

**Universidade de São Paulo
Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”
Centro de Energia Nuclear na Agricultura**

**Manejo territorial Hupd’äh e agrosociobiodiversidade: relações com
políticas públicas de alimentação escolar e agroecologia**

Túlio Caio Binotti

Tese apresentada para obtenção do título de Doutor
em Ciências. Área de concentração: Ecologia
Aplicada

**Piracicaba
2023**

Túlio Caio Binotti
Bacharel em Gestão Ambiental

**Manejo territorial Hupd'äh e agrosociobiodiversidade: relações com
políticas públicas de alimentação escolar e agroecologia**
versão revisada de acordo com a Resolução CoPGr 6018 de 2011

Orientador:
Prof. Dr. **PAULO EDUARDO MORUZZI MARQUES**

Tese apresentada para obtenção do título de Doutor
em Ciências. Área de concentração: Ecologia Aplicada

Piracicaba
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
DIVISÃO DE BIBLIOTECA – DIBD/ESALQ/USP

Binotti, Túlio Caio

Manejo territorial Hupd'äh e agrosociobiodiversidade: relações com políticas públicas de alimentação escolar e agroecologia / Túlio Caio Binotti. - - versão revisada de acordo com a Resolução CoPGr 6018 de 2011. - - Piracicaba, 2023.

194 p.

Tese (Doutorado) - - USP / Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz". Centro de Energia Nuclear na Agricultura

1. Terra Indígena Alto Rio Negro 2. Manejo territorial e ambiental indígena
3. Agricultura indígena 4. Família linguística Naduhup. I. Título

AGRADECIMENTOS

Agradeço.

Primeiramente, agradeço aos Hupd'äh e aos outros povos do Rio Negro. Especialmente as pessoas que me acolheram e me ensinaram muito durante estes mais de 10 anos de São Gabriel da Cachoeira-AM. Américo Socot e Américo Penedo, André Baniwa, Domingos Barreto, Marivelton Barroso, Almerinda Lima, Roberto Carlos Sanches, Nildo Fontes, Adão Francisco, Isaías Baniwa,, Higino Teório, Janete Alves, Dagoberto Azevedo, Jaime, Raimundo, Cenaide Lima.

Aos colegas e amigos de FUNAI, que aqui estão na tese, compartilham os desafios que enfrentamos nos últimos anos e que sustentam a garra de continuar e de resistir por uma política indigenista e pelas pessoas, povos e Terras Indígenas. Aqui cito os remanescentes Matheus, João Claudio, Denivaldo, Alencar, Rosiclaudio. Também aos que não mais estão na Coordenação Regional do Rio Negro, mas que apoiaram bastante: Caldas, Fernanda, Luiz, Ane, Muriel e João Paulo. E aos que estão em Brasília dando suporte e apoio: Clarisse, Marcos, Fernanda, Douglas, Lucas, Juliana e Rita.

Agradeço aos amigos e amigas do ISA e FOIRN, que estiveram nesses vários momentos em São Gabriel da Cachoeira, seguindo na batalha para que as atividades pudessem continuar mesmo nos momentos mais difíceis.

Ao meu orientador Paulo, pelo estímulo, contribuições e apoio durante todo o doutorado. Primeiramente, por me aceitar como orientado, também pelo apoio durante a monitoria da disciplina Sociedade, Cultura e Natureza ministrada por ele. E também pelas correções, considerações e auxílio na escrita desta tese para que eu pudesse concluí-la. Mesmo com as dificuldades várias para a realização desta pesquisa e escrita, sempre esteve presente e me auxiliando com o foco na conclusão da tese. Agradeço pelos ensinamentos.

Aos pesquisadores que atuam com Hupd'äh e a família Naduhupy que em diferentes momentos me estimularam e me orientaram. Bruno, Danilo, Rafael, Karol, Nian, Pedro, Michel e João Vitor que sustentaram e animaram este trabalho, com as experiências desenvolvidas por cada um e compartilhadas, também pelo carinho e amizade.

Aos meus pais, avós, tio, irmão que, mesmo estando longe já um bom tempo dessa caminhada, resgatam a minha energia e força necessária nos meandros da vida e desta tese. Ao meu pai que pouco antes desta tese ser defendida se foi e à minha finada avó Lalá. Aos que permanecem, agradeço ao vô Armando, Nilza, Orialy, Miguel, Marco, Marcelo, Rosa e ao meu filho Jorge, que veio a este mundo durante o doutorado.

A minha companheira Deotila Maia que também me estimulou e tem estado junto nessa caminhada. Pelos tempos idos e pelos que virão. Agradeço também pelas colaborações em ouvir, sugerir e corrigir partes da tese relacionadas ao manejo Hupd'äh, lembrando dos ensinamentos e práticas do seu pai (Tukano) e sua mãe (Arapaso), assim como de suas próprias experiências enquanto viveu em Pato e Iauaretê. Sem esquecer claro dos filhos dela que também considero como meus, Darlan e Kalyandra.

Aos amigos e amigas presentes e ausentes, daquelas amigas que foram se construindo antes de minha vinda para São Gabriel da Cachoeira. Também foram fundamentais em diversos

momentos para chegar até aqui, Rodrigo Zé, Rafael, Paulo Rodre, Bruna Taño, Bruna Miranda, Aline (protegida), Rodrigo Satoru, Rafael Kalango, Otavio Spirro, Véia, Cathe, Lion, Leandro, Charlie, Tati, Debora, Alessandra, Sheike, Xina, Pedro, Paulo, Nadia, Thiago, Danubia, Alejandro, Suzana, Cinara, Renata, Tati e Lisa. Sobretudo reforço o carinho e lembrança boa que tenho quando penso em vocês.

Aos membros do comitê de acompanhamento que fizeram considerações importantes durante a elaboração da pesquisa. Silvia Molina, Maria Elisa Garavello, Luciana Jacob, Bruno Marques, Danilo Ramos.

Aos professores Lovois Andrade, José Carlos dos Anjos, Flavia Charão, Rumi Kubo, Gabriela Coelho de Souza, Silvia Molina, Maria Elisa Garavello, Paulo Moruzzi Marques, Marcos Sorrentino.

Ao acolhimento recebido em Porto Alegre e em Piracicaba pelos colegas de disciplinas e ensinamentos: Amilcar, Cris, Santiago, Diana, Natan, Francisco, Flavia, Natalia, André, Lauro. Também agradeço a Pati e ao Felipe pelo acolhimento em Porto Alegre para termos um cantinho para ficar. À Michele pelo apoio e ânimo para seguir por esse caminho de doutoramento.

Ao Agremal pela oportunidade de troca de experiências de pesquisas e trabalhos desenvolvidos.

À CAPES pela bolsa concedida ao menos em um período desta pesquisa.

Às Secretarias dos Programas de Pós Graduação em Ecologia Aplicada (ESALQ) e Desenvolvimento Rural (UFRGS). Mara Casarin, Lucas Zanoni, Danielle, Macarena.

Dedico esta tese a toda a minha família, aos que se foram e aos que continuam por aqui acompanhando essa jornada.

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT.....	8
LISTA DE FIGURAS	9
LISTA DE TABELAS.....	10
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS.....	11
1. INTRODUÇÃO	13
2. PERCURSO METODOLÓGICO	27
2.1. Povo indígena Hupd'äh e o Rio Negro.....	28
2.2. Caminhos da agroecologia	34
2.2.1. As agroecologias.....	38
2.2.2. Etnoecologias	41
2.2.3. Agroecologia, etnoecologia e povos indígenas: reflexões	42
2.3. Programas de doutorado: entre a interdisciplinaridade, antropologia e sociologia	49
2.4. Trajetórias entre agroecologia, antropologia e sociologia	52
2.4.1. Perspectivas pós-coloniais e de pós-desenvolvimento.....	58
2.5. Caminhos para análise de políticas públicas associadas à agroecologia e às populações indígenas.....	63
2.6. Em suma, o caminho metodológico da tese	66
3. MANEJO NO TERRITÓRIO E A AGROSOCIOBIODIVERSIDADE DO POVO HUPD'ÄH.....	71
3.1. Manejo nos caminhos na floresta e nas roças Hupd'äh.....	72
3.2. Preparo de alimentos.....	83
3.3. Características geográficas e de paisagem	94
3.4. Características dos povos indígenas e demarcação do território	96
3.5. Processo de colonização: tentativas de mudança nos modos de vida e agricultura.....	101
3.6. Sistema agrícola indígena do Rio Negro e sistema agrário.....	105
3.7. Sistema de manejo Hupd'äh: breve caracterização histórica, hipóteses e reflexões sobre suas transformações	108

4. POLÍTICAS PÚBLICAS ASSOCIADAS À SUSTENTABILIDADE NAS TERRAS INDÍGENAS NO RIO NEGRO	121
4.1. PNGATI e PNAPO – Políticas públicas com referencial global de sustentabilidade e referenciais setoriais de soberania alimentar e autonomia indígena.....	121
4.2. Os PGTA's das Terras Indígenas do Rio Negro.....	133
4.3. Programa Nacional de Alimentação Escolar e as escolas Hupd'äh	134
4.4. Primeiro acesso do PNAE no Rio Negro.....	138
4.5. O retorno à comunidade Waruá para realização dos trabalhos do PNAE	141
4.6. Vários desafios para cumprimento das exigências documentais.....	144
4.7. O acesso em 2020.....	150
4.8. A articulação em rede para a promoção do Programa em São Gabriel da Cachoeira	151
4.9. Manejo agroflorestal na comunidade Hupd'äh Santa Rosa e o acesso ao PNAE.....	161
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	173
REFERÊNCIAS.....	181
ANEXOS.....	191

RESUMO

Manejo territorial Hupd'äh e agrosociobiodiversidade: relações com políticas públicas de alimentação escolar e agroecologia

O povo Hupd'äh vive na região do rio Negro, Terra Indígena Alto Rio Negro, no noroeste do Estado do Amazonas, pertencente à família linguística Naduhup. Juntamente com outros povos que compartilham o território, apresentam similaridades e contrastes em relação ao modo de vida e cultura. Nesta tese, o foco se dirige aos aspectos que caracterizam as particularidades relacionadas ao manejo Hupd'äh em seus territórios. Tradicionalmente, o povo Hupd'äh é considerado pela sua maior mobilidade territorial, por suas atividades na caça, coleta e extrativismo de frutos, plantas medicinais e cipós obtidos nos caminhos pelo interior da mata que costumam estar associados também a visitas de parentes, lugares sagrados, sítios antigos. Entretanto, também convém considerar o manejo realizado mais próximo a suas casas, como nos quintais e roças, que também fazem parte da dinâmica deste povo. Existem políticas públicas que tem se relacionado ao manejo territorial dos indígenas, como o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), a Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PNAPO) e a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI). Esta tese aborda como esses manejos específicos Hupd'äh se relacionam com essas políticas, com especial atenção ao PNAE. Os métodos utilizados para levantamento dos dados foram revisão bibliográfica de trabalhos antropológicos, dados levantados durante a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da Terra Indígena Alto Rio Negro e elementos de análise obtidos em trabalhos da FUNAI. Também são mobilizados o referencial relacionado ao Sistema Agrícola Tradicional Indígena do Rio Negro, patrimonializado como bem imaterial e material pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e o conceito de sistemas agrários. Para análise das políticas, são considerados os Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) e análises cognitiva e redes das políticas públicas. Há consonâncias e dissonâncias quando se relacionam os aspectos específicos e gerais do manejo Hupd'äh e as políticas públicas citadas. Neste sentido, espero colaborar com as discussões e escolhas de caminhos para que políticas públicas relacionadas à alimentação e à agroecologia estejam mais atentas e conectadas para as especificidades Hupd'äh e dos povos indígenas.

Palavras-chave: Terra Indígena Alto Rio Negro, Manejo territorial e ambiental indígena, Agricultura indígena, Família linguística Naduhup

ABSTRACT

Hupd'äh territorial management and agrosociobiodiversity: relations with school feeding and agroecology public policies

The Hupd'äh people live in the region of the Rio Negro, Alto Rio Negro Indigenous Land, in the northwest of the State of Amazonas, belonging to the Naduhup language family. Together with other peoples who share the territory, they present similarities and contrasts in relation to the way of life and culture. In this thesis, the focus is on the aspects that characterize the particularities related to Hupd'äh management in their territories. Traditionally, the Hupd'äh people are considered for their greater territorial mobility, for their activities in hunting, gathering and extracting fruits, medicinal plants and vines obtained on the paths through the interior of the forest that are usually also associated with visits from relatives, sacred places, ancient sites. However, it is also advisable to consider the management carried out closer to their homes, such as in backyards and gardens, which are also part of the dynamics of this people. There are public policies that have been related to the territorial management of indigenous peoples, such as the National School Feeding Program (PNAE), the National Policy of Agroecology and Organic Production (PNAPO) and the National Policy of Territorial and Environmental Management of Indigenous Lands (PNGATI). This thesis addresses how these specific Hupd'äh managements relate to these policies, with special attention to the PNAE. The methods used to collect the data were a bibliographic review of anthropological works, data collected during the elaboration of the Territorial and Environmental Management Plan (PGTA) of the Alto Rio Negro Indigenous Land and elements of analysis obtained in FUNAI works. Also mobilized are the reference related to the Traditional Indigenous Agricultural System of the Rio Negro, patrimonialized as an immaterial and material good by the Institute of National Historical and Artistic Heritage (IPHAN) and the concept of agrarian systems. For policy analysis, the Territorial and Environmental Management Plans (PGTAs) and cognitive analyses and public policy networks are considered. There are consonances and dissonances when relating the specific and general aspects of Hupd'äh management and the public policies mentioned. In this sense, I hope to collaborate with the discussions and choices of paths so that public policies related to food and agroecology are more attentive and connected to the specificities of Hupd'äh and indigenous peoples.

Keywords: Alto Rio Negro Indigenous Territory, Indigenous territorial and environmental management, Indigenous agriculture, Naduhup linguistic family

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Localização das duas comunidades do terceiro recorte da tese referente à análise do PNAE (GOOGLE EARTH).	69
Figura 2. Situação do peso das crianças Hupd'äh (muito baixo peso) e de indígenas (baixo peso) nos polos base que atendem comunidades da etnia Hupd'äh	76
Figura 3. Roça de Ipadu. Comunidade Santa Rosa, igarapé Cabari, região Japu.	87
Figura 4. Coleta de embaúba para preparo do ipadu. Comunidade Santa Rosa, igarapé Cabari, Região Japu	88
Figura 5. Preparo do ipadu – secagem das folhas. Comunidade Santa Rosa, igarapé Cabari, região Japu.	89
Foto de Virgolino Penedo Pena.....	89
Figura 6. Bacia hidrográfica do Rio Negro com suas cidades	95
Figura 7. Terras Indígenas do Rio Negro. Fonte: FOIRN (2021).....	97
Figura 8. Famílias linguísticas no território do Rio Negro.	101
Figura 9. Produtos entregues por agricultora indígena para a escola da comunidade Waruá	148
Figura 10. Foto dos alunos Dâw merendando açaí, enviada à SEMED.....	149
Figura 11. Entrega de alimentos para escola na comunidade Waruá, povo Dâw. PNAE 2021.	168

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Pesos de animais caçados por Hupd'äh em diferentes meses de 1974 a 1976. A amostra 1 coletada no Igarapé Anta, afluente do igarapé Cucura e as amostras 2 e 3 no igarapé Pombo, afluente do rio Umari (adaptado de REID, 1979).....	75
Tabela 2. Nomes populares de parte da agrobiodiversidade do Rio Negro – adaptado de Ramos (2012).....	107
Tabela 3. Calendário produtivo comunidade Waguiá, rio Papuri, etnia Hupd'äh.....	113
Tabela 4. Calendário produtivo comunidade Jandiá, rio Papuri, etnia Tukano.....	114
Tabela 5. Calendário produtivo comunidade Pinu Pinu (São Fernando), rio Papuri, etnia Hupd'äh ..	115
Tabela 6. Calendário produtivo comunidade São José de Anchieta, rio Papuri, Etnia Tukano	116
Tabela 7. Calendário produtivo comunidade Uirapixuna, rio Papuri, Etnia Tukano,.....	118
Tabela 8. Calendário Produtivo comunidade São Gabriel, rio Papuri, etnia Piratapuya.....	119
Tabela 9. Calendário Produtivo comunidade Aracapá, rio Papuri, etnia Tariano	120
Tabela 10. Eixos e diretrizes da PNGATI e da PNAPO.....	125
Tabela 11. Quadro comparativo sintético entre PNGATI e PNAPO	133
Tabela 12. Pessoas chave para execução do PNAE em São Gabriel da Cachoeira	158
Tabela 13. Planejamento de Maria Elorides Penedo Pena, comunidade Hupd'äh Santa Rosa, para entrega merenda regionalizada na escola da comunidade . 2022.	169
Tabela 14. Planejamento de Sonia Pires Gonçalves, comunidade Hupd'äh Santa Rosa, para entrega merenda regionalizada na escola da comunidade. 2022.	170
Tabela 15. Planejamento de Rosani Araújo da Silva, comunidade Dâw, Waruá, para entrega merenda regionalizada na escola da comunidade. 2020.	170
Tabela 16. Planejamento de Nazaré Moraes de Souza, comunidade Dâw, Waruá, para entrega merenda regionalizada na escola da comunidade. 2020.	171
Tabela 17. Planejamento de Joaquina de Souza Marques, comunidade Dâw Waruá, para entrega merenda regionalizada na escola da comunidade. 2020.	171
Tabela 18. Planejamento de Marisa Fernandes Marques, comunidade Dâw Waruá, para entrega merenda regionalizada na escola da comunidade. 2020.	171

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIETUM	Associação Indígena da Etnia Tuyuka Moradores de São Gabriel da Cachoeira
ATRIART	Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié
CAIARNX	Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto Rio Negro e Xié
CAIMBRN	Coordenadoria das Associações Indígenas do Médio e Baixo Rio Negro
CATRAPOA	Comissão de Alimentos Tradicionais dos Povos do Amazonas
COIDI	Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê
CPF	Cadastro de Pessoa Física
CR-RNG	Coordenação Regional do Rio Negro - FUNAI
DAP	Declaração de Aptidão ao Programa Nacional da Agricultura Familiar
DSEI-ARN	Distrito Sanitário Especial Indígena – Alto Rio Negro
FNDE	Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IDAM	Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável no Amazonas
IFAM	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
IPHAN	Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Socioambiental
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos
PAB	Programa Alimenta Brasil
PGTA	Plano de Gestão Territorial e Ambiental
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNAPO	Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica
PNGATI	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
SEDUC	Secretaria de Educação do Estado do Amazonas
SEMED	Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira-AM
SEMINPA	Secretaria Municipal do Interior e Produção Agropecuária
TI	Terra Indígena

1. INTRODUÇÃO

Ao tornar-me servidor da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em fevereiro de 2012, fui designado para a Coordenação Regional do Rio Negro (CR-RNG), no município de São Gabriel da Cachoeira/AM. Chegando ao local, meus sentidos estavam atentos para a floresta, a água e os diferentes povos indígenas que vivem nessa região. Ouvia cantos de aves, zumbidos de insetos dos mais diversos à noite, correnteza do rio batendo nas pedras, pessoas nas ruas falando várias línguas indígenas, além do português e espanhol. Avistavam-se arbustos e árvores que fazem parte dos quintais das casas, como pinhão roxo, açaí, buriti, fruta pão, bananeira, mandioca, macaxeira, mangueiras, carambola, pupunha, pimenteiras, embaúbas e muitas outras mais. Ao amanhecer e ao entardecer, os pássaros japu atravessavam o Rio Negro, da ilha Adana para a cidade e da cidade para a ilha.

O corpo suave de uma maneira diferente, que pedia um banho no Rio Negro. Cheiros de água, da farinha de mandioca e da mata perfumavam o ambiente, acompanhados dos sabores da quinhapira, mojeira e moqueado, alimentos típicos preparados a partir de peixes dos mais diferentes tipos, acompanhados de beiju curadá e beiju seca, feitos a partir da mandioca. A cidade revelava-se entre e adentro da abundância de água nos rios e igarapés, da mata circundante e das pessoas que vivem nesse lugar, com muitas outras possibilidades a partir destes primeiros contatos.

Na chegada a este município no noroeste amazônico, com maior diversidade de povos e segundo em população indígena no Brasil (IBGE, 2010), afluíam-me as novidades, as belezas locais com muita água, as serras do Cabari e da Bela Adormecida visíveis a quem encontra-se no perímetro urbano da cidade, bem como a diversidade étnica presente. Ao ver e escutar muitos indígenas conversando em suas próprias línguas, lembrei-me do município de San Cristóbal de las Casas no México, que apresenta também grande diversidade de povos e linguística. Em 2011, pude conhecer brevemente este município mexicano do estado de Chiapas, após participar do Congresso Latino Americano de Agroecologia. Trata-se de um território com forte presença indígena, também com movimento atuante, especificamente o Zapatista, representado pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), pelos direitos e cultura indígena.

Com o tempo de trabalho, fui cada vez mais me apegando ao local, conhecendo as comunidades indígenas mais próximas e mais distantes ao perímetro urbano e me envolvendo com as diferentes etnias do Rio Negro, especificamente voltando minha atenção aos povos Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb. Antes de chegar a este município, havia dúvida sobre assumir um cargo público, na Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Já tinha ouvido muitas histórias de colegas indígenas que estudavam na Universidade Federal de São Carlos, que compartilhavam os problemas que vivenciavam na relação com a FUNAI. Mas segui, com a intenção inicial de desenvolver aprendizados e de contribuir com as atividades dos povos indígenas em torno de sustentabilidade e bem viver.

Na minha primeira semana, os companheiros de trabalho da FUNAI foram-me apresentados. Um deles era Domingos Barreto, indígena do povo Tukano, naquele momento assessor técnico e, posteriormente, coordenador da CR-RNG, no período de final de 2012 até 2018. Domingos Barreto também já havia sido presidente da Associação das Tribos Indígenas do Alto Tiquié (ATRIART) e diretor presidente da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). A FOIRN é a organização indígena cujo objetivo é defender os direitos indígenas, com foco na terra e cultura, agregando mais de noventa associações indígenas da região, como a ATRIART. Trata-se do movimento indígena atuante na região do Rio Negro, atuando nas Terras Indígenas e municípios de São Gabriel da Cachoeira, Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro com suas cinco coordenadorias regionais e departamentos temáticos.

Este servidor e liderança indígena, Domingos Barreto, logo convidou-me para conhecer a comunidade Pari Cachoeira, para acompanhar uma atividade prevista em conjunto com a associação de base local. Certamente já pretendia que me envolvesse com os projetos e vivências nas comunidades indígenas. Seria uma viagem distante, que levaria cerca de dois dias de bote com motor 40HP, com parada em algumas comunidades no trajeto. Logo me animei, mas a viagem acabou sendo cancelada. Entretanto, as conversas com este servidor eram cada vez mais frequentes e bastante interessantes para minha inserção no Rio Negro.

Uma das experiências que ele compartilhava era em relação às iniciativas de piscicultura. Em especial aquela da ATRIART, que desenvolveu uma proposta inovadora de criação de peixes no final da década de 1990. Tendo como foco a criação de espécies de peixes locais, como o aracu e acará, a formação de

indígenas, laboratório para criação de alevinos, a alimentação a partir de plantas existentes no local e a autonomia indígena, esta iniciativa foi bastante inovadora. Outra temática importante que conversávamos era sobre as dificuldades para a inclusão indígena nos programas governamentais de compra de alimentos, especialmente o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) e Programa de Aquisição de Alimentos (PAA). Até então, esses programas não eram acessados na região.

A primeira comunidade indígena rionegrina que visitei foi Ilha das Flores, localizada na Terra Indígena (TI) Médio Rio Negro I, cuja população conta com diferentes etnias Baré, Desano, Tariano, Kotiria, Baniwa e Tukano. O percurso era mais curto em comparação à Pari Cachoeira. Esta comunidade se situava mais próxima à cidade, subindo o Rio Negro, por cerca de uma hora em bote voadeira com motor 40HP. Uma equipe do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM), acompanhada de membros da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e da Secretaria Municipal de Educação (SEMED), naquela época SEMEC, tinha o objetivo de preparar um curso técnico de agroecologia para ser realizado junto aos indígenas da comunidade. Fomos recebidos com um banquete de alimentos locais, como a quinhapira, que é um caldo de peixe e pimenta, o açaí, preparado para tomar com farinha de mandioca e de tapioca, além de vinho de pupunha. Este último consiste num tipo de bebida fermentada.

Nesta comunidade, a bebida era oferecida em canecas de plástico. No momento em que bebia o açaí e em seguida o vinho de pupunha, utilizei a mesma caneca, como forma de não sujar vários copos, comportamento que em São Paulo é considerado normal nos atuais tempos de escassez de água, mas por vezes também é comportamento visto como algo estranho. Até hoje, os indígenas malinam (caçoam), pois tomar açaí com farinha de tapioca e depois no mesmo copo tomar vinho de pupunha (fermentado), ainda com os resquícios da farinha, é hilário, já que de forma alguma é costume local. Após comermos e praticamente apenas os representantes das instituições falarem sobre as propostas do curso, ainda com gargalhadas sobre o jeito que bebi o vinho de pupunha, fomos até um local, pouco mais afastado, onde a comunidade apresentou uma área de mata, visitada periodicamente.

Era uma roça antiga, de aproximadamente uns 7 anos. Após a colheita principalmente de mandioca, cultivo principal da região, passaram a coletar frutos tais quais açaí do Pará, biribá, castanha, pupunha, tucumã. A coleta, comum depois de colheita da mandioca, ocorre com alguma frequência. Assim, são as roças no Rio Negro. Próximo a esta roça, em um igarapé, os indígenas sugeriram que fosse realizada criação de peixes, para melhor aproveitar os recursos locais. Esta ideia se associa a um aspecto bastante importante no Rio Negro, especialmente ao manejo. As roças, mesmo após a colheita de cultivos de ciclo mais rápido, como a mandioca, o abacaxi e a pimenta, seguem sendo manejadas pelos indígenas para aproveitar outros extratos da área de cultivo que possuem dossel mais alto. Como nos lembra Laure Emperaire et al. (2019), as roças indígenas no Rio Negro, de forma generalizada, após dois ou três ciclos curtos de cultivos, como a mandioca e outras espécies com crescimento e colheita mais rápidos, tornam-se capoeira, tendo papel de produção de frutas além de mudas e sementes. Diferentemente daquela ideia reducionista de abandono das roças pelos indígenas para abrir outras, estes tipos de espaços, roças mais velhas, possuem uma importância na soberania e segurança alimentar das comunidades indígenas do Rio Negro e continuam sendo manejados. Estes espaços de roças antigas são manejados para a coleta de frutas como no caso de Ilha das Flores.

Nesta primeira vivência, várias reflexões emergiram. Os professores que preparariam o curso comentaram temas como produção e propriedades de biodiesel, que poderia ser utilizado para suprir as necessidades com transporte fluvial nos motores. Também sugeriram criação sustentável de gado e potencialização da piscicultura. O biodiesel, combustível originado de produção de biomassa, e financiado pelo governo para implementação de ações voltadas para o agronegócio, seria oriundo da mandioca produzida. Da mesma forma, a piscicultura seria promovida através de difusão da criação em tanque rede ou em barragem no igarapé. Assim era o exposto pelos professores que promoveriam o curso. Saltou aos olhos a desconexão destas ideias com as demandas das comunidades, o que obviamente em período posterior pude ter mais conhecimento a respeito. Parecia haver uma grande lacuna em relação ao que os indígenas fazem, conhecem e sabem sobre suas vidas e seus territórios, o que não teve muito espaço nesta reunião, com pequena exceção em relação à visita ao sistema agroflorestal da roça antiga, conhecida como o local de coleta de frutos, tal como o designam.

Assim, o espaço de diálogo pareceu pouco interpenetrado de maneira atenciosa e sensível às dinâmicas locais econômicas, produtivas, sociais e ecológicas por parte dos não indígenas. Talvez por esta razão, não houve participação dos indígenas na reunião, constatada tanto por número reduzido de presentes, bem como por quase não falarem durante o encontro. O curso técnico nunca chegou a ser realizado na comunidade. Essas propostas não foram discutidas como alavanca e potencializador de processos já existentes econômicos, organizacionais, sociais e ecológicos das famílias e comunidades indígenas. Enquanto estas experiências e diálogos aconteciam em 2012, neste mesmo ano, poucos meses depois, foram instituídas a Política Nacional de Gestão Territorial de Terras Indígenas (PNGATI) e a Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PNAPO) no âmbito federal.

De certa forma, estes distanciamentos e aproximações junto aos propósitos indígenas foram também vivenciados já no ano seguinte, em 2013, na elaboração interinstitucional e execução de um curso de agroecologia junto com os indígenas da Terra Indígena Balaio, cuja população majoritariamente é pertencente aos povos Tukano, Desano e Koripaco. Buscando-se pautar em diálogo, foram realizadas diversas reuniões com a comunidade Balaio. Com uma metodologia a partir de mediadores indígenas da própria comunidade, foi elaborado um diagnóstico que apresentava as dinâmicas de vida, de produção, procurando identificar o que os indígenas almejavam com o curso. Tal diagnóstico serviria como base para fundamentar tal curso a ser realizado na comunidade. Entretanto, entre os professores que de fato lecionaram esta capacitação em agroecologia o entendimento era diferente em relação às propostas fundamentadas para o curso. A avaliação que ocorreu do curso em questão, que neste caso se realizou efetivamente, é de que embora tenha sido elaborado considerando as dinâmicas e demandas indígenas, durante sua realização, boa parte da discussão e construção conjunta com os indígenas foi perdida ou não considerada em sua implementação (CAMPOS & BINOTTI, 2015).

Estas duas experiências, associadas à mediação, mostram que outros aspectos da vida indígena podem ser subtraídos, mesmo quando há atuação em nome da agroecologia, pelo menos considerando o contexto do Rio Negro que possui tanta diversidade étnica. Estas experiências pouco consideraram também o histórico de educação escolar indígena, com iniciativas exitosas na região. Tais

situações instigam questionamentos de como outros saberes-fazeres de manejo e agricultura dos povos indígenas, tomando em conta suas organizações, suas cosmologias, suas epistemologias e ontologias, podem ser mais considerados como base para qualquer proposta de trabalho envolvendo a sustentabilidade de seus territórios.

Especialmente no primeiro e segundo ano em São Gabriel da Cachoeira, ainda eram presentes em minha memória as experiências passadas com agroecologia. Antes de morar em São Gabriel da Cachoeira, atuava junto com agricultores familiares no estado de São Paulo. Entre 2003 e 2007, cursei graduação em gestão ambiental, na Universidade de São Paulo. O curso oferecido pela Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (ESALQ/USP) forneceu-me possibilidades de aprofundamento sobre a agroecologia e sobre agricultores familiares. Neste período, participei de grupos de extensão que tinham foco na atuação agroecológica entre diferentes comunidades, especialmente agricultores familiares e assentados de reforma agrária no município de Araraquara/SP.

Esta participação possibilitou uma primeira atuação e aprendizados com camponeses, agricultores familiares, enfim com aqueles que vivem na e da terra, vivenciando a sustentabilidade na prática, ou com esta perspectiva. Desta forma, dentre outras atividades, participei de trabalhos relacionados ao levantamento de demandas dos agricultores com as temáticas de abastecimento e tratamento de água, tratamento de dejetos e instalação de sistemas de energia elétrica, incluindo a realização de oficinas práticas nessas temáticas. Outros colegas do grupo trabalhavam outros temas relacionados à produção e confecção de alimentos, à comercialização, ao manejo do solo e de pragas e doenças na produção. Essas atividades também eram estimuladas pelo professor Paulo Eduardo Moruzzi Marques, com quem cursei a disciplina Agricultura familiar, desenvolvimento rural e multifuncionalidade da agricultura.

Ao finalizar minha graduação em 2007, segui atuando com agricultores familiares no município de Araraquara e também Itapeva, no interior do Estado de São Paulo, através de grupo de extensão, então da Universidade Federal de São Carlos. O mesmo professor que conduzia os trabalhos de extensão que participei na ESALQ tornou-se professor na Universidade Federal de São Carlos e, desta forma, o grupo migrou para Araras/SP, um de seus campi. Seu nome é Manoel Baltasar Baptista da Costa, um dos pioneiros da agroecologia no Brasil (COSTA, 2017).

Após minha conclusão da graduação, também era crescente meu interesse por trabalhar junto a organizações que tinham atuação com povos indígenas. Porém, tal intento não teve êxito em tentativas de envio de currículo. De fato, até então, não tinha experiência alguma de trabalho com indígenas. Mas me chamava atenção as possibilidades e desafios relacionados ao manejo e o bem viver nos territórios indígenas. Como os diferentes povos desta terra viviam diante dos desafios, pressões e de seus próprios modos de viver, manejar a terra e suas culturas.

Em seguida, de 2009 a 2012, cursei o Programa de Pós-Graduação no mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Rural na Universidade Federal de São Carlos. Na ocasião, mantive trabalhos junto a agricultores familiares no interior do estado de São Paulo. Minha dissertação focou na avaliação interdisciplinar de captação de água de chuva entre assentados da reforma agrária do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em Itapeva/SP e Itaberá/SP (BINOTTI, 2013).

Novamente, atividades desenvolvidas para além do foco de minha dissertação foram bastante importantes. Assim, realizei trabalhos de extensão junto a agricultores familiares nos municípios de Araras/SP e Guarulhos/SP, incluindo ações voltadas para a produção alimentar, na comercialização de produtos, no manejo do solo, em sistemas agroflorestais e na sustentabilidade a partir de práticas relacionadas à produção orgânica. Assim, foi expandindo minha atuação para outros horizontes dentro da agroecologia, com novas possibilidades de atuação junto a comunidades, além daquelas relacionadas à água e energia com as quais já estava acostumado, quando ainda estudante da graduação e recém graduado (COSTA ET. AL, 2012).

Ainda durante a graduação, os diálogos com colegas que tinham suas pesquisas voltadas para os povos indígenas foram fundamentais e de muito aprendizado. Renata Costa (2012), em sua dissertação, estudou o Programa Carteira Indígena com os povos da Baixada Santista, discutindo a relação da agroecologia, políticas públicas e territórios indígenas. Thiago Almeida (2013) relaciona memórias e perspectivas Guarani Nhandeva com a agrobiodiversidade. Claudiane Ramos (2013) levanta e discute percepções sobre mudanças climáticas entre os Baré, que é um dos povos indígenas do Rio Negro. Estes trabalhos estão atrelados à agroecologia em diferentes campos de estudo, especialmente políticas públicas, agrobiodiversidade e mudanças climáticas, inspirando debates sobre a

sustentabilidade de Terras Indígenas. Estes diálogos sobre as pesquisas desses colegas chamaram minha atenção em suas perspectivas de trabalhos e me estimularam mais ainda a desenvolver atuação com povos indígenas que até então era apenas um sonho.

Embora com realidades e vidas completamente diferentes, quando relacionadas ao Rio Negro, destas experiências passadas fluíam um aprender a ouvir, estar atento, buscar compreender como o outro é ou está sendo, com suas particularidades de pensamentos, ações, emoções e construções de conhecimentos. Entendia estes elementos em consonância com a futura atuação que teria junto com os povos indígenas do Rio Negro. As atividades e discussões realizadas baseavam-se em uma perspectiva de diálogo de saberes, de uma educação intercultural, de troca de conhecimentos e de uma busca, embora na prática difícil de ser alcançada, de horizontalidade nos processos de mediação. Estas ideias emergiam a partir das experiências dos e com os agricultores.

Em um cenário da agricultura familiar paulista, eram frequentes as propostas envolvendo não utilização de agrotóxicos e contribuição para a geração de renda dos agricultores com autonomia, associada à conservação e manejo do solo, da água e da agrobiodiversidade, o que, no Rio Negro, tomaria novos traços e contornos. A atuação com os agricultores familiares paulistas já se desenhava de maneiras diversas a partir de cada realidade, de cada vida na comunidade ou no sítio, apoiada por movimentos ou não, e conforme as relações que estabeleciam com o território em que vivem. Muitas vezes, aquilo que pensávamos de antemão sobre agroflorestas, adubação verde, tratamento de água, plantios consorciados, quebra ventos, compostagem, adubos, caldas e biofertilizantes orgânicos, além de outras práticas relacionadas, era diferente da forma como os agricultores manejavam seus recursos e planejavam seu futuro. Demonstravam dispor de seus próprios caminhos para a sustentabilidade em seus territórios e para um viver bem em suas comunidades ou sítios. Desta forma, nossas perspectivas reconstruíam-se a cada atuação. No Rio Negro, estes caminhos mostram-se ainda com mais clareza, o que a meu ver realça as diversas formas de buscar a sustentabilidade a partir das próprias formas de construir conhecimento, projetos e vidas em suas comunidades e territórios.

Logo no início, assim que cheguei em São Gabriel da Cachoeira, chamou-me atenção a ausência de uso de agrotóxicos, transgênicos e mecanização intensa

em grandes monoculturas, práticas degradantes atreladas a uma agricultura convencional, no contexto do Rio Negro. Embora haja uma ou outra prática questionável, mais ou menos promovida em diferentes espaços de extensão e ensino do município, como o experimento com milho transgênico, na década de 2000, realizado no IFAM de São Gabriel da Cachoeira (IFAM-SGC), as tecnologias da agricultura convencional parecem apresentar certas dificuldades de serem implementadas diante dos mundos de vida existentes no Rio Negro, com roças peculiares e manejos locais no território, associadas às características culturais, geográficas e políticas da região.

O desenho que os indígenas traçam ao percorrerem seus territórios, incluindo aqui a agricultura, o manejo da floresta, a caça e a pesca, expressa vários dos elementos de suas próprias vidas, que podem ser associados com uma perspectiva de sustentabilidade, com suas próprias proposições sobre seus futuros, suas próprias demandas e planos para projeção da vida indígena no território. Tal perspectiva leva a considerar que não há necessidade de transição agroecológica no Rio Negro, ao menos na forma como é conhecida, como aquela frequentemente almejada por vários agricultores paulistas que desejam deixar sua dependência de agrotóxicos ou uso de transgênicos, evitando a degradação do solo, água e alimentos, além de várias outras deteriorações sociais e dependência financeira que dificultam suas vidas em direção a uma agricultura saudável e sustentável, que possibilite a autonomia do agricultor em termos econômicos e ecológicos.

Os processos de colonização vigentes ainda vivenciados pelos povos indígenas conduzem a específicas perguntas, respostas e desafios que cotidianamente as comunidades em seus territórios indígenas vivenciam. Diferentes processos violentos que os povos indígenas no Brasil em geral vivenciaram e seguem vivenciando diariamente interferem nas lógicas e pensamentos do bem viver nas Terras Indígenas, alterando suas próprias práticas e concepções. No Rio Negro, foi e segue um processo de tentativas seguidas de desestruturação e deslegitimação de suas próprias formas de viver e manejar seus territórios. Mas também seguem resistindo e sobrevivendo.

Após estas reflexões sobre agroecologia e povos indígenas, estimuladas por experiências vivenciadas, retorno ao início de minha atuação profissional em São Gabriel da Cachoeira. Numa das salas da CR-RNG, trabalhavam dois servidores, Fernanda Nunes e Luiz Henrique Araújo. Lembro desta companheira de trabalho

que exclusivamente atuava no núcleo de atendimento aos povos Nadëb, Yuhupdeh, Dâw e Hupd'äh, na época chamado de núcleo Nadahup/Maku¹, hoje não mais existente. Observava os Hupd'äh chegando em sua sala, compartilhada com o outro colega, que trabalhava junto com os Yanomami e era chefe da Coordenação Técnica Local de Maturacá. Chamava a atenção as particularidades destes indígenas, tanto no contato com os representantes da FUNAI, como por suas dinâmicas na cidade em relação aos outros indígenas. Os Yanomami, assim como Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb são considerados como povos de recente contato pela FUNAI. Esta,²

Esta servidora da Funai me repassou alguns materiais bibliográficos do Rio Negro, principalmente dos povos Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb. Logo no início, durante um fim de semana, li "*Vocês brancos não tem alma: histórias de fronteira*" de Jorge Pozzobon (2002). Um livro instigante, em que várias cenas e anedotas eram contadas, no contexto do Rio Negro, bem como relacionadas ao povo Hupd'äh. Somente em momentos posteriores, com a vivência no local, me foi possível compreender mais profundamente muitas de suas passagens. Havia conexões com as temáticas mais delicadas ligadas ao trabalho da FUNAI, assim como às pressões locais sobre os povos e territórios indígenas, advindas da mineração e do proselitismo religioso, por exemplo. Foi uma leitura bastante inspiradora para atuação no Rio Negro e instigante para refletir sobre o povo Hupd'äh.

A partir do final de 2012, a minha atuação junto com os Hupd'äh se intensificou. Em uma das atividades realizadas, em parceria com a Secretaria Estadual de Assistência Social (SEAS), juntamente com apoio do INSS e do Cartório local, foram realizadas uma série de atividades, em Pari Cachoeira, para emissão de documentação básica e promoção dos benefícios previdenciários. A servidora Fernanda passou nas comunidades Hupd'äh e Yuhupdeh no rio Tiquié previamente para diálogo e organização dos trabalhos que foram concentrados em Pari Cachoeira. A partir desta atividade, que significou o acesso de muitos Hupd'äh e Yuhupdeh a benefícios, como auxílio maternidade, aposentadoria e bolsa família,

¹ Os povos Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb pertencem à família linguística, hoje chamada de, Naduhup (EPPS & BOLAÑOS, 2017). Anteriormente era chamada de Maku, mas trata-se de um termo pejorativo e que os indígenas dessas etnias com exceção dos Nadëb, não querem que seja mais utilizado.

² Posteriormente na tese, detalharei um pouco deste conceito, que independe da questão temporal de contato e sim pela relação com outras populações e com a sociedade envolvente.

vários indígenas, desde o início de 2013, passam a frequentar a cidade de São Gabriel da Cachoeira com maior frequência ainda. Com a inauguração de uma unidade do INSS no município, em início de 2014, esta frequência aumenta ainda mais.

Entretanto, como salienta Marques (2015), há outros fatores relacionados a estas visitas à área urbana a partir de considerações dos próprios Hupd'äh, tais como “os frutos não crescerem como antigamente na floresta”, devido às “mudanças climáticas” e a morte recente do velho de referência do clã Tëg D'uh Ag Tëhd'äh (“Filhos da Fruta da Árvore”), que vivia na região do alto Papuri. Ou como explica os Hupd'äh do Japu, a perda de conhecimento dos benzimentos para permitir que os frutos se desenvolvam na floresta provoca a diminuição da fartura de outrora existente no território.

Duas ações para diagnóstico de educação local entre os Hupd'äh e os Yuhupdeh, com visitas às comunidades do rio Tiquié, Waupés e Papuri e afluentes, marcaram o primeiro semestre de 2013. Estas atividades estavam sendo realizadas em todo Rio Negro, no âmbito da preparação para a realização da Conferência Nacional de Educação Indígena.

Especificamente, durante a atividade, no Rio Tiquié, foi constatada a presença da Organização Não Governamental (ONG) Pró Amazônia, que não tinha autorização da FUNAI para realizar atividades que diziam ser de educação e de saúde, mas que tinham propósitos claros de evangelização Yuhupdeh e Hupd'äh, aproveitando-se da precarização dos serviços escolar e de saúde promovidos pelo governo. Tais atividades pautaram aspectos importantes sobre os desafios Hupd'äh e Yuhupdeh para uma educação diferenciada e de qualidade, com projetos que garantam sua autonomia em decidir como seriam esses espaços e formações educacionais em seus territórios de acordo com sua cultura e respeitando suas próprias dinâmicas de manejo e seus tempos.

Vivenciando uma série de problemas enfrentados pelos indígenas quando estavam na cidade, como doenças contraídas, mortes, suicídios, falta de atendimento adequado das instituições, roubos de cartões por comerciantes e funcionários públicos, insegurança alimentar e hídrica, cada vez mais fui me sensibilizando para contribuir com uma permanência na cidade menos impactante, assim como para buscar planejar ações em seus próprios territórios. Para mim, tornou-se claro que os caminhos de colonização vivenciados de maneira diferentes

entre os Hupd'äh e os outros povos da região, sublinhavam as pressões do homem branco com sua perspectiva arrogante e impositiva, o que a partir de 1960 ocorreu de maneira mais incisiva e direta para os Hupd'äh. Trata-se de pressões provocadas pela mineração, proselitismo religioso e grandes aldeamentos promovidos pelos missionários, principalmente.

Com estas reflexões e atuações, decidi realizar o curso de doutorado, como uma oportunidade de discutir e aprofundar aspectos relacionados ao manejo territorial, ao povo Hupd'äh e à agroecologia. Nesta parte introdutória, realço sobretudo algumas de minhas motivações em torno da pesquisa de doutorado.

Pude acompanhar também, durante os trabalhos como servidor da FUNAI, as atividades que culminaram na elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) das Terras Indígenas do Rio Negro entre 2012 e 2018. Os PGTA realçam a associação entre diferentes temas, como educação, saúde, relações com as cidades, manejo territorial, alimentação e lugares sagrados. Estes planos sintetizam o que os povos entendem por plano de futuro ou sustentabilidade. É na associação destes temas com as sugestões para futuro, que se torna visível uma fundamentação de sustentabilidade no viver bem ou bem viver na Terra Indígena.

Durante a elaboração destes planos, chamou-me atenção o fato de como os Hupd'äh e Yuhupdeh se apresentavam e colocavam suas propostas fortemente associadas com o território de uma maneira bastante particular. Diferenciavam-se no tempo e nas conexões em relação a outros povos indígenas da região. E lembravam a todos, que não somente na cidade passam dificuldades, mas que em seus territórios e comunidades vivem e apresentam particularidades sobre manejo, vida, organização social e cultural.

Em 2015, houve uma grande mobilização nacional para a realização da Conferência Nacional de Política Indigenista. Durante as etapas locais de construção de propostas nos 6 eixos de orientação, chamou-me atenção a reunião realizada em Pari Cachoeira. Houve participação de indígenas Hupd'äh e Yuhupdeh, além dos outros povos presentes neste território, representando a região do rio Tiquié e baixo Uaupés, com seus afluentes. Nesta ocasião, indígenas Hupd'äh e Yuhupdeh detalharam no eixo 1, que tratava de territorialidade e o direito territorial dos povos indígenas, de uma maneira muito específica, associada aos caminhos que percorriam em seus territórios, compartilhando outras formas de pensar e agir,

reforçando características da caça, do extrativismo na floresta e dos percursos no interior da floresta associado ao manejo.

Obviamente, em relação aos outros povos da região, eram conversas e explicações que tomavam mais tempo, com maior dificuldade para a tradução, quanto a suas línguas e pensamentos com os quais queriam se expressar. Observando as dificuldades relacionadas à educação nas comunidades, ou mesmo a invasões de seus territórios por missionários evangélicos, ou ainda à falta de documentação e de acesso aos benefícios sociais e previdenciários ou mesmo à morte de parentes indígenas por parca assistência de saúde em pleno século XXI, considero que a sustentabilidade do território com uma perspectiva agroecológica está justamente no respeito às práticas culturais indígenas, ao território e à luta por direitos negados há tempos.

Ainda fazendo referência aos trabalhos que acompanhei na Coordenação Regional do Rio Negro, no ano de publicação do PGTA da Terra Indígena Alto Rio Negro, em 2019, ocorreu os primeiros acessos de comunidades indígenas de São Gabriel da Cachoeira ao Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)³. As primeiras comunidades das Terras Indígenas a acessarem na região, foram Waruá, do povo Dâw e Guia, do povo Baré, ambas localizadas no Rio Negro. Assim, indígenas passam a vender seus produtos obtidos das roças, da floresta para suas próprias escolas e receberem por isso. Desde 2019, há acessos ao PNAE por parte dos indígenas, tendo inclusive em 2022, ocorrido o primeiro acesso de comunidade Hupd'äh, Santa Rosa, localizada no igarapé Cabari, Japu.

No decorrer do desenvolvimento da tese, com diferentes dificuldades vivenciadas, estabeleci o foco nos estudos sobre o manejo Hupd'äh em seus territórios e sobre suas relações com a PNAPO, a PNGATI e o PNAE. Desta forma, esta tese busca identificar e debater conexões e divergências entre práticas e formas de obter os alimentos pelos Hupd'äh em seus próprios territórios com as ações públicas de PNGATI, PNAPO, PGTA e principalmente o PNAE. Assim, esta tese tem como objetivo principal discutir pontos que estão em sintonia ou não entre os dispositivos de política pública e as atividades, práticas e saberes associados aos

³ Descrevo com mais detalhes como o PNAE foi promovido em São Gabriel da Cachoeira nas comunidades indígenas. Cabe aqui ressaltar as atuações interinstitucionais em São Gabriel da Cachoeira, bem como a participação do Ministério Público Federal-AM e a Comissão de Alimentos Tradicionais dos Povos do Amazonas (CATRAPOA).

manejos Hupd'äh em seus territórios, especialmente no tocante à produção, coleta e formas de produzir e preparar alimentos.

Desta forma, o problema central da pesquisa consiste em considerar quais são os elementos que caracterizam o manejo Hupd'äh em seu território, incluindo sua agrosociobiodiversidade, relacionando-os com políticas públicas que podem ser associadas à agroecologia e alimentação escolar e o modo de vida e manejo territorial Hupd'äh. Consiste em discutir a questão em que medida a PNGATI, a PNAPO e o PNAE em sua concepção e execução correspondem ou se conectam às práticas do manejo Hupd'äh em seus territórios.

Com tal eixo, a hipótese orientadora da pesquisa é que existem sensibilidades importantes na concepção das políticas públicas e dos atores que operam sua execução, em relação ao manejo territorial dos Hupd'äh e suas especificidades culturais.. No entanto, uma série de bloqueios de naturezas diversas, desde a concepção inadequada dos programas públicos a uma formação inadequada de profissionais executores torna bastante complexa a inserção indígena Hupd'äh, com suas particularidades alimentares, nestes dispositivos, em particular tendo como referência o caso do PNAE.

No próximo capítulo, apresento os caminhos metodológicos que orientaram a definição do objeto de pesquisa, bem como os referenciais analíticos utilizados. No Capítulo 3, apresento práticas, saberes e formas de produção e preparo de alimentos entre os Hupd'äh, identificando aspectos que sintetizam o sistema agrícola e agrário que tradicionalmente se constrói, dando ênfase a partir da Terra Indígena Alto Rio Negro, especificamente. Por fim, no capítulo 4, discuto os dados relacionados ao acesso dos indígenas do Rio Negro às políticas públicas, dando especial enfoque ao Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), considerando em particular o caso Hupd'äh. A pesquisa tem como recorte temporal o limite de 31 de dezembro de 2022.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Este capítulo visa expor a fundamentação teórica relacionada à construção metodológica desta pesquisa. Elementos da minha formação acadêmica e profissional, brevemente apresentados na introdução, de alguma maneira, foram meus guias pelos meandros desse trabalho, o que favorece a compreensão das razões de escolhas de conceitos teóricos e métodos dessa pesquisa.

