardiões de um conhecimento que reafirma a inseparabilidade entre vida, lugar e os ciclos dinâmicos do mundo natural.

Capítulo 3 - Coletivos indígenas em cidades do Solimões: formas de interação lugar - plantas

De acordo com os especialistas indígenas do Rio Negro, gravitam no corpo o boreyuse kahtiro (“luz/vida”), yuku kahtiro (“floresta/vida”), dita kahtiro (“terra/vida”), ahko kahtiro (“água/vida”), waikurã kahtiro (“animais/vida”), ome kahtiro (“ar/vida”) e mahsã kahtiro (“humano/vida”). Tudo isso, na linguagem especial do Kihti ukũse e do bahse, é resumido no termo kahtise.(BARRETO, 2021:45)

O objetivo deste capítulo é apresentar experiências etnográficas e abordagens teóricas para analisar o que denominei de *coletivos indígenas* nesta tese, em referência ao termo usado por João Rivelino em *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico do mito à sociologia das comunidades*, 2018, se referindo aos grupos organizados de povos indígenas que se reúnem em torno de interesses comuns, visando fortalecer sua identidade cultural, defender seus direitos, promover suas tradições e buscar soluções para problemas sociais, ambientais e políticos que enfrentam. Esses coletivos podem ser formados em diferentes contextos e etnias, desde associações comunitárias, até redes regionais, nacionais ou até internacionais, e geralmente têm como principal objetivo a luta pela autodeterminação, pela preservação dos lugar tradicionais e pela proteção de suas culturas e modos de vida.

João Paulo Barreto, um dos integrantes desses coletivos, também pertencente ao Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI)¹⁰ como eu, é indígena do povo Ye’pamahsã (Tukano) e doutor em Antropologia Social pela Ufam. Fundador do Centro de Medicina Indígena Bahserikowi, localizado no Centro de Manaus. Sua tese, intitulada *O Mundo em mim, conceitos de elementos que constituem o corpo*, centraliza, a partir dos elementos cosmológicos tukano, produção de cuidado do corpo e a relação dos aspectos curativos contidos nos vegetais, animais e minerais para tratar as doenças e as conexões teóricas com a percepção do corpo ameríndio.

O trecho da tese de Barreto, citado no início deste capítulo, evidencia a noção de que as

¹⁰ Núcleo de pesquisa associado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas.

formas de luz, floresta, terra, água, animais e ar são os elementos constitutivos do corpo humano, o corpo como síntese de todos os elementos. Referenciando o importante texto de Seeger et. al 1979, Barreto, 2021, evidencia a percepção do corpo que, além de fabricado pela sociedade, é “cortado, adornado, nomeado, perfurado, pintado, e torna-se algo que vive, que pulsa, que sente e estabelece relações complexas com o mundo, ultrapassando a dimensão biológica através de sua imaterialidade” (BARRETO, 2021:45).

Concordo plenamente com Barreto ao afirmar que este tema continua sendo uma excelente ferramenta para reflexão, aplicável em diferentes contextos. Enquanto ele analisa o alto rio Negro, eu me debruço sobre o médio Solimões, ambos lugar ricos em diversidade cultural e cosmológica. Barreto, em sua análise das práticas de *bahsese* (“benzimentos”), oferece uma visão profunda sobre o papel central que o corpo desempenha nas cosmologias indígenas. Ele interpreta esses rituais não apenas como gestos de intervenção e cuidado com o corpo, mas também como práticas que o tomam como um instrumento fundamental para a produção da vida cotidiana. O corpo, na perspectiva de Barreto, não é apenas um ente biológico, mas uma referência conceitual social e espiritual pela qual são geradas ideias, valores éticos e estéticos.

Essa leitura é extremamente pertinente para o meu contexto de pesquisa no médio Solimões, onde também observei que os corpos são lugar de significados, carregando saberes que se manifestam através de rituais de cura, práticas agrícolas e interações sociais. Os *bahsese*, por exemplo, não só reforçam a saúde física, mas são práticas profundamente vinculadas à manutenção do equilíbrio espiritual e territorial, reafirmando a conexão entre corpo e lugar. Assim como no alto rio Negro, esses gestos de benzer expressam uma ética de cuidado que vai além da medicina ocidental. A partir dessa reflexão, percebemos que o corpo indígena se torna um espaço privilegiado de mediação entre o humano, o espiritual e o ambiente, sendo crucial para a construção de identidades coletivas e para a reprodução cultural. Dessa forma, Barreto nos oferece uma lente valiosa para compreender a centralidade do corpo nas práticas cotidianas e na formação de valores que atravessam diferentes esferas da vida comunitária.

Inspirada nessas ideias, e na minha trajetória como pesquisadora na região do médio Solimões, assim como na minha atuação como servidora pública no Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) em Tefé, onde atuei como coordenadora de Gestão

Socioambiental, apresento aqui algumas percepções sobre as experiências etnográficas que tive a oportunidade de vivenciar. Essas vivências me permitiram mergulhar profundamente na inter-relação entre corpo, lugar e plantas, temas centrais para a compreensão do modo de vida e da cosmovisão de alguns grupos indígenas dessa região. Ao longo dessa jornada, pude observar como o corpo, para os povos indígenas, é inseparável do lugar, entendendo-o não apenas como um espaço físico, mas como um organismo vivo que interage com os seres humanos e as plantas de maneira interconectada. As plantas, por sua vez, são mais do que elementos do ambiente; elas são detentoras de saberes, protagonistas em rituais, na cura e na alimentação, sendo partes essenciais da vida cotidiana e espiritual dessas comunidades.

A seguir apresento um relato sobre uma experiência em que pude conhecer um pouco da região do alto Solimões, caracterizada pela presença indígena com mais de 20 povos originários vivendo em lugar demarcados ou em processo de regularização, entre eles os Tikuna, Kokama, Mayoruna (Matsés), Kanamari, Marubo, entre outros. A região é também atravessada por intensos processos históricos de contato, conflito e negociação com missões religiosas, frentes extrativistas, militares e agentes estatais. Trata-se de um lugar fronteiriço não apenas geograficamente, mas também em termos de identidades, dinâmicas de mobilidade e circulação de pessoas, bens e saberes.

No ano de 2022 tive a oportunidade de conhecer uma aldeia tikuna denominada Patιά II, localizada próxima ao município de Santo Antônio do Içá. O contato com eles se deu através de uma viagem de campo junto ao Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá de Tefé, para a realização de uma reunião para o Conselho Gestor Consultivo da unidade de conservação Área de Relevante Interesse Ecológico Javari-Buriti. Poucos falavam a língua portuguesa e a maioria dos indígenas presentes falava a língua tikuna. A aldeia Patιά II está localizada numa região conhecida como Paraná do Jauarizinho, onde entramos por um caminho de terras barrentas à beira do rio Içá, seguindo para um terreno alto, com aproximadamente 30 casas, uma sede de madeira, onde foi realizada a reunião.

Em uma das casas que visitei, tive a oportunidade de conhecer uma vestimenta confeccionada a partir do tururi, uma fibra vegetal, resistente e flexível que envolve os frutos de uma palmeira chamada ubuçu (*Manicaria saccifera*), um material que, conforme me explicou Roberto Tikuna,

tradutor indígena e morador da aldeia, é elaborado a partir da casca da árvore popularmente conhecida por *ubucuzeiro* ou *ubuçu*, típica das várzeas. Essa fibra também pode ser usada nas coberturas das casas dos indígenas amazônicos. O processo de produção é artesanal e minucioso: a casca da árvore é retirada e "pilada" repetidamente até amolecer, transformando-se em um tipo de "tecido" maleável. Esse material é amplamente utilizado pelos Tikuna não apenas na confecção de roupas, mas também na criação de máscaras rituais e outros objetos culturais. O tururi possui um valor simbólico e espiritual profundo, sendo parte integral de suas cerimônias tradicionais, nas quais o vestuário desempenha um papel fundamental na conexão com os antepassados. O uso do tururi, assim como a própria árvore de onde provém, carrega significados e à cosmologia indígena, refletindo a interdependência entre o corpo e o lugar, um tema central para os Tikuna.

Roberto, agente de saúde indígena na aldeia, compartilhou comigo sua experiência de vida e mencionou que sua família habita essa região há 26 anos, tempo suficiente para observar de perto as dinâmicas socioculturais e territoriais locais. Durante nossa conversa, Roberto chamou a atenção para uma questão que tem impacto direto nas relações interétnicas: enquanto no Médio Solimões os povos Tikuna e Kokama convivem de forma relativamente harmoniosa, muitas vezes promovendo trocas culturais e sociais, no Alto Solimões ainda persistem tensões e conflitos entre essas duas etnias.

Esses atritos, segundo ele, têm raízes históricas profundas e estão diretamente ligados à disputa por lugar tradicionais, uma questão que, ao longo do tempo, tem gerado rivalidades e episódios de confronto. Roberto explicou que essa disputa territorial está relacionada ao processo de demarcação de terras, à pressão por recursos naturais e ao reconhecimento de direitos, temas que continuam a ser fontes de tensões na região. Além disso, ele ressaltou que as rivalidades são agravadas pela complexa sobreposição de reivindicações territoriais, onde as fronteiras entre as áreas de ocupação dos Tikuna e Kokama nem sempre são reconhecidas da mesma forma por ambas as partes, gerando desacordos e tensões.

Essa situação revela as camadas históricas e culturais que envolvem as relações entre essas etnias, lembrando que as questões territoriais não se limitam apenas ao uso da terra, mas também estão profundamente conectadas às identidades coletivas e ao modo de vida de cada povo. Segundo Roberto, o cenário atual exige maior diálogo entre as lideranças indígenas e as autoridades locais,

com o objetivo de promover uma mediação que respeite tanto os direitos territoriais quanto às necessidades culturais de cada grupo.

Enquanto na região do médio Solimões a integração entre Tikuna e Kokama se deu através de casamentos interétnicos e da partilha de práticas culturais e econômicas ao longo das décadas, no Alto Solimões essa convivência não foi tão harmoniosa. Com o aumento das pressões externas, como o avanço de projetos de desenvolvimento e a expansão do agronegócio, a escassez de terras disponíveis para a subsistência e as práticas tradicionais de ambos os povos torna essas disputas ainda mais acirradas.

As identidades tikuna e kokama são fortemente enraizadas em suas histórias de luta e resistência, o que, em momentos de competição por espaço e recursos, podem gerar fricções¹¹. No entanto, Roberto ressaltou que, apesar dos conflitos que persistem, há esforços internos e externos, incluindo mediações de lideranças indígenas e de organizações de apoio, para promover o diálogo na região, visando uma convivência mais harmoniosa e sustentável entre os parentes.

A segunda visita foi no sítio de um casal “misturado” Tikuna e Kokama: Roni Tikuna e Jesuíta Kokama. Eles explicaram que a família dela entrou em conflito com a família dele por causa do casamento dos dois. Roni me levou a uma área de buritizal que eles cuidam e extraem os frutos. Essa área fica em um lago de onde tiram tambaqui para comer. O tambaqui se alimenta do buriti que cai na água. Roni contou que o buriti tem grande importância para eles, além de nutricional e econômica, representa a fartura, pois os buritizeiros atraem também os bichos de caça.” A partir desse relato, destaco a importância para os Tikuna de duas plantas desses dois contextos do Alto Solimões: tururi e buriti. Ambos usados como fibras vegetais, palmeiras típicas das áreas alagadas como a várzea amazônica, de onde é possível usar a madeira nas construções das casas; suas folhas, em esteiras, peneiras, móveis e cobertura de telhados; seus talos são usados para a fabricação de móveis domésticos, como mesas, cadeiras, camas e esculturas; e suas fibras são utilizadas para tecer redes e paneiros.

¹¹ Segundo Pacheco de Oliveira, 1981, o termo fricções interétnicas define que: a expressão fricção interétnica indica uma das linhas primordiais de investigação existentes na etnologia brasileira. Em vez de tratar analiticamente as sociedades indígenas como totalidades fechadas e auto-explicáveis em seus próprios termos, os pesquisadores dessa perspectiva enfatizam a necessidade de se entender os grupos indígenas em sua relação de incorporação à sociedade brasileira. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1981: 84)

A perspectiva adotada para entender a centralidade das plantas parte da ideia de que elas não são apenas recursos naturais, mas entidades que carregam e permitem contar diferentes histórias, funcionando como sujeitos e misturas. As plantas, nesse sentido, tornam-se chaves analíticas para acessar narrativas variadas, atuando como símbolos culturais e identitários que transcendem o lugar físico. Para os Tikuna, as plantas expressam sua identidade no sentido de corpo-território, uma relação em que o corpo humano, o lugar e as plantas se interligam, compondo uma rede viva de significados que testemunha a continuidade de saberes cosmológicos e a ligação profunda com a natureza.

3.1- Antropologia urbana amazônica: Tefé e arredores

Os dados do Censo Indígena 2010 indicam que dos 817.963 indígenas autodeclarados do Brasil, 315 mil de 300 etnias já vivem em cidades brasileiras, em especial, em todas as capitais e em todos os estratos de cidades e regiões, perfazendo 36,2% do total dos indígenas do país. Essa presença se soma à efervescência das lutas identitárias onde múltiplas etnias protagonizam ações para se fazerem conhecer e serem reconhecidas como portadoras de direitos e de políticas diferenciadas, que precisam ser implementadas por diferentes instâncias de governo. No entanto, setores governamentais, empresas e veículos de comunicação tentam deslegitimar essas ações, afirmando que não se tratam de índios, mas de descendentes ou de “índios misturados”, “falsos índios”, dentre outros rótulos negativos, que geram obstáculos na relação entre o campo da política e esses agentes demandantes de reconhecimento étnico. (PEREIRA, 2020:13) .

Neste tópico construo uma análise sobre coletivos indígenas em cidades do médio Solimões e suas formas de interação corpo-plantas, descrevendo as migrações e movimentos de ocupação desses grupos entre cidades e aldeias. A partir das experiências etnográficas com os Tikuna nessa região, foi possível perceber que os grupos tikuna estão associados a outras etnias como Kokama, Miranha, Kambeba entre outras e habitam juntos os lugares, onde resignificam a relação com as plantas, com suas roças, sítios e quintais. A cidade referência para este capítulo é Tefé, localizada na região do médio rio Solimões, AM, conhecida anteriormente como Ega, cidade em que no ano de 2023 completou-se 10 anos da minha moradia. Cheguei em 2013, vinda de Minas Gerais, com

sonhos de fazer antropologia na Amazônia. Assim, desde esse ano venho realizando pesquisas etnográficas com comunidades ribeirinhas localizadas próximas à Tefé, mas sem o olhar mais especificamente voltado para o contexto urbano. Neste sentido, talvez Tefé não seja propriamente “um centro urbano”, se comparada a outras cidades amazônicas como Manaus ou até mesmo Parintins, mas assim como estas últimas, guarda um passado e um presente indígenas e interações sociais entre aldeias próximas e distantes, comunidades ribeirinhas, quilombolas, pescadores, agricultores, migrantes dos rios e lagos, das terras firmes ou várzeas, habitantes dos beiradões tefeenses. Sendo um dos municípios mais centrais do Amazonas, estando sua sede municipal, com o mesmo nome, assentada na margem direita da foz represada do rio Tefé, que deságua no lago de Tefé. A cidade, ao longo dos anos, vem (re) produzindo seu espaço, em função das novas perspectivas da urbanização, acompanhando o crescimento urbano do Brasil. Embora esse processo esteja acontecendo gradativamente, é perceptível que as cidades, particularmente, as da calha do Solimões- Amazonas, estão inseridas na análise deste fenômeno que tem se acelerado e constituído uma nova forma de organização espacial. Isto ocorre porque as cidades estão mais próximas uma das outras em consequência da articulação e da função que cada uma desempenha, seja a nível local, regional e global. (RODRIGUES, Eubia Andréa, 2011).

Tefé, essa cidade confusa, de intensa movimentação de motos e pessoas é marcada pela característica dos trânsitos: de pessoas, de animais, de veículos, de produtos e recursos naturais. Na feira da cidade encontramos os mais diversos peixes, os famosos jaraquís, tambaquis, tucunarés, sardinhas, aruanãs entre outros, peixes lisos ou escamosos, grandes e pequenos. Da mesma forma são as plantas, entre espécies comestíveis provindas do plantio familiar nas comunidades e aldeias do entorno de Tefé, entre outras ornamentais, medicinais ou transformadas em artesanato de talas e teçumes como as peneiras, cestos, tupés e tipitis. As plantas estão em todos os lugares da cidade, os quintais amazônicos extremamente ricos em diversidades botânicas e culturais, frutíferas como jambo, açaí, cupuaçu, araçá, taperebás dividem seus pequenos espaços enquanto espadas de São Jorge seguem protegendo as portas das residências. Não há um buraquinho sequer sem uma plantinha, um manjerição (*Ocimum basilicum*), um cravo (*Cosmos caudatus*), capebas (*Piper umbellatum*), espalhadas por todo canto, assim como as babosas (*Aloe vera*), prontas para serem colhidas e usadas a qualquer momento. A resistência das plantas nas cidades é tal qual a das pessoas, dos indígenas, é preciso resistir a cada fresta de concreto compondo quintais ricos em sociobiodiversidade (palavra que carrega a história e a dinâmica social

dos grupos humanos se relacionando aos recursos naturais, com suas trajetórias). As plantas assim como as pessoas são movimentadas pelo fluxo de trânsito entre as comunidades e aldeias, pelos rios, em canoas e barcos, chega às pequenas cidades como Tefé e vão se adaptando aos novos espaços, trocando os grandes roçados e sítios pelos vasos, pelos canteiros e terreiros. A ocupação humana recente da região de Tefé tem como causa central o processo migratório de indivíduos e famílias que vieram de diversas regiões do próprio estado do Amazonas como Japurá, Juruá ou Jutai, do nordeste do Brasil e dos países da fronteira como Peru, Colômbia e Bolívia. Esse processo gerou uma extensa rede de parentesco e localidades com pessoas aparentadas na região, inclusive com as aldeias. O comércio de aviamento estimulou a fixação das comunidades em determinados terrenos, o que possibilitou o desenvolvimento econômico da região. Os produtos provenientes do extrativismo promoveram a circulação de outros bens e também estimularam a chegada de pessoas interessadas neste tipo de trabalho, atraídas pelo valor das mercadorias como a borracha, a sorva, a salsaparrilha, a castanha, dentre outras. É possível afirmar que a região do médio Solimões hoje é, e sempre foi, uma extensa rede de trocas: de produtos, de informações e de pessoas, o que contribuiu para a formação dos grupos indígenas que são abordados neste trabalho.

