Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Erika Mesquita

Ver de perto pra contar de certo. As mudanças climáticas sob os olhares dos moradores da floresta do Alto Juruá

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais

Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida

CAMPINAS, 27 de fevereiro de 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
SANDRA APARECIDA PEREIRA-CRB8/7432 - BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

Mesquita, Erika
M562v Ver de perto pra contar de certo : as mudanças climáticas sob os olhares dos moradores da floresta do Alto do Juruá / Erika Mesquita. -- Campinas, SP : [s.n.], 2012

Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Mudanças climáticas. 2. Seringueiros - Amazonia. 3. Índios Campa. 4. Índios Kaxinawá. 5. Vida ribeirinha. I. Almeida, Mauro William Barbosa de, 1950-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Closer looking to tell it right : the climate changes under the views of the forest inhabitants of the of the High Juruá Region
Palavras-chave em inglês:
Climatic changes
Rubber tappers - Amazon
Campa Indians
Cashinawa Indians
River life
Área de concentração: Ciências Sociais
Titulação: Doutor em Ciências Sociais
Banca examinadora:
Mauro William Barbosa de Almeida [Orientador]
Roque de Barros Laraia
Glenn Harvey Shepard Júnior
Laymert Garcia dos Santos
Edilene Coffaci de Lima
Data da defesa: 27-02-2012
Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais

Tese de Doutorado

Érika Mesquita

Ver de perto pra contar de certo. As mudanças climáticas sob os olhares dos moradores da floresta do Alto Juruá

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campina, para obtenção do Título de Doutora em Ciências Sociais, sob a orientação do Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 27 / 02 / 2012.

Comissão Julgadora:

Titulares:

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida (orientador)
Prof. Dr. Roque de Barros Laraia
Prof. Dr. Glenn Harvey Shepard Jr.
Prof. Dr. Laymert Garcia dos Santos
Prof. Dr. Edilene Coffaci de Lima

Suplentes:

Prof. Dr. Vanessa Rosemary Lea
Profª. Drª. Oscar Calavia Saez
Profª. Drª. Mariana Ciavatta Pantoja Franco

Campinas
Fevereiro de 2012

Agradecimentos

Algumas pessoas e instituições contribuíram para que esta tese pudesse ser concluída. Correndo o risco de algum esquecimento, menciono-as aqui.

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) garantiu os recursos necessários para a realização da pesquisa.

Aos professores do IFCH-UNICAMP que me auxiliaram nesta caminhada.

Aos professores Manuela Carneiro da Cunha agradeço pela compreensão e também pelos preciosos apontamentos do momento da qualificação. Geraldo Andrello também meu muito obrigada!

Aos professores desta banca: Prof. Roque Laraia, meu muito obrigada, não esqueci suas sábias palavras e estamos aqui. Aos professores: Glenn, Laymert, Edilene, agradeço pelas preciosas contribuições, e por aceitarem prontamente em participar desse momento ímpar para mim.

A Maria Rita Gandara em nome dos funcionários do IFCH-UNICAMP que colaboraram para que eu chegasse até aqui. Agradeço também ao Benê do Xerox, eita amigão, me viu chegar no IFCH, há anos!!! Ao seu Luiz do Xerox também meu obrigada! A Helena da Biblioteca Octávio Ianni, amiga você faz a diferença em minha vida! Ao Muchacho, com carinho querido, você é amigão mesmo, sempre com um sorriso, obrigada! A Cristina – secretária da pós em Sociologia, obrigada por tudo, não esqueço de você! A Valdirene secretária da pós no IGE/UNICAMP, guardo-a no meu coração querida.

Aos moradores da região do Juruá, da "Vila"de Marechal Thaumaturgo e REAJ, meus amigos, que se tornaram irmãos, mães, pais, compadres e comadres, não tenho palavras para dizer o quanto sou eternamente grata por me aceitarem em suas vidas. Não citarei nomes, porque serei injusta, com certeza. Então minha eterna gratidão a todos aqueles que me acolheram em suas vidas. Aqueles que já fizeram sua "passagem", meu eterno obrigado e saudades. Amo vocês!

A família Kaxinawá e Ashaninka, meu muito obrigado vai a todos que convivi nas aldeias e fora delas. São tantos amigos! Sintam-se homenageados quando agradeço meu Kuká Kupi e minha Iaiá Catarina Huni Kuin e a Aricemio e sua noina Iririta, também emocionada e sem palavras para dizer! Haux e Paasonki a todos!

Em Cruzeiro do Sul, Mâncio Lima, Rodrigues Alves, Guajará a todos meus amigos, também mães, avós, avôs, pais, tios, tias que ganhei, de todo o coração obrigada! Como também são muitas pessoas, agradeço a Dona Maisa e ao Seu Obismar em nome de todos aqueles que tem minha amizade, carinho e respeito. Obrigada também aos txais amigos Shawãdawa, Marubo, Katukina, Poyanawa, Yawanawá, Nawa, Kuntanáwa, sou muito grata pelos ensinamentos. Aos também amigos Clodoalda, Seu Ducá e Cristiane, sem palavras! Meu pupilo: Jorge dos Santos Silva, a Cintia Flores e família Shipibo, Edilson Machineri e filhotes, Zulenizia e família, sempre amigos! Joabsson e Dona Helena (Pachoca e Frochinilda), que seria de mim sem suas "palhaçadas boas". A Franesi e amigos do Mercado Beira Rio, agradeço-os de coração. A Alcilene Bezerra e CIMI em Cruzeiro do Sul. Amiga temos muito em comum:luta! Roxo e família, sempre meu muito obrigada! Wagner Costa, Leandro Alteman e pessoal da rádio e TV Juruá. A Irmã Mônica e Pessoal da Pastoral da Pessoa Idosa de toda a região. Meus idosos queridos não sei viver sem vocês! Andrea Martini e Tamani obrigada pelas horas boas, amiga.Txai Siã Kaxinawá, obrigada pela amizade e tradução do resumo em hãntxa kuin. Haskaramawã txai! Aos amigos do IFAC e da UFAC, brigaduuuu!

Amigos Peruanos: Dr. Victor Manuel, que me auxiliou nos momentos mais difíceis. Obrigada! Em Puccalpa Abel Yupanqui, Carlos, Fakundo, Alexandre Meija, David Vasques.

De la selva para el mundo: Pablo J.Santos, sem palavras querido!Paasonki aeroka obayeri Ashaninka! Também agradeço a Haroldo Salazar Rossi pela permissão de usar seus lindos desenhos em minha tese! Kametsarini Paasonki!

Aos amigos "meninos" do IBAMA e ICMBio de Cruzeiro do Sul. Daniel Freitas, obrigada por tudo e pela ajuda com os mapas! Lizandro, amigo das horas difíceis, namastê! Paulo,Urbano e Jefferson amigos sempre, obrigada a cada um de vocês com toda a luz da floresta! Ah! Obrigada Robertinha do IBAMA em Rio Branco, muita força!

Aos amigos do Ceflora e com muito carinho a Dona Socorro e as meninas do café. Aaos "meus meninos", hoje grandes companheiros e amigos: ao grande desenhista Abraão da Silva Cavalcante, Adonias da Silva Carlos, Claiton Mourão da Costa, José Cleber do Vale Pinho, José Jonas Gomes, Sidomar Falcão das Chagas, Maria Verônica Oliveira de Miranda, Raimundo (Loro) Alves Fontenele, Romário de Sena Oliveira, Sebastião (Urubumetama) Silva Mendes, Simão Costa Oliveira, Valderclins Gomes Nascimento, Vanderlei da Silva Santana, Wildson Santos do Nascimento, Amanda Rosas dos Santos, Auricélio Oliveira da Silva, Clemilda Martins de Oliveira, Gleisson da Silva Cabral, Maria Cliciane Lima Martins, Maria Margarete Carlos da Silva, Maria Simone de Oliveira de Miranda, Nezilia da Silva Ribeiro, Francisco Ony Miranda de Araújo, Gerlândio Pereira Bezerra, Marcos do Vale Pinho, Gleisson da Silva Cabral, aprendi muito com vocês!

A meus amigos em Rio Branco, Txai Terri, grata sempre pelas ótimas conversas. Txai Macedo e Rena obrigada pelas delicosas horas, amo vocês! Marcelo Iglésias obrigada pela troca de saberes! Ao Prof. Foster Brown, agradeço pela solicitude e atenção sempre. Thank's! Minha irmã Sara Simoni Cabral Feitosa, amo você amiga. Rosa Bastos, eita amiga brava, obrigada.

A meus amigos do mundo de cá, meu obrigado por entenderem minha ausência: Rita Aversa, amiga-irmã de sempre. Serginho de PA, Raul de PA, Marcel Esteves, Giuliana Franco (Giu), Tatiana Fonseca (mamãe de Tarsila, linda!), Marcinho de Cristina, Miguel de Itajubá, Carlinhos Laraia (Kaká) e Maria Helena (Lena) em PA, queridos! Raul José Coronel Murilo, que desde há muitos anos me fez encantar com seu mundo andino, hoje andino-brasileiro, obrigada. Ao casal Rejane e Rogério, namastê sempre! A Olivia Cappi (hoje na Australia) minha sempre professora de inglês e amiga, obrigada pelo auxílio. A Adriana Sanchéz, minha querida amiga mexicana, te adoro, gracias por su amizade y por la fuerça. Siempre amigas! Aos amigos que caminharam comigo, e que posso ter me esquecido aqui, pela emoção do momento, sintam-se também agradecidos.