Muitos dos conceitos teóricos apresentados neste capítulo não foram utilizados diretamente na pesquisa, mas servem como possibilidades de pensamento e análise alternativas ao que foi realizado. Portanto, convém destacar, de antemão, os conceitos principais utilizados: a etnoecologia, a abordagem cognitiva e de redes de análise de políticas públicas e a ecologia de saberes.

No item 2.1, apresento algumas características mais gerais do povo indígena Hupd'äh. O propósito é caracterizar aspectos essenciais dos Hupd'äh, onde vivem especificamente nos interflúvios dos Rios Tiquié, Waupes e Papuri, na Terra Indígena Alto Rio Negro, que compartilham com outras etnias também.

No item 2.2, apresento breve história da agroecologia e termos importantes relacionados que foram trabalhados durante a pesquisa. Diversas definições existentes da agroecologia contribuíram com a reflexão necessária para a construção do caminho dessa pesquisa e que foram importantes para as discussões da tese. Os itens 2.2.1 e 2.2.2 tratam respectivamente das diferentes conceituações em torno da agroecologia e da etnoecologia. No item 2.2.3, relaciono agroecologia e etnoecologia, propondo reflexões sobre estas conexões.

No item 2.3, foco nas conceituações teóricas e ideias trabalhadas durante a elaboração da tese, especialmente com as disciplinas cursadas durante o doutorado, nos Programas de Desenvolvimento Rural, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e de Ecologia Aplicada, na Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz e no Centro de Energia Nuclear na Agricultura, ambos da Universidade de São Paulo. Com tais referenciais, descrevo metodologias que foram consideradas para o desenvolvimento da tese, apresentando possibilidades para futuras pesquisas sobre agroecologia e povos indígenas. Apresento e discuto assim ideias e conceitos inspiradores trabalhados durante esse período de investigação.

No item 2.4, busco traçar elementos que permitem interpretar a agroecologia, com apoio da antropologia e sociologia, incluindo perspectivas

analíticas fundadas em noções de pós-colonialidade e descolonização. No item 2.5, atento para possibilidades teóricas relacionadas ao estudo de políticas públicas, considerando que a agroecologia também é um campo de intervenção das políticas públicas. Apenas no item 2.6, apresento de fato o caminho metodológico seguido. Neste último item, são explicitados o detalhamento dos métodos, o local específico da realização da pesquisa e o percurso seguido na elaboração desta tese.

2.1. Povo indígena Hupd'äh e o Rio Negro

O povo indígena Hupd'äh vive, em aproximadamente, em cerca de trinta e cinco (35) comunidades e sítios, especificamente nos interflúvios dos rios Papuri, Waupés e Tiquié. Este território corresponde às margens direita do rio Papuri e Waupés e também à margem esquerda do rio Tiquié (EPPS, 2005, REID, 1979). Sua população total é de 2634 indivíduos, segundo levantamento realizado em 2016 durante as atividades para elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da Terra Indígena Alto Rio Negro (FOIRN, 2019).

Em muitas de suas comunidades, o percurso envolve o deslocamento fluvial e adentrar no meio da floresta, em seus caminhos abertos na mata, que conectam comunidades, lugares e sítios antigos, espaços sagrados, e áreas em que fazem o manejo para obter sua alimentação e outros materiais necessários no dia a dia. Estes percursos podem levar de uma hora a dias de caminhada.

Tal amplitude de território pode ser dividida a partir das questões linguísticas e geográficas. Os Hupd'äh, juntamente com Dâw, Nadëb e Yuhupdeh, fazem parte da mesma família linguística. Anteriormente, a família linguística era chamada de Maku e incluía os Nukak e Kakua (Bará). Porém, hoje a família linguística envolve apenas os quatro povos Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb e é chamada de Naduhup (OBERT, 2019)⁴. Entretanto, cabe destacar que os Kakua e Nukak, que vivem em território colombiano também apresentam características semelhantes aos outros quatro povos aqui citados, quanto ao manejo, e modo de vida tradicional

⁴ Na tese de Karolin Obert (2019), o termo utilizado para designar esta família linguística é Naduhup, assim como em EPPs & Bolaños (2017). Entretanto, como sugestão de alguns Yuhupdeh, foi sugerido incluir o y no final. O termo não é consenso e está em atualização constante, sendo fruto de diálogos entre Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb. Desta forma, trata-se do termo Naduhupy neste momento, porém academicamente Naduhup.

associado à mobilidade territorial. Anteriormente eram considerados todos da mesma família linguística.

No caso dos Hupd'äh, falam três diferentes dialetos. Na área entre o alto rio Papuri e alto rio Tiquié, fala-se o dialeto considerado ocidental. Entre o médio Papuri e médio Tiquié, é falado o dialeto central e, entre o sul do rio Papuri e oeste do rio Waupes, predomina o dialeto oriental (EPPS, 2005). Ainda de acordo com Epps (2005), os dialetos oriental e central possuem proximidades, enquanto o ocidental apresenta grandes variações. Embora possam ser compreensíveis, os próprios Hupd'äh que falam o dialeto central e o oriental afirmam que é difícil entender o ocidental. Marques (2015) também realça, em sua tese, essa diferença na perspectiva daqueles que falam o dialeto oriental.

Os Hupd'äh, assim como estes outros povos, diferenciam-se, desta forma, das outras famílias linguísticas que coexistem na Terra Indígena Alto Rio Negro, especificamente a Tukano Oriental e a Aruak. As proximidades linguísticas entre estes quatro povos: Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb, também condizem a certos aspectos similares em relação ao manejo e organização social.

Estes 6 povos: Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw, Nadëb, Kakua, e Nukak eram designados como Maku, o que para estes povos, com exceção dos Nadëb, é considerado bastante pejorativo. Maku, tem origem no Aruak, e significa aquele que não possui fala. É um termo que os designam como se não fossem gente e inferior aos outros povos. Desde, ao menos, o período de colonização os missionários e as tropas de resgate utilizavam esses termos. O sistema rionegrino, sobretudo o uaupesiano, apresenta grande compartilhamento de conhecimentos, fundado em grande diversidade étnica, práticas de manejo e de tradições culturais.

Este território, pertencente à bacia do Rio Negro, faz parte de mosaicos de paisagens e rios que formam a Terra Indígena Alto Rio Negro, demarcada pelo governo federal em 1999, através do Decreto s/n de 14 de abril de 1999, que a homologa. Esta Terra Indígena é compartilhada com outros povos com os quais os Hupd'äh mantêm contato, que os mesmos chamam de Wöhd'äh, dentre os quais os povos indígenas da família linguística Tukano Oriental como os Tukano, Dessano, Piratapuya, Tuyuka e Arapaso, além dos Tariano falantes de Tukano mas da família linguística Aruak (MARQUES, 2015). Outros povos habitam esta Terra Indígena, mas não possuem, ou apresentam menos, contato com os Hupd'äh, como Baniwa e

Koripaco, majoritariamente localizados no Rio Içana e afluentes, Baré e Werekena, principalmente no Rio Negro e Xié, e Kubeo e Wanano no Alto Rio Waupes.

Há uma divisão na bibliografia sobre o rio Negro que separa os povos pertencentes à família Naduhupy e os povos pertencentes à família Aruak e Tukano Oriental, sendo os primeiros considerados como aqueles que tradicionalmente viviam no interflúvio dos grandes rios, no meio da floresta, sendo ótimos caçadores e coletores, conhecendo bem os caminhos dentro da mata, com grande mobilidade territorial, tendo união matrimonial entre diferentes clãs do mesmo grupo étnico (SILVERWOOD-COPE, 1972; REID, 1979; POZZOBON, 2011; MARQUES, 2015, RAMOS, 2014). Os Hupd'äh, juntamente com os Yuhupdeh, Dâw e Nadëb, são caracterizados como caçadores coletores, povos do mato, que vivem no interior da floresta e como aqueles que vivem nos interflúvios dos rios, reconhecidos por serem grandes conhecedores das florestas, apresentando uma sociedade igualitária, e tendo maior mobilidade territorial, além de matrimônio ser interclânico.

Já os outros povos do Rio Negro, pertencentes à família linguística Tukano Oriental com os quais os Hupd'äh mantêm mais contato, vivem nas beiras de grandes rios, seus casamentos são interétnicos e apresentam uma hierarquia clânica, visualizadas nos rituais, sistemas de parentesco e casamento e no uso do território. O contraste aqui apresentado entre os povos que vivem nas margens de grandes rios se refere ao casamento entre etnias diferentes, grau de sedentarização e realização de práticas agrícolas. Já os Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb caracterizam-se por seu casamento entre clãs diferentes da própria etnia, pela grande mobilidade no território e pela maior produtividade na caça e coleta de alimentos em comparação com os outros povos (POZZOBON, 2011).

Dissertações e teses antropológicas contemporâneas dos Hupd'äh auxiliam a caracterizar seu manejo no território, como aquelas de Ramos (2013), Monteiro (2008), Marques (2015) e Serra (2017). Tal caracterização voltada para o manejo será detalhada no Capítulo 3.

O processo de colonização na região do Rio Negro teve e tem fortes consequências para a vida Hupd'äh no território. O termo Maku auxilia a pensar sobre o processo de colonização vivenciado pelos povos Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb. Na literatura, há relatos pelo menos desde o século XVIII, da utilização do termo Maku, como o do Jesuíta Ignacio Szentmartonyi, enviado por D. João V para

trabalhar na primeira expedição no noroeste Amazônico, com o objetivo de delimitar as fronteiras dos territórios da Espanha e Portugal (WRIGHT, 2005, p. 38).

Os Makus são uma nação de índios errantes e inconstantes [...] não plantam mandioca, mas pescam, caçam e vivem do amadurecimento sazonal de frutas silvestres. Não é fácil para os lusitanos comprá-los porque ou eles fogem na primeira ocasião, ou eles morrem no trabalho; são mansos e dóceis por natureza, acostumados parcialmente a caçar, parcialmente a pescar e [comem] mandioca para viver. A carne humana eles não comem, mas um grande número deles são capturados por outros povos para serem comidos (SZENTMARTONYI, 1749-1755, citado por WRIGHT, 2005, p. 38).

O termo Maku era frequentemente utilizado até pouco tempo atrás para designar, muitas vezes de maneira pejorativa, pessoas pertencentes a estes quatro povos, incluindo o nome dado à família linguística. O conceito, embora não haja um consenso sobre sua origem e significado, parece ter origem no Aruak e significa aquele que não tem fala (EPPS, 2005). Em 2016, representantes Hupd'äh, Yuhupdeh e Dâw no âmbito das atividades em torno da elaboração dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental redigiram carta solicitando às diferentes instituições e representantes para que não fossem mais chamados desta maneira.

No trecho citado, podemos perceber traços diferentes entre os Hupd'äh, ou naquele momento chamados Maku, e os outros povos da região. Além dos aspectos pejorativos, chamo a atenção para as fugas e dificuldades para o poder colonial alcança-los fisicamente, mas também mentalmente, tanto no sentido para o trabalho, quanto no sentido do entendimento de suas vidas e cultura.

Três grandes períodos de colonização podem ser elencados em geral na região. O primeiro do século XVIII ao XIX é caracterizado pelas escravidão indígena e condução ao trabalho forçado visando obter nas “drogas do sertão” (ou seja, uma série de produtos como guaraná, anil, urucum, noz de pixurim, pau-cravo, gergelim, cacau, baunilha e castanha-do-pará) ou implantar colônias agrícolas. O segundo período, caracterizado pelos regatões, sistema de aviamento, tendo a borracha como principal atividade econômica, aconteceu entre meados do século XIX até o século XX. Um terceiro período pode ser caracterizado pela presença das missões salesianas com maior incidência na década de 1920. Embora seja bastante complexo o processo de colonização na região, pode-se dizer que desde as décadas de 1970/1980 há uma forte pressão de missionários evangélicos, de

projetos de mineração e presença de narcotraficantes no território (ATHIAS, 1995; MARQUES, 2015; ANDRELLO, 2004).

Desde a década de 1970, as diferentes comunidades Hupd'äh têm vivenciado um contato com missão salesiana na região, com menor ou maior grau dependendo da comunidade e dos clãs. Enquanto nos Wòhd'äh⁵, esse processo ocorreu em tempos anteriores, com as missões de Pari Cachoeira, Taracuá e Iauaretê, para os Hupd'äh, essa trajetória ocorre a partir de 1970. Entretanto, indiretamente, havia a pressão colonial a partir do contato com os grupos Tukano (Wòhd'äh). Bruno Ribeiro Marques (2015) bem sintetiza esses aspectos: juntamente com as escolas indígenas instituídas nas comunidades, estes contatos serviram como pilares para a transformação no modo de vida dos Hupd'äh, sobretudo em um processo conduzindo à diminuição da mobilidade no território. De todo modo, foram intensas as resistências para evitar esta sujeição às regras impostas por um poder externo, o que pôde ser observado de forma semelhante nas tentativas de implantação das missões do século XX no Tiquié e Waupes, quando vários indígenas Hupd'äh fugiam dos internatos ou escolas promovidas pelos missionários (ATHIAS, 1995). Pozzobon (2011) realça o caráter de sociedade fluida dos Hupd'äh que possuem certas regras, mas frequentemente as quebram.

No século XXI, ocorre um maior contato dos Hupd'äh com a cidade, principalmente deslocando-se até o perímetro urbano para adequar-se à burocracia a fim de obter documentação dos professores, agentes de saúde, mas também receber benefícios sociais, como os previdenciários e do programa Bolsa Família, atualmente chamado de Auxílio Brasil. Com relação a essa temática de acesso aos benefícios sociais, o trabalho de Rafael Moreira (2019) é muito esclarecedor, bem como aquele de síntese elaborado por Marques (2015). São inúmeras as dificuldades vivenciadas pelos povos Hupd'äh e Yuhupdeh quando se encontram na cidade.

Por outro lado, foram elaborados os Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas (PGTA) na região do rio Negro, que perdurou de 2012 até 2019, tendo sido publicados em 2020. No documento da Terra Indígena Alto Rio Negro, assim como nos outros PGTAs, é apresentado o plano de futuro dos indígenas, suas demandas e perspectivas para viver bem no território. No caso dos

⁵ Termo na língua Hup utilizado para designar outros povos indígenas não Hupd'äh, falantes da língua Tukano, agregando todos os povos da família linguística Tukano Oriental, além dos Tariano (MARQUES, 2015)

Hupd'äh, os trabalhos em torno deste plano ocorreram especificamente através de várias oficinas em suas comunidades onde se discutiram os principais problemas e possíveis soluções para o viver melhor Hupd'äh. Cabe destacar que os PGTAs foram estimulados pela Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI). No Rio Negro, as principais ofensivas contra os direitos indígenas envolvem garimpos ilegais e missões evangélicas, relacionadas a invasões que colaboram para desestruturação de seus próprios sistemas culturais, políticos, ecológicos, econômicos.

Emperaire et al. (2019) afirmam que as agriculturas indígenas na bacia do Rio Negro englobam uma complexa diversidade de processos que envolvem escalas ecológicas, biológicas, socioculturais e temporais, com funções simbólicas e produtivas que repousam sobre ecossistemas, plantas, saberes, normas sociais, suprindo suas necessidades biológicas. Graças à evidenciação de sua importância cultural e socioambiental, o sistema agrícola tradicional indígena do Rio Negro foi patrimonializado como bem imaterial e material pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Entretanto, ainda há pouca atenção aos processos e dinâmicas culturais e ecológicos específicos dos Hupd'äh em relação a este patrimônio nacional.

Quanto ao sistema agrícola, embora há similaridades que contemplam os indígenas Hupd'äh com o que os outros povos vivenciam, praticam e conhecem, há também diversidade e pontos que os separam. Espera-se nesta tese evidenciar elementos deste manejo específico Hupd'äh em seus territórios.

Como já informado, os Hupd'äh, assim como os Yuhupdeh, os Nadëb e os Dâw, que compõem a família linguística Naduhupy, são considerados pela FUNAI como povos de recente contato. O artigo de Jabur (2021) apresenta considerações importantes sobre o conceito de recente contato e de povos isolados, dando enfoque para a política em construção para povos de recente contato, como a Portaria 4094/2018 que preconiza sobre atendimento de saúde específica para povos de recente contato e isolados.

No caso dos povos isolados, há uma política para garantir o isolamento destes grupos, respeitando sua autonomia e suas próprias organizações e modos de vida, e suas próprias escolhas com relação ao contato. Os povos de recente contato caracterizam-se grupos ou povos que apresentam singularidade na relação com a sociedade envolvente e o Estado. Mantem desta forma relações permanentes,

intermitentes ou ocasionais com segmentos da sociedade envolvente, mantendo sobretudo sua autonomia sociocultural e desta forma seletividade em relação a incorporação de bens e serviços. São, portanto, grupos que mantêm fortalecidas suas formas de organização social e suas dinâmicas coletivas próprias, e que definem sua relação com o Estado e a sociedade nacional com alto grau de autonomia. A categoria de recente contato, embora semanticamente possa trazer algum tipo de equívoco, não se trata necessariamente do tempo em que determinado povo foi contactado pelo Estado Nacional (JABUR, 2021).

Como se pode observar, os Hupd'äh, apresenta contato com as missões católicas e outros códigos e instituições do estado e da sociedade envolvente desde a década de 1970 de maneira mais expressiva. Entretanto, este contato permeia-se por suas próprias ontologias, cosmologias e modos de organização e que pode gerar vulnerabilidades sociais, econômicas e epidemiológicas, como por exemplo, nas vindas à cidade de São Gabriel da Cachoeira.

De toda forma, Há uma rede complexa de contatos que os povos indígenas, incluindo os isolados e de recente contato tiveram em sua história. Entretanto, com o Estado, que muitas vezes contribuiu para etnocídio e genocídio dos povos indígenas.

2.2. Caminhos da agroecologia

Para tratar de agroecologia, convém ressaltar as definições associadas ao termo, já que há diferentes significados, percepções e momentos históricos de seu emprego. A palavra é citada pela primeira vez nos anos de 1930, por biólogos e agrônomos, em momento no qual os efeitos negativos dos conhecimentos e práticas associados ao aumento produtivo da agricultura ainda não eram comumente conhecidos. Com efeito, são crescentes as críticas ao produtivismo, que se desenvolveu com novos conhecimentos relacionados à fertilização química, inseticidas e outros praguicidas que se perpetuam a partir de um pensamento dominante cujo foco exclusivo é na maior produtividade de determinados cultivos e cujo fundamento se encontra na separação da agricultura em relação ao ambiente e ao solo em que se desenvolve. Estas ideias constituem as bases da agricultura tida como convencional, cujos impactos negativos passam verdadeiramente a ser reconhecidos a partir da década de 1980.

Diversas correntes e de agricultura alternativa ao modelo produtivista convencional foram sendo desenvolvidas desde o início do século passado. Exemplos destas agriculturas alternativas, datados a partir da década de 1920, são agricultura orgânica, biodinâmica, organo-biológica, natural, biológica, ecológica e permacultura. Com exceção da agricultura natural e a permacultura, desenvolvidas, no Japão e na Austrália, respectivamente, todos os outros modelos alternativos foram criados no contexto europeu ou norteamericano. Em comum, todas essas vertentes atuam para realizar a agricultura de uma maneira diferente da convencional produtivista. Obviamente diversos outros modelos de agricultura, desde o início do século XX até os dias atuais, vem resistindo e permanecendo vivos. Como realça Gliessman (2008) e Toledo e Barrera Bassols (2015), há milhares de diferentes formas de manejar as roças e fazer agricultura que ainda seguem sendo praticadas nos dias atuais.

Na década de 1930, a palavra agroecologia constituía um conceito significando ecologia aplicada à agricultura. Tratava-se de buscar entender as relações que os cultivos desenvolvem com o ambiente em que estão inseridos, visando também uma melhor produtividade. As duas ciências que originam o termo eram relativamente opostas em relação a suas metodologias e propósitos. A ecologia, como ciência pura com o foco na natureza, nas relações que envolvem o ambiente e os seres vivos, e a agronomia, uma ciência aplicada para obter maior produtividade agrícola. Após a segunda guerra mundial, a agronomia segue este caminho cada vez mais voltado pelos resultados imediatos de aumento de produtividade, através então da revolução verde. Esta última foi impulsionada pela difusão e intensificação da mecanização e do uso de agrotóxicos, distanciando-se de certa forma ainda mais da ecologia. O termo agroecologia parecia ter sido esquecido (GLIESSMAN, 2008).

Entretanto, conceitos como de ecossistemas, ecologia de populações e de comunidades⁶ trabalhados por ecólogos ganharam gradualmente destaque, assim como são crescentes a influência do pensamento sistêmico e a conscientização

⁶ Ecossistemas, ecologia de populações e comunidades são conceitos que colaboraram para definir a ciência ecologia. Ecossistemas referem-se a unidade composta pelos sistemas bióticos (como os organismos vivos) e abióticos (como a água, o solo, o ar e os minerais) que em intra e inter-relações formam um conjunto. Ecologia de população trata de acompanhar as interações e dinâmicas populacionais de determinada espécie. Já o conceito de ecologia de comunidades estuda a distribuição e quantidade das espécies e dos agrupamentos que estas formam em inter-relação (ODUM, 1983).

sobre as problemáticas ambientais. Assim, tais mudanças contribuíram para uma retomada de diálogo entre a ecologia e agronomia. No início de 1980, após alguns anos de interlocução e de propostas relacionadas, a agroecologia reemerge, já com uma base metodológica e estrutura conceitual distintas para o estudo de agroecossistemas, definindo-se como ciência (GLIESSMAN, 2008).

Uma influência fundamental neste período foi aquela de observação e reconhecimento por muitos pesquisadores dos sistemas tradicionais de cultivo como exemplos importantes de manejo de agroecossistemas, com base ecológica. A partir desta perspectiva, construiu-se propostas metodológicas envolvendo a sustentabilidade na agricultura (GLIESSMAN, 2008; ALTIERI, 2012). É nesse sentido que as práticas desenvolvidas por indígenas sobretudo na América do Sul e Central passam a fornecer subsídios básicos para a conceituação teórica da agroecologia.

A importância de saberes e de práticas indígenas para modos de fazer agricultura sustentável é, portanto, mencionada frequentemente por pesquisadores da agroecologia. Altieri (2012) apresenta algumas destas práticas, como as chinampas dos Astecas do México, caracterizadas por um complexo sistema integrado de aquicultura e agricultura. Este autor cita também a alta agrosociobiodiversidade manejada pelos maias e o sistema de campos elevados Waru Waru do Peru, criado e utilizado há mais de três mil anos com garantia de alta produtividade alimentar em meio a enchentes, secas e geadas. Toledo & Barrera-Bassols (2015) apresentam vários casos pelo mundo de povos tradicionais e indígenas que promovem sistemas agroecológicos. As práticas de conservação do solo, de sua fertilidade e da água, além do manejo da agrobiodiversidade, desenvolvidas nestes sistemas agrícolas tradicionais representam elementos e princípios ecológicos fundamentais para a construção da agroecologia.

Os povos indígenas que vivem na Floresta Amazônica foram cruciais para a composição e formação da floresta, especificamente ao manejar espécies semi ou completamente domesticadas. Estudos apontam que, neste ecossistema, há aumento da riqueza e da abundância de espécies de árvores, quanto mais próximos aos sítios arqueológicos, indicando que a presença milenar humana foi fundamental para seu enriquecimento biológico e para a formação paisagística (LEVIS ET AL., 2017). Desta forma, práticas e saberes indígenas estão associados à soberania alimentar, agrosociobiodiversidade, conservação da biodiversidade e autonomia,

elementos que são considerados por Toledo (2011) como princípios centrais da agroecologia, constituindo temas de estudo e práticas em seu nome.

Convém aqui realçar que entre o período que se inicia a agroecologia e movimentos de agriculturas alternativas à convencional produtivista, entre 1930 e 1980, os Hupd'äh estavam em um processo de modificações profundas oriundas das missões salesianas que começam mais ou menos a afetar todo o território rionegrino de maneira mais intensa. Primeiramente através dos indígenas com os quais os Hupd'äh mantinham contato e posteriormente com a presença direta de missionários em alguns de seus territórios de forma mais frequente.

Fabio Kessler Dal Soglio (2009) e diversos outros autores do campo da agroecologia justificam o olhar ecológico para a agricultura a partir da crítica ao modelo industrial de produção agrícola, com efeitos altamente degradantes. O autor nos lembra dos riscos em torno da alimentação e produção de alimentos que colocam em xeque nosso futuro e existência. Os impactos da modernização da agricultura e de outras atividades modernas industriais se referem por exemplo à erosão e contaminação do solo, ao desperdício e poluição da água, à destruição de florestas e empobrecimento da biodiversidade, à dependência energética com altos níveis de emissão de gases poluentes, à perda dos conhecimentos tradicionais, à ampliação da concentração fundiária e ao êxodo rural (DAL SOGLIO, 2009).

A propósito, Ana Maria Primavesi (2002) define o modelo de agricultura conhecido como convencional e industrial como aquele que se baseia na prática de monoculturas, na intensa mecanização, na alta utilização de agrotóxicos e na promoção de organismos geneticamente modificados. A concepção desta agricultura se funda em pensamento reducionista que exclui a planta de seu ambiente, do solo e da vida existente. Tais práticas associam-se à busca incessante de lucro e à negligência profunda do ambiente, das pessoas e dos povos tradicionais, bem como de outras espécies que habitam e compartilham o planeta. Como nos lembra o sociólogo Anibal Quijano (2005), o neoliberalismo, a colonialidade do poder e do saber é alimentada por uma racionalidade técnica-industrial que direciona as atividades humanas da sociedade para preservar a hegemonia de uma ordem social desumana e insustentável.

Entretanto, há de se realçar que esta discussão teórica e prática dos impactos da agricultura moderna, fortemente discutidos na agroecologia, não alcançaram a Terra Indígena Alto Rio Negro e os territórios Hupd'äh. Embora a

modernização da agricultura e os pacotes da revolução verde alcançaram de diferentes maneiras grande parte das comunidades globalmente, afetando famílias agricultoras, pode-se afirmar que na região do Rio Negro, o alcance se deu em pequenas partes em que parecem não ter sido correspondidas para que permanecessem e passassem a ser práticas utilizadas, seja pelo protagonismo indígena, ou pela dificuldade logística, ou pela resiliência ecológica e cultural no Rio Negro, e pelas condições ecológicas e geográficas que não condizem com os pacotes tecnológicos desenvolvidos.

2.2.1. As agroecologias

A dissertação de Laura de Biase (2010) é interessante por elencar diferentes vertentes da agroecologia no âmbito científico, dividindo-a em três principais. O enfoque mais agrônomo da agroecologia pode ser sintetizado a partir do pensamento de Altieri. Já Gliessman apresenta um viés mais ecológico, enquanto Sevilla Guzman focaliza sua atenção aos processos socioculturais. Cada autor apresenta desta forma contribuições fundamentais para a agroecologia, embora todos ressaltam as inter-relações entre as diferentes ciências.

Gliessman (2008) define a agroecologia como estudo dos agroecossistemas e dos caminhos em direção à sustentabilidade, considerando os aspectos produtivos, ecológicos, econômicos, culturais e sociais que envolvem a produção, o manejo da agricultura e do ambiente e a distribuição de alimentos. Em seu trabalho, aflora principalmente as relações ecológicas presentes em um agroecossistema.

O conceito de agroecossistema foca a atenção para as espécies manejadas pelos seres humanos para fins alimentares, sendo assim ecossistemas agrícolas. Para Odum (1983), os agroecossistemas são extremamente dependentes de energia vindas de fora do sistema e caracterizados pelo alto manejo da energia e trabalho, pouca diversidade, com seleção artificial e pouca seleção natural. Para Gliessman (2000), é possível seguir um caminho para construção de agroecossistemas sustentáveis, onde a energia é obtida principalmente dentro do sistema, potencializando maior diversidade e maior seleção natural. Os sistemas agroflorestais baseados em uma abordagem mais ecológica podem oferecer agroecossistemas sustentáveis ou contribuir para tal.

Por sua vez, Altieri (2012) realça aspectos relativos aos ganhos na produtividade de agroecossistemas, insistindo sobre a importância de compreendê-los a partir das inter-relações entre solo, planta e ambiente. Desta forma, os ganhos na produtividade ocorrem notadamente com formas ecológicas de combate a pragas e doenças, com adoção de sistemas agroflorestais, com policultivos, com controle biológico, com manejo integrado do solo e com rotação de culturas.

Guzmán (2001), em uma abordagem mais social da agroecologia, salienta que esta última implica em perspectiva de pesquisa de natureza pluriépistemológica, rompendo com a estrutura de poder sujeito-objeto da metodologia científica convencional e incorporando as dimensões socioculturais, políticas e ecológicas na análise de agroecossistemas e em propostas práticas de atividades visando a sustentabilidade. Processos envolvendo o protagonismo das pessoas são valorizados nesta abordagem da agroecologia.

De forma inter-relacionada, a agroecologia define-se como ciência, mas também como práticas associadas a uma agricultura mais sustentável, além de movimento social e político. Existindo, portanto, margem para diferentes perspectivas, possibilidades, distanciamentos e aproximações de projetos diversos, conforme interesses prevaletentes, a agroecologia pode-se definir como ciência, prática e movimento (WEZEL et al., 2009).

No âmbito das práticas, a agroecologia acaba sustentando diferentes vertentes que se sobrepõem, incluindo muitas daquelas de agricultores tradicionais de diferentes lugares do mundo. Outras práticas e saberes alternativos associados à produção de alimentos são ressaltados, incluindo aqueles que não possuem nomes conhecidos e que hoje têm sido relatados a partir do reconhecimento de sistemas agrícolas tradicionais.

Como movimento, ressaltamos a mobilização de diferentes coletivos sociais em favor da agroecologia. Nesta ótica, qualquer atividade desenvolvida em qualquer território passa pelo ideal de que tenha a participação comunitária, considerando as organizações sociais como fundamentais. As redes e associações de agroecologia se apresentam como caminhos também para constituição de espaços de discussão, construção de políticas, levantamento de informações e sobretudo luta por direitos associados à produção de alimentos e à terra. Neste âmbito, destacam-se a Articulação Nacional de Agroecologia (ANA); Associação Brasileira de Agroecologia (ABA); Associação AS-PTA – Agroecologia e Agricultura Familiar; Sociedade

Científica Latinoamericana de Agroecologia (SOCLA) e; Rede Maniva de Agroecologia (REMA). Esta última desenvolve sua atuação no estado do Amazonas.

Como política pública, diferentes ações do Estado são concebidas em diferentes lugares do mundo. No Brasil, a Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica foi instituída em 2012, através do Decreto Federal nº 7.794, e desde então, diversos estados também elaboraram política estadual, como é o caso do Amazonas, através da Lei Estadual nº 4581/2018 (AMAZONAS, 2018). Outras políticas também têm se associado muito com o apoio dos grupos e movimentos sociais que atuam com e pela agroecologia. Por exemplo, convém citar o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) bem como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA).

Cabe ainda destacar os diferentes espaços de construção no Brasil da agroecologia. Entre os principais, realçamos para os nossos propósitos a Agroecoindígena, realizada no município de Miranda/MS, tendo o professor Leosmar Terena⁷ como um dos idealizadores do evento. Outro são as Caravanas Agroecológicas que rodaram diferentes regiões pelo Brasil promovendo intercâmbio de conhecimentos e sementes.

Enfim, a agroecologia busca responder a aspectos relacionados à conservação da biodiversidade, da cobertura florestal, do solo e da água. Trata igualmente de meio de resiliência e gestão de riscos. Seus propósitos favorecem o diálogo de saberes e a investigação participativa. Em sua órbita, desenvolvem-se mercados justos e orgânicos, autogestão e autossuficiência locais, soberania alimentar, promoção de alimentos saudáveis, equidade agrária, campanhas de eliminação dos agrotóxicos e transgênicos (TOLEDO, 2011). Para estes fins, convém mencionar alguns conceitos marcantes no âmbito da agroecologia, em particular sistemas agroflorestais, transição agroecológica, agroecossistemas, construção participativa do conhecimento agroecológico, agrobiodiversidade e agrosociobiodiversidade.

⁷ Leosmar Terena é professor de biologia no município de Miranda/MS, na região Centro-Oeste, da etnia Terena, tendo reconhecimento por sua promoção da agroecoindígena.

2.2.2. Etnoecologias

Toledo (2011) considera a etnoecologia como uma das disciplinas em íntima relação com a agroecologia. Mas, assim como esta última, a etnoecologia apresenta heterogeneidade em suas definições e propostas. Alves & Souto (2010) compilam definições e comentários de diversos autores sobre a disciplina. Em seu campo científico, esta última se embasa na interface entre conhecimentos oriundos das ciências biológicas e das ciências sociais, permeando os saberes locais, que extrapolam a ciência formal produzida nos institutos e organizações de pesquisa (COELHO-DE-SOUZA et al., 2011). Desta maneira, os conhecimentos de grupos humanos diversos sobre o ambiente em que estão inseridos constituem pilar fundamental da etnoecologia.

Esta última se desenvolveu em diferentes períodos, associados a escolas da antropologia. Resumidamente, as autoras salientam um período pré-clássico, um clássico e outro pós-clássico. No primeiro período, associado a escolas como o evolucionismo social e o funcionalismo na antropologia, o foco era em pesquisas de museus e universidades com a finalidade de buscar os usos econômicos dos recursos biológicos. Posteriormente, mas ainda nesse primeiro período, a preocupação se concentra em dados empíricos, especialmente nas terminologias locais, mitos e crenças. No segundo período, o clássico, dialogando com escolas como o estruturalismo e a antropologia interpretativa, há um foco nos sistemas ênicos de classificação das plantas, animais, solos e ambiente. No período pós-clássico, é estabelecida uma ponte com a antropologia pós-moderna ou crítica, levando ao debate, dentre outros aspectos, sobre o manejo dos recursos. Neste período, são promovidas pesquisas e atividades de extensão que buscam a colaboração entre pesquisadores acadêmicos e populações tradicionais. Desta forma, a etnoecologia e a etnobiologia se desenvolvem a partir de diferentes abordagens sobre a relação entre natureza e cultura (COELHO DE SOUZA ET AL, 2011).

A autora Frazão-Moreira (2010), a partir de três casos ilustrativos, demonstra que os conhecimentos produzidos por povos e comunidades sobre a ecologia, sobre o manejo de seu ambiente e da agricultura não são estáticos e imutáveis como se geralmente deixa pensar, erroneamente, quando, por exemplo, utilizamos o conceito de conhecimentos tradicionais. Da mesma maneira, os conhecimentos científicos

não são uníssonos, tendo grande dinamicidade. A autora embasa seu argumento citando os diferentes pesquisadores que buscam o entendimento da floresta de acordo com suas escolas teóricas e os meios que têm à sua disposição. Assim, possibilitam diferentes caracterizações das florestas.

Desta forma, tanto os conhecimentos tidos como tradicionais quanto conhecimentos acadêmicos possuem uma natureza heterogênea. Frazão-Moreira propõe assim a existência de grandes diferenças entre os conhecimentos, advertindo que a dicotomia entre conhecimento local e conhecimento científico pode reduzir as percepções sobre os processos cognitivos para lidar com a natureza. Portanto, a autora considera a importância e a pertinência do cuidado em desenvolver densidade etnográfica às pesquisas etnoecológicas de modo a não veicular visões reducionistas.

O aporte teórico da etnoecologia é importante e pode contribuir com propostas de análise sobre outras maneiras de construir conhecimentos. Toledo (2001) propõe, como base de qualquer trabalho etnoecológico, a concepção da complexa tríade “cosmos”, “corpus” e “práxis” integralmente conectada, o que fundamenta as práticas e manejo do ambiente de determinado grupo local. O “cosmos” está relacionado ao sistema de crenças, visão de mundo e à cosmovisão que existem em uma comunidade. “Corpus” refere-se ao sistema cognitivo, repertório de conhecimentos através dos quais os grupos humanos se apropriam intelectualmente dos recursos naturais. Enfim, a “práxis” é o sistema de manejo, conjunto de práticas através das quais os grupos humanos se apropriam materialmente dos recursos naturais. Há um caráter indissociável da interligação frequente entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social nas sociedades indígenas (DIEGUES ET AL., 2001).

2.2.3. Agroecologia, etnoecologia e povos indígenas: reflexões

O presente subcapítulo tem o objetivo de discorrer e discutir sobre a relação entre a agroecologia e a etnoecologia, especificamente em suas relações com os povos indígenas. Trata-se de refletir sobre a relação entre estes temas na teoria e na prática, considerando em especial os mundos e demandas dos povos indígenas brasileiros.

A partir de documentos que apontam para a participação e demandas de indígenas em espaços de agroecologia brasileiros, pretende-se discutir a relação da agroecologia com povos indígenas, examinando em que medida seus saberes são efetivamente considerados pelas construções agroecológicas, desde aspectos mais teóricos até mais práticos.

Neste sentido, dois momentos referenciam este subcapítulo. O III Encontro Nacional de Agroecologia, realizado em Juazeiro/BA, em 2014, que resultou no documento de Moção dos Povos indígenas, e o IX Congresso Brasileiro de Agroecologia, realizado em Belém/PA, em 2015, que lançou o documento Carta dos Povos Indígenas. Neste último evento, pude participar e vivenciar algumas experiências que os indígenas valorizam e que serão discutidas neste subcapítulo. A proposta é então apresentar estas demandas indígenas, contidas nestes documentos, discutindo seus paralelos com as definições de agroecologia e etnoecologia e refletindo sobre as possibilidades de atuação e de desenvolvimento de experiências, teorias e práticas.

Antes de iniciar esta discussão, para salientar a grande diversidade dos povos indígenas do Brasil, os números divulgados pelo IBGE (2010) revelam que existem no país 305 etnias, 274 línguas, 896.917 indígenas, que abrangem, 505 terras indígenas regularizadas ou em processo de regularização, totalizando a área de 106.739.926 hectares, que representa cerca de 12% do território brasileiro.

A participação indígena em eventos de agroecologia brasileiros tem crescido. Além dos já citados Encontro Nacional de Agroecologia em 2014 e Congresso Brasileiro de Agroecologia em 2015, ocorreu a IV Jornada de Agroecologia da Bahia entre os dias 29/10 e 01/11/2015 no Assentamento Terra Vista, no Município de Arataca/BA com a participação de cerca de 300 indígenas.

Em uma perspectiva da ecologia de saberes, conforme Santos & Menezes (2010), tal diversidade indígena presente no Brasil e sua participação em eventos em que possam dialogar sobre diferentes processos se mostram interessantes para a tentativa de resolução dos problemas enfrentados pelas sociedades atuais.

Na Moção dos Povos Indígenas presentes no III ENA, participaram indígenas das etnias Tapúia, Katuquina, Krahô, Guajajara, Krikati, Kachinawa, Pataxó, Terena, Guarani, Kaiowa, Xacriabá, Kaapor, Kambioá, Kayapó e Poyanawa. Estes representantes indígenas defenderam que a agroecologia deve ser princípio,

objetivo e meta de desenvolvimento sustentável a ser promovido pelo governo brasileiro, por ONG's e pelas próprias populações que vivem em suas terras.

Neste sentido, convém abordar o conceito de etnodesenvolvimento, pois abarca tanto as demandas de grupos locais, de acordo com suas especificidades étnicas/culturais e visão de mundo, mas também permite qualificar seu desenvolvimento econômico. Como afirma Little (2002), propostas de etnodesenvolvimento devem ter foco central o grupo étnico e suas necessidades econômicas e reivindicações políticas. Assim, o nível local é a principal escala a ser trabalhada, justamente por existirem maiores oportunidades para os grupos étnicos exercerem influência nas decisões que lhes afetam e, como consequência, promover mudanças econômicas e sociais.

Da mesma maneira, o bem viver integra esta discussão sobretudo por estar atrelado às condições locais e se diferencia do modelo de vida baseado na lógica mercantil capitalista, trazendo alternativas ao desenvolvimento. O conceito de bem viver, ou *buenvivir*, embora com múltiplas definições, tem sua origem em conceitos dos povos Aymara, Quechua-Suma Qamaña e Sumaq Kawsay. Tais conceitos enfatizam ideias referentes às cosmovisões destes povos e ao modo como identificam sua vida, estar bem, incluindo aí suas relações com a natureza, com outros seres humanos, com mundos espirituais, o que são dimensões fundamentais de sua concepção de vida.

Com efeito, conquistas importantes neste âmbito referem-se à inclusão deste conceito de *buenvivir* nas Constituições Federais do Equador e Bolívia. Hoje, tal conceituação, em português de bem viver, tem sido utilizada em diversos espaços, de diferentes maneiras, por vezes com dificuldades de sua tradução para determinados povos indígenas. A título de exemplo da circulação desta noção, o IX Congresso Brasileiro de Agroecologia teve como tema “Diversidade e soberania na construção do bem viver”.

Embora nesta tese não aprofundarei este conceito, convém apresentá-lo aqui como perspectiva fundamental emergente para o conjunto dos povos indígenas. Então, cumpre citar aqui três autores importantes que debatem este conceito: Alberto Acosta, David Choquehuanca e Eduardo Gudynas. Além destes pensadores, os trabalhos na região do Rio Negro de Gersen Baniwa (2011) e de antropólogos que atuam com povo Hupd'äh, como Marques (2015) e Monteiro (2008) merecem ser mencionados neste âmbito.

Considerando ainda a Moção elaborada no ENA pelos povos indígenas, dentre os pontos elencados, chama a atenção os aspectos relacionados a seus territórios. Em primeiro lugar, demandam que o movimento agroecológico incorpore em seus discursos a garantia de demarcação de Terras Indígenas, justificando esta posição por considerarem os territórios indígenas como, imemorialmente, territórios agroecológicos.

Com relação a políticas públicas, demandam consolidação pelo governo da Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica - PNAPO e a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas - PNGATI para o desenvolvimento sustentável dos povos indígenas. Ainda solicitam que o governo promova a participação dos povos indígenas nos diálogos locais, regionais e nacional sobre a construção dos conceitos relativos à agroecologia. Também exigiram a participação dos povos indígenas e de seus movimentos sociais na Articulação Nacional de Agroecologia - ANA e nos Encontros Nacionais de Agroecologia - ENA's.

Propostas de Agroecologia reconhecem que, ao longo de anos, gerações de indígenas desenvolveram sistemas agrícolas complexos, diversificados e localmente adaptados. Estes sistemas foram manejados e aprimorados por meio de práticas engenhosas, garantindo a segurança alimentar de suas famílias e a conservação da biodiversidade e dos recursos naturais (ALTIERI, 2012). Neste sentido, apesar da definição de Gliessman (2008) de que a agroecologia é uma ciência que estuda os agroecossistemas e os caminhos em direção à sua sustentabilidade, considerando os aspectos produtivos, ecológicos, econômicos, culturais e sociais que envolvem a produção, o manejo da agricultura e do ambiente e a distribuição de alimentos, a agroecologia poderia ser entendida como uma pós ciência, em moldes similares ao proposto por Toledo & Barrera-Bassols (2010). Ou seja, a agroecologia pode ser concebida, politicamente, como propostas de transição do paradigma industrial, mercantil e degradante para outros mundos possíveis que possam garantir mais justiça social, conservação da biodiversidade e valorizar aqueles que produzem alimentos, vivendo no campo e apresentando vivências, memórias, práticas, saberes e conhecimentos nos territórios.

Guzman propõe uma definição mais voltada para estas mudanças, afirmando que a agroecologia pode contribuir para o desenho de estratégias de desenvolvimento rural sustentável, potencializando os elementos socioculturais e

ecológicos locais e os processos de transformações através de dinâmica participativa (GUZMAN, 2001). Convém então insistir que, segundo Guzman (2002), a agroecologia implica em perspectiva de pesquisa de natureza pluriepistemológica, ou seja, trata-se de uma ruptura com a estrutura de poder sujeito-objeto da metodologia científica convencional e uma incorporação de dimensões socioculturais, política e ecológica à análise de agroecossistemas.

Estas perspectivas de Guzman apresentam caráter mais propositivo, podendo ser relacionado com a ecologia de saberes. Assim, pode contribuir em propostas de territórios sustentáveis, sobretudo nas regiões em que haja uma exigência muito maior aos indígenas para se adaptarem a novos mundos. Isto é, nos casos em que os indígenas não conseguem se reproduzir fisicamente e culturalmente, como em territórios degradados ou de conflito, considerando a realidade brasileira na qual estes territórios indígenas se encontram frequentemente em disputa e/ou são bastante reduzidos.

No olhar de Gliessman (2008), destaca-se a importância dos conhecimentos e práticas indígenas para a agroecologia, configurando-se como sustentáveis. Os sistemas de produção tradicionais indígenas desenvolveram-se em épocas e locais onde não havia disponibilidade de outros insumos além do trabalho humano e dos recursos locais. O conhecimento incorporado reflete a experiência adquirida por gerações passadas, continuando a se desenvolver no presente, à medida que o ambiente ecológico e cultural das pessoas envolvidas passa por processos de adaptação e mudança. Os sistemas agrícolas tradicionais são manejados há muito tempo, tendo sofrido diversas mudanças e adaptações. Porém, o fato de muitos ainda serem produtivos é uma forte evidência de uma estabilidade ecológica e social (GLIESSMAN, 2008).

De maneira geral nestes propósitos, uma consideração fundamental se refere aos avanços da etnoecologia por justamente considerar os conhecimentos tradicionais com a mesma altura que as ciências, tanto ambientais, como humanas. Vale ressaltar que, na prática, elementos da PNGATI remetem a conhecimentos locais, como o etnomapeamento e etnozoneamento, que fundamentam toda esta política.

Na Carta dos Povos Indígenas, elaborada por indígenas que participaram do IX Congresso Brasileiro de Agroecologia, o texto realça posicionamentos políticos importantes, considerando todas as agressões em todos os âmbitos sofridas pelos

povos indígenas. Estas agressões ganharam formas diversas hoje, como os genocídios diversos (provocados por exemplo pelos descasos em torno da pandemia Covid-19), a PEC 215 (delegando ao Congresso Nacional à demarcação de territórios indígenas), a pressão do agronegócio, a falta de saúde e educação de acordo com suas visões de mundo. Assim, como a Moção do ENA, há insistência sobre o caráter essencial de seus territórios. Então, é salientado que, sem a superação de todos os problemas citados, é impossível fazer uma plena e real agroecologia.

Neste sentido, a Carta em questão representa uma importante contribuição, novamente insistindo sobre a questão política imprescindível da demarcação de territórios indígenas. Igualmente, aponta muito claramente que a sustentabilidade na agricultura e na maneira de manejar o ambiente, objetivos da agroecologia, se configuram através de uma série de conexões entre direitos, especialmente à educação e saúde diferenciadas de acordo com suas visões de mundo e à proteção diante dos genocídios. A partir desta ótica, é possível conceber a agroecologia como ciência em movimento constante, capaz de promover uma transição paradigmática.

Se considerarmos os temas que a agroecologia explora, como nos Grupos de Trabalho da Associação Brasileira de Agroecologia (agrotóxicos e transgênicos; educação em agroecologia; construção do conhecimento agroecológico; gênero; campesinato e soberania alimentar), todos se relacionam com as demandas dos povos indígenas, considerando os documentos mencionados acima.

Diferentes atividades têm sido desenvolvidas pelos povos indígenas pelo Brasil, com ou sem apoio de instituições governamentais ou não governamentais, com relação à agroecologia. São exemplos aqui as experiências de agentes agroflorestais no Acre, as iniciativas de agroecologia do Povo Tingui Botó no estado do Alagoas, as propostas de curso técnico em agroecologia nas Terras Indígenas dos Terena e o reconhecimento pelo IPHAN do sistema agrícola tradicional indígena do rio Negro. Este último se configura como importante ferramenta política para realização de ações para salvaguarda de agrobiodiversidade e saberes associados. Recentemente, um curso de agroecologia oferecido pela Universidade Estadual do Amazonas está sendo executado para os povos Baniwa e Koripaco na região do rio Içana, afluente do Negro.

A agroecologia pode ser entendida, portanto, como uma ferramenta política para os povos indígenas, assim como os sentidos atribuídos aos conceitos de bem

viver, etnodesenvolvimento e etnoecologia. A propósito, a tese se vale constantemente da noção de ecologias de saberes para potencializar o uso destes conceitos. Embora circulando em mundos acadêmicos, as referidas noções podem contribuir para uma ação prática em prol dos mundos possíveis dos povos indígenas do Brasil.

Esta perspectiva ainda é mais pertinente sobretudo diante de um cenário tão degradante com a supressão de direitos conquistados pelos povos indígenas. As medidas ou descasos mais nefastos para acentuar esta degradação são a PEC 215, o genocídio de indígenas no Brasil, os projetos de lei de mineração em Terras Indígenas e a construção de hidrelétricas sem a devida consulta aos povos indígenas. Para atenuar tais catástrofes, clama-se por espaços públicos de visibilização de suas demandas, com possibilidade de articulação de apoios para promoção de mudança deste panorama político tão adverso. A agroecologia e a etnoecologia podem contribuir neste sentido.

O elemento “território indígena” é um dos pontos principais da discussão sobre agroecologia para os povos indígenas. Portanto, a construção do conhecimento agroecológico pelos movimentos em prol da agroecologia deve fortalecer a luta pelos territórios indígenas sob uma perspectiva inclusiva de cosmovisões alternativas.

Neste sentido, o ideal para este movimento em prol da agroecologia consiste em trabalhar com povos indígenas, em aprendizados e propostas de atuação conjunta. Uma fundamentação pertinente nesta direção reside na etnoecologia, por valorizar elementos mais sensíveis ao local e aos conhecimentos locais em torno dos mundos dos povos indígenas.

Enfim, não há um modelo de agricultura sustentável. Diferentemente do que pode ocorrer ao se institucionalizar políticas públicas ou se estabelecer diretrizes de assistência técnica, diversas vezes com uma orientação fundada em receituário estático, a agroecologia por definição consiste em ciência holística que abrange aspectos ecológicos, produtivos, políticos, culturais, sociais e econômicos. Desta forma, trata-se de movimento com caráter científico alternativo dinâmico, capaz de considerar com muita profundidade os aspectos locais.

2.3. Programas de doutorado: entre a interdisciplinaridade, antropologia e sociologia

Neste item, são apresentadas ideias complementares à introdução, visando destacar mais elementos teóricos-metodológicos que fundamentam a concepção desta tese. Efetivamente, após quase quatro anos de atuação no órgão indigenista, entendi ser o momento importante para realizar o doutorado, buscando novas perspectivas de trabalhos com os indígenas, novos aprendizados e, ainda, voltar a fazer pesquisa e participar de grupos universitários. Tratava-se de criar oportunidades de realizar novas atividades acadêmicas. Desta forma, participei de dois programas de doutorado. No Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Rural da UFRGS, cursei as disciplinas “Evolução e diferenciação dos sistemas agrários”; “Etnoecologia e gestão socioambiental” e “Mediações político-culturais no mundo rural”.

Também pude participar de trabalhos relacionados a grupos de extensão e pesquisa das professoras Rumi Kubo e Gabriela Coelho de Souza, associados à Política de Desenvolvimento Territorial, vinculado aos hoje extintos Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e Ministério do Desenvolvimento Social (MDS). Por outro lado, atuei junto ao professor Fábio Kessler Dal Soglio em atividades relacionadas à agroecologia em comunidades de agricultores tradicionais e indígenas.