Os grupos que controlavam a economia e a política em Tefé, no início da década de 1940 eram os madeireiros, os seringalistas e os comerciantes. Os comerciantes nucleados em Tefé negociavam os produtos extrativistas e agrícolas da região com as grandes casas aviadoras de Manaus e forneciam as mercadorias a crédito para as casas comerciais de Tefé, que pagavam em produtos agrícolas e extrativos, sendo o frete (preço do transporte) pago pelas casas aviadoras de Manaus (Sousa, 2008). Os comerciantes, de origem portuguesa, síria, judia e nordestina, muitas vezes começavam como remadores. Abriam um pequeno comércio e começavam a vender fiado. Alguns proprietários, que compravam fiado nestas casas, após a acumulação de débitos durante dois ou três anos, eram obrigados a vender a propriedade. À medida que as firmas possuíam propriedades, passavam a aumentar o capital automaticamente (...). Estes comerciantes enriqueceram na base da exploração do trabalho caboclo, pois negociavam com os regatões, que trocavam os aviamentos por seringa, castanha, sorva, extraídos pelos habitantes dos rios Japurá, Tefé e Solimões. (FAULHABER, 1987:138)

Assim apresentado esse contexto histórico da cidade de Tefé, retomo o fio da meada que se tratava das experiências etnográficas na região. Com a pesquisa em andamento sobre os Tikuna e suas interações na região, as interrupções ocasionadas pelo isolamento social causado pela Covid 19 induziu reflexões acerca desse turbulento período, em que, impossibilitada de ir a campo, voltei os meus olhares para realidades mais próximas à mim, gerando novas possibilidades de observação. A pandemia de 2020 me fez olhar mais para a cidade em si, seus moradores, suas formas de habitar. Conheci assim uma indígena tikuna, referência no movimento indígena da região, principalmente em relação às mulheres indígenas (AMIMSA) e outras lutas como a defesa contra a violência doméstica e o apoio às famílias indígenas carentes na região, em especial no bairro Jardim Lara, onde se concentram grande parte delas. Outra mulher indígena que se tornou uma grande interlocutora e parceira é Socorro Kokama, com quem pude ter muitos diálogos e com base neles, transcrevo a seguir um trecho:

Nasci em Maraã, numa localidade chamada São Raimundo porque não tinha comunidade naquela época e me criei aqui no município de Tefé. A localidade era formada por quatro ou cinco famílias no máximo. Eu ainda tenho meus parentes lá, minhas plantas, minha terra. Eu ficava vindo para Tefé para estudar, e voltava pra lá pra ajudar minha mãe no plantio. Era sofrido pois pra comprar uma roupa era duas, três sacas de farinha e as vezes dava pra comprar só para minha irmã que era doente. (Socorro Kokama)

Dona Socorro é um exemplo de indígena da região do médio Solimões, moradora do bairro do Abial que se deslocou da sua localidade para a cidade de Tefé em busca de escola, o que não havia lá naquela época. Ela enfatiza que sempre voltava para “suas plantas e sua terra”, que apesar da vida urbana, retornava para ajudar no plantio. O que gostaria de relacionar a este exemplo é a teoria do corpo-território, em que, principalmente as mulheres, levam consigo, independentemente de suas moradas, suas plantas e seus plantios, criando, assim como D. Socorro, seus quintais e suas práticas corporais trazidas das aldeias. Isso significa que as mulheres indígenas podem estar do outro lado do mundo, longe do seu lugar, mas as relações e práticas, aliadas à memória continuam com elas. Tais perspectivas, sobre os indígenas “urbanos”, que vão e vem das suas aldeias, me revelaram um contexto bem próximo, mas pouco estudado, uma vez que as pesquisas geralmente são realizadas nas aldeias do alto Solimões. Essa ideia remete à teoria de Magnani sobre “ ‘a

tentação da aldeia’, ou seja a tentativa de reproduzir, no contexto bastante diversificado e heterogêneo das metrópoles, aquele lugar ideal onde supostamente se poderia aplicar, com mais acerto, o método etnográfico”.(MAGNANI, 2003:83)

3.2 – Impressões da floresta e da cidade: fragmentos de convivências em Tefé

As três léguas desse igarapé (Jataúá) alcançamos Parauari-Tapera, uma missão de índios Umuau fundada pelos carmelitas brasileiros no século XVII. Em 1709 um grupo de jesuítas espanhóis que estava raptando os nativos ao longo do rio para abastecer seus estabelecimentos no Peru fez uma incursão em Parauari; aprisionou todos os conversos e por fim mudou o nome deles de Umuau para Omaguas. Para povoar de novo a missão desertada, os carmelitas haviam recorrido às tribos vizinhas. Parauari recebeu então uma população de índios Juri do rio Icó, de Catahuichis do Juruá, de Marauas do Jutá, de Uaypés do rio Tefé. (MARCOY, Paul, 2006:108)

Neste tópico pretendo abordar experiências etnográficas vivenciadas na cidade de Tefé, onde morei durante dez anos trabalhando e pesquisando comunidades tradicionais e indígenas da região do médio Solimões. Contextualizando o cenário da região cito dados do DSEI sobre as dificuldades vivenciadas pelo contexto da pandemia de Covid 19 a partir de relatos de lideranças indígenas sobre a realidade enfrentada durante esse período.

Situada no curso médio do rio Solimões, no Amazonas, a microrregião onde habitam os interlocutores abrange 06 municípios: Tefé, Alvarães, Uarini, Fonte Boa, Maraã e Coari (Figura 1). Eles compõem junto com outros 08 municípios a malha demográfica onde vivem aproximadamente 25 mil indígenas de 14 diferentes etnias e cujos lugar circunscrevem 14 Terras Indígenas e outros 49 lugar com registros e demandas por identificação e reconhecimento fundiário, totalizando mais 204 aldeias no contexto da floresta, no rural e nas cidades (DSEI, 2019).

Sobre a “Vila de Tefé”, Paul Marcoy descreve, no ano de 1847, que ela era composta por cerca de sessenta casas “alinhadas de frente para o lago, construídas de barro, caiadas e cobertas

com palha, com paredes de madeira ou pedras toscas e portas e batentes pintados em tons vivos de verde e azul brilhante” (Marcoy 2001:107). Essa disposição das construções remete, segundo o viajante, a uma sensação de organização e acolhimento. Marcoy também destaca que Tefé era considerada uma cidade ordenada e confortável, características que ele relaciona tanto à arquitetura quanto ao perfil de seus moradores. Ele observa que muitos dos habitantes exerciam cargos de relevância na administração pública, como juiz, delegado, comandante militar e chefe de polícia, o que conferia ao local uma atmosfera de prestígio e autoridade (Marcoy 2001:107).

Ao comparar essas impressões com as do naturalista inglês Henry Walter Bates, que viveu entre 1850 a 1857 em localidades ao longo do rio Solimões, incluindo Tefé, surgem contrastes significativos. Bates considerava Tefé a única cidade na região que justificava uma visita, dada sua relevância estratégica no vasto lugar do Solimões. Em sua obra *The Naturalist on the River Amazons*, publicada em 1863, Bates relata que passou quatro anos e meio em Ega, onde realizou coletas de insetos e observações da fauna, flora e dos povos indígenas locais. Sua permanência em Tefé foi fundamental para o desenvolvimento de suas contribuições à biologia uma vez que Bates esteve nesse local como parte de sua longa expedição científica à Amazônia, que começou em 1848. Ele veio inicialmente acompanhado de Alfred Russel Wallace, com o objetivo de coletar espécimes da fauna e da flora tropicais e estudar a biodiversidade da região amazônica. A viagem também tinha motivações ligadas à ciência natural europeia do século XIX, muito interessada em comprovar teorias evolucionistas emergentes — como a seleção natural — e classificar o mundo natural em detalhes.

No entanto, seu foco recai principalmente sobre os elementos naturais. Ao chegar, Bates ficou encantado com a paisagem, destacando a presença de “garças brancas nas margens do lago” e “beija-flores ao redor das flores” (Bates 1979:192), compondo um cenário de beleza singular, ainda mais deslumbrante ao pôr do sol e com o surgimento da lua. Quando Bates aborda os aspectos urbanos, suas descrições diferem das de Marcoy. Ele começa mencionando a igreja, que considerou uma construção simples e rudimentar, parecendo mais um celeiro (Bates 1979:200). Como sua visita ocorreu em 1864, quase 20 anos após a estadia de Marcoy, é possível que o tempo tenha levado à deterioração das construções, refletindo, talvez, um período de declínio econômico em Tefé. Esse declínio pode estar associado ao deslocamento de parte de sua elite para a vila de Coari, que se desenvolvia rapidamente na segunda metade do século XIX (Guimarães 1900).

Ainda assim, Bates descreve um povoado localizado na “confluência do rio Tefé com um volumoso afluente”, onde se destacavam uma choupana com teto de palha, casas caiadas de branco — demonstrando certo refinamento — e cobertas por telhas vermelhas (Bates 1979:200). Ele também observa elementos naturais integrados à paisagem construída, como árvores frutíferas (laranjeiras, bananeiras, goiabeiras e limoeiros), palmeiras e criação de gado. Essa análise evidencia sua preocupação em descrever, classificar e ordenar os elementos que compunham a paisagem, revelando um olhar sistemático que buscava articular a relação entre o homem e o ambiente que habitava.

3.3- Entre o rio e a rua: sentidos de ser Tikuna no médio Solimões e as relações com o mundo vegetal

Ser Tikuna na cidade de Tefé é como carregar uma raiz profunda que não se vê, mas que está sempre ali, sustentando quem somos. Aqui, no meio da correria da cidade, ainda trazemos conosco nossa língua, nossas histórias e nossos costumes. Mesmo que muitos não entendam ou valorizem, ser Tikuna é resistir, é lembrar que nossa identidade não depende do lugar onde estamos, mas do que carregamos dentro de nós. É participar dos espaços urbanos sem deixar de honrar nossos antepassados, mantendo viva a força das nossas tradições, mesmo quando enfrentamos preconceitos ou dificuldades. Ser Tikuna em Tefé é um ato de coragem e de orgulho, uma forma de mostrar que nossa cultura é viva e tem lugar em qualquer canto do mundo. (Ismael Tikuna, 2023).

Durante a apresentação da qualificação do doutorado, um dos professores presentes na banca de avaliação levantou a questão sobre: o que é ser tikuna. É evidente que não vou conseguir responder como uma tikuna, mas comecei a pensar a pesquisa deslocando o olhar para este sentido, perguntando aos meus interlocutores sobre o que significava ser tikuna na realidade em que eles viviam. Assim, como eu morava em Tefé, tive a oportunidade de conviver com indígenas de várias etnias presentes na cidade e a partir dessa vivência pude realizar diálogos com eles. A seguir apresento alguns desses diálogos, que realizei com a filha da Ercília Tikuna, uma das minhas primeiras interlocutoras em Tefé:

Em entrevista com Iris Tikuna, a questioneei sobre o que é ser Tikuna em Tefé e os seus anseios como uma jovem indígena representante de sua região:

Meu nome é Iris Vieira do Carmo, sou da Aldeia Tupã Supé, mas eu vim pra Tefé com uns 10 anos pra estudar. E aí eu sei que os Tikuna são do Alto Solimões, então o meu povo é todo de lá. E estar em Tefé é uma questão de deslocamento, vamos dizer assim, eu não estou no mesmo lugar que os meus, porque os povos que tem aqui, são mais dessa região. Eu fiz uma viagem ano passado, e foi bem interessante conhecer a aldeia com o meu povo e que meu povo seja predominante. A questão da língua, o que é muito diferente daqui. Conheci aldeias em Tabatinga e Benjamin Constant, onde os povos predominantes são os Tikuna, onde todos falam a mesma língua. Os Tikuna são um povo bem reservado, o que as pessoas mais conhecem sobre nós é o ritual da moça nova e muitas pessoas acham que a cultura se resume a isso, enquanto meu povo tem uma diversidade de coisas incríveis. As pinturas corporais por exemplo representam proteção, resistência e identidade, porque estamos carregando história, carregando luta, muita luta. É muito significativo pra mim estar pintada, por mais que eu não more na aldeia e não participe dos rituais. Nossas pinturas faciais, adornos com penas, é estar protegido em qualquer lugar que eu esteja. Entrevista Iris Tikuna, 18 anos, (realizada na Assembleia da UNIPI-MAS União dos povos indígenas do médio Solimões e afluentes, Missões, 28/01/2023)



Figura 1: Iris Tikuna na Assembleia da UNIPI atuando com a AMIMSA como comunicadora indígena.

3.4 - Aldeia Pavão

Neste tópico pretendo abordar a experiência etnográfica localizada no município de Tefé, situada na região do Médio Solimões que, com sua complexa rede de rios e florestas, continua sendo um lugar onde as tradições indígenas permanecem vivas, apesar das pressões externas. A aldeia Pavão (Projeto Mapi) está localizada num local conhecido como Estrada da Emade , Km 12, no município de Tefé. A estrada da Emade é uma via de transporte usada pelos moradores da região para se locomover entre suas áreas de moradia e plantio, auxiliando o escoamento da produção dos agricultores e moradores dessa área. Conheci a aldeia Pavão através de Darlene, uma tikuna, que juntas, participamos de um curso de Teatro do Oprimido na UEA Tefé, proporcionado pelo Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, uma importante ONG atuante na região. Neste curso estavam presentes representantes de comunidades indígenas e ribeirinhas da região do

Médio Solimões. Neste curso conheci Darlene que, ao saber da minha pesquisa sobre os tikuna, me convidou para ir para sua aldeia. No dia 14 de Maio de 2023 visitei a aldeia Pavão, que diferente das outras que frequentemente vou por via fluvial, esta fui de ônibus, um transporte particular que leva pessoas, principalmente agricultores e sua produção, para as comunidades da estrada da Emade. O “ônibus” era, na verdade, uma carroça, ou um pequeno caminhão de carga com alguns bancos para sentar. Nessa estrada há uma fábrica de produtos de castanha que recebe grande quantidade do produto dos agricultores da região. Na volta da viagem fui sentada em meio a muitas sacas de castanha que seriam vendidas para a fábrica chamada Jutica.

Cheguei na aldeia Pavão e fui recebida por Raimundo Ramos Neves, de 70 anos, o tuxaua da aldeia há 25 anos. Ele nasceu na aldeia Cumarú, localizada na região de Japurá, sua etnia é Caixana e falava na sua língua paterna. Sua avó paterna é Caixana do Peru e a avó materna é Tikuna, de São Paulo de Olivença, AM. Contou que trabalhou com seringa e sorva e nessa época se alimentavam usando panelas de barro. Morou também no município de Fonte Boa onde trabalhou com pesca de pirarucu, depois se mudou para Uarini onde conheceu uma miranha e se casou. Seu Raimundo explicou que a aldeia foi formada por três indígenas primos que vieram de Jutai e foram formando famílias entre si, e assim as etnias presentes neste lugar são Tikuna, Caixana, Miranha e Kokama. Ele foi um dos primeiros moradores da aldeia e conta que no ano de 1997 já havia mais de 100 famílias morando nesta área. Posteriormente algumas famílias migraram para outras localidades e atualmente são cinquenta e oito famílias, somando quase trezentas pessoas. A aldeia apresenta vários problemas estruturais como falta de posto de saúde, problemas com energia elétrica e questões de saneamento básico. A principal atividade realizada na aldeia Pavão é o trabalho na roça, como de costume na região do médio Solimões, ressaltando o cultivo da mandioca, macaxeira e açaí. Duas outras plantas importantes para a aldeia assim como para a região são a juta (*Corchorus capsularis*) e a malva (*Malva sylvestris* L.) que são usadas nas vestimentas cerimoniais para a realização das danças típicas. A malva é uma árvore de pequeno porte, geralmente encontrada em áreas de floresta secundária ou em capoeiras, fora das roças e zonas de cultivo intensivo. Seu uso é amplamente conhecido entre os povos indígenas e comunidades tradicionais da região amazônica, especialmente por suas fibras, empregadas na confecção de cordas, redes e utensílios diversos.

O processo de beneficiamento inclui sua lavagem, deixando de molho na água com sabão

e depois é seca ao sol. Assim, sua retirada pode ser feita por qualquer pessoa: sendo homens, mulheres, jovens ou adultos, mas depois de processada, a malva vai para as mãos das mulheres tecedoras de paneiro. Além disso, a malva também é uma planta medicinal usada em remédios caseiros para cicatrização de feridas, inflamações e dores de cabeça. A juta (*Corchorus capsularis*), uma erva lenhosa, fibra têxtil vegetal, é usada para tecidos e roupas adotadas nas danças indígenas. Seu processamento é realizado com a lavagem e a maceração das fibras. A juta, conhecida mundialmente como "fibra de ouro" é uma das mais longas e mais utilizadas fibras naturais para diversas aplicações têxteis. A juta é uma fibra têxtil vegetal, cuja exploração é uma das principais atividades econômicas das populações ribeirinhas da região amazônica, sendo atualmente responsável pela fixação de mais de 200 mil famílias no campo. O plantio da juta no Brasil é realizado nas margens dos Rios Solimões e Amazonas no início da vazante. Não é necessário o uso de queimadas ou qualquer outra técnica para limpar o terreno porque a cheia do próprio rio se encarrega disso. A lama deixada após a vazante serve de fertilizante natural, tornando desnecessária a utilização de adubos químicos.

A antropóloga Quezia Martins Chaves realizou sua dissertação de mestrado sobre o Projeto Mapi (projeto que engloba várias terras indígenas na região), onde está inserida a aldeia Pavão. Seu trabalho de campo ocorreu na Barreira da Missão, focalizando os Caixana, etnia também presente em um dos lugares que fazem parte de Tefé, assim como a Aldeia Pavão. Segundo Chaves, 2018: Atualmente, na comunidade moram aproximadamente 50 famílias, que vivem da produção de farinha, da coleta de açaí e castanha. Como agricultura de subsistência, cultivam cará, banana, jerimum, macaxeira entre outros. A prática da caça também é bastante comum entre os agentes da comunidade. A área na qual a comunidade está situada foi anteriormente terra da antiga Empresa Amazonense de Dendê (EMADE). A sua implementação ocorreu no ano de 1982, no entanto, em 1993 a empresa faliu. A comunidade indígena Projeto Mapi teve seu início a partir de oito famílias, as quais fizeram parte do quadro de trabalhadores da referida empresa. Esses núcleos familiares recusaram-se a sair das terras, pois alegaram não ter outro local para morar. A justificativa da permanência repousou sobre a existência de pequenas roças cultivadas em paralelo ao trabalho na empresa. Os agentes sociais que vivem na comunidade Projeto Mapi vieram de locais diferentes e também são de grupos étnicos diferentes, como, Caixana, Ticuna e Cocama e Cambéba”(CHAVES,2018: 2). Como demonstra Chaves, o cotidiano da aldeia está amplamente relacionado às plantas e suas diversas formas de uso, principalmente para a alimentação. Essa

característica foi fundamental para a legitimação do lugar indígena, alegando como justificativa “a existência de pequenas roças cultivadas em paralelo ao trabalho na empresa”. (CHAVES, 2018:2) Chaves, em sua dissertação, ressalta desde o início da escrita, o aspecto conflituoso que envolve as questões territoriais dessa região, em relação à posse e o uso da terra. Ela ressalta o quanto a história da ocupação da calha do rio Solimões foi caracterizada pelos *descimentos* de grupos indígenas vindos do alto Solimões. Segundo autora, a área que denominamos Médio Solimões inclui além do médio curso do rio Solimões, os rios Coari, Japurá e Tefé, o médio e baixo curso dos rios Juruá e Jutai, envolvendo o que atualmente correspondem às terras dos municípios de Alvarães, Carauari, Coari, Eirunepé, Envira, Fonte Boa, Ipixuna, Itamarati, Japurá, Juruá, Jutai, Marañ, Tefé e Uarini.