Ao Grande Mestre e Orientador Mauro William Barbosa de Almeida. Prof. Mauro obrigada pela dádiva de ser sempre sua aprendiz. Sem palavras e emocionada te agradeço por tudo, pela amizade, atenção e por ter, lá no início, me apresentado o vale do Juruá: meu lugar.

Minha família, maninha Ediléia e cunhado Hélio obrigada por tudo! A mana Rose e ao mestre José Carlos grata pela força e luz! Bruno, obrigada por me entender! Catarina que partiu durante o feitio da tese, te amo, não sabes o quão foi importante para mim nesta caminhada! Meus filhotes de quatro patas, obrigada por existirem em minha vida: Sophia, Nina, Menina, Tsinane, Oryie e Mel. Meus sobrinhos: gatos e cachorros, minha vida é mais feliz com vocês! Aos espíritos e Deuses da floresta, das águas, dos ventos, não é por acaso que estou aqui, obrigada! Enfim, a minha mãezinha, TE AMO, essa tese é para você e in memorian ao pai, com muita gratidão. Ambos me ensinaram a gostar de aprender.

RESUMO

As mudanças climáticas vêm sendo estudadas principalmente pelas ciências exatas e da natureza. Buscaremos nesse trabalho agregar o ponto de vista da antropologia ao estudos sobre o assunto. Nossa pergunta é: Como os povos da região do alto Juruá observam e vivem as mudanças climáticas? Eventos climáticos extremos, como chuvas inesperadas e grandes alagações ou inundações, fazem parte das memória desses moradores da floresta. Essas memórias são transmitidas por gerações. Assim, as histórias de inundação que se destacam no alto Juruá ainda permanecem vivas. O clima é muito importante para as pessoas que vivem na floresta, sendo um saber que está relacionado às necessidades práticas do mundo da vida. Para dar conta desse saber, coletamos observações de ex-seringueiros e agricultores, dos Huni Kuin e dos Ashaninka sobre o clima e suas variações, sobre estações e previsões. Com isso, obtivemos uma visão sobre diferentes olhares, dentro das respectivas visões de mundo, sobre as transformações climáticas. Esses grupos, ao longo de gerações, desenvolveram conhecimentos sobre o ambiente e sobre o clima. Entendemos que é parte do papel da Antropologia mostrar esses conhecimentos, visibilizando os saberes tradicionais sobre a natureza. Essa tarefa é hoje importante, tratando-se desse tema de relevância global e local. Esperamos que esse estudo venha a ser uma contribuição ao que se pode chamar de uma Antropologia do Clima.

ABSTRAT

The exact sciences are responsible for most of the research being carried out regarding climate changes. The object of this study is to give an anthropological point-of-view to the subject. The main question is: how are the climate changes perceived and lived by the people of the region of high Juruá? Extreme climate events such as unexpected rain and great floods are ingrained in the memory of these forest dwellers. Such memories are transmitted throughout generations. This allows the flooding stories in high Juruá to remain vivid. The climate is very important for the people who live in the forest, as it is a knowledge related to the world and life practical needs. To account for such knowledge, observations from rubber tappers, farmers, and Huni Kuin and Ashaninka people were collected concerning their understanding of the climate and its variations, seasons and forecasts. The result was different ways of looking at the climate changes within their respective outlooks. These groups have developed an understanding about the environment and the climate throughout generations. It is thought that it is part of the anthropology's duty to demonstrate such understanding, making the traditional knowledge about nature visible. Such duty is important, as this is a theme of local and global relevance. It is hoped that this study will be able to contribute to what can be called climate anthropology.

RESUMEN

El cambio climático ha sido estudiado principalmente por las ciencias puras, que busca mostrar en este trabajo a partir de los estudios de la antropología los aportes de los conocimientos en varios aspectos sobre el tema. En los pueblos del Alto Juruá igualmente se observan estos cambios cotidianamente. Los fenómenos meteorológicos como las lluvias inesperadas y grandes inundaciones alargadas son extremos y es parte de la memoria colectiva de los habitantes de la amazonía. En la investigación realizada con los sabios indígenas se pudo evaluar los cambios sobre las características del clima en la región. Estos recuerdos se transmiten de generación en generación y siguen vivas las historias de inundaciones que sucedieron en el alto Juruá. Es evidente que el clima es un elemento muy importante para las personas que viven en la amazonía, esto es de conocimiento común, con relación a las necesidades y prácticas en el mundo de los seres vivos. Por lo tanto, fue necesario recoger las observaciones de dos grupos Huni kuin, Ashaninka y no indígenas sobre las variaciones del clima, estaciones, tiempo y se tiene un estudio bajo la mirada de cada pueblo, es decir, dentro de sus visiones de mundo sobre el cambio climático. Estos grupos han desarrollado de generación en generación los conocimientos sobre el clima local. Se conoce que el papel de la antropología es profundizar este conocimiento, la mejora de los conocimientos tradicionales, se reconoce, también es muy rico y sofisticado un tema tan real, global y sobretodo localmente. Los estudios que han enriquecido este estudio se puede denominar la antropología del tiempo.

RÉSUMÉ

Le changement climatique a été étudié principalement par les sciences exactes. L’objectif de ce travail de recherche est d’illustrer le point de vue de l'anthropologie sur ce sujet. La question est: comment les peuples de la région de l'« alto Juruá » observent et vivent le changement climatique? Les phénomènes météorologiques extrêmes, tels que les pluies inattendues, les gros débordements d’eaux, ou inondations, font partie de la mémoire de ces habitants de la forêt. Ces souvenirs sont transmis aux générations futures. Ainsi, les histoires du déluge sur l’ Juruá restent encore vives. Le climat est très important pour les personnes que habitent la forêt, avec un savoir faire qui est lié aux besoins de la vie pratique. Pour rendre compte de ce savoir, nous avons recueilli les observations d’agriculteurs et extracteurs de caoutchouc des tribus de Huni Kuin et d’Ashaninka sur le climat et ses variations, sur les saisons et les problèmes météorologiques. On peut apercevoir les différents regards, au sein de leurs visions respectives, sur le changement climatique. Ces groupes, au cours des générations, ont développé une expertise sur l'environnement et le climat. Il est entendu que le rôle de l'anthropologie est de montrer et maintenir la connaissance traditionnelles sur la nature. Aujourd'hui, dans le cadre d’un thème d’importance globale et locale, cette tache est importante. On espère que cette étude sera une contribution à ce qu'on pourrait appeler une anthropologie du climat.

OPATATAKA

Obashinajero otsarentsi kameetsa ayotanajero osaikinta opiotaka yotaantsini, okanta anejaero oka antabaereni intanakiaro ayotanaje irametari atsirini ipeerora irooperori iyootane maaronira okanta ikanteka. Ara nampitsiki Jenoki Yuruá añaabakero okantaka obashinajero kitaiterinipaye. Abisaitsini ara inkite okanta inkanisato opitinkaiye aisati antaroete onkawope ostantsani okanta okisotaincha ari okanta osaiki maaroni ipatsaiteni atsiripeni otishini. Antabakero jaoka okanta ayootani aminajeiteri antyiashipari amonkaratanejero obashinaintsi abisaintsi oka anampitsi. Oka kenkeshiariantsini ipanajerini icharineteni aisati icharineteni ari okanta yañee kinkitsarentsini onkawope okanta aretaka anta jenoki Yuruá. Ayotanakero oka otsarentsi okanta kameetsa isaikinta atsinipaye otishini, ora okanta maaroni iyootani, okanta akobero maaroni aisati antabajero isaikinta atsiriperori. Ari otsarentsi ari kiaowtsi, okanta akoyabajero jaoka ikantsika apite apachawakantsi Huni Kuin, Ashaninka, virakotxa, aisati kari ashaninka okanta obashinajero otsarentsi, kashirinipeki, osamanityaje aisati otimache aparo ayootani yaminabakero pashinipe nampitsi, okantaka, intsompae yametabaerini okanta obashinajero otsarentsi. Oka apachawakantsini ijebatanajero iyootani icharineteni aisati icharineteni maaroni iyotanajero okanta osarentsi jará. Ayotanajero yababaerentsi ora irametari atsirini okanta ayotabajero kametsaperoine ayootani, oabitanaja oka iyootani ametari ashaninka, iyotabakero, aisati okanta kametsaperori poñaa oshintsitanaje aparo kantachari añeero, apotojeitari aisati maaroni osaiki anampi. Yotaantsini ora oshintsitantsi oka ayootani apaitanajero ametanajero otsarentsi.