Em seguida, ingressei no Programa de Pós-Graduação Interunidades (ESALQ-CENA) em Ecologia Aplicada da USP, com sua proposta de interdisciplinaridade para lidar com a temática da relação entre ecologia e sociedade, muito oportuna para minha pesquisa. Desta forma, cursei duas disciplinas: “Antropologia e questões ambientais” e “Agricultura, Sociedade e Natureza”.

Em meu entender, esses dois programas apresentam propostas compatíveis para reflexões em torno de concepções de sustentabilidade, protagonismo de povos indígenas e autonomia produtiva. No Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, há uma perspectiva muito maior em relação a vivências sustentáveis de comunidades e povos do campo, com seu protagonismo nas intervenções no mundo rural. O foco do Programa de Pós-Graduação Interunidades em Ecologia Aplicada se volta para a interdisciplinaridade como meio de análise da

sustentabilidade. Enquanto, no primeiro, prevalecem abordagens sociológicas e antropológicas, no segundo o peso das disciplinas de ecologia é mais importante. Porém, a área específica de ambiente e sociedade é também voltada para as disciplinas de humanidades, tratando das relações da sociedade com a ecologia. Assim, ambos os programas contribuíram para minha formação, especificamente no tocante às disciplinas de sociologia e antropologia.

Dentre as abordagens mobilizadas na pesquisa, convém destacar a discussão sobre sistemas agrários e sistemas agrícolas. Os estudos sobre os primeiros, a partir do trabalho de Roudart & Mazoyer (2010), dirigem o foco para a evolução e caracterização do sistema a partir de um olhar mais amplo e sistêmico, considerando os fatores históricos, sociais, ecológicos, econômicos que inferem nos sistemas produtivos e na organização social vinculada em seus diferentes momentos. Nos sistemas agrícolas, trata-se de observar os detalhes permitindo evidenciar características que podem estar ocultas quando observadas sob uma perspectiva sistêmica, como no caso dos sistemas agrários. Assim, no conceito de sistema agrícola são observadas mais detalhadamente as interconexões entre as técnicas, as práticas, os saberes e sabores associados no manejo ambiental e da agricultura de determinado povo, bioma e território, assim como as significações materiais e imateriais associadas.

Assim, considerando a região do rio Negro, constata-se a oportunidade de análises através destes dois conceitos. Como exemplo, diversas espécies foram introduzidas por padres e outras pessoas que estiveram na região no âmbito do próprio processo colonizador, como jambo, jerimum, limão, laranja, fruta pão. Mas hoje, estes alimentos fazem parte do dia a dia dos indígenas também em maior ou menor graus nas diferentes comunidades. Ferramentas de ferro passam a ser utilizadas, bem como a espingarda, que reduzem o tempo de trabalho na roça e na caça, tornando-se fundamentais para as transformações dos sistemas agrários. Através da abordagem sistêmica vinculada à ótica dos sistemas agrários, a análise não pode deixar de considerar aspectos que levam à sua desestruturação e transformação na passagem do tempo. Entretanto, através do conceito de sistema agrícola, convém atentar para a permanência de práticas, para conhecimentos no modo de fazer agricultura e para os preparos de alimentos. Ou seja, trata-se de considerar a preservação de cultura material, mesmo observando as transformações

em pauta fortemente conectadas com aspectos culturais, linguísticos, políticos, sociais, ecológicos e econômicos.

A disciplina “Mediações político-culturais no mundo rural” foi útil para a tese por oferecer um panorama de maneiras de análise através de diferentes conceituações, que fundamentam epistemologias próprias contrastantes na sociologia e antropologia. Seu foco se dirige ao papel de mediadores no espaço rural. Por meio da Sociologia das Justificações ou Sociologia da Crítica (BOLTANSKI & THÉVENOT, 2020; BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009), ampliam-se possibilidades do olhar para as relações sociais, considerando embates na democracia e no capitalismo, em torno de justificativas de causa defendidas no espaço público. Nesta teoria, os conceitos de provas e críticas encontram-se associados e sugerem os motivos para transformar ou manter determinada situação, a partir da busca de legitimação para os argumentos.

O Perspectivismo Ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2001) também merece atenção nesta tese. Sobretudo situando-se na virada ontológica, reconhece que existem outras maneiras de pensar, de sentir e de viver completamente diferentes. Logo, relaciona-se às perspectivas pós-coloniais e decoloniais, como aquelas de Spivak (2010), Quijano (2005) e Sousa Santos (2015), que se referem aos processos de retomada e reconstrução de saberes fora da centralidade econômica do capital para lhe fazer frente, com resistência e ressonância de pensamentos de outros mundos possíveis. Com estas referências, trata-se de melhor situar a tese nos campos de debate sociológicos e antropológicos.

A disciplina de “Etnoecologia e gestão socioambiental”, o foco foi trabalhar com metodologias voltadas para a etnoecologia, mais instrumentais ou mais gerais, como as propostas de Toledo (2009) e o trabalho de Posey (1985) com os Kayapós respectivamente, examinadas e discutidas na disciplina. A metodologia proposta por Toledo (2009) aponta para as conexões existentes entre campos de conhecimentos diferentes desenvolvidos nas comunidades tradicionais e camponesa, conectando práticas, saberes e aspectos espirituais e ritualísticos.

Em “Agricultura, Sociedade e Natureza”, o ponto mais interessante no que se refere ao desenvolvimento da tese foi o estudo da abordagem cognitiva para a análise de políticas públicas proposta por Muller (2018), com interessante discussão em Massardier (2011). Grisa (2015) situa a análise cognitiva em relação a outros três modelos interpretativos: neomarxismo, neoinstitucionalismo e redes de políticas

públicas. Nesta tese, a escolha foi explorar a abordagem cognitiva das políticas públicas.

Na disciplina de “Antropologia e questões ambientais”, o aprofundamento do estudo antropológico em paralelo com o debate ecológico foi muito proveitoso para as reflexões realizadas na elaboração da tese. Embora no trabalho pela FUNAI tenha ocorrido leituras de autores referenciais para o estudo dos problemas indígenas, assim como brevemente na graduação e um pouco mais no mestrado, o doutoramento foi fundamental para um mergulho profundo nas escolas da antropologia e da sociologia, ao menos nas principais contemporâneas para os nossos propósitos.

No entremeio desses espaços de aulas, a aproximação com a etnografia multiespécie, (KIRKSEY & HELMREICH, 2010; TSING, 2015a; TSING, 2015b) me ofereceu uma proposta metodológica pertinente para realizar interpretações a partir de uma espécie não humana (planta, animal ou fungo, por exemplo) de situações com um olhar minucioso de suas relações com os seres humanos. O caso da mandioca pode ser ilustrativo: o trabalho de Marilena Campos (2016) se refere às relações da mandioca com os Pataxó, identificando a partir desta espécie, processos culturais, históricos, produtivos e ambientais dos indígenas. Afetos, histórias, saberes, práticas associadas a relações com a mandioca são focalizados, tornando-a espécie companheira. As transformações e resistências do povo Pataxó no Monte Pascoal, no sul da Bahia, podem ser examinadas assim a partir de um olhar sobre o lugar da mandioca na comunidade local.

2.4. Trajetórias entre agroecologia, antropologia e sociologia

A partir destes referenciais, a proposta deste subitem é explicitar escolhas e discutir abordagens e perspectivas metodológicas em torno dos temas de agroecologia e povos indígenas, com ênfase antropológica. A tentativa é de refletir sobre a sustentabilidade no manejo do ambiente e da agricultura, ou seja do território, considerando diferentes povos existentes na região do Brasil focalizada. Trata-se de se permitir evidenciar que há diferentes possibilidades de sustentabilidades.

Efetivamente, Mendez et al (2013) consideram que existem diferentes perspectivas e abordagens de agroecologia, o que lhes leva a propor a ideia de

“várias agroecologias”. Partem de concepções que incluem aquela proposta por Wesel et al (2009), mas também aquela de Toledo (2015). Assim, agroecologia seria ciência, prática e movimento. Estes estudos salientam várias perspectivas agroecológicas construídas a partir de distintos fatores relacionados a diferentes contextos geográficos e científicos. Desta forma, chamamos atenção para as agroecologias, como práticas, que são promovidas em particular pelos povos indígenas. Muitas vezes, estes últimos não empregam esta nomenclatura, agroecologia, mas esta última faz parte de seus modos de vida, seu cotidiano de agricultura, caça e pesca. As caminhadas pelos territórios permitem reconhecer a riqueza relativa ao manejo agrobiológico, representando claramente uma forma de soberania alimentar, com elementos de reforço da permanência indígena nos territórios.

Mas não somente, a agroecologia está associada à prática e modos de vida de agricultores e povos indígenas. Convém aqui insistir sobre a dissertação de Laura de Biase (2010) quando aponta diferentes vertentes acadêmicas da agroecologia, considerando três principais autores: Gliessmann, Altieri e Sevilla Guzmán. A partir deste trabalho, Silva Junior & Biase (2012) apontaram para duas vertentes de atuação em agroecologia, uma sob viés mais técnico, envolvendo aspectos agrônômicos e ecológicos, correspondentes a Altieri e Gliessmann, e outra, de Guzmán, com um viés mais sociocultural.

Oportuno destacar aqui que Gliessmann (2008) enumera os passos para a transição agroecológica, resumidamente expressos pela redução do uso de agrotóxicos, substituição de insumos convencionais por orgânicos e redesenho da unidade de produção agropecuária. A possibilidade de pensar a transição agroecológica como transição de subjetividades parece interessante sob uma proposta de uma agroecologia mais intercultural, ou uma agroecologia indígena, ou agroecoindígena.

Aqui é interessante frisar que a transição agroecológica não pode ter um formato único de agricultura sustentável. Efetivamente, Gliessman aponta para possibilidades diversas principalmente no redesenho da unidade produtiva, que envolve dimensões econômicas, culturais, ecológicas, geográficas, políticas. Diante da ampla gama de possibilidades de uso do território pelos diferentes povos e ecossistemas existentes no planeta, não existe portanto uma proposta agroecológica única e geral.

Guzmán (2015) também combina agroecologia com ecologia de saberes, visando possibilitar diálogos transdisciplinares. Ademais, ressalta as múltiplas formas de busca da sustentabilidade nos diferentes territórios. Há uma dimensão sociocultural bastante explorada por este autor, o que constitui elemento fundamental para a proposta de minha pesquisa, visando a interação de alicerces teóricos interpretativos sobre os povos indígenas e sobre a agroecologia, sempre com bastante apoio da antropologia. Na abordagem da agroecologia em Guzmán, a preocupação com a alteridade é constante.

Convém aqui também mencionar que Mendez et al (2013) consideram duas principais abordagens agroecológicas. A primeira é mais relacionada às ciências naturais (uma abordagem para analisar o agroecossistema e suas relações entre plantas, animais), com exemplos na Alemanha, Estados Unidos e no Brasil, o que nos leva a destacar como exemplo a abordagem do Programa de Pós-Graduação em Agroecologia da Universidade Estadual do Maranhão. A outra perspectiva de agroecologia se conecta com as ciências sociais, com seu desenvolvimento a partir de suas raízes nas ciências da ecologia e agronomia, mas avançando para uma transdisciplinaridade. A busca por participação e a orientação para ação reforçam essa perspectiva transdisciplinar.

Neste sentido, é muito pertinente o reconhecimento das múltiplas perspectivas de agroecologia, considerando em primeiro lugar a diversidade biológica e cultural existente neste planeta. Para além da diversidade de culturas de povos e de espécies de cultivos, é conveniente também pensar em diversidade de ontologias. Desta forma, abre-se espaço para possibilidades de compreender diferentes agroecologias, sobretudo de povos indígenas. Da mesma forma, uma visão agroecológica atenta para as ciências humanas favorece o interesse por aspectos culturais de sociedades e povos diversos.

A antropologia fornece bases teóricas para se estar atento a estes outros mundos, aos povos indígenas. Sobretudo ao relacionar as escolas de antropologia e suas diferentes propostas de etnografia, podemos perceber distintas nuances entre natureza e cultura, diferentes noções de cultura e de possibilidades teórico metodológicas.

Neste ponto, convém apresentar brevemente escolas antropológicas, com apoio do trabalho já mencionado de Silva Júnior & Biase (2010). Em um primeiro momento, a antropologia evolucionista toma como referência as sociedades

europeias fundadas em lógicas capitalistas de competitividade e progresso para propor uma interpretação segundo a qual o desenvolvimento das sociedades é linear em direção a um patamar superior, aquele das sociedades ocidentais tecnológicas modernas, considerado como ponto de chegada da humanidade. Com esta ótica, posiciona os outros povos e sociedades como inferiores.

Na escola funcional, o nome de Malinowski é o principal expoente. O autor fornece os primeiros métodos da etnografia antropológica, propondo profunda observação participante. Aqui, convém lembrar que, embora com modificações, a observação participante também tem sido bastante difundida como uma das ferramentas do diagnóstico rural participativo, assim como constitui método para realização de pesquisas de saúde e educação.

Malinowski (1986) menciona princípios metodológicos que se agrupam em três tópicos principais: em primeiro lugar, o pesquisador deve ter objetivos verdadeiramente científicos e conhecer os valores e critérios da moderna etnografia; em segundo lugar, deve criar condições adequadas para o trabalho de campo que possibilitem viver entre os nativos, longe de outros brancos e; em terceiro lugar, deve aplicar adequados métodos de coleta, manipulação e registro de dados.

A proposta funcionalista consiste em buscar entender as diferentes culturas e suas especificidades tendo como referência as funções das manifestações culturais. Resumidamente, trata-se de estudos sobre as necessidades básicas, os artefatos, as relações sociais, os grupos organizados, as maneiras de pensar e os simbolismos que configuram, em interrelação, um todo, que forma a cultura.

Aqui é oportuno mencionar que Toledo explora um viés da agroecologia que abrange a dimensão sociocultural de Guzmán, mas também abarca o caráter ecológico e agrônômico de Gliessman e Altieri. Toledo (2012) considera a etnoecologia como uma das disciplinas em íntima relação com a agroecologia, podendo fornecer subsídios para o estudo dos agroecossistemas a partir das visões locais. Neste sentido, esta proposta metodológica de Toledo (2003) se relaciona com a metodologia de Malinowski, tal como desenvolvida em *Os Argonautas do Pacífico* (MALINOWSKI, 1984).

Um aspecto importante, salientado por Malinowski (1984), é de que o pesquisador deve estar livre de ideias preconcebidas, mas deve estar embasado teoricamente por teorias consistentes e resultados recentes de pesquisa. Neste sentido, considerando a agroecologia, o pesquisador deve estar ciente das

possibilidades de, no campo, ao ter o contato com um povo ou outra cultura, as suas hipóteses, teorias e verdades científicas relacionadas à sustentabilidade podem e mesmo devem se transformar, para se adequarem à realidade local. Portanto, o pesquisador deve estar aberto para modificar e rejeitar suas próprias hipóteses e pensamentos de mundo. Ao fazer este movimento intelectual, o pesquisador se autodescobre.

De certa forma, envolvendo estas ideias, Da Mata (1978) estabelece 3 fases do etnólogo: a primeira se refere ao plano teórico intelectual com o qual o pesquisador se fundamenta; a segunda corresponde ao plano de planejamento e prática do trabalho de campo e; a última, mais pessoal, diz respeito ao circular do pesquisador entre duas culturas, o que lhe permite reconstruir ideias e teorias.

Em seguida, a antropologia estruturalista fundamenta-se especialmente na obra de Lévi-Strauss. A grande preocupação do autor se associa com a compreensão da universalidade existente na diversidade de todas as sociedades, o que seria a base inabalável da sociedade humana. Assim, procura aquilo que está oculto em cada cultura, não estando visível aos olhos. Para Lévi-Strauss (1996), a cultura se estabelece a partir das relações entre inconsciente e condições ambientais e econômicas (realidade). Em sua antropologia, há uma forte valorização do inconsciente.

Ainda cumpre lembrar da reflexão antropológica focada na simbologia da vida humana. Nos anos 1960 e 1970, Clifford Geertz (1973) desenvolve tal concepção com uma preocupação em torno do significado, simbolismo e interpretação. Este autor é considerado como o fundador da Antropologia Interpretativa. Aqui, a cultura é definida como “o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos comunicam-se entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças”.

A antropologia contemporânea, apesar de diferentes vertentes, aponta especialmente para uma não dicotomia entre natureza e cultura. Radicaliza com os conceitos de alteridade e simetria, como aponta Latour (1994), citado por Silva Júnior & Biase (2010), preocupando-se com as ontologias diversas presentes no planeta, especialmente a perspectiva indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 2012). Com este olhar, abre teoricamente para os diferentes formatos de construção do conhecimento, da realidade e de mundos. Nesta concepção, as possibilidades de

agroecologia realçadas no item anterior encontram espaço para florescimento como oportunidades de sustentabilidade.

Silva Junior & Biase (2012) apresentam as contribuições da antropologia à agroecologia, sobretudo considerando aspectos de extensão. Para estes autores, três situações representam dificuldades de interação, especificamente entre extensionistas e agricultores. Inicialmente, o tempo e trabalho diferentes dos extensionistas e agricultores geram conflitos nas expectativas sobre os resultados de implementação de projetos de agricultura sustentável. O encontro entre extensionistas técnicos e agricultores são realizados em uma disposição de superioridade e inferioridade. Enfim, a formação dos extensionistas voltados para aspectos ecológicos, produtivos e econômicos desconsidera a dimensão sociocultural. Estes três fatores de dificuldades constituem inspirações metodológicas para a pesquisa em agroecologia e são considerados neste estudo sobre comunidades indígenas.

Com efeito, a antropologia pode fornecer bases teóricas e metodológicas para que o extensionista ou o pesquisador possa compreender o outro e suas condições existenciais nas organizações, com suas concepções e valores. A forma de olhar o outro, assim como a simetria entre os conhecimentos acadêmicos e locais, devem ser consideradas nas metodologias da antropologia e etnografia (SILVA JUNIOR & DE BIASE, 2012). Trata-se das tentativas de diálogos entre conhecimentos acadêmicos e aqueles de populações locais que devem ser pautadas por uma alteridade e simetria.

[...] podem criar as vias de acesso à complexidade das diferentes configurações socioecológicas a partir do entendimento de como se dão as articulações entre os aspectos tangíveis (elementos, objetos, instrumentos e práticas) e os intangíveis (relações, normas, valores e conceitos). Em segundo lugar, o exercício da alteridade permite, também, a construção de uma postura crítica em relação aos valores do próprio pesquisador/extensionista, no que se refere aos status – e condições sociais de produção – do conhecimento científico. Em terceiro lugar, ao permitir um acesso privilegiado ao “outro” e uma postura vigilante em relação ao “eu”, a alteridade engendra uma condição simétrica entre os diversos saberes e fazeres articulados na prática agroecológica. Nesse sentido, saberes científicos e saberes localmente enraizados devem ser ambos compreendidos como produtos socioecológicos e culturais, diferentes em aplicações e resultados, mas simétricos enquanto estratégias

válidas de conhecimento e ação sobre o mundo (SILVA JUNIOR & DE BIASE, 2012, p. 14).

A propósito, Ingold (2014) propõe repensar o conceito de etnografia, por vezes banalizado atualmente. Para o autor, etnografia deve estar ancorada nos compromissos de pesquisa abertos e de longo prazo junto à comunidade, com atenção generosa, profundidade relacional e sensibilidade ao contexto, promovendo meios e propósitos para que o conhecimento brote de cruzamentos da vida do pesquisador junto a outros seres humanos.

Assim, a observação participante deve evocar a existência de algo novo, do desconhecido para o pesquisador, para além e aquém daquilo que pode ser representado ou explicado de imediato por um estoque dado de categorias e conceitos pré-existentes, lidando com algo no rumo do vir a ser (INGOLD, 2014). Os passos da observação participante dependem das circunstâncias e não avançam rumo a um fim exatamente preestabelecido. Desta forma, o pesquisador responde a acontecimentos com intervenções, questões e respostas próprias, tendo um sentido de espera e vida acontecendo para poder acompanhar outros grupos.

Aqui, convém novamente lembrar a observação participante de Malinowski, como inspiração para pensar na missão do pesquisador de se entregar para determinado povo, com uma imersão na comunidade, na vida de uma aldeia para posteriormente desenvolver suas interpretações. Caracteriza-se aqui um movimento entre o conhecimento interno e externo do grupo humano que está sendo focalizado.

Com estas bases, a tese explora possibilidades de transição de subjetividades, considerando a ecologia de saberes. Enfim, a questão que pode ser salientada aqui se refere à contribuição da agroecologia para os povos indígenas, considerando os princípios de alteridade e de simetria.

2.4.1. Perspectivas pós-coloniais e de pós-desenvolvimento

O interesse pelas perspectivas do pós-colonialismo e do pós-desenvolvimentismo me leva a, nesta parte do texto, pincelar alguns (des)encontros da proposta da tese com tais perspectivas. Assim, convém discutir aqui a colonialidade do poder e saber, os mundos outros dos subalternos, a ecologia de saberes e o conceito de pluriverso.

As experiências de agroecologia que vem acontecendo nas Terras Indígenas do Brasil são múltiplas e diversas, tanto no sentido de corresponderem a mecanismos atrelados à colonialidade do poder e saber que reproduzem e rebaixam os conhecimentos e saberes dos indígenas, mas também sob uma perspectiva do fazer, por eles mesmos, de atividades que representam seus mundos e contribuem para fortalecer e reproduzir seus propósitos, de acordo com suas simbologias. No âmbito das políticas públicas, se determinados dispositivos representam formas de colonialidade do poder, outros podem se revelar justamente como tentativas de aproximação com os outros mundos indígenas, de acordo com suas cosmologias.

Nestas duas faces, a perspectiva pós-colonial constitui um apoio pertinente para evidenciar os efeitos de uma lógica produtivista mercantil atrelada à colonialidade do poder. Ora, os mundos marginalizados, os explorados, os subalternos, especialmente os povos indígenas, atuam perenemente na tentativa de existir, com seus próprios dispositivos contra hegemônicos. Portanto, interessante e delicado é delimitar as duas perspectivas polares, de acordo por exemplo da maneira como abordou Pinheiro (2015) em sua tese de doutorado. A lógica da colonialidade do poder nem sempre está desarticulado dos mundos locais, na verdade está aí incrustada. O desafio é identificar em todos os espaços o menor ou maior grau de penetração da lógica moderna colonial. Castro-Gomez (2007) avança sobre as delimitações da colonialidade do poder considerando diversos autores que contribuem para mostrar a cumplicidade entre o projeto científico, econômico e político da modernidade europeia com as relações coloniais de poder estabelecidas desde o século XVI, constituindo imaginários muito compartilhados.

O poder forjado na colonialidade se ramifica nas heranças e lógicas dos períodos coloniais, em que estabeleceram estruturas de pensamento e conhecimento, tecendo uma rede que afeta todas as formas de ser, pensar e vivenciar o mundo. Com estas raízes do período colonial, perpetuam-se supremacias bélica, genocídio contra os povos de diferentes territórios e imposição de um modelo fundado na monocultura do viver, da produção, da exploração da terra, da ocupação dos territórios e da concepção de trabalho produtivo. Mais ainda, a colonialidade do poder extrapola bem além o período de colonialismo. Mesmo após a independência de colônias, o colonial permanece e afunila através das relações de poder existentes no âmbito econômico, social, político, literário, científico, estético e artístico. Os subalternos das antigas colônias permanecem

atrelados a relações de dominação em razão de dispositivos e processos dos Estados colonizadores mais poderosos, fundamentados pela imposição de uma racionalidade mercantil e produtivista, mascarada de modernidade (CASTRO-GOMEZ, 2007). Esta máscara é moldada pelo aparato sofisticado de tecnologias e dispositivos que constituem a estrutura da colonialidade de poder e saber (QUIJANO, 2005).

Por um lado, a colonialidade do poder influencia os processos envolvendo os temas de agroecologia e povos indígenas, inclusive nas discussões na universidade. Por outro lado, como pontua bem os trabalhos acadêmicos pós-coloniais, não se pode negar as particularidades e caminhos que se atrelam a outras possibilidades de ruptura com a herança e lógica colonial, como formas de resistência, de existência, de permanência frente aos processos globais de modernidade e poder hegemônico.

O desconstrucionismo proposto por abordagens do pós-colonialismo se mostra pertinente para a construção do objeto desta tese, evidenciando as relações de poder intrínsecas à própria definição de termos muito empregados nos âmbitos abordados aqui. Mas se, por um lado, todos estes termos podem apresentar sentidos de subalternidade na teia de poderes que legitimam o mundo do pragmatismo mercantil e produtivista, com a exploração da maioria da população (CASTRO-GOMEZ, 2007), as resistências são consideráveis.

A colonialidade do poder reflete e alimenta a colonialidade do saber. Desta forma, permanece e se reproduz com o enfraquecimento dos outros saberes de outros mundos, ameaçados permanentemente de serem capturados pelas lógicas hegemônicas mercantil-produtivistas, com promessas ilusórias de proveitos graças à mentalidade moderna.

Desta maneira, outros saberes, inclusive em torno da agroecologia e dos indígenas, configuram-se como outros lados para além (ou para fora) do produzido e do gerado pela colonialidade do poder. Nestas circunstâncias, o certo e o errado para o desenvolvimento e melhoria de vida são definidos sob a balança da mentalidade colonial moderna.

Deste ponto de vista, a agroecologia, definida por muitos autores como ciência, prática e movimento tal como já destacado, pode ser considerada como outra ciência, outra abordagem, outro movimento no sentido de ser composta por saberes subalternos, tanto no sentido de buscar outros resultados que não a

exploração desenfreada presente na lógica capitalista, mas também por abarcar conhecimentos de populações tradicionais. Entretanto, como toda a subalternidade, é claramente afetada e pode ser aprisionada nas teias das lógicas hegemônicas atreladas à colonialidade do poder. Como exemplos, quando demandas da agroecologia e de povos tradicionais se tornam políticas públicas e institucionalizadas de maneiras padronizadas, por vezes acabam enfraquecendo saberes e mundos locais.

No Congresso Brasileiro de Agroecologia, realizado em Belém do Pará, em 2015, diversos agricultores ou trabalhadores participaram, como indígenas, extrativistas, quilombolas, e em vários momentos se posicionaram em mesas redondas da seguinte maneira: “nós não fazemos agroecologia, nós vivemos agroecologia”. Esta concepção interroga técnicos, estudantes e professores no sentido de repensar o formato de produzir e levar conhecimento para conduzir agricultura ecológica em diferentes territórios. Trata-se de aprender com quem realmente vive, com suas inúmeras possibilidades de agriculturas de base ecológica decorrentes de seus distintos modos de vida.

Embora esta tese não represente propriamente a voz silenciada do subalterno evitando a ilusão de que, aqui, este último pode se expressar, sob os formatos de pensar do pesquisador, o que alimenta aliás uma crítica muito pertinente explorada por Spivak (2010). A sua contribuição se associa a uma abordagem que evidencia este silenciamento. O referido Congresso de 2015 é tratado aqui não como um espaço para se manifestar pelos subalternos ou como capaz de dar voz aos silenciados, mas, sim, como uma possibilidade de atenção e disposição aos próprios povos indígenas. Sua articulação e organização de acordo com suas ontologias, para serem ouvidos sobre o que almejam, constituem uma tarefa dos próprios indígenas, implicando em escolhas de maneira, tempo e sentido do que pretendem mostrar.

Quanto à proposta de “fazer junto”, convém novamente mencionar as contribuições da antropologia, especialmente realçadas por Silva Junior & Biase (2012). Estes autores apontam para alteridade e simetria, mas também para os desafios associados a esta perspectiva de equilíbrio entre as diferenças culturais.

Por outro lado, um questionamento sobre a agroecologia se refere à compreensão de outras visões de sustentabilidade oriundas de outros povos ou de outros mundos. Desta forma, é pertinente levantar as seguintes questões: como

considerar, por exemplo, o uso do fogo, que para muitos extensionistas e pesquisadores agroecológicos, não pode ser empregado na agricultura; como pensar e praticar a sustentabilidade de agroecossistemas, considerando as conexões com cosmologias, rituais e outros conhecimentos atrelados a práticas de diferentes povos indígenas? Uma resposta é apresentada, por exemplo, por Emperaire et al (2019), quando apontam que o fogo utilizado para estabelecer as roças indígenas no Rio Negro promove diversidade de variedades de mandioca. Deste ponto de vista, mais importantes para abordar agroecossistemas sustentáveis são os múltiplos rituais e cosmologias. Se a agrobiodiversidade se beneficia de rituais indígenas, a emissão de gases de efeito estufa ou o empobrecimento do solo podem ser examinados de maneira mais complexa, considerando outros fatores quando se refere às lógicas e práticas indígenas.

Ao relacionar estas discussões sobre agroecologia com a perspectiva pós-colonial, desejo destacar insistentemente que a construção agroecológica pode se fundar tanto no sentido estabelecido nas lógicas da colonialidade do poder, como também em possibilidades de outros mundos. A propósito, Escobar (2013) apresenta cinco tendências nos estudos críticos do desenvolvimento: 1. pensamento decolonial ou grupo de investigação em “modernidade, colonialidade e decolonialidade”; 2. alternativas ao “desenvolvimento”; 3. transições ao pós extrativismo; 4. foco sobre a crise do modelo civilizatório; 5. comunidade, relacionalidade e pluriverso.

Convém dar atenção à proposta do pluriverso, pois contempla que não há várias culturas em um mundo, mas sim vários mundos. Tal concepção significa ir de encontro com propostas dos antropólogos contemporâneos, quando defendem a existência de várias ontologias. Perspectivas de estudos no âmbito do pós-desenvolvimento baseadas na relacionalidade e no pluriverso são exploradas a partir da concepção de que não existe somente um mundo único, mas múltiplos mundos co-criados em constantes relações que sempre se transformam, entre humanos e não humanos (ESCOBAR, 2013).

Trata-se, portanto, de valorizar diferentes mundos que existem neste planeta, diferentes ontologias, diferentes perguntas e respostas em relação a mundos diversos. Neste sentido, a ecologia de saberes apresenta-se relacionada com estas concepções, como tentativa e possibilidade para dialogar sobre diferentes

mundos, diferentes saberes, o que se torna muito pertinente perante às dificuldades e problemas do mundo ocidental contemporâneo.

Então, para a discussão da agroecologia no contexto dos povos indígenas, parece pertinente abordar o conceito de ecologia de saberes, tal como proposto por Santos (2006) e já mencionado diversas vezes nesta tese. Tal conceito refere-se à diversidade de saberes e epistemologias existentes no planeta que muitas vezes são ocultos, silenciados ou marginalizados por uma monocultura de saber fundamentada na ciência moderna. O termo ainda ressalta que esta diversidade deve ser valorizada e formas de diálogo entre estes saberes devem ser promovidos. Em *Epistemologias do Sul*, Santos & Menezes (2010) apresentam várias experiências e trabalhos que confluem entre zonas de contato diferentes, que contemplam distintos saberes.

Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes. É uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia. A ecologia de saberes baseia-se na ideia de interconhecimento (SANTOS & MENEZES, 2010, p 44-45).

Nesta linha, Guzmán (2015) aponta para esta relação da agroecologia com a ecologia de saberes, que indica diálogos e ressalta as múltiplas formas de busca da sustentabilidade nos diferentes territórios. Trata-se de uma transição agroecológica apoiada em diálogo intercultural.

Os conceitos de pluriverso e de ecologia de saberes são construídos com aspectos propositivos e de valorização das outras formas de produzir conhecimentos. A construção do conhecimento agroecológico, convém realçar aqui, é concebida como fruto de diálogo entre os conhecimentos científicos acadêmicos e os conhecimentos locais. Portanto, trata-se de pesquisa mobilizando diferentes conhecimentos numa perspectiva de transdisciplinaridade.

2.5. Caminhos para análise de políticas públicas associadas à agroecologia e às populações indígenas

Considerando a agroecologia como foco das políticas públicas, é importante relacionar o papel do Estado, das instituições, das ideias e dos movimentos sociais

na formulação e execução das ações públicas. Estudando as perspectivas de análise sobre políticas públicas, Grisa (2010) aponta quatro abordagens fundamentais: cognitiva, neomarxista, neoinstitucionalista e redes de políticas públicas. Atentando para seus limites e suas possibilidades, esta tese se apoia especialmente na abordagem cognitiva, em particular no conceito de referencial, bastante enfatizado por Grisa (2010).

Massardier (2011) nos auxilia a caracterizar a abordagem cognitiva, afirmando constituir uma das formas de análise de políticas públicas, associada ao campo das ideias mobilizadas e ao fator cognitivo. A análise cognitiva de políticas públicas fornece um olhar macrossociológico, partindo de uma conceituação a partir de referenciais global e setoriais de orientação das políticas públicas, permitindo discutir sua criação e efetivação. Efetivamente, as ações públicas não são formuladas e executadas simplesmente pelo poder do Estado, nem são simplesmente concebidas por razões técnica, econômica ou burocrática. São as ideias que permeiam os diferentes grupos sociais e indivíduos que desempenham papel central para formulação e execução de políticas públicas. Desta forma, as representações dos atores sociais sobre a realidade guiam as decisões que fundamentam uma política pública. Estas escolhas definidas por representações mais gerais, que envolvem ideias, crenças, valores em determinada sociedade no tempo e no espaço, são fundamentadas pela noção de referencial de políticas públicas (MÜLLER, 2018). O referencial global de políticas públicas refere-se então à imagem da realidade em nível bastante abrangente que permite identificar problemas e respostas para uma ação pública. O referencial global se multiplica em referenciais setoriais de política pública, quer dizer associados a diferentes atividades humanas, como a agricultura, a educação ou os povos indígenas.

O referencial global está associado ao conjunto das categorias sociais, orientando ações em amplos campos da atividade humana. São os valores e ideias mais gerais que estão associados a esta noção de referencial global, como é o caso do “desenvolvimento sustentável”, do “neoliberalismo” ou da “modernização”. Por outro lado, a noção de referencial setorial se refere a ideias específicas (MÜLLER, 2018).

“Ambos, referencial global e setorial, encontram-se articulados (ou tensionados para que assim seja) através da ação de atores denominados de mediadores. Oriundos dos grupos que definem sua relação com o

mundo (agricultores, industriais, profissionais ligados a saúde etc.), os mediadores são os responsáveis por tornar inteligível aos demais atores a relação global/setorial e a traduzir esta relação em termos de ação concreta, em normas e critérios de intervenção pública. Estes atores, contrariamente ao que argumentariam os neomarxistas, não são identificados como porta-vozes das elites capitalistas (embora, às vezes possam ser) e também, contrariamente ao que afirmariam os neoinstitucionalistas, não são atores estatais (ainda que também possam ser). Produção de ideias advém não somente de intelectuais profissionais (universitários, jornalistas, etc.), mas também de representantes de outros grupos profissionais (agricultores, industriais, profissionais ligados a saúde, etc.) que definem sua relação com o mundo” (GRISA, 2010).

Cabe destacar que esta abordagem parte de uma concepção de política pública em contexto de social democracia. Müller (2018) é o principal formulador desta teoria e define os conceitos de referencial de política pública como a representação que os atores sociais fazem da realidade, a partir da qual almejam transformações. As ideias e valores associados aos referenciais são realçados neste tipo de análise.

A propósito, Moruzzi Marques et al (2014) realizaram um estudo utilizando a abordagem cognitiva para analisar o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) em assentamentos no interior paulista. Para tanto, os autores mesclaram essa abordagem de análise com a noção de multifuncionalidade da agricultura. Neste caso, verificaram que os referenciais orientadores do PAA estão relacionados à noção de circuitos curtos de proximidade, que valoriza especialmente a comercialização local e direta dos alimentos em seus espaços produtivos. Este estudo é um exemplo da operacionalização da abordagem cognitiva.

De sua parte, Massardier (2011) aponta que a análise pela abordagem cognitiva foi inaugurada em universo relativamente coerente e consensual, levando a questionamentos sobre sua pertinência para realidades em outros espaço-tempos. Assim, o pesquisador deve se atentar para os riscos de utilizar esta abordagem, que merece adaptações importantes para uma aplicação proveitosa. Enfim, outro cuidado com seu uso se refere ao risco de veicular uma postura normativa para a ação pública.

Convém lembrar que, na análise neomarxista de política pública, é profunda a noção de que o Estado favorece a burguesia, no sentido dos capitalistas que estão

no poder, o que explicaria a promoção de determinadas ações, visando em última instância, somente a perpetuação do poder, seja da elite estatal ou daquela econômica. Se é verdade que as políticas são fortemente influenciadas pelos interesses em jogo geralmente associados à burguesia, sendo nos latifundiários, empresas mineradoras ou grandes empresas de agronegócio (POULANTZAS, 1977), o campo de produção das políticas públicas é muito mais complexo.

Na análise neoinstitucionalista, há uma noção preponderante da relação entre instituições e pessoas para a formulação das políticas públicas. Trata-se de incluir as lógicas arraigadas nas instituições, bem como nas pessoas que as compõem e para analisar comprometimento, formulação e execução de políticas públicas. O neoinstitucionalismo sociológico é a escola que foca nas instituições de forma mais, abrangendo os sistemas de símbolos, regras, procedimentos formais, esquemas cognitivos e padrões de significação que orientam a ação humana. Também é nesta escola que é tratada a questão do papel das instituições nos comportamentos individuais no espaço organizacional institucional (HALL & TAYLOR, 2003; GRISA, 2010).

Na abordagem teórica de redes em políticas públicas, prevalece a ideia de que são interesses múltiplos de diferentes atores sociais, estatais e não estatais, que estão fortemente associados às escolhas de políticas públicas. Desta forma, são as redes formadas por estes diferentes atores que tem papel fundamental para as definições de uma política pública (GRISA, 2010). Os caminhos para a formulação, readequação e execução de políticas públicas são, portanto, elaborados a partir das relações formadas entre os atores sociais.

2.6. Em suma, o caminho metodológico da tese

O início dessa pesquisa foi permeado de muitas ideias de como conduzi-la. Assim, os métodos foram redefinidos durante o trajeto percorrido ao longo do doutorado. A pandemia da COVID-19, que provocou a suspensão das cartas de anuência para pesquisa em Terra Indígena, o meu retorno ao trabalho na FUNAI ao qual estive afastado para a realização desta pesquisa doutoral, bem como

dificuldades logísticas e falta de apoio para chegar à comunidade Pinu Pinu⁸, constituíram freios consideráveis para o desenvolvimento da investigação.

Desta forma, os dados levantados nesta pesquisa referem-se à revisão bibliográfica realizada principalmente do povo Hupd'äh e aos povos da família linguística Naduhup que apresentam similaridades socioculturais e ecológicas. Esta revisão é complementada com bibliografia sobre outros povos. Essas informações são enriquecidas por relatos a partir das visitas às comunidades ao longo de minha atuação pela FUNAI, no período de 2012 até dezembro de 2022. Em 2017 e 2018, participei de atividades relacionadas à elaboração dos PGTA tanto nas comunidades, quanto na cidade com a participação de indígenas Hupd'äh.

Também pude participar dos projetos “Caminhos dos Dâw, Hupd'äh e Nadëb: arte verbal e imagem, tecendo floresta e mundos” e “Tiw big niy: caminhos antigos e saberes dos Hupd'äh no centro da floresta” desenvolvido com apoio do Museu do Índio (FUNAI) e UNESCO. Estes dois projetos representaram além de boas experiências, muitos aprendizados e vivências interessantes. Nas duas ocasiões, pude acompanhar os Hupd'äh e companheiros e amigos de trabalho nos caminhos no interior da floresta, podendo ver e conversar sobre algumas das práticas Hupd'äh em seu território e nos lugares importantes e sagrados, como os sítios antigos e as serras do Patauá e Grande (Wàh paç e Pàç Pög). O objetivo destes projetos foi de registro cultural associado ao modo de vida Hupd'äh, buscando sua salvaguarda e informações que subsidiassem a elaboração de um material didático específico.

E de 2019 a 2022, a participação nas oficinas para o acesso ao PNAE em diferentes comunidades na região do Rio Negro, incluindo a primeira comunidade Hupd'äh, no ano de 2022 também foi bastante importante para a coleta das informações que apresento nesta tese.

Para o levantamento e escrita de dados do manejo territorial Hupd'äh, considero os conceitos teóricos da etnoecologia, explorados nos subcapítulos 2.2.2. e 2.2.3. O primeiro foco da atenção se dirige para os Hupd'äh, envolvendo seus diferentes territórios no interflúvio dos rios Papuri, Waupes e Tiquié. As relações que o povo Hupd'äh possui com os outros povos da família linguística Naduhup: Yuhupdeh, Dâw e Nadëb são também consideradas. Ainda assim, também são

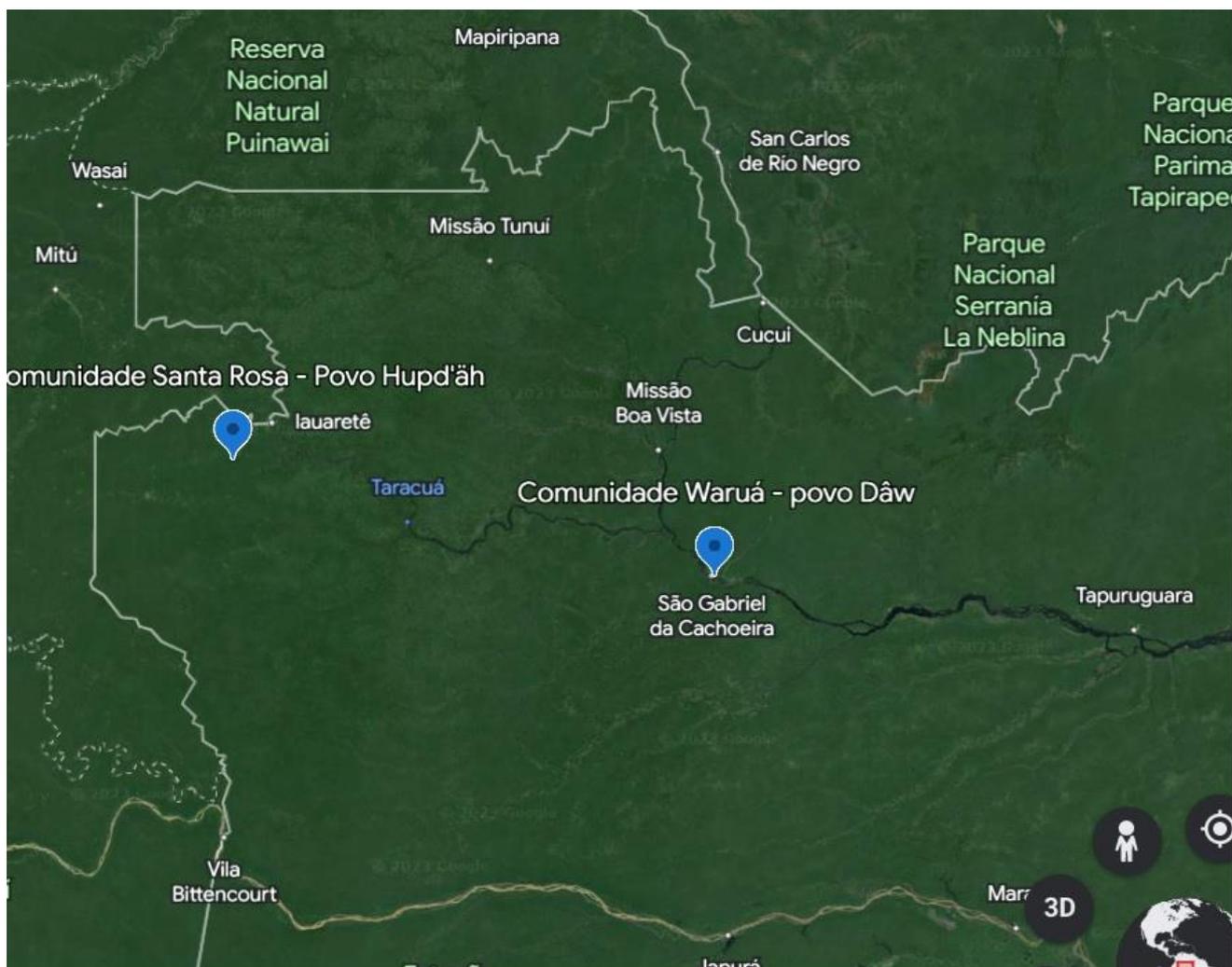
⁸ Pretendia realizar a pesquisa na comunidade Hupd'äh Pinu Pinu (São Fernando), localizada no rio Papuri. Especificamente o trabalho seria voltado para o manejo desta comunidade.

consideradas as relações que os Hupd'äh possuem com outros povos do sistema rionegrino, que se estabelecem através de trocas e de vivências entre as diferentes culturas da região, o que caracteriza as dinâmicas relações econômicas e socioculturais locais. Grande parte dos dados apresentados referem-se a revisões bibliográficas de trabalhos realizados com os Hupd'äh. Nosso olhar volta-se para as atividades relacionadas ao manejo da floresta e das roças, para os caminhos na floresta e para as percepções do bem viver Hupd'äh, que permeiam, o que chamo nesta tese, a agrosociobiodiversidade deste povo.

Para análise de dispositivos de políticas públicas, a abordagem escolhida é particularmente aquela cognitiva e em rede. O intuito é analisar os instrumentos de políticas públicas PNGATI, PNAPO e, mais especificamente, o PNAE. Em todas as análises, são realizados diálogos com o PGTA das Terras Indígenas, apresentando as relações que as políticas possuem com as demandas indígenas já expressas. Desta forma, trata-se de permear a ecologia de saberes na esfera dessas análises, perpassando o olhar analítico sobre as políticas públicas pelos manejos, conhecimentos e práticas Hupd'äh relacionados principalmente à obtenção e preparação de alimentos em seus territórios

E por fim, é analisado o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) na região, desde o primeiro acesso realizado pelo povo Dâw na comunidade Waruá e concluindo com os Hupd'äh de Santa Rosa. Foram consideradas com profundidade as documentações institucionais relacionadas a este dispositivo de políticas públicas, sobretudo no que se refere às escolas indígenas. A análise se alimentou das ações sobretudo da FUNAI em parceria com outras organizações governamentais e da sociedade civil para viabilizar o acesso pelos indígenas a esta política pública que especificamente desde 2019 favorece a produção local no Rio Negro.

Figura 1. Localização das duas comunidades do terceiro recorte da tese referente à análise do PNAE (GOOGLE EARTH).



A Figura 1 apresenta o terceiro recorte da tese com relação à pesquisa do acesso ao PNAE na comunidade Santa Rosa, do povo Hupd'äh, localizada no igarapé Cabari e da comunidade Waruá, do povo Dâw, localizada no Rio Negro, bem próxima ao perímetro urbano do município de São Gabriel da Cachoeira.

Durante a redação da tese, o intuito foi evidenciar o novo e o velho como presente nas práticas e manejo dos indígenas em suas roças, na floresta, nos igarapés. Como bem detalha Marques (2015), a divisão entre o tempo dos antigos e a vida atual está no pensamento dos Hupd'äh e mescla-se no dia a dia através de suas práticas, saberes e vidas. É nítida a ocorrência desta mesclagem. O fator temporal é a base de integração entre as atividades de velhos e jovens na comunidade, permitindo a persistência em menor ou maior grau de práticas ancestrais. Um exemplo destas últimas é o consumo de carpi. Desta forma, mobilizo

os conceitos teóricos de sistema agrário e sistema agrícola, muito pertinentes para esta perspectiva de considerar o novo e o antigo, bem como para discutir o papel das políticas públicas em destaque nas comunidades Hupd'äh.

3. MANEJO NO TERRITÓRIO E A AGROSOCIOBIODIVERSIDADE DO POVO HUPD'ÄH

Neste capítulo, apresentarei elementos que caracterizam o manejo territorial do povo Hupd'äh para fins de discussão dos resultados desta pesquisa que serão apresentados no próximo capítulo. O conceito que aqui utilizo de socioagrobiodiversidade visa valorizar a dimensão social que está incluída no conceito de biodiversidade. Embora, de certa forma, é redundante, pretendo valorizar o aspecto cultural e social associado ao conceito de biodiversidade e agrobiodiversidade.

Destaco que na região do Rio Negro, há características no manejo e na alimentação, em sintonia entre os diferentes povos, clãs, comunidades e famílias indígenas, mas também há particularidades. A territorialidade dos povos indígenas se vincula à cultura e às características da paisagem de determinada região, apresentando bastante peculiaridade. Então, este capítulo caracteriza o sistema agrário e agrícola indígena dos Hupd'äh e do Rio Negro, enquanto particularidades e similaridades, localizado na região noroeste do estado do Amazonas no Brasil. Proponho hipóteses e reflexões acerca de sua evolução e diferenciação, considerando especialmente práticas de manejo da floresta e roças. Sua importância diz respeito igualmente aos aspectos e discussões que possam contribuir para a temática de sustentabilidade no manejo da terra e territórios.

Há uma grande variedade de modos de fazer agricultura e manejar o ambiente para a obtenção dos alimentos. Historicamente, existiram diferentes formas e hoje continuam presentes muitas maneiras tradicionais de manejar o território. A noção de sistema agrícola é mobilizada, portanto, na tese. Tal conceito auxilia a identificar o modo de fazer agricultura associado a aspectos culturais, ecológicos, históricos e políticos. O conceito foca atenção aos saberes envolvidos e as conexões relacionadas à cultura material, com suas formas de fazer e manejar, além de simbologia envolvida.

O sistema agrícola tradicional indígena do Rio Negro foi reconhecido pelo governo federal como patrimônio cultural do Brasil através do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (IPHAN). É considerado com tal reconhecimento pelos saberes envolvidos no preparo das roças, da alimentação e da agrosociobiodiversidade relacionada. Dentre as principais referências para sua

inscrição como patrimônio cultural, destaca-se o Dossiê de Registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (EMPERAIRE ET AL., 2019). O sistema evidencia interações do campo da agricultura e manejo com outros domínios da vida social, cultural e material de um grupo, não se limitando ao registro funcional. Trata-se de um sistema aberto, construído em torno das relações sociedades-espacos-plantas que incorpora certos elementos em função de contextos específicos culturais, ecológicos, históricos ou ainda políticos.

O conceito de sistemas agrário, por sua vez, atua de uma maneira também sistêmica com olhar voltado para sua estruturação ao longo do tempo e para as relações mais macro que caracterizam a maneira de produzir e obter os alimentos em determinado território (MAZOYER & ROUDART, 2010). A complexidade de diferentes processos relacionados ao ecossistema cultivado e ao sistema social produtivo e econômico fundamentam o conceito de sistema agrário. Assim como o conceito de sistema agrícola, a noção de sistema agrário contempla a interdisciplinaridade entre diferentes conhecimentos acadêmicos. Enquanto diferencial do conceito de sistema agrícola, está a consideração dos conhecimentos produzidos pelos povos tradicionais e indígenas, saberes importantes que constroem o tipo específico de produzir os alimentos

3.1. Manejo nos caminhos na floresta e nas roças Hupd'äh

Os Hupd'äh possuem uma grande diversidade de caminhos que estão associados ao seu bem viver. Trata-se de seu meio para conexão com outras comunidades, roças, sítios antigos, plantas medicinais ou xamânicas e para a obtenção de alimentos e matérias primas usadas para o viver bem no seu território. É nessa diversidade de caminhos que a atenção Hupd'äh articula diversos elementos e conhecimentos importantes para suas vidas. São nestes caminhos que param em um trecho do igarapé para pescar, por exemplo, ou fazem a caça de animais como macacos, aves, jacarés, paca, rã dentre outros, assim como a coleta de frutos e outros itens oriundos do interior da floresta.