“Os Ticuna, Miranha, Passés, Jurís, Mesaya, Jumana, Mura, Caixana e Cocama, foram alguns dos povos que foram fortemente combatidos, aldeados, deslocados e acometidos pelas epidemias que contribuíram para a redução e extermínio de muitos desses grupos indígenas. Municípios como Tefé, Fonte Boa, Alvarães, Coari, e a Vila de Nogueiras, foram antigos aldeamentos que receberam muitos desses indígenas.” (CHAVES, 2018: 14)

Porro (1995) ressaltou que os grupos indígenas que nos séculos XVI e XVII foram encontrados ao longo do rio Amazonas pelos primeiros exploradores e missionários, num contraste acentuado com os grupos que viviam no litoral brasileiro, amplamente descritas por Anchieta, Léry, Staden e tantos outros, os antigos habitantes da várzea amazônica foram dizimados antes que cronistas igualmente atentos os pudessem descrever. Para agravar essa pobreza documental, a situação periférica da Amazônia em relação aos centros de vida econômica, política e cultural da colônia e ainda o fato de até o final do século XVII o alto Amazonas ter sido área de influência espanhola, lhe deram durante muito tempo o caráter de fronteira. Isto parece ter inibido o interesse de historiadores e antropólogos brasileiros em relação às antigas populações da várzea¹², fato que

¹² O segundo ecossistema da Amazônia é a várzea, que vem a ser a planície aluvional propriamente dita ou o leito maior dos rios; é a região sujeita às inundações anuais. Ocorre nas duas margens do Rio Amazonas e apresenta largura muito variável, em geral maior no baixo curso, a leste de Manaus, onde são comuns larguras de 15 a 50 km. Mas em muitas regiões a várzea está ausente; é quando a planície de terra firme cai abruptamente a beira do rio, formando as barrancas, comuns na margem direita do Solimões. A várzea ocorre também no baixo curso de muitos afluentes, especialmente o rio Madeira, o Purus, o Juruá e o Japurá. Sua área total, em lugar brasileiro, é estimada em cerca de 65 mil km, ou seja, aproximadamente 1,5% da planície amazônica. Os indígenas de várzea adaptaram-se às condições cíclicas das cheias e secas dos rios. Suas atividades econômicas principais incluem a pesca, a agricultura de subsistência (como o cultivo de mandioca e milho), e o extrativismo de produtos florestais. As habitações são geralmente construídas sobre palafitas para evitar inundação durante as cheias.

se reflete na pouca divulgação e estudo que a documentação amazônica mereceu. Essas populações enfrentam vários desafios, como a pressão pela demarcação de terras, o impacto ambiental causado por atividades ilegais como a mineração e o desmatamento, e a necessidade de adaptar suas práticas tradicionais a um mundo em rápida transformação. Porro (1995) ressalta a importância que a várzea teve no processo de ocupação colonial, por ter sido a única via de acesso aos lugar.

A própria imagem popular da Amazônia como urna gigantesca, terra imatura, uniformemente alagadiça e impenetrável, resulta da visão que o viajante tem a partir do rio, e ela só corresponde à realidade da várzea. O ciclo biótico da várzea, e consequentemente o ciclo anual das atividades de subsistência humanas, não depende, como na terra firme, da alternância de estações seca e chuvosa, mas do regime fluvial. O nível das águas do Amazonas, que resulta do maior ou menor aporte dos seus afluentes, começa a subir em novembro, atinge o clímax (as cheias) de maio a julho, para cair a partir de agosto e chegar ao mínimo em outubro. Com a retração das águas, as partes mais baixas da várzea, que geralmente ficam algo afastadas do rio, retém a fauna aquática em lagos interiores onde ela se concentra, de forma a tornar a caça e a pesca altamente produtivas. A agricultura é praticada de agosto a abril no solo enriquecido pelo limo, anualmente renovado. (PORRO, 1995: 13)

Chaves ressalta dessa forma o “assustador despovoamento” que ocorreu ao longo do rio Solimões, que teve como principal causa a infestação pelas doenças epidêmicas que sobrecaiu nas vilas e povoados fundados pelos missionários das ordens religiosas vigentes. A alta concentração de vários povos em uma dada localidade favorece a propagação em massa dessas doenças o que foi na maioria das vezes fatal a esses povos” (CHAVES, 2028:15). Esse processo de despovoamento continuou ocorrendo e os grupos indígenas da Amazônia tiveram mais um “boom” de esvaziamentos nos últimos anos devido ao aparecimento de novas doenças, como ocorreu em 2020 na pandemia do Covid- 19.

Chaves abordou em sua dissertação de mestrado a aldeia Pavão no ano de 1999 e narrou a trajetória dos primeiros indígenas do Projeto Mapi na estrada da EMADE em Tefé. Através dos relatos apresentados pela antropóloga, o igarapé do Pavão era conhecido por ser um local utilizado para a pesca e para a caça. Ela relatou relações de conflito entre algumas aldeias caixanas próximas à aldeia Pavão, com invasões de não indígenas aos castanhais e impasses com empreendimentos que pressionam a exploração do lugar. Ela abordou a diminuição dos castanhais e dos açazais

devido às invasões, não só das áreas de cultivo mas também dos igarapés, sendo uma área altamente desmatada e prejudicada pelas ações humanas. Assim apresentado o contexto, descrevo aqui dados etnográficos levantados na aldeia Pavão durante a pesquisa. As entrevistas foram feitas presencialmente:

Entrevista 1: Alessandra Carvalho da Silva – Tikuna (14 anos)

Alessandra Tikuna, ao ser questionada sobre as principais plantas utilizadas em seu contexto cotidiano e ritual, respondeu citando as seguintes espécies:

- *Malva*(*Malva sylvestris* L.): usada para fazer saias, sutiãs, tranças.
- *Seringa* (*Hevea brasiliensis*): para fazer cordão, cortinas, cocar e assessórios para as saias.
- *Tento* (*Adenanthera pavonina*): usada para fazer pulseiras, cordões e acessórios para as pernas.

Alessandra, filha de mãe Miranha e pai Tikuna, explicou que, conforme a tradição indígena de sua aldeia, a etnia da criança é determinada pela linhagem paterna, o que a identifica como Tikuna. Durante nossa conversa, ela destacou de maneira profunda a importância simbólica e prática das plantas na vida cotidiana e cultural de seu povo, especialmente no que diz respeito à confecção das vestimentas utilizadas nas danças tradicionais, realizadas durante festivais e rituais sagrados. Essas roupas não são meramente decorativas; são uma expressão viva da conexão entre o corpo, a natureza e o universo cosmológico tikuna.

Alessandra enfatizou que, para os Tikuna, as plantas usadas na produção dessas vestimentas – como o tururi, extraído da casca de árvores – carregam um significado muito além do material. Elas simbolizam a ligação com os antepassados e com os espíritos da floresta, elementos centrais na cosmovisão indígena. Nas festividades e rituais, como a Festa da Moça Nova, que marca a passagem das meninas para a vida adulta, as roupas feitas de materiais naturais não só reafirmam o pertencimento à aldeia, mas também servem como uma reafirmação da identidade coletiva. Segundo Alessandra, esses momentos festivos são oportunidades fundamentais para a revitalização das tradições e para a transmissão dos saberes ancestrais às novas gerações, garantindo que a cultura Tikuna continue viva e resiliente frente aos desafios contemporâneos. Para ela, cada detalhe das vestimentas e das danças tradicionais é uma

manifestação do orgulho de ser Tikuna e da importância de manter viva essa herança cultural que permeia toda a vida na aldeia.

Assim como Alessandra, Neimar da Silva Araújo, filho de pai e mãe tikuna, de 12 anos de idade também citou o uso da malva e o tento, e também a castanha, lembrando do uso do ouriço nas vestimentas para danças e festas. A árvore conhecida popularmente como tento ou olho-de-cabra, pertence à família Fabaceae (Leguminosae). Ela é nativa do sudeste asiático, mas encontra-se amplamente distribuída em regiões tropicais e subtropicais do mundo, incluindo a Amazônia brasileira, onde foi introduzida e naturalizada. Embora não seja uma planta tradicionalmente autóctone da Amazônia, o tento foi incorporado por alguns grupos indígenas, como os Tikuna, Miranha e Kokama, sobretudo por meio do comércio regional e do contato interétnico. Suas sementes são frequentemente utilizadas para confeccionar colares, brincos e pulseiras, empregados tanto no cotidiano como em contextos rituais. Carlos Fausto (2001), ao tratar das "tecnologias do corpo" e da "estética da pessoa", discute como elementos corporais como pintura, adornos e objetos ganham sentidos relacionais entre humanos e não-humanos. A incorporação do Tento na confecção de colares, por exemplo, pode ser pensada a partir dessa ótica: como artefato que participa da composição da pessoa e da performance social e ritual. Para Marcel Mauss (1936), técnicas do corpo e uso de objetos simbólicos são parte dos sistemas culturais. O uso do tento como adorno revela práticas técnicas transmitidas, que informam tanto sobre a estética quanto sobre o regime simbólico de um grupo.

Sobre a malva, estudos antropológicos como o de Amorozo (2002)¹³, mostram que povos indígenas e ribeirinhos da Amazônia recorrem à malva para tratar problemas ginecológicos, inflamações da pele e infecções respiratórias, em especial em crianças. Um estudo apresentado no 74º Congresso Nacional de Botânica (CNBOT 2024)¹⁴ destaca o uso de ervas medicinais pela comunidade Tikuna *Ũ'tchigüne*, no Amazonas. Entre as plantas mencionadas, a malva (*Urena lobata*) é utilizada para tratar diversas condições de saúde, como inflamações, feridas e problemas respiratórios. As folhas e raízes são preparadas em forma de infusões aplicadas diretamente sobre a área afetada ou ingeridas, dependendo da condição a ser tratada.

¹³ Amorozo, Maria Cecília Marques. "Uso e conservação de plantas e animais medicinais no estado de São Paulo." Acta Botanica Brasilica, v. 16, n. 2, 2002.

¹⁴ Gomes, E. E. (2024). "Uso de Ervas Medicinais Utilizado pelo Povo Tikuna Comunidade Ũ'tchigüne-AM". 74º Congresso Nacional de Botânica - CNBOT 2024.

Antes da colonização, os povos indígenas amazônicos já utilizavam o látex da seringueira para confeccionar objetos impermeáveis e elásticos, como bolas para jogos e utensílios domésticos. O naturalista francês Charles Marie de La Condamine ¹⁵relatou o uso do "caucho" por nativos que viviam na região do Rio Marañon, destacando a habilidade desses povos em aproveitar as propriedades únicas do látex. Segundo este autor, a extração do látex é realizada por meio de incisões na casca da seringueira, processo conhecido como "sangria". O látex coletado é então processado para a produção de borracha natural, que pode ser utilizada em uma variedade de aplicações, desde a fabricação de bolas até a impermeabilização de tecidos e utensílios. (La Condamine, C. M., 1745).

Entrevista 2: Luana Paulino Trajano– Tikuna (24 anos) (pai e mãe tikuna)

Em diálogo com a jovem Luana Tikuna, ela ressaltou sua perspectiva sobre o que é ser indígena na cidade de Tefé:

“Eu me sinto privilegiada em ser indígena, apesar de muitos não reconhecerem a cultura, eu me auto declarei indígena e me orgulho em dizer isso, eu gosto de dançar, nossas danças e nossa cultura me trazem alegria, assim como gosto de estudar nossa língua e levar nossos costumes para outros povos indígenas e para os não indígenas.”

Sobre o uso das plantas por ela e sua família, ela ressaltou a casca da castanheira para fazer saias para as apresentações de dança, o caroço do açaí para fazer cordões e a paxiúba (*Socratea exorrhiza*) para fazer colares e pulseiras. A paxiúba é também conhecida como “palmeira-andante”, nativa das florestas tropicais da América Central e do Sul, incluindo a Amazônia brasileira. Seu nome popular deriva das *raízes-escora* aéreas que lhe conferem a aparência de estar “caminhando” pela floresta. Inicialmente utilizada para construção de tapiris por diferentes populações da floresta, o uso deste tipo de material foi constantemente adaptado com o passar dos anos, se adequando às diferentes apropriações e assentamentos na região: das habitações indígenas, às

¹⁵ La Condamine, C. M. de. "Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale." Paris, 1745.

ocupações temporárias extrativistas dos seringais, e finalmente às ocupações urbanas permanentes. O uso da paxiúba e suas adaptações considera a abundância deste material na região e sua facilidade de manejo. (BELIK, Laura, 2023).

Entrevista 3: Edimara Rodrigues Lopes Tikuna (26 anos) (pai e mãe tikuna)

Sobre a perspectiva de ser tikuna em Tefé, a jovem Edimara ressaltou:

“Eu amo a minha cultura, poder trazer reconhecimentos para nossa aldeia, poder levar as tradições e costumes do nosso povo para outras etnias e outras aldeias que também são o nosso povo. Pretendo quebrar os estereótipos que muitos tem sobre a gente e eu tenho orgulho de representar em outras instituições o meu povo.”

No relato sobre o uso de plantas em sua comunidade, a interlocutora destacou a utilização do caroço do açaí (*Euterpe oleracea*) na produção de artefatos ornamentais, como colares, pulseiras e adornos aplicados às saias tradicionais. Mencionou também o uso das fibras da malva (*Urena lobata*) na confecção de vestimentas, sobretudo saias. Essas práticas demonstram a centralidade dos saberes tradicionais na construção da materialidade indígena, evidenciando uma tecnologia relacional que articula plantas, corpo e expressão cultural (Lima, 1999; Ingold, 2000; Nahum, 2020)."

Entrevista 4 : Ivanete Ferreira Soares – 54 anos – tikuna

“Pra mim ser indígena é muito bom, aprender com nosso povo, nosso tuxaua, com nosso professor da linguagem indígena, e no meu caso poder ensinar nossas tradições para meus filhos e netos, aprender as fazer as coisas e também ensinar. Eu gosto muito de fazer vassouras de cipó, paneiros e peneiras, e ensinar os outros a fazer isso também faz parte do ser indígena.”

Plantas usadas no dia a dia:

- Malva, casca da castanheira – para fazer vestimentas
- Andiroba (*Carapa guianensis*) – extração do óleo para remédios caseiros
- Copaíba (*Copaifera langsdorffii*)– extração do óleo para remédios caseiros
- Erva de Santa Luzia (*Commelina erecta*) – colares e pulseiras
- Jenipapo (*Genipa americana*) – para pinturas, sucos e remédios caseiros.
- Carçoço do uixi (*Endopleura uchi*) – medicinal
- Casca do carçoço do umari (*Poraqueiba sericea*)– pulseiras
- Arapari (*Macrolobium acaciifolium*)– para fazer cortinas e a casca para fazer remédios caseiros.

A presente fala é fruto de um diálogo realizado com Ivanete Ferreira Soares, mulher tikuna de 54 anos, que evidencia a centralidade dos saberes tradicionais na constituição das práticas cotidianas e dos modos de ser indígena. Sua fala, marcada por um forte compromisso com a aprendizagem e a transmissão intergeracional de conhecimentos, revela o entrelaçamento entre experiência, memória e coletividade — aspectos fundamentais da reprodução cultural entre os Tikuna. Ao afirmar que “ser indígena é aprender com nosso povo [...] e ensinar nossas tradições para meus filhos e netos”, Ivanete inscreve-se num regime de conhecimento relacional e partilhado, em que o saber não é propriedade individual, mas circula como bem coletivo, enraizado no cotidiano, nas práticas manuais e no uso das plantas. A confecção de objetos como vassouras de cipó, paneiros e peneiras, bem como o manejo de espécies vegetais, constitui não apenas atividade utilitária, mas também uma forma de afirmação cultural, expressão de pertencimento e exercício de ensinar e aprender. Este testemunho contribui para a valorização dos conhecimentos indígenas sobre as plantas e para o reconhecimento da agência feminina na manutenção e transmissão desses saberes. O testemunho de Ivanete Ferreira Soares ilumina aspectos centrais da cosmovisão Tikuna, nos quais o fazer manual, o uso das plantas e a transmissão de conhecimentos estão profundamente entrelaçados à noção de identidade e pertencimento. Sua prática cotidiana de coleta e transformação de matérias-primas vegetais — como cipós e fibras — para a confecção de utensílios e adornos, bem como seu engajamento na formação das novas gerações, revela a

persistência e a vitalidade dos saberes tradicionais em contextos contemporâneos. Mais do que um registro etnográfico, sua fala é uma afirmação política e epistemológica: ser indígena, para Ivanete, é ensinar e aprender, é cuidar da continuidade do seu povo por meio da cultura, da linguagem e da prática. Em tempos de ameaças aos lugar e à diversidade sociocultural, escutar vozes como a dela é não apenas reconhecer os saberes indígenas como formas legítimas de conhecimento, mas também reafirmar o papel das mulheres indígenas como guardiãs de memórias, técnicas e formas de existência enraizadas na floresta.

As entrevistas realizadas com os interlocutores tikuna em Tefé evidenciam a importância de registrar e valorizar o conhecimento tradicional em um contexto de transformação cultural e ambiental. A listagem das plantas mencionadas, acompanhada de suas funções e significados, demonstra a profunda relação dos Tikuna com as plantas revelando saberes que transcendem a mera utilidade e refletem aspectos identitários, territoriais e cosmológicos. A participação dos jovens reforça a continuidade desse conhecimento ancestral, ainda que este esteja sujeito a mudanças decorrentes da urbanização e do contato interétnico. Ao registrar essas informações, a pesquisa não apenas contribui para a preservação de um patrimônio cultural, mas também ressalta o papel dos jovens como mediadores entre as tradições e as novas dinâmicas da sociedade contemporânea. As falas dos jovens revelam uma profunda integração entre práticas culturais tikuna e o uso de plantas, demonstrando como o conhecimento botânico tradicional atravessa aspectos essenciais da vida social, ritual e medicinal.

Primeiramente, observamos que a malva (*Malva sylvestris* L.), a casca da castanheira e materiais derivados da seringa (*Hevea brasiliensis*) são mobilizados na produção de vestimentas, saias, sutiãs, tranças e adereços corporais. A materialidade vegetal se entrelaça diretamente à construção da identidade corporal e estética dos Tikuna, especialmente em contextos cerimoniais e de afirmação cultural. Esses usos indicam que o "vestir-se" não é apenas uma prática funcional, mas também um ato de inscrição no mundo, onde plantas são extensões do corpo-pessoa.

Em segundo lugar, plantas como o tento (*Adenanthera pavonina*), a Santa Luzia e a casca do umari aparecem como matérias-primas para a fabricação de colares, pulseiras e cordões. Esses artefatos corporais têm funções que ultrapassam o enfeite: eles são dispositivos relacionais que expressam pertencimento a coletividades específicas, estados de vida (infância, puberdade,

maturidade) e também proteções.

A dimensão medicinal emerge com força na menção à andiroba e à copaíba, cujos óleos são extraídos para a produção de remédios. Essa prática evidencia uma farmacopéia indígena tradicional, baseada na extração sustentável e no profundo conhecimento dos ciclos ecológicos. A medicina vegetal Tikuna não dissocia o tratamento do corpo do equilíbrio com os seres e forças da floresta.

Um dos elementos vegetais mais presentes para os Tikuna é o jenipapo, cuja versatilidade é ressaltada: utilizado para pinturas corporais, sucos e remédios. A pintura corporal, especialmente entre os Tikuna atua como marcador de status social, proteção e comunicação entre mundos visíveis e invisíveis.