HANTXA TESI BEYA BUMA

HABU RUKÛ BANIBU NÛ ÛYÂNÂ BETSA BTSAI KIKI UY ITXAKAYAMAI KIKI HENE MATAKÎ HATU ATXI KIKI NIWE TXAKAYAMAI KIKI BARI KUTXAKAYAMAY KIKI BIXI HIWEY USHE HIWEAKI NA DAYA HAKIDASI WAKATSI BIKARÂ YUBEBU YUKA IKANI KIKI HASKAYA YURABUTÎTÛ HENE MANÂ KIRISHÛ ÛYÂBURÃ HIWEAKI YUXIBU UIRÂ HASKA MANA BUMA BAIMATA EWAPA XINAKI HASKAYARÂ NA XINÂNÂ HABIA NI MERÂ HIWEATUNAKI NAXINÂNÂ MAE BATSA XARABU WANUWA BEI KIKI ESKA MIYUIRÂ HENE MATAIRÂ UNU HENE TITÛ MANÂKIRI HABI HIWEAKI NA BARI BETSA BETSAI PERÂ NA HABU NIMERÂ HIWEA BUTUNAKI HASKAYARÂ NÛ MENIKI HANU USHE UI IKAIRÂ HABU RUKÛ BANI HIWEA KIRIRÂ NA XINÂ KERESH WAKATSIRÂ NÛ TAPÎ BIRANAI HABÛ SHAUBÎ TAWEX XINABU BETÂ INÛ HABÛ YUNU BANAIBU HUNIKUÎ BETANÂ MEXU PABU BETÂNÂ NA HABU RUKÛ BANI BETSA BETSA KÎ NUKU UÎ MAIRÂ HÁ BANI MERANUA SENI BIKÎ NA NI KEYUWABU IKIKI NENU MAKEA BEI IKIKI HASKA KENÂ NI KEYU MEKEBIRANAKI NÛ TAPÎYÂNÂ HABIASKA TI BAYAMA IKIKI YUBEBU XARABÛ TAPÎYÂBURÂ HABIA BEYA IKIKI HASKAYARÂ NÛ MANAI NA YUSINÂ NUKU MERABEWA TIRUMÊKAINÂ HABU RUKÛ BANI XINAPEWAKINÂ HASKA ISHUKI NA hÃTXARA HAUX HAUX

ÍNDICE DE FOTOS

Foto 1. A Entrada da Reserva/Foto da autora 25
Foto 2. Viagem de batelão/Foto da autora 26
Foto 3. Marechal Thaumaturgo/inverno de 2009/Foto da autora 27
Foto 4. Foz do Breu/Foto da autora 35
Foto 5. Cruzeiro do Sul/Fotos da autora 3838
Foto 6. Ramal das Bananeiras/Fotos da autora 4041
Foto 7. Jantar na casa de José Augusto, Comunidade Foz do Bagé/Foto da autora 43
Foto 8. Pôr do Sol no Amônia no verão/Foto da autora 77
Foto 9. Verão em Marechal Thaumaturgo, agosto de 2010/Foto da autora 85
Foto 10. Chuva no rio Juruá/Foto da autora 107
Foto 11.Foto aérea do rio Juruá, com lagos meândricos/Foto: Mauro Almeida 118
Foto 12. Imagem de Irmão José na parede de uma sala/Fotos da autora 148
Foto 13. Relíquias do Irmão José, de Dona Maria Santa/Fotos da autora 149
Foto 14. Dona Etelvina com a foto e com água benta do Irmão José/Fotos da autora 156
Foto 15. Aldeia Ashaninka *Apiwtxa* - Rio Amônia/Foto da autora 183
Foto 16. Aldeia *Shankentsi* e *Horone* – Rio Breu /Fotos da autora 187
Foto 17. TI Ashaninka no Rio Breu/Fotos da autora 188
Foto 18. Waio Ashaninka na escola Aldeia *Horone*/Foto: Alcilene Bezerra 191
Foto 19. Foto aérea da Aldeia *Apiwtxa*/ Foto: Benki Piãnko Ashaninka 194
Foto 20. Ilda no seu roçado/Foto da autora 197
Foto 21. Festa de Piarentsi Aldeia *Apiwtxa*/Foto da autora 203
Foto 22. Arco-Íris na *Apiwtxa*/Foto da autora 219
Foto 23. Mulheres Ashaninka fazendo artesanato, *otsarentsi* – Aldeia *Apiwtxa*/Foto da autora 226
Foto 24. Acampamento Ashaninka/Foto da autora 228
Foto 25. Pesca com arco e flecha/Foto da autora 232
Foto 26. Samaúma/Foto da autora 431266
Foto 27. Mulher Huni Kuin tecendo/Foto da autora 329
Foto 28. Aldeias do Breu: Gloria de Deus e Jacobina/Foto da autora 332
Foto 29. Festa Huni Kuin/Foto Ibã Huni Kuin 341
Foto 30. Mulheres na Aldeia Jacobina/Foto da autora 345
Foto 31. A caminho do roçado "velho" – Aldeia Jacobina, rio Breu 346
Foto 32. Roçado Huni Kuin – Aldeia 27 Tarauacá/Foto da autora 347
Foto 33. Kaxinawá na Aldeia Jacobina/Foto da autora 367
Foto 34.Ibã Huni Kuin na Aldeia Vida Nova – Breu/Foto da autora 368
Foto 35.Mulher e Bebê Kaxinawá/Foto: Alcilene Bezerra 407
Foto 36.Iskubu Huni Kuin Aldeia Jacobina TI Breu/Foto da autora 426
Foto 37.Artesanato com palha verde/Foto da autora 427
Foto 38.Cachoeira formada no verão, rio Tejo/Foto da autora 431
Foto 39.Lua/Foto da autora 453
Foto 40. Arco-Íris no rio Juruá/Foto da autora 455
Foto 41. "Boca da noite" com nuvens vermelhas/Foto da autora 456

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. Sub-regiões do Estado do Acre. 19
Mapa 2. Municípios do Estado do Acre. 20
Mapa 3. Terras Indígenas e Unidades de Conservação. 21
Mapa 4. Reserva Extrativista do alto Juruá e Município de Thaumaturgo.27
Mapa 5. Área urbana de Marechal Thaumaturgo ("Vila").35
Mapa 6. Localidades no município de Marechal Thaumaturgo e áreas estudadas. 48
Mapa 7. Localização dos Ashaninka no Peru. 182
Mapa 8. Terras Indígenas e Reserva Extrativista no alto Juruá. 184
Mapa 9. Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. 185
Mapa 10. Terra Indígena Kaxinawá Ashaninka do Rio Breu. 189

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1. Tipos de Sol 77
Tabela 2. Os tipos de chuva 100
Tabela 3. Tipos de nuvem 106
Tabela 4. Tipos de Lua 130
Tabela 5. Bichos que adivinham tempo para verão 142
Tabela 6. Bichos que adivinham tempo para inverno 143
Tabela 7. Animais Conversadores 175
Tabela 8. Calendário de atividades anuais realizadas na aldeia 206
Tabela 9. Ventos (Ashaninka) 222
Tabela 10. Tipos de Sol (Ashaninka) 229
Tabela 11. Classificação de animais (Ashaninka) 241
Tabela 12. Bichos indicadores de verão e inverno (Ashaninka) 251
Tabela 13. Estrelas (Ashaninka) 263
Tabela 14. Tipos de Chuva 271
Tabela 15. Floração e tempos do roçado (Huni Kuin) 360
Tabela 16. Tipos de água (Huni Kuin) 429
Tabela 17. Tipos de chuva (Huni Kuin) 433
Tabela 18. Bichos que adivinham o tempo (Huni Kuin) 435
Tabela 19. Estrelas (Huni Kuin) 447
Tabela 20. Tipos de Lua (Huni Kuin) 452
Tabela 21. Tipos de Nuvem (Huni Kuin) 457
Tabela 22. Tipos de Sol (Huni Kuin) 467
Tabela 23. Tempos e Sinais de Mudança de Hora 469
Tabela 24. Tipos de Calor (Huni Kuin) 470

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ASAREAJ – Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICMbio – Instituto Chico Mendes de Biodiversidade
REAJ – Reserva Extrativista Alto Juruá
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
PA – Projeto de Assentamento
TI – Terra Indígena

ÍNDICE DE FIGURAS E DESENHOS

Desenho 1. Casa de Seringueiro. Desenho de Abraão Silva Cavalcante. 31
Desenho 2. A floresta. Desenho de Romário de Sena Oliveira. 45
Desenho 3. Seringal. Desenho de Abraão Silva Cavalcante. 49
Desenho 4. A comunidade *Belfort*: agricultores ribeirinhos. Desenho de José G. P. Barros. 67
Desenho 5. Verão e Inverno. Desenhos de Abraão Silva Cavalcante.76
Desenho 6. Antigas Friagens. Desenho de Abraão Silva Cavalcante. 89
Desenho 7. Árvore Barriguda. Desenho de Abraão Silva Cavalcante. 104
Desenho 8. Trajeto feito pelos barqueiros em períodos de verão. 126
Desenho 9. As ilhas formadas de areia no leito do rio Juruá. 126
Desenho 10. As ilhas alagadas no inverno em paranãs. 127
Desenho 11. Desenho de Abraão S. Cavalcante. 134
Desenho 12. Desenho de Abraão S. Cavalcante. 137
Desenho 13. Ashaninka. Desenho de Haroldo Salazar Rossi. 179
Desenho 14. Ashaninka. Desenho de Haroldo Salazar Rossi. 190
Desenho 15. Desenho de Haroldo Salazar Rossi.192
Desenho 16. Conhecendo o roçado e a vida Ashaninka. Desenho de Haroldo S. Rossi. 194
Desenho 17. Preparando o roçado Ashaninka. Desenho de Haroldo S. Rossi. 201
Desenho 18. Desenho de Haroldo Salazar Rossi. 210
Desenho 19. Floresta. Desenho de Haroldo S. Rossi. 223
Desenho 20. Desenho de Haroldo Salazar Rossi. 231
Desenho 21. Desenho de Haroldo Slazar Rossi. 233
Desenho 22. Bichos. Desenho de Haroldo S. Rossi. 240
Desenho 23. Bichos. Desenho de Haroldo S. Rossi. 242
Desenho 24. Céu. Desenho de Haroldo S. Rossi. 261
Desenho 25. Céu. Desenho de Haroldo S. Rossi . 262
Desenho 26. Cosmologia Ashaninka. Desenho de Haroldo S. Rossi. 280
Desenho 27. Eventos Extremos do clima. Desenho de Haroldo S. Rossi. 304
Desenho 28. Desenho de Haroldo S. Rossi. 307
Desenho 29. Desenho de Haroldo S. Rossi. 314
Desenho 30. Barrancos (visão Ashaninka). 327
Desenho 31. Kenê Kaxinawá. 434
Desenho 32. Céu Huni Kuin. 446
Desenho 33. Mundo do Céu (Huni Kuin). 449