A caça e a pesca são fundamentais atividades do manejo do território, essenciais para a segurança alimentar e nutricional das famílias indígenas Hupd'äh. Tanto a caça, quanto a pesca são influenciadas também pelos ritmos climáticos, dependendo das espécies. Por exemplo, quando das cheias, os animais de caça

estão escondidos enquanto na seca dos rios, os animais vêm procurar comida, quando ocorre mais caça, no início do verão. Estes ciclos associam-se com a floração das árvores e tempo dos frutos. Enquanto com os povos dos grandes rios, Tukano, há diversas armadilhas tradicionais que são utilizadas para a captura dos peixes em períodos tanto mais secos e quanto de cheia, tais como cacuri, matapi, puçá fabricados. Os Hupd'äh pescam nos igarapés pequenos, com caniço e anzol e também com timbó. Os Hupd'äh dizem que nos igarapés, onde vivem, os peixes são menores em relação aos grandes rios onde os povos Tukano e Aruak vivem.

Além das caças e pescados, vale a pena mencionar espécies encontradas nas áreas de floresta de caatinga amazônica e terra firme que são utilizadas para diversos fins. Aqui, podem ser citados caranazais, patauzais, buritizais, japurá, japurá do mato, madeiras diversas, como imbiturana e pau-amarelo (família das lauráceas) para confecção de canoa, curare, veneno preparado para caça, especialmente pelos povos Hupd'äh e Yuhupdeh.

Os conhecimentos Hupd'äh a cerca de seus territórios envolvem a localização de todos assentamentos atuais, assim como os antigos e vários acampamentos de caça ou parada enquanto estão no meio dos caminhos. De acordo com Pozzobon (2011), os conhecimentos específicos Hupd'äh na floresta estão associados ao detalhamento do sistema viário, a fiitosociologia regional, a geografia da caça e topografia propiciatória. Os Hupd'äh adultos possuem um detalhamento dos caminhos e das espécies existentes, tanto vegetais quanto animais. tendo conhecimento sobre os rastros e sons dos animais. Quanto aos caminhos utilizados no interior da floresta, há sinalização detalhada com indicações sobre os locais mais perigosos, como que contém formigas de fogo deixa folhas secas de palmeiras no caminho.

Os Hupd'äh sabem exatamente onde se encontram as espécies arbóreas que servem de alimento para animais de caça ou material para cestaria como o cipó titica, ou a cobertura das casas, como a folha de caraná ou de matérias primas para remédios tradicionais. Esses conhecimentos se dão pelos tipos de floresta, como terra firme, campinarana e igapó, bem como seus subtipos, como caranazais, buritizais, chavascals, dentre outros. Esse rico detalhamento da floresta que os Hupd'äh possuem se dá inclusive sobre uma árvore individual, como uma que está na beira de determinado igarapé (POZZOBON, 2011). Sabem também exatamente onde frequentam determinados bandos de animais, como macacos e porcos, seus

bebedouros de água, suas fontes de alimentos. Também sabem exatamente os locais onde há a casa dos donos da caça. Esta fisicamente, refere-se a pequenas serras, que existem em bom número como divisores de água no noroeste amazônico. Segundo os Hupd'äh, essas serras são casa de seres, como curupira, que são responsáveis pela reprodução das caças. Assim, há processos ritualísticos para quando se vai caçar, em que se assopram no mato os restos mortais do último animal caçado e assim manter o processo de reprodução dos animais (POZZOBON, 2011). É através destes conhecimentos alinhados que os homens e mulheres Hupd'äh vivem no território.

É neste sentido que as formas específicas em que os Hupd'äh se posicionam frente à atividade de perambular no interior da floresta constituem seu ethos, diferindo culturalmente dos seus vizinhos Tukano (bem, como os não-indígenas). Se levarmos em consideração que as crianças Hupd'äh até a atualidade brincam de caçaria, fazendo tapiris (acampamento de caça), caçando com mini arco-e-flechas para depois comer os alimentos (algo que pegam da casa de seus pais, como beiju, ou que coletam dos arredores da comunidade, como frutos plantados) em seus tapiris, “fazendo de conta” que estão em um acampamento de caça, vamos perceber que isto também se trata de uma produção cultural” (MONTEIRO, 2011, p. 32).

A caça é portanto, um elemento central, no manejo Hupd'äh. Para a caça, a maioria dos Hupd'äh não possuem espingarda e utilizam o arco e flecha, a zarabatana, armadilhas e porretes. O veneno utilizado nas flechas e dardos é chamado de curare (hũ nam/ nimá), encontrado em cipós de plantas da família Menispermaceae. Durante os trabalhos do PGTA, os Hupd'äh da região do Japu relataram que o curare mais próximo se encontra na região do Waupes, sendo assim razoavelmente distante de onde estão suas comunidades. Ainda assim, os Hupd'äh do Japu possuem curare preparado e inclusive trocam e fornecem para os parentes Hupd'äh da região do Tiquié (Monteiro, 2011). No papuri, há maior quantidade de curare, enquanto no médio tiquié, menor quantidade.

“O veneno é conservado como se fosse uma cera que é passada, com muito cuidado, na ponta da flecha. A princípio tínhamos pensado em tirar curare para prepararmos o veneno, mas, quando conseguimos chegar à Serra Grande nossa farinha já estava terminando e, por isso, desistimos. A retirada e preparo do curare são muito perigosos. Miguel contara em uma festa de caxiri, semanas antes, que aquele que colhe não pode ter nenhuma ferida, pois qualquer contato do corpo com a substância venenosa é fatal.

Por isso, a colheita é demorada e exige muita atenção e coragem. Corta-se um pedaço do cipó, raspa-se a casca e depois se mistura a raspa com água. Leva-se ao fogo quando o sol nasce e deixa-se a mistura fervendo até que a noite chegue. A solução pastosa é então guardada em potes de cerâmica que conservarão seu potencial mortífero por muitos anos. Miguel referiu-se à enorme quantidade de cipós que podem ser encontrados pelo chão na Serra Pequena. Sempre que um homem vai percorrer caminhos para caçar, pescar ou visitar parentes de outras comunidades, ele leva seu curare e uma flecha envenenada. Hoje em dia, como poucos vão às serras retirar a raspa do cipó, aqueles que conseguem retirá-la e preparar o curare podem realizar boas trocas com parentes por bens ou dinheiro” (RAMOS, 2013, p. 77).

Tabela 1. Pesos de animais caçados por Hupd’áh em diferentes meses de 1974 a 1976. A amostra 1 coletada no Igarapé Anta, afluente do igarapé Cucura e as amostras 2 e 3 no igarapé Pombo, afluente do rio Umari (adaptado de REID, 1979)

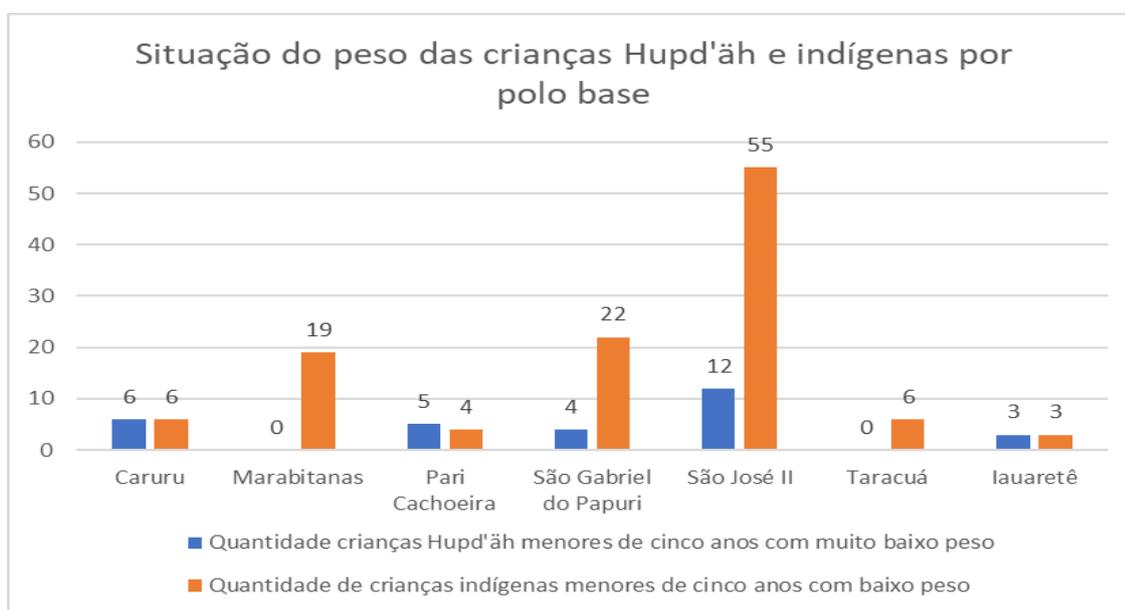
Nome em Hupd’áh	Nome popular	Nome científico ou gênero	Amostra 1 (janeiro a fevereiro)	Amostra 2 (março a abril)	Amostra 3 (outubro a novembro)
Mèt	Cotia	Dasyprocta nigricans	15 (3)	55 (11)	15 (3)
Yëw-hõ	Tatu-galinha	Dasyprocta novemcinctus	10 (2)	29 (4)	15 (3)
Mòh	Inambu	Tinamidaea	2 (2)	4 (4)	7 (7)
k’áw’	Rato	Dasyprocta	18 (9)	14 (7)	6 (3)
Yëy	Jacuaçu	Penelope jacquacu	2 (2)	3 (3)	3 (3)
mohoy-dõ	Veado mateiro	Mazama americana	-	35 (1)	35 (1)
Hũyáw	Paca	Cuniculus paca	40 (5)	16 (2)	16 (2)
Tõh-hõd’	Porco do mato, caititu	Tayassu tajacu	25 (1)	25 (1)	-
Òk	Tatu canastra	Priodontes giganteus	-	-	50 (2)
Hàt	Jacaretinga	Caiman sclerops	-	20 (2)	30 (3)
Sokw’át	Tucano	Ramphastos sp	-	1 (1)	2 (2)
Yàk	Arara	Ara	-	-	2 (2)
Tàh	Anta	Tapirus terrestres	-	-	250 (1)
Wòm	Esquilo	Não identificado	-	2 (2)	-
Moytùd	Urumutum	Nothocrax urumutum	-	2 (1)	-
Sib’ih	Morcego		-	1 (20)	-
Hàyáy M’èh	Anaconda	Eunectes murinus	-	5 (1)	-
Õh	Macaco barrigudo	Lagothrix lagotricha	24 (3)	-	-
Yawàç	Macaco prego	Cebus, Cacajao	6 (2)	-	-
Meméç	Jacamim de costas cinzas	Psophia crepitans	2 (2)	-	-
Mih	Quelônio		3 (3)	-	-
su’	Coati	Nasua narica	6 (1)		
Hõp	Peixe	-	118	180	160

Dentre estes animais caçados, há uma vasta lista de espécies consumidas variando sua disponibilidade entre as diferentes comunidades Hupd'äh. O trabalho de Wright III (2009) explora as diferenças entre o nicho alimentar dos Hupd'äh e dos Tukano na região do médio Tiquié. Os nichos ecológicos, conceito utilizado na ecologia, são as condições que uma população possui para sobreviver.

Em especial, nos casos de grande concentração de pessoas, como no caso de Nova Fundação, comunidade localizada no médio Tiquié, no igarapé, a sua população de cerca de 634 pessoas Hup (FOIRN, 2019), o acesso ao alimento é difícil, contendo problemas de desnutrição de pessoas Hupd'äh. Impulsionado pela missão salesiana na década de 1970, nesta comunidade, assim como pelas políticas de educação e saúde, as pessoas permaneceram neste local, não mais havendo a mobilidade Hupd'äh que acontecia anteriormente. Os assentamentos tradicionais Hupd'äh continuam dentre 6 a 50 pessoas e em média 25 pessoas (REID, 1979).

Os dados do relatório nutricional do Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Negro (2022) apontam que o polo base São José II, onde está localizada a comunidade de Nova Fundação, é o que apresenta maior quantidade de crianças Hupd'äh menores de cinco anos com muito baixo peso. De uma maneira geral, falta maior detalhamento dos dados para buscar compreender exatamente quais comunidades estão com maiores índices de desnutrição. Ainda falta maior detalhamento sobre estes dados, entretanto é preocupante.

Figura 2. Situação do peso das crianças Hupd'äh (muito baixo peso) e de indígenas (baixo peso) nos polos base que atendem comunidades da etnia Hupd'äh



Entretanto, é considerado o potencial de desestruturação alimentar nas comunidades maiores, como Nova Fundação e Taracua Igarapé. A mesma dinâmica encontra-se nas comunidades Santo Atanasio e Santa Cruz do Cabari no polo-base Marabitanas e Vila Fátima, no polo base Iauaretê. São comunidades que tem em comum maior quantidade de pessoas, acima de 130 e que tem relação com a missão salesiana também, que instalou grandes concentrações da população Hupd'äh em um mesmo espaço, nestas localidades.

Chama a atenção neste mesmo relatório que o povo Hupd'äh representa a metade das crianças indígenas menores de cinco anos com muito baixo peso de todos os indígenas aldeados que o DSEI-ARN faz atendimento na região do Rio Negro (DSEI-ARN, 2022). Assim, representando números expressivos em comparação com as outras etnias da região, com exceção dos Yanomami, atendido pelo DSEI Yanomami.

Durante as atividades do PGTA, a maioria das famílias Hupd'äh pescam e caçam. Há diferenças bastante exemplificadas em cada comunidade Hupd'äh e nas famílias. Vários animais foram citados fazendo parte da dieta alimentar nas famílias Hupd'äh e suas comunidades. A pesca ocorre com caniço e anzol principalmente, fazendo parte da alimentação. O uso de timbó, que possui diversidade de espécies de cipós e arbustos, e cunambi, veneno preparado, utilizado para pesca também foi verificado em comunidades Hupd'äh, que relatam que seu uso tem gerado a diminuição nos estoques de pesca. Dentre as espécies pescadas cita-se acará, aracu, bodo, daguiru, jacundá, jandiá, mandi, mandubé, matrinxa, pacu, peixe cachorro, piaba, piraíba, pirandira, piranha, sarapó, surubim, traíra, tucunaré. Também caçam e coletam camarão, caranguejo, irapuca, jabuti, jacaré, anta, caititu, capivara, cutia, cutivaia, garça, guariba, inambu, jabuti, macaco barrigudo, macaco prego, mutum, paca, coati, queixada, tatu, veado, macaco zogue-zogue, macaco de cheiro.

Um ponto comum entre os povos, comunidades e famílias, encontra-se no preparo e manejo da roça. A grande maioria das famílias nas Terras Indígenas em São Gabriel da Cachoeira possui uma ou mais roças. Cada família indígena maneja pelo menos uma roça. Os dados do PGTA da Terra Indígena Alto Rio Negro nos informam que todas as famílias Hupd'äh possuem roças (FOIRN, 2019). As áreas de roça encontram-se em geral mais ou menos próximas às comunidades, onde se

situam as moradias indígenas. Por vezes, a caminhada leva entre minutos a horas para chegar à roça desde a casa ou comunidade.

Todas as roças encontram-se em área de Terra Firme, onde as cheias das águas dos rios e igarapés não alcançam em nenhum período do ano. A mata, em capoeira ou em estágio de vegetação secundária, é cortada, com a utilização do fogo para a queima visando abrir o espaço e realizar o plantio de manivas de mandioca, principalmente. De maneira geral, são realizados um desbaste e queima antes do plantio. Há diferentes tipos de solos que os Hupd'äh identificam. Durante os trabalhos do PGTA, os Hupd'äh do rio Papuri, alto tiquié e Japu, realçaram os diferentes tipos de solo na comunidade, cada qual com sua especificidade com relação ao plantio de diferentes espécies.

Os Hupd'äh da comunidade Pinu Pinu na região do Alto Rio Papuri citaram S'ah dö (terra vermelha); m'äj' töhö (barro branco); wèg töhö (areia branca); s'ày tip wèg s'áh (terra preto do ovo da rã). Em especial essas terras, os Hupd'äh da comunidade Pinu Pinu comentaram que são boas para plantio, porém que próximo às casas não são boas para o plantio de mandioca. Estes Hupd'äh comentaram que os solos onde estão as suas roças é muito bom para o plantio de qualquer planta, em especial citando a mandioca, cana, milho, banana, batata e cará. Na região do Alto Rio Tiquié, em especial na comunidade Serra do Cabari, os Hupd'äh relataram também que nos diferentes solos onde se encontram suas roças, produz-se bem, sendo que fizeram referência além da mandioca, para o milho, cana e banana.

Na comunidade Piracema, igarapé Cabari na região do Japu, foram citados os solos m'aj kî ("terra arriada"); b'ot pen s'ah (solo argila); e m'aj dö (barro vermelho). Todos estes solos e suas diferenciações devem ser melhor estudados, de acordo com as especificidades Hupd'äh.

De toda forma, para Howard Reid (1979), os Hupd'äh fazem a divisão do solo a partir de suas considerações sobre o teor de areia, argila e pedra. Os solos podem então ser subdivididos em 11 tipos, de acordo com sua cor, consistência, localização e utilização específica. Também há uma especificação em relação aos roços para plantio das roças. Os solos, assim como os conhecimentos Hupd'äh sobre a flora e fauna, que estão conectados, apontam para seis tipos de paisagens identificadas pelos Hupd'äh, como s'ùg (floresta); tím (cerrado pela vegetação); mùn (caatinga); como b'òk (lama, pântano como aqueles dos buritizais); höhöd (clareira); yùm (área das roças) (REID, 1979).

Entre os Hupd'äh, era e é, de certa forma, frequente o trabalho nas roças de povos do grupo Tukano em determinados períodos (ATHAIS, 1995; MONTEIRO, 2009; POZZOBON, 2011; MARQUES, 2015). Há um câmbio realizado com os indígenas de povos do grupo Tukano para que os primeiros consigam bens industrializados e outros alimentos em troca de trabalho na sua roça ou nos arredores das moradias. Athias (1995) aponta como uma estratégia econômica Hupd'äh passar um tempo trabalhando para uma família Tukano em troca de mandioca, fósforo, fornos, raladores de mandioca, tabaco, pimenta, roupas, sal, dentre outros.

Pozzobon (2011) afirma que para os Hupd'äh, esse trabalho significa a possibilidade de permanecerem mais tempo no interior da floresta nas incursões para caça, pesca e coleta de frutas e outros produtos. Isso porque o trabalho de uma roça própria para produzir todos os itens necessários exigiria mais tempo ainda de trabalho para garantir o cultivo. É no interior da mata, nos caminhos pela floresta que os Hupd'äh sentem-se bem (MONTEIRO, 2009).

No rio Tiquié, assim como no Papuri e Iauaretê, essa dinâmica de trabalho segue ocorrendo, especialmente nas comunidades Hupd'äh mais próximas às comunidades dos povos do grupo Tukano Oriental. Vale destacar que no Papuri, parece haver outro formato de trabalho em ajuri nas comunidades Tukano e também Hupd'äh. No rio Japu, isso ocorre bem menos. Quando estão na cidade, alguns também trabalham em roças de outros indígenas na estrada, ou no assentamento, ou no igarapé Uacatunum, ou em comunidades próximas ao perímetro urbano, Rio Negro acima.

Além da mandioca, também são plantados banana, pimenta, abacaxi, abiu, cupuaçu, cucura. Em termos de legumes e folhas, cará, cana, ariã, batata doce, taioba, caruru podem também ser mencionados. Ao mesmo tempo em que se está abrindo uma roça, outras estão em estágio de produção mais ou menos avançado a fim de garantir o sustento da família indígena. Uma roça está produzindo mais quando atinge aproximadamente um ou anos de desenvolvimento. Outras apresentam menor produção por serem mais velhas, chegando mesmo a não apresentar produção de mandioca, mas continuam produzindo frutos como pupunha, umari, abiu, buriti, bacaba e açaí. Após o período de produção especialmente de mandioca, a roça é deixada sem cultivo, enquanto se regenera. É um tempo necessário para o solo recuperar-se para novo desbaste após cerca de 15 anos,

período que pode variar dependendo de cada contexto. A roça é frequentemente preparada em área de capoeira, na qual a vegetação não está tão alta, o que exige menos esforço em relação ao corte e queima. Por outro lado, esta roça produz em menor quantidade. Via de regra, estas roças possuem entre 0,10 a 1 hectare.

Há diferenças entre as comunidades e famílias Hupd'äh no manejo das roças. Frequentemente na região do médio Tiquié até as proximidades de Pari Cachoeira, que os Hupd'äh retiram a mandioca antes do tempo para colheita, por exemplo com cinco a seis meses depois do plantio (SENA, 2010). Tal fato, sem dúvida está associado à necessidade alimentar.

As roças são preparadas em período de verão, aproximadamente entre agosto e janeiro, caracterizado por um clima mais quente e menos úmido em comparação com o inverno que ocorre entre fevereiro e julho, quando ocorrem mais chuvas e a vazão dos rios é grande. Calendários produtivos concebidos pelos povos Tukano e Baniwa demonstram as relações entre manejo agrícola (especialmente a colheita), as constelações e a cheia/seca dos rios. Hoje muitos indígenas reclamam de alterações nestes ciclos, especialmente o que pode estar associado a mudanças climáticas, o que dificulta o planejamento indígena de manejo na floresta.

No momento do plantio, torna-se evidente a agrobiodiversidade presente no rio Negro. Variedades diversas de mandioca são plantadas, diferenciadas por cada família indígena, por cada roça. O casamento é um ponto que ajuda a explicar essa variedade. As manivas (estacas) da mandioca são cortadas de outra roça e plantadas. Embora a bibliografia apresenta os Hupd'äh como um povo caçador e coletor, é evidente que há também grande diversidade de manivas assim como os povos ribeirinhos que tem na agricultura seu maior foco de atenção.

Guimarães et al (2015) fazem uma pesquisa das etnovariedades Hupd'äh de mandioca, qualitativa e quantitativamente em comunidades Hupd'äh no médio Rio Tiquié, especialmente Taracua Igarapé, Nova Esperança, Barreira Alta, Santa Cruz e Nova Fundação, no período de 2009 a 2011. De acordo com os autores foi realizada esta pesquisa baseando-se em aplicação de quarenta questionários em cada comunidade, revisão bibliográfica, consultas pessoais com membros diversos das comunidades e visita in loco. Segundo os autores, cada família Hupd'äh possui em média 15 etnovariedades de mandioca, tendo uma variação de 06 a 20 variedades em cada família. Os autores citam que a mandioca compõe 95% das

roças Hup. Além desta foram verificadas variedades de pimenta, abacaxi, banana, inhame e outras não citadas nas roças Hupd'äh.

De acordo com liderança Hupd'äh Américo Socot, há entre os Hupd'äh cerca de 35 variedades de mandioca manejadas. O foco da produção é fécula de goma para fazer beiju, mingau, mojeça. Mas também há produção de farinha, em menor quantidade em relação aos indígenas Tukano. Também há uma grande diversidade de banana, abacaxi, pimenta, ingá entre os Hupd'äh. Algumas apresentam também variações, como o cará branco e cará preto. Algumas das variedades de mandioca manejadas pelos Hupd'äh são chamadas paca, uirapixuna (dög), cubiu, tatu (yëw), aracu (pohot), cobra (meh), dentre outras (GUIMARÃES ET AL., 2015).

Uma outra parte do manejo, além da roça, refere-se ao plantio próximo à casa, no quintal. Neste local, são cultivados limão, laranja, coco, cupuaçu, açaí do pará, plantas medicinais, cana, macaxeira, pimenta, plantas de proteção, manga, goiaba, fruta pão, ingá, cubio, tucumã, abacate, dentre outros. Próxima às moradias pode estar também a casa de farinha, com forno, ralador, tipiti, cumatá, peneira, abano, remo para mexer a mandioca em seu preparo. Esta casa de farinha também pode estar na roça a depender de cada família e região.

Cada roça indígena no Rio Negro apresenta particularidades com relação aos produtos cultivados e suas variedades. Alguns fatores interferem diretamente no croqui da roça, isto é, nos produtos e sua localização dentro da roça e nas áreas do entorno. O manejo também possui particularidades em relação a cada família, povo e comunidade.

Todos os povos do Rio Negro apresentam similaridades em relação ao modo de preparar a roça, ao cultivo e ao manejo, que são apresentados aqui. De fato, parece haver um padrão geral com que as roças são cultivadas. Há tradicionalmente e, atualmente quase sempre, mais de uma roça em que os indígenas do Rio Negro estão cultivando. Cada roça é aberta em terra firme, após um período de pousio, mais ou menos 15 anos, onde a floresta é primeiramente debastada e depois as árvores grandes são queimadas. Esta etapa pode ser nomeada de “desbaste e queima”. Além das áreas das roças, os indígenas dos diferentes povos caminham pelo território para coleta de frutos, pesca, caça, em maior ou menor grau. Trata-se de uma agricultura de coivara, itinerante.

Os Hupd'äh salientam a importância do benzimento e da proteção no momento de abertura de uma nova roça e plantio, o que nem sempre tem sido feito

nos tempos atuais. Há um detalhamento do terreno antes de iniciar o procedimento de derrubada da mata, que envolve os conhecimentos sobre solos e sua fertilidade e capacidade de produção. A futura área de roça é preparada, sendo feito o desbaste de plantas menores e quebrando os galhos, contornando os troncos, soltando suas cascas. Quando estiverem secos, é então colocado o fogo com todo cuidado relacionado às condições para ele espalhar na área delimitada. Em caso de não queima total, realiza-se novamente o procedimento de queima. Durante este processo é preparada as manivas e espécies que serão plantadas. Após alguns dias da queima, o plantio é realizado.

As variedades de maniva de mandioca, de abacaxi, pimenta e outros produtos são veiculados a partir do histórico de uso e transmissão de saberes e práticas pelos pais e avôs da família que maneja. Através dos casamentos interclânicos, famílias Hupd'äh do Rio Tiquié, Japu, Turi e Papuri se conectam trazendo consigo as variedades de mandioca, pimenta e outros.

Os Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb tem sistema de matrimônio interno na mesma etnia a partir dos diferentes clãs. Assim, por exemplo, no caso Hupd'äh, uma mulher do clã Sokw'ät Noh K'öd Tèhd'äh casa com um homem de outro clã Hupd'äh, como Dëh Puh Tèhd'äh. Diferencia-se assim, do sistema de matrimônio entre os povos Tukano Oriental, que é a partir de etnias diferentes. Assim um homem Tukano, casa por exemplo com uma mulher Desano, ou outra etnia do grupo.

Tal arranjo significa que, tradicionalmente, o homem pertence a uma localidade e a mulher com quem casa é de outra localidade. Assim, os pais tanto do homem quanto da mulher oferecem variedades diferentes no momento em que começarão a implantar sua nova roça. Esse fator inclusive contribuí para explicar a grande variedade de mandioca (150), pimenta (100) e abacaxi na região do Rio Negro. Esses casamentos entre cônjuges de origens diferentes permitem que cada etnia, ou clã no caso dos povos Hup, Yuhup, Nadëb e Dâw, entrecruzem conhecimentos sobre os territórios e saberes específicos associados ao manejo.

Portanto, estas práticas culturais se refletem na originalidade de cada família que possui várias roças, com cultivos, crenças e atividades diferentes (benzimentos, corte, queima, plantio, capina, colheita). Em cada região, encontram-se produtos específicos em cada comunidade, conforme a etnia também, como mel coletado pelos Hupd'äh ou produzido por meliponicultura pelos Baniwa no rio Içana, japurá produzido principalmente nas regiões do Uaupés e Tiquié, território dos povos

Tukano Oriental e Naduhup, ou o fruto da piaçava que aparece apenas na região do Rio Xié, território de Baré e Warekena. No Içana, a produção de abacaxi é maior, devido também ao solo mais arenoso, condição que favorece seu desenvolvimento. No Baixo Uaupes, existe maior oferta de peixe em relação a outros lugares da região.

Por fim, cabe aqui destacar a fala do senhor Américo Penedo, Hupd'äh, da comunidade Boca do Traíra, na região do rio Japu, durante as atividades do PGTA. A fala remonta ao tempo dos antepassados Hupd'äh e ao manejo no mato, coletando batatas que se encontravam no interior da floresta.

“Naquele tempo, foram e ficaram em Pij Dëh K'et Yoh (cabeceira do igarapé Cabari) no pé de Paç Pög (Serra Grande). Aí ficaram fazendo suas coisas. Lá, no mato, tem hihìn' (batata-mairá). Eles iam procurar himìn' no mato. Pegavam, lavavam bem, faziam o beiju e a tapioca dos antigos. Comiam, homem, mulheres e crianças, com carne de caça. Lá naquela terra. O marido, os filhos e as filhas da mulher. Ficaram muito tempo lá. A mulher entrou na terra e não apareceu mais. Em Paç Pög, essa mulher ficou. Essa mulher, Paç Ya'amTëh Äy (mulher Filho da Pedra da Onça)” (FOIRN, 2019, p. 196).

3.2. Preparo de alimentos

O preparo dos alimentos também ocorre de forma diferente nas comunidades. Na produção dos derivados de mandioca, a variedade é considerável, como farinha, tucupi, arubé, tapioca, goma, manicuera, caxiri. Quanto aos outros produtos obtidos no preparo da farinha, além da própria, pode-se citar tucupi amarelo ou tucupi preto, além de farinha de tapioca. O mingau com manicuera é representativo desta diversidade, com inclusão de frutos do mato ou outros ingredientes. Há também uma dinâmica interna de ajustes, conforme a disponibilidade de alimentos, com grande criatividade para variar o que se come.

A mandioca (*Manihot sculenta*/ kayak-tó'/ dikî) é a principal espécie encontrada nas roças e na alimentação dos indígenas do Rio Negro. Entre os Hupd'äh, por exemplo, de acordo com o PGTA, todas as famílias possuem roças, onde o principal plantio é a mandioca. Após o plantio, as raízes crescem, estando

disponível para coletar a partir de cerca de um ano, dependendo da variedade plantada. Com as raízes da mandioca, vários alimentos são produzidos.

Há uma infinidade de variedades de mandioca na região do Rio Negro: as vermelhas ou amarelas são utilizadas para fazer a farinha, principalmente, e as brancas para obter a fécula. Ao todo, estima-se que existam mais de 150 variedades de mandioca na região do Rio Negro. Tal diversidade é extremamente importante para a resistência contra pragas, para adaptação ao clima, fortalecendo a resiliência das roças em relação a mudanças climáticas e a ataques de pragas e doenças.

Para os Hupd'äh, assim como para os outros povos da região, os principais produtos extraídos da mandioca, em geral, são o beiju, a goma ou fécula, a farinha e a manicoera. Destes produtos, são preparadas uma grande diversidade de comidas e bebidas. Para a produção de farinha, após a colheita, a mandioca pode ser deixada na água para amolecer, o que vai ser chamado de massa de mandioca mole, ou pode ser disposta sem deixar na água. Na beira do igarapé frequentemente, em canoas ou em bacias com água, a mandioca permanece durante cerca de dois dias. O processo, após a retirada da mandioca, deixada ou não na água, consiste em lavá-la e, em seguida, descascá-la. Depois, as raízes são colocadas no cumatá (köyöy/ tōhōpaha), tipo de peneira feita de fibra de arumã (*Ischnosiphon sp*, wihíw, wihí), onde são espremidas. O líquido que escorre, chamado de manicuera (kayak dèh/ yōkâ), é recolhido em uma bacia ou panela ou pote de cerâmica (b'ok-s'àn'/ biperí paa)⁹. Este líquido é bem fervido por horas, a fim de eliminar o veneno (ácido cianídrico), para ser utilizado para mistura no mingau de farinha ou de frutas como abacaxi e banana.

Voltando à produção da farinha diretamente, os tubérculos da mandioca espremidos no cumatá, são deixados descansando e após algumas horas, inicia-se o processo de ralar a mandioca, que pode ser com o ralador baniwa ou, hoje em dia, com motor caititu para alguns poucos Hupd'äh que o possuem. Em seguida, então, ocorre a mistura da massa de mandioca mole e mandioca dura. Esta mistura é deixada em repouso por um período variável, que resulta em distintos sabores da farinha. A massa em repouso por um a dois dias é coberta com folha de bananeira para evitar moscas e outros insetos. De outra parte, a mistura das massas de

⁹ Mais abaixo será apresentado o processo de separação de fécula de mandioca.

diferentes variedades interfere na textura, cor e sabor da farinha. É por esta razão que existe uma infinidade de farinhas, com diferentes sabores, textura e cores.

Em seguida a esse descanso, a massa é colocada no tipiti para permitir o escoamento do líquido com ácido cianídrico da mandioca. A massa torna-se seca, escoando todo o líquido aproximadamente uma hora após ser colocada no tipiti. Após esse procedimento, a massa é peneirada e em seguida torrada no forno. Enquanto se está peneirando, o forno já é aquecido. A massa é revirada bastante enquanto está no forno. É colocado bem pouquinho da massa ralada no início e, depois, pouco a pouco vai colocando massa e com um remo, vai sendo revirada constantemente até que a farinha esteja bem torrada.

A farinha é utilizada de diferentes maneiras, acompanhando diversos tipos de comida e bebida. Junto com água, é chamada de xibé (kèn/póka), frequentemente oferecida quando se visita a casa de alguém. Também é utilizada no acompanhamento dos vinhos de açai (*Euterpe sp/ ke'rãg/ mipî*), bacaba, patauá, buriti (s'àk), umari (pèj). Também é utilizada para acompanhar o caldo de peixe e pimenta chamado quinhapira (Ków/ Biatu). O açai apresenta diferentes espécies também, como o açai do mato, açai da caatinga (k'äh-ag).

A pimenta (*Capsicum sp/ ków/ biá*) também é cultivada nas roças ou nos quintais próximos às casas. Mais de 50 variedades de pimentas são encontradas na região do Rio Negro. A pimenta pode ser utilizada cozida juntamente ao peixe para elaborar a quinhapira. Pode também ser ingerida in natura. Com sua secagem, são potencializados seus sabores, favorecendo também uma conservação por mais tempo. Quando seca, pode ser pilada para o preparo de um pó de pimenta.

Com a folha da mandioca, após ralá-la, também se prepara maniçoba, deixando-a fervendo por algumas horas na água, e misturando-a à quinhapira. Outro alimento bastante apreciado na quinhapira é o caruru (*Phytolacca rivinoides/ mohòy k'et/ yamá-pūrí*). Esta planta ocorre no meio das roças, podendo chegar a um pequeno arbusto de cerca de 40 centímetros. As plantas são retiradas e colocadas na quinhapira, cozinhando-as com o peixe.

Convém aqui realçar a coleta de insetos que também podem ser misturados à quinhapira. A maniwara, espécie de cupim é coletada diretamente na floresta, assim como espécies de formigas como a saúva. A larva de besouro, chamada muchiua, que se encontra principalmente em palmeiras de bacaba e buriti também é apreciada. Todas estas coletas são feitas em grandes quantidades e tem várias

maneiras de preparar estes alimentos com farinha ou apenas torrado ou ingerido cru, ou misturados à quinhapira. Também é coletado espécies de camarão da água doce.

Silverwood-Cope (1972), realizou estudo em uma comunidade da etnia Bará (Kakua), que anteriormente era considerada da mesma família linguística que os povos Naduhup e apresenta características no modo de vida e manejo próximo aos Hupd'äh. Este autor identificou alto número de espécies e variedades manejadas pelos indígenas Bará, sendo 54 tipos de frutos comestíveis, 74 espécies de animais de caça, mais de 42 espécies de peixes, 24 tipos de insetos comestíveis e 8 tipos de abelhas. Ainda informou também que em seus roçados havia o cultivo de sete variedades de mandioca, assim como vários tipos de tubérculos.

Os vinhos são preparados com água morna, na qual são dispostos frutos de açai, bacaba ou patauí por alguns minutos. Tanto o açai, como a bacaba (siw'ib/yumû) ou a patauí (wáh/yumû) são frutos que também se encontram na área da floresta, para além das áreas de roças e quintais próximos às casas. Após a retirada da água, os frutos então são macerados com uma certa umidade. A parte líquida que é desprendida forma o que se chama de vinho.

Quanto à retirada da fécula de mandioca, ou da goma, utilizada nos preparos de beiju, de mingau, de mujeca, outro processo é desenvolvido. Principalmente neste caso, é utilizada mandioca do tipo branco que contem maiores quantidades de fécula. A mandioca é lavada, descascada e ralada. Durante o processo, a massa é disposta em cumatá, uma peneira de trançado bem cerrado, e, com um pouco de água fria, é peneirada. Quando esta água que escorre com a massa estiver sem alterações, significa que o preparo está bom.

Em seguida, retira-se toda a água, restando a parte grossa da goma úmida, que é envolta em pano para secar. Bem seca, esta fécula está pronta para preparos de beiju curadá, para mistura no mingau, para feíto de mujeca junto com caldo de peixe e pimenta.

Na alimentação local, destaca-se igualmente uma grande diversidade de umari (*Pouraqueiba sericea*/ pèj/ wami), fruto consumido geralmente in natura, com aroma acentuado e marcante. Nas roças, é obtido outro importante alimento para os Hupd'äh associado a proteções, benzimentos, fortalecimento de suas potências e ancestralidade. Trata-se do ipadu (pũ'ũk).

O pũ'ũk é preparado a partir de folhas de coca (*Erythroxylum coca* / pũ'ũk/ paātu) da família das eritroxiláceas misturadas às cinzas de folha de embaúba. A coleta das folhas nas roças de ipadu (coca) é realizada com cuidado, buscando sempre manter outras folhas no pé. Um cestinho feito de cipó titica vai sendo preenchido com as folhas coletadas na roça de ipadu.

Figura 3. Roça de ipadu. Comunidade Santa Rosa, igarapé Cabari, região Japu.



Também são coletadas folhas de embaúba (*Cecropia sp*/ pũ'ũk-b'ò`h-tëg/ bo'te-purĩ) principalmente. A coleta das folhas de embaúba pode ocorrer nas proximidades das roças de ipadu ou nas proximidades da casa de forno na

comunidade. Por ser uma planta pioneira¹⁰, é frequente encontrá-la nas proximidades de espaços abertos. Também podem ser coletadas outras folhas, quando não há embaúba.

Figura 4. Coleta de embaúba para preparo do ipadu. Comunidade Santa Rosa, igarapé Cabari, Região Japu



Após a coleta, as folhas de ipadu são levadas para a casa de forno onde são secadas no forno de tacho, sempre revirando bem para que não torra e amargue opũ'ũk. Em seguida, as folhas secas são socadas com pilão até se transformarem em um pó verde. Enquanto ocorre este processo, é preparado a cinza de folha de embaúba geralmente com auxílio de outra pessoa. A cinza, então, é misturada às folhas de ipadu piladas, em uma panela. Em seguida, a mistura é filtrada com um

¹⁰ No estágio de sucessão florestal, a embaúba é considerada pioneira, sendo das primeiras espécies que aparecem quando há uma área derrubada ou abertura de clareira na floresta

pano preso a um pau e sendo feito movimentos circulares para que assim possa ser sair opũ'ũk, para ser consumido.

Figura 5. Preparo do ipadu – secagem das folhas. Comunidade Santa Rosa, igarapé Cabari, região Japu.



Foto de Virgolino Penedo Pena

Em rodas de consumo do ipadu no final da tarde, sentados nos banquinhos de madeira, os Hupd'äh conversam sobre sua alimentação, sobre suas histórias e mitos e sobre suas atividades no meio da floresta. O consumo de tabaco para fazer os cigarros também é importante. O ato de fumar e consumir ipadu fortalece as interrelações locais, especialmente reforçando elementos da ancestralidade Hupd'äh e potencializa suas práticas e conhecimentos associados a estar bem na floresta e na sua proteção e cura.

Quanto ao tabaco, hoje bem menos plantado em relação ao passado, poucas famílias em todo o Rio Negro o cultivam. Ramos (2014) relata que antigamente o tabaco Hupd'äh era enrolado em folhas que indicavam as paisagens e tipos de solos da região, como a bed k'et (caatinga), a bahu k'et / folha de cacau (terra firme), wähuw k'et/ folha de tucumã (terra firme), yawák k'ẽ k'et/ folha de enterrar japurá (terra firme). Assim, eram utilizadas especificamente “folhas de

tabaco da caatinga” (hũt sig k’et), “folha de tabaco afiada” ou “cabelo da mulher da caatinga”.

Os Hupd’äh têm no território entre os igarapés Tiquié, Uaupes e Papuri, a sua moradia e local de suas atividades. Através de diversos caminhos no interior da mata, realizam caminhadas no interior da floresta para visitar comunidades vizinhas, para coletar frutos do mato, ou até para se dirigir a lugares sagrados, como nas serras. O consumo do ipadu e do tabaco estão associados a todo o cuidado com o território e todo manejo que circunda a vida e alimentação Hupd’äh.

Como relatam Monteiro e McCallun (2013), a noção de bem viver Hupd’äh passa pelas caminhadas no meio do mato, no interior da floresta. Segundo essas autoras, os Hupd’äh sentem-se seguros e à vontade quando estão na floresta, para coletar frutos ou visitar parentes de outras comunidades, como também para caçar, pescar ou passear. A noção de “viver bem” dos Hupd’äh, conforme estas autoras, supervaloriza, associada a práticas relacionadas aos tempos passados, a mobilidade no interior da floresta.

Marques (2015) nos informa sobre as perspectivas dos Hupd’äh na atualidade se desenham entre dois polos: por um lado aquele da cidade, com o desejo para a comunidade crescer, com mercadorias brancas, com os ritos e exigências católicas e com as pressões pela educação e saúde; por outro lado, aquele da floresta, com valorização da caminhada em seu interior, com o tempo dos antigos, com os agrupamentos menores, com os benzimentos e forças xamânicas e com a potência dos seus antepassados. Nos diferentes meandros Hupd’äh entre esses dois polos, Marques ressalta a falta tanto das mercadorias e benefícios do mundo branco, bem como da falta da abundância de comida e de saúde do mundo da floresta do tempo dos antigos.

Este último polo persiste no manejo ainda presente nos caminhos da floresta. A coleta de frutos e de mel, a caça de jacaré, paca, rato, tatu, cotia, anta, macaco, dentre outros animais, insetos e cogumelos, a pesca de peixes nos igarapés, assim como a coleta de plantas medicinais utilizadas para cura de doenças, e obtenção de vários tipos de breu (wõh/opê), como avermelhado (k’äj-wõh), e branco ou sicanta (wõh-sũt/sĩkáta), resinas de diversas árvores das espécies *Protium sp.*

Neste âmbito, convém realçar o papel do manejo Hupd’äh na floresta, que podem ser expandidas para lugares de sítios antigos, onde os Hupd’äh já passaram

em outros tempos ou as serras onde dizem ser as roças de outros seres. Desta forma, a floresta torna-se uma grande área manejada pelos Hupd'äh, para além de suas roças de onde tiram principalmente a farinha de mandioca, o abacaxi, as pimentas e outras plantas que exigem maiores cuidados.

Para o preparo do Japurá (*Erisma japural* yawák/ ba'tí), são colhidos seus frutos desta palmeira que se encontra especialmente nas beiras do igarapé. O fruto é cozido na água por algumas horas. Após pilado, forma uma massa que é enterrada embalada em folha de bananeira ou sororoca para conservar e fermentar. É um processo que depende de muito cuidado, especialmente das mulheres, que são as responsáveis pelo preparo. Este alimento é utilizado como mistura na quinhapira, conferindo um sabor bastante específico. Também é conhecido como manteiga indígena na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

O umari também é utilizado como espécie de tempero da quinhapira e da mujeca, dando sabor específico ao peixe. Colhido de sua árvore, é possível consumi-lo diretamente após retirar sua fina casca. Há variados tipos de umari (em umarizais de sítios antigos, no meio da floresta, assim como plantados em áreas de roça ou quintais). De seu caroço, pode se preparar o beiju de umari – marapatá (com repouso na água por cerca de um mês para amolecer e facilitar o cozimento).

A uirapixuna (*Dacryoides nitens*, dög, to'â) coletada de árvore que fica em área de igapó, possui várias variedades. Trata-se de uma fruta preta, arredondada, pequena. Os frutos são comidos após cozimento e também é feito suco de uirapixuna, pilando as frutas e depois coadas no cumatá.

O cunuri (*Hevea spruceana*, pèd, wapî), fruto coletado em árvore de terra firme, da família das euforbiáceas. Assim como mandioca, contém veneno, que é retirado após ralar, ou cozer e em seguida deixa a água da correnteza do rio retirar qualquer quantidade de veneno ainda restante. Em seguida forma-se uma massa com as mãos, guardando-a envolta de folhas e em seguida conservada enterrada no solo. O cunuri é utilizado como mingau com manicuera ou junto do caldo de peixe, quinhapira.

O Uacu (*Monopteryx uacu*, yáh, simió), fruto amarronzado de árvore de terra firme, do qual se utiliza para alimentação a semente, que são cozidas e em seguida deixada na beira do rio, por aproximadamente um dia a fim de que o veneno seja extraído. Com as mãos também se forma uma massa que também é conservada no solo, envolta de folha. O preparado é utilizado para mingau e junto da manicoera.

O Ucuqui (*Neea sp*, mîh, pupiâ) é preparado a partir da polpa em torno da semente do fruto. Pode-se comer in natura ou preparar mingau ou vinho de ucuqui.

As várias variedades de pupunha (*Bactris gasipaes*, s'îw, si'mé) com cores diferentes, também são apreciadas pelos Hupd'äh. Os frutos desta palmeira que está nas capoeiras ou roças são cozidos bastante para amolecer e ser consumido. Também se prepara a bebida fermentada. Cucura do mato, cacau do mato, dentre outras espécies que são frequentemente coletadas quando estão nos caminhos da floresta. As frutas são bastante apreciadas pelos adultos e crianças Hupd'äh.

Todos estes alimentos são carregados geralmente em um cesto produzido especificamente pelo povo Hupd'äh, chamado de aturá (maj) e que os outros povos também utilizam, obtendo-o através de trocas ou compra. O cesto aturá é produzido pelas mulheres Hupd'äh a partir do cipó titica coletado na floresta. Também outros cestos são produzidos com a mesma função de carregar frutos, tubérculos e outros alimentos.

Ipadu (pũ'ũk), tabaco (hút), carpi (*Banisteria caapi*, kapì, kapí) e paricá (*Virola spp*, sêhêk, wîhô) são associados aos processos ritualísticos Hupd'äh para fortalecer Häwäg¹¹, proteger o território e a vida humana e aprofundar conhecimentos. Os dois últimos não exploro aqui neste trabalho. Desta forma, essas podem ser consideradas as principais plantas de poder Hupd'äh. Entretanto, há uma associação com mitos e processos de proteção e resguardo e saúde também com outras plantas, inclusive aquelas que consomem no dia a dia. Durante os trabalhos do PGTA, os Hupd'äh comentaram sobre a importância da pimenta para os processos xamânicos e rituais de iniciação do homem e da mulher Hupd'äh. Enfim, as plantas de poder intercalam-se entre os caminhos mata adentro e as roças e quintais próximos às moradias Hupd'äh. Em suas caminhadas em diferentes espaços e paisagens, os Hupd'äh obtêm plantas de poder, ou seja, associadas à cura, proteção, benzimento e xamanismo, que os protegem de doenças e garantem que o alimento obtido possa fortalecer a própria saúde e bem viver das famílias.

Todas essas plantas citadas são alimentos na concepção Hupd'äh. Mesmo as plantas consideradas de poder citadas acima, tratam-se de alimentos, para os Hupd'äh. Convém mencionar que o alimento pode conter veneno ou gerar doença e deve ser benzido e bem preparado para evita-lo ou retirar o próprio veneno do

¹¹ Como se fosse a alma da pessoa, coração, na língua Hupd'äh.

alimento. Alimentos como a mandioca, maniçoba, uirapixuna, cunuri, wacu necessitam procedimentos para eliminar o teor de veneno naturalmente existente na planta ou fruto para poder ser ingerido. Milenarmente, as comunidades indígenas do Rio Negro tem mobilizado saberes e práticas para diminuir o veneno que existe em certos alimentos, assim como doenças que estão relacionadas à ingestão de alimentos e ao manejo no território.

Resumidamente, o cosmos Hupd'äh se estrutura, de acordo com Reid (1979) em três níveis, traduzindo, embora com certos prejuízos semânticos, e aqui tratado de forma bem resumida, algo como um mundo das sombras em que os fantasmas e sombras permanecem, outro onde vivem os Hupd'äh e um superior onde vivem as almas de pessoas mortas, o jaguar, os heróis e o demiurgo Kegn Teh. Mundos estes validados e transitados através das experiências xamânicas. De certa forma, estes elementos se associam ao modo como se vêem como indivíduos, como seres, cada um composto por Hãwäg (princípio vital), B'atìb' (fantasma) e s'áp (corpo). Estes três elementos que compõem cada pessoa humana, apresentam proporção diferenciada conforme a fase de crescimento do ciclo de vida ou em resposta a doenças, desgraças ou durante rituais. Quando se nasce, uma criança possui a alma bem pequena assim como instável, que vai crescendo quanto mais velho fica. O fantasma na criança é ainda muito mais presente e maior, diminuindo com o passar do tempo. Busca-se um equilíbrio entre esses elementos (REID, 1979, p. 221-223).

Howard Reid (1979) e Silverwood-Cope (1972) realçam que a obtenção do alimento, o seu preparo e ingestão revelam a uma série de resguardos, benzimentos e forças relacionadas a cada espécie, que estão relacionados com a cosmologia Hupd'äh e o que é chamado por estes de sistema de energia e ciclo de alimentação. Para os Bará, que de acordo com Reid (1979) possuem um sistema muito similar aos Hupd'äh, há uma essência fria/ Mair Ponah, que se associa ao Hãwäg (princípio vital, coração, alma), e uma essência quente/ Kũ Ponah, associada ao B'atìb' (sombra). Não que os alimentos por si só apresentam Hãwäg ou B'atìb', mas, por exemplo um alimento com mais essência quente pode atrair B'atìb'. Seres como animais de caça e a onça, possuem teor de essência quente, de Kũ Ponah. Enquanto derivados de mandioca, preparados de frutas, mel e sal possuem níveis de essência fria (REID, 1979, p. 253, 254). Silverwood-Cope (1972, p.) realça diversos alimentos que se conectam aos xamãs e benzedores, aos resguardos

necessários quando se está doente, ou a mulher está grávida ou em ciclo menstrual e até para o preparo do veneno usado nas caças. As carnes que os Hupd'äh se alimentam bastante, como o macaco e aves, devem sempre ser comidas com algum alimento de essência fria, como derivados de mandioca. A pimenta auxilia a diminuir a essência quente.