Al pintarse el cuerpo con genipa, los tikuna
senalan su estado de seres humanos(...)se
piensan y se ven negros en relação a los
grupos vecinos a los que veen mas claros
(Goulard, 2009: 61)

A citação de Goulard destaca a centralidade das plantas na constituição corporal, na afirmação de identidades coletivas e nas dinâmicas de interação social. O uso das plantas, como no caso de pigmentos, adornos e medicamentos, não apenas modela a aparência dos corpos individuais, mas também define como estes corpos são percebidos e reconhecidos pelos outros no seio da coletividade e em suas relações externas. Nesse sentido, as plantas atuam como mediadoras de visibilidade social, produzindo signos que comunicam pertencimentos, papéis e trajetórias. Para além da dimensão corporal, as plantas também se impõem como marcadores de espaço, inscrevendo-se nos lugares e paisagens como signos materiais de práticas, histórias e vínculos coletivos. Elas compõem um repertório diversificado de usos que contribuem para a definição e manutenção de identidades grupais, demarcando fronteiras sociais, lugar de pertencimento e sistemas de relações cosmológicas.

Por fim, a menção ao arapari, usado tanto para confecção de cortinas quanto para remédios caseiros, reforça a fluidez entre os usos materiais e a função de marcadores das plantas. A planta conhecida como arapari, (*Macrolobium acaciifolium*), é uma árvore nativa da Amazônia,

comumente encontrada em áreas de várzea e igapó, essa espécie desempenha um papel significativo tanto ecológico quanto cultural nas comunidades ribeirinhas e indígenas da região. Diversas comunidades amazônicas utilizam o arapari de maneiras que refletem seu conhecimento tradicional e a importância da planta em seu cotidiano. As sementes e frutos do arapari servem como alimento para peixes, como pacus, sendo, portanto, indicativos de locais propícios para pesca. Além disso, a madeira é empregada na confecção de utensílios e estruturas, como cortinas e biojoias.¹⁶

Em síntese, as falas dos indígenas ilustram uma verdadeira "vida social das plantas" (Kohn, Rival, 2013), em que cada vegetal tem agência, história e função dentro de um ecossistema cultural e cosmológico. Mais do que elementos do mundo vegetal, as plantas constituem sujeitos em redes de reciprocidade, cuidado e conhecimento que sustentam a vida tikuna em suas múltiplas dimensões. Sobre o cuidado, especificamente, a autora Rosendo, 2015, propõe a noção de “cuidado como fundamento ético” e defende a proposta de uma ética que coloca o cuidado no centro das relações humanas e ecológicas, promovendo uma visão de mundo mais inclusiva e equitativa.

3.5 - Diálogos com interlocutores em Tefé – jeitos distintos de ser indígena na cidade

Neste tópico pretendo abordar diálogos que realizei em março de 2022 com interlocutores indígenas na cidade buscando informações e conexões entre as plantas, seus usos e relações com as pessoas e seus lugar. Neste período a pandemia havia amenizado e apesar de ainda existirem muitos casos da covid-19 no país, com a vacinação, foi possível realizar encontros presenciais com os indígenas e assim fiz o possível para aproveitar esses momentos para recolher informações para a pesquisa. Ainda não era possível fazer trabalhos de campo nas aldeias devido à instabilidade da situação, o que gerava insegurança em relação a construção de dados etnográficos da forma como estava acostumada a conduzir antes da pandemia.

¹⁶ Augusto Gomes de Guia da biodiversidade de fabaceae do Alto Rio Negro / Luiz Augusto Gomes de Souza. --- Manaus : [s.n.], 2012.

Um desses diálogos aconteceu com um amigo miranha em Tefé e a seguir registro percepções sobre o seu relato. Izael Mendonça é morador da aldeia Vila Alencar mas sua família é originária da aldeia Méria, localizada na região do médio Solimões, próximo ao município de Alvarães.

A existência de lugar indígenas Miranha foi reconhecida pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no médio Solimões e Japurá desde as primeiras décadas do século XX. A TI Méria (município de Alvarães, no médio Solimões, AM) foi demarcada em 1929, por aquele órgão e foi homologada apenas em 1993. A TI Miratu (município de Uarini, no médio Solimões, AM) foi demarcada em 1982, pela FUNAI, e homologada em 1991. A delimitação da TI Cuiú-Cuiú (município de Maraã, no Japurá, AM) foi oficialmente reconhecida em 1998 e homologada em 2003, sendo sobreposta à Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, contígua à RDS Mamirauá. A existência deste povo preexiste às fronteiras nacionais, e, nos dias de hoje, seus representantes vivem não só no Brasil, mas também na Colômbia, onde se registravam em 1988 cerca de 600 Miranha, 600 Bora e 1.900 Witoto. No Peru, vivem cerca de 2.000 índios Bora e 1.000 Witoto. Embora os Miranha do Brasil e Colômbia não estejam em contato direto, a sua proveniência comum os leva a se considerar como um mesmo povo.¹⁷

Em diálogo com este interlocutor, ele ressaltou que a floresta e o mundo vegetal são parte da sobrevivência dos indígenas e mencionou que a planta mais importante para seu povo é a coca, que é usada por eles desde crianças e até os mais idosos usavam. Relatou sobre o uso do padú, um pó extraído da folha seca da coca misturado com cinzas. Segundo Izael, Méria era uma aldeia que produzia grandes quantidades de ipadu. Sobre o uso das plantas, Izael falou sobre as usadas durante a pandemia de Covid-19 como o jambú através do chá e o camu-camu através do suco, que tiveram papel central nos processos de cura dos doentes.

Os relatos de Izael destacam a centralidade da floresta na sobrevivência e na identidade indígenas da região do Solimões, evidenciando o papel essencial das plantas no cotidiano e em momentos de crise, como a pandemia de Covid-19. A menção à coca, especialmente na forma do ipadu, reforça a continuidade de práticas tradicionais que atravessam gerações, simbolizando a conexão entre os mais jovens e os anciãos. Por outro lado, o uso de plantas como jambú e camu-camu durante a pandemia demonstra a capacidade de adaptação e a resiliência da comunidade frente a desafios contemporâneos.

O diálogo com Izael, assim como com os jovens tikuna de Tefé, evidencia uma tendência

¹⁷ Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Miranha>. Segundo levantamento da UNI-TEFÉ, em fevereiro de 1999 os Miranha somavam uma população total de 613 pessoas. Este número subiu para 836 em 2006 segundo a Funasa.

crescente de urbanização entre os indígenas, mas esta não implica necessariamente em uma ruptura definitiva com seus lugar tradicionais. Muitos mantêm uma relação dinâmica e contínua com suas terras de origem, combinando a vida na cidade com práticas agrícolas, como o cultivo de roças e horticultura. Além disso, desenvolvem redes de troca e cooperação com parentes e afins que permanecem nas comunidades, reforçando vínculos sociais e culturais. Um exemplo disso é a hospitalidade oferecida a crianças que chegam à cidade para cursar o ensino médio, fortalecendo a conexão entre os espaços urbanos e rurais.

O segundo diálogo que tive a oportunidade de vivenciar foi com uma interlocutora que conheci durante encontros com os movimentos indígenas em Tefé, moradora do bairro do Abial (um bairro indígena) e também uma liderança representante dos grupos não-aldeados da cidade. Em entrevista com D. Socorro Kokama em Tefé, ela lembrou que os indígenas costumam trazer o açaí da aldeia para vender na cidade para ajudar na subsistência dos filhos que estudam nas escolas municipais, uma vez que as aldeias e comunidades carecem de ensino médio e muitas vezes não tem professores e a estrutura necessária para atender os alunos indígenas.

Além disso costumam produzir artesanatos de fibras e talas de cauçu e arumã como peneiras e tupés para vender nas feiras das cidades. Em Tefé, é comum encontrar indivíduos que se identificam como Miranha e que mantêm laços com aldeias como Miratu, Méria e Vila Alencar. Esses indivíduos frequentemente se referem a locais como Miratu e Méria como "minha aldeia", destacando tanto a ligação emocional quanto econômica com essas áreas, onde ainda realizam comércio com os habitantes locais. Simultaneamente, reivindicam direitos sobre roças e capoeiras, descrevendo-as como "minha propriedade". No entanto, essas reivindicações às vezes geram conflitos, sobretudo quando outros também se autodenominam "donos" das mesmas terras. Na mesma rede de relações, há aqueles que, embora se reconheçam como aparentados dos Miranha, identificam-se também como descendentes de outros grupos indígenas, como Maku, Uitoto e Mura. Essas narrativas revelam um mosaico complexo de identidades e estratégias de sobrevivência, onde a urbanização é negociada sem abandonar completamente as raízes culturais e territoriais, reforçando a importância dos laços históricos e comunitários em meio às transformações contemporâneas.

3.6 - Notas de um caminhar entre mundos: encontros e narrativas em Santo Antônio do Içá

Neste tópico abordo minha trajetória como pesquisadora na região do médio Solimões, e mas também como servidora pública no órgão federal, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade em Tefé, como coordenadora de Gestão Socioambiental. Através deste trabalho como pesquisadora tive a oportunidade de conhecer uma aldeia tikuna denominada Patiá II, localizada próxima ao município de Santo Antônio do Içá, localizada na região do alto rio Solimões. O contato com eles se deu através de uma viagem de campo junto ao Instituto Mamirauá para a realização da primeira reunião em setembro de 2022 para o Conselho Gestor Consultivo com as comunidades ribeirinhas e aldeias indígenas pertencente à unidade de conservação Área de Relevante Interesse Ecológico Javari-Buriti¹⁸.

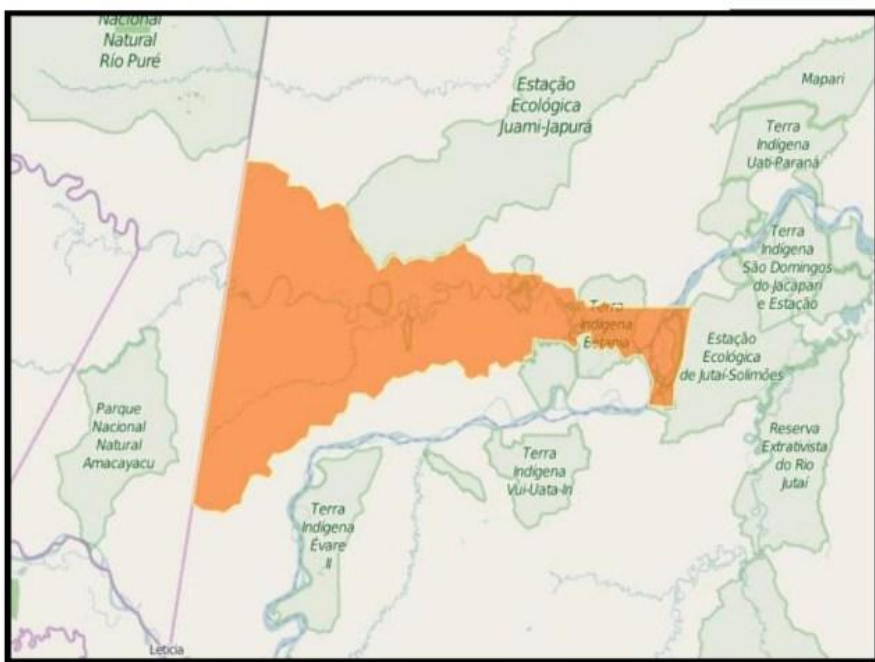
Santo Antônio do Içá, uma cidade localizada no sudoeste do estado do Amazonas, é um exemplo notável de diversidade cultural e histórica na região do Alto Solimões. Com uma área territorial de 12.366,214 km², abriga 28.211 habitantes, de acordo com o Censo de 2022 do IBGE. Localizada a 888 km de Manaus, a cidade possui uma posição geográfica estratégica, fazendo fronteira com outros municípios amazonenses como Jutai, Amaturá, São Paulo de Olivença,

¹⁸ A categoria de Unidade de Conservação Área de Relevante Interesse Ecológico (ARIE) integra o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC). É uma categoria que geralmente apresenta pequena extensão territorial e baixa ocupação humana. Uma ARIE, em geral, apresenta elementos naturais únicos ou abriga espécies raras da biodiversidade regional, e tem como objetivo proteger os ecossistemas naturais de importância regional ou local e determinar o uso apropriado dessas áreas, com o intuito de compatibilizá-lo com os objetivos de conservação da natureza. A ARIE Javari-Buriti é uma Unidade de Conservação federal localizada na Bacia Hidrográfica do Rio Solimões, no município de Santo Antônio do Içá, Estado do Amazonas. Sua área é de 13.177,12 hectares e seu principal objetivo é a proteção de bosques de palmeira buriti, conhecidos localmente como buritizais, e a fauna associada a essa formação vegetal. (Área de relevante interesse ecológico Javari-Buriti: perfil social, ambiental e biológico. Bianca Darski- Silva, Miguel Coutinho Moretta Monteiro, Rafael M. Monteiro - Orgs. Tefé, IDSM, 2023).

Tabatinga, Japurá e Tonantins, além de estender-se até a fronteira internacional com a Colômbia. A história de Santo Antônio do Içá remonta à sua fundação em 13 de março de 1936, inicialmente conhecida como Boa Vista. Sua trajetória administrativa reflete a complexidade da organização territorial da Amazônia: embora tenha sido estabelecida como município, perdeu essa autonomia em 1938, sendo anexada a São Paulo de Olivença. Apenas em 1955, através da Lei nº 96, recuperou seu status de município independente, expandindo-se para incluir os distritos de Santo Antônio do Içá, Tonantins e parte de Santa Rita do Weil. A reinstalação oficial ocorreu em 3 de março de 1956, consolidando sua presença política na região. A delimitação atual do município tomou forma com a separação de Tonantins em 1981, efetivada pela Emenda Constitucional nº 12. Essa mudança significou um marco importante na definição dos contornos administrativos da cidade. Hoje, Santo Antônio do Içá se destaca não apenas por sua importância política e geográfica, mas também pela rica tapeçaria cultural que preserva a identidade de sua população. No âmbito religioso, a criação da Paróquia de Santo Antônio do Içá, em 1951, foi um evento de grande significado. Antes parte da Paróquia de São Pedro Apóstolo de Tonantins, essa nova estrutura trouxe para a cidade uma maior autonomia espiritual, com frei Venceslau Spello sendo designado seu primeiro prefeito apostólico. O legado religioso permanece forte, refletindo a profunda conexão entre fé e comunidade. Além disso, o município se encontra no coração de uma região habitada por diversas comunidades indígenas, como os Ticuna e Kokama, que desempenham um papel crucial na preservação cultural e ambiental. Essas populações indígenas influenciam diretamente a identidade local, trazendo uma riqueza de saberes tradicionais, expressões artísticas e narrativas históricas que moldam o caráter único de Santo Antônio do Içá.

Santo Antônio do Içá é um município brasileiro do interior do estado do Amazonas. Pertencente à Mesorregião do Sudoeste Amazonense e Microrregião do Alto Solimões, sua população estimada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) era de 24.005 habitantes em 2014, sendo assim o trigésimo primeiro município mais populoso do estado do Amazonas e o quarto de sua microrregião. Seu Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é de 0.496, de acordo com dados de 2010, o que é considerado muito baixo pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). No mapa abaixo, pode-se observar a localização do município, seus afluentes e terras indígenas (vizinhas e pertencentes a sua área). Em relação à constituição étnica, grande parte da população é indígena (Kokama, Tikuna, Kambeba, Kaixana, etc), nordestinos (migrantes do período áureo da borracha), peruanos, colombianos, entre outros.

(RUBIM,Deyse, 2016:22). Rubim, 2016, uma pesquisadora indígena kokama, em sua dissertação de mestrado, escreveu sobre os Kokama das aldeias de Santo Antônio do Içá, seus parentes. Ela demonstra, a partir da fala dos caciques, como os Kokama dessa região eram confundidos com os Tikuna : “ser Kokama é recordar e ser índio cidadão brasileiro, porque nós somos desde o princípio, somos indígenas e hoje somos reconhecidos, há mais de 40 anos nós fomos extintos porque os órgãos competentes não declararam e a gente passava como se fosse pertencente à etnia Tikuna” (RUBIM,Deyse, 2016:20). Dentro do município existem algumas comunidades indígenas localizadas na zona rural, são elas: Lago Grande (povo Tikuna), São José, São Salvador e São Gabriel (povo Kokama).



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Mapa do município de Santo Antônio do Içá.

A associação entre grupos Tikuna e Kokama nessa região ocorreu na medida em que articularam em prol do fortalecimento do movimento indígena, criando organizações político-representativas ainda na década de 1970 e muitos foram os Kokama que se ocultaram nesse

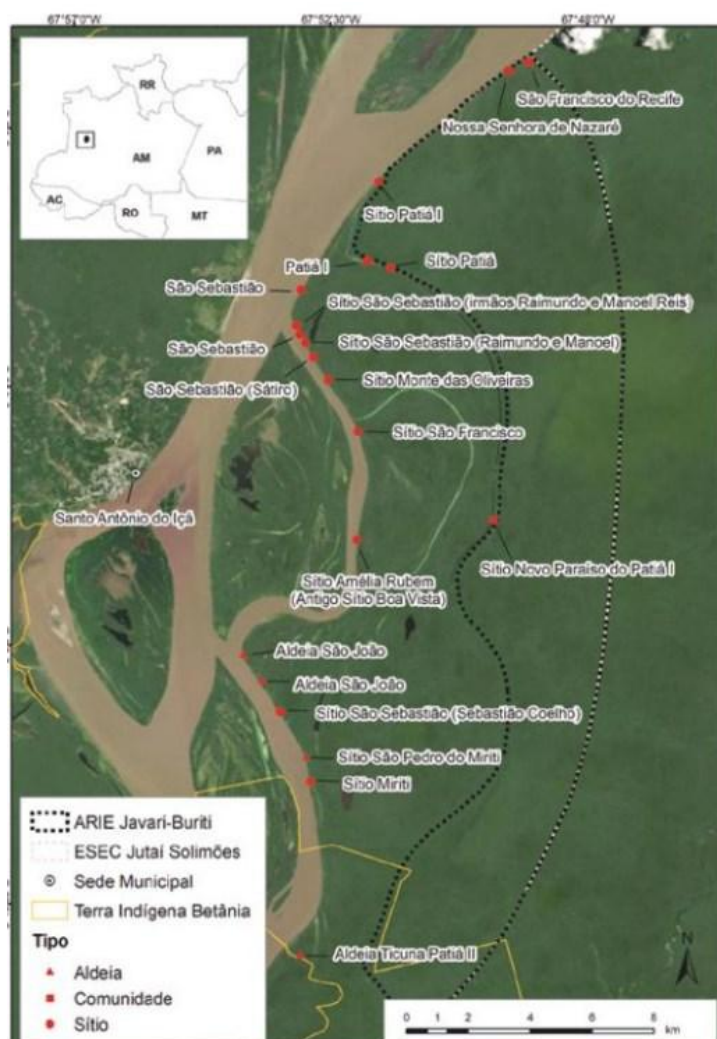
contexto, ficando nas terras que estavam sendo identificadas para os Tikuna sem serem mencionados. Mas, se por um lado a politização Tikuna fez com que os Kokama fossem ignorados, por outro lado, foram os Tikuna que iniciaram os Kokama no movimento indígena (RUBIM,Deyse, 2016). A pesquisadora menciona tikunas e kokamas presentes nas Terras Indígenas Barreira das Missões, no município de Tefé e nas Terras Indígenas de Macarrão e Estrela da Paz, ambas no município de Jutai. A autora trabalha com a noção de territorialização, abordando “o lugar não como algo fechado e limitado, mas como áreas que possuem uma expressão identitária” e a territorialização segundo Oliveira (1999) definida como um processo de reorganização social que busca reelaborar a cultura e a relação com o passado dentro das comunidades.