SUMÁRIO

Introdução..... 1
Apresentação..... 1
Resumo da estrutura da tese..... 3
Objetivos..... 4
Breve introdução teórico-conceitual..... 6
Localização da pesquisa..... 17
Vivenciando a região..... 20
Entreabrindo: Rio Branco e Assis Brasil..... 20
No Juruá: vivenciando a região..... 24
Thaumaturgo..... 29
Na Foz do Breu e na TI Ashaninka/Kaxinawá e Bagé..... 34
Em Cruzeiro do Sul: capital do Vale do Juruá..... 37
Pelos ramais e interiores..... 40
Parte I. A População Tradicional..... 45
Introdução..... 45
O tempo dos seringais..... 49
Seringais..... 49
Índios e correrias..... 53
O tempo antigo e o de hoje..... 55
Breve sumário..... 57
Os roçados em seus tempos: pretérito e presente..... 57
Importância dos roçados..... 59
Floração e outros ritmos das plantas..... 65
Reflorestamento..... 69
Experiências: ciência do tempo..... 70
Animais professores..... 72
Verão e suas transformações..... 76
Os tipos de sol: a ciência do sol e a ciência da taboca..... 76
O sol e os tabocais..... 77
Sol e quentura..... 80
O verão mudado..... 85
Mudanças e o fim do mundo..... 86
A quentura e os rios mais rasos..... 88
Friagens..... 89
A natureza desregulada..... 93
O inverno e mudanças do tempo..... 98
Os tipos de chuva, ciência da chuva..... 99
Temporal e orações..... 102

Experiencias para vir a chuva 103
Nuvens 105
Puagem 106
"Inverno é todo tempo!" 107
Os Rios 111
Mistérios 111
Dinâmicas dos rios 113
Repiquetes 115
Piracemas 116
Seringal e agricultura: do frio para o quente 121
A alagação de 2008 123
Caminho dos rios, Paranãs 125
O cosmo 128
A ciência da Lua 128
Estrelas e fumaça no céu 131
O arco-íris 134
Natural e sobrenatural 135
As previsões e os bichos da mata 137
Previsões e a escatologia Cristã 145
Irmão José e escatológicas locais 147
Escatologia nas igrejas neo-pentecostais 156
"Encantes", mistérios e o tempo 157
"A jibóia é encante também" 166
Matinta-pereira e "os tempos" 168
Os bichos, suas conversas, os moradores da floresta e o tempo 169
Algumas conclusões 176
Parte II. Ashaninka 179
Dados Gerais 180
Território Apiwtxa no Amonia 183
Território Ashaninka no Rio Breu 186
A Organização Social 189
Agricultura e Agroflorestalismo 197
Mudanças: ciclos anuais e sua desordem 204
Ritmos Sazonais 204
Os fenômenos climáticos, meteorologia e a interpretação Ashaninka 210
O tempo verão e inverno está ou vai-se transformando 211
Otsarentsi – Verão 228
Pesca e *Otsarentsi* 231
Caçada 237
Mitologia: Nawiriri, Origem dos Animais e Origem das Espécies 238
Restrições Alimentares 242
Mortos e Espíritos 243
Indicadores de *Otsarentsi* e *Kiawontsi* 249
Impokiro/Estrelas 258
O Céu Ashaninka 261
Floresta, Terra, Cosmologia 266
Kiawontsi/Inverno 269

Inkani/Chuvas 269
Cosmologia, Astronomia 275
Cosmologia 280
Mundo dos Espíritos e Xamãs 281
Donos e Clima 287
Ivenki 290
Xamã e Cura 293
Conhecer melhor os Xamãs e os Terremotos na Terra 296
Estrutura do Cosmo 297
Apiwtxa e a Estrutura do Cosmo 302
Crise do Cosmo 304
Crise do Presente: Narrativas 307
Kauxo Ashaninka revela como está percebendo o tempo do Otsarentsi: 307
NARRATIVA DE OTIE ROMAO 308
COMENTARIOS A NARRATIVA DE SHOMÕTSE 311
PISHTACOS 311
NARRATIVA DE INHOPI 313
NARRATIVA DE LENERO 316
NARRATIVA DE PIXIRO 317
NARRATIVA DE BENKI PIÃNKO ASHANINKA 323
CONCLUSÕES 325
Parte III. Huni Kuin – Povo Verdadeiro 329
Localização 329
Conhecendo a vida Kaxinawá: os cantos 332
Nixipupima, cantos e roçados 335
Katxanawá e a força dos legumes 340
A marcação dos tempos nos roçados 345
Os alimentos e algumas restrições 366
Caça 368
Sobrenatureza 375
Yuxin, *Yuxibu,* o poder do xamã e os fenômenos naturais 375
Xamanismo Huni kuin 384
Nixi pae 396
Lugares polissêmicos 408
Para entender: Bariã,Uhiã (Verão/Inverno) 413
Os xamãs e o tempo 418
Fenômenos climáticos 419
Uhiã – Inverno 427
Os mistérios das águas 430
As previsões e os bichos da mata 434
Os astros e o tempo 440
O Céu Huni kuin 445
Bariã – Verão 457
Considerações Finais 475
Recapitulação 475

Considerações gerais 476
Depoimentos finais 481
Bibliografia **483**

Introdução

"Sou como você me vê.
Posso ser leve como uma brisa ou forte como uma ventania,
Depende de quando e como você me vê passar." Clarice Lispector

Apresentação

Procurarei expor na presente tese as transformações sentidas pelos moradores da floresta com relação ao clima local, a partir da pesquisa de campo na região do alto Juruá.

Tendo em vista o evento da grande seca que assolou grande parte da Amazônia em 2005, evento este associado pela literatura científica à mudança climática global, escrevi o projeto de pesquisa que resultou nesta tese, com a finalidade de compreender as percepções e representações sobre o clima na microrregião do Juruá acreano. O objetivo deste trabalho é, conforme o projeto inicial, entender as relações e interações dos moradores com o ambiente da floresta, e compreender suas percepções e representações das mudanças climáticas[1]. Chamarei de *moradores da floresta* os antigos seringueiros que hoje habitam a Reserva Extrativista do Alto Juruá, e também os povos indígenas vizinhos, os Ashaninka do rio Breu e do rio Amônia, os Huni Kuin do rio Breu, os Shawãdawa do rio Bagé, os Kuntanawa do rio Tejo. Apreendi que esses grupos têm suas representações e indicadores, com relação aos fenômenos meteorológicos e climáticos, e que compreendem, cada qual à sua maneira, as transformações que vêm ocorrendo na região e, assim, tecem, recriam e compõem novas teorias nativas para abranger essas mudanças.

O plano inicial da pesquisa visava comparar a percepção de mudanças climáticas entre seringueiros de duas Reservas Extrativistas no Estado do Acre, isto é, a Chico Mendes e a Alto Juruá. Embora tenha feito uma visita à Reserva Extrativista Chico Mendes, concentrei o foco da

1 Utilizarei a expressão "moradores da floresta" para designar conjuntamente indígenas e não-índios que habitam áreas não-urbanas.

pesquisa no Alto Juruá. Em outras palavras, o foco comparativo deixou de ser o de duas populações moradoras da floresta, de dois extremos no Acre, passando a ser o de três grupos étnicos de uma mesma área: os moradores da floresta não-indígenas, os Huni Kuin, do tronco lingüístico *Pano*, e os Ashaninka, do tronco lingüístico Arawak. A pesquisa, concebida para o período de um ano, prolongou-se e hoje se confunde com minha vida no Alto Juruá, onde me radiquei.

O objetivo deste trabalho não foi o de fazer uma etnografia simultânea de três grupos, e sim compreender as representações e percepções das mudanças climáticas em uma região de intenso intercambio entre povos de origens distintas: os antigos seringueiros e agricultores descendentes de migrantes nordestinos, os Ashaninka oriundos do sopé andino, e os Kaxinawá que habitam as cabeceiras de afluentes do Juruá desde o início pelo menos dos registros históricos.[2]

A justificativa para a escolha de três grupos étnicos, cada um pertencente a uma tradição cultural distinta -- migrantes brasileiros do Nordeste, incluindo *"caboclos"* resultantes de inter-casamento com indígenas, os Huni kuin descendentes dos Pano inter-fluviais, e os Ashaninka, pertencentes ao tronco lingüístico Arawak e oriundos das margens do Ucayali – é que em conjunto eles fornecem um mosaico de visões, permitindo comparações sobre seus aspectos contrastantes e seus aspectos comuns. Com isso estou apresentando experiências e ações entre esses grupos diferentes em função de um fenômeno em particular.

Pelo fato de ter permanecido em constante transição entre as terras indígenas e a Reserva Extrativista, e em boa parte do tempo em contato com pessoas bilíngües ou fluentes em português, não aprendi a falar fluentemente nem Ashaninka nem Kaxinawá. Meu conhecimento dessas línguas consiste em poucas palavras e algumas expressões em *Hãntxa Kuin,* mas não falo a língua e entendo pouco. Aprendi um pouco mais a língua *Ashaninka* – algumas palavras, frases de tratamento, frases-chavão, o bastante para entender algumas brincadeiras relacionadas a mim. Consigo compreender melhor longas sentenças quando se relaciona ao tema do clima, pois fui educando meu ouvido às palavras que eram sempre repetidas em conversas sobre o assunto. No futuro, espero aprender essas línguas indígenas.