3.3. Características geográficas e de paisagem

Os Hupd'äh, como já informado, localizam-se nos interflúvios dos Rios Tiquié, Waupes e Papuri na bacia hidrográfica do Rio Negro. Assim como os povos Nadëb, Dâw e Yuhupdeh, pertencentes à mesma família linguística, são conhecidos pela sua mobilidade territorial mais intensa em relação aos outros povos indígenas do Rio Negro. Tal característica nos remete especificamente à coleta na floresta e extrativismo, assim como com relação à caça.

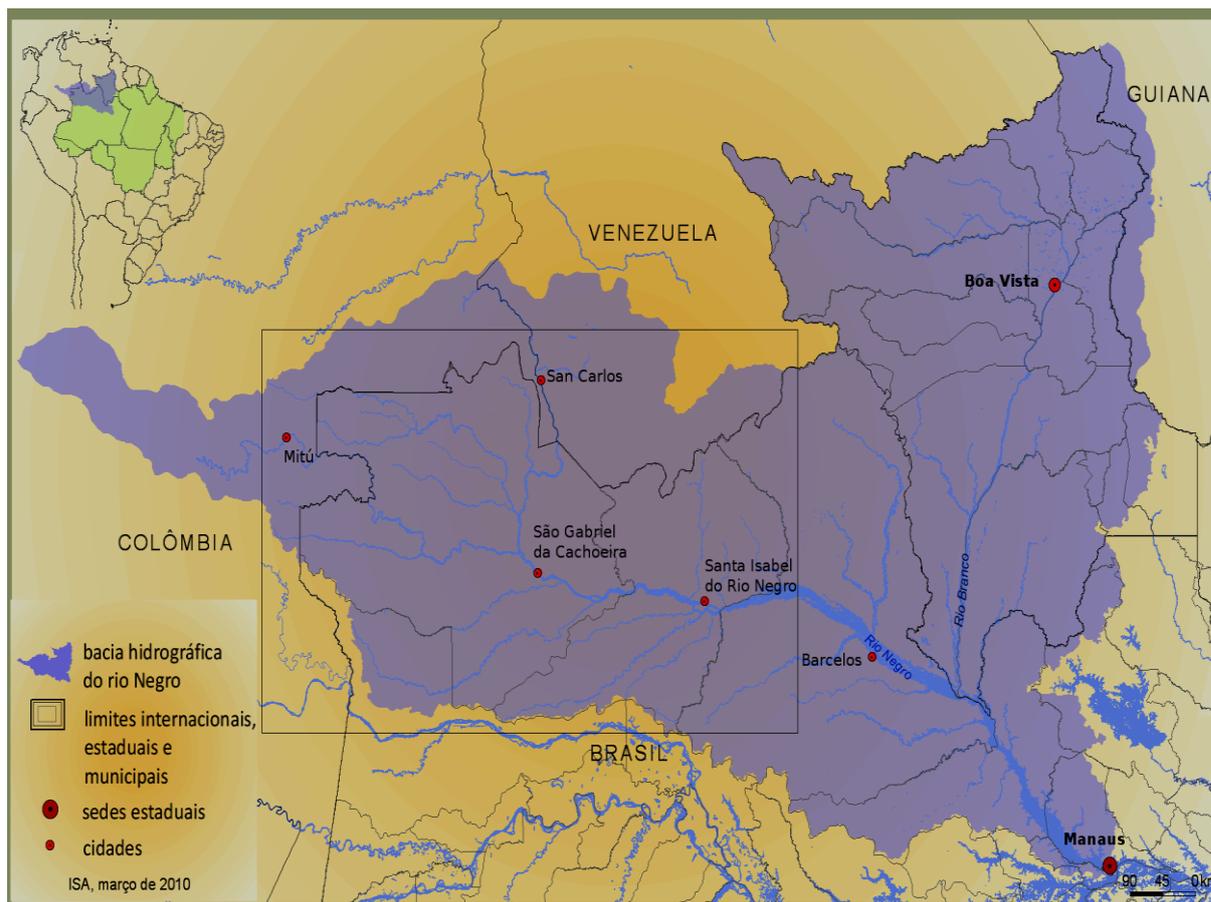
Tradicionalmente era frequente a troca de assentamentos, com certa frequência, entre os Hupd'äh. Seus agrupamentos eram formados por cerca de 35 pessoas.

Subindo o rio Negro, desde Manaus, onde encontra-se sua foz, são alcançados os três municípios que compõe a região do médio e alto Rio Negro. O trajeto é realizado via fluvial, não há estradas intermunicipais. Barcelos encontra-se a 401 km de Manaus. Santa Isabel do Rio Negro, município seguindo fluxo rio acima de Barcelos, situa-se a 631 km de Manaus e São Gabriel da Cachoeira se localiza a 835 km da capital amazonense.

De São Gabriel da Cachoeira até a região habitada pelos Hupd'äh, segue subindo o rio Negro até alcançar a foz do rio Waupes. A partir de então subindo este rio, chegamos a foz do rio Tiquié. Subindo mais um pouco o rio Waupes encontramos a foz do igarapé Cabari e Japu. Subindo ainda mais um pouco o rio Waupes, chegamos em Iauarete e a foz do rio Papuri. Nestes três rios e seus afluentes, vivem os Hupd'äh.

A figura abaixo representa a bacia hidrográfica do Rio Negro, em especial as sedes administrativas dos municípios.

Figura 6. Bacia hidrográfica do Rio Negro com suas cidades



A bacia do Rio Negro se estende sobre 700.000 km² da Venezuela, Colômbia e Guiana, no que tange ao Brasil, até Manaus. Pelo volume de suas águas, o Rio Negro é o terceiro maior do mundo. As águas oriundas do escudo guianense são pretas e ácidas. O noroeste amazônico brasileiro, pelas similaridades na vida social e cultural, além dos intensos intercâmbios que ocorrem entre as diversas etnias, é considerado por vários autores como uma grande área cultural interconectada (CABALZAR & RICARDO, 2006). A região possui os índices mais altos de pluviosidade no estado do Amazonas, entre 2000 e 2200 mm, alcançando maiores níveis, como 3.500 mm, no alto rio Negro, em São Gabriel da Cachoeira.

O território indígena rionegrino ultrapassa as fronteiras do município de São Gabriel da Cachoeira/AM, alcançando a Colômbia e Venezuela, além dos municípios de Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e parte de Japurá no Estado do Amazonas. Como os Yanomami, que se estabelecem em um território específico que alcança Roraima, Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e Venezuela, as etnias que vivem na região ultrapassam as fronteiras do município de São Gabriel da Cachoeira/AM.

O bioma da Floresta Amazônica apresenta singularidades nesta região. As águas da maioria dos corpos d'água que formam o rio Negro são escuras devido à uma confluência de formação rochosa antiga com processos pedogenéticos recentes, além de grande concentração de matéria orgânica decomposta. A paisagem costumeiramente, na definição não indígena, é dividida em quatro principais tipos: Terra Firme, Caatinga Amazônica, Igapó, chavascal. Com efeito, há diversas categorias indígenas para reconhecimento de cada área.

Durante os trabalhos para elaboração dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Alto Rio Negro, os Hupd'äh citaram diferentes tipos de solos, associados às paisagens e áreas de roça. A conexão do solo ao que dele nasce e forma a paisagem, especialmente na parte vegetal, é bem detalhada. As espécies cultivadas são escolhidas em função de seu desenvolvimento em determinados solos.

A Floresta de Terra Firme ocupa as terras mais altas e não inundáveis, sendo a altura média das árvores inferior em comparação com outras áreas da Amazônia. A Campina, Campinarana ou Caatinga Amazônica se refere a tipo de floresta baixa, arbustiva, variando de 6 a 20 metros. Os arbustos crescem em solos que contêm muita areia e no período de chuvas mais fortes podem ser inundáveis. A vegetação de Igapó passa de 7 a 10 meses por ano em área inundada e atraem grande quantidade de peixes para engorda e desova devido a frutos, folhas e outras formas de matéria orgânica provenientes da vegetação (CABALZAR & RICARDO, 2006).

3.4. Características dos povos indígenas e demarcação do território

Os municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos apresentam população indígena de 29.017, 10.749 e 8.367, respectivamente, totalizando 48.133 indígenas (IBGE, 2012). Deste universo, segundo mesma fonte, 33.582 encontram-se em áreas rurais. Estimativas de outros censos institucionais, como aquele do Distrito Sanitário Especial Indígena, de 2021, indicam ainda maior população, principalmente nas Terras Indígenas. Os levantamentos populacionais elaborados nos Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas feitos pela FOIRN em parceria com ISA e FUNAI, também apontam para maiores números nas Terras Indígenas.

De acordo com IBGE (2012), nos municípios de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro, a população indígena é de 76,57% e 59,24%, respectivamente, em relação ao total do município. Desta forma, fazem parte da lista dos poucos municípios brasileiros que contam com maioria de população indígena em seus territórios. Enquanto em São Gabriel da Cachoeira e em Santa Isabel do Rio Negro praticamente todas as Terras Indígenas foram homologadas ou declaradas ao menos, no município de Barcelos, está em andamento estudos para sua demarcação.

Quanto à situação fundiária das terras e aos direitos indígenas associados, é fundamental citar a importância da Constituição Federal de 1988 que reconhece o direito originário dos indígenas sobre suas áreas tradicionais e que submete ao Estado a demarcação de suas terras. Desta maneira, na década de 1990, foram demarcadas as principais Terras Indígenas no Rio Negro, principalmente no município de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro. Em Barcelos, como mencionado acima, encontra-se em fase de estudos a demarcação de suas Terras Indígenas, com exceção da porção Yanomami que se situa no norte do município.

Figura 7. Terras Indígenas do Rio Negro. Fonte: FOIRN (2021)



As terras tradicionalmente ocupadas são aquelas habitadas em caráter permanente pelos povos indígenas, utilizadas para suas atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e aquelas necessárias à sua reprodução cultural e física, de acordo com seus usos, costumes e tradições. Desta forma, a garantia aos indígenas de seu direito fundamental à terra representa uma importante condição para a manutenção do sistema agrário e agrícola indígena do Rio Negro e para que esta população possa ter poder sobre suas diferenciações e evoluções. Em especial dos Hupd'äh, o trajeto informado no início deste subcapítulo demonstra o corredor ecológico que é passado desde Manaus até seus territórios, perpassando a Terra Indígena Baixo Rio Negro (em estudo), Aracá-Padauri (em estudo), Jurubaxi-Téa (declarada) as homologadas Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Rio Téa e Alto Rio Negro.

Assim, trata-se de meio essencial para o fortalecimento do sistema agrícola e da autonomia indígena Hupd'äh. A garantia do usufruto exclusivo sobre suas terras possibilita a manutenção e prática de conhecimentos, saberes relacionados às atividades produtivas, especificamente roças, florestas, caça, pesca e extrativismo.

São cinco Terras Indígenas que compõem o município de São Gabriel da Cachoeira. As Terras Indígenas Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Balaio, Alto Rio Negro e Yanomami foram demarcadas pelo governo Federal. Tais terras circundam o território habitado pelos Hupd'äh. Todos os passos para sua demarcação foram concluídos, com decreto federal de homologação e registro em cartório. A Terra Indígena Cué Cué Marabitanas foi declarada, através de Portaria de Declaração emitida pelo Ministro da Justiça (agora Ministério da Justiça e Segurança Pública), mas falta ainda o Decreto Federal de homologação e registro em cartório para conclusão do processo demarcatório. Nos municípios vizinhos de Santa Isabel e Barcelos, e também no Estado de Roraima, estende-se a Terra Indígena Yanomami, a maior do Brasil.

O complexo territorial indígena rionegrino estende-se até Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, além de parte do município de Japurá. Este último é especificamente relacionado à Terra Indígena Alto Rio Negro. Em Santa Isabel do Rio Negro, além da Terra Indígena Yanomami, encontram-se as Terras Indígenas Médio Rio Negro I e II, além de contar com mais duas Terras Indígenas: a Terra Indígena Jurubaxi-Téa, no estágio "declarada", e a Terra Indígena Uneuixi, com decreto Federal mas com apenas parte declarada. Barcelos conta também com

duas Terras Indígenas que estão em processo de demarcação, Aracá-Padauri e Baixo Rio Negro, além de parte da Terra Indígena Yanomami.

O território em questão, em especial Hupd'äh, portanto, está circundado por várias Terras Indígenas ao seu redor, estendendo bem além de São Gabriel da Cachoeira. As etnias historicamente estabeleceram trocas entre si, mobilidade territorial em menor ou maior grau, além de apresentarem um complexo sistema socioeconômico próprio nesse amplo território (WRIGHT, 2005; NEVES, 2001). Vale destacar que a demarcação da Terra Indígena Alto Rio Negro teve efeito nestes limites, por conta dos povos Hupd'äh e Yuhupdeh, que concentrados no mais interior da floresta, conectam os diferentes rios.

Em São Gabriel da Cachoeira, existem 23 povos indígenas que vivem em diferentes Terras Indígenas reconhecidas pelo Estado Brasileiro. Estes povos pertencem a quatro famílias linguísticas diferentes e são falantes de línguas distintas. A família linguística Naduhup engloba os povos Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb. Na família linguística Tukano Oriental, fazem parte os povos Arapaso, Bará, Desano, Karapanã, Kubeo, Makuna, Mirititapuya, Piratapuaia, Siriano, Tukano, Tuyuka, Wanano. A família linguística Aruak abarca os povos Baniwa, Koripaco, Baré, Werekena e Tariano. Enfim, na família linguística Yanomami, encontra-se o povo com o mesmo nome.

Os 23 povos compartilham esse território, com especificidades de algumas etnias nas Terras Indígenas, com exceção do povo Yanomami que vive especificamente na Terra Indígena Yanomami. Assim, a Terra Indígena Balaio, localizada na parte norte do município de São Gabriel da Cachoeira, tem majoritariamente o povo Tukano e Desano como os principais habitantes. Nas Terras Indígenas Médio Rio Negro I e II, localizados na parte sudeste do município, até o município de Santa Isabel do Rio Negro, vive povos de diferentes etnias como Baré, Tukano, Desano, Baniwa. Na Terra Indígena Cue Cue Marabitanas, localizada na parte norte do município de São Gabriel da Cachoeira, majoritariamente vivem povos Baré. Na Terra Indígena Alto Rio Negro, há uma grande diversidade de povos. Trata-se da segunda maior Terra Indígena do Brasil.

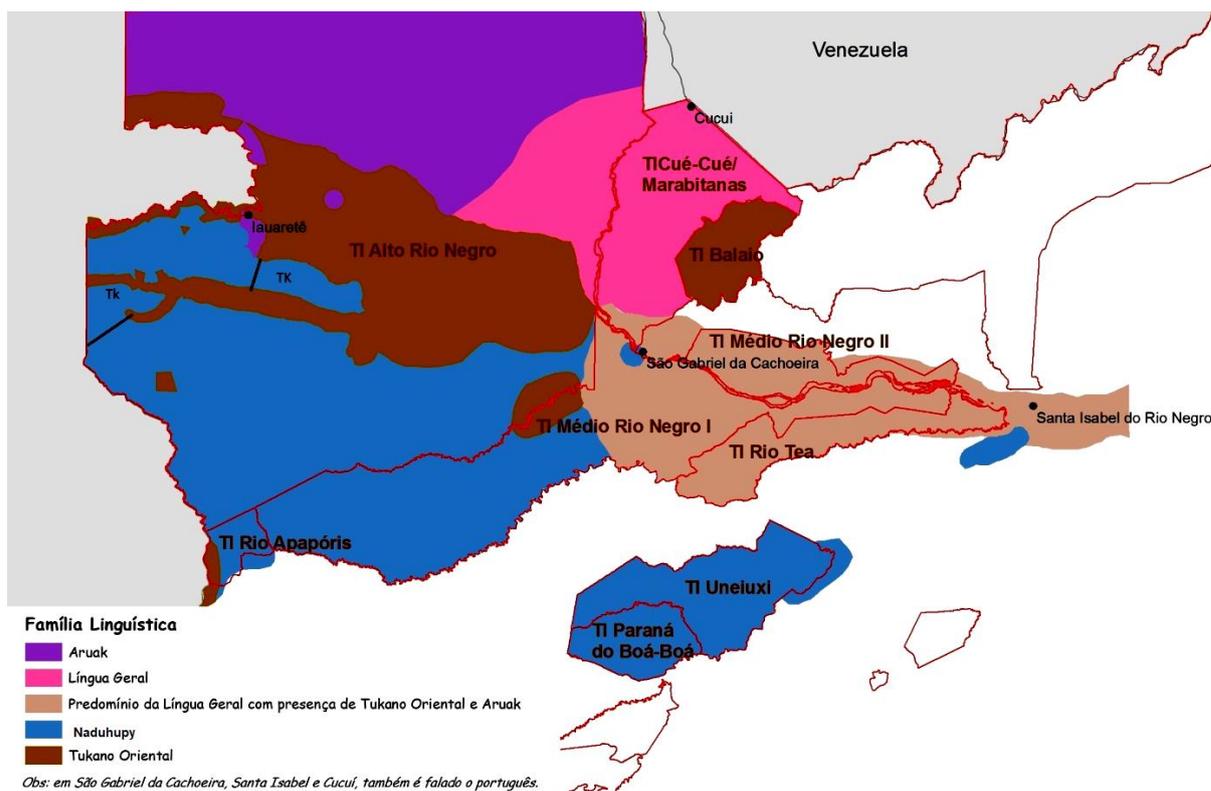
Hoje, as línguas mais faladas no município são Tukano, Baniwa, Hupd'äh, Yanomami e Nheengatu. Esta última foi estabelecida na época de atuação dos missionários e é especificamente falada pelos povos Baré e Warekena, assim como alguns Baniwa também. As línguas Tukano, Baniwa, Nheengatu e Yanomami são

cooficiais no município. Também existem as línguas Desano, Yuhupdeh, Koripaco, Tuyuka, Wanano, Piratapuya/Kotiria. Além desta diversidade de idiomas, o português e espanhol também estão presentes no município e nas comunidades, com maior ou menor predomínio.

Há diferentes comunidades ao longo de diferentes rios e igarapés. Somente considerando a Terra Indígena Alto Rio Negro, ocupam as margens dos rios Negro, Xié, Içana, Waupes, Tiquié e Papuri. Nos dois primeiros, majoritariamente encontram-se o povo Baré e Werekena, respectivamente. No Rio Waupes, afluente do Rio Negro, vivem povos Tukano, Desano, Tariano, Arapaso, Kubeo, Wanano, Tariano, Piratapuya. Nas encostas do Rio Tiquié, há povos Tukano, Desano, Tuyuka. Nas proximidades do Rio Papuri, vivem Tukano, Desano, Piratapuya e Tariano. Nos afluentes do Tiquié, Papuri e Waupes vivem povo Hupd'äh e Yuhupdeh. Os Hupd'äh também vivem nas bordas do rio Tiquié e Waupes, atualmente.

É desta forma que, em cada trecho do rio ou de seus afluentes menores, encontram-se os povos, com sua diversidade, do Rio Negro. O recorte desta pesquisa foca em São Gabriel da Cachoeira na medida em que representa uma grande diversidade cultural, presente também em outros municípios rionegrinos da região.

Figura 8. Famílias linguísticas no território do Rio Negro.



Fonte: Adaptação de Cabalzar & Ricardo (2006)

Portanto, esta tese discute fatores relacionados ao manejo da diversidade de alimentos locais, considerando ideais de bem viver das famílias e comunidades indígenas. Em última análise, trata-se de uma contribuição acadêmica para reflexão sobre os meios de alcance da segurança alimentar e nutricional indígena e sua soberania alimentar.

3.5. Processo de colonização: tentativas de mudança nos modos de vida e agricultura

Há algumas teorias sobre a ocupação no Rio Negro. A que utilizaremos nesta tese, trata de três diferentes extratos de migrações. A primeira com a vinda dos atuais povos Naduhup. Uma segunda onda migratória pode ter sido realizada pelos proto-Aruak, sendo um grupo que deu origem aos hoje conhecidos pertencentes à família Aruak há cerca de 3.000 anos. E uma última onda de migração ocorreu.

Os grupos Maku, e também os Yanomami fazem parte de um primeiro extrato cultural de migrantes, e formam uma cultura rudimentar, não possuindo a lavoura, a cerâmica, a tecelagem, bem como a arte de navegar. O segundo extrato que chega posteriormente na região seria, então representado, por grupos vindos do norte em sucessivas ondas migratórias, ocupando parte da região. Esses grupos de cultura Arawak, sedentários, agricultores, viviam às margens dos grandes rios e igarapés navegáveis, morando em grandes casas (malocas) e usando redes, possuindo uma importante tecnologia de pesca, com uma organização social diferente, em grupos exogâmicos patrilineares e com ritos funerários. Esses grupos, através de um processo de “aculturação”, conseguiram impor, de certo modo a sua cultura material aos outros grupos, fazendo com que esta região passasse por um processo de Arawakização.[...] Uma outra onda migratória de povos vinda do oeste que penetraram nesta região. Esses grupos pertencentes à família linguística Tukano se estabeleceram na bacia do Rio Uaupés, e nos seus afluentes, bloqueando a entrada de grupos Arawak. Aí, se travaram as grandes batalhas como a legendária batalha de Buopé. Os intercâmbios culturais entre esses dois grupos distintos se efetivaram. Os Tukano incorporaram os traços culturais e tecnologias dos Arawak, inclusive toda o código de Jurupari. Os Arawak permaneceram em seus territórios, anteriormente conquistados, sem poder mais avançar (ATHIAS, 2016, p-50 e 51).

Os povos indígenas passaram e passam por intensas tentativas de extermínio, seja por doenças contraídas ou pelas atrocidades e violência, desde o período inicial de contato com o colonizador. Ocorreram diversas tentativas, bem ou mal sucedidas, de força-los aos trabalhos com fins de beneficiar a colônia portuguesa e seus mandatários, colonos, quando não mercenários e regatões. O trabalho forçado ainda persiste hoje, como aquele semi-escravo relacionado ao extrativismo da piaçava em Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. Também pode estar presente nos sistemas de aviamento relacionado por exemplo à retenção de cartão bancário por comerciantes em São Gabriel da Cachoeira às próprias instituições bancárias que atuam com empréstimos. Do mesmo modo, os processos de genocídio seguem recorrentes no país. Os indígenas enfrentam, portanto, situações trágicas, nas quais se desconsideram seus pensamentos, organizações, manejos, saberes, histórias e modos de viver.

No Rio Negro, os indígenas resistiram a investidas e pressões desde a ocupação europeia, datando do início do século XVII. A captura de escravos para conduzi-los para os trabalhos na região norte administrada pelo Grão Pará Maranhão foi frequente. Os escravos indígenas tinham a função de trabalhar na exploração das “drogas” do sertão, como guaraná, castanha do Pará, salsa, anil, cacau, gergelim, urucum, noz de pixurim, baunilha, que eram coletados e enviados à Europa. As tropas de resgate tinham a função de capturar indígenas para conduzi-los ao trabalho escravo do povoamento do Maranhão e Pará. Eram a mando do governo ou de comerciantes e colonos. Muitos indígenas foram dizimados neste primeiro ciclo colonizador.

Inicialmente, com a formação do Grão Pará Maranhão, as frentes de colonização chegaram até o baixo curso do Rio Negro, próximo à região do atual município de Barcelos. A partir de 1725, eclode a guerra contra os Manaos, considerados grandes comerciantes e que residiam no baixo rio Negro. Este povo foi dizimado. As tropas de resgate diziam estar travando guerras justas, resgatando indígenas que estivessem em cativeiro ou ameaçados, o que não era verdade. Tratava-se de apenas um argumento frágil e falso para levá-los para os trabalhos em colônias agrícolas ou em extrativismo das “drogas” do sertão.

Estimativas apontam para grande redução das populações indígenas neste período, seja pelo seu extermínio, pela fuga, ou pela contração de doenças (WRIGHT, 2004). Vale ressaltar também as alterações nas organizações indígenas decorrentes destas invasões. Como exemplo, as pressões sofridas pelo povo indígena Manao, que residia no Baixo Rio Negro, foram dramáticas (PORRO, 1996). Tratou-se da guerra de portugueses contra os Manaos de 1725 em diante (PORRO, 1996), bem como da ação das tropas de resgate que tinham a função de “resgatar os gentios”, transformando-o em escravos do sistema colonial de exploração. A propósito, os primeiros jesuítas chegaram neste período no Rio Negro, sobretudo, no seu baixo curso.

Os carmelitas, a partir da década de 1740, começaram a adentrar mais o curso do Rio Negro, chegando até as proximidades do perímetro onde atualmente se localiza São Gabriel da Cachoeira. Instalaram algumas missões, dando continuidade ao processo de conduzir índios até o Pará para o trabalho com as “drogas” do sertão, favorecendo a ocupação territorial colonial.

Em 1755, após a nomeação de Marquês de Pombal como mandatário na região, foi criado o cargo de diretor dos índios, estruturando ainda mais este processo iniciado pelas tropas de resgate. Após todo o trabalho forçado nas vilas coloniais e no extrativismo, no final do século XIX, iniciou-se a exploração econômica da borracha, tendo como base mais uma vez a mão de obra indígena.

No início do século XX, salesianos passam a difundir uma série de missões por afluentes, alcançando regiões onde antes religiosos e até outros empreendimentos da colônia não chegavam. Exploraram assim rios que estavam restritos a presença de regatões que coordenavam o trabalho na seringa e outros extrativismos como no Içana e Waupes. Neste último rio, a missão se estabeleceu, com uma busca deliberada da desestruturação dos sistemas indígenas próprios relacionados à saúde, às crenças e aos conhecimentos, como aqueles ligados aos seus artefatos de música, a seus ritos (tal como a pajelança) e a sua casa (maloca). Todos estes conhecimentos e crenças estavam relacionados em menor ou maior grau a plantas que constituíam diferentes símbolos.

Na década de 1980, há uma pressão da mineração na região, com empresas estimulando o trabalho de vários indígenas em áreas distantes de suas casas, desestruturando mais ainda as vidas indígenas. Ao mesmo tempo, durante este período, por pressão militar, o projeto RADAM e Calha Norte vinculados ao Exército Brasileiro fomentou a formação de pequenas colônias agrícolas, desestruturando o território indígena e favoreceu empresas mineradoras no território. Até uma escola agrotécnica, hoje IFAM, foi implantada na região.

Apesar das grandes transformações ocorridas ao longo do século XX no modo de fazer agricultura, com frequente menor tempo de realização da atividade, considera-se aqui que o sistema agrário e agrícola indígena permanece com seus traços fundamentais. Como exemplo, pode ser lembrada a preservação do cultivo da mandioca brava como prioridade para qualquer indígena. Ademais, as características das organizações sociais, do manejo na terra (com corte, queima e pousio permanecendo), dos benzimentos e dos processos de pajelança envolvidos com o manejo do ambiente persistem. Todas estas práticas e rituais continuam presentes em diferentes partes da região, marcando o território pela forte presença indígena. Como esclarece em sua tese, Gersen Baniwa, atualmente professor na UFAM, os povos resistiram e seguem vivos, ainda com sua própria cultura, desenvolvendo suas atividades e buscando retomar tradições do passado, além de

garantir novidades que possam contribuir para um futuro que esperam viver nas comunidades (LUCIANO, 2011).

Quanto à colonização na região e os Hupd'äh é difícil estabelecer os processos ocorridos. Considerando a dificuldade, primeiramente em identifica-los, já que os

3.6. Sistema agrícola indígena do Rio Negro e sistema agrário

Mesmo com diferenciações linguísticas, culturais, de manejo do ambiente e de modo de vida em locais diversos, há uma intensa relação de trocas entre os diferentes povos indígenas do Rio Negro. Têm sido bastante discutidas na literatura contemporânea as visões construídas a partir das primeiras observações registradas destas diferenças, privilegiando o ponto de vista não indígena ou mesmo de determinados indígenas, especialmente Tukano Oriental e Aruak (LOLLI, 2016; RAMOS, 2014; MARQUES, 2015)

O sistema agrário do Rio Negro se caracteriza pela grande diversidade de povos indígenas que formam sua estrutura social, fundada em trocas que realizam entre si. Também fundamental é a agricultura de corte e queima, baseada em pousios e com o cultivo principal da mandioca (EMPERAIRE ET AL., 2019). Entretanto, para os grupos com maior mobilidade territorial, como os Hupd'äh, há outros manejos existentes.

A organização social está ancorada nas comunidades e/ou clãs. O trabalho se divide entre os homens e mulheres, sendo que os primeiros são os responsáveis pela derrubada da mata, pela caça e pela pesca majoritariamente, embora as mulheres também pesquem e caçam. As mulheres são as detentoras das manivas de mandioca e das sementes, além de se responsabilizarem pelo plantio, cultivo e manutenção da roça, sendo também as responsáveis pelo preparo do alimento (EMPERAIRE ET al., 2019).

A organização nas comunidades inclui o pajé, que trata das doenças através de pajelanças, o benzedor e a parteira. Hoje em dia também se encontram os professores indígenas, que ministram aula nas escolas das comunidades, e os agentes de saúde, também indígenas que acompanham a saúde nas comunidades. Hoje, também se configura a figura do tuxaua ou chefe da comunidade como sendo um administrador ou capitão. Estes termos foram sendo difundidos com a chegada

de sete Pelotões de Fronteira no município de São Gabriel da Cachoeira, espalhados em Pari Cachoeira, Iauaretê, São Joaquim, Cucuí, Tunuí, Maturacá e Querari.

O sistema de produção pode ser definido de maneira geral, embora com particularidades em cada povo, comunidade e família, pelas dinâmicas do corte e queima, seguidos pelo replantio, colheita e pousio após cerca de 3 anos do primeiro plantio. Em geral, as famílias indígenas manejam sempre três ou mais roças simultaneamente. Uma roça mais velha com cerca de 3 a 10 anos, outra(s) intermediária e outra(s) mais nova. Em cada roça, há colheitas a serem realizadas a curto, médio e longo prazo, com diferentes variedades de mandioca a serem colhidas em tempos diversos (EMPERAIRE ET AL., 2019).

Geralmente, no segundo ano de uma roça, são plantadas espécies de frutos como abiu, caju, pupunha, cucura, cupuaçu, banana. Após cerca de três anos de roças, as áreas são deixadas em pousio. Entretanto, ainda assim são utilizadas para coleta de alimentos, especialmente frutas. O período de pousio no Rio Negro varia de 10 a 30 anos a depender também da qualidade do solo (EMPERAIRE ET AL., 2019), bem como das demandas por terra entre as famílias indígenas.

Da mesma forma, além das roças, que podem estar próximas ou não da moradia dos indígenas, também há um plantio no quintal próximo às moradias. Atualmente, também pode haver uma horta, já resultado das diferenciações do sistema, com cultivos e manejos levados principalmente por padres e não indígenas que estiveram na região desde século XVIII. O processo de colonização ocorreu com inúmeras tentativas de desestabilizar e alterar o sistema agrícola e forma de manejo dos indígenas em seus territórios. Assim, houve a época da seringa, do garimpo ilegal, dos ensinamentos sobre produção, como se os indígenas não tivessem conhecimento suficiente sobre cultivo de seus alimentos.

De todo modo, estas inúmeras tentativas de desestruturação não destruíram as lógicas do sistema próprio indígena, mas provocou incorporações de certos produtos e levou praticamente ao abandono de certos produtos que antes eram cultivados como o fumo, que hoje é comprado na cidade.

Como pode ser observado na Tabela 2, outro fator fundamental para a estruturação do sistema é a agrobiodiversidade relacionada a espécies envolvidas na agricultura, extrativismo e coleta, caça e pesca dos indígenas do Rio Negro. Vale ressaltar que, dentre as espécies consideradas na roça, encontram-se inúmeras

variedades que também contribuem com a resiliência do sistema. Muitos alimentos que constam na coleta são também plantados na roça. Esta tabela foi extraída a partir da dissertação de Claudiane de Menezes Ramos (2012), a partir de seu trabalho feito com os Baré no alto Rio Negro.

Tabela 2. Nomes populares de parte da agrobiodiversidade do Rio Negro – adaptado de Ramos (2012)

ROÇA			
Abacaxi (<i>Ananas ssp</i>)	Cana de açúcar (<i>Saccharum officinarum</i>)	Jerimum (<i>Cucurbita moschata</i>)	Maxixe (<i>Cucumis anguria</i>)
Banana (<i>Musa spp</i>)	Cará (<i>Dioscorea bulbifera</i>)	Macaxeira (<i>Manihot esculenta</i>)	Melancia (<i>Citrullus lanatus</i>)
Batata doce (<i>Ipomoea batatas</i>)	Cubiu (<i>Solanum sessiliflorum</i>)	Mandioca brava (<i>Manihot esculenta</i>)	Pimenta (<i>Capsicum ssp</i>)
CAÇA			
Anta (<i>Tapirus terrestris</i>)	Gavião (<i>Harpia ssp</i>)	Macaco Caiarara (<i>Cebus kaaporí</i>)	Paca (<i>Cuniculus paca</i>)
Arara (<i>Ara ararauna</i>)	Gato Maracajá (<i>Leopardus wiedii</i>)	Macaco Prego (<i>Sapajus nigritus</i>)	Papagaio (<i>Amazona aestiva</i>)
Bacurau (<i>Nyctidromus albicollis</i>)	Guariba (<i>Alouatta caraya</i>)	Macaco Uacari (<i>Cacajao Melanocephalus</i>)	Porco do Mato (Tayassu tajacu)
Capivara (Hydrochoerus hydrochaeris)	Inambu (<i>Crypturellus cinereus</i>)	Macaco Zogue Zogue (<i>Callicebus torquatus</i>)	Preguiça (subordem mamíferos-Folivora)
Coró coró (<i>Mesembrinibis cayennensis</i>)	Jabuti (<i>Chelonoidis carbonaria</i>)	Marreco (<i>Spatula querquedula</i>)	Tatu (Dasypodidae)
Porco espinho (<i>Coendou prehensilis</i>)	Jacaré (Alligatoridae)	Mucura (<i>Didelphis albiventris</i>)	Tucano (Ramphastidae)
Cotia (<i>Dasyprocta aguti</i>)	Jacu (<i>Penelope ochrogaster</i>)	Mutum (Cracinae)	Veado (Cervidae)
Garça (Ardeidae)	Macaco barrigudo (<i>Lagothrix lagotricha</i>)	Onça pintada (<i>Panthera onca</i>)	
PESCA			
Anujá	Acará	Pacu	Pirapucu
Aracú	Cuiú cuiú	Pescada	Pirarara
Aruanã	Curimatã	Piaba	Poraquê
Arraia	Daquirú	Pirandira	Sarapó
Baiacu	Jacundá	Piraíba	Surubim
Bawari	Jandiá	Piranha	Traíra
Bodó	Mandi	Pirapitinga	Tucunaré
COLETA E EXTRATIVISMO			
Abiu	Cipó titica	Graviola	Paxiúba
Açaí do Pará (Euterpe oleraceae)	Coco	Inajá	Piaçava
Açaí do mato	Cajá	Ingá	Piquiá
Arumã	Camapum	Jaca	Pupunha
Bacaba	Castanha do Pará (Bertholletia excelsa)	Jambo ()	Taboca bambu
Bacabinha	Cucura	Laranja	Taperebá (Spondias mombin)
Bacuri	Cuiera	Limão	Timbó
Biribá	Cupuaçu (Eugenia stipitata)	Mamão	Tucum
Buriti	Envira	Manga	Tucumã
Cacau	Fruta pão (Artocarpus altilis)	Maracujá do mato	Uará
Caraná ()	Goiaba	Patauá	Ucuqui
Carambola (Averrhoa carambola)			Umari

Igualmente, apresentamos parte da agrosociobiodiversidade manejada pelos Hupd'äh que inclusive acrescenta e compartilha alimentos que encontram-se a esta tabela do povo Baré. Alimentos que se configuram também nas transformações que o sistema de manejo vivenciou em relação à incorporação de novas ferramentas, espécies introduzidas com a vinda de missionários e com a troca com indígenas de outras etnias do Rio Negro.

3.7. Sistema de manejo Hupd'äh: breve caracterização histórica, hipóteses e reflexões sobre suas transformações

Utilizando referencial de Eloy (2002), que buscou identificar o sistema agrário presente na região do Rio Negro, busco tentar identificar o sistema específico Hupd'äh. Desta forma, volto o olhar aos aspectos sociais, econômicos, políticos que foram vivenciados de maneira diferente pelos Hupd'äh em seus territórios. Busco utilizar informações arqueológicas, de etnografias realizadas e dos relatos Hupd'äh sobre sua origem e suas transformações também.

Não há hipóteses históricas consolidadas sobre as ordens de ocupação e da formação do que se entende como sistema regional do Alto Rio Negro (NIMUENDAJU, 1927). Entretanto, Nimuendaju (1927) aponta para uma primeira onda migratória de grupos que seriam os antecessores dos atuais povos Naduhup. Uma segunda onda que seriam da ordem Arawak. E uma terceira onda migratória que estaria associado ao que hoje chamamos de povos da família Tukano Oriental. A ocupação no Alto Rio Negro, portanto, é milenar, de ao menos mais de 3000 anos.

A fala de Américo Penedo citada nesta tese remonta ao tempo dos antigos em que se coletava diretamente da floresta a batata, com a qual se fazia beiju e possivelmente outros alimentos. Trata-se da grande questão em que período e medida a agricultura passou a fazer parte da vida Hupd'äh. Seria possível imaginar uma agricultura ou protoagricultura que estivesse vinculado ao estreito manejo desta batata e de outros alimentos, na floresta e como se daria o manejo desta maneira?

Para Silverwood-Cope (1972), os grupos Naduhup são caçadores profissionais com práticas específicas e uma sensibilidade ao meio com a finalidade de que não afugentem os animais que serão caçados, reconheça seus comportamento e as relações envolvidas, que afloram em emaranhado ambiente, Hupd'äh e suas visões de mundo. A especialidade dos Hupd'äh no uso de

zarabatana e dardos envenenados com curare, bem como o uso de arco e flecha e de outros utensílios elaborados por eles, como para caçar enguias, realizada na estação seca, entre janeiro e março, representam especialidades Hupd'äh.

Entretanto, as roças também fazem parte de sua dinâmica. Para iniciar esta parte item, convém citar uma passagem reveladora do dossiê referente à patrimonialização do sistema agrícola do Rio Negro.

“os mais velhos relatam como seus avôs ou bisavôs faziam as roças antes da introdução das ferramentas de metal. As árvores eram aneladas no tronco com um machado de pedra a um metro de altura (ou machucando as raízes) e secavam em pé até caírem sobre a vegetação mais baixa. Aí se tocava fogo. Pode-se especular que a derrubada de uma árvore de 30 m criava uma clareira de uns 2500 metros quadrados, padrão próximo das roças hoje abertas nas capoeiras. O uso das motosserras é hoje limitado pela falta de recursos financeiros (compra do material, aluguel e combustível)” (EMPERAIRE ET AL., 2019).

No tocante à agricultura, para Epps (2005, p. 39, 40 e 47) que realiza pesquisa junto com os Hupd'äh principalmente na área linguística, a relação dos Hupd'äh com a agricultura se vincula muito mais pelo foco do que nas mudanças de técnicas, devido a proximidades de cultura material entre os povos indígenas do Rio Negro. Em seu trabalho, ela salienta que alguns termos novos incorporados à língua Hup, podem estar associados à agricultura ter ganhado maior espaço para estes povos nos últimos tempos. De acordo com Meira & Pozzobon (1999), é possível que os Maku/ Naduhup tenham adotado a prática de agricultura de mandioca com os Tukano, há cerca de quatro ou cinco gerações, o que de certa forma pode ser relido como um maior foco na agricultura nas suas próprias casas. Tastevin (1922) já revelava, a partir de expedição realizada logo no início do século XX, traços da diversidade alimentar de indígenas Maku do Rio Japurá, provavelmente referindo-se aos Nadëb, que se relacionam com práticas e manejos específicos e uma maior produtividade na agricultura.

Os povos indígenas da Amazônia, diferentemente de teorias que os colocavam como vítimas de um território inadequado, desenvolveram técnicas, conhecimentos e manejos no ambiente de forma a se tornarem protagonistas na criação das paisagens que garantiram sua sobrevivência milenar, de acordo com seus objetivos, percepções e visões de mundo (SILVA, 2009). Trabalhos de arqueologia e de ecologia das últimas décadas realçam que a Amazônia foi

domesticada antes da conquista dos europeus. Trata-se assim de uma floresta antropogênica com a ocupação de sociedades com diferentes níveis de complexidade e com impacto fundamental para construção da paisagem (CLEMENT et al., 2015). Estudos mais recentes apontam que a agricultura na Amazônia deve ter se iniciado há cerca de 4000 anos, com variações regionais, em pequenos vilarejos, e se tornou preponderante há aproximadamente 3000 anos (CLEMENT et al., 2015).

Por outro lado, as sociedades indígenas do noroeste amazônico são interligadas por uma rede de vínculos sociais, comerciais, políticos e religiosos que desafia qualquer tentativa de definir sociedades individuais como entidades distintas e autônomas (WRIGHT, 2004). Então, o período de início deste complexo sistema de trocas, fundamental para a caracterização do sistema agrário indígena do Rio Negro que permanece nos dias de hoje, é bastante antigo.

O mesmo autor também cita a guerra do Buopé, que aconteceu provavelmente no século XV decorrente do deslocamento de indígenas do grupo Aruak do rio Ayari no Içana para ocuparem o rio Uaupés, área de presença de indígenas do grupo Tukano Oriental, o que provocou a eclosão de conflitos entre estes grupos. Talvez este período possa estar relacionado ao início do último sistema agrário forjado em processos de intensas trocas entre os povos indígenas.

Estes questionamentos sobre o período de implantação da agricultura no Rio Negro são importantes para responder perguntas do tipo: quanto tempo é necessário para alcançar a diversidade de variedades de mandioca presentes na região? Outra questão instigante seria a seguinte: cada grupo étnico desenvolveu a agricultura em períodos diferenciados? O deslocamento dos Tariano (Aruak) do Ayari no século XIV ou XV, como indica Wright (2004), já teria ocorrido em período no qual o sistema agrário de trocas intensa, que permanece até os dias de hoje, já estava presente?

Nesta linha de raciocínio, é pertinente indagar em que medida os comércios existentes nestes períodos passados indicam o papel da agricultura na região. Portanto, o conhecimento sobre o início do comércio na região é um ponto bastante importante para compreender a transição para o sistema agrário caracterizado na seção 3.2, que permanece, com suas diferenciações e transformações, até os dias atuais. Enfim, outra questão útil é aquela sobre o momento e as condições para que os indígenas de diferentes povos e línguas intensifiquem suas trocas.

Este trabalho de pesquisa doutoral realça a persistência das características do sistema de manejo indígena Hupd'äh mesmo com a chegada dos europeus, padres, missionários, representantes de diferentes instituições, exploradores, representando também a resistência indígena. Este último mantém suas raízes e apresenta forte resiliência, conseguindo se adaptar e utilizando certas inovações introduzidas com os diferentes contatos com outros grupos indígenas e com os brancos, mas mantendo sua estrutura geral. É possível considerar que os mecanismos de salvaguarda do sistema agrícola tradicional indígena do Rio Negro, decorrente de seu reconhecimento como patrimônio cultural, constitui um meio pujante de salvaguarda deste sistema.

Outro ponto importante na luta destes povos é o movimento indígena do Rio Negro, encabeçado pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, criada em 1987 e representando o protagonismo destes povos na região. Durante todo este trabalho de pesquisa, um questionamento esteve presente, sobretudo na tentativa de construir pensamentos que envolvem as transformações e o futuro do sistema de manejo Hupd'äh em seus territórios.

Nos últimos 4 anos, os indígenas do Rio Negro tem começado a se inserir nos programas de compra governamentais de alimentos. Este é um dos vários mecanismos de salvaguarda do sistema agrícola tradicional do Rio Negro. Trata-se de uma novidade entre os indígenas, mas que estão associadas ao fortalecimento de suas próprias práticas e saberes no manejo de roças e floresta, assim como em seus hábitos alimentares e cardápios próprios.

Neste ponto, as discussões realizadas sobre o PGTA especificamente com os Hupd'äh, demonstram as preocupações destes com o futuro. Principalmente para o futuro e a necessidade de cuidar do caraná, do cipó titica, do arumã, dos peixes e animais de caça. Desta forma, foi solicitado assistência técnica específica que possa garantir uma maior proximidade com suas próprias dinâmicas, práticas e saberes envolvidos no manejo territorial (FOIRN, 2019).

Durante as atividades de promoção do Programa Nacional de Alimentação Escolar, especialmente em 2021 e 2022, foram levantados em diferentes regiões os calendários produtivos de cada comunidade. São listados os principais produtos encontrados nas roças, floresta, rios e igarapés. É um ponto interessante para verificar as diferenciações de produtos entre comunidades e a sazonalidade de cada planta, a partir do observado pelos indígenas.

Em meio a diversidade dos produtos nas comunidades, ocorre, em comum, os derivados de mandioca, açai, banana. Também na elaboração dos projetos de venda para acessar o PNAE, percebe-se que dentro de uma mesma comunidade pode ter variações na produção e nos produtos que cada família pode ofertar.

Ao longo do rio Papuri e seus afluentes há várias comunidades do povo Tukano, Piratapuya, Tariano, Desano e Hupd'äh. Em cada uma das comunidades destes povos, há variações em relação aos produtos que podem ofertar. Em 2021, foi realizado calendário produtivo de algumas das comunidades deste rio. Como podemos observar abaixo, as tabelas indicam a produção de diferentes comunidades situadas na bacia do Rio Papuri, com diferentes etnias, que planejaram seu calendário de produtos obtidos da roça ou no interior da floresta. Há variedades entre estes calendários, feitos no âmbito do planejamento para acessar o PNAE e até mesmo outros programas de compra de alimentos do governo federal, como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA).

As tabelas 3 e 4 referem-se respectivamente ao calendário produtivo da comunidade Waguiá, do povo Hupd'äh e a comunidade Jandiá, do povo Tukano. A primeira localiza-se a cerca de 1 hora de caminhada da comunidade Jandia, que está localizada na beira do rio Papuri. A comunidade Waguiá localiza-se à margem do igarapé. Essas duas comunidades que se auxiliam nos trabalhos comunitários e nas roças.

Tabela 3. Calendário produtivo comunidade Waguiá, rio Papuri, etnia Hupd'äh

PRODUTO/MÊS	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
ABACAXI	X	X					X	X				
ABIU						X	X					
AÇAÍ DO PARÁ			X	X								
AÇAÍ DO MATO				X	X	X						
BANANA INAJÁ	X	X	X	X	X	X	X	X				
BANANA PACOVÃ	X	X	X	X	X	X	X	X				
BATATA DOCE				X	X							
BEIJU	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
CARÁ			X	X	X							
CUBIO				X	X				X	X	X	X
CUCURA	X	X										
FARINHA AMARELA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
FARINHA DE TAPIOCA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
FARINHA DE MAÇOCA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
GALINHA CAPIRA					X	X	X	X	X	X	X	X
INGÁ		X	X						X	X		
LARANJA				X	X							
LIMÃO			X	X	X							
MACAXEIRA				X	X				X	X	X	
PATAUÁ		X	X						X	X	X	
PEIXE FRESCO	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
PEIXE MOQUEADO	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
PUPUNHA		X	X									
PIMENTA IN NATURA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
UMARI			X	X								
UCUQUI			X	X								
UIRAPIXUNA				X	X							
JAPURÁ				X	X							
WACU				X	X							
CUNURI				X	X							

Tabela 4. Calendário produtivo comunidade Jandiá, rio Papuri, etnia Tukano

PRODUTO/MÊS	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
FARINHA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
GOMA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
PEIXE	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
BANANA PACOVÃ OU INAJÁ		X	X			X	X	X	X			
BEIJU	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
ABACAXI		X	X									
AÇAÍ			X	X								
FARINHA DE MAÇOCA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
GALINHA CAIPIRA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
GRAVIOLA			X									
LARANJA			X	X								
LIMÃO		X		X		X		X		X		
OVO	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
CUPUAÇU			X	X								
PUPUNHA	X	X										X
UMARI			X									
BURITI							X	X	X			
AÇAÍ DO MATO					X	X						
PATAUÁ		X	X	X								
BACABA											X	X
UCUQUI	X											

Ao observar as duas tabelas acima, pode-se perceber alguns aspectos que realçam diversidade de produtos específica que cada comunidade tem a oferecer. Outros alimentos também são encontrados e produzidos por ambas as comunidades. que na comunidade Waguiá foi realçado o cunuri, a uirapixuna, wacu, e japurá, que não foram citados na comunidade Tukano. Trata-se de frutos coletados ao longo da floresta. Também é curioso salientar que apenas na comunidade Hupd'äh foi citado cará, que na comunidade Tukano não foi citado. O cará é produzido nas roças.

As tabelas 5 e 6 apresentam o calendário produtivo das comunidades Pinu Pinu (São Fernando) do povo Hupd'äh e a comunidade São José de Anchieta do povo Tukano. A comunidade Pinu Pinu está localizada a cerca de uma hora e meia de caminhada da comunidade São José de Anchieta, localizada à margem direita do rio Papuri.

Tabela 5. Calendário produtivo comunidade Pinu Pinu (São Fernando), rio Papuri, etnia Hupd'äh

PRODUTO/MÊS	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
KĒN (FARINHA)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
B'Ä' (BEIJU)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
HÖP (PEIXE)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
WÄH (PATAUÁ)						X	X	X				
YÄH (WACU)				X								
PĒD (CUNURI)	X											
MĪH (UCUQUI)	X										X	X
KER'ÄG (AÇAI)					X	X	X	X				
S'ÄK (BURITI)				X	X	X	X	X				
KOK'ÄW (MANIWARA)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
HÄT, DEHU (JACARÉ); MÖH (INAMBU); Y'ĒW (TATU)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
SÄRÄ (ABACAXI)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
UT-S'ÄH (CARÁ)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
YAWAK (JAPURÁ)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
YAWAK TĒH (JAPURÁ DO MATO) ¹²	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
HÜT (FUMO)						X	X					
NĒG (MEL)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
DÖG (UIRAPIXUNA)			X	X								
PÄHÄY (WAHSOÁ) SORVA	X											
S'İW (PUPUNHA)	X											
B'A HÜD (CACAU DO MATO)			X	X	X							
K'ÄB (INAJÁ)				X	X							

¹² Tanto o Japurá do mato, quanto o Japurá, são consumidos durante o ano todo. Porém seus frutos, com os quais se produz o alimento para ser consumido, ocorre entre os meses de março e abril, segundo os Hupd'äh da comunidade Pinu Pinu

COCO	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
JAMBU					X	X					X	X
CANA DE AÇUCAR	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
FRUTA PÃO	X			X			X			X		

Durante o levantamento, a comunidade Hupd'äh salientou animais que fazem parte da alimentação, obtidos através da caça, como jacaré, inambu e tatu. Também realçaram frutos como japurá e japurá do mato, inajá, sorva, cunuri, uirapixuna, wacu e cacau do mato. Também coletam maniwara, espécie de cupim, bastante apreciada junto com o caldo de peixe e pimenta. Cabe destacar também o cultivo de tabaco que a comunidade realçou possuir, além da coleta de mel na floresta.