A aldeia Patiá II está localizada numa região conhecida como Paraná do Jauarizinho, onde entramos por um caminho de terras barrentas à beira do rio Içá, seguindo para um terreno alto, com aproximadamente 30 casas, uma sede de madeira, onde foi realizada a reunião. Roberto é agente de saúde indígena e contou que habitam essa região há 26 anos. Ele explicou que na sua aldeia, diferentemente do médio Solimões, há um conflito entre Tikuna e Kokama. No médio Solimões geralmente estes dois povos se misturam e convivem pacificamente, mas no alto Solimões persistem alguns conflitos entre as duas etnias. Tais conflitos ocorreram principalmente por disputa de lugar.

Na aldeia Patiá II, localizada em Santo Antônio do Içá, prevalece o uso da língua Tikuna, sendo o português menos comum entre seus habitantes. Durante uma visita a uma das casas, tive a oportunidade de ver uma vestimenta feita de tururi, um material confeccionado a partir da casca de árvores e frutos da palmeira ubuçu (*Manicaria saccifera Gaertn*), abundante nas várzeas da Amazônia brasileira. Este material é bastante versátil, e, além de roupas, pode ser usado para confeccionar tapetes, esteiras, e até como elemento decorativo em cerimônias culturais.

Como explicou Roberto Tikuna, o tradutor indígena que me acompanhava, o processo para fazer o tururi envolve a retirada da casca da árvore e sua cuidadosa pilagem até que o material se torne macio e maleável. Esse tecido natural, uma vez preparado, é usado na confecção de roupas e máscaras cerimoniais, essenciais para os rituais e celebrações tradicionais da aldeia. Matarezio Filho, 2015, aborda o uso do tururi no ritual da Festa da Moça Nova :

No meio da madrugada, as danças são interrompidas por um instante para que o centro da casa seja o local de confecção de alguns objetos rituais. Neste momento são fabricados os trompetes de bambu (coiri) , é retirado o tururi para fazer o cocar e outros adornos da moça, e o jenipapo é ralado. (MATAREZIO FILHO, 2015:408).



Fonte : Área de Relevante Interesse Ecológico Javari-Buriti: perfil social, ambiental e biológico./ Bianca Darski-Silva; Miguel Coutinho Monteiro; Rafael M. Rabelo (Organizadores); Norberto Tavares Ferreira (Ilustrador) - Tefé: IDSM, 2023.

Fotos - Roupas feitas de tururi na aldeia Patiá II, Santo Antônio do Içá.



Foto: Luiza Câmpere, 2022.



Foto: Luiza Câmpere, 2022.

Como pode-se perceber através das imagens, o tururi é a matéria-prima para a confecção de vestimentas vegetais de grande importância entre os Tikuna. Assim como o jenipapo, utilizado nas pinturas corporais, o tururi está profundamente ligado à construção do corpo ritual e à expressão da identidade cultural. A roupa feita de tururi é usada em celebrações e rituais de passagem, marcando visualmente a transformação social e cosmológica dos indivíduos. O uso desse material vegetal inscreve no corpo uma série de significados que reafirmam a ligação entre as pessoas, o lugar e o cosmos, reforçando a continuidade dos saberes tradicionais e a coesão do grupo. Dessa forma, o tururi atua como agente ativo na produção dos corpos e na constituição da identidade Tikuna.

Conforme destaca Goulard (2000), entre os Tikuna, a transformação do corpo não é apenas física, mas uma prática social que inscreve o indivíduo em redes de pertencimento e diferenciação. A vestimenta feita de tururi atua como suporte de significados que atravessam a cosmologia Tikuna: ela expressa a relação intrínseca entre os seres humanos, a floresta e o mundo espiritual, reiterando as fronteiras identitárias do grupo. Ao ser produzida, vestida e exibida nos rituais, o tururi revela-se não apenas como matéria-prima, mas como agente ontológico que articula memória e coletividade. Nesse sentido, o tururi pode ser considerado analiticamente tão fundamental quanto o jenipapo para os processos de marcação corporal e pertencimento territorial e cosmológico dos Tikuna.

No Alto Solimões, o tururi possui uma forte presença sendo amplamente utilizado pelos Tikuna, assim como outras etnias da região, na confecção de vestimentas rituais, máscaras e outros artefatos que integram práticas de marcação corporal e celebração da identidade coletiva. A abundância do tururi na floresta de várzea facilita sua coleta em contraste, no Médio Solimões, a ausência ou escassez do tururi reflete diferenças ecológicas que impactam diretamente as práticas culturais locais, exigindo adaptações e outras escolhas materiais como a juta e a malva, o que pude perceber no trabalho de campo nas aldeias em que visitei. Essa diferença evidencia como o lugar, através de sua oferta de plantas específicas, modela modos de existência e expressões corporais.

A segunda visita foi no sítio de um casal “misturado”¹⁹ Tikuna e Kokama: Roni Tikuna e Jesuíta Kokama. Eles explicaram que a família dela entrou em conflito com a família dele por causa do casamento dos dois. Roni me levou a uma área de buritizal que eles cuidam e extraem os frutos. Essa área fica em um lago onde pescam tambaqui para comer. O tambaqui se alimenta do buriti que cai na água. Roni contou que o buriti tem grande importância para eles, além de nutricional e econômica, representa a fartura, pois os buritizeiros atraem também os bichos de caça.

O buriti (*Mauritia flexuosa*), palmeira típica das áreas alagadiças da Amazônia e do Cerrado, entre povos indígenas e comunidades ribeirinhas ou quilombolas tem múltiplos usos: sua polpa é consumida e as fibras são utilizadas para artesanatos e adornos. Lévi- Strauss registrou na obra *Suma Etnológica* vol. 1²⁰, 1986, sobre as palmeiras:

Diversas espécies de palmeiras desempenham um papel fundamental nas culturas nativas. Gumilla (1791 , 1 :145) observou que a palmeira *muriche* (*Mauritia flexuosa*) foi o sustentáculo econômico dos Warrau. Dela obtinham madeira para suas palafitas, fibra para vestimentas, ornamentos, redes e apetrechos de pescaria, goma para fazer pão, seiva para produzir vinho, frutos para uma espécie de bebida e folhas para cestos. Extraíam também grandes lagartas comestíveis dos troncos em decomposição. (LÉVI-STRAUSS, 1986:32)

Lévi-Strauss ressaltou também os usos do buriti desde o aproveitamento da polpa do fruto,

¹⁹ Oliveira (1988: 52), discute a expressão “índios misturados”, sendo esta encontrada nos Relatórios de Presidentes de Província e em outros documentos oficiais, como um instrumento que possibilita uma análise dos valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica.

²⁰ *Suma Etnológica Brasileira* - Vol. 1: Etnobiologia (D. Ribeiro, ed.; B. G. Ribeiro, coord. 1986)

como para cobertura das habitações como para cestarias : “Com as folhas flabeliformes do buriti ou ite, os índios do Brasil oriental tecem abanos para o fogo, utensílios, bandejas e cestas caracterizadas por desenhos geométricos (losangos, etc.)” (idem:34).

Entretanto a fala de Roni, em relação ao buriti, demonstra mais que a valorização dos seus usos, mas uma espécie que marca seu lugar e sua vivência no local, conjugando modos de habitar e interagir com as plantas. Neste sentido, as plantas podem ser vistas como chaves analíticas que abrem caminhos para explorar narrativas, transcender limites territoriais e revelar dimensões das relações humanas e ecológicas.

Capítulo 4 - Plantas e lugar no médio Solimões

Tempo, espaço e mundo são realidades históricas, que devem ser mutuamente conversíveis, se a nossa preocupação epistemológica é totalizadora. Em qualquer momento, o ponto de partida é a sociedade humana em processo, isto é, realizando-se. Essa realização se dá sobre uma base material: o espaço e seu uso; o tempo e seu uso; a materialidade e suas diversas formas; as ações e suas diversas feições. (SANTOS, Milton, 1996:33)

Neste tópico, proponho uma reflexão sobre a noção de lugar e as formas como os povos indígenas do Médio Solimões constroem e vivenciam suas relações territoriais. Essa análise parte de experiências acadêmicas e teóricas desenvolvidas no âmbito da disciplina *Antropologia Política - Descolonização, Política e Identidade*, ministrada em 2019 pelo professor Alfredo Wagner B. de Almeida, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Durante o curso, tive a oportunidade de aprofundar-me na literatura antropológica sobre lugar e os processos históricos de colonização e descolonização em diferentes contextos globais. Essa experiência foi fundamental para compreender o lugar não apenas como uma delimitação física, mas como um espaço de construção coletiva, memória e identidade. No Médio Solimões, o lugar emerge como uma arena dinâmica de interações culturais e ecológicas, sendo continuamente moldado pelas práticas e saberes indígenas. A relação dos povos indígenas com o lugar reflete suas cosmologias, formas de organização social e estratégias de resistência frente aos desafios históricos e contemporâneos, como os impactos ambientais e as políticas de desenvolvimento. Assim, este capítulo busca evidenciar como esses povos reinterpretam e reivindicam seus espaços, contribuindo para debates mais amplos sobre descolonização, pertencimento e agência na Amazônia.

O termo "lugar" é amplamente utilizado nas ciências sociais e em áreas como a geografia, a antropologia e a ecologia política para descrever um espaço delimitado por relações de poder, identidade e significados culturais. Mais do que uma simples extensão de terra ou um local com fronteiras geográficas definidas, o lugar é um espaço construído socialmente onde se entrelaçam relações de pertencimento, modos de vida e memórias coletivas. No contexto de povos indígenas

e comunidades tradicionais, o lugar assume uma dimensão ainda mais profunda, pois representa não apenas um lugar de moradia, mas também uma fonte de identidade e ancestralidade, conectada ao bem-estar físico, cultural e espiritual da comunidade ou da aldeia.

Segundo Santos (1996), o lugar é uma dimensão espaço-tempo-lugar, uma geografia da presença, que pode incluir, excluir, globalizar ou setorizar, contendo diversas espacialidades e temporalidades, em fluxos e redes, construído “no” e “pelo” movimento.

Haesbaert (2004) ressalta que o conceito de lugar abrange tanto dimensões materiais quanto simbólicas, sendo analisado por diferentes áreas do conhecimento. Na Geografia, enfatiza-se a materialidade e suas múltiplas dimensões; na Ciência Política, a construção do lugar está ligada ao poder; na Economia, é visto como base produtiva; na Antropologia, destaca-se seu aspecto simbólico; na Sociologia, sua influência nas relações sociais é central; e na Psicologia, o lugar é integrado ao debate sobre subjetividade, envolvendo identidade pessoal e produções coletivas. (COSTA, S. L. e MENDES, 2014).

Estas autoras concebem o conceito de lugar em suas “perspectivas integradoras”, enfatizando que ele não pode ser reduzido a uma simples delimitação geográfica ou administrativa. Pelo contrário, reforçam a ideia de que o lugar é um espaço complexo e multidimensional, onde se entrelaçam dimensões sociais, culturais, políticas e ecológicas. Essa abordagem ressalta que o lugar é tanto um locus físico quanto simbólico, marcado pelas interações humanas, pelas relações de poder e pela memória coletiva, servindo como um palco para a construção de identidades e práticas cotidianas.

O lugar é um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações ou, em outras palavras, a base material mais a vida que a anima. É o lugar propriamente dito mais as sucessivas obras humanas e os próprios seres humanos, hoje. É o lugar feito e o lugar se fazendo, com técnicas, normas e ações. É o lugar vivido e usado, pois a vida se dá pelo lugar, e as pessoas se relacionam pelo lugar (SANTOS, 1996 in COSTA, S. L. e MENDES, 2014:4).

O lugar, então, é visto como uma extensão do próprio corpo e cultura de seus habitantes, envolvendo uma interdependência que ultrapassa a noção de posse ou propriedade e fortalece a relação entre as pessoas, o ambiente e o cosmos, assim como entre as pessoas e sua própria história. Lugar é uma categoria que foi amplamente estudada por Ratzel, Immanuel Kant, Alexander Von Humboldt, Karl Ritter, que abordaram o tema como espaço, meio, "habitat", paisagem e lugar.

Friedrich Ratzel, geógrafo alemão, nas obras *Antropogeografia* (1882-1889) e *Geografia Política* (1887) define o lugar como “o corpo do Estado”, relacionado às noções de solo e recursos naturais, e “este corpo deve ser alvo de domínio, proteção e expansão, um espaço vital, garantindo o progresso de um povo. Para Moraes (1990), o sentido ratzeliano de lugar é o de uma porção da superfície terrestre apropriada por um grupo e também a de um espaço que alguém possui, atribuindo-lhe identidade”.²¹ (FUINI, 2017).

Que papel essa noção desempenha na antropologia? Os antropólogos se dedicaram principalmente ao estudo dos mecanismos e das práticas sociais para organização territorial de uma sociedade. Eles destacaram o papel das estruturas familiares, aldeias e comunidades. Além da oposição geral entre sociedades sedentárias e sociedades nômades, eles mostram que o processo de organização territorial das sociedades nômades, os processos de organização territorial são analisados em dois níveis distintos, conectados uns aos outros, uma lógica que pertence a cada sociedade: a da ação dos humanos sobre os suportes materiais de sua existência e dos sistemas de representação. O lugar é organizado de forma objetiva e culturalmente inventado. Em primeiro lugar uma sociedade constitui um lugar o espaço que ele ocupa agindo sobre os componentes naturais do seu ambiente (mineral, vegetal, animal), de acordo com várias instrumentações (caça, agricultura) ou através dos elementos mediadores (animais domesticados).

O caminho de uma sociedade organizar materialmente seu lugar varia em função dos princípios de divisão sexual do trabalho, das formas de estratificação social e as modalidades que se instituem à coexistência entre diferentes etnias. A combinação entre modelos residenciais da organização territorial refere-se aos sistemas de relações de parentesco e de aliança e as regras de cooperação do trabalho. Geralmente o processo de ocupação humana do lugar e os tipos de utilização dos recursos como modelos de apropriação coletiva de recursos (comunitária, clânica, de linhagens). Pode existir uma coexistência entre divisão do lugar e segmentação genealógica ou de organização de classes.

Com o exemplo dos Touaregs²², os autores evidenciam a distribuição de terras e o modo

²¹ Fuini, Lucas Labigalini. 2017. "Construções teóricas sobre o lugar e sua transição: a contribuição da Geografia brasileira." *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 26 (1): 221-242. doi: 10.15446/rcdg.v26n1.56791.

²² Os Tuaregues (ou Touaregs) são um povo berbere nômade do Saara Central, presente principalmente em países como Mali, Níger, Argélia, Líbia e Burkina Faso. Falam variedades da língua tamashek, pertencente à família afro-

de uso das porções de espaço, ocupação humana e utilização de recursos vegetais como regras de filiação e políticas de dominação, que determinam políticas de controle e utilização do lugar comunitário. O lugar é geralmente um elemento de mediação entre seus viventes, de uma parte, e seus ancestrais e suas forças sobrenaturais, por outra parte. O valor de um lugar reside no fato de que é resultado do trabalho acumulado, suas relíquias, conservação dos seus santuários e as hierarquias sociais.

Ao transpor a análise para o contexto brasileiro e, mais especificamente, para a região do rio Solimões, torna-se fundamental destacar a contribuição do antropólogo João Pacheco de Oliveira como uma das principais referências no estudo dos povos indígenas amazônicos, com ênfase especial nos Tikuna do Alto Solimões. Suas investigações aprofundam a compreensão dos lugares indígenas não apenas como porções delimitadas de espaço geográfico, mas como campos dinâmicos de relações sociais e políticas nos quais se forjam, se afirmam e se reelaboram identidades coletivas. Em sua abordagem, o lugar é entendido como um elemento central na produção de subjetividades e na articulação de processos históricos de resistência. Um de seus aportes teóricos mais relevantes é a utilização do conceito de "etnogênese", por meio do qual analisa os processos de construção contínua e renovação identitária dos povos indígenas, sobretudo em contextos marcados por contato prolongado, tensões e disputas com o Estado e com outros segmentos da sociedade envolvente. Por meio dessa perspectiva, Pacheco de Oliveira evidencia como os povos indígenas, longe de estarem fixos em uma tradição imutável, constroem ativamente suas trajetórias históricas em meio a transformações sociais profundas.

“Os dados sobre a situação pré contato são bastante escassos e caracterizam-se pelo caráter conjectural e fragmentário. O pouco que se pode dizer com relativa segurança é que os ticuna, antes da chegada dos portugueses e espanhóis na região, foram índios de terra firme, habitando os altos igarapés situados à margem esquerda do rio Solimões, no trecho atualmente compreendido entre Tabatinga e São Paulo de Olivença. Desconheciam o uso de canoas e ubás, evitando sistematicamente as beiras do Solimões ocupadas pelos Omaguas, inimigos dos Ticuna e que em alguns dos seus mitos e lendas aparecem realizando incursões contra as suas malocas (Nimuendajú, 1952:116). Segundo a maioria dos relatos os Omaguas seriam muito superiores aos ticuna em número, lugar ocupado, habilidades militares e tecnologia, conhecendo também o fabrico de alguns objetos

asiática, e são conhecidos por sua organização social complexa, mobilidade no deserto e forte tradição cultural ligada à oralidade, à poesia e ao nomadismo. Keenan, Jeremy. *The Tuareg: People of Ahaggar*. London: Allen Lane, 1977.

de borracha; alguns afirmam ainda que os omaguas possuíam servos que realizavam suas atividades agrícolas (Heriarte, cit Varnhagem, 1921:185). Sobre as outras populações indígenas vizinhas – tribos Aruaques na beira do Içá (mariaté, yumana, passé), a oeste os yaua e peba (Nimuendaju, 1951:2-3) e o relacionamento que mantinham com os ticuna quase nada se conhece. De todas essas populações, integradas em um mesmo complexo anterior ao contato, os ticuna foram os únicos a sobreviver como grupo até os dias de hoje”. (PACHECO, J. Regime tutelar e faccionalismo político e religião em uma Reserva Ticuna, 2015:48).

ANEXO 6 - Mapa de divisão política segundo relatos dos cronistas do século XVI-XVII.
Fonte: Porro 1996. Imagem: Worl Wind. Edição: Eduardo Kazuo Tamanaha



Fonte: TAMANAHA, 2012:10

No contexto do Rio Solimões, que corta uma vasta área de ocupação indígena no Amazonas, Pacheco de Oliveira enfatiza como as populações indígenas se adaptaram ao longo do tempo, mantendo uma relação complexa e dinâmica com o lugar. Esse rio é mais do que um recurso natural; ele é uma rota vital para a vida sócio econômica, cultural e cosmológica de diversas etnias, incluindo Tikuna, Kokama, Miranha, Kambeba e outras populações tradicionais. O Solimões é também palco de disputas e de lutas políticas, pois os lugar indígenas ao seu redor representam áreas de rica biodiversidade e valor econômico, o que historicamente atraiu interesses de expansão do agronegócio, extração mineral como garimpos ilegais, madeireiros e, mais recentemente, da

exploração de petróleo e gás. Hoje, tais etnias habitam as cidades amazônicas, municípios do interior, onde mesmo no contexto urbano, permanecem vivas suas cosmologias e práticas alimentares e medicinais, a noção de corpo-território, onde carregam seus lugar “em si mesmos”.