Nesta tese usei extensamente as narrativas. Numa pequena parte dos casos, em que meu interlocutor se sentia mais à vontade utilizando sua língua nativa, havia o narrador e o tradutor e

2 A ampliação dos horizontes da pesquisa foi de minha responsabilidade.

comentador, algumas vezes sendo o próprio narrador o tradutor. Quando essas narrativas foram feitas em *Hãntxa Kuin* e em *Ashaninka*, foram gravadas em companhia de um Kaxinawá ou Ashaninka que me auxiliava como tradutor. Eis o procedimento adotado: primeiramente, a narrativa completa era gravada; em seguida, eu e o tradutor/narrador ouvíamos a narrativa. O meu colaborador indicava quando eu deveria parar o gravador, e traduzia o trecho anterior. Assim, ele dirigia a atividade de tradução e explicação do texto.

Agradeço particularmente aos tradutores/narradores Huni Kuin: Ibã Huni Kuin (Aldeia 27 – Tarauacá) e Iskubu Huni Kuin (Aldeia Jacobina – Rio Breu). Agradeço também em particular aos tradutores Ashaninka: Dora Piãnko Ashaninka (Aldeia *Apiwtxa* – Rio Amônia) e Matxerinki Ashaninka (Aldeia *Horone* – Rio Breu). Os narradores seringueiros-agricultores serão referidos na seção correspondente.

Resumo da estrutura da tese

A tese está dividida em três partes: uma sobre os moradores não-índios, outra sobre o olhar Ashaninka e outra sobre os Huni kuin. Na primeira parte abordo as mudanças climáticas, ou como dizem meus interlocutores não-índios, a *"mudança nos tempos"* vista pelos não-indígenas, procurando mostrar como eles apresentam e comentam da evolução e da compreensão dessas transformações. É a parte dedicada aos moradores não-indígenas da floresta. Nesta parte, conferi destaque à localização da área estudada e à apresentação das alterações climáticas locais na percepção desses moradores, bem como a representação dessas acepções dentro de seu modo de vida. Busquei extrair dos ex-seringueiros, hoje agricultores, indicadores, narrativas históricas, *"sua ciência"*, seus *habitus*, signos e códigos pelos quais percebem e representam seu universo.

A segunda parte trata do olhar Ashaninka, e na busca pela compreensão desse sistema sociocosmológico fez-se necessário apreender o dia-a-dia no verão e no inverno dos indígenas com relação às atividades dos homens e mulheres, principalmente àquelas relacionadas à subsistência, ao roçado, à caça e à pesca. Apresento inicialmente alguns aspectos de sua vida social e atividades e posteriormente os indicadores de verão e inverno e suas transformações. Noto nessas observações a importância da normalidade na sazonalidade verão e inverno, e os indicadores desses fenômenos nos seus vários mundos, isto é, tanto no "céu" quanto na "terra". A

atenção com a normalidade revelou também a anormalidade, ou *"mudanças no tempo"* e suas interpretações.

A terceira parte é dedicada aos Huni kuin. Da mesma forma que nas partes anteriores, inicio com uma breve apresentação do grupo no contexto estudado. Seguem-se os resultados da pesquisa, visando caracterizar uma cosmologia Kaxinawá sobre esses fenômenos climáticos, e como estes estão imbuídos em sua vida cotidiana.

Objetivos

Ao longo desse estudo, proponho abordar as representações dos fenômenos naturais e as formas variadas de representação do clima e dos fenômenos meteorológicos em função dos acontecimentos anormais no meio ambiente do vale do Juruá, acentuados nos últimos seis anos em comparação ao antigo modelo climático existente na região. Também apresento os processos e correlações entre os humanos e os não-humanos, em particular a mediação dos encantes, donos, xamãs entre o mundo dos homens e os outros mundos no que tange ao *"controle do tempo"* ou para manter o equilíbrio das *"forças nesse mundo e acalmar os espíritos"*.

Busco apresentar ainda a representação dos principais ciclos temporais assinalados: o inverno, com suas chuvas e características, e o verão, com as características notadas outrora e agora. Também procurei mostrar como os eventos anormais do clima e essas mudanças percebidas em suas vidas diárias estão sendo absorvidas e processadas, e procurei saber se há alguma forma alternativa de encontrar soluções na prática às representações que as *"mudanças dos tempos"* vêm colocando na vida desses moradores, nas épocas da ocorrência das friagens, da piracema, sobre a qual muitos dizem que *"de peixinho miudinho não é piracema"*.

Enfim, procurei trazer à tona a vida desses moradores da floresta com *"essa desregulação dos tempos"*, nas poucas palavras que o velho Francisco Chagas Muniz da Silva, (Chico Coló), 98 anos, morador da Comunidade Teteu, rio Amônia, disse sobre o assunto. Este estudo se propõem, então, a captar as teorias nativas sobre a ordem do mundo e a natureza das coisas, com ênfase nas mudanças que o clima tem sobre os habitantes da floresta.

Como o objetivo desta tese é expor conhecimentos nativos sobre o que entendem por mudanças climáticas, parto do pressuposto de que esses grupos têm representações e indicadores com relação às mudanças meteorológicas e climáticos, que compreendem cada qual à sua maneira. Também suponho que eles utilizam esses modos de pensar em relação a algumas transformações que vêm ocorrendo na região e, assim, tecem, recriam e compõem novas teorias

nativas para abranger essas mudanças. A percepção de mudanças significativas é exemplificada em numerosas afirmações como a de José Costa de Luna (Zé de Luna), 62 anos: *"não era desse jeito essa quentura, e agora tá mudado, e muito"*.

Procuro expor experiências e padrões de ação (*habitus*) através de percepções e representações das populações indígenas e não-indígenas da região do Alto Juruá, tendo como base um fenômeno em particular: as mudanças climáticas. Tal percepção envolve a experiência sensorial, assim como a experiência conceitual e mental. Em termos de uma *"imaginação perceptiva"*, ou *"percepção imaginativa"*,[3] essas perspectivas, ao mesmo tempo que se apresentam de forma individualizada, são também compartilhadas de tal modo que acabam por constituir um mundo, uma ontologia, uma realidade própria da coletividade em questão.

A partir das semelhanças que se encontram entre as visões de mundo, busco também ao fazer este trabalho, levar em consideração o contexto diacrônico e sincrônico do processo observado.

Sahlins (1985: 7-21) em *Ilhas de História* observa que:

> *"A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas."*

A questão que me nortea é saber como esses povos percebem e internalizam em sua cultura as "mudanças climáticas". Trata-se de saber se elas existem para eles, em que sentido eles podem notá-las em seu cotidiano e como interpretam as informações da natureza com relação aos fenomenos naturais, principalmente o clima. Há comportamentos de prevenção às anormalidades do clima? Para tal intento, claro, notei que para apreender a cultura não poderia falar apenas de clima. Os fenômenos meteorológicos e outras realidades também fazem parte de sua cultura como um todo e esbarram-se, então, com a natureza e a visão de mundo de cada povo estudado.

Representações, percepções, previsões e manipulações sobre o clima são indelevelmente marcadas pela compreensão do "mundo vivido" de cada grupo social. Inspirando-me em Lévi-Strauss, procurei identificar nas "histórias dos antigos" os mecanismos de obliteração do tempo e de absorção do impacto das turbulências, e que constituem evidências para a análise antropológica dos processos criativos de transformação das culturas.

---

[3] Sobre diferentes maneiras de entender a relação entre percepção e imaginação, Ver SCHWEDER, 1991 *apud* LAGROU, 2002.

Breve introdução teórico-conceitual

Deparei-me com algumas questões de fundo: a primeira diz respeito aos conceitos de *"*percepção e representação*"* de mudanças climáticas. Longe de esgotar essa problemática, cabe fazer aqui algumas considerações. Na tradição antropológica, a interação de grupos humanos com o ambiente tem sido tratada através da noção de representação coletiva, que remonta a Émile Durkheim, por oposição à noção de percepção individual. O termo *"*representação coletiva*"* refere-se às categorias de pensamento de um determinado grupo social. Essas representações teriam sua base na própria organização da sociedade enquanto totalidade e estariam na forma de categorias, seriam então empregadas para o conhecimento da realidade. O construtor de categorias é, portanto, a sociedade e a forma das categorias reflete a forma da sociedade. Enquanto fundamento do conhecimento as categorias atuam como pontos de referência a partir dos quais as representações coletivas são construídas. As representações coletivas pertencem a cada civilização que, por sua vez, tem seu sistema organizado de categorias e conceitos que as caracterizam (DURKHEIM e MAUSS, 1969). De acordo com essa acepção, Cardoso de Oliveira (1993: 3) diz que

> *"Se, por um lado, tanto as categorias como as representações coletivas são construídas socialmente, pois ambas referem-se ao todo e não a aspectos específicos do real, por outro, enquanto fundamentos do conhecimento e como as precursoras da razão, as categorias atuam como ponto de referência a partir dos quais as representações coletivas são construídas".*

De acordo com Durkheim, as representações coletivas derivam das relações de cooperação dos indivíduos, e são construídas socialmente. Portanto, pertencem a cada civilização que, por sua vez, tem um sistema organizado de conceitos e categorias que a caracteriza (*idem*, 1969). A gênese das representações *"(...) que são a trama [da vida social]"* está nas *"(...) relações que se estabelecem entre os indivíduos assim combinados ou entre os grupos secundários que se intercalam entre o indivíduo e a sociedade total"* (DURKHEIM, 1970: 33). Logo, um dos motivos do sucesso metodológico da categoria de representação é *fazer "o todo ultrapassar a parte"* ou ser *"exterior em relação ao particular"* (*Idem:* 34). Durkheim e Mauss compreendem a realidade humana como uma construção virtual, um dispositivo, ou *"sistemas de montagens simbólicas"* na expressão de Mauss. Essa noção pode ser aproximada do *"agenciamento coletivo e maquínico"* de Deleuze[4], para acentuar a atualidade das formulações dos primeiros pensadores da Escola Sociológica Francesa, do início do século XX.