As tabelas abaixo apresentam calendário de três outras comunidades localizadas no rio Papuri, dos povos Tukano, Piratapuya e Tariano. A comunidade Uirapixuna localiza-se a cerca de uma hora de caminhada da comunidade Cabeça da Onça, do povo Hupd'äh. Não foi realizado o calendário produtivo da comunidade Cabeça da Onça. Mas destaca-se a relação de proximidade entre os Tukano e os Hupd'äh no alto rio Papuri. Nos igarapés Urucu e Turi, ambos afluentes da margem direita do rio Papuri, encontra-se também Hupd'äh, que neste caso aproximam-se do povo Desano da comunidade Santa Marta.

Tabela 9. Calendário Produtivo comunidade Aracapá, rio Papuri, etnia Tariano

PRODUTO/MÊS	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
FARINHA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
BEIJU	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
GOMA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
MAÇOÇA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
FARINHA DE TAPIOCA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
ABACAXI				X	X							
MILHO		X	X			X	X	X				
AÇAÍ DO PARÁ	X	X	X						X	X	X	X
AÇAÍ DO MATO			X	X	X	X						
CUPUAÇU				X								
PEIXE				X	X	X		X	X			
BANANA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
PIMENTA (POUCO)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
GALINHA	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
PATO	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

Desta forma, cada comunidade levantada no rio Papuri, seja Hupd'äh ou Wòhd'äh (Tariano, Tukano e Piratapuya), apresentam similaridades e diferenciações em relações aos produtos ofertados de acordo com seus próprios manejos. Cultivos de roça, em especial relacionado aos derivados de mandioca, como a farinha e beiju ou goma são similares nas comunidades. Há criação de galinhas entre os Wòhd'äh que não foram citados pelos Hupd'äh. Entretanto, espécies como as de caça e de extrativismo na floresta são mais citados pelos Hupd'äh. Convém destacar que no rio Papuri, apesar do levantamento realizado, não foi possível a participação de indígenas das comunidades Hupd'äh por falta de documentação básica e conta bancária. No próximo capítulo, além das discussões iniciais sobre PNGATI e PNAPO, trataremos especificamente do primeiro acesso de uma comunidade Hupd'äh, assim como dos acessos ao PNAE da comunidade Warua, da etnia Dâw.

4. POLÍTICAS PÚBLICAS ASSOCIADAS À SUSTENTABILIDADE NAS TERRAS INDÍGENAS NO RIO NEGRO

Este capítulo trata de políticas públicas recentes que tenham relações com o manejo da floresta e das roças relacionadas às Terras Indígenas. Em um primeiro tópico, são apresentadas duas políticas, a Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PNAPO) e a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI). O objetivo é analisá-las em relação à incidência aos povos e Terras Indígenas. Como subitem, examina-se ainda o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da Terra Indígena Alto Rio Negro visando discutir como estas ações públicas incidem na localidade de acordo com as organizações indígenas.

Na segunda parte deste capítulo, o objetivo é apresentar o Programa Nacional de Alimentação Escolar que contém elementos favoráveis à agroecologia, cujo acesso é cada vez mais frequente pelas comunidades indígenas. Trata-se de analisar seus impactos, com o foco aqui se dirigindo ao caso do Rio Negro.

4.1. PNGATI e PNAPO – Políticas públicas com referencial global de sustentabilidade e referenciais setoriais de soberania alimentar e autonomia indígena

No início de 2016, uma grande seca afetou a região rionegrina. Os rios estavam bastante secos. As praias nas margens se mostravam mais visíveis e com maior extensão, além das pedras que não eram normalmente visíveis que estavam mais à mostra na paisagem dos rios. O transporte de mercadorias que vinham às cidades por barco de Manaus estava comprometido devido à dificuldade de trafegabilidade nos rios, sobretudo em São Gabriel da Cachoeira. Toda esta situação levou os três municípios da região do Rio Negro, Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, a decretarem estado de emergência.

Concomitantemente, possivelmente como efeito da grande seca, houve a proliferação de lagartas que se alastraram de Manaus a São Gabriel da Cachoeira, atacando cultivos, especialmente da mandioca, uma das principais fontes de alimentação dos diferentes povos indígenas, como já destacado. Houve relatos de que estas lagartas atacaram as roças nas comunidades do Rio Negro desde o

município de Barcelos até a comunidade Tapuruquara Mirim, localizada na margem do rio Negro, pouco abaixo do perímetro urbano de São Gabriel da Cachoeira.

Em um primeiro momento, os extensionistas de assistência técnica local propuseram, dentre outras medidas, a aplicação de agrotóxicos para combatê-las, contrariamente ao prescrito pelas Políticas - Nacional de Gestão Ambiental e Territorial (PNGATI) e Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PNAPO), além das orientações dos mecanismos de salvaguarda do patrimônio do Sistema Agrícola Tradicional Indígena do Rio Negro (SAT-RN). As políticas públicas relacionadas à agroecologia desempenham um papel importante tanto para fortalecer o bem viver nos territórios, quanto para proteger as comunidades indígenas de interesses econômicos que representam riscos à saúde, à agricultura e ao manejo da floresta em seus territórios. Neste caso específico, até onde sabemos, foi evitada a aplicação de agrotóxico para combate da lagarta.

Com efeito, a PNGATI e a PNAPO, têm sido reconhecidas como inovadoras para a perspectiva da sustentabilidade, com uma atuação favorável aos povos indígenas e à agroecologia. Este subcapítulo pretende tratar da interface entre essas duas políticas, em seus processos de elaboração de conteúdo e execução, sintetizando as inter-relações para a sustentabilidade nas Terras Indígenas.

O propósito é discutir em que medida pontos das duas políticas admitem relacionar agroecologia e práticas/saberes dos povos originários, permitindo assegurar sustentabilidade das Terras Indígenas. A partir de análises de cada política, com suas conexões e diferenças, espera-se aprofundar a reflexão sobre a inserção e efeitos de ações agroecológicas nas Terras Indígenas.

Ambas PNGATI e PNAPO foram instituídas no ano de 2012, respectivamente pelos Decretos Federais nº 7.747/2012 e nº 7.794/2012. Construídas com a participação da sociedade civil e de diferentes órgãos do governo, demonstraram o esforço de anos de trabalho, considerando os diferentes debates, reuniões e oficinas realizadas a fim de sua elaboração. Apresentam alguns pontos em comum desde seu processo de construção, especialmente relacionado à perspectiva de sustentabilidade no uso dos recursos naturais.

Desta forma, PNGATI e PNAPO se coadunam com um referencial global em comum, relacionado à sustentabilidade e uso sustentável dos recursos naturais. Abaixo, apresentaremos os pontos essenciais de cada política e posteriormente discutiremos os referenciais setoriais que podem ser identificados em seu conteúdo.

A PNGATI tem o objetivo de promover, nos territórios indígenas, a proteção, recuperação, conservação e uso sustentável dos recursos naturais. Esta política considera a importância de construir a sustentabilidade a partir dos conhecimentos, pensamentos, costumes e práticas dos indígenas em seus territórios, reconhecendo seu manejo, conhecimento e organizações próprias. Fazem parte de suas diretrizes o reconhecimento de que, nas Terras Indígenas, os próprios indígenas apresentam práticas e manejos que garantem ou promovem o bem viver em seus territórios, com os cuidados para que no futuro se assegure os recursos necessários para sua própria sobrevivência, para sua cultura e para seus filhos e filhas, futuras gerações.

Há, de certa forma, um reconhecimento, na PNGATI, que não apenas o conhecimento técnico aprendido e desenvolvido na universidade delinea a sustentabilidade, mas sim os conhecimentos e as práticas, também especializados, desenvolvidos ao longo de milhares de anos, geração após geração. A partir da leitura das diretrizes da PNGATI, podemos destacar esse enfoque da política. Como afirma Sevilla Guzmán (2015), os conhecimentos e práticas autóctones de agricultores promovem os caminhos para a sustentabilidade em seus diferentes territórios. Parece então haver uma conexão da PNGATI com a agroecologia, neste sentido proposto por Sevilla Guzman.

Os objetivos da PNGATI estão orientados por 7 eixos:

- 1 - proteção territorial e dos recursos naturais;
- 2 - governança e participação indígena;
- 3 - áreas protegidas, unidades de conservação e terras indígenas;
- 4 - prevenção e recuperação de danos ambientais;
- 5 - uso sustentável de recursos naturais e iniciativas produtivas indígenas;
- 6 - propriedade intelectual e patrimônio genético;
- 7 - capacitação, formação, intercâmbio e educação ambiental.

A PNAPO tem como objetivo a integração, articulação e adequação de políticas, projetos e atividades relacionadas à transição agroecológica e ao uso sustentável dos recursos naturais em todo o território brasileiro, evidentemente não somente nos territórios indígenas. Está orientada por sete eixos também, a saber:

I - promoção da soberania e segurança alimentar e nutricional e do direito humano à alimentação adequada e saudável;

II - promoção do uso sustentável dos recursos naturais;

III - conservação dos ecossistemas naturais e recomposição dos ecossistemas modificados;

IV - promoção de sistemas justos e sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos;

V - valorização da agrobiodiversidade e dos produtos da sociobiodiversidade e estímulo às experiências locais;

VI – ampliação da participação da juventude rural na produção orgânica e de base agroecológica;

VII - contribuição na redução das desigualdades de gênero, por meio de ações e programas que promovam a autonomia econômica das mulheres.

Desta forma, percebe-se diferenças e sintonias nas orientações para atuação das duas políticas. Há temáticas, como a proteção territorial, que apenas a PNGATI realça. Esta proteção territorial é frequentemente considerada por indígenas engajados em espaços formais e informais de debate agroecológico, como fundamental, pois sem território, sem combate às ameaças territoriais, não é possível fazer agroecologia.

A Tabela abaixo sintetiza as diretrizes e eixos da PNGATI, assim como os eixos da PNAPO. Destaco as temáticas presentes nas duas políticas como aquelas relacionadas à juventude, gênero, áreas degradadas, recuperação ambiental e patrimônio genético.

Tabela 10. Eixos e diretrizes da PNGATI e da PNAPO

PNGATI – EIXOS	PNAPO – EIXOS
1 - proteção territorial e dos recursos naturais	I - promoção da soberania e segurança alimentar e nutricional e do direito humano à alimentação adequada e saudável, por meio da oferta de produtos orgânicos e de base agroecológica isentos de contaminantes que ponham em risco a saúde
2 - governança e participação indígena	II - promoção do uso sustentável dos recursos naturais, observadas as disposições que regulem as relações de trabalho e favoreçam o bem-estar de proprietários e trabalhadores
3 - áreas protegidas, unidades de conservação e terras indígenas	III - conservação dos ecossistemas naturais e recomposição dos ecossistemas modificados, por meio de sistemas de produção agrícola e de extrativismo florestal baseados em recursos renováveis, com a adoção de métodos e práticas culturais, biológicas e mecânicas, que reduzam resíduos poluentes e a dependência de insumos externos para a produção
4 - prevenção e recuperação de danos ambientais	IV - promoção de sistemas justos e sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos, que aperfeiçoem as funções econômica, social e ambiental da agricultura e do extrativismo florestal, e priorizem o apoio institucional aos beneficiários da Lei nº 11.326, de 2006
5 - uso sustentável de recursos naturais e iniciativas produtivas indígenas	V - valorização da agrobiodiversidade e dos produtos da sociobiodiversidade e estímulo às experiências locais de uso e conservação dos recursos genéticos vegetais e animais, especialmente àquelas que envolvam o manejo de raças e variedades locais, tradicionais ou crioulas
6 - propriedade intelectual e patrimônio genético	VI - ampliação da participação da juventude rural na produção orgânica e de base agroecológica
7 - capacitação, formação, intercâmbio e educação ambiental	VII - contribuição na redução das desigualdades de gênero, por meio de ações e programas que promovam a autonomia econômica das mulheres

A partir do conteúdo das duas políticas, convém insistir que um referencial teórico global voltado para a sustentabilidade e para o manejo sustentável dos recursos naturais orienta tanto a PNGATI quanto a PNAPO. Os valores que fundamentam as duas políticas relacionam-se em princípio a uma visão de mundo segundo a qual os recursos naturais devem ser manejados da melhor maneira para garantir o futuro de todos.

São ideias que vem sido permeadas pelo menos desde o último quarto do século XX em cada vez mais espaços. Entretanto, cabe aqui mencionar que a ideia de sustentabilidade é passível de múltiplas interpretações. Ou seja, a sustentabilidade pode ser considerada como novo mecanismo para busca de lucro de grandes empresas ou de legitimidade para domínio territorial por latifundiários. Tais interesses correspondem a sentidos atribuídos à sustentabilidade contrários à autonomia e ao protagonismo nos territórios pelos povos e famílias que os habitam. Porém, estas últimas perspectivas são identificadas nas ideias em torno das duas políticas em questão.

Cabe novamente mencionar que as incidências destas políticas diferem: a PNGATI atua exclusivamente nas Terras Indígenas, envolvendo o público alvo indígena; enquanto a PNAPO abrange todo o território brasileiro, especialmente tendo com o público alvo agricultores familiares, camponeses, quilombolas, extrativistas, além dos indígenas, incidindo em diferentes comunidades. O foco desta política consiste em promover ações que possam estimular e potencializar sistemas orgânicos e a transição agroecológica de áreas de cultivo. Desta forma, as políticas em questão preveem ações em diferentes espaços, mas convergem suas ações especificamente quando se trata de Terras Indígenas.

O histórico das duas políticas também diverge, embora é possível interpretar que os referenciais setoriais que as permeiam se moldam pela perspectiva de soberania agroalimentar. Desde a Constituição Federal de 1988, no Capítulo VIII, referente aos indígenas, mais especificamente nos artigos 231 e 232, o Estado reconhece as organizações indígenas e suas próprias formas de manejar seu território, garantindo usufruto exclusivo de suas terras. Ainda na Constituição Federal, no Capítulo VI, do Meio Ambiente, no artigo 225, é afirmado que todos os brasileiros têm direito ao meio ambiente sadio, o que é dever do Estado e da sociedade garantir.

Este referencial setorial de soberania alimentar, que permite apontar para uma sintonia entre as duas políticas, refere-se por exemplo ao tratamento das questões de gênero, com intenção de promover e reconhecer a governança das mulheres e, também, dos jovens nos territórios e na gestão das ações públicas. Tanto a PNGATI, quanto a PNAPO, apresentam preocupações quanto à mulher e à juventude. Na PNGATI, reconhece-se saberes específicos das mulheres indígenas como fundamentais para o viver bem e o manejo nos territórios indígenas.

Com relação à juventude, a PNAPO expressa mais claramente a preocupação sobre a participação dos jovens na produção agroecológica e orgânica. Na PNGATI, não há explicitamente o tratamento da questão da juventude. Desta forma, a PNAPO está mais ancorada neste referencial setorial de soberania alimentar na medida em que postula explicitamente a juventude participando dos sistemas produtivos agroecológicos. Trata-se de uma concepção considerando o problema do êxodo rural, ou seja, a evasão, cada vez maior, dos filhos e filhas de quem está no campo para as cidades.

Na PNAPO, este referencial setorial se ancora na transição agroecológica, visando estancar o alto uso e consumo de agrotóxicos no país. Trata-se de buscar caminhos para sistemas alimentares produtivos mais ecológicos.

Por outro lado, na PNGATI, há uma perspectiva de autonomia e governança indígena sobre seus territórios que pode ser realçado como referencial setorial de soberania alimentar. A concepção desta política se funda em visões de mundo que entendem os povos indígenas, com seus conhecimentos, práticas, cosmologia e perspectivas sobre o futuro, como capazes de cuidar de seu próprio território, com caminhos e propostas para o bem viver e sustentabilidade nas Terras Indígenas. Os Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) das Terras Indígenas, elaborados pelos próprios indígenas, apresentam suas visões e pensamentos para o futuro e foram bastante estimulados pela PNGATI.

Com efeito, uma noção muito mais clara e explícita na PNGATI indica que os próprios povos indígenas desenham e apresentam as bases para a sustentabilidade em seus territórios. Um exemplo desta consideração refere-se às técnicas e práticas empreendidas pelos indígenas no manejo de seus territórios nas Terras Indígenas do Rio Negro. São valorizados os indígenas enquanto grupo social com seus próprios pensamentos de mundo e de futuro, com conexões diversas ou similares em relação àquelas já estudadas cientificamente como práticas de manejo sustentáveis. Por exemplo, o uso do fogo nas roças é ilustrativo desta valorização.

Deste ponto de vista, o pensamento sobre meio ambiente dos povos indígenas pode ser apreendido no âmbito do debate sob a perspectiva da ecologia dos saberes. Trata-se de uma proposta de reinvenção da emancipação social, tal como sugere Santos & Menezes (2010).

A partir de nossa análise, podemos realçar que o referencial setorial de soberania alimentar está em sintonia com quatro vertentes principais no âmbito das políticas em foco. No PNGATI, estes elementos orientadores se referem à autonomia, à melhoria de condições de vida, à sustentabilidade na agricultura e ao manejo ambiental e territorial, além da valorização do multiculturalismo. Podemos insistir aqui também na preocupação com as mulheres. Enquanto a PNGATI volta-se exclusivamente aos povos indígenas, em sua diversidade de modos de vida, a PNAPO se orienta para favorecer a diversidade dos agricultores familiares, extrativistas, ribeirinhos, quilombolas, assentados de reforma agrária, além dos indígenas. Ênfases diversas podem ser realçadas com relação à integração do

referencial setorial de soberania alimentar em cada política. A PNGATI parece se atentar mais aos processos de consulta aos povos, valorizando seus saberes, práticas, manejos e organizações próprias em suas formas de cuidar e trabalhar no território.

Ademais, destaca-se a orientação para a não utilização de agrotóxicos, além de reforçar a proibição da utilização de transgênicos, em Terras Indígenas, o que está estabelecido anteriormente pela Lei Federal nº 11.460/2007, que veda a pesquisa e cultivo de organismos geneticamente modificados em Terras Indígenas e Unidades de Conservação.

Convém destacar ainda que as diretrizes norteadoras da PNGATI apontam para o protagonismo, a autonomia e a participação indígena para governança desta política, que contou com ampla participação dos povos indígenas desde sua elaboração. Primeiramente, o Grupo de Trabalho Interministerial, que contava com a participação de representantes dos Ministérios da Justiça e do Meio Ambiente e dos indígenas, produziu um documento base e definiu uma agenda de atividades. Posteriormente, ocorreram consultas aos povos indígenas nas diferentes regiões do Brasil. Também ocorreu a realização de várias reuniões preparatórias promovidas pelo movimento indígena, parceiros e governo. Por fim, foram sistematizadas as contribuições, após as consultas, e elaborado um texto final de proposta do decreto, a partir de quatro reuniões interministeriais, com participação indígena (BAVARESCO & MENEZES, 2014).

Ao todo, estiveram envolvidos no processo de consulta, 1250 representantes indígenas pertencentes a 186 povos indígenas do Brasil, que foram indicados pelas organizações indígenas. O movimento indígena participou através da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal (ARPINPAN), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Coordenadoria das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e, na esfera nacional, através da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) (BAVARESCO & MENEZES, 2014).

A PNAP, embora tenha contado com ampla participação da sociedade civil representando movimentos sociais, em particular aqueles de luta pela terra, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST, associações da agroecologia, além de outros coletivos, não contou com a participação indígena

para, principalmente, opinarem e integrarem propostas de atividades a serem realizadas nos territórios indígenas. Desta forma, não houve, portanto, consulta aos povos indígenas sobre esta política.

Entretanto, registra-se um avanço do primeiro para o segundo PLANAPO, com a inclusão de atividades previstas para as Terras Indígenas, que antes não estavam contempladas, como a demarcação de Terras Indígenas e atividades em torno de PGTA's. Também ocorreu na elaboração do II PLANAPO a participação do órgão indigenista, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), como convidado permanente da Câmara Interministerial de Agroecologia e Produção Orgânica (CIAPO), o que representa um ganho no diálogo sobre as questões indígenas, embora não substitua a participação dos próprios indígena (BRASIL, 2016).

Guimarães (2014) também estudou o histórico das atividades que forneceram as bases das discussões iniciais desta política. No âmbito do programa piloto visando a proteção das florestas tropicais, oriundo de acordo datado de 1991 entre Brasil, União Europeia, o Banco Mundial e outros países desenvolvidos, vários projetos em torno da sustentabilidade foram promovidos. Graças a este acordo, em 1995, o sub-programa Projetos demonstrativos-PDA, com o objetivo de estimular e financiar projetos sustentáveis de populações na Amazônia e Mata Atlântica, e, em 1996, o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal - PPTAL foram iniciados.

A experiência acumulada com este programa e com estes projetos, citados acima, deu origem aos Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI). Este último teve início em 2001 como um programa do governo brasileiro que tinha como finalidade melhorar a qualidade de vida dos povos indígenas da Amazônia Legal do Brasil, articulando a conservação dos recursos naturais de seus territórios com a sustentabilidade econômica, social e cultural. Outro dispositivo importante foi o Programa Carteira Indígena, promovido pelos Ministérios do Meio Ambiente e do Desenvolvimento Social. De modo geral, todos estes programas tinham suas atuações voltadas para a sustentabilidade, para a gestão dos territórios e envolviam o protagonismo e/ou autonomia indígena em sua governança (GUIMARÃES, 2014).

Importante também o artigo de Iubel (2019) que aponta como os indígenas e as suas organizações no Rio Negro construíram seus entendimentos e arranjos sobre a PNGATI. Trata-se dos caminhos da governança indígena rionegrina e o seu entendimento desta política, com o enfoque do cuidar e estar bem nas Terras

Indígenas. A partir das traduções realizadas e das dissonâncias, os indígenas e suas organizações no Rio Negro buscam colocar em prática a PNGATI.

O PGTA, assim como Planos de Manejo e Planos de Vida, é um importante instrumento para implementação da PNGATI, favorecendo o diálogo com as diferentes instituições que promovem políticas e projetos. Estes planos de gestão territorial e ambiental têm sido elaborados em diferentes territórios indígenas, a partir de suas organizações, considerando seus modos de vida, seus territórios, seus valores e suas lógicas. Através destes planos, os povos indígenas organizam-se, definem seus projetos para o futuro e suas prioridades de atividades em seus territórios. Os PGTA estão embasados fundamentalmente no princípio de autonomia dos povos indígenas (BAVARESCO & MENEZES, 2014).

Visualizando seu processo de construção e o envolvimento de diversos ministérios, governos, até mesmo internacionais, além de parceiros de povos indígenas, observam-se, como possibilidades para análise, um complexo de interações que articuladas culminaram na elaboração da PNGATI. Assim, é possível interpretar uma forte impregnação do referencial global de sustentabilidade nesta elaboração, orientado por objetivos de conservação das florestas e de desenvolvimento sustentável, associados às prioridades de autonomia dos povos indígenas, melhoria de suas condições de vida, agricultura sustentável, gestão ambiental e territorial compartilhada e multiculturalismo. A propósito, Moruzzi Marques et al. (2014) exploram esta conceituação de referencial para analisar programa público destinado à realidade dos agricultores familiares.

Os referenciais setoriais são múltiplos, dizendo respeito aos diversos setores de atividades humanas, como anteriormente mencionado. Tanto o referencial global de sustentabilidade, quanto aquele setorial de soberania alimentar, apresentam vigorosos concorrentes, especialmente o referencial global neoliberal e seu equivalente setorial do agronegócio.

Sob uma abordagem crítica de análise do capitalismo, o fortalecimento das dinâmicas territoriais dos povos indígenas é contrário aos interesses de ruralistas, de latifundiários, de mineradores, de garimpeiros e de empresas voltadas a explorar o território a qualquer custo socioambiental. Por outro lado, o discurso do desenvolvimento sustentável é bastante contraditório, frequentemente sendo mobilizado para legitimar as atividades destes grupos.

Recentemente, foram aprovados lei e decreto (Lei 13.123/2015 e Decreto 8.772/2016) sobre o uso dos patrimônios genéticos e conhecimentos associados de povos tradicionais que facilitam empresas em seus propósitos de utilizar conhecimentos, sementes e cultivares dos povos autóctones, legalizando em última análise a biopirataria da biodiversidade, negando assim os direitos dos povos (CARTA ABERTA, CBA, 2016). Da mesma forma, políticas contraditórias estão em vigor, bem como legislação em elaboração, contrária aos direitos indígenas, como a PEC 215 que altera os processos de demarcação das terras indígenas. Esta contradição pode ser realçada com a discrepância entre os volumes de recursos aplicados em projetos de ruralistas e aqueles destinados à PNGATI, para os indígenas.

Como argumenta Agamben (2007), uma biopolítica de Estado de exceção apresenta dispositivos que excluem “corpos matáveis”, cujos direitos são negados, bloqueando sua participação no mundo político estatal. Os povos indígenas são, neste caso, os primeiros corpos matáveis, isto é, os primeiros a terem desconsiderados os seus direitos. Da mesma forma, partindo de Boltanski & Chiapello (2009) e suas considerações sobre as evoluções do capitalismo diante das críticas que lhe são endereçadas, as novas legislações com fachada sustentável parecem se adequar a novas demandas sociais, porém não modificam as bases essenciais do capitalismo. Ou seja, os interesses de ruralistas, grandes empreendedoras, mineradores acabam sendo privilegiados em detrimento dos direitos indígenas.

De todo modo, os povos indígenas se organizam cada vez mais para resistir aos invasores. É assim que lançam este apelo: “reafirmamos que não é possível fazer uma plena e real agroecologia em nossos territórios sem que todos os graves problemas aqui apontados sejam superados, de outra forma, faremos somente ações parciais, totalmente insuficientes na construção do equilíbrio ambiental e social, necessários e urgentes” (CARTA ABERTA, 2016).

Os PGTA's constituem um meio para esta resistência, enquanto instrumento de gestão territorial que fortalece o protagonismo dos povos indígenas. A propósito, em 2016, foi lançado um Plano Integrado para implementação da PNGATI que busca também articular as ações, projetos e políticas relacionados à sustentabilidade das Terras Indígenas.

O envolvimento de representantes da sociedade civil na construção dos planos de gestão representa um avanço para as possibilidades de fortalecimento da perspectiva de sustentabilidade das Terras Indígenas. Assim, as iniciativas implementadas por diferentes instituições contribuem para fundamentar diferentes ideias e perspectivas de agroecologia. Vertentes mais técnicas e outras mais focadas em dimensões socioculturais podem ser observadas. Considerando as especificidades relacionadas à atuação com povos indígenas, muitas das atividades concebidas como agroecológicas, em uma primeira abordagem, parecem ser mais técnicas, mobilizando conhecimentos exógenos, sem maior interação com o saber autóctone.

Por outro lado, considerando as diferentes instâncias estatais envolvidas, as articulações entre PNAPO e PNGATI apresentam enorme desafio diante dos diferentes objetivos em pauta. Neste âmbito, ocorrem concorrências entre diferentes concepções representando interesses diversos. Entre estes últimos, aqueles de empresas privadas com sanha de lucratividade estão no primeiro plano. Porém, a perspectiva de democratizar a democracia e de reinventar a emancipação social, tal como proposto por Boaventura de Souza Santos & Menezes (2010), emerge em diferentes passagens dos textos das políticas em estudo e em outras ações pertinentes para nossa análise.

Por exemplo, convém destacar que o sistema agrícola tradicional indígena do Rio Negro foi registrado no âmbito do Instituto do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional, vinculado ao Ministério da Cultura, como patrimônio cultural do Brasil. Assim, há o reconhecimento da forma de praticar agricultura e dos conhecimentos associados, tanto materiais como imateriais, dos 23 povos indígenas que vivem na região do Rio Negro, envolvendo os municípios amazônicos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos (EMPERAIRE et al., 2019). Este reconhecimento está acompanhado de ações articuladas de salvaguarda que redefinem estratégias políticas.

De outra parte, no ano de 2017, foi previsto no Rio Negro, o fortalecimento das vendas de produtos indígenas para instituições públicas através de Política de Aquisição de Alimentos (PAA) e Política Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), como um dos mecanismos de salvaguarda deste sistema agrícola tradicional. No âmbito nacional, foi aberto em 2017 edital para que comunidades se inscrevessem detalhando seus sistemas agrícolas, com a finalidade de serem conhecidas outras

particularidades no modo de fazer da agricultura e nos conhecimentos associados pelo Brasil. Tais atividades devem impulsionar outras políticas e projetos relacionados à agroecologia e gestão ambiental e territorial de Terras Indígenas.

Porém, diversos projetos de lei e de emenda constitucional são contrários aos direitos indígenas, como a Proposta de Emenda Constitucional (PEC 215/2000), anteriormente mencionada, que altera os processos de demarcação das terras indígenas, desconsiderando a própria Constituição Federal e a legislação relacionada a este ponto. “Sem a Terra Indígena, não há agroecologia para os povos indígenas”, assim manifestaram representantes indígenas presentes no Congresso Brasileiro de Agroecologia de 2016.

Para concluir esta parte, o quadro abaixo permite realçar as principais características das duas políticas focalizadas, PGNATI e PNAPO.

Tabela 11. Quadro comparativo sintético entre PGNATI e PNAPO¹³

Políticas Públicas	Participação indígena	Ministérios envolvidos	Referencial global	Possibilidades de conexão	Riscos
PNAPO	Menor	MMA; MCTI; MEC; MAPA	Sustentabilidade de Uso sustentável dos recursos naturais	Ministério da Cultura, Patrimonialização pelo IPHAN de sistemas agrícolas indígenas Organizações indígenas	Interesses neoliberais PEC 215; Marco temporal; Lei Federal nº 13.123/2015; Decreto Federal nº 8.772/2016; PL 191/2019
PGNATI	Maior	MJ; MMA			

4.2. Os PGTA's das Terras Indígenas do Rio Negro

Em 2013 e 2014, houve em São Gabriel da Cachoeira, quatro módulos de curso de formação na PGNATI para indígenas de diferentes organizações, coordenadorias e associações de base. A partir e após essa formação, foi sendo elaborada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) a metodologia para elaboração dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) das Terras Indígenas do Rio Negro.

Assim, em 2015, foi realizada etapa de informes e explicação sobre a PGNATI em diferentes comunidades que representavam as cinco grandes regiões, conforme está dividida a atuação da FOIRN. Nesta etapa, os indígenas formados informavam sobre os aprendizados, sobre a política e sobre os PGTAs. Em 2016, foi

¹³ Esta tabela foi elaborada em 2016, ocorrendo diversas mudanças nos ministérios do governo Federal após este período.

realizada etapa de levantamento de informações pertinentes para a elaboração do PGTA nas comunidades indígenas. O questionário foi elaborado em parceria da FOIRN com o Instituto Socioambiental, com uma série de questões envolvendo o manejo das roças, pesca, caça, saúde, educação, transporte, energia, benefícios sociais, dentre outros. Este levantamento foi realizado em sua maior parte por indígenas, com exceção dos povos Hupd'äh e Yuhupdeh que contaram com assessoria.

Após tabulação destas informações, ocorreu uma etapa de consulta nas comunidades, onde verificou-se se os dados levantados estavam corretos. Foram então corrigidas informações imprecisas e as comunidades foram consultadas se estavam de acordo com os dados e propostas levantadas nas duas etapas anteriores. Na última etapa, em 2018, foi realizada a validação do PGTA das Terras Indígenas do Rio Negro.

Esses Planos desempenharam um papel importante de valorizar os processos internos das comunidades e acordos com relação ao manejo que já era realizado pelos indígenas. Outro objetivo do PGTA se refere às políticas públicas a serem implementadas nas Terras Indígenas, adequando-se à realidade e demanda dos povos para a sustentabilidade e bem viver nos territórios. Esta implementação continua sendo um grande desafio para as instituições do governo. A FOIRN tem promovido diferentes ações a fim de implementar propostas do PGTA. Assim como antes, busca incessantemente implementar propostas adequadas aos territórios e cultura dos povos indígenas.

4.3. Programa Nacional de Alimentação Escolar e as escolas Hupd'äh

Enquanto, era criado, em 1965, o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), que passaria por grandes transformações até os dias atuais, o povo Hupd'äh vivenciava, a partir da década de 1970, um contato que começava a se tornar mais intenso a partir dos salesianos e suas missões específicas para evangelização, cujo foco dos mais intensos era a educação escolar de indígenas Hupd'äh. A escola, portanto, não era uma instituição até então presente para a grande maioria das pessoas Hupd'äh. As poucas pessoas Hupd'äh que estudaram nesse período o fizeram a partir das missões que os salesianos desenvolviam, desde a partir da década de 1910, em comunidades dos povos indígenas

pertencentes à família Tukano Oriental. Especialmente, as missões salesianas de Taracuí, Iauaretê e Pari Cachoeira, implementadas respectivamente em 1923, e 1929 e 1940, foram grande promotoras da educação para indígenas.

Nesta linha, o projeto missionário salesiano, na década de 1960 e 1970, buscou estender suas ações para os povos Hupd'äh e Yuhupdeh. Outras ações haviam sido promovidas anteriormente sem tanto êxito para atração dos Hupd'äh e Yuhupdeh. Entretanto, as ações realizadas com os parentes Tukano, Dessano, Tariano e outros parecem ter atraído os assentamentos Hupd'äh para mais próximo das comunidades Wòhd'äh

Nos igarapés Ira, Cunuri e Castanho, localizados na margem direita do Rio Tiquié, local de comunidades Yuhup, os salesianos tiveram menos sucesso em sua empreitada. Entretanto, fundaram missões em Nova Fundação, em Santo Atanásio, Barreira Alta, constituindo exemplos de missões específicas para atração de homens e mulheres Hupd'äh aos projetos educacionais salesianos. Nestas missões, agrupavam Hupd'äh de diferentes clãs, aumentando a concentração populacional na comunidade.

Como afirma Ramos (2014), o objetivo destas missões se orienta pela proposta, além da evangelização, de educação fundamental e agrícola, visando mudar os padrões culturais, políticos e econômicos que estruturavam a vida entre os indígenas. Na área Hupd'äh, Athias (1995) e Reid (1979) realçam que, ao mesmo tempo em que essas missões eram implementadas, é verificada uma maior dificuldade para obtenção de alimentos, um aumento na taxa de mortalidade e de doenças e o frequente recrutamento e exploração de mão de obra para atividades extrativistas. A partir do momento em que as escolas passam com mais frequência a fazer parte do dia a dia dos Hupd'äh, mudanças significativas em suas comunidades também ocorrem. Na década de 1980, ocorre ainda uma desestruturação das escolas salesianas em toda a região.

Os conhecimentos Hupd'äh, de seus cerca de vinte clãs, cada um com suas especificidades, são repassados de geração em geração. São conhecimentos repassados na prática durante as atividades do cotidiano. Estão associados com as especificidades desenvolvidas por cada clã. Não havia tradicionalmente uma figura central como um professor para os ensinamentos a serem transmitidos e tampouco na forma escrita. Os ensinamentos ocorriam em todos os momentos por meio da oralidade.

A educação escolar a partir do final da década de 1990 passa a ter vários diferenciais e ressignificações em relação à vida na comunidade, representando uma diminuição na mobilidade territorial Hupd'äh, com o estabelecimento de um determinado local de ensino. Apenas com o curso de magistério indígena, promovido pela Secretaria Municipal de Educação, entre 2004 e 2006, que indígenas Hupd'äh são formados e passam pouco a pouco a ocupar as funções de professores nas escolas em suas comunidades. Até então, eram professores Wòhd'äh que lecionavam nas escolas das comunidades Hupd'äh.

A educação formal passa a fazer parte do processo de aprendizado entre os Hupd'äh de maneira complementar, mas de forma antagônica com relação a suas estruturas próprias até então conhecidas. Contribuíram para desestruturação de suas próprias organizações políticas, econômicas, sociais, ao ter na escola um outro processo de aprendizagem de outros conhecimentos. Porém, a demanda das comunidades para formação de professores Hupd'äh representa uma resistência a este processo.

Por outro lado, para nossos propósitos, é importante destacar que o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) integrou, desde 2009, o objetivo de fornecer produtos adquiridos diretamente de agricultores familiares para suprir a merenda dos alunos nas escolas públicas. É um Programa que tem sido associado à agroecologia frequentemente nos espaços de discussão, como nos congressos científicos. Esta associação à agroecologia se explica pela orientação do programa em favorecer agricultores familiares locais, aquisição de alimentos saudáveis e mais adaptados à cultura local.

O Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) existe há bastante tempo. Desde 1955, o objetivo de garantir a alimentação escolar para os alunos de ensino básico das redes estaduais e municipais de educação em todo o Brasil se desenvolve, inicialmente enquanto Campanha Nacional de Merenda Escolar. Houve várias mudanças em sua estruturação desde sua criação, especialmente visando maior descentralização e participação social a fim de permitir a oferta de uma alimentação ancorada nos hábitos alimentares regionais e favorecendo o desenvolvimento local. A partir de 2009, com a Lei Federal nº 11.947, que dispõe sobre a alimentação escolar, é introduzida a obrigação de uma compra de gêneros alimentícios a serem ofertadas aos alunos nas escolas municipais, estaduais e federais da rede de ensino básico provenientes da agricultura familiar. Com efeito,

ao menos 30% do recurso repassado pelo Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) para as prefeituras e governos estaduais para aquisição dos alimentos para a merenda dos alunos deve ser destinado para a compra de alimentos produzidos pelos agricultores familiares, priorizando indígenas e quilombolas. Desta forma, são favorecidos os alimentos produzidos diretamente pelos agricultores familiares, especialmente indígenas e quilombolas, que são, para efeitos da Lei Federal nº 11.326/2006¹⁴, beneficiários da ação pública em prol da agricultura familiar.

Portanto, no campo das ideias, mobiliza-se a partir da nova lei de 2009 que promove o programa, uma expansão da noção de qualidade da alimentação dos alunos para uma amplitude muito maior que apenas alimentar as crianças em processo de escolarização. Trata-se de uma preocupação que liga qualidade dos alimentos com o bem-estar daqueles que produzem. O conceito de segurança alimentar e nutricional incorpora assim sentidos de soberania alimentar, tal como proposto por Moruzzi Marques e Doria (2021). É bastante fecundo analisar o programa em seu campo de produção de ideias, insistindo que um referencial global sustentável de políticas públicas orienta sua concepção, que apresenta uma perspectiva de educação e soberania alimentar.

Não somente o Ministério da Educação, portanto, é responsável pela garantia de implementação do programa. Embora os recursos advenham do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação, outros atores governamentais se envolvem com o PNAE de maneira mais direta, como o antigo Ministério do Desenvolvimento Agrário. Hoje, o Ministério da Agricultura, Produção e Abastecimento atua em alguma medida neste campo, assim como agentes de outras esferas públicas com envolvimento com populações e povos tradicionais no âmbito de assistência técnica produtiva.

Na ótica de muitos destes atores, trata-se de uma valorização da produção do agricultor familiar e de suas dinâmicas com a perspectiva de garantir alimentação de qualidade aos alunos, fortalecendo ao mesmo tempo canais de comercialização mais locais. Entende-se a importância do alimento para que o aluno tenha a capacidade para aprender dentro do espaço escolar.

¹⁴ Dispositivo jurídico que estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais).

4.4. Primeiro acesso do PNAE no Rio Negro

Atuando como servidor da FUNAI, partimos eu e uma colega de trabalho, Anergília Martins, que atuava, entre 2018 a 2021, no Serviço de Direitos Sociais e Promoção da Cidadania da CR-RNG, para a comunidade Waruá, localizada na Terra Indígena Médio Rio Negro I. Era mês de abril de 2019. Os indígenas nos aguardavam na praia da margem direita do rio Negro que é perímetro urbano de São Gabriel da Cachoeira para nos conduzir até a comunidade, localizada na outra margem do mesmo rio. Com a canoa com motor 5,5HP, muito diferente dos motores 40HP que normalmente costumam levar as pessoas das instituições para os trabalhos a serem desenvolvidos nas comunidades, o tempo era outro, demandando quase 20 minutos para chegar ao local que é bem próximo da cidade.

Mas com esta velocidade, era possível observar melhor a água do rio correndo, os trechos de pequenas cachoeiras, que faziam molhar um pouco os que estavam dentro da canoa. Um pouco de água infiltrava pelas frestas da canoa em partes que talvez não estavam calafetadas com breu ou que já estavam mais desgastadas, principalmente pelo fato de estarmos também em seis pessoas. Era uma canoa pequena. Íamos tirando água com uma garrafa pet cortada ao meio que servia exatamente para tal operação enquanto estávamos nos deslocando. O sol estava bem quente. Às 08:00, chegamos na comunidade.

Estávamos com material para trabalharmos a promoção do PNAE na comunidade. Havíamos consultado previamente suas lideranças sobre nossa perspectiva de trabalho visando informar sobre o Programa Nacional de Alimentação Escolar, esclarecer dúvidas e, se houvesse o interesse, assessorá-los para construir um projeto, com levantamento da documentação para que pudessem concorrer na chamada pública lançada em 2019 pela prefeitura municipal de São Gabriel da Cachoeira. Desta forma, havia acordo para neste dia conversar sobre o assunto na comunidade.

Entretanto, ao chegar no local, fomos informados que vários membros da comunidade, neste mesmo dia, tinham intenção de coletar caraná na floresta, para realizar a cobertura de uma nova estrutura que estavam construindo. Percebemos que já havia outros planos de trabalho e nos colocamos à disposição para acompanhá-los na empreitada e conversar durante a caminhada. Nossos materiais para divulgação do PNAE permaneceram então no centro comunitário. Havíamos

levado mapas, canetas, lápis e notebook que não serviriam na caminhada no mato para coleta do caraná¹⁵. Ou melhor, talvez os mapas teriam utilidade para orientar eu e Anergília, não indígenas, já que nós ainda não havíamos andado por esses caminhos Dâw que conectavam à área de caranazal. Mas melhor era acompanhá-los que bem sabiam o caminho sem a necessidade dos mapas. Assim, partimos junto com os Dâw para a coleta do caraná.

Em outro momento, havia tido a oportunidade de caminhar com os Dâw em seus caminhos no interior da floresta, devido a uma situação de conflito entre indígenas. Especificamente a discordância ocorreu, pois indígenas que fazem a feira Tuyuka na cidade, vendendo alimentos e bebidas tradicionais, que vieram em sua maioria do alto rio Tiquié, e atualmente vivem na cidade, almejavam abrir roças em áreas que os Dâw ocupam e transitam, entre a comunidade Waruá e o rio Curicuriari. Na ocasião da conversa, as lideranças, velhos e velhas Dâw posicionaram-se que a floresta de pé oferece outros alimentos enquanto a roça não fornece, como a maniwara e animais de caça. São alimentos necessários para o jeito Dâw viver, o jeito que os Dâw sabem manejar a floresta. Em contrapartida, um dos representantes Tuyuka citou que a abertura das roças respeitaria a mata ciliar e que não haveria problema. Por fim, pactuaram um acordo para não ingressar na margem do igarapé Buukan Ped e pediram para que acompanhássemos. Tratou-se de minha primeira caminhada com os Dâw dentro da floresta. Lembro-me desta atividade que mais uma vez ressalta o contraste entre os povos da família Tukano Oriental e Naduhup.

Mas retornando ao momento da viagem do PNAE que transformou-se em caminhada junto com os Dâw para coletar caraná, logo no início do percurso mata adentro, na caatinga, uma fruta pequena, chamada baa¹⁶ na língua Dâw, nos chamou muita atenção. Crianças e mulheres Dâw que nos acompanhavam foram as primeiras a coletar algumas desta fruta e mostraram como se comia. Pediram para comermos também, o que logo fizemos. Era uma fruta com casca amarelada, que continha pequenos gomos dentro que refrescavam bastante e tinha um sabor específico.

¹⁵ Folha extraída de palmeira *Mauritia sp.*, da família das arecáceas, são utilizadas para cobertura das casas indígenas, seja a casa tradicional que comportava várias famílias, também chamada de maloca, ou mesmo a casa atual que comporta uma ou duas famílias, quando não há zinco.

¹⁶ Em língua Tukano é chamado de Úhuri-sêrá ou na tradução literária abacaxi do jabuti

Seguimos andando pelos varadouros, percorrendo várias paisagens. Os caminhos sucediam-se até chegar na área de caranazal, partes da floresta que concentram maior quantidade de caranás. Aproximando-nos do caranazal, foram formados vários grupos, já partindo cada qual para seus próprios caminhos em busca da palmeira. Fui acompanhando o professor Roberto Carlos Sanches, Dâw, que na época era também capitão¹⁷ da comunidade. Por sua vez, Anergília acompanhou outro grupo mais numeroso.

Na caminhada com Roberto Sanches, um tipo de envira, que é frequentemente utilizada para amarrar, parecia ter desaparecido do local. Segundo Sanches, parecia que algo estava errado, porque as plantas não estariam no lugar frequente. Entretanto, ao procurar por mais tempo, logo Roberto Sanches encontrou esse tipo específico de envira. Lembrou-me das histórias de encantado e mati. Era um tipo específico de envira, bom para fazer um amarrado com as folhas de caraná que havíamos cortado, o que facilitaria carregá-las para a comunidade que se localizava naquele momento a cerca de uma hora de caminhada rápida. Havia uma estrutura utilizada para amarrar os feixes de caraná sobrepostos, um sobre o outro, um de um lado e outro do outro, assim por diante até juntar vários. Roberto Sanches mencionou, durante o caminho, sobre a área de caça dos Dâw, que ainda se encontram muitos animais de interesse para a caça, como paca e jacaré. A carne destes animais contribui com a alimentação da comunidade. Essa observação de Roberto Sanches é bastante importante, pois salienta alimentos que até o presente momento não são contemplados pelo PNAE. O programa ainda não efetivou a compra de carnes de caça, embora seja resultado de uma atividade tradicional, como são aquelas que os Dâw realizam como caçadores e coletores. Convém então levantar a seguinte questão: até que ponto o PNAE considera a diversidade de modos de alimentar e produzir alimentos dos diferentes povos e comunidades existentes?

Seja como for, o caminho foi bastante interessante, pois Roberto Sanches contou histórias e chamou atenção para a importância do povo Dâw participar do PNAE. Como professor, ele menciona estar cansado de ouvir ideias em favor de uma “merenda regionalizada”, termo como o programa é tratado na região, mas

¹⁷ O termo capitão, patente utilizada pelos militares, é utilizado por grande parte das comunidades na região do Rio Negro, para designar a pessoa que representa a comunidade e que orienta sobre os trabalhos coletivos.

nunca viu tal perspectiva ser colocada em prática. De fato, mesmo que desde de 2009 exista a obrigatoriedade de compra pública de alimentos oriundos dos agricultores familiares para fornecimento da merenda, somente uma chamada destinada para produtos da agricultura familiar fora lançada em 2018, ainda com inviabilidade de acesso aos agricultores indígenas.

Assim, a chamada pública lançada pela prefeitura municipal de São Gabriel da Cachoeira em 2019 era a primeira voltada para as especificidades regionais, ainda que vários produtos locais não tenham sido incorporados. De todo modo, houve uma série de diálogos locais que conduziram a esta inovação. As instituições presentes nesses diálogos foram a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, o Instituto Socioambiental, a Secretaria Municipal de Educação e a Fundação Nacional do Índio.

Pouco antes, no início do ano de 2019, também havia sido lançada uma chamada pública da Secretaria de Educação do Estado do Amazonas (SEDUC), para as escolas estaduais do Amazonas. Um dos casos modelo para estas experiências de ação pública havia sido conduzido na comunidade Pari Cachoeira, rio Tiquié, Terra Indígena Alto Rio Negro. Entretanto, mesmo sendo mobilizada uma equipe interinstitucional e realizado todos os procedimentos conforme a chamada, com encaminhamento da proposta à SEDUC, esta última nunca chegou a ser analisada e nem resposta houve sobre o motivo do bloqueio da chamada pública, o que gerou muita dúvida sobre o programa especialmente para os indígenas do rio Tiquié.

Por fim, retomando o percurso do caraná, foram concluídos os feixes com calma e seguimos caminhando em retorno para a comunidade. Logo foram chegando outros grupos também carregando seus feixes de caraná. Tanto Anercília quanto eu também carregamos o caraná durante uma parte do trajeto. Já no final da caminhada, chegando próximo à comunidade, um dos feixes inclusive se abriu, o que acabou por espalhar o caraná por terra. Foi motivo de muita risada. Assim todos foram levando um pouquinho para ajudar a carregar o coletado até a comunidade.

4.5. O retorno à comunidade Waruá para realização dos trabalhos do PNAE

Quando retornamos para a comunidade com os feixes de caraná, combinamos de tratar do PNAE no dia seguinte, tal como solicitado pelas lideranças

locais. No dia seguinte, estávamos, portanto, novamente na comunidade, desta vez, com a oportunidade de conversar sobre o programa. Era dia 26 de abril de 2019, durante o período da manhã: primeiramente, informamos o objetivo principal do Programa Nacional de Alimentação Escolar, ou seja, de garantir a alimentação de qualidade para os alunos nas escolas. Na região, com ampla oferta de produtos locais, no âmbito do Sistema Agrícola Tradicional Indígena do Rio Negro, por muitos anos foram entregues produtos industrializados para as crianças nas escolas. Durante o diálogo, pessoas Dâw comentaram que muitas vezes as crianças têm diarreia e não se sentem bem comendo produtos enlatados. Também, é crescente na população gabrielense os problemas envolvendo diabete, pressão alta, desencadeados principalmente pelas mudanças nos hábitos alimentares. A comunidade Waruá, com a proximidade à cidade, tem vivenciado essas mudanças, embora também permaneçam realizando incursões nos caminhos no mato e as consequentes caça, pesca e extrativismo (OBERT, 2019). Além da intenção de melhorar a alimentação das crianças, o que foi reforçado por algumas mães e professores Dâw presentes na reunião, foi também salientado o objetivo do PNAE de possibilitar incremento da renda aos agricultores. O povo Dâw costuma se dirigir à feira municipal na cidade quase que diariamente para venda de produtos locais. Embora não possuam um ponto de venda no local, sempre estão comercializando aí beribá, maniware, limão, abacate, tucumã, dentre outros produtos nas proximidades da feira.

Em seguida, a reunião serviu para informar sobre a chamada pública lançada, realçando os produtos solicitados e preços de cada item. Estes últimos foram bastante apreciados pelos Dâw, já que eram pagos valores mais altos em relação aos preços mínimos estabelecidos pela CONAB e até em relação ao que podiam obter na feira. É muito frequente a compra por preços baixos dos produtos indígenas por atravessadores, que embolsam a maior parte do valor obtido na comercialização, especialmente do açaí, bacaba e patauá.

Durante a apresentação, vários homens e mulheres Dâw começaram a citar uma série de produtos que não estavam na lista de produtos presentes na chamada. Assim, reclamaram porque não estavam incluídos muitos produtos que costumam produzir na comunidade e que os alunos gostam, como derivados de mandioca (farinha, goma, maçoça e beiju), tucumã, biribá, jambo, ingá, pupunha, bacaba, buriti, abiu, taperebá, manga, umari, cubiu, injá, maxixe, maniçoba, cana, abacate,

tapioca, cará branco, cará roxo, maracujá do mato, além de aves como galinha e pato. Convém já mencionar que vários destes produtos viriam a ser incluídos no segundo edital lançado pela prefeitura ainda no ano de 2019.