“No fim do século XVIII, no Japurá, Eugênio Ribeiro havia criado um povoado que era ‘mercado de escravidão indígena agarrada sem piedade’ (Reis, 1931:62) O nome desse lugar era Caiçara, termo que designa “um imundo cercado” onde os “índios eram cativados e encurralados como animais”(Jobim, s/d:52-53). Visitando a região bem depois, Tavares Bastos constata que muitos Miranha do Japurá e do Içá hoje vivem em Coari, Tefé, Tonantins e São Paulo de Olivença “conduzidos à servidão de longa data” (Bastos, 1975:208). E ele mesmo aponta que no Alto Japurá se compra um índio por um machado”. (PACHECO, 2015:59)

Os conceitos de lugar apresentados anteriormente oferecem uma rica base analítica para compreender o caso Tikuna, funcionando como uma referência etnográfica central para esta proposta de trabalho. Ao explorar as dimensões material e simbólica do lugar, é possível revelar como os Tikuna constroem e ressignificam seus espaços, suas relações sociais e culturais, bem como suas interações com o meio ambiente. Essa abordagem contribui para aprofundar a análise sobre dinâmicas de poder, identidades coletivas e práticas que refletem sua visão de mundo, ancorada no lugar enquanto elemento estruturante.

João Pacheco ressalta principalmente a ideia de fronteiras étnicas também como referência à Barth(1995) com o texto *Grupos étnicos e suas fronteiras*, para abordar o lugar a partir de uma perspectiva de conflitos entre duas etnias: Omágua e Tikuna, sendo que os primeiros eram considerados “superiores” aos segundos, segundo relatos, em número e lugar ocupado principalmente. Os povos Tikuna e Kokama, por exemplo, possuem fronteiras tríplices e dessa forma é importante ressaltar como a noção de lugar como instrumento de poder, pode ser usada para dividir os espaços na Amazônia e como formas de controle, modelos de colonização e geometrização do lugar. O caso dos lugar indígenas e seus limites naturais que podem se opor ao conceito de territorialização geográfica e topográfica, confrontando as ideias de espaço físico versus espaço social, categorizando a ordenação territorial e levando em consideração a dimensão mítica do lugar.

A noção de lugar, como explorada por Almeida (2014) e Becker (2014), apresenta uma "nova descrição" e percepção sobre essa categoria, especialmente dentro do contexto amazônico, em que questões sociais, políticas e ecológicas se entrelaçam intensamente. Nos textos *"Cartografia Social da Amazônia: os significados de lugar e o rito de passagem da 'proteção' ao 'protecionismo'"* e *"A Amazônia como um lugar estratégico e os desafios às políticas públicas,"* os autores contribuem para a construção de uma visão mais complexa e dinâmica do conceito de lugar, que passa a ser visto como um espaço de interações diversas, influenciado por disputas de poder e desafios sociais e ambientais específicos.

“A reconceituação de lugar, conforme as interpretações sociológicas sobre as transformações sociais na primeira década do século XXI, está sendo marcada por novos critérios de classificação, que aparentam empreender uma volta ao passado, refletindo uma conhecida e dúbia combinação entre fatores ambientais e econômicos. Incorporados pelas ações governamentais mais recentes, esses critérios evidenciam um novo esquema interpretativo de processos reais e de situações sociais de conflito.”
(Almeida, 2014:351)

Para Almeida, o lugar não é apenas um espaço delimitado para a "proteção" de grupos, mas se torna uma categoria que, ao longo do tempo, passou de um enfoque de "proteção" a um "protecionismo". Ele argumenta que a cartografia social e os próprios movimentos indígenas e comunitários reconstroem essa percepção, mostrando o lugar como um espaço reivindicado e moldado por sua população, em que as dinâmicas de poder e de autonomia dos povos indígenas e tradicionais são constantemente negociadas. Esse enfoque mais político e culturalmente situado reflete um lugar que é ao mesmo tempo material e simbólico, estruturado pelas práticas culturais e pela ocupação histórica e significando, então, um espaço de resistência e afirmação identitária.

Becker, por sua vez, vê a Amazônia como um lugar estratégico para o Brasil, abordando a questão a partir das políticas públicas e da importância geopolítica da região. Nessa visão, o lugar amazônico assume uma conotação que vai além do espaço habitado, considerando a Amazônia como um ativo de desenvolvimento, mas também como um desafio no que diz respeito à

formulação de políticas sustentáveis e inclusivas. Becker argumenta que a integração da Amazônia em uma agenda nacional requer um entendimento do lugar como uma área multifuncional e estratégica, e que as políticas públicas precisam se adaptar a essa complexidade, reconhecendo as práticas sustentáveis das populações locais e as demandas dos movimentos sociais, e não apenas as visões econômicas hegemônicas.

Essa "nova percepção" sobre a categoria lugar, articulada pelos textos de Almeida e Becker, destaca a Amazônia como um espaço vivo e estratégico, no qual múltiplas formas de poder, de proteção e de identidade interagem. Ao contrário de uma visão estática, o lugar é entendido como um campo dinâmico, moldado por relações sociais e políticas e pelas práticas culturais de seus habitantes, que reafirmam a Amazônia como espaço de resistência, de diversidade e de soberania para os povos que dela dependem para a manutenção de suas vidas e culturas. Almeida (2014) analisa como, nas últimas décadas, distintas instâncias político-administrativas do Estado brasileiro passaram a incorporar de maneira mais sistemática o termo "lugar" em suas formulações institucionais, políticas e jurídicas. Essa incorporação vai além dos mecanismos burocráticos e administrativos, refletindo-se também na formulação de programas, planos e projetos voltados à reorganização dos espaços e lugar habitados por populações tradicionais. Nesse processo, o conceito de lugar passa a ocupar um lugar central nas políticas públicas voltadas à garantia de direitos de povos indígenas e comunidades quilombolas, como a homologação de terras indígenas e a titulação de lugar quilombolas. (Almeida, 2014:354)

No caso dos Tikuna, esse movimento se expressa nas disputas e negociações em torno da demarcação e proteção de seus lugar tradicionais, sobretudo diante da presença de agentes estatais, missionários, comerciantes e de projetos de desenvolvimento. As categorias territoriais instituídas pelo Estado — como as Terras Indígenas oficialmente demarcadas — muitas vezes entram em tensão com as formas próprias de ocupação, circulação e manejo territorial dos Tikuna, revelando os limites e contradições de uma política que, embora reconheça formalmente os direitos territoriais, tende a operacionalizá-los a partir de uma lógica normativa e cartográfica alheia às cosmologias e práticas indígenas.

Neste tópico, proponho enaltecer uma percepção ampliada e sensível sobre o lugar, compreendendo-o como mais do que um espaço geográfico delimitado. A ideia central é valorizar o lugar enquanto uma construção afetiva, tecida por vivências, conhecimentos e saberes que o transformam em um lugar vivido, carregado de memórias individuais e coletivas. Este lugar não é

apenas o resultado de práticas cotidianas, mas também um repositório de histórias, emoções e relações que o tornam dinâmico e multifacetado.

4.1 - Saberes e territorialidades indígenas: as plantas como mediadoras de espaços e relações

A floresta é uma farmácia viva, onde cada planta é uma guardiã de histórias, cura e equilíbrio, transmitidas através das gerações por aqueles que escutam a sabedoria do vento e das águas. Trecho de uma fala de Socorro Kokama, Tefé, 2023.

Neste tópico pretendo elencar as principais plantas que foram citadas nas entrevistas, demonstrando a variedade de espécies usadas nesta região e os seus principais usos no cotidiano e em momentos cerimoniais. A partir dos relatos ao longo da pesquisa foi possível perceber que algumas plantas têm maior protagonismo nas narrativas e até mesmo nos mitos de origem tikuna. Com base nesses dados, construí uma tabela que apresenta os nomes populares das plantas citadas, a descrição da família botânica a que pertence, a origem e os usos.

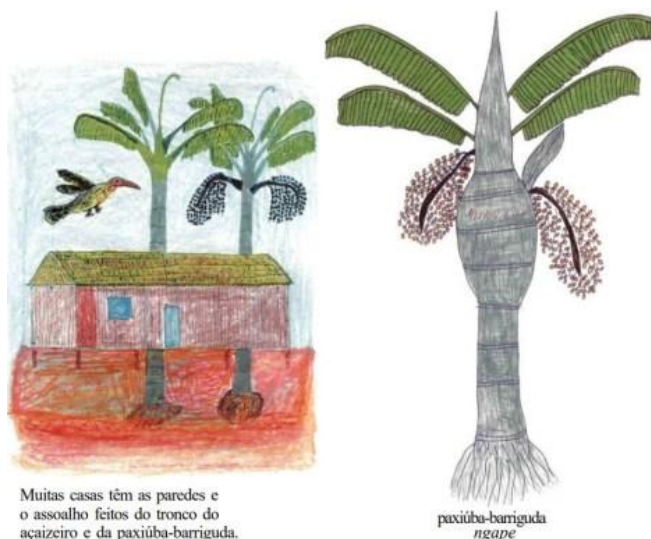
A obra inspiradora dessa perspectiva é o *Vozes Vegetais - Diversidade, Resistências e Histórias da Floresta* que reuniu pesquisadores antropólogos e arqueólogos e juntos analisaram a correlação entre corpos e plantas na Amazônia indígena e a inscrição em paisagens relacionais marcadas pela ação de humanos e não humanos, conectando diferentes temporalidades e memórias afetivas vinculadas a lugares e parentelas. Estes autores se debruçaram em compreender as relações humanos-plantas e um dos aspectos que me conectou a esta leitura foi perceber por exemplo que algumas árvores, como as castanheiras, a seringueira, a samaúma, “marcam os tempos e suas transformações”. (Lima, T. H. et al. 2023:17) A castanheira é uma das árvores mais emblemáticas da floresta amazônica e historicamente manejada por diversos indígenas, quilombolas, seringueiros. Ao mesmo tempo há uma diversidade de plantas cultivadas como as manivas e mandiocas e suas variadas formas de uso.

PLANTA (NOME POPULAR)	DESCRIÇÃO	ORIGEM	USO
Tururi	Fruto da árvore <i>Inga marginata</i>	Amazônia	Alimento, medicina caseira, vestimentas tikuna em Santo Antônio do Içá/ máscaras rituais/ uso da casca
Malva	Planta herbácea da família Malvaceae	Europa, Ásia	Medicinal, alimentar, vestimentas
Seringa	Árvore da família Sapindaceae	América Tropical	Madeira, fruto
Castanha	Fruto da castanheira	América Tropical	Alimento, medicinal
Açaí	Fruto da palmeira <i>Euterpe oleracea</i>	Amazônia	Alimento, medicinal
Paxiúba	Fruto da palmeira <i>Iriartea exorrhiza</i>	Amazônia	Alimento, madeira
Buriti	Fruto da palmeira <i>Mauritia flexuosa</i>	Amazônia	Alimento, óleo
Andiroba	Árvore da família Meliaceae	América Tropical	medicinal, madeira
Copaíba	Árvore da família Fabaceae	América Tropical	óleo medicinal
Santa Luzia	Árvore da família Annonaceae	América Tropical	alimento, medicinal
Jenipapo	Fruto da árvore <i>Melia azedarach</i>	América Tropical	Alimento, medicinal , pigmento
Uixi	Fruto da palmeira <i>Endocarp</i>	Amazônia	Alimento, medicinal
Umari	Fruto da árvore <i>Brosimum acutifolium</i>	Amazônia	Alimento, medicinal
Arapari	Fruto da árvore <i>Psidium littorale</i>	América Tropical	Alimento, madeira
Juta	Planta fibrosa da família Malvaceae	Ásia, África	Tecido, corda

As fibras vegetais, como o **tururi**, **a malva** e **a juta**, desempenham um papel crucial na vida dos povos indígenas, especialmente na região amazônica. Essas fibras são extraídas das plantas das aldeias e utilizadas para a confecção de diversos itens essenciais ao cotidiano, como redes, cestos, cordas e vestimentas que também podem ser usadas em festas e rituais, como no caso dos Tikuna.

O **jenipapo**, como já apontado no capítulo anterior, tem papel fundamental para os Tikuna, pois o seu fruto, quando processado, libera um suco que se oxida ao entrar em contato com a pele, resultando em uma tinta preta que é utilizada para a pintura corporal. A pintura corporal com jenipapo tem significados profundos para os Tikuna, sendo utilizada em rituais, cerimônias e festas, como o ritual de iniciação feminina conhecido como "Festa da Moça Nova". Além do uso cerimonial, o jenipapo também é valorizado por suas propriedades medicinais. Os Tikuna utilizam diversas partes da planta, incluindo a casca e as folhas, para tratar uma variedade de condições de saúde, como problemas digestivos, febres e inflamações.

A **paxiúba**, uma palmeira originária da Amazônia, usada como fonte de madeira para a construção dos assoalhos das casas, também é a matéria prima para a confecção de vassouras e cestos, além de ser fonte de alimento através do seu caule, o palmito. A **erva-de-santa-luzia** considerada erroneamente uma “erva daninha” pode ser usada para lavar os olhos em casos de inflamação e é conhecida popularmente com essa nomenclatura por ser uma referência à santa protetora dos olhos.



O livro das árvores - Organização Geral Dos Professores Ticuna Bilingues de Benjamin Constant - 1997

O **uixi**, a fruta do uixizeiro, é consumida na alimentação amazonense tendo o uso da sua polpa natural ou acompanhado de farinha de mandioca, assim como o **umari**. Esta planta, em particular, possui uma profunda conexão com o rico contexto mitológico dos Tikuna, semelhante ao jenipapo. De acordo com o "Livro das Árvores", essa planta não é apenas uma fonte de alimento ou cura, mas um elemento vital na cosmologia do povo Tikuna. Ela desempenha um papel central nos rituais e nas narrativas que explicam a origem do mundo e as relações com a natureza.

Quando a samaumeira caiu, ficou ainda o toco, que na língua Ticuna se chama napüne. É a parte que fica na terra quando alguma árvore é derrubada. No toco da samaumeira as folhas continuavam brotando. Isso preocupou *Yo'ie I'pi*, pois a árvore poderia crescer de novo. Colocaram sobre o toco um jabuti enorme para que ele comesse as folhas. Mas o jabuti não dava conta, porque as folhas cresciam sem parar. Então, os irmãos chegaram bem perto e puderam escutar o coração da samaumeira: tou, tou, tou! Ele ainda estava vivo. Ipi tentou tirá-lo com o machado, mas o coração pulou bem longe. Uma borboleta pegou o coração, depois o calango e por fim ele foi parar com a cutia. A cutia saiu correndo e plantou o caroço do coração. Yo'i foi atrás, procurou, procurou e acabou encontrando o caroço. Levou, então, para plantá-lo no seu terreno. Depois de um tempo, nasceu uma árvore de umari, tetchi. Assim surgiu o umari: do coração da samaumeira. (Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües, 1997:16)

O **arapari**, típico das terras amazônicas, principalmente regiões de igapó, tem a madeira utilizada na marcenaria, movelaria e produção de celulose. Ela é rica em propriedades antioxidantes, que ajudam na prevenção do envelhecimento precoce e no fortalecimento do sistema imunológico. Os principais usos desta espécie consiste no aproveitamento do óleo, que é extraído das sementes pela indústria. Sua madeira é usada para infinitas finalidades; além de suas sementes serem empregadas na confecção de biojoias. Os frutos são aproveitados para a confecção de artesanato, na produção de colares, abajures, cortinas e brincos.²³ (SANTOS et al.2020:6).

4.2 - A relação plantas-lugar na cosmovisão indígena

Os povos indígenas no Brasil têm marcado em suas narrativas, em seus corpos e lugar a memória de lutas contra os efeitos deletérios de cinco séculos expostos aos mais diversos tipos de pandemias e violações aos seus direitos. Nesse trajeto, as políticas governamentais, estruturadas sob dispositivos de poder e na capacidade daí gerada de ditar que vidas sociais importam em prol de um projeto desenvolvimentista, têm colaborado para que esses sujeitos étnicos se constituam como historicamente interpeláveis (Chambouleyron et al, 2011; Werneck e Carvalho, 2020; Vilaça, 2020; Verdum, 2020). Nesse bojo, os povos indígenas situam-se no centro de uma “vindita ideológica profunda” (Le Tourneau, 2019: 01), travestida de um justificado paternalismo colonial extemporâneo, que os enxerga como peças inapropriadas na engrenagem neoliberal do progresso nacional e sobre os quais recaem regimes de regulação política, territorial, econômico, cultural e identitário constituídos por meio de discursos e práticas de marginalização e precarização do outro.²⁴ (ROSA, et.al.2021:5)

As plantas são usadas em rituais de cura, cerimônias religiosas e como símbolos de identidade cultural, refletindo uma compreensão holística e integrada da saúde, onde o bem-estar físico, mental e espiritual estão interligados com o respeito e a preservação da biodiversidade ao seu redor.

Os pioneiros da corrente brasileira de antropólogos que investiram nos estudos sobre o corpo foram Roberto da Matta, Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro, autores do artigo

histórico de 1979, denominado — A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Esse artigo buscou ressaltar a contribuição das sociedades indígenas da América do Sul para a renovação teórica da Antropologia Brasileira, desenvolvendo assim a Etnologia do Brasil. Eles desvendaram a originalidade dos povos ameríndios a partir da elaboração rica da noção de pessoa e ao mesmo tempo da corporalidade enquanto idioma simbólico focal., entre outras características. A noção de corpo serviu para trazer uma outra arena de possibilidade de compreensão das sociedades indígenas que não aquelas da antropologia clássica, como as noções de clã. Sobre os tikuna, Santos, et.al. ponderou em recente artigo:

Essa etnia indígena apresenta características individuais articulando assim o “corpo” e seu “lugar”. Um termo importante para a sua cultura é “Na’ane” por tradução está vinculada aos aspectos de cosmo, mundo, terra e nesse sentido há relações intrínsecas entre um período temporal e o corpo. Com isso, o amadurecimento sexual do corpo, e o cosmos Ticuna agem concomitantes à mitologia. Esse diálogo entre essas vertentes fica claro nas festividades/celebrações dessa etnia, como por exemplo, no ritual de iniciação das jovens Tikuna, o ritual da moça nova. (Santos et al, 2023:53)

Santos et. Al. 2023²⁵ aborda a reflexão sobre a sexualidade presente nas interpretações da cosmovisão, o mito e ritual dos Tikuna. Os autores exploram a categoria *corpo* de Le Breton (2010) no conceito de corpo social e se referem à noção de cosmovisão indígena definindo como um conjunto de crenças, valores, conhecimentos e práticas que definem a forma como os povos indígenas compreendem e interagem com o mundo ao seu redor. A cosmovisão indígena valoriza profundamente a relação com a terra e a natureza, vendo-as como entidades importantes que devem ser respeitadas e preservadas. Ela também orienta práticas cotidianas, rituais, formas de governança e modos de sustento, refletindo uma compreensão integrada e sustentável da vida. Os autores analisaram esculturas de grupos tikuna, expostas no museu Povos da Amazônia:

Trata-se de breve análise de peças zoomorfas e antropomorfas esculpidas em madeira das árvores muirapiranga, balseira ou pau-balsa, que são geralmente feitas por mulheres tikuna com o intuito de ensinamento para as crianças. Para o processo de polimento das peças são utilizadas folhas da mapatirana (MELATTI, 2007). Essas esculturas da etnia Tikuna estão expostas, temporariamente, no museu do Centro Cultural dos Povos da Amazônia (CCPA)³, instituição implantada em maio de 2007. (SANTOS, et al, 2023:53)

Depois de uma análise sobre o corpo desde a idade média, os autores fazem uma crítica sobre a forma como o corpo foi concebido pelos padrões europeus, deixando de lado a perspectiva sobre o corpo a partir dos moldes dos povos originários. “Quando ainda são abordados em nossa literatura tendem em suas narrações moldes depreciativos como, por exemplo, exóticos, folclorizados, primitivos” (SANTOS et al, 2023:61). Estes autores evidenciam que na mitologia tikuna, Ngutapa é um ser primordial de importância central para essa sociedade. Dos joelhos de Ngutapa nasceram os heróis civilizadores Y'oi e I'pi, bem como suas irmãs, figuras essenciais que introduziram elementos fundamentais da cultura Tikuna. Esses heróis míticos trouxeram consigo os objetos de uso cotidiano, assim como conhecimentos que foram transmitidos para guiar o modo de vida Tikuna, incluindo a maneira correta de cultivar a terra, realizar as celebrações tradicionais e estabelecer os laços matrimoniais de acordo com as normas de parentesco.