[4] Ver: DELEUZE, 1980 [1995]: 89.

Essa tradição, que foi fortalecida com o enfoque estruturalista dos fenômenos simbólicos trazida por Lévi-Strauss, enfatizou o caráter compartilhado e coletivo da relação simbólica entre pessoas e o ambiente. Mas a antropologia estrutural de Lévi-Strauss caracterizou-se não apenas por tratar o simbolismo como linguagem coletivamente compartilhada, mas também por destacar o papel do *"vivido"* e do *"sensível"* no que chamou de pensamento selvagem, isto é, o não-domesticado (LÉVI-STRAUSS, 1989). Ora, ao enfatizar o plano do vivido e do sensível, é possível dizer que Lévi-Strauss reconhecia a influência de Merleau-Ponty, que afirmou (1996: 11): *"(...) tudo que sei do mundo, mesmo devido à ciência, o sei a partir de minha visão pessoal ou de uma experiência do mundo, sem o qual os símbolos da ciência nada significariam. Todo universo (...) é construído sobre o mundo vivido [percebido e experienciado] (...)"*.

Em *Mito e Significado*, Lévi-Strauss discute a tese segundo a qual *"o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos; o mundo sensorial é um mundo ilusório, ao passo que o mundo real seria um mundo de propriedades matemáticas que só podem ser descobertas pelo intelecto e que estão em contradição total com o testemunho dos sentidos".* (1978 [1989]: 12). A antropologia estruturalista de Lévi-Strauss visa superar essa oposição, harmonizando a apreensão do mundo pelo intelecto e pelos sentidos, e enxergando uma lógica comum tanto nas operações do pensamento selvagem como no pensamento científico (LÉVI-STRAUSS, 1983).

Tim Ingold aponta que na sociologia durkheimiana há uma separação entre, respectivamente, sensação (percepção) e representação (INGOLD, 2000: 157-159). A primeira se limitaria a uma ocorrência efêmera, ao passo que a segunda se caracterizaria pelo congelamento da experiência sensível, que passaria a ser comum e compartilhada por muitos em um sistema de conceitos. A consistência da representação seria o resultado da sua imersão no domínio público e social, enquanto as percepções ou sensações seriam individuais. As sensações consistiriam, na sociologia durkheimiana, em reações do organismo ao caos de estímulos externos, que seriam codificados por meio das representações coletivas. E essas percepções ganhariam sentido quando apresentadas e representadas por meio de conceitos, e pela linguagem, que os cria. Resumidamente, as representações coletivas ordenam as experiências compartilhadas entre os indivíduos a partir da estabilidade de conceitos.

Em lugar da noção de representação, Ingold enfatiza a percepção do ambiente e a aquisição de *skills*, onde estaria *"a fundação de todo conhecimento"*, inclusive o científico (INGOLD, 2001: 136). Ingold enfatiza ainda a noção de aprendizagem, que na análise Ingoldiana é a *"educação da atenção."* Em sua acepção, *"(...) aprender a perceber é uma situação não de adquirir esquemas convencionais para ordenar dados sensoriais, mas de aprender a prestar atenção ao mundo (humano e não-humano) em certas maneiras através do envolvimento com os outros nos*

contextos cotidianos de ação prática" (INGOLD, 1993: 223). Para este autor as respostas e suas acepções estão pautadas na percepção, com a qual recusa a representação e o código simbólico do sistema. Tim Ingold se vale do empirismo para inferir a ausência de cesura entre sociedade e natureza.

Pretendemos conciliar o interesse pelas *"*representações coletivas*"* – modos de ver o mundo compartilhado coletivamente por cada um dos grupos estudados –, mas ao mesmo tempo manter o olhar dirigido para as modalidades individualizadas e em transformação por meio das quais indivíduos apreendem o ambiente, aprendendo e adquirindo habilidades. Acreditamos que ambas as acepções se complementam porque as percepções dos moradores da floresta estão mudando e isso corresponde ao que está se passando com as mudanças no clima da região; só que esses indivíduos, que são constituintes de grupos, estão percebendo coisas parecidas e as encaixando dentro de uma visão de mundo distinta para cada grupo, ou seja, essas pessoas dentro de um grupo social estão mudando sua percepção dentro de uma grande representação, daí a justificativa dessa conciliação.

Pensamos nesse aspecto cognitivo por conta da problemática desse trabalho. Como o processo de mudança climática está ocorrendo, a aquisição de habilidades está na pauta do dia. Acredito que está em curso um processo de aprendizagem da população local de uma nova, se é que esse novo se faz presente, configuração do viés natural no cotidiano em que vivem.

Uma conclusão, a priori, a que chegamos na pesquisa é que os moradores da floresta estão processando essas transformações, a partir da conjunção entre a percepção empírica da mudança e sistemas simbólicos já existentes. Em conseqüência, um novo *habitus* deve estar se formando, resultado da percepção das mudanças climáticas e das mudanças correspondentes na ação, bem como da recriação e tradução de símbolos e representações da natureza.

Usaremos os termos percepção e representação em relação ao conceito de *habitus* no sentido de Bourdieu, lembrando que *habitus*, na acepção desse autor, é a,

> *"necessidade interiorizada e convertida em uma disposição que gera práticas significantes e percepções significadoras; é uma disposição geral de transferência que leva a cabo uma aplicação sistemática, universal - além dos limites do que foi diretamente apreendido da necessidade inerente nas condições de aprendizagem"* (BOURDIEU, 1979: 170).

Para esse autor, portanto, *habitus* é definido como um sistema de disposições duráveis, princípio inconsciente e coletivamente inculcado para a geração e a estruturação de práticas e representações.

Essa definição é promissora, pois focaliza o conteúdo psicologicamente internalizado do ambiente comportamental. Para os nossos propósitos, é importante que o *habitus* não gere práticas assistemáticas ou aleatórias, porque se trata do princípio gerador e unificador de todas as

práticas, o sistema das inseparáveis estruturas cognitivas e avaliativas que organizam a visão do mundo de acordo com as estruturas objetivas de um determinado estado do mundo social: esse princípio nada mais é do que o *corpo socialmente informado* com todos os seus *sentidos*, isto é, não apenas os tradicionais cinco sentidos – que nunca escapam da ação estruturante dos determinismos sociais, mas também o senso de necessidade e o senso de dever, o senso de direção e o senso de realidade, o senso de equilíbrio e o senso de beleza, o senso comum e o senso do sagrado, o senso tático e o senso de responsabilidade, o senso de humor e o senso do absurdo, o senso moral e o senso prático, e assim por diante. (*ibidem*: 124).

Em outras palavras, o *habitus*, enquanto mediação universalizante, se investe de dupla função. Na sua relação com estruturas objetivas, é o princípio gerador de práticas (*ibidem*: 77), enquanto na sua relação com um repertório total de práticas sociais, é o princípio unificador (*ibidem*: 83). Portanto, *habitus* é entendido como um *"sistema de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas para funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípios de geração e estruturação de praticas e representações, que podem ser objetivamente regulares e reguladas."* (*ibidem*: 72).

O artigo de Mark Harris (1998: 83-95), *"'What it Means to be Caboclo' - Some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object"* aponta na direção das formas de existência em que o aprendizado de habilidades constitui um elemento para a imersão em um ambiente, neste caso o da planície aluvial Amazônica. Para Harris a *"economia do conhecimento"* dos caboclos ribeirinhos se dá se consideramos que o viver e o conhecer são parte de um mesmo processo.

No trabalho de campo averiguamos sobre os velhos e novos *habitus* dos moradores locais, tendo como base as mudanças climáticas. Quais as categorias nativas utilizadas para a representação da natureza em seu passado e presente tendo em vista as mudanças climáticas, e se havia uma compreensão local dessas transformações. Como a vivenciam. Tomou-se por premissa a formulação de Marshall Sahlins de um princípio amplamente aceito na Antropologia, segundo o qual nenhum evento ou coisa é ou tem movimento na sociedade humana exceto pela significação que os homens lhe atribuem. Tendo como foco que *"um evento não é somente um acontecimento no mundo*", mas é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico, e apesar de um evento enquanto acontecimento ter propriedades *"objetivas"* próprias e razões procedentes de outros mundos (sistemas), não são essas propriedades, enquanto tais, que lhe dão efeito, mas a sua significação e importância, da forma como é projetada a partir de algum esquema cultural (SAHLINS, 1990: 191). Dessa forma, põe-se como questão o modo como é

representada e vivenciada a mudança climática e os eventos à ela correlacionados na região do Juruá.

Em se tratando de representações, é possível supor que há uma seleção estrutural de representações. Nesse sentido, Sperber (2001) analisa acertadamente quando diz que há um caráter distributivo pelo qual essas representações se apresentam na sociedade. O autor fala de *"epidemiologia das representações"* para caracterizar um regime onde algumas representações são mais contagiosas que outras. A questão se torna, concomitantemente, como por à prova o alcance da metanarrativa "mudanças climáticas" para entender quais são as perguntas que as vidas cotidianas dos habitantes desta região acreana estão respondendo. Esse evento, como parte de uma representação, é realmente tão contagioso?