Outra questão importante tratada na reunião foi referente à demanda do PGTA através de suas propostas validadas visando o bem viver nas comunidades e Terras Indígenas. Conforme informado no início do capítulo, em 2018 foram validadas as propostas, entre as quais a participação no PNAE, considerada como atividade a ser realizada e promovida.

Entretanto, também mencionamos alguns pontos que poderiam gerar dificuldades, especificamente relacionados às exigências para participar da chamada pública. A necessidade de possuir conta corrente (na época, esta última era exigida do fornecedor, mas após uma reunião junto a representantes do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação foi possível incluir a possibilidade do interessado dispor de uma poupança); apresentar documentação de identificação e Cadastro de Pessoa Física (CPF); contar com a Declaração de Aptidão ao PRONAF (DAP) e seu extrato de no mínimo dois meses; elaborar um projeto de venda, com uma declaração de que os alimentos são produzidos no local; além de outras certidões da Fazenda e de Débitos Trabalhistas. Também foi esclarecido que, diferentemente do dinheiro que recebem via de regra a vista quando vendem seus produtos na cidade, neste programa, o tempo de espera do pagamento é de até trinta dias, o que é previsto por lei.

Após essas explanações que foram sendo realizadas também conforme surgiam dúvidas, foi perguntado se alguém estaria interessado em participar do programa: ao todo, dez pessoas manifestaram tal interesse. Assim, encerrou-se a atividade no fim do período da manhã, quando foi combinado um retorno no dia 29 de abril de 2019 para levantamento da documentação e elaboração do projeto de venda do grupo informal.

Nesta outra ocasião, agora no período da tarde, Anercília não pôde participar. Nesta reunião, foram previstos trabalho com mapas e a definição das quantidades de produtos para cada família interessada e do período que entregariam para a escola, compondo um calendário de entrega a cada quinze dias. Às 14 horas do dia 29 de abril, estávamos, como acordado, na comunidade para levantamento da documentação e planejamento da entrega de produtos para participar da chamada. Após a coleta dos documentos e preenchimentos de

formulário para emissão de DAP, que nenhum dos agricultores indígenas possuíam, fomos para os trabalhos com mapas. Tratava-se de uma figura elaborada pelos Dâw com assessoria da pesquisadora Karolin Obert durante o projeto, buscando mapear as roças e produtos presentes das famílias interessadas, conjuntamente com uma tabela de planejamento para venda de produtos para a escola. Este mapeamento de detalhamento das roças foi elaborado a partir de atividade realizada no Projeto Caminhos Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb, “tecendo mundos e caminhos na floresta”, que já havia levantado alguns dados do território de uso Dâw.

Assim, foram sendo elaborados o calendário de produtos a serem entregues por cada família, que culminou na elaboração do projeto de venda. Ainda por fim, combinou-se com as famílias interessadas de se dirigirem à cidade para concluírem a parte documental para participar do programa. Cabe ressaltar novamente que, nessa primeira chamada, apenas limão, mamão, banana pacovã, açaí, tucumã, como indicado anteriormente, contemplam pouco a diversidade de produtos locais. Era a primeira experiência e os Dâw seriam os primeiros a acessar o programa. Como será visto mais abaixo, cinco agricultoras, todas mulheres Dâw acessaram o programa neste primeiro momento.

4.6. Vários desafios para cumprimento das exigências documentais.

Com acompanhamento da FUNAI, do dia 30 de abril a 08 de maio, foram realizadas várias viagens dos indígenas Dâw à cidade para adequar-se à burocracia exigida a fim de participar da chamada pública. Diversos documentos foram e são exigidos, como já mencionado: o Cadastro de Pessoa Física (CPF); a Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Agricultura Familiar (DAP), especificamente seu extrato recente, a certidão negativa de regularidade para com a Fazenda municipal; a Certidão de Inexistência de débitos inadimplidos perante a Justiça de Trabalho; auto declaração de que os produtos são produzidos pelos próprios agricultores na comunidade; a abertura de conta corrente (posteriormente, como também mencionado acima, em outras chamadas passa a ser considerada também uma conta poupança); além do projeto de venda. Esta documentação deveria ser entregue até o dia 08 de maio.

No caso do CPF, os agricultores Dâw, que pretenderam participar da chamada pública, já possuíam este documento. Instituições que emitem CPF em

São Gabriel da Cachoeira são, no período da pesquisa, cartório, correios e bancos. Não há Receita Federal no município de São Gabriel da Cachoeira. Quando há algum problema com o CPF, apenas os correios, cartórios e bancos conseguem resolver, caso for uma dificuldade simples. Em algumas ocasiões mais complicadas, como erro na data de nascimento, apenas em Manaus a pessoa consegue resolver o imbróglio, dificultando a vida de muitos indígenas e, especificamente para nosso interesse de pesquisa, tornando-se um entrave para o acesso ao PNAE no município. Nas comunidades mais distantes, é comum alguns indígenas não possuírem CPF.

Quanto à Declaração de Aptidão ao PRONAF (DAP), a instituição responsável por sua emissão em São Gabriel da Cachoeira é o Instituto para o Desenvolvimento Agropecuário e Florestal (IDAM). A FUNAI também é outro órgão que pode emitir a DAP, mas não ocorre tal procedimento em São Gabriel da Cachoeira, assim como na maioria do Brasil. Efetivamente, para o servidor da FUNAI estar habilitado a emitir a DAP, é necessário um processo de cadastro na Secretaria Especial de Agricultura Familiar, o que até este momento da pesquisa não foi realizado.

O formulário off line para emissão do DAP é preenchido nas comunidades por equipe do IDAM, que lança no sistema para sua confirmação. No caso dos Dâw, em 2019, o preenchimento do formulário foi efetuado quando estávamos na comunidade. Dados como sítio e os valores relacionados à produção geraram confusões quando o formulário foi enviado ao IDAM, o que exigiu retorno junto aos agricultores para correção das informações na companhia de servidor do IDAM.

A Certidão Negativa de regularidade para com a Fazenda Municipal é outro documento exigido, como já informado. No caso dos Dâw, foi solicitado na Secretaria Municipal de Fazenda. As certidões para cada um dos interessados na participação no PNAE não foram emitidas no mesmo dia que foram solicitadas, o que fez com que todos se dirigissem mais de uma vez à secretaria. No último dia antes do encerramento do prazo, as certidões foram emitidas. Na chamada pública de 2020 e de 2021, estas certidões foram emitidas a partir dos projetos existentes, o que facilitou os procedimentos para os indígenas.

A Certidão de Inexistência de Débitos Inadimplentes perante à Justiça de Trabalho é emitida via internet pelo endereço eletrônico deste órgão público. Entretanto, o acesso à internet em São Gabriel da Cachoeira é muito precário. Além

da conexão não ser boa, até mesmo as instituições governamentais e não governamentais conhecem instabilidade no fornecimento dos serviços de internet. Este serviço tem melhorado nos últimos anos, especialmente com a instalação de pontos de internet em algumas comunidades rurais e indígenas.

A auto declaração de que os produtos são produzidos pelos próprios agricultores na comunidade também ocorreu no momento em que estávamos na comunidade. A maior dificuldade foi em relação aos procedimentos para a abertura de conta corrente (posteriormente, em outras chamadas, passou a ser aceito também conta poupança, como mencionado acima). Os indígenas foram primeiramente à FUNAI solicitar apoio. Na época, os funcionários do Banco do Brasil apresentaram muitos obstáculos para abrir esta conta corrente, informando que tal abertura poderia ser realizada em aplicativo de celular. Entretanto, nem todos os Dâw interessados em participar no PNAE possuíam celular. Ademais, havia a dificuldade para conseguir acesso à internet com qualidade.

Portanto, a abertura de conta foi e, continua sendo, uma dificuldade. São Gabriel da Cachoeira conta com duas agências bancárias: aquelas do Bradesco e do Banco do Brasil. Em ambos os casos, indígenas têm reclamado de dificuldades para abertura da conta corrente. Nos casos de poupança, indígenas afirmam que a exigência do banco é de depósito em valores mínimos como de R\$ 200,00 ou até R\$ 500,00 para sua abertura. No caso de “conta fácil¹⁸”, que não tem custos praticamente, funcionários do banco negam-se a abri-la, informando que esse processo só pode ser realizado via aplicativo de celular. Ainda mais, nos dias de pagamento de trabalhadores, principalmente início e fim do mês, o banco não realiza atividade para abertura de conta.

Portanto, neste caso com os Dâw relativo ao processo de preparação em 2019 à participação no PNAE, praticamente, os procedimentos bancários foram os que exigiram mais tempo de acompanhamento. Foram vários dias para que enfim os interessados no acesso ao programa conseguissem abrir suas contas. Na comunidade em questão, apenas uma aposentada e uma outra agricultora já possuíam conta corrente. Os outros interessados não a possuíam e somente alguns do grupo concluíram suas aberturas de conta. Esta barreira foi, portanto, um dos fatores que inviabilizou a participação de alguns agricultores Dâw nessa primeira

¹⁸ A conta fácil é uma modalidade de conta bancária que não cobra mensalidade.

chamada pública de 2019. Assim, diante de pendências, 4 famílias Dâw desistiram de participar do processo, não tendo conseguido obter todos os documentos necessários e realizar todas as formalidades exigidas.

Quase no prazo limite do recebimento de envelopes das propostas para chamada pública, parte dos interessados Dâw conseguiu preparar toda a documentação necessária. No dia 08 de maio, data de abertura das propostas, foram enviados os dois envelopes com a documentação do projeto do grupo informal de agricultores Dâw. Apenas o povo Dâw apresentou proposta, com todas as seis agricultoras candidatas a fornecedoras ao PNAE estando presentes na sessão. Mesmo esta entrega dos envelopes à prefeitura constitui também uma dificuldade considerável, tendo em conta as distâncias das comunidades indígenas até a secretaria da SEMED local. Para os Dâw, este tipo de dificuldades é relativamente menos importante, pois localizam-se mais próximos à cidade. Entretanto, para as outras comunidades mais distantes, o problema é muito maior, já que o deslocamento ao município, via fluvial, consome muito tempo e representa despesa em grande quantidade de combustível.

No dia da abertura dos envelopes, uma equipe de licitação, uma representante do Conselho de Alimentação Escolar e a nutricionista da SEMED estavam presentes na sessão. Cabe realçar que todos os entraves foram praticamente superados em data limite para participação na chamada pública.

Apenas alguns dias após a abertura dos envelopes, foi homologada a proposta única apresentada na chamada pública, que era exatamente aquela dos Dâw, cujos agricultores(as) passaram a entregar os produtos alimentares em sua própria escola na comunidade. Outros problemas se avolumaram então, após a homologação. A dificuldade inicial se referiu à elaboração do relatório de entrega, pois não havia sido divulgado nenhum modelo na chamada pública. Com efeito, o professor da escola passou a receber os alimentos locais, assim como recebia os produtos industrializados da merenda escolar. Elaborava um relatório simples da quantidade e dos produtos recebidos com o nome do fornecedor. Fotos dos momentos de entrega, bem como dos alunos merendando os produtos regionais entregues, também estavam sendo exigidas, quando possível.

Figura 9. Produtos entregues por agricultora indígena para a escola da comunidade Waruá



Figura 10. Foto dos alunos Dâw merendando açáí, enviada à SEMED



Quanto à elaboração da nota fiscal e ao pagamento efetuado pela prefeitura municipal, a demora deste último continua sendo um problema maior. Primeiramente, para a emissão da nota fiscal e para a realização do pagamento, também é exigida a apresentação da carteira de identidade, o que não foi explicitado nesta primeira chamada pública de 2019. Com efeito, a emissão de nota fiscal e o pagamento deveriam ser processos distintos. Até 2021, a emissão da nota fiscal estava ocorrendo a nível municipal. Em 2022, o IDAM passa a auxiliar na elaboração da nota fiscal.

Desta forma, a principal reclamação das agricultoras Dâw referia-se à demora no pagamento. No primeiro ano de acesso, este pagamento levou até 3 meses após a entrega dos produtos para ser realizado, o que continuou ocorrendo nos anos seguintes, quando o número de agricultores acessando o programa aumentou. Tal fato, desanimou muitos agricultores a participarem, inclusive os próprios Dâw, que após três anos acessando, não participaram da chamada pública em 2022.

O valor da refeição por aluno indígena no âmbito do programa é de R\$ 0,64 por dia, que já inclui esta especificidade por se tratar de produto indígena, e se mostra como outro desafio na implementação do programa. Recentemente, em 2022, houve proposta para aumentar este valor, mas foi vetada pelo presidente da República. É um valor bem baixo para alimentar os alunos. Desta forma, o grande desafio para as comunidades e gestores da escola é adequar-se a este valor tão baixo para garantir a alimentação dos alunos indígenas.

Durante as atividades nesta primeira chamada pública, não foi estabelecido um limite de compra dos produtos para as escolas indígenas. Assim, a conversa na comunidade Waruá foi em relação aos produtos que cada família tivesse à disposição para entregar. Não havia ainda um cardápio elaborado pela nutricionista com os limites quantitativos de acordo com o valor financeiro e nutricional. Nos anos seguintes, esse tipo de informação passou a ser um problema, pois muitas vezes os agricultores da comunidade ofertavam produtos em maior quantidade do que a capacidade financeira de sua escola.

4.7. O acesso em 2020

A realização de uma oficina, em dezembro de 2019, promovida pela GIZ em parceria com FNDE, ISA, FOIRN e FUNAI, em São Gabriel da Cachoeira, colaborou para que as instituições envolvidas começassem a dialogar mais e potencializaram suas atividades em conjunto para promoção do Programa em 2020.

A SEMED organizou reuniões de planejamento para que fossem formadas equipes capazes de alcançar as comunidades de diferentes regiões do Rio Negro (calhas do rio Tiquié, Waupés, Xié, Içana, Rio Negro e Cauaburis). Nestas reuniões, participaram as instituições representantes da SEMED, SEMIPA, IDAM, FUNAI, FOIRN. Vale ressaltar a participação das seguintes organizações indígenas: Nadzoeri, Diawii, CAIARNX, CAIMBRN e COIDI, além das comunidades que participaram em 2019.

Assim, diferentes equipes foram formadas e deslocaram-se a algumas comunidades dos referidos rios, entre janeiro e fevereiro de 2020, com a finalidade de promover o programa e expandir seu acesso a outras comunidades indígenas. Em relação ao baixo número de interessados em 2019, o programa expandiu-se, com maior interesse aos acessos. Em 2020, foram homologadas 154 famílias de agricultores, 59 em projetos individuais e 95 em 16 projetos grupais, todos como grupos informais. Ao todo, houve projetos em 44 comunidades das Terras Indígenas e 4 fora.

Embora todos esses projetos tenham sido homologados, boa parte dos agricultores não fizeram entregas dos produtos por diferentes motivos. Tão logo eclodiu a pandemia da COVID -19, as aulas foram suspensas nas comunidades indígenas. Foram meses em que o combate à doença passou a ser prioridade. Mas

com a Lei Federal n. 13.987/2020, bem como com a Resolução nº 02/2020, houve autorização para que a merenda regionalizada fosse entregue aos responsáveis pelos alunos, mesmo sem ocorrência das aulas. Então, os pais de alunos indígenas receberam estas informações por radiofonia nas comunidades. Nestas circunstâncias excepcionais, nem todos agricultores que tiveram suas propostas homologadas entregaram os produtos.

Ao todo, as propostas apresentadas por indígenas alcançavam R\$ 1.697.375,85, muito além dos cerca de R\$ 1.200.000,00 que era o valor repassado pelo FNDE para a alimentação escolar local em 2020. No entanto, os valores pagos aos agricultores que entregaram merenda na região chegaram a cerca de apenas R\$ 400.000,00 neste primeiro ano de pandemia. Tal defasagem evidenciou desafios relacionados ao acompanhamento pelas instituições dos agricultores indígenas interessados em participar do PNAE, o que se refere a agricultores indígenas de diferentes regiões do país.

Enquanto em 2019, esta iniciativa dentro das Terras Indígenas alcançou apenas 2 comunidades no Rio Negro, em 2020, comunidades no rio Tiquié, Içana, Xié e baixo Waupes também entregaram produtos para a merenda escolar em suas escolas nas comunidades. Portanto, além da continuidade dessas duas comunidades, Waruá e Guia, onde ocorreu um projeto piloto em 2019, a participação de agricultores indígenas no PNAE se disseminou bastante em 2020, apesar de todas as dificuldades ligadas à pandemia.

4.8. A articulação em rede para a promoção do Programa em São Gabriel da Cachoeira

Para a implementação da participação indígena neste Programa, necessariamente estão envolvidas diferentes instituições e representantes da sociedade civil. O intuito aqui é apresentar as diferentes inter-relações entre governo e sociedade civil para a implementação do PNAE no município de São Gabriel da Cachoeira com vistas a favorecer a integração dos agricultores indígenas enquanto fornecedores da alimentação escolar.

Durante cerca de nove anos, de 2009 a 2017, houve pouca ou nenhuma movimentação das instituições governamentais locais que possuem alguma responsabilidade para implementação do PNAE em São Gabriel da Cachoeira.

Embora algumas oficinas e reuniões tenham acontecido, nenhuma foi suficiente para que as agricultoras e agricultores indígenas pudessem de fato estar entregando produtos para as escolas e recebendo por tal fornecimento alimentar. Cabe ressaltar que, neste período, reclamações e demandas das comunidades indígenas para acessarem a merenda regionalizada através do Programa eram frequentes. O Seminário Etnoeducacional e as oficinas de elaboração dos PGTA em 2017 foram espaços onde essas demandas e reclamações sobre o PNAE, realçando sua falta de promoção no município, foram apresentadas e discutidas. Sobretudo através das instituições e organizações indígenas, essa cobrança era frequente.

Este imobilismo pôde ser realçado por mecanismos de salvaguarda ligados à patrimonialização do sistema agrícola tradicional indígena do Rio Negro. A FOIRN cobrou bastante das instituições públicas responsáveis, bem como do Ministério Público Federal, mais esforços para que o PNAE pudesse ser mobilizado para contribuir com o propósito de preservação de práticas e saberes tradicionais indígenas, mais precisamente a partir de 2016/2017.

A partir de então, a disseminação do Programa com participação indígena passa a receber um estímulo no Amazonas, com a criação da Comissão de Alimentos Tradicionais dos Povos do Amazonas (CATRAPOA) em 2016 no âmbito da Procuradoria da República do Amazonas. Também a partir da luta de movimentos indígenas, houve estímulo e cobrança para que a Lei Federal nº 11.947/2009 fosse de fato implementada nos diferentes municípios do estado, bem como nas escolas dentro das Terras Indígenas.

Desta maneira, no que se refere à política indigenista, houve um esforço interinstitucional para buscar entendimentos sobre a questão da alimentação escolar nas comunidades indígenas.

O entendimento de que os alimentos ofertados pelos produtores indígenas estão em conformidade com a definição de autoconsumo se calca na indissociabilidade entre produção, preparo e consumo da alimentação escolar indígena na região do Rio Negro, como na maioria dos povos indígenas do país, que mantém [...] técnicas e manejos para a obtenção de alimentos oriundos de cultivos e outras formas de produção. Isso porque cada uma dessas etapas acontece no seio da comunidade de parentes idealmente concebida e vivida cotidianamente. Não raro, a produção ocorre nas roças familiares ou coletivas nas imediações da aldeia a depender da disponibilidade de solos agricultáveis, praticadas por homens e mulheres,

com funções complementares dentro do processo produtivo, com a participação dos mais novos de forma gradual nos afazeres. O preparo dos alimentos é realizado por merendeira, normalmente uma mulher indígena contratada, quando a precariedade de condições não impede a presença deste funcionário no cotidiano da escola. Por fim, os alunos que recebem a alimentação são filhos tanto dos produtores indígenas, quanto dos professores e funcionários indígenas responsáveis pelo funcionamento da escola. Portanto, excetuando a aquisição feita pelo Estado através da Secretaria de Educação ou da própria escola, todo o processo produtivo e de preparo de alimentos ocorre no âmbito da comunidade de parentesco, assim como a alimentação escolar dos estudantes, filhos da comunidade, encerra este processo no âmbito familiar (estendendo-se a rede familiar entre os consanguíneos e afins reconhecidos como parentes para cada grupo local) (FUNAI,2017).

Portanto, o Programa passa a receber um estímulo no Amazonas, com a criação da Comissão de Alimentos Tradicionais dos Povos do Amazonas (CATRAPOA). Trata-se de

[...] uma articulação entre instituições dos governos federal, estadual e municipal, movimentos e lideranças indígenas, de comunidades tradicionais e organizações da sociedade civil que se reúne desde 2016. A Comissão busca soluções adequadas à falta ou a não adaptação da alimentação escolar entre povos indígenas e comunidades tradicionais, bem como viabiliza o acesso às compras públicas a este público". (Guia prático Alimentação Escolar Indígena e de comunidades tradicionais – Série Agricultura Familiar: boas práticas replicáveis de comercialização de produtos da sociobiodiversidade e agroecologia, 2020).

Então, a partir de diversas reuniões com a participação da CATRAPOA, FUNAI Brasília, FOIRN e outros órgãos, foi emitida a Nota Técnica nº 01/2017/ADAF/SFA-AM/MPF-AM, assinada conjuntamente pelo Ministério Público Federal do Amazonas (MPF-AM), a Agência de Defesa Agropecuária e Florestal do Estado do Amazonas e a Superintendência Federal de Agricultura, Pecuária e Abastecimento do Amazonas (SFA/AM) vinculada ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). Através desta Nota Técnica, garante-se a não exigência de inspeção sanitária em relação aos alimentos produzidos pelas comunidades indígenas a serem consumidos localmente, considerando os

mecanismos milenares de preparo dos alimentos pelos povos indígenas, assim como comunidades quilombolas e tradicionais. Exemplos desses alimentos são peixes, farinha de mandioca, preparados líquidos, conhecidos como vinho, açaí, bacaba, patauí, buriti, dentre outros.

Essa orientação oferece uma oportunidade importante para que os municípios do Amazonas não apresentem justificativa contrária à participação de fornecedores indígenas ao PNAE em razão de que não poderiam realizar inspeção sanitária dos alimentos nas comunidades e que, por este motivo, não abriam chamada pública para compra de produtos provenientes da agricultura indígena. De fato, trata-se de uma pressão a mais para que os municípios do Amazonas cumpram a Lei Federal nº 11.947/2009 e comprem da agricultura familiar, ao menos, 30% de produtos alimentares para a merenda dos alunos, incluindo aqui o fornecimento alimentar indígena.

No início, ainda em 2018, não havia trabalhos interinstitucionais no Amazonas em relação ao PNAE de uma maneira mais incisiva. A partir de então, foi lançada uma chamada pública em São Gabriel da Cachoeira pela prefeitura municipal, mas não houve a devida divulgação e tampouco foi elaborada em parceria com instituições.

A partir de 2019, inicia-se trabalhos em conjunto para a promoção do PNAE em São Gabriel da Cachoeira, como anteriormente mencionado. Diálogos aconteceram entre a nutricionista da SEMED e o diretor da FOIRN que acompanhava essa temática, além do técnico do ISA e um representante da FUNAI, buscando orientar a elaboração da chamada sobre os produtos a serem considerados, tomado em conta igualmente a Nota Técnica citada acima. Da mesma forma, também, após o lançamento da chamada pública, os diálogos com o IDAM eram frequentes a fim de emissão da Declaração de Aptidão ao PRONAF e a Carteirinha de Produtor Primário¹⁹, que é de responsabilidade deste órgão.

Após o lançamento da primeira chamada bastante defasada em relação aos produtos indígenas, foi fundamental a cobrança da FOIRN para que fosse lançada nova chamada com inclusão de produtos indígenas. No fim do ano de 2019, houve ainda a realização da I Oficina de Alimentação Escolar, promovida por diferentes instituições, como CECANE, FNDE, FOIRN, ISA e FUNAI. Tratou-se da oficina do

¹⁹ Documento emitido pelo IDAM, em parceria com a SEFAZ, a fim de garantir que possa ser emitida a nota fiscal com desconto do imposto.

PNAE, com a participação da FOIRN, FUNAI, IDAM, SEMED, Secretaria de Finanças, SEMIPA da prefeitura e outras organizações indígenas locais. O momento foi bastante importante pois as instituições comprometeram-se com atividades relacionadas ao PNAE e, o mais importante, passou-se a definir em conjunto oficinas a serem realizadas nas comunidades indígenas. Esta metodologia se consolidou a partir de 2020, onde as instituições reúnem-se e planejam a realização de atividades nas comunidades indígenas. Além de importante para adquirir combustível e gêneros alimentícios fundamentais para as atividades, estes espaços são propícios para se definir as comunidades a serem visitadas e a formação das equipes que desenvolverão os trabalhos. Cabe destacar que o Conselho de Alimentação Escolar (CAE) tem sido convidado a participar das oficinas e reuniões, em particular quando o tema é precisamente a alimentação escolar.

Além das reuniões interinstitucionais, uma oficina de formação tem sido desenvolvida ano após ano. Além de formar novos profissionais que estarão promovendo o PNAE nas comunidades, a oficina visa avaliá-lo no ano anterior, esclarecer dúvidas, propor soluções e planejar as atividades do ano vigente. Na oficina, frequentemente, participam representantes da FOIRN, ISA, SEMED, SEMIPA, IDAM e FUNAI. Pela FOIRN, alguns diretores participam, além dos coordenadores das regionais e por vezes representantes das associações de base. Pelo ISA, participa técnico que acompanha de perto as comunidades indígenas.

Convém destacar que há pessoas chave para a execução do programa localmente, atuando com afinco, buscando soluções de forma proativa, com certa experiência adquirida. Portanto, estes atores são fundamentais para a participação indígena no PNAE no município. A propósito, Beatriz Castro é nutricionista da SEMED e tem acompanhado as atividades em torno das comunidades indígenas desde o início em 2019. Em diálogo com representantes destas últimas, esta nutricionista tem incluído produtos demandados nas chamadas públicas, organizado as oficinas, dentre outras iniciativas. Assim, avanços têm ocorrido também por seu empenho.

Por outro lado, Cenaide Lima é da Associação Indígena da Etnia Tuyuka dos moradores de São Gabriel da Cachoeira (AIETUM). Desde 2019, grupo de indígenas desta associação tem participado do PNAE e entregado produtos nas escolas indígenas da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Em 2021, Cenaide Lima foi colaborador da FUNAI para auxiliar na realização das oficinas do PNAE nas

comunidades indígenas. Em 2022, este representante associativo foi contratado pela FOIRN para continuar desenvolvendo as atividades em torno do PNAE no âmbito do movimento indígena local. Nesta medida, Cenaide Lima é uma pessoa fundamental, que compreende os caminhos do agricultor e também todas as necessidades burocráticas até o recebimento do pagamento pelo fornecimento de alimentos às escolas. Assim, colaborou demais para que o PNAE local alcançasse os números atuais. Ressalta-se seu amplo conhecimento em termos de elaboração de projetos de venda de alimentos para o programa e de sistematização das atividades, além dos trâmites em relação ao pagamento.

Ademais, Carlos Demeterco, ex-técnico do ISA, teve participação fundamental para que o Programa tivesse seu primeiro acesso por indígenas na região do Rio Negro. Em março de 2019, no âmbito da chamada pública da SEDUC, este indigenista juntamente com uma equipe de servidores da FUNAI, FOIRN e IDAM se dirigiram à comunidade Pari Cachoeira para diálogo sobre a chamada pública, propondo assessorar a comunidade com vistas a apresentar proposta de fornecimento de alimentação escolar. Deste modo, esta última foi apresentada juntamente com a documentação necessária de 15 agricultores. Entretanto, a SEDUC não concretizou a chamada, o que desapontou bastante a comunidade. Em junho do mesmo ano, Carlos Demeterco auxiliou os Tuyuka a terem seu primeiro acesso, já na segunda chamada lançada em 2019 pela SEMED. Deixou o ISA e não está mais atuando na região, mas foi peça importante para alavancar o processo pelas colaborações e proatividade. Especialmente, este técnico colaborou com o levantamento produtivo realizado pelas comunidades que possuem escolas estaduais e também promoveu diálogos na região do Rio Negro na temática da agroecologia.

Isac Nogueira Rodrigues da SEMIPA é outra pessoa que participou de processos desenvolvendo os projetos de venda e contribuindo para a obtenção da documentação necessária em algumas comunidades, tendo conhecimento importante para conduzir as atividades junto a indígenas. Sua contribuição se iniciou em 2019, na segunda chamada da SEMED, colaborando para que a comunidade Aerial apresentasse sua proposta, que foi aprovada.

Meu interesse aqui não se limita à realização da pesquisa. Em termos de uma observação participante, também pude contribuir para que o PNAE fosse implementado na região com participação de fornecedores indígenas. Meu foco

neste âmbito se dirigiu às relações interinstitucionais, em termos de promover reuniões envolvendo diferentes instituições e pessoas, além de também vislumbrar a construção de espaços que promovam mais amplo engajamento visando desenvolver trabalhos pertinentes nas comunidades indígenas. Desta maneira, o acompanhamento do primeiro acesso de agricultores indígenas ao Programa nas comunidades do Rio Negro, em 2019, especialmente naquela Waruá, do povo indígena Dâw, foi intenso, oferecendo muitos elementos para o desenvolvimento desta tese.

Convém ainda citar o engajamento de outras pessoas, a partir de 2021, nos esforços para a realização dos trabalhos dizendo respeito à participação de fornecedores indígenas ao PNAE no município. Salvador Menezes, etnia Baré, técnico da Secretaria Estadual de Produção Rural (SEPROR), tem, desde 2021, participado de atividades do PNAE, sobretudo com relação à elaboração das Carteirinhas de Produtor Primário, que são fundamentais para o processo de pagamento dos agricultores, especialmente a partir de 2021. Cintia Ferreira da Silva, nutricionista da SEMED, desempenhou papel de proatividade para desenvolver ações e organizar a SEMED para o acompanhamento do Programa de forma mais planejada. Maria Ester Brito, da etnia Tariano, nutricionista da SEMED, também tem colaborado sobretudo com relação ao pagamento dos agricultores indígenas. João Gabriel do ISA também tem buscado colaborar no levantamento e sistematização de informações. Américo Salustiano Socot, da etnia Hupd'äh, foi colaborador da FUNAI e também acessou o Programa no ano de 2020. Tem colaborado no diálogo com os indígenas Hupd'äh sobre o Programa, além do levantamento produtivo na comunidade Santa Rosa que resultou no primeiro acesso de comunidade Hupd'äh em 2022. Este colaborador desempenha um papel fundamental de diálogo com seu povo, como liderança, tendo inclusive papel importante no processo de elaboração dos PGTA da Terra Indígena Alto Rio Negro.

Desta forma, as inter-relações entre instituições e pessoas têm colaborado para o Programa ser implementado na região do Rio Negro, enfrentando desafios e buscando desenhar e moldar o PNAE para a realidade local.

Tabela 12. Pessoas chave para execução do PNAE em São Gabriel da Cachoeira

NOME	INSTITUIÇÃO	INDÍGENA/ ETNIA	PERÍODO ATUAÇÃO	DE	ATIVIDADES FUNDAMENTAIS DESEMPENHADAS
Cenaide Pastor Marques Lima	AIETUM/ FOIRN	Sim/ Tuyuka	2019 - até o presente	o	Articulação interinstitucional; resolução de problemas, elaboração de projeto de venda
Beatriz Castro Barbosa	SEMED	Não	2019 - até o presente	o	Articulação interinstitucional, organização interna e elaboração de projeto de venda
Américo Salustiano Socot	Sem vínculo	Sim/ Hupd'äh	2020 -até o presente	o	Diálogo com povo Hupd'äh
Túlio Caio Binotti	FUNAI	Não	2019 - até o presente	o	Articulação interinstitucional; formação e elaboração de projeto de venda
Maria Ester da Silva Brito	SEMED	Sim/ Tariano	2021 – 2022		Pagamento
Isac Nogueira Rodrigues	SEMIPA	Não	2019 - até o presente	o	Elaboração projeto de venda
Cintia Ferreira da Silva	SEMED	Não	2021 - até o presente	o	Articulação interinstitucional, organização interna e elaboração de projeto de venda
Salvador Menezes	SEPROR	Sim/ Baré	2021 - até o presente	o	Carteirinha de produtor
João Gabriel Raphaelli	ISA	Não	2021- até o presente	o	Levantamento e articulação interinstitucional
Francimar Lizardo Santos	IDAM	Sim/ Baré	2020-até o presente	o	Prioridade para elaboração de DAP

				e carteirinha de produtor
Carlos Demeterco	Ex ISA/	Não	2018-2019	Importante na proatividade inicial para os primeiros acessos do PNAE
Fernando Merloto Soave	Procurador – MPF-AM	Não	2018 até o presente	Promoção do PNAE e articulação no Amazonas
Mariana Semeghini	Catrapoa	Não	2018 até o presente	Promoção do PNAE e articulação no Amazonas
Ricardo Collares	Cecane	Não	2018 até o presente	Orientações sobre execução do PNAE
Marcio Menezes	Catrapoa	Não	2018 até o presente	Orientações sobre execução do PNAE e articulação no Amazonas
Douglas Pereira	FUNAI - CGETNO	Não	2018-	Orientações sobre o Programa e possibilidades de fortalecimento

O objetivo desta Tabela não é excluir nenhuma pessoa, mas sim indicar aquelas cuja proatividade permite fazer acontecer o Programa no município e nas comunidades indígenas em São Gabriel da Cachoeira. A tabela também possibilita apresentar uma visão geral de atividades importantes que essas diferentes pessoas têm desempenhado.

No âmbito de pessoas que estão fora em outras localidades, vale ressaltar Mariana Semeghini, que era da CATRAPOA, Maria Sineide Neres dos Santos, que é nutricionista assessora geral da Coordenação do PNAE do FNDE e CECANE e Fernando Merloto Soave, Procurador da República no Estado do Amazonas. Além deste grupo, Douglas Pereira da Silva, da Coordenação Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento (CGETNO/FUNAI), ofereceu bastante apoio aos processos relacionados à implementação, estímulo à participação e cobranças em relação ao Programa.

Desde 2019, destaca-se uma série de aprendizados para as pessoas das instituições que se envolveram nas atividades relacionadas ao PNAE. Tais aprendizados correspondem a mudanças na implementação do Programa, adequando-se à legislação, bem como buscando sua conexão com a realidade das comunidades indígenas e das instituições locais. Assim, os desafios foram múltiplos, parte deles aqui já citados, vivenciados por pessoas de diferentes instituições, com diferentes percepções institucionais e individuais sobre o Programa.

Uma preocupação da FUNAI, veiculada por Túlio Binotti, aqui enquanto servidor da instituição, conforme as orientações de Brasília, referiu-se a eventuais problemas provocados pelo acesso dos indígenas ao PNAE em termos de mudança do manejo territorial. Estes problemas poderiam ser de diferentes ordens: entrega dos produtos, conforme o projeto de venda; área explorada e respeito às delimitações de uso de cada família e de cada comunidade; construção do PNAE local na comunidade e entre agricultores indígenas em relação às suas próprias realidades.

De todo modo, as demandas foram importantes para que o programa alcançasse o maior número de comunidades, chegando a todas as regiões do Rio Negro, em São Gabriel da Cachoeira. Atender tal reivindicação é bastante difícil, visto haver mais de 300 comunidades e sítios no município, em geral, distantes umas das outras. Já a SEMED e a prefeitura, inicialmente, tiveram uma perspectiva de cumprir a porcentagem mínima necessária estabelecida em lei para a aquisição de produtos de agricultores familiares, preferencialmente, indígenas no caso do município. Desta forma, a SEMED e a prefeitura desempenharam papel importante de promover atividades nas comunidades indígenas, contando com apoio interinstitucional.

A CATRAPOA também desempenhou papel fundamental em recomendar e cobrar a prefeitura para que cumprisse a Lei Federal. Assim, foi também o caso da FOIRN, através dos diretores que mais acompanhavam essa temática, no caso Nildo Fontes e Adão Francisco. Houve cobrança de maneira local e também subsidiando informações ao Ministério Público Federal do Amazonas. A cobrança estendeu-se a todas instituições que tem relação com o Programa em suas atividades.

Assim, estas instituições tiveram sua participação para a promoção do Programa no município. Com suas missões institucionais mais ou menos distantes e aproximadas, foram buscando um entendimento consensual e uma gestão

compartilhada para promoção do Programa no município. Diversas reuniões foram realizadas contando com a participação das diferentes instituições. Foi no equilíbrio entre discordâncias e consensos que se construiu a atual dinâmica de promoção do Programa. Desta forma, buscou-se construir uma metodologia adequada para promover o PNAE. Pessoas com diferentes, e às vezes, similares visões, bem como instituições com suas diferentes missões institucionais, colaboraram para a promoção do programa no município, com sua amplitude de acessos, desafios de implementação e processos de aprendizagem institucional, envolvendo servidores, comunidades, associações e indígenas.

4.9. Manejo agroflorestral na comunidade Hupd'äh Santa Rosa e o acesso ao PNAE

A comunidade Hupd'äh de Santa Rosa está localizada no igarapé Cabari, afluente do rio Waupés. Neste território, conhecido como rio Japu, vivem indígenas Hupd'äh majoritariamente, em 12 comunidades: Vila Nova, Sítio Tukano, Jacaré Banco, Jacaré Banquinho, Santa Cruz do Cabari, Santo Expedito, Piracema, Santo Antonio e Santa Rosa e no igarapé Japu, afluente do igarapé Cabari, as comunidades Boca do Traíra, Águas Vivas e Santo Atanásio.

Nesta comunidade, ocorreram as atividades do projeto “Tiw big niy: caminhos antigos e saberes dos Hupd'äh no centro da floresta” no âmbito do projeto “Salvaguarda do Patrimônio Linguístico e Cultural de Povos Indígenas Transfronteiriços e de Recente Contato da Região Amazônica” desenvolvido pelo Museu do Índio (FUNAI) e UNESCO, em 2019. Contando com a participação de indígenas Hupd'äh das comunidades vizinhas no rio Japu, foi feito trabalho com mapas dos caminhos Hupd'äh, compartilhamento de fotos antigas, histórias dos lugares e caminhos hup e manejo. Houve espaço para dialogar sobre frutas e produtos que poderiam ser ofertados para a escola, relacionados aos caminhos e às roças Hupd'äh. Anteriormente, entre 2015 e 2018, foram promovidas atividades específicas as comunidades deste povo, no âmbito da elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da Terra Indígena (TI) Alto Rio Negro.

Em especial, em agosto de 2018, durante a etapa de consulta sobre os dados levantados nos trabalhos do PGTA, foram realizadas conversas associadas ao manejo do território, que envolveu as temáticas de educação, saúde, manejo e

alimentação, lugares sagrados, caminhos e sítios dos antigos e cidade. Em especial na comunidade Santa Rosa, após as atividades relacionadas ao PNAE, durante as rodas de ipadu, as conversas eram em torno da morte dos velhos nos últimos tempos, a presença da igreja e os caminhos para a alimentação na comunidade. Desta forma, um dos relatos foi sobre o padre italiano que colocou uma santa na gruta, mas não teve a proteção necessária, já que esses lugares de serras são locais sagrados e perigosos que possuem dono com suas roças específicas no caminho de Santo Atanásio até a Serra. Aqueles relatos nos lembra a amplitude do território Hupd'äh e também o processo de colonização. A importância dos itinerários Hupd'äh de proteção e cercamento para a coleta de frutas e para a caça é sempre bastante realçada.

Neste sentido, ressalto mais uma vez que os homens e mulheres Hupd'äh conectam o manejo e o caminhar no território com a vida e com as dinâmicas em torno da sustentabilidade de seus territórios. A relação dos velhos e jovens, com a transmissão de práticas e conhecimentos, a interferência externa, os outros seres do território, a educação na língua hup, no português e o respeito às práticas e conhecimentos hup, a saúde fortalecida (sob os próprios itinerários terapêuticos hup), o deslocamento para a cidade visando acesso a benefícios sociais, documentação e mercadorias diversas são elos do que almejam enquanto viver melhor em seus territórios. São ilustrativas aqui destas perspectivas as narrativas do ancião Jaime Boreiro, Hupd'äh da região do rio Papuri e de Américo Salustiano Socot, liderança Hupd'äh, respectivamente abaixo:

Essa serra [Serra Patauá] nós erguemos por cima de nós no tempo primeiro. Quando Hib'ah Têh Ìh (Filho do Nascimento) chegou, a pedra era baixa, estava um pouco acima de nós. Assim disseram. A pedra era baixa e apertava o coração, a respiração dos antigos. Aí ele, o Hib'ah Têh Ìh, mandou eles, os Pássaros, os Gaturamos. Estavam todos os Gaturamos, os que são da floresta. Estavam todas as Garças. Quantas delas havia? Os Udus, os Uirapurus... Mandou eles "Vocês junto comigo, vamos pegar isso juntos ! Isso está pesado, se eu fizer sozinho, não será bom erguer". Disse para eles. Aí juntaram um grupo só e alçaram a pedra. Alto! Empurraram e colocaram a pedra lá em cima. Deixaram tudo bem certo! Eles voltaram descendo, Hib'ah Têh Ìh desceu junto. E lá deixou o nome da serra. Lá a Gente do Nascimento subiu, os avós, os primeiros do Nascimento. Naquele tempo, eles iam indicar o nome, a Gente do Nascimento. Nossos avós,

naquele tempo, vieram descendo, dando nome para essa serra. “Patauá”, eles disseram. “Serra Patauá”, eles disseram. Assim, nesse tempo passado, Hib’ah Têh Ĩh nos trouxe. Subindo pelo rio, quele tempo, na Canoa do Nascimento, remando, subindo. E disse: “Estou mandando vocês ficarem aqui nesse lugar mesmo! Com os nossos cunhados”. Os cunhados antigamente vieram junto, os que subiram no Nascimento com a gente. Esses, os Têg D’uh Ag Têhd’äh (Filhos da Fruta Árvore). Assim, ficamos para fora. Os que somos nós, S’ug Hupd’äh (Gente da Floresta), ficando circulando pela floresta. Nós, Hupd’äh, os que trabalhavam com os Tukano, ficamos circulando pela floresta. Assim saiu a nossa fala, os que somos, nossos avós” (FOIRN, 2019, p. 197).

É isso mesmo, isso mesmo que eles fazem, os velhos. Naquele tempo em que eles existiam, eles viviam bem, os antigos, eu digo. Viviam bem, iam matando caça, eles comiam bem, tinham seu lugar de viver juntos. Isso mesmo que nós estamos pensando nesse PGTA, dentro da PNGATI. Fazendo o trabalho, aí voltando para casa, com a nossa família bem, nossos filhos bem, comendo, ficando felizes, assim que estamos pensando. Benzer bem o nosso lugar de estar, benzer bem com breu para consertar a nossa comunidade” (FOIRN, 2019, p. 201).

Em especial, as atividades de etnomapeamento desenvolvidas durante os trabalhos junto à comunidade estimulavam conversas em torno da alimentação e do manejo relacionado com as outras temáticas do território Hupd’äh. Desta forma, durante o desenho dos caminhos na floresta, assim como na prática, eram apontadas frutas que, em determinados lugares, apresentavam maior disponibilidade.

Ademais, as roças Hupd’äh eram destacadas como fonte de amplas possibilidades para fornecimento de alimentos para garantir a alimentação dos alunos na escola da comunidade. Os desafios para potencializar a obtenção destes alimentos para o PNAE se associam com todas as demandas locais e com a vida na comunidade.

Com efeito, em 2021 e 2022, foram promovidos esforços para que a comunidade Hupd’äh Santa Rosa acessasse o Programa Nacional de Alimentação Escolar. Um novo levantamento especificamente mês a mês de produtos que estariam disponíveis foi feito com apoio da liderança Hupd’äh Américo Socot na comunidade Santa Rosa. Foram realizadas duas reuniões, em outubro e dezembro

de 2021 na comunidade, com objetivo de levantamento de produtos e de interessados em participar do PNAE. Desta forma, três famílias mostraram-se interessadas e apontaram produtos que poderiam fornecer para a escola regulamente.

Na reunião realizada na comunidade, Américo Socot, com o apoio do professor Hupd'äh da comunidade, Virgolino Penedo Pena, identificou os alimentos que teriam mais disponibilidade durante o ano no território, com consentimento da comunidade que maneja estes cultivos. Dentre as espécies identificadas, importante ressaltar que uma parte era oriunda das roças e outra era proveniente da floresta. Assim, selecionaram nas roças e quintais a farinha, o beiju, a banana, o abacaxi, a pimenta e o caruru. Por sua vez, nas áreas de floresta e igarapés, foram selecionados o japurá, o peixe, o cacau do mato e a maniwara. Este leque de produtos permite realçar a diversidade integrada na composição das compras públicas do PNAE em comunidades indígenas.

A partir das famílias selecionadas, houve dificuldade já recorrente para obtenção de documentação básica necessária para acessar o programa. Das três famílias, nenhum membro tinha conta em banco e tampouco a Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP). Em duas famílias, apenas as mulheres possuíam documentação de carteira de identidade e Cadastro de Pessoa Física (CPF). Os homens responsáveis por essas duas famílias não possuíam CPF, tampouco título de eleitor, o que dificultava ainda mais obter o CPF. Também não possuíam documento de quitação dos serviços militares, exigido pelo cartório eleitoral para os homens maiores de 18 anos para obtenção de título de eleitor. Não há obrigatoriedade de serviço militar para os indígenas. Entretanto, a documentação de dispensa ainda é demandada aos indígenas em São Gabriel da Cachoeira.

Por fim, estes dois Hupd'äh foram à sede militar para obter o certificado de quitação dos serviços militares, em seguida ao cartório eleitoral para obter o título de eleitor. Entretanto, não foi possível obter o CPF, em razão da inexistência desde 2017 de agência da Receita Federal em São Gabriel da Cachoeira.

Assim, no cadastro para obter o DAP, a única maneira encontrada foi registrar apenas as duas mulheres, ainda como solteiras, para acelerar o processo. A FUNAI insistiu ao IDAM para registrar os homens mesmo sem a documentação. Porém, os servidores constataram ser praticamente impossível realizar este registro.

Assim, a falta de acesso à documentação básica, que já é um problema recorrente Hupd'äh para receber benefícios de programas sociais, também dificulta a participação em programas destinados à agricultura familiar. Nesta região do rio Japu, em viagem em agosto de 2022, constatou-se 130 pessoas sem registro civil, um documento básico.

No caso dos Hupd'äh, como no rio Japu, a obtenção de toda documentação necessária para participar do PNAE – extrato da DAP (atualmente, CAF)²⁰, cartão de produtor primário (fornecido pelo Instituto de Desenvolvimento Agropecuário do Estado do Amazonas, IDAM), extrato da conta poupança ou corrente e projeto de venda – requer outros documentos cuja emissão apresenta grandes dificuldades para os indígenas. O cartão de produtor primário, a DAP e a abertura da conta necessitam da cédula de identidade e CPF. Para obtê-los, o interessado deve apresentar sua certidão de nascimento. No caso de maiores de 18 anos, também se requer o título de eleitor, o que por sua vez exige no caso dos homens o certificado de alistamento militar. Ainda mais, a solicitação de certidão de nascimento dos indígenas requer o Registro Administrativo Indígena (RANI), para maiores de 2 anos.

Apenas para obter estes documentos aqui citados, os Hupd'äh e outros indígenas devem se dirigir até a FUNAI, IDAM, Banco, setor de identificação da prefeitura, Cartório Eleitoral, Junta Militar. Desta forma, o acesso ao PNAE se assemelha a um labirinto na cidade para os Hupd'äh, considerando o que destaca Marques (2015).

“O acesso ao dinheiro e às mercadorias, na experiência hup da cidade, ganha ares labirínticos. A cidade é um verdadeiro labirinto no qual os Hupd'äh se veem às voltas com a feitura de documentos para acessar os benefícios sociais e, assim, acessarem o dinheiro e as mercadorias. Tais expedições pelos caminhos burocráticos em São Gabriel resultam em dias a fio de caminhadas aparentemente inúteis de uma instituição a outra” (MARQUES, 2015, p. 240).

No caso dos dois citados agricultores da comunidade de Santa Rosa, este labirinto se estende até Manaus, onde se encontra o posto da receita federal mais próximo de São Gabriel da Cachoeira. Esta peregrinação se explica pelo fato que

²⁰ Em 2021 e 2022, houve período de transição para mudança em relação ao documento necessário. O DAP foi alterado para Cadastro de Agricultor Familiar (CAF), que passou a exigir uma série de documentos, inclusive dos filhos dos agricultores, que dificultaram ainda mais o acesso ao PNAE no Rio Negro.

outras instituições autorizadas a emitir CPF, como cartório e correios, não conseguiram emití-lo para os membros das comunidades indígenas. Como anteriormente mencionado, a forma de garantir o acesso destas famílias ao PNAE foi com o registro das mulheres enquanto fornecedoras, pois possuíam documentação. A complicação é tanta que estas mulheres precisaram se cadastrar como solteiras.

Foi o primeiro projeto de comunidade Hupd'äh e também se tratou de pioneirismo do PNAE, com a inclusão de alimentos locais, tais como maniwara, caruru e Japurá, entre produtos alimentares previstos para fornecimento à escola indígena. A obtenção destes produtos encontrados nos caminhos florestais e cultivos Hupd'äh representam um antagonismo diante do labirinto da cidade para se obter documentos. Os caminhos para obtenção dos produtos alimentares conectam suas casas, a escola, suas roças e a floresta, com seus sítios antigos. O japurá é coletado na beira de igarapés e na terra firme, sendo dois tipos diferentes, em sabor, tamanho. A maniwara é coletada em terra firme mais ou menos próximo às roças.

Se estes produtos puderam ser inseridos na chamada do PNAE, ainda existe grande diversidade de alimentos não considerados. Um dos motivos para explicar esta limitação se refere à chamada pública de 2022, que foi aberta apenas para entrega de produtos de agosto a novembro. Também, os produtos da caça de animais, como anta, paca, porco, queixada, macaco, inambu, jacu, mutum, não possuem normativas para seu fornecimento às escolas.

O recorte temporal da tese não permite averiguar todas as ocorrências e impactos da entrega dos produtos alimentares via PNAE pelos agricultores Hupd'äh na comunidade. Mas é possível salientar aqui uma série de dificuldades relacionadas ao processo posterior a homologação dos projetos de venda para o PNAE. Entre os maiores obstáculos, não há uma agência bancária próxima à comunidade, o que implica em necessidade de deslocamento para a cidade, em canoas, o que exige via de regra mais ou menos 3 a 4 dias. O processo de abertura de conta tem sido uma dificuldade não somente para os Hupd'äh, mas para todos os indígenas. Como exemplo, os agricultores de Santa Rosa que participaram do PNAE até dezembro de 2022, não receberam o cartão do banco. Outro problema é relacionado à necessidade de entrega de relatório elaborado pelo professor ou coordenador da escola relatando a entrega da merenda. Este relatório deve ser entregue à SEMED.

Por fim, tendo em vista que povo Dâw e Hupd'äh, da mesma família linguística Naduhup, participaram do PNAE em diferentes momentos, mas apresentam diferenças socioculturais e econômicas que valem ser mencionadas. Tais diferenças nos auxiliam a pensar sobre as relações do manejo e o acesso ao PNAE.