A organização social dos Tikuna é profundamente alicerçada nas instruções dos "encantados", seres que ocupam um papel central na cosmologia dos Tikuna, sendo seres espirituais e ancestrais que habitam o mundo natural e influenciam as relações entre o mundo humano e o sobrenatural. Para os Tikuna, esses seres não são meras figuras mitológicas, mas entidades vivas, com presença real no cotidiano da comunidade. Eles habitam florestas, rios, animais e fenômenos naturais, e a interação com esses seres é fundamental para manter o equilíbrio da vida e o bem-estar coletivo.

Segundo Almeida (2013), os encantados são considerados como "donos" de certos lugares ou recursos naturais específicos, como árvores, montanhas, e rios. Essa relação estabelece uma ética de respeito e reciprocidade, onde os Tikuna devem se relacionar com os encantados de forma cuidadosa, para não desequilibrar o mundo espiritual que os cerca. Essas entidades são vistas como responsáveis por manter a harmonia e são mediadoras nas práticas culturais, especialmente nos rituais de cura e nas festas tradicionais, como a Festa da Moça Nova (Kehuti, em Tikuna), um dos

ritos de passagem mais importantes dessa etnia.

Para Lima (2005), o conceito de encantados representa também uma expressão do que os Tikuna chamam de *magüta*, ou "gente verdadeira", que se refere àqueles que detêm conhecimentos e sabedorias ancestrais. Os encantados, como portadores de *magüta*, transmitem aos Tikuna o conhecimento sobre práticas como o uso medicinal de plantas e os cuidados com o lugar. Dessa maneira, os Tikuna compreendem que o acesso ao conhecimento é, em parte, mediado por essas figuras sobrenaturais, que se comunicam com os humanos através de sonhos, visões ou estados de transe.

Angarita (2013) destaca ainda que a boa relação com os encantados é vista como uma forma de proteção. Os Tikuna acreditam que, ao honrar e respeitar esses seres, eles conseguem evitar desastres naturais, doenças e outros infortúnios. Essa relação simbiótica entre humanos e encantados reflete o entendimento Tikuna de que tudo na natureza está interligado e que a harmonia com o mundo espiritual é essencial para a continuidade de sua cultura e modo de vida.

Essas referências mostram que os encantados não são apenas figuras mitológicas; são elementos fundamentais para a compreensão do mundo dos Tikuna, refletindo uma cosmologia onde o espiritual, o natural e o humano se entrelaçam em um sistema complexo de reciprocidade e respeito mútuo.

Esses seres encantados orientam a forma como os Tikuna se relacionam com o meio ambiente e com as forças naturais que o compõem. Acredita-se que a manutenção de uma relação harmoniosa com esses espíritos protetores é essencial para garantir a prosperidade e evitar os desafios e intempéries que a natureza pode impor ao povo Tikuna. Dessa maneira, as práticas culturais e sociais desse grupo são guiadas por um profundo respeito e reverência às entidades e espíritos que habitam a floresta, reconhecendo neles a fonte de proteção e equilíbrio para a vida em aldeia.

Angarita (2013) caracteriza o conceito de *naüne* e *na'ane* como propriedades que se manifestam tanto nos corpos (*üne*) quanto no que eles chamam de "mundo" (*na'ane*). Esses termos são fundamentais para compreender a cosmovisão Tikuna, na qual o corpo e o lugar não são apenas elementos distintos, mas partes de uma inter-relação profunda e inseparável. Os autores resumem essa relação de maneira emblemática: "todo Naane posee *naüne* y todo *naüne* es Na'ane" (ANGARITA, Abel, 2013:147), ou seja, o lugar (*na'ane*) contém corpo (*naüne*), e o corpo, por sua vez, é lugar. Esse entendimento revela que o Tikuna enxerga seu corpo não apenas como algo

físico, mas como uma extensão direta do mundo que o circunda. Assim, o conceito de lugar transcende a ideia de espaço físico e se transforma em uma realidade orgânica e espiritual, onde o corpo e a terra se interpenetram. O corpo humano passa a ser visto como um microcosmo do mundo natural e espiritual, e o lugar, por sua vez, é vivenciado e compreendido como uma entidade dotada de corporalidade, pois ambos fazem parte de uma mesma teia de interdependência. Dessa forma, qualquer intervenção no lugar é também uma intervenção no corpo coletivo e individual, um impacto que reverbera entre os elementos humanos e não humanos que compõem esse universo integrado. A concepção Tikuna, portanto, estabelece uma conexão essencial entre o corpo e o mundo, onde ambos se sustentam e coevoluem em uma unidade viva e interligada.

As plantas mencionadas acima estão na memória afetiva de qualquer amazonense ou amazônida, nas minhas vivências nas comunidades ribeirinhas e aldeias. A andiroba, a copaíba, o buriti, a castanha e o açaí, que estão presentes no dia a dia das pessoas, são mais acessíveis de encontrar nas casas das famílias, nos sítios e capoeiras onde coletam os frutos e tiram os óleos. São técnicas de extração e manejo compartilhadas durante anos e aprimoradas com o passar do tempo.

A malva e a erva de santa luzia são plantas de quintal, que podem ser encontradas nos caminhos e trilhas entre as casas, que crescem espontaneamente, sem ser propriamente cultivadas. O mari, o iuxi, o açaí e o buriti são importantes itens alimentares, ricos em nutrientes e essenciais na subsistência dos indígenas e ribeirinhos. Também são marcantes na infância, sendo atrativos para crianças, que sobem em suas árvores logo de manhã cedo, para comer o mari e o uixi com farinha de mandioca e café. O arapari também é outra planta comum entre as crianças usada nas brincadeiras a beira do rio, onde é mais comum de ser encontrada. A paxiúba e a malva são fibras que foram destinadas à confecção de sacarias para embalar produtos agrícolas, bem como para outros usos na tecelagem.

A história da juta (*Corchorus olitorius* L. e *Corchorus capsularis* L.) e da malva (*Urena lobata* L.) no Brasil tem início no final do século XIX nos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo. A ideia de introduzir essas lavouras nesses locais estava relacionada diretamente à conjuntura política e econômica do período, marcada por inúmeros avanços técnicos e científicos na área da agricultura, bem como pela superprodução de café, que exigia consideráveis estoques de sacarias para a embalagem dessa commodity (FERREIRA, 2022). Destaca-se que, neste período, também havia a necessidade de se embalar outras commodities agrícolas produzidas no Brasil, como o algodão, o milho, o

arroz, a batata, o cacau, o açúcar, entre outros. (...) O Brasil atingiu a autossuficiência nesse segmento em 1953, mas passou novamente a importar a fibra de juta a partir de 1970. Com a implantação da Zona Franca de Manaus, em 1967, a abertura de eixos rodoviários, a substituição das fibras naturais por fibras sintéticas, o transporte a granel, a falta de incremento tecnológico na extração das fibras e a liberação das importações durante o governo de Fernando Collor de Melo (1990-1992), toda a atividade ligada à produção, primeiramente de juta e depois de malva na Amazônia, declinou vertiginosamente (HOMMA; FERREIRA, 2011). Todavia, mesmo com essa queda, a produção de fibras na Amazônia não desapareceu por completo e continua sendo uma fonte de renda importante para cerca de 15 mil famílias de ribeirinhos apenas no Amazonas, sobretudo na época das cheias dos rios. (FERREIRA E HOMMA, 2024:13)²⁶

As plantas malva, juta, castanha e seringa, amplamente presentes na região do rio Solimões, atuam como marcadores territoriais, culturais e históricos que refletem as principais práticas das populações indígenas locais. Cada uma delas está associada aos usos tradicionais, desde a produção de fibras e alimentos até o extrativismo para o artesanato. Essas espécies não apenas simbolizam a diversidade ecológica da Amazônia, mas também reforçam a interdependência entre os povos indígenas e o lugar, sendo fundamentais para a organização socioeconômica e territorial da região.

Em 1971, a malva passou a ser cultivada nas várzeas altas do estado do Amazonas, por iniciativa da extinta Brasiljuta, assinalando novo rumo para o desenvolvimento dessa atividade (GENTIL, 1988; CFP, 1979). Ao se cultivar uma planta de terra firme, acostumada com solos de baixa fertilidade, nas várzeas férteis do Rio Amazonas, ela se desenvolveu de forma extraordinária, passando a competir com a juta a partir de então. De 1978 a 1982, por causa da facilidade de aquisição de sementes e de sua alta produtividade, a malva atingiu o dobro da produção e, em 1983. (FERREIRA E HOMMA, 2024:23)

Por fim, é fundamental destacar a centralidade mitológica do jenipapo (*Genipa americana*) na cosmologia tikuna. Segundo os relatos míticos, a figura ancestral de Ipi, um ser primordial, transforma-se em jenipapo, marcando um elo profundo entre a humanidade e o mundo vegetal. Essa fruta, rica em significado e substância, não apenas simboliza a origem dos Tikuna, mas

²⁶ Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, v.184, n.4 n.494, p. 11-35, 2024

participa ativamente dos ritos que os constituem enquanto povo.

Em um dos momentos cruciais da narrativa de criação, o jenipapo é ralado e lançado nas águas do rio — um gesto que não é meramente prático, mas ontologicamente criador. É desse gesto que emergem os seres humanos, indicando que os Tikuna "vieram do jenipapo", segundo sua cosmologia. A fruta torna-se, assim, matriz da humanidade tikuna, condensando o nascimento dos humanos na interação entre o mundo vegetal e os territórios que habitam.

Além disso, o suco do jenipapo, com seu poder transformador, é utilizado para pintar os corpos dos bebês recém-nascidos e, de maneira especialmente significativa, das meninas que participam do ritual de iniciação feminina, o festa da moça nova. Nesses contextos, o jenipapo opera como um mediador entre o mundo cotidiano e o mundo dos ancestrais. Sua aplicação sobre o corpo não é apenas estética ou protetora, mas atua como inscrição simbólica de pertencimento, passagem e regeneração da vida social. Desse modo, o jenipapo é mais que um fruto — é um ser ancestral, um princípio de origem e um operador ritual fundamental no processo de tornar-se Tikuna.

4.3 - Considerações Finais

As plantas são bioindicadores do corpo – lugar na perspectiva da resistência indígena

As plantas circulam com as pessoas e as pessoas falam através das plantas. (Abel Tikuna, 2023)

Neste tópico conclusivo pretendo explorar a perspectiva da noção de corpo-território como chave analítica para entender o contexto tikuna da região do rio Solimões. O conceito de plantas como bioindicadores do corpo-território está profundamente enraizado na perspectiva ecológica e socioambiental, especialmente em contextos de grupos indígenas. Nesse sentido, o **corpo-território** refere-se à ideia de que o lugar, mais do que um espaço físico, é uma extensão do corpo humano, onde os elementos naturais – como as plantas – desempenham um papel fundamental na manutenção da vida e na expressão cultural de um povo. O corpo-território refere-se à ideia de que o lugar, para muitas populações, não é apenas um espaço geográfico, mas uma extensão do próprio corpo humano. Esse conceito é amplamente discutido em movimentos indígenas e ecofeministas,²⁷ onde o corpo e a terra estão interligados de forma simbiótica. Para essas culturas, qualquer impacto sobre o lugar tem um reflexo direto no bem-estar físico, mental e espiritual das pessoas que nele habitam. A degradação de lugar, por meio da exploração de recursos naturais, desmatamento ou poluição, afeta diretamente as plantas que habitam o local. Ao adoecerem ou desaparecerem, elas sinalizam a degradação do corpo-território. Esse processo não impacta apenas a biodiversidade,

²⁷ Ecofeminismo: escola de pensamento que tem orientado organizações ecologistas e feministas de vários países desde a década de 70, buscando entender as contribuições e os limites que esta abordagem traz para a prática social no Brasil, em particular para os movimentos que tentam articular as lutas das mulheres com as lutas ambientais. (SILIPRANDI, Emma, 2000:61).

mas enfraquece as práticas culturais e a saúde das comunidades que dependem dessas plantas para sua subsistência e cura.

O estudo e a valorização do conhecimento indígena e tradicional sobre as plantas e o lugar revelam uma compreensão profunda das interações entre o humano e o não-humano, e a urgência de preservar essas relações em tempos de crise ambiental e de disputas territoriais. As plantas jenipapo, samaúma e tururi desempenham papéis fundamentais na configuração do lugar e na construção da identidade cultural dos povos Tikuna e Miranha, refletindo a profunda conexão desses grupos com a floresta amazônica. O jenipapo é amplamente utilizado pelos Tikuna, Kokama, Kambeba e Miranha, os principais grupos indígenas habitantes das beiras do rio Solimões como um marcador cultural e ritualístico. Seu fruto é fonte de tinta natural, empregada tradicionalmente na pintura corporal e na arte. Para os Tikuna, a pintura feita com jenipapo é carregada de simbolismo, sendo usada em rituais como a Festa da Moça Nova (ritual de iniciação feminina), onde os desenhos corporais representam conexões com os espíritos ancestrais e a identidade coletiva. Além disso, o jenipapo tem valor medicinal, sendo usado para tratar problemas respiratórios e como purificador do sangue.

Conhecida como a "árvore-mãe" ou "árvore da vida", a samaúma é considerada sagrada por muitas comunidades indígenas, incluindo os Tikuna e Miranha. Esta majestosa árvore atua como um ponto de referência territorial, marcando locais importantes na floresta. Além de sua imponência física, a samaúma é vista como um elo espiritual que conecta a terra e o céu. É comum que se acredite que a samaúma proteja os espíritos da floresta e ajude a guiar as decisões comunitárias. Sua madeira e fibras também têm usos práticos, como na construção de canoas e cordas.

O tururi, uma fibra obtida da palmeira de buriti (*Mauritia flexuosa*), é usado amplamente pelos Tikuna e Miranha para confeccionar artefatos utilitários e cerimoniais. Redes, vestimentas e utensílios rituais são produzidos a partir dessa fibra, que simboliza a integração entre funcionalidade e espiritualidade. Em celebrações e rituais, o tururi é frequentemente transformado em roupas e adornos que conectam os participantes às forças naturais e espirituais da floresta. Trata-se de uma planta com significados extremamente simbólicos e identitários para os tikuna, sendo uma referência ao abordar essa espécie vegetal, em qualquer pesquisa etnográfica sobre o

tema. Atualmente usada em roupas de alta costura, assinadas por estilistas indígenas que tem trazido para o mundo da moda a luta e resistência indígena.

Assim, as plantas do contexto tikuna, entrelaçadas aos lugares, às histórias, às memórias, às identidades indígenas, marcadas em seus lugar. A noção de corpo-território, portanto, nos permite pensar o Solimões não apenas como um rio navegável ou um recurso hidrográfico, mas como um corpo pulsante, interligado às subjetividades, às práticas e aos modos de vida tikuna. Ao adotar essa chave analítica, deslocamos o olhar para compreender como a luta pelo lugar é também uma luta pela integridade do corpo — individual e coletivo — e pela continuidade das existências indígenas.

No contexto tikuna, essa articulação entre corpo e lugar se dá de forma intensa e contínua. Os Tikuna não apenas habitam a floresta e os rios: eles os incorporam como parte de si, em práticas de cura, alimentação, rituais, caça, pesca e cosmologia. Os rios, como o Solimões, não são apenas “meios de transporte”, mas corpos d’água com agência própria, cuja força, humor e ritmo influenciam a vida social. Essa dimensão relacional é também marcada por práticas xamânicas e pela festa da moça nova, em que a corporeidade está em constante comunicação com as dinâmicas do ambiente e do lugar em que os indígenas ocupam. Ao compreender o lugar como uma extensão do corpo – e vice-versa –, os Tikuna reafirmam uma ontologia em que viver bem (*wacüü*) é possível apenas quando o corpo-território está equilibrado. Como propõe Krenak, pensar a terra como um ser vivo é uma forma de “adiar o fim do mundo”, resistindo a lógicas destrutivas que desumanizam o planeta e os povos que o habitam. No caso dos Tikuna, a devastação do lugar — por meio de garimpos ilegais, desmatamento desenfreado, presença de madeireiras, extração petrolífera, narcotráfico ou avanço do agronegócio — significa não apenas a perda da vegetação, mas o rompimento de redes de cuidado e saberes, contribuindo assim para o adoecimento do lugar e dos corpos.

Nas territorialidades indígenas da Amazônia, as plantas não são apenas componentes da paisagem mas agentes que marcam, definem e atualizam os limites cosmológicos, históricos e culturais dos lugar. Elas indicam caminhos, delimitam zonas de uso e manejo, protegem espaços e revelam, por sua presença ou ausência, o estado de saúde da terra. Árvores como a castanheira, a samaúma ou o jenipapeiro não crescem em qualquer lugar por acaso: estão inseridas em redes

de cuidado, troca e memória que remontam às origens míticas dos povos e às trajetórias de ocupação dos seus ancestrais. Quando florescem, frutificam ou adoecem, essas plantas comunicam algo vital aos que sabem escutá-las. São marcos ecológicos e cosmológicos que orientam práticas de caça, coleta, cura e ritual. Por isso, para os povos indígenas, defender suas plantas é defender seus lugar – e vice-versa. Num tempo de acelerada degradação ambiental, reconhecer as plantas como marcadoras territoriais é também reconhecer a centralidade do conhecimento indígena na proteção da floresta e na regeneração dos vínculos entre humanos e mundo.

4.4- Anexos – Fotos



Imagem 1 : Fotos dos trabalhos de campo realizados na comunidade Bom Jesus da Ponta da Castanha/Tefé.



Imagem 2 : Rabutã, um tipo de pimentão, mutuquinha e amor crescido, plantas dos quintais da Ponta da Castanha.



Imagem 3: Assembleia da União dos povos indígenas e Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões - 28 e 29 de janeiro na aldeia Nova Esperança , na terra indígena Barreira da Missão de Baixo, Tefé/AM. Mesa composta por lideranças indígenas Kokama, Tikuna e o presidente da UNIPI-MSA Sr. André Cruz.



Imagem 4 : Materiais usados para as pinturas corporais para a Assembleia.



Imagem 5: Mulheres da AMIMSA se pintando antes do início da Assembléia.



Imagem 6 : Reunião da sede da AMIMSA - Bairro Jardim Lara / Tefé/ AM



Imagem 7: ítems da casa de Ercília Tikuna, vice presidente da AMIMSA e atual coordenadora da SESAI Médio Solimões.



Imagem 8: Seu Ismael Tikuna recebendo uma pintura corporal em uma das manifestações contra o Marco Temporal, em Tefé, 2021.



Imagem 9: Manifestação contra o Marco Temporal realizada pelo movimento indígena de Tefé.



Imagem 10: Criança da AMIMSA em protesto ao Marco Temporal na praça em Tefé .



Imagem 11: Criança da AMIMSA se pintando durante protesto ao Marco Temporal na praça em Tefé.



Imagem 12: Ida a campo para a aldeia Vila Nova, na região de Tefé/AM com a interlocutora Dona Socorro Kokama, em Julho de 2021.

Imagem 13: Paisagens da viagem à Aldeia Vila Nova , Tefé, AM.



Imagem 14: Felipe Kokama, D. Socorro Kokama e Seu Ismael Tikuna.



Imagem 15: Caminho para a aldeia Vila Nova



Imagem 16: Seu Ismael Tikuna na aldeia Vila Nova



Imagem 17: D. Socorro Kokama e Felipe Kokama em reunião pela associação APICTE

Imagem 18: Casa na aldeia Vila Nova





Imagem 19: Seu Ismael Tikuna no caminho da aldeia Vila Nova



Imagem 20: Dona Socorro Kokama, Luiza, Seu Ismael Kokama e os indígenas da aldeia Vila Nova em Tefé.



Imagem 21: Seu Imael Tikuna e Dona Socorro Kokama.



Imagem 22: Pajuaru, bebida fermentada de mandioca servida na casa do Seu Ismael Tikuna em Tefé

Artefatos arqueológicos encontrados por Seu Ismael Tikuna



Imagem 23: Artefatos arqueológicos da coleção de S. Ismael Tikuna



Imagem 24: Artefatos arqueológicos da coleção de S. Ismael Tikuna



Imagem 25: Artefatos arqueológicos da coleção de S. Ismael Tikuna



Imagem 27: Artefatos arqueológicos da coleção de S. Ismael Tikuna



Imagem 28: Artefatos arqueológicos da coleção de S. Ismael Tikuna

Imagem 29: Seu Ismael Tikuna e Dona Socorro Kokama com os artefatos arqueológicos da coleção do tuxaua.



Imagem 30: Criança Tikuna com a roupa ritual de tururi usada nos rituais como a Festa da Moça Nova, na aldeia Patiá II, Santo Antônio do Içá.



Imagem 31: Tikuna com a roupa ritual de tururi usada nos rituais como a Festa da Moça Nova, na aldeia Patiá II, Santo Antônio do Içá.



Imagem 32: Pé de urucum na aldeia Patiá II, Santo Antônio do Içá



Imagem 33: Pé de Arapari - Aldeia Pavão, Tefé.



Imagem 34 : Darlene Tikuna na aldeia Pavão - Tefé



Imagem 35: Jovens indígenas se pintando na aldeia pavão



Imagem 36: Darlene Tikuna mostrando a roupa feita de malva na aldeia Pavão, Tefé.



Imagem 37: Roupas feitas de malva na aldeia Pavão, Tefé.



Imagem 38: Tuxaua da aldeia Pavão com a roupa feita de malva e penas



Imagem 39: Tuxaua da aldeia Pavão mostrando a malva em seu estado bruto, antes do beneficiamento para a confecção da roupa.



Imagem 40: Cacique Anatalino - Coari



Imagem 41: Porta retrato na casa de seu Anatalino em Coari



Imagem 42: Árvore de jenipapo na entrada da aldeia Bom Jesus do Igapó Grande - Coari



Imagem 43: Bandeira da Associação dos familiares indígenas unidos de Coari na aldeia Bom Jesus do Igapó Grande



Imagem 44: Grafismos na aldeia Bom Jesus do Igapó Grande, Coari



Imagem 45: Grafismos na aldeia Bom Jesus do Igapó Grande, Coari



Imagem 46: Aldeia Bom Jesus do Igapó Grande



Imagem 47: Aldeia Bom Jesus do Igapó Grande



Imagem 48: Caciques da aldeia Bom Jesus do Igapó Grande, Coari.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social. Manaus: UEA Edições, 2013
- ALMEIDA, Fábio. Desenvolvimento Sustentado entre os Ticuna: as Escolhas e os Rumos de um Projeto. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, sér. Ciências Humanas, Belém, v. 1, n. 1, p. 45-110, jan-abr. 2005.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. R @U|Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013.
- ALBERT, Bruce. Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. Editores: Bruce Albert, Alcida Rita Ramos. Editora. UNESP, 2002.
- APARÍCIO, Miguel. A explosão do olhar: do tabaco nos Arawa do rio Purus. Mana[online], vol.23, n.1, pp.9-35. 2017.
- APARICIO, Miguel. Itinerários vegetais, ou da inconstância da aldeia banawá. Maloca:Revista De Estudos Indígenas. 2010.
- ARAÚJO, Ellen Fernanda Natalino. Tabaco, corporalidades e perspectivas entre alguns povos ameríndios. Dissertação de mestrado. Niterói. 2016.
- AZEVEDO, Dagoberto Lima. Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye’pamahsã: o conjunto dos Bahsese na organização do espaço Di’ta Nuhku. Yepamahsã mahsise, tuoñase bahsesepu sañase nisé mahsiõri turi ni a ti pati Di ta Nuhku kahãsere. Manaus: EDUA. (Coleção Reflexividades Indígenas). 2018.
- BACIGALUPO, Ana Mariella. Shamans of the Foye Tree: Gender, Power and Healing Among Chilean Mapuche, University of Texas Press, 2007, pp. 321, Austin, Texas.
- BARRETO, João Paulo Lima. Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro / João Paulo Lima Barreto. 2021 189 f.: 31 cm
- BELAUNDE, Luisa. El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Segunda edición revisada y ampliada por la autora. Lima, octubre de 2008. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- CABRAL DE OLIVEIRA; Joana, AMOROSO; Marta, MORIM DE LIMA; Ana Gabriela; SHIRATORI, Karen; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure. Vozes Vegetais: Diversidade, Resistências e Histórias da Floresta. Editora Ubu. São Paulo. 2020.

CARDOSO, Thiago Mota; RAMALHO, Ana Luisa Melgaço; PY-DANIEL, Victor. A construção do espaço agroecológico por comunidades indígenas peri-urbanas (Manaus – Amazonas). The construct of agroecological landscape for indigenous communities around urban center (Manaus – Amazonas). *Revista Brasileira de Agroecologia*, Resumos do V CBA – Sociedade e Natureza, v. 2, n. 2, p. 517, out. 2007.

CARDOSO, Thiago Mota. Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal [tese de doutorado]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2016. 524 f. Orientador: Márnio Teixeira Pinto; coorientadores: Gabriel Coutinho Barbosa e Anna Lowenhaupt Tsing.

CARDOSO, Thiago e BARRETO, João Paulo. Povos indígenas e os cuidados com o corpo-ambiente. INFOAMAZONIA [Povos indígenas e os cuidados com o corpo-ambiente - InfoAmazonia](#). 29 outubro 2020.

CÂMPERA, L. O lago encantado e o caminho da chuva: noções de corpo, cura e cosmologia no Médio Solimões. Um estudo antropológico em comunidades da RDS Amanã. Manaus, Amazonas.2017.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado pesquisas de antropologia política. Paris, Éditions de Minuit, 1974 (Trad. Bras. Theo Santiago. São Paulo, Cosac Naify, 2003)

DESCOLA, Philippe. As Lanças do Crepúsculo. São Paulo: Cosac e Naify. 2006.

DESCOLA, P. (2016). Além da natureza e cultura (M. Echalar, Trad.). São Paulo: Cosac Naify. (Obra original publicada em 2005).

DSEI, Ministério da Saúde. Saúde indígena: análise da situação de saúde no Sasi SUS. Brasília: Ministério da Saúde. 2019

ECHEVERRI, Juan Alvaro. Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/237355872>. 2014.

ECHEVERRI, Juan Alvaro. Qué es una comunidad indígena? Identidad y autonomía territorial en dos comunidades de la Gente de centro. In *Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira*. Umbu-SP. 2016.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. O suicídio ticuna na região do Alto Solimões –AM. Rio de Janeiro. Tese de Doutorado em Saúde Pública, Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro. 1998.

FAULHABER, Priscila. A Terceira Margem: índios e ribeirinhos do Solimões. 13º Encontro dos Grupos Temáticos do PIPSA .1988.

FAUSTO, Carlos. A Antropologia Xamanística de Michael Taussig e as desventuras da etnografia. Anuário Antropológico. Editora Universidade de Brasília/ Tempo Brasileiro, 1988.

FERREIRA, Aldenor, HOMMA, Alfredo, o uso da malva no brasil: do apogeu ao declínio. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, v. 184, n. 494, p. 11-35, 2024. <https://doi.org/10.23927/revihgb.v.184.n.494.2024.90>

FORTES, Hugo. Sobrevoos entre homens, animais, espaços e tempos: pensamentos sobre arte e natureza. 2016. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/27/tde-30012017-102822/>. Acesso em: 01 set. 2025.

GARNELO, Luiza. Os povos indígenas e a construção das políticas de saúde no Brasil. Brasília; Organização Pan-Americana da Saúde; 2003. 120 p.

GÓES, Archipo. Nunca mais Coari, a fuga dos Jurimáguas. - Edição, Coari-Am: Coari.com editora, 2016.

GOULARD. Jean-Pierre. Les genres du Corps: conceptions de la personne chez les Ticuna de haute Amazonia. Tese de Doutorado em Antropologia e Etnologia. École de Hautes Etudes em Sciences Sociales. Paris. 1998.

GOULARD. Jean-Pierre. Entre Mortales e Imortales – El Ser según los Tikuna de la Amazonia, Peru. 2009.

GOW, Peter. Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia. Clarendon Press Oxford. 1991.

GUIMARÃES, Sílvia. Corpos e ciclos da vida sanumá-yanomami. Horiz. antropol.vol.16 no.34 Porto Alegre July/Dec. 2010.

GRUBER, Jussara Gomes (Org.). O livro das árvores. Editoras: OGPTB. Benjamin Constant. AM/1997.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu. 2009.

INGOLD, Tim. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000. xiv, 465 p.967.

KOPENAWA, D., & Albert, B. (2015). A queda do céu: palavras de um xamã yanomami (B. Perrone-Moisés, Trad.; Prefácio de E. Viveiros de Castro). São Paulo: Companhia das Letras.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. Tânia Pellegrini. 11. ed. Campinas, SP: Papirus, 2010[1962].

LÉVI-STRAUSS, Claude. Mitológicas Vol 2. Do mel às cinzas. Cosac Naify. 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Suma Vol. 1: Etnobiologia. O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical. Suma Etnológica Brasileira. Fonte: Biblioteca Digital Curt Nimuendajú línguas e culturas indígenas sul-americanas. 1986. <http://www.etnolinguistica.org/suma:vol1p27-46>

LIMA, Tania Stolze. “O que é um corpo?”. Religião e Sociedade, v.22, n.1, p. 9-20. 2002.

LIMA, Deborah Magalhães. (Org.) Diversidade Socioambiental nas Várzeas dos Rios Amazonas e Solimões. Perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade. Manaus, 2005.

LITTLE, Paul E. Lugar sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. Universidade de Brasília, 2002.

LÓPEZ GARCÉS; Claudia Leonor. Etnicidad y nacionalidad em la frontera entre Brasil, Colombia y Peru. Los Ticunas frente los procesos de nacionalidade. In: García, ClaraInés (comp.). Fronteiras, Territorios e Metáforas. Instituto de Estudios Regionales, INER, Universidad de Antioquia. Medellín. 2003.

MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. “O que a rotina de uma mulher Tikuna revela sobre política e resistência.” 2020. Disponível em: www.amazonialatitude.com/2020/10/27/o-que-a-rotina-de-uma-mulher-tikuna-revela-sobre-politica-e-resistencia Acesso em: 20/06/2021.

MAGALHÃES, Aline Moreira. Esquecer-se de si: morte, emoções e autoridades em uma comunidade Ticuna. Tese de doutorado. Rio de Janeiro. 2014.

MAGALHÃES, Aline Moreira. Mulheres ciumentas, homens enfeitados: contribuições ticuna para as reflexões sobre gênero e violência. Cadernos de campo, São Paulo, n. 24, p. 465-486. 2015.

MAIZZA, Fabiana. Persuasive Kinship: Human–Plant Relations in Southwest Amazonia. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 15, p. 206-220.: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol15/iss2/6>. 2017.

MARCOY, Paul. Viagem pelo Rio Amazonas. Tradução, introdução e notas de Antonio Porro. – 2. Edição em português – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas. 2006.

MATAREZIO FILHO, Edson. O amadurecimento dos corpos e do cosmos – mito, rituale pessoa ticuna. *Rev. antropol.* São Paulo, v. 60 n. 1, p. 193-215. 2017.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. 2019. A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. Tese de Doutorado da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo.

MATOS, Beatriz. Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9 (1), jan./jun. 2019.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Seara de homens e Deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe. Campinas. SP. 2001.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Da cultura à natureza. Um estudo do Cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe. São Paulo, 2006.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Plantas e parentelas. Notas sobre a história da agricultura no Médio Purus. In: *Redes Arawa-Ensaio de etnologia do Médio Purus*. Gilton Mendes e Miguel Aparício (orgs). Manaus: EDUA. 2016.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Transformar as plantas, cultivar o corpo. In *Vozes Vegetais*. Orgs. Cabral de Oliveira, Joana.et. al. Ed. Ubu. 2021.

MENDONÇA, José Fernandes. Ticunagü arü inüwana nhuãcūnaüneüna daugüi nawa ida'wegü rü norüü'ügü. Visões ticuna do corpo humano, das doenças e dos medicamentos, HIV/AIDS, tuberculose e malária. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. 2018.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. 2017. A Cultura da batata-doce: Cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô. *MANA* 23(2): 455-490, – DOI <http://dx.doi.org/10.1590/167849442017v23n2p455>

MCCALLUM, Cecília A. O corpo que sabe: Da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das Terras Baixas Sul-Americanas. In ALVES, P. C. & RABELO, M. (eds) *Antropologia da saúde: Traçando identidades e Explorando Fronteiras*, Rio de Janeiro: FIOCRUZ/Relume Dumará, 1998. p. 215 -245.

NIMUENDAJU, C. The Tukuna. 2972. UCPAAE, Vol. 45, Berkeley-Los Angeles.

NONATO, Raimundo. Lugar E Representação: Um Estudo Sobre O Bairro Do Abial No Município De Tefé/Am. Dissertação de Mestrado. Manaus. 2012.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero. 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Presença Indígena na Formação do Brasil / João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire– Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Regime tutelar e faccionalismo. Política e Religião em uma reserva Ticuna. Manaus:UEA.Edições.2015.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. Mana. 5(1): 81-107. 1999

PORRO, A. As crônicas do rio Amazonas, Notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Vozes, Petrópolis/Rio de Janeiro. 1992.

QUEIROZ, Kristian Oliveira de. Lugaridades amazônicas: uma leitura a partir dos piratas do Rio Solimões no Amazonas. Geograficidade | v. 14, n. 1. 2024.

RODRIGUES, E. A. Rede urbana do Amazonas: Tefé como cidade média de responsabilidade territorial na calha do médio Solimões. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus. 2011.

ROSA, Patrícia Carvalho, BENITZ, Tabatha, VIEIRA, Ercília da Silva, SANTOS, Fábio Pereira. “O descaso e o esquecimento com os indígenas são antigos, não começou com o Covid-19”: efeitos, estratégias e modos de resistência indígena no Médio Solimões e Afluentes, AM. Maloca - Revista de Estudos Indígenas | Campinas, SP | v. 4 | p. 01-30 | e021002 | 2021

ROSA, Patrícia Carvalho. "Das misturas de palavras e histórias": etnografia das micropolíticas de parentesco e os "muitos jeitos de ser Tikuna". Campinas, São Paulo. 2015.

ROSENGREN, Dan. Corporeidade Matsigenka: uma realidade não biológica. Revista de antropologia, São Paulo, USP, V. 49. Nº 1. 2006.

SACK, Robert D. Human Territoriality: Its Theory and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, Ana Lúcia Cavalcante, BOURGUIGNON, Priscila R., SOARES, Artemis Somanlu – O Corpo Esculpido: Entre Os Mitos E Ritos Do Povo Ticuna Na Amazônia. Revista de Estudos Amazônicos – Ufam, N. 1, V. 1, Jan. / Jun. (2023) Issn (Impresso): 1518-4765/ Issn (Eletrônico): 2316-4123.

SANTOS ANGARITA, Abel. “La constitución de naüne (cuerpo) entre los yunatügü (tikuna)”. Revista Mundo Amazonico, v. 5:327-356. 2014.

SANTOS ANGARITA, Abel. Narración tikuna del origen del territorio y de los humanos. En: Echeverri Juan Álvaro (Ed.) Mundo Amazónico. Revista anual, volumen1, Instituto Amazónico de Investigación (IMANI). Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. Leticia Amazonas Colombia. 2010.

SANTOS ANGARITA, Abel. Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo. Tesis de maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. 2013.

SANTOS, Raimundo Nonato Freitas dos. Lugar e representação: um estudo sobre o bairro do Abial no município de Tefé/AM. 2012.

SANTOS, Antônio Bispo dos (2023). A terra dá, a terra quer. São Paulo: UBU.

SANTOS, Lucélia, ALMEIDA, Marilene, WITTMAN, Florian. Biometria e germinação de sementes de *Macrolobium acaciifolium*(Benth.) Benth. de várzea e igapó da Amazônia Central. Heringia, Série Botânica, Porto Alegre, 2020.

SHEPARD, Glenn, DALY, Lewis. Sensory ecologies, plant-persons and multinatural landscapes in Amazonia. Botany Downloaded from cdnsciencepub.com by 184.73.93.204 on 12/02/21.

SHIRATORI, Karen. Vegetalidade humana e o medo do olhar feminino. In Vozes Vegetais. Orgs. Cabral de Oliveira, Joana.et. al. Ed. Ubu. 2021.

SPIX & MARTIUS. Viagem pelo Brasil. Tradução Lúcia Furquim Lahmeyer. Ed. Da Universidade de São Paulo. 1981.

TAMANAH, Eduardo Kazuo. Ocupação policroma no baixo e médio rio Solimões, estado do Amazonas. 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-05062012-104830/>. Acesso em: 09 set. 2025.

TAYLOR, Anne Christine. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano. Cadernos de Campo. São Paulo, 21(21), 213-228. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v21i21p213-228>. Acesso em: 27/07/2021.

TAUSSIG, Michel. Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing. 1987. University of Chicago. EUA.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002. A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify. 552 pp.

YAMACURI, Anastasia Candre. Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy. Mundo Amazónico 5. 23-80. 2014