Além disso, se há uma representação de *"*fim do Mundo*",* qual a relação com os eventos das mudanças climáticas, localmente? E quais são as outras "estruturas de representação" que estão sendo ativadas para dar conta dos eventos? Pergunto também: qual é a resposta criativa a esse fenômeno, ou seja, como ele está sendo incorporado na vivência dos moradores da floresta desta região da Amazônia Brasileira? Vale lembrar aqui que,

> *"Toda reprodução da cultura [ocidental] é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual [local] é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico".* (SAHLINS, 1990: 181)

Levando-se em conta a análise de Sahlins (1979; 1990) segundo a qual cada sociedade tem sua criatividade para incorporar e absorver o novo, o que é o novo no *habitus* dos moradores da floresta sobre o fenômeno global, especialmente quando eles se utilizam das suas visões de mundo e de seus esquemas de pensamento para atingir essa nova realidade.

Os governos tendem a não levar em conta conhecimentos nativos sobre riscos ambientais, cenário que, acredito, é possível ser transformado, tendo em vista esta pesquisa, na qual busco apresentar os habitantes como tradutores das mudanças climáticas, fazendo assim, de maneira simétrica, a junção local/global. Um exemplo de estudo de encontros dos conhecimentos local/glocal, dentre outros[5], é a análise de Anna Tsing em *Friction: An Ethnography of Global Connection* (2005), no qual a autora expõe a problemática e a importância do encontro local/global na Indonésia, sobre diferentes possibilidades e visões que envolvem o ambiente local. Como entende Latour, a Ciência (ocidental) é assimétrica. O conhecimento possível advindo de

5 Ver: West, Harry. Ethnographic Sorcery, 2007 e Mamdami, Mahmood. Citzen and Subject. Contempory Africa and the Legacy of Late Colonialism, 1996. Essas análises tratam, de alguma forma, de uma Antropologia do Conflito entre o local e o global inserido neste local, que passa a ser outro, isto é, discute sobre os re-arranjos resultantes de uma fricção, usando o termo de Tsing.

uma ciência local, que não seja a *hard science*, começa, no entanto, a ser considerado, desde logo, como uma ciência nativa. Escreve acuradamente Lévi-Strauss:

> *"O que tentei mostrar, por exemplo, em Totémisme ou La Pensée Sauvage, é que esses povos que consideramos estarem totalmente dominados pela necessidade de não morrerem de fome, de se manterem num nível mínimo de subsistência, em condições materiais muito duras, são perfeitamente capazes de pensamento desinteressado; ou seja, são movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem. Por outro lado, para atingirem este objectivo, agem por meios intelectuais, exactamente como faz um filósofo ou até, em certa medida, como pode fazer e fará um cientista"* (LÉVI-STRAUSS, 1989: 26).

D'olne Campos (1995), baseado em Latour, observa que

> *"(...) é antagônico (...) conceber que se possa, pelo lado da academia, denominar o saber por ciência, e, por qualquer outro lado, a ciência ou o saber de uma etnia por "etnociência". Essa concepção enganosa transborda de etnocentrismo. Pensar uma etnociência fora da academia como o próprio saber do outro, ainda carrega no prefixo etno- a mesma carga etnocentrista que os prefixos pré-, como em pré-científico"* (D'OLNE CAMPOS, 1995: 14-15).

Situaremos a seguir nossa escolha metodológica. No final da década de 1930, o primeiro antropólogo a analisar as dimensões culturais da ecologia, que ele denomina por ecologia cultural (STEWARD, 1955) foi Julian Steward. A ecologia cultural produziu várias ramificações em algumas ciências. Na antropologia, teremos a etnoecologia (Conklin, 1954),e a ecologia neofuncionalista de Roy A. Rappaport em *Pigs for the ancestors* (1968). Rappaport em trabalho de campo com a tribo Tsembaga de Papua Nova Guiné, analisa como um sistema ecológico se mantem nas administrações e relações deste com o ambiente ao entorno deles. É a partir da década de trinta que muitos trabalhos vislumbram o homem e sua relação com o mundo natural.

No viés ambiental, os variados organismos, graças aos seus equipamentos sensoriais diversos, percebem o ambiente de formas diferenciadas (RICKEFS, 1973). Para grupos humanos, embora partilhem de um equipamento sensorial que lhes é característico, eles têm percepções e representações sobre o ambiente distintas, sendo a cultura, o modo de vida modulador dessa diferença. Begon (1986) considera que *"observar a natureza e ponderar sobre ela é uma atividade de tal forma praticada, e é possível considerar os seus praticantes como ecólogos"*. Berlin & Berlin (1983) estudando os Aguaruna e os Huambisa concluíram que esses povos possuem um conhecimento detalhado do ambiente e principalmente dos animais que fazem parte deste

ambiente, que é também o ambiente desses povos. Para muitos estudiosos da questão, como Posey (1986) ambas as 'ecologias' a prática e a científica coexistem. E essa coexistência se dá, por sua vez, num leque mais amplo que é a etnociência; que dos seus diversificados estudos devido ao rol dos conhecimentos nativos, nasce a etnobiologia, etnoecologia, etc.

Lévi-Strauss (1989) referiu-se ao saber indígena sobre a natureza como uma *"ciência do concreto".* Ainda abordando as questões relacionadas ao caráter científico dos conhecimentos tradicionais, Lévi-Strauss apresentou as taxonomias de *folk* como a descrição de diversos sistemas de significação e classificação de recursos naturais, desenvolvidos por comunidades indígenas. O autor enfoca a lógica incutida nestes sistemas, visto que os conhecimentos acerca do meio natural não têm a utilidade singular de identificação, mas contemplam inúmeros significados, entrelaçados com aspectos culturais (1989: 76).

Sabemos que apesar da visibilidade das taxonomias nativas terem sido ampliadas a partir de Lévi-Strauss, o início dos estudos dos conhecimentos tradicionais ou ethnoscience como pressupostos da ciência moderna, ocorreu por volta do ano de 1954, com a tese de Harold Conklin, intitulada *The Relations of Hanunoo Culture to the Plant World*, que procurou analisar, por meio da lingüística e da semântica, o conhecimento tradicional desta população indígena das Filipinas. A etnociência exige a articulação entre o natural e o social, utilizando como metodologia a investigação das nomenclaturas dadas pelas populações tradicionais para os elementos e fenômenos naturais, assim como os valores culturais que as transportam. Posey (1987) indica que a partir desta percepção se desenvolve a hierarquização destes elementos e fenômenos, na tentativa da organização de um sistema taxonômico contemplado por categorias cognitivas relacionadas à percepção da natureza por meio da cosmologia, dos conhecimentos transmitidos experienciados e transmitidos oralmente e da práxis ou do por em prática para aquisição da sobrevivência. O autor enfatiza que a etnociência envolve um volumoso intercâmbio entre culturas distintas e que a análise dos dados coletados devido sua acurácia, carece de uma perspicácia capaz de envolver as limitações que os conhecimentos acadêmicos carregam. Daí devido a um extenso ambiente natural e o cuidadoso conhecimento nativo, a necessidade de estudos que priorizem determinadas especialidades, o que, conseqüentemente, ramifica a etnociência de acordo com o objeto de pesquisa, originando diversos campos – como as citadas acima e etnobotânica, etnofarmacologia entre outras. Os estudos que a etnociência desenvolve, proporcionam o levantamento de conhecimentos sobre a natureza, acumulados no decorrer de longas gerações de populações nativas, e que raramente são registrados por meios escritos, mas

que mesmo assim, muitas vezes ultrapassam os conhecimentos alcançados pelas sofisticadas metodologias da ciência ocidental.

Podemos dizer que a etnociência, a partir da década de 1980 cresce muito com novos trabalhos, para citar alguns: Ribeiro (1986), Posey (1986), Posey & Overall (1990), Toledo (1991), Shepard Jr. (1999), Nazarea (1999), dentre muitos outros. Logo, observamos que seu arcabouço metodológico continua inspirando pesquisas nessa interface da antropologia com as ciências da natureza de modo geral. Os aspectos enfatizados nos estudos das etnociências têm variado muito conforme a filiação epistemológica dos autores. Tem-se dado ênfase as dimensões comportamental e cognitiva da vida e uso da natureza como o trabalho de Posey (1986), Berlin (1992) e ainda aqueles que unem essa pesquisa a aspectos cosmológicos, como Berkes (1999) e Toledo (2000). Um obstáculo a ser transposto nesse tipo de pesquisa é a tendência de separar fenômenos ideológicos dos seus objetivos práticos. Toledo (1992) considerou como seu ponto de partida a união do "corpus" e da "práxis", ou seja, nas acepções de Bourdieu, a análise do *habitus*.

Giorgio Cardona, em seu livro: *La Foresta di Piume Manuale di Etnoscienza*, (1985) escreve uma introdução histórica que aponta para uma visão menos dura do campo da etnociência:

> *"(...) todas as formas de classificação que o homem escolheu para dar ordem e nome àquilo que ele vê em torno a si são substancialmente equivalentes, são todas substancialmente cientificas, se mais não fosse que pelo sentido óbvio através do qual o substantivo scientia deriva de scio, 'sei', e portanto toda organização[ou melhor: sistematização] do nosso conhecimento é uma scientia; cada uma responde a uma fundamental exigência do homem aquela de reencontrar-se, medir-se, conhecer-se, dar-se ordem medindo, conhecendo, ordenando tudo o que se encontra em torno, semelhante ou não a ele"* (CARNONA,1985:10 *apud* D'OLNE CAMPOS, 1995).

A etnociência deve ser esse campo do diálogo e não de tensão. Ela se caracteriza por *"uma etnografia da prática da ciência do outro, construída a partir do referencial da academia"* (Campos 1995). Evidente que se o outro constrói sua outra ciência, esta será também uma ciência propriamente dita, entre as várias existentes, designadas etimologicamente a partir de scientia que vem de scio, ou seja, de sei, segundo Cardona. Nesse caso, o prefixo etno – em etnociência se torna mais adequado e respeita a simetria na relação de alteridade, pois ciência aqui é vista segundo a concepção de Cardona, acima descrita. Segundo o autor, *"em lugar de uma ciência étnica do outro, estaremos apenas diante de uma outra ciência"*. Os caminhos metodológicos não diferem muito daqueles da antropologia, mas a eles se acrescentam várias derivações de saberes e isso sugere uma convivência trans - inter - disciplinar dos antropólogos com outros especialistas.

Assim, como D'Olne Campos (1995) prefiro considerar a etnociência como *"uma técnica metodológica"*, e diga-se muito útil. Sob o aspecto metodológico, e fiel aos precipícios mais canônicos da antropologia, prefiro assumir que trabalho com uma "*etnografia de saberes, técnicas e práticas* auxiliado *por métodos das etno-X"*. Mas como se apresenta em nosso trabalho de algum modo, utilizamos como exposto acima, mas dando também ênfase nas histórias de vida para desvendar nuances com relação ao clima na região do alto Juruá.

Modelos êmico e ético e a nossa opção

Há dois modelos distintos nos etno-estudos, um relacionado com *"imagens culturais de natureza"* e outro de *"organização real da natureza"*. Rappaport (1982) propõe para enfrentar essas acepções a utilização de dois modelos em que podem sobrepor-se parcialmente. Um deles é denominado modelo percebido ou êmico (HARRIS, 1968; LINGENFELTER, 1977; POSEY, 1986) seria uma descrição dos conhecimentos e crenças de um povo relativo ao ambiente, e o outro chamado modelo operacional ou ético (POSEY, 1986) que seria *"uma descrição do mesmo sistema ecológico de acordo com as pressuposições e métodos da ecologia científica".*

O uso de ambos modelos: êmico e ético evita "confiar" na fala nativa de modo que analisemos de forma incorreta essa fala, por que em muitos casos a descrição do nativo é uma descrição *"de como deveria ser ao invés de como ela realmente é, uma vez que os nativos tendem a pensar em termos das regras e não das exceções"* (SHEPARD JR. 1999). Além de que as abordagens extritamente êmicas tem sido criticadas por *"confiar demais em alguns informantes, ignorando possíveis variações intraculturais".* (SHEPARD JR. 1999).

Acreditamos que ambos modelos são componentes importantes da análise, e complementares. Uma solução pragmática para quem trabalha com etnociência, seria buscar chegar a união de um modelo eticista/emicista (FELEPPA, 1986), mas sem a pretensão de buscar hipóteses comparáveis. Sturtevant (1974) resume da seguinte forma ético e êmico: *"ético se refere a características do mundo real independentes da cultura e êmico seria uma tentativa de descrever o sistema comportamental de uma dada cultura nos seus próprios termos, identificando não somente as unidades estruturais, mas também as classes estruturais às quais elas pertencem."* De acordo com Campos (1995) *"uma descrição êmica deve, em última instância, identificar que caracteres éticos são localmente significantes e quando mais soubermos do ético da cultura, mais fácil será a tarefa da análise etnocientífica, logo, êmica."* Não podemos deixar de lembrar que Lévi-Strauss em *O Olhar Distanciado* critica os dois termos ético e êmico nas sua ontologia. Críticas essas que só trazem reforço à explicitação da dificuldade de realizar uma pesquisa etnocientífica

de um dado modo ou de outro e sugerindo que se abandone a terminologia ethnoscience porque causa, em si, muitos mal-entendidos.

O que conseguimos, neste trabalho, foi dar a palavra a nossos interlocutores, isto é, ouví-los em suas histórias de vida. Essa opção se justifica por adotarmos um caminho influenciado pela escola de geografia brasileira, que por sua vez, foi marcada pela geografia humana francesa. Nessa tradição de pensamento, a atenção do pesquisador está voltada para a paisagem como repositórios de traços da presença humana. Pode ser vista também como o lugar onde estão depositadas marcas ativadas pela memória do passado. Procuramos reconstituir através de histórias de vida, orientadas por perguntas-chave sobre aspectos dessa paisagem -- animais e seus comportamentos, ventos e água, sol e estrelas -- foi essa paisagem humanizada, vista como um todo, e não um código mental de classificação do mundo, como é o caso com a ciência cognitiva.

Neste viés uma forma de sistematização e compreensão entre homem e natureza são os conceitos de paisagem e lugar, caros para a geografia. Sendo assim, o humano não apenas está implicado na paisagem, mas como constituído por ela. De acordo com Capalbo (1996:68):

> *"Essa acepção de paisagem permite enfatizar a dinâmica dos processos temporais e sociais que dão forma ao ambiente, ao mesmo tempo em que constituem e modificam os lugares e os modos de habitar, permitindo distanciar-se de uma visão objetificadora que tende a atribuir um sentido de externalidade ao sujeito humano em relação ao mundo. Vamos entender a paisagem como a expressão da 'corporeidade da natureza', de modo que a relação do sujeito com o mundo - seus lugares, seus modos de ser, suas memórias e crenças - são constitutivos do seu ambiente de vida"*

Holzer (1998:42) afirma que a geografia é uma ciência das essências que investiga o fundamento da experiência empírica na experiência fenomenológica. *"As essências só podem ser visadas pela experiência do fato, e o fato só pode ser tratado considerando-se a visão das essências."* Estas fundam um relacionamento holístico que se realiza na experiência do mundo. Caminhamos assim para uma compreensão da geografia enquanto categoria da existência, como revela os precursores da geografia humana. A Geografia Humana tem seu nascimento vinculado a Friedrich Ratzel que, em fins do século XIX, no primeiro volume de seu livro *Anthropogeographie*, de 1882, introduz a cultura como objeto geográfico. Para ele, o meio e os fatos sócio-culturais estão relacionados. Outra contribuição para a formação da Geografia Cultural veio da Escola Francesa, cujo principal expoente foi Paul Vidal de La Blache, com *Principes de Géographie Humaine* (1921), que se contrapõe às idéias formuladas por Ratzel. Diferentemente de Ratzel, La Blache enxerga o homem como um ser dinâmico que sofre a influência do ambiente, mas que

também é capaz de atuar sobre ele e transformá-lo, ou seja, há possibilidade de interação. Essa nova perspectiva dá aos homens uma nova função, que é a de se relacionar com a natureza, pois esta já não é superior e ordenadora de todas as coisas, como entende Ratzel. Somente em meados do século XX é que surge a Escola Americana e seu principal nome é Carl Sauer. Sauer é autor de *The Morphology of Landscape* (1925), referência para os primeiros estudos ligados à geografia cultural. No Brasil, o Volume I da *Suma Etnológica Brasileira*, editado por Darcy Ribeiro, publicada em 1963 inclui o assunto. La Blache (1921) e especialmente Sorre (1929) resgatam para a operacionalização dessa ciência o conceito de gênero de vida, em que consideram gênero de vida imbricado na existência.

No entanto, essa existência é ligada à simples sobrevivência: modo de ser como modo de existir, de forma biológica, em que procura desvencilhar-se desse significado em busca de sua dimensão verdadeiramente ontológica, que se funda na relação homem-meio/homem-homem. Essa relação é expressa pela geograficidade, conceito fundamental da geografia fenomenológica de Eric Dardel, que significa uma geografia em ato, guiada por uma inquietude geográfica que atrai homem-Terra numa relação holística que precede a ciência. *"Amour du sol natal ou recherche du dépaysement, une relation concrète se noue entre l'homme et la Terre, une géographicité de l'homme comme mode de son existence et de son destin."* (DARDEL:1952,51-52) Esta é a base da existência, tal como argumenta Dardel (1952:50):

> *"Il y a dans le lieu d'où lá conscience se lève pour se tenir debout, face aux êtres et aux événements, quelque chose de si primitif que le 'chez soi', le pays natal, le point d'attache, c'est, pou lês hommes et les peuples, le lieu ou ils dorment, la maison, la case, la tente, le village. Habiter une terre, c'est d'abord se confier par le sommeil à ce qui est, pour ainsi, direau-dessous de nous: base ou se replie notre subjectivité. Exister, c'est pour nous partir de lá, de ce qui est plus profond que notre conscience, de ce 'fondamental', pour détacher dans le monde environnant les 'objets' auxquels se porteront nos soins et nos projets. "*

A geograficidade é a categoria usada pelo autor para caracterizar aquilo que possui existência, a partir de uma realidade geográfica. Esta resiste a nós, convocando nossa presença e intencionalidade. Por isso a consciência do lugar e a vontade são elementos centrais dessa realidade presente também fora do ser. Para esse autor a consciência geográfica é anterior à racionalização da ciência, já que se estabelece na forma de um espaço telúrico, ligado aos elementos e à memória primitiva. Essa experiência telúrica é a mais elementar e que sustenta nosso ser-no-mundo