O povo Dâw concentra-se em uma mesma comunidade, chamada Waruá, com população de cerca de 140 pessoas. Dentre os impactos do contato, convém citar o ciclo extrativismo, dos quais boa parte dâw foi submetida ao extrativismo da piaçava, ponto de desestruturação de sua organização e que gerou muitas doenças, alto consumo de bebida alcoólica industrializada, muita violência e muitas mortes. Tal extrativismo era conduzido por patrões da piaçava. Tal exploração esteve associada a deslocamentos de seus agrupamentos e locais onde viviam até as áreas de piaçavais, estando associados a um trabalho análogo à escravidão, pelo qual os Dâw se viam presos a este trabalho, considerando as dívidas feitas com os próprios patrões para obtenção de produtos de alimentação e outros.

Neste contexto, a missão evangélica ALEM intermediou durante a evangelização dos Dâw, o término das dívidas dos com os patrões e a concentração dos Dâw no sítio Warua em frente à cidade de São Gabriel da Cachoeira, na margem direita do Rio Negro, adquirindo um terreno para que estes pudessem se estabelecer ali. Nos últimos anos tem tido uma retomada dos caminhos que percorriam nos interflúvios entre afluentes do Rio Negro. Tendo inclusive um sítio no rio Curicuriari onde também permanecem. Os dâw possuem associação própria, a Associação da Escola e Comunidade Indígena Dâw (AECID) e também são representados pela Ahkó Iwi, associação das comunidades indígenas no entorno do Curicuriari. Além do PNAE, desenvolveram projetos com apoio do Fundo Casa para fortalecimento do território e dos caminhos e saberes associados e também executam turismo de pesca esportiva no rio Curicuriari. Diariamente na feira municipal da cidade, vemos os Dâw vendendo seus produtos como tucumã, maniwara e outros.

Diferentemente, os Hupd'äh não possuem associação própria em geral. Não participam de projetos deles próprios e suas comunidades localizam-se bastante distante da cidade. Esse contato com a cidade pelos Hupd'äh se dá através do Parawari/ beiradão, onde permanecem quando visitam a cidade para diversos motivos, onde vivenciam situação de vulnerabilidade socio-econômica. Ainda hoje é

frequente ouvir dos munícipes, indígenas ou não indígenas, que são maku, ou chamando os Dâw de Hupd'äh. Há claramente desconhecimento das pessoas sobre a vida e quem são estes povos. Em vários momentos são tons depreciativos que usam quando se referem a estes povos.

Quanto ao acesso ao PNAE, a comunidade Waruá acessou por três anos (2019,2020 e 2021). No primeiro ano, como já informado, não havia muitos produtos que fazem parte do manejo e da vida indígena. Nos outros dois anos, foram incluídos produtos na chamada pública que garantiram que os Dâw fizessem entregas de uma parte de sua agrosociobiodiversidade. Ao todo, em 2021, considerando os três projetos de venda entregaram os seguintes produtos farinha, goma, abiu, açaí e mamão. Em 2020 entregaram. Manga, cupuaçu, limão, peixe, farinha, goma, tucumã. A grande reclamação das agricultoras Dâw que participaram do Programa foi referente à demora para o pagamento. No ano de 2021, o pagamento atrasou muito, pela prefeitura, o que desestimulou as pessoas a participarem do programa. Foi o ano que ocorreu maior acesso ao PNAE em São Gabriel da Cachoeira, mas que gerou atrasos no pagamento. Também exigiu-se a Carteirinha de produtor primário para que viabilizasse o pagamento.

Figura 11. Entrega de alimentos para escola na comunidade Waruá, povo Dâw. PNAE 2021.



Já os Hupd'äh da comunidade de Santa Rosa acessaram o Programa apenas em 2022. Duas mulheres e um homem planejaram fazer a entrega de abacaxi, açaí, beiju, banana inajá, farinha, peixe fresco, pimenta in natura, caruru, maniwara, Japurá e cacau do mato.

Abaixo seguem as tabelas que descrevem o planejamento de cada indígena Hupd'äh que entregou no PNAE.

Tabela 13. Planejamento de Maria Elorides Penedo Pena, comunidade Hupd'äh Santa Rosa, para entrega merenda regionalizada na escola da comunidade . 2022.

DESCRIÇÃO	UNID.	QUANT. TOTAL	AGO.	SET.	OUT.	NOV.
ABACAXI	Kg	6		6		
BANANA INAJÁ	Kg	6				6
BEIJÚ	Und	6		2	2	2
FARINHA DE MANDIOCA	Kg	12		4	4	4
PEIXE REGIONAL FRESCO	Kg	12		4	4	4
PIMENTA IN NATURA	pct (60g)	1		1		
CARURÚ	Maço	3	1	1		1
MANIWARA	pacote (60g)	3	1	1		1
JAPURÁ	200g	1	1			
CACAU DO MATO	Kg	4		4		

Tabela 14. Planejamento de Sonia Pires Gonçalves, comunidade Hupd'äh Santa Rosa, para entrega merenda regionalizada na escola da comunidade. 2022.

DESCRIÇÃO	UNID.	QUANT. TOTAL	AGO.	SET.	OUT.	NOV.
ABACAXI	Kg	6		6		
AÇAÍ	Litro	2				
BANANA INAJÁ	Kg	18	6	6		6
BEIJÚ	Und	6	2	2		2
FARINHA DE MANDIOCA	Kg	12	4	4		4
PEIXE REGIONAL FRESCO	Kg	12	4	4		4
PIMENTA IN NATURA	pct (60g)	1			1	
CARURÚ	Maço	3	1	1		1
MANIWARA	pacote (60g)	3	1	1		1
JAPURÁ	200g	1				1
CACAU DO MATO	Kg	4		4		

Por outro lado, quatro indígenas Dâw que participaram do PNAE em 2020 são listadas abaixo com seus planejamentos de entrega de produtos à escola da comunidade. Incluo este ano que houve a maior entrega entre os Dâw. Ao todo, 9 agricultores Dâw participaram da chamada pública em 2020.

Tabela 15. Planejamento de Rosani Araújo da Silva, comunidade Dâw, Waruá, para entrega merenda regionalizada na escola da comunidade. 2020.

Produto/ mês de entrega	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Açaí(lata)	1		1	1			1		1	
Bacaba (kg)	1									1
Beiju (und)	2		2			2			2	1
Cupuaçu (kg)		5	5	5				5	5	
Caju (kg)									5	5
Farinha (lata)			1			1			1	
Limão (kg)			8			5			8	
Tucumã (kg)		10	6							

Tabela 16. Planejamento de Nazaré Moraes de Souza, comunidade Dâw, Waruá, para entrega merenda regionalizada na escola da comunidade. 2020.

Produto/ mês de entrega	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Açaí(lata)	1	1	1	1			1	1	1	1
Beiju (und)	1		1			1		1		1
Cupuaçu (kg)		5	5	5		5			5	
Caju (kg)									5	5
Farinha (lata)		1		1		1		1	1	
Ingá (kg)										
Goma (kg)		5		5		5		5	5	
Peixe (kg)				5		5			5	
Tapioca (kg)		5		5		5		5	5	
Tucumã (kg)	5	5							5	

Tabela 17. Planejamento de Joaquina de Souza Marques, comunidade Dâw Waruá, para entrega merenda regionalizada na escola da comunidade. 2020.

Produto/ mês de entrega	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Abacate (kg)		8								
Açaí(lata)	1	1	1				1	1		
Cupuaçu (kg)		5					5			5
Farinha (lata)			1			1				
Galinha caipira (und)				1				1		
Goma (kg)	5		5			5		5		5
Limão (kg)	10	8				5		5		5
Macaxeira (kg)	10	5	5	5		5	5	5	5	5
Tucumã (kg)	10		8						8	

Tabela 18. Planejamento de Marisa Fernandes Marques, comunidade Dâw Waruá, para entrega merenda regionalizada na escola da comunidade. 2020.

Produto/ mês de entrega	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Açaí(lata)	1		1			1		1		
Cupuaçu (kg)	8	8	8				8			
Farinha (lata)		1		1				1		
Goma (kg)		8		5				7		
Manga (kg)									5	
Tucumã (kg)	5	5	5	5						

Além do alto quantitativo de entregas planejadas em 2020 pelos Dâw, foi importante também para enfrentamento da COVID-19, conseguindo garantir alimentação para os alunos da escola, mesmo em período de interrupção das aulas.

Cabe destacar que no ano seguinte, em 2021, o planejamento Dâw foi bem menor quantitativamente e menos diverso de produtos.

As escolas, além das diferenças citadas, contam com diferenças de número de alunos, sendo 65 na escola da comunidade Waruá e 44 na comunidade Santa Rosa, incluindo os alunos de Educação de jovens e adultos (EJA). Trata-se do ensino fundamental e EJA.

Os Hupd'äh apresentaram uma maior diversidade de produtos encontrados no interior da floresta, sendo todos nativos da região. Os dâw entregaram alguns produtos que não são nativos, como manga, abacate, limão e galinha caipira, mas produzidos na comunidade, que fazem parte do contexto alimentar, especialmente das crianças e jovens.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, foram apresentados alguns elementos que caracterizam, em parte, o manejo ecológico Hupd'äh em seus territórios. As práticas e saberes utilizados pelos homens e mulheres Hupd'äh no interior da mata, nos quintais e nas roças apresentam especificidades relacionadas bastante aos caminhos que percorrem na floresta, que, além da caça, extrativismo e pesca, conectam comunidades, margeiam igarapés, passam por lugares dos donos das caças, locais sagrados e sítios dos antigos. Ainda há vários aspectos do manejo que não puderam ser descritos de forma mais detalhada, mas são fundamentais para a maneira como os Hupd'äh manejam seu ambiente. De todo modo, atenta-se para diferentes espécies manejadas pelos Hupd'äh, compondo uma extensa lista de alimentos, substâncias medicinais e produtos relacionados a processos de proteção, xamânicos e de cura, à confecção de instrumentos de pesca e caça ou à construção de moradias. Alimentos e materiais que são necessários para o viver bem dos Hupd'äh.

A mobilidade territorial tradicionalmente característica Hupd'äh hoje é menos frequente diante dos projetos escolares, de saúde e de crescimento da comunidade e em relação ao tempo dos antigos. Ainda assim, muitos caminhos Hupd'äh seguem abertos o que indicam certa frequência de uso. É comum ouvir na comunidade que famílias foram caçar, visitar parentes de outras aldeias ou ainda coletar caraná ou cunuri, cipó titica e outros. Desta forma, ainda está presente a caça, bem como a coleta de alimentos e de outros produtos do interior da mata, além da pesca nos igarapés. Estes elementos configuram o bem viver Hupd'äh em seu território, juntamente com as roças e quintais que fazem parte do manejo das famílias Hupd'äh.

Japurá, wacu, patauá, bacaba, cucura do mato, açaí do mato, açaí da caatinga, cacau do mato, ucuqui, wará, cunuri, uirapixuna, abacaxi do jabuti, dentre outros muitos, são alimentos que se encontram no interior da floresta. Mandioca, pimenta, coca, tabaco, abacaxi, cará, banana, umari, laranja, limão, coco, injá são produtos cultivados nas roças ou em sítios antigos e são fundamentais para os Hupd'äh. Fazem parte do essencial para preparar a quinhapira, a mujeca, o moqueado, o beiju, o mingau, os vinhos, o caxiri, além dos associados a práticas xamânicas, como o ipadu, o carpi e o preparo do cigarro. Assim, mesclam-se os

produtos da floresta com os produtos das roças. As plantas conectam estes diferentes espaços, assim como os sítios antigos relacionam o interior das florestas aos locais das casas e das roças atuais.

As diferentes variedades de mandioca, pimenta, abacaxi, cará e ipadu manejadas demonstram a importância das roças para os Hupd'äh. Portanto, não somente as espécies que se encontram no meio da floresta conduzem ao bem viver Hupd'äh na comunidade. Também de fundamental importância estão os alimentos obtidos da caça e da pesca. Estratégias específicas para obter o alimento protéico como anta, paca, cotia, jacaré e dentre outros são feitas pelos Hupd'äh, assim como para a pesca.

Neste sentido, agrosociobiodiversidade Hupd'äh é evidente. As complexas relações socioambientais nos territórios indígenas, especialmente realçadas no nosso estudo, permeando diferentes caminhos pelo interior da floresta e igarapés para cuidar e obter os alimentos necessários para a segurança alimentar e nutricional das famílias no território Hupd'äh. Trata-se de relações com outros povos da família linguística Naduhup como os dâw aqui realçadas no acesso ao PNAE, mas também com os outros povos da região do Rio Negro.

Trata-se, sobretudo, de uma diversidade de alimentos e de modos de prepará-los, que associam-se ao manejo que os Hupd'äh fazem na floresta e nas roças. Todo o cuidado no preparo do alimento, da roça, da caça, pesca e do extrativismo e no manejo do território estão associados também aos benzimentos e processos xamânicos associados às plantas de poder – coca (ipadu), carpi, paricá, pimenta e tabaco que fortalecem a saúde da pessoa Hupd'äh, da existência de outros seres e do território. Tais considerações são realçadas no PGTA da Terra Indígena Alto Rio Negro e como fundamentais para os Hupd'äh viverem bem em seu território

Tendo em vista o manejo Hupd'äh e seus modos de vida e produção e obtenção de alimentos, é pertinente discutir aspectos das três políticas públicas: a PNAPO, a PNGATI, e especialmente o PNAE. Com relação à PNAPO e PNGATI, são políticas associadas à sustentabilidade dos territórios, que podem ser observadas em seus princípios, com objetivos em comum, embora com divergências em relação à efetiva participação indígena. Novas possibilidades de articulação, como a partir da patrimonialização de sistemas agrícolas específicos, podem contribuir para maior sintonia entre as duas políticas.

Os interesses do agronegócio, das empresas mineradoras e garimpeiros, além de um governo acusado de genocídio, enfraquecem frequentemente os direitos indígenas conquistados e a sustentabilidade dos seus territórios. Em especial na região do Rio Negro há uma pressão mineradora que nos últimos anos tem novamente aumentado, com invasões sobretudo no baixo Rio Negro, no Içana e em igarapés dos Yuhupdeh. Diversos ministérios que atuavam em consonância com as políticas focalizadas aqui foram extintos, como o caso do Ministério do Desenvolvimento Agrário e Ministério da Cidadania. Foi bastante enfraquecido o Ministério do Meio Ambiente. Com efeito, o IBAMA, o ICMBio e a FUNAI também foram bastante debilitados em suas atuações, dificultando sobremaneira a implementação das políticas em questão.

Entretanto, as inter-relações entre atores, fundadas em políticas como a PNGATI e PNAPO, com a perspectiva de articulação de diferentes instituições no âmbito do Estado, mas também da sociedade civil, constituem um meio para a defesa dos direitos indígenas contra estas ameaças. Abordou-se que, sob instâncias diversas, a sociedade civil, no caso aquelas que representam os povos indígenas, estão tendo protagonismo na governança e controle social, ou buscando seu espaço, especialmente no âmbito da PNGATI. As PNGATI e PNAPO, associadas com a agroecologia, realçam perspectivas diversas. Porém, apresentam sintonia no que se refere à busca pelo diálogo visando contribuir para o bem viver e a sustentabilidade dos territórios Indígenas.

Em um contexto de perda de direitos, fortemente destrutivo para os povos indígenas, com um governo contrário a suas demandas, especialmente neste período nos últimos anos no Brasil, multiplicam-se os grandes desafios para o reconhecimento da diversidade cultural, alimentar e produtiva Hupd'äh. A PNAPO e a PNGATI possuem um ideal de sustentabilidade importante que favorece os meios próprios indígenas. Entretanto, apresentam particularidades que se conectam em graus diversos às demandas indígenas e em especial àquelas dos Hupd'äh. A PNGATI apresenta um referencial setorial mais relacionado ao bem viver dos povos indígenas, enquanto a PNAPO foca em um sentido mais amplo em termos de populações que vivem no e do rural, especialmente com referencial setorial de soberania alimentar.

Assim, os conceitos de bem viver e de soberania alimentar prevalecem na PNGATI e na PNAPO, respectivamente, como referenciais setoriais mobilizados,

traduzidos de um referencial global de desenvolvimento sustentável. Não são todavia conceitos contraditórios, inclusive ambos fortalecem autonomia. Ademais, pode-se afirmar que a soberania alimentar é um dos pontos do bem viver de qualquer povo ou território. Estas ideias transitam pelas políticas PNGATI e PNAPO.

O elo na PNGATI com a demanda Hupd'äh é particularmente construído a partir do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da Terra Indígena Alto Rio Negro. Os PGTA são estimulados pela PNGATI. Aquele da Terra Indígena Alto Rio Negro foi elaborado considerando as especificidades Hupd'äh e Yuhupdeh e aponta para possibilidades de implantação de projetos que estejam de acordo com a demanda específica destes povos. Em especial, os Hupd'äh salientaram cinco temáticas que guiaram as conversas em relações ao plano: 1. Educação e saúde; 2. Manejo; 3. Alimentação; 4. Caminhos aos lugares sagrados e sítios antigos; 5. Deslocamento para a cidade, atrelado ao alcance de direitos sociais e cidadania.

Por outro lado, o acesso ao PNAE em duas comunidades indígenas, Santa Rosa do povo Hupd'äh e Waruá do povo Dâw, ambas da família linguística Naduhup realçam a importância da mobilidade na floresta para esses povos. Durante o processo para acesso ao PNAE, em ambas esteve associado a trabalhos pelo interior da mata, seja para a coleta da palha de caraná nos dâw, seja pelo registro de lugares sagrados dos Hupd'äh de Santa Rosa.

Convém destacar que as relações entre o manejo indígena Hupd'äh em seus territórios – oriundos dos caminhos florestais, caça, coleta, pesca e roças, além das visitas a outras comunidades e lugares sagrados e dos alimentos associados a estas práticas – convergem e divergem simultaneamente em certos aspectos ao Programa Nacional de Alimentação Escolar. A cada ano, têm sido incluídos novos alimentos na chamada pública local de São Gabriel da Cachoeira, especialmente da Secretaria Municipal de Educação (SEMED), o que aponta para que as instituições reconheçam diferentes gêneros alimentares no dia a dia das comunidades. Tal inclusão ocorre devido à potencialização do diálogo com relação ao desafio de enquadrar o cardápio escolar aos hábitos alimentares indígenas, o que é realizado mensalmente. Vale a pena insistir aqui sobre a imensa diversidade de formas de produzir os alimentos entre os indígenas no Rio Negro.

Os arranjos locais envolvendo diversas instituições, incluindo o movimento indígena e suas coordenadorias e associações de base, fortalecem entendimentos e conexões com os manejos dos povos indígenas do Rio Negro. Desta forma, trata-se

de inserir alimentos nas escolas da comunidade indígena a partir dos desejos desta última. Houve certa dificuldade em entender de que há diferentes alimentos que não se encontram nas roças ou no rio, mas sim na floresta. Porém, parece a cada ano haver um entendimento melhor em relação a esta característica da alimentação indígena. Para os Hupd'äh, há uma interação importante com esses outros alimentos que se encontram no meio da floresta, ainda não conhecidos pelos não indígenas e instituições. Há também fortes conexões com os outros povos que também trocam alimentos entre si e com os Hupd'äh, também com prática de percorrer caminhos pelo interior da floresta visando coleta alimentar.

Os principais aspectos em dissonância ao manejo e formas de produzir alimentos encontram-se no cardápio, no diálogo com a nutricionista, que costuma, por exemplo, minimizar as quantidades relacionadas ao consumo da farinha ou excluir produtos de caça, além de vários frutos que não são conhecidos ou que não foram incluídos nas chamadas públicas. O tempo da produção e coleta de determinados alimentos podem estar associados ao período de férias escolares, inviabilizando assim seu consumo na escola também. Entretanto, existem também possibilidades de conservação dos produtos de maneira tradicional, garantindo a qualidade do alimento, como no caso do japurá e do umari, especificamente, permitindo sua utilização posterior. Não há um cardápio específico Hupd'äh elaborado pela nutricionista. Com efeito, o cardápio concebido é para todas as escolas indígenas do Rio Negro, servindo como padrão, mas sendo modificado na prática da alimentação escolar no dia a dia diante de tanta diversidade de preparo de alimentação e disponibilidade também.

A dificuldade de acesso ao programa bem como a adequação às exigências burocráticas são aspectos que não condizem com a logística e realidade local. Desta forma, por exemplo, indígenas que vivem em comunidades mais distantes do perímetro urbano, como os Hupd'äh, não possuem caixas eletrônicas ou bancos próximo a suas comunidades para sacarem o pagamento referente a entrega dos produtos. Para se deslocarem à cidade, o custo é alto e muitas vezes superior ao valor recebido no programa. A demora no pagamento acaba também só por reforçar esse aspecto, deixando-os na incerteza se o pagamento saiu quando se dirigem à cidade. Uma opção é sacarem. Esta dinâmica de mobilidade entre os indígenas rionegrinos tem sido frequente. Entre os Hupd'äh, o deslocamento para a cidade tem sido nos últimos anos também frequente, especialmente nos períodos de férias

escolares, mas que ano após ano começa a se intensificar em outros meses também.

O acesso à documentação, como a Declaração de Aptidão ao PRONAF (DAP), a abertura de conta poupança ou corrente no banco, o envio dos projetos de venda ao PNAE e os relatórios de entrega de produtos exigem essa referida mobilidade na cidade e representam dificuldades que estes povos vivenciam no acesso aos benefícios sociais ou previdenciários e à documentação básica.

Ainda mais, há falta de apoio institucional com relação a tradutores e interpretes na língua Hupd'äh e, por vezes, em Tukano também. Igualmente não há, em geral, domínio dos povos Naduhup, como os Hupd'äh, com relação ao funcionamento das instituições públicas e privadas na cidade. No caso do PNAE, ainda há o Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável no Amazonas (IDAM), que é pouco contatada e conhecida pelos indígenas desta etnia e necessária para emissão da Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP), que desde 2021 passou a ser Cadastro de Agricultor Familiar (CAF). Da mesma maneira, os não indígenas e indígenas presentes nas instituições pouco conhecem sobre a vida dos povos Naduhup.

Considerações sobre os desafios relacionados à implementação do PNAE nas comunidades indígenas do Rio Negro se referem a aspectos muito além daqueles do manejo. Tempos diferentes entre o dispositivo de política pública e as práticas indígenas, diálogo truncado entre o cardápio da nutricionista e indígenas. A exigência de um cardápio semanal, sem considerar as diferentes variações que possíveis da diversidade de preparar os alimentos. Há variedades de alimentos disponíveis no dia a dia que são pontos importantes que podem ser destacados entre os grandes desafios para implementação do programa e como estes podem estar registrados pelas institui.

Esses desafios relacionados ao PNAE realçam a importância das discussões, das reivindicações e dos conhecimentos da vivência dos Hupd'äh no tocante à educação escolar indígena. Estes pontos servem também para tomar em conta o acesso aos benefícios sociais e previdenciários, além da documentação, para os membros das comunidades indígenas.

Trata-se de desafios especialmente situados no âmbito do Estado, com poder de implementar ações, projetos e políticas públicas. Os Hupd'äh vivenciam dificuldades crescentes neste primeiro quarto do século XXI. Particularmente, não há

um aparato de Estado suficiente para o enfrentamento dos desafios ligados à diversidade Hupd'äh, com sua pluralidade de modos de vida, incluindo as práticas e manejo em seu território.

A tese realçou aspectos que conectam, ao menos em parte, o manejo territorial indígena Hupd'äh e os dispositivos de políticas públicas, em especial o PNAE. A inclusão de parte dos alimentos nas chamadas públicas locais apontam para um reconhecimento ainda que parcial do manejo indígena Hupd'äh para além de suas roças, considerando aqueles obtidos no meio da floresta, ainda que a caça tão importante na vida Hupd'äh ainda permanece não incluída no PNAE. Dificuldades inúmeras relacionadas à operacionalização também foram citadas como a parte documental, o acesso à documentação básica, a dificuldade de registro e a logística difícil.

Desta forma, ainda há um longo caminho para que os manejos e modos de preparar alimentos pelos Hupd'äh sejam de fato reconhecidos pelos órgãos no planejamento e execução das políticas públicas. Trata-se de destacar os anseios e desejos das comunidades Hupd'äh apresentados no PGTA da Terra Indígena Alto Rio Negro e fundamentais para o bem viver em seus territórios.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, v.1, 2007.
- ALMEIDA, THIAGO. V. V. **A agrobiodiversidade nas terras indígenas Guarani Nhandewa no norte do Paraná: memória, resgate e perspectivas**. 2012. 105 p. Dissertação (Mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Rural). Universidade Federal de São Carlos, Araras-SP, 2013.
- ALTIERI, M. **Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável**. 3-ed rev. ampl. - São Paulo, Rio de Janeiro: Expressão Popular, AS-PTA, 2012, 400p.
- ALVES, A. G. C.; SOUTO, F. J. B. Etnoecologia ou etnoecologias? Encarando a diversidade conceitual. **Etnoecologia em perspectiva: natureza, cultura e conservação** (org Angelo Giuseppe Chaves Alves; e Francisco José Bezerra Souto; e Nivaldo Peroni). Recife, NUPEEA, 2010.
- ANDRELLO, L. Geraldo. **Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)**. 2004. 433 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas-SP, 2004:
- ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. Coleção Pesquisa Qualitativa. Bookman, 2009.
- ATHIAS, R. M. **Hupdë-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés, amazonien (Brésil)**. 1995. 157 p. Tese (Doutorado). Paris: Univ. de Paris X. 1995.
- BAVARESCO, A; MENEZES, M. **Entendendo a PNGATI: Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Indígenas**. – Brasília-DF: GIZ/Projeto GATI/Funai, 2014, 90p.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. Introdução geral: o espírito do capitalismo e o papel da crítica. **O Novo Espírito do Capitalismo**. Tradutora Ivone Catilho Benedetti. WMF Martins Fontes: Ed. 1, 2009.
- BOLTANSKI, L.; THEVÉNOT, L. **A justificação – sobre as economias da grandeza**, 564 p, 1ª Edição, UFRJ, 2020
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Brasil Agroecológico, **Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica – PLANAPO**. Brasília-DF: MDA, CIAPO, 2013, 96 p.

- BRASIL. Brasil Agroecológico, **Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica - PLANAPO**. Brasília: MDA, CIAPO, 2016, 92 p.
- BUCHILLET, DOMINIQUE. **Os índios da região do Alto Rio Negro: história, etnografia e situação das terras**.
- CABALZAR, A.; RICARDO, C. A..(eds). Mapa Livro - **Povos indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 3a ed.2006, Disponível em: http://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/mapa-livro_rn_2006/4. Acesso em 10 mar. 2015.
- CAMPOS, M. A. A. **Na roça com os Pataxó: etnografia multiespécie da mandioca na aldeia Barra Velha do Monte Pascoal, Sul da Bahia**. 2016. 250 p. Tese (Doutorado em Ciências – Ecologia Aplicada). Universidade de São Paulo, Piracicaba-SP, 2016.
- CAMPOS, M. L.; BINOTTI, T. C. O ensino da Agroecologia em São Gabriel da Cachoeira-AM – contribuições reflexivas sobre o PRONATEC. In: **Anais do IX Congresso Brasileiro de Agroecologia**. 2015, Belém-PA.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 1a edição, 2012, 158 p.
- CARTA ABERTA. **Carta Aberta de Recomendações da Sociedade Civil Brasileira na 13ª Conferência das partes da Convenção da Diversidade Biológica e seus Protocolos**. Disponível em <http://terradedireitos.org.br/wp-content/uploads/2016/11/CARTA-DE-POSICIONAMENTO-SOCIEDADE-CIVIL-PARA-COP-13-MOP-8-MOP-2.pdf>. Último acesso em janeiro de 2017, 2016.
- CASTRO-GOMEZ, SANTIAGO. Michel Foucault y la colonialidad del poder. **Revista Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.6: 153-172, enero-junio, 2007.
- COELHO-DE-SOUZA, G.; BASSI, J. B.; KUBO, R. R. Etnoecologia: dimensões teórica e aplicada. **Transformações no Espaço Rural**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2011, p. 25-47.
- COSTA, RENATA. M. G. F. **Políticas Públicas em agroecologia para os povos indígenas: um estudo de caso sobre o programa carteira indígena na baixada santista**. 2012. 149 p. Dissertação (Mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento rural). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos-SP, 2012.

- COSTA, MANOEL BALTASAR BAPTISTA; LIMA, PAULO HENRIQUE DE; BINOTTI, TÚLIO CAIO; SALGADO, CARLOS ARTUR; FAUSTINO, LUIZ FERNANDO. Pesquisa-ação em agroecologia no município de Guarulhos. **Agriculturas**, vol. 9, n-2, 2012.
- COSTA, MANOEL BALTASAR BAPTISTA DA. **Agroecologia no Brasil: história, princípios e práticas**. São Paulo: Expressão Popular, 1ª edição, 2017, 144 p.
- DAL SOGLIO, F. A crise ambiental planetária, a agricultura e o desenvolvimento. **Agricultura e sustentabilidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009, 150 p.
- DA MATTA, R. **O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues**. Museu nacional, 1978.
- DE BIASE, LAURA. Agroecologia, campesinidade e os espaços femininos na unidade familiar de produção. 190 p. **Dissertação** (mestrado em Ciências). Universidade de São Paulo, Piracicaba-SP. 2010.
- DE BIASE, L.; SILVA JÚNIOR, R. D. **Diálogos entre agroecologia e antropologia**. Apostila - Curso de fundamentação para projetos em agricultura sustentável. Piracicaba, 2010.
- DIEGUES, A. C. S.; ARRUDA, R. S. V.; SILVA, V. C. F. D.; FIGOLS, F. A. B.; ANDRADE, D. (Org). **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. 4 edição, Brasília-DF, Ministério do Meio Ambiente, v. 4, 2001, 176 p.
- DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA DO ALTO RIO NEGRO (DSEI-ARN). Ofício Nº 955/2022/ARN/DSEI/SESAI/MS. Documento oficial. São Gabriel da Cachoeira-AM, DSEI-ARN, 2022.
- ELOY, LUDIVINE. **Análise -diagnóstico do sistema agrário da região de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro, Amazonas, Brasil**. Instituto Socioambiental, 2002.
- EMPERAIRE, L.; VELTHEM, L. V.; OLIVEIRA, A. G.; SANTILLI, J.; CARNEIRO DA CUNHA, M.; KATZ, E. 2019. **Sistema agrícola tradicional do Rio Negro - Dossiê** 19. 1. ed. Brasília: IPHAN. v. 1: 190.
- EPPS, P. **A Grammar of Hup**. PhD Thesis. Virginia: University of Virginia. 2005.
- EPPS, P.; BOLAÑOS, K. Reconsidering the “Makú” Language Family of Northwest Amazonia. In: IJAL international journal of American Linguistics, v. 83, n. 3, pp. 467– 507, 2017.
- ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones Unaula, 2014, 184 p.

- FEHLAUER, T. "Conhecimento Indígena em Perspectiva": performance, habilidades e capacidades agrícolas dos Terena da aldeia Limão Verde (Aquidauana-MS). 2004. 178f. **Dissertação** (mestrado em Agroecossistemas). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2004.
- FOIRN, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental: Terra Indígena Alto Rio Negro**. Realização FOIRN, São Gabriel da Cachoeira, AM, 2019, 264p.
- FOIRN, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. **Plano de gestão Territorial e Ambiental indígena do alto e médio Rio Negro: PGTA Wasu**. Organização Aline Scolfaro, Carla Dias; 1ª Ed. São Gabriel da Cachoeira, AM, 2021.
- FRAZÃO-MOREIRA, A. A natureza em perspectiva: reflexões sobre saberes ecológicos locais e conhecimentos científicos. **Etnoecologia em perspectiva: natureza, cultura e conservação** (org Angelo Giuseppe Chaves Alves; e Francisco José Bezerra Souto; e Nivaldo Peroni). Recife, NUPEEA, 2010.
- FUNAI. Fundação Nacional do Índio. **Nota Técnica nº 3/2017/COPE/CGPC/DPDS-FUNAI**. Documento oficial. 2017.
- GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 1973.
- GLIESSMAN, STEPHEN. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 4-ed, 2008, 637 p.
- GLIESSMAN, STEPHEN. 2015 **Converting to ecologically based management. Agroecology: The Ecology of Sustainable Food Systems**. 3rd Edn. CRC Press/ Taylor and Francis Group. Boca Raton, Florida, USA, pp 277-285.
- GRISA, C. Diferentes olhares na análise de políticas públicas: considerações sobre o papel do Estado, das instituições, das ideias e dos atores sociais. **Sociedade e Desenvolvimento Rural on line**. v-4, n.1, 2010.
- GUIMARÃES, B. V. C.; BRASILINO; E.; MIRANDA, M. J. S.; ABREU, A.M.A.; GUIMARÃES, M. M. C. Levantamento Quali-Quantitativo sobre variedades de mandioca da etnia Hupd'äh no noroeste do Amazonas. **Enciclopédia Biosfera**, Centro Científico Conhecer – Goiânia, v. 11, n. 22, p. 2119-2129, 2015.
- GUIMARÃES, V. M. B. Política nacional de gestão territorial e ambiental de terras indígenas (PNGATI): a busca pela autonomia ambiental e territorial das terras indígenas no Brasil. **Revista Direito Ambiental e sociedade**, v.4, n.1, 2015.

- GUZMÁN, E. S. Uma estratégia de sustentabilidade a partir da Agroecologia. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, Porto Alegre, v. 2, n. 1, 2001.
- GUZMÁN, E. S. La participación en la construcción histórica latinoamericana de la Agroecología y sus niveles de territorialidad. **Política y Sociedad**, v. 52, n. 2, p. 351-370, 2015.
- HALL, P. A. TAYLOR, R. A. As três versões do neo-institucionalismo. **Lua Nova**, n. 58, p. 193-223, 2003
- HOLT-GIMÉNEZ, E; ALTIERI, M. A. Agroecology, food sovereignty, and the new green revolution. **Agroecology and sustainable Food systems**, v. 37, n. 1, p. 90-102, 2013.
- INGOLD, T. That's enough about ethnography!. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 4, n. 1, p. 383-395, 2014.
- INGOLD, T. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Editora Vozes Limitada, 2015.
- IBGE. **Censo Demográfico 2010**: Características Gerais dos indígenas, resultados do universo. Rio de Janeiro: Censo demográfico, 2012, 245 p.
- IUBEL, A. F. De Dissonâncias e Traduções: territorialidades e gestões no Alto Rio Negro. **Ilha**, v. 21, n. 1, p. 197-225, junho de 2019.
- KIRKSEY, S. E.; HELMREICH, S. The Emergence of Multispecies Ethnography. **CULTURAL ANTHROPOLOGY**, Vol. 25, Issue 4, pp. 545–576, 2010.
- KOPENAWA YANOMAMI, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras. 729 p, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. Tradução Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, (versão original-1955), 1996, 408 p.
- LEVIS, C. et al. Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. **Science**. v. 355, n. 6328, p. 925-31. 3 mar. 2017.
- JABUR, C. Una política «a medio camino». Reflexiones sobre la política para pueblos indígenas de contacto reciente en Brasil. **Anthropologica**, N° 47, 2021, pp. 413-445.
- LITTLE, P. E. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. **Tellus**, ano 2, n. 3, p. 33-52, Campo Grande-MS, 2002.
- LOLLI, P. A. A Plasticidade Maku. **Ilha-Revista de Antropologia**, v. 18, p. 177-198, 2016.

- LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real - os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). 370 p. Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2011.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MARQUES, B. R. **Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). 253 p. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ, 2015.
- MASSARDIER, G. Cognição, políticas e ações públicas: entre coerência, fragmentação e aprendizados. In: BONNAL, P.; LEITE, S.P. (Org.). **Análise comparada de políticas agrícolas: uma agenda em transformação**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, p. 69-91.
- MEIRA, M. A. F.; POZZOBON, J. De Marabitanas ao Apapóris - Um Diário de Viagem Inédito do Noroeste Amazônico. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Antropologia** (Cessou em 2002), v. 15(2), p. 287-335, 1999.
- MÉNDEZ, V. E.; BACON, C. M.; COHEN, R. (2013): Agroecology as a Transdisciplinary, Participatory, and Action-Oriented Approach. **Agroecology and Sustainable Food Systems**, 37:1, 3-18.
- MONTEIRO, L. R. Territorialidade e mobilidade: estudo etnográfico de um grupo local Hupd'äh do médio rio Tiquié, Amazonas. Dissertação (Mestrado em Antropologia). 166 p. Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA, 2008.
- MONTEIRO, L. R.; McCALLUM. The hupd'äh notion of living well in their territory. **Mundo Amazônico**. Vol. 4; 31-56, 2013.
- MOORE, A. et al. Applying spatial analysis to the agroecology-led management of an indigenous farm in New Zealand. *Ecological Informatics*, v. 31, p. 49-58, 2016.
- MORAN, E. F. **Through Amazonian Eyes: The Human Ecology of Amazonian Populations**. University of Iowa Press: 1ª edição, 1993, 252 p.
- MORUZZI MARQUES, P. E. M.; LE MOAL, M. F.; ANDRADE, A. G. F. Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) no Estado de São Paulo. Agricultura de proximidade em questão. **Ruris**, Volume 8, Número 1, 2014 p.63-89.
- MÜLLER, PIERRE. **As políticas públicas**. Niterói, Editora Eduff., 2018, 124p.
- NIMUENDAJU, Curt. Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés. **Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre**, 1927.

- OBERT, KAROLIN. **The linguistic encoding of space in Dâw**. Tese (Doutorado em Letras). 339 p. Universidade de São Paulo, São Paulo-SP. 2019.
- ODUM, E. P. **Ecología**. CBS College Publishing. 1983.
- OSPINA BOZZI, A. M. Claves para la comprensión de las relaciones entre la lengua, la cultura y la sociedad yuhup: una perspectiva etnolingüística. **Forma y Función**, n. 21, p. 189-226, 2008.
- PETERSEN, P.; DAL SOGLIO, F. K.; CAPORAL, F. R. A construção de uma Ciência a serviço do campesinato. **Agricultura familiar camponesa na construção do futuro**. Rio de Janeiro: AS-PTA, 2009.
- PINHEIRO, PATRICIA DOS SANTOS. Políticas de Identificação: Dinâmicas de reconhecimento identitário de comunidades negras rurais no sul do Brasil em um contexto de relações interétnicas. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ, 2015.
- POSEY, D. A. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. **Agroforestry systems**, v. 3, n. 2, p. 139-158, 1985.
- POULANTZAS, N. Poder Político e Classes Sociais. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- POZZOBON, J. **Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.
- POZZOBON, J. **Vocês brancos não tem alma: histórias de fronteiras**. MPEG Editoração, 2002.
- PRIMAVESI, A. M. **Manejo ecológico do solo: a agricultura em regiões tropicais**. São Paulo: Nobel, 2002, 555 p.
- QUIJANO, ANÍBAL. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, v. 19, n.55, 2005.
- RAMOS, CLAUDIANE. **Percepções sobre mudanças climáticas entre os Baré no Alto Rio Negro**. 2012. 121 p. Dissertação (Mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Rural). Universidade Federal de São Carlos, Araras-SP, 2013.
- RAMOS, D. P. **Círculos de coca e fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo-SP, 2014.

- REID, H. **Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku Indians of Brazil**. Dissertation PHD. Cambridge: University of Cambridge, 1979.
- RICARDO, B. RICARDO, F, (eds). **Povos indígenas no Brasil: 2006/2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, 763 p.
- SANTOS, B. S. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Ed Cortez. vol. 4, 2006, 511 p.
- SANTOS, B. S.; MENESES, M. P [orgs]. **Epistemologias do sul**. São Paulo. Cortez, 637p, 2010.
- SENA, U. R. Diagnóstico Participativo sobre Alternativas Econômicas entre os Hupd'äh. In: **Ações Indigenistas e Experiências de Intervenção entre os Hupd'äh do Alto Rio Negro** (org Renato Athias). Universidade Federal de Pernambuco, 2010, p. 115-155.
- SERRA, R. M. **Signos de pobreza uma etnografia dos Hupd'äh e dos benefícios sociais no alto rio Negro**. 2017. 252 p. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2017.
- SILVA JUNIOR, R.; DE BIASE, L. Na encruzilhada dos saberes e práticas: inserções antropológicas sobre estranhamento e alteridade no interior da Agroecologia. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 7, n. 2, 2012.
- SILVA JÚNIOR, R. D.; DE BIASE, L. Diálogos entre agroecologia e antropologia. Curso de fundamentação para projetos em agricultura sustentável. **Apostila**. 2010. 84 f.
- SILVERWOOD-COPE, P. L. **A contribution to the ethnography of Colombian Maku**. Dissertation. Cambridge: University of Cambridge, 1972.
- SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Tradução do original em inglês: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 133p., 2010 [1985].
- TASTEVIN, P. C. Les Maku du Japura. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 14, n. 1, p. 99-108, 1922.
- TOLEDO, V. M. Indigenous peoples and biodiversity. In: LEVIN, S. et al. (orgs). **Encyclopedia of Biodiversity**, v.3, p. 451-463, 2001.
- TOLEDO, V. M. La agroecología en Latinoamérica: Tres revoluciones, una misma transformación. **Agroecología**, v. 6, p. 37-46, 2011.

- TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N.. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 31-45, jul./dez. 2009. Editora UFPR
- TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. [tradução Rosa L. Peralta]. São Paulo: Expressão popular, 2015.
- TSING, A. L. **The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalism ruins**. Princeton University Press, 2015, 331 p.
- TSING, A. L. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. In: **Ilha**, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, Iss. 1, Art. 1T, 2004;
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Mana**, Rio de Janeiro-RJ, v. 18, n. 1, p. 151-171, 2012.
- WRIGHT, R. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo-SP: Instituto Socioambiental - ISA, 2005, 319 p.
- WRIGHT III, H. M. **As adaptações dos índios Tukano e Maku-Hup’du no rio Tiquié: nichos ecológicos distintos ou competição por recursos?** Dissertação (mestrado em ecologia). Programa de Pós Graduação em Ecologia 85 p. Manaus: INPA/UFAM 2009.
- WEZEL, A., S. BELLON, T. DORÉ, C. FRANCIS, D. VALLOD, AND C. DAVID. “Agroecology as a Science, a Movement and a Practice.” **Sustainable Agriculture** 2: 27–43, 2009.

ANEXOS

Anexo A - Moção dos Povos Indígenas presentes no III ENA

- 1 - Maitã Piras Brax Pataxó Bahia
 2 - Miza Mayahua Tapuia - Tapuia
 3 - Leopoldo Pataxó Krahô TO.

Moção dos Povos Indígenas presentes no III ENA

Durante os dias de realização do III ENA, em Juazeiro (BA), de 16 a 19 de maio de 2014, representantes dos Povos Indígenas Tapúia, Katuquina, Krahô, Guajajara, Krikati, Kachinawa, Pataxó, Terena, Guarani, Kaiowa, Xacriabá, Kaapor, Kambioá, Kayapó e Poyanawa, entendem, como necessidade, que a Agroecologia deve ser princípio, objetivo e meta do desenvolvimento sustentável a ser promovido por órgãos governamentais e não governamentais e pelas próprias populações que detêm o usufruto exclusivo da posse plena das Terras Indígenas. Assim, consideram que:

1. O governo deve promover a participação dos povos indígenas nos diálogos locais, regionais e nacional sobre a construção dos conceitos relativos à agroecologia;
2. Os movimentos indígenas devem promover com maior efetividade diálogos sobre a agroecologia no usufruto de seus territórios;
3. Deva ser garantida a participação dos povos indígenas, de seus movimentos sociais, e dos Ministérios afetos ao diálogo sobre a Agroecologia e os Povos Indígenas na ANA e no ENA;
4. O movimento agroecológico incorpore no seu discurso a garantia da demarcação dos territórios indígenas;
5. O governo consolide a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI e a Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica - PNAPO para o desenvolvimento sustentável dos Povos Indígenas, a partir da Assistência Técnica e Extensão Rural comprometida com as realidades sociais, ambientais e econômicas dos Povos e Terras Indígenas do Brasil;
6. E que, os territórios indígenas são, imemorialmente, territórios agroecológicos.

1 - J. J. ...
 2 - ...
 3 - ...
 4 - ...
 5 - ...
 6 - ...

Julio Pereira Kaxinawá, humikui' Aty
 Arlete Bandeira assos' wity - este povo Indígena M. J. J.
 Edilson Tavares Krikati' Aty

1. Ana Maria Duarte Untado
2. Nilda Ferreira
3. Celsia Rocha Martins
4. Bepakoti
5. Bepkati Kaiapó
6. Amarel Martins
7. Amiraldo Sereno
8. Claiton da Silva de Souza
9. MARIA BELIZARIO
10. José Conceição Ferreira
11. Joannice Rodrigues Xavier
12. Valbono Escobedo Guarani/2 Kaiwa

- Guarani
 Guarani
 Kaiwa
 Kayabó
 Krikati
 Kaxinawá
 Terena
 Terena
 Pataxó
 Terena
 Guarani/2 Kaiwa

14. Celiá
15. Gláucia Pereira Rodrigues - TERENA
16. ... - TERENA
17. ... - TERENA
18. ... - TERENA
19. Amiraldo Sereno - Kaxinawá - Povo Kaxinawá Aty
20. ... - Povo Kaapor
21. ... - Povo Kaapor
22. ... - Povo Kaapor
23. ... - Povo Kaapor

Anexo B - Carta dos Povos indígenas participantes no IX CBA**CONTRA A VIOLÊNCIA DO ESTADO E DO LATIFÚNDIO, A
AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL**

(CARTA DOS POVOS INDÍGENAS PARTICIPANTES NO IX CBA)

Há séculos nós, povos indígenas, desenvolvemos práticas que hoje são chamadas de agroecológicas. Nossas cosmovisões e saberes ancestrais, concepções fundantes das histórias que dão origem à existência de cada um de nossos povos, possuem uma relação intrínseca com os elementos da natureza, fogo, ar, terra e água.

Com a chegada dos colonizadores, invasores, com suas naus, exércitos, doenças e propostas estranhas ao nosso modo de vida, o equilíbrio que antes havia foi se perdendo. Deu-se lugar, de maneira forçada, a um modo de vida cujo centro pauta-se nos esteios do chamado sistema capitalista, consumista e produtivista, destruindo nossos rios, florestas e bem viver.

Junto a isso segue o genocídio de nossos povos. Desde o período da colonização europeia milhões de parentes foram diretamente assassinados ou simplesmente expulsos de seus territórios, morrendo lentamente, mesmo que inúmeras guerras de resistência tenham sido travadas por nossos povos guerreiros.

Entendemos que não é possível haver verdadeiro equilíbrio ambiental e agroecologia, sem que antes nossos territórios estejam demarcados, livres e desimpedidos de intrusos e depredadores da natureza; sem que nossos povos tenham saúde e educação pautada nos princípios que norteiam nossas visões de mundo e modo de vida; sem que nossos parentes deixem de ser mortos por pistoleiros e policiais a mando de madeireiros, fazendeiros, políticos corruptos e representantes do estado brasileiro.

Entendemos claramente que existe uma conspiração dos três poderes da república, executivo, legislativo e judiciário, para eliminar os povos indígenas do território do Brasil. A saída para isso é a articulação coordenada e ampliada de todos os povos indígenas do país, em uma luta de resistência e proposição.

O Governo brasileiro tem um discurso que não se realiza na prática, demonstrando que não possui real interesse pelas causas indígenas,

priorizando os grandes latifundiários e o mercado financeiro, por isso tem como Ministra da Agricultura uma das maiores latifundiárias e destruidora das florestas do país, Kátia Abreu, e como Ministro da Fazenda um ex-dirigente do Banco Bradesco, Joaquim Levy.

Enquanto isso o governo se vangloria de estar trazendo para o Brasil os Jogos Mundiais dos Povos Indígenas, gastando milhões de reais enquanto nossos parentes são massacrados durante o processo de retomada de seus legítimos territórios.

O Congresso Nacional, paralelamente, tem aprovado inúmeras leis anti-indígenas, são Propostas de Emendas Constitucionais (PECs) e leis que retiram direitos históricos dos povos indígenas, como a PEC 215, que busca entregar ao próprio congresso (declaradamente anti-indígena) a responsabilidade pela demarcação de nossas terras e também dos povos tradicionais, e o novo código mineral, que procura, com o apoio dos partidos da base do governo, tornar legal a exploração mineral e a construção de grandes hidrelétricas em nossos territórios. Tudo isso sem consultar os povos indígenas.

Entendemos que a única saída para essa série de ataques é a construção de uma unidade histórica entre todos os povos indígenas do Brasil, numa perspectiva autonômica, independente, pautada em nossa cosmovisão, princípios e práticas que negam tanto o individualismo que nos impede de ver além de nos mesmos, quanto a deformada e forçada concepção coletivizadora, que nos engessa, negando a possibilidade da diversidade e pluralidade. Em contraposição ao universo, apresentamos o multiverso, a construção do bem viver.

Nesse sentido, acreditamos que nós devemos ser os autores únicos de nossa própria história, escrevendo nossas páginas sem depender de órgãos governamentais ou instancias de decisão externas a nossa própria forma de organização. Temos o direito de garantir nossas próprias estruturas e estratégias de segurança, nos defendendo dos ataques de jagunços e pistoleiros que agem a mando daqueles que querem roubar nossos bens naturais. Devemos fazer nossa própria demarcação de terras, autodemarcação, de acordo com nossos parâmetros e necessidades, sem depender de ninguém para que isso seja feito.

Tudo isso se justifica, pois atualmente não estamos somente sendo explorados, mas sim massacrados pelo agronegócio, entre outras forças, que buscando ampliar seus espaços, derrubando a floresta,

implementando monocultura e gado, não exita em nos eliminar fisicamente, homens, mulheres, idosos e crianças indígenas.

Igual como foi feito com nossos conhecimentos tradicionais, roubados pelos não índios, também devemos aprender a usar as novas tecnologias a nosso favor, facilitando nossa comunicação e articulação com outros parentes, mesmo àqueles que moram em locais muito distantes de onde estamos, porém devemos saber também que é necessário tomar cuidado com esses instrumentos, pois muitas vezes eles são usados para nos monitorar e até mesmo para nos criminalizar.

Reafirmamos que não é possível fazer uma plena e real agroecologia em nossos territórios sem que todos os graves problemas aqui apontados sejam superados, de outra forma, faremos somente ações parciais, totalmente insuficientes na construção do equilíbrio ambiental e social, necessários e urgentes.

Não podemos concluir este documento sem expressar nossa mais completa indignação com o genocídio que os povos indígenas vivem hoje no Brasil, incluindo aqueles expulsos de suas terras pelos grandes projetos de infra-estrutura. Também não podemos deixar de afirmar nossa total solidariedade à Nação Guarany-Kaiowa, povo que neste exato momento é vítima de um etnocídio implementado pelo estado brasileiro em aliança com latifundiários e outras forças políticas e econômicas do Mato Grosso do Sul e do Brasil. Exigimos que essa agressão cesse imediatamente e convocamos todos os parentes a se somarem a luta dos Guarany-Kaiowa. Somos todos Guarany-Kaiowa.

Belém, 01 de outubro de 2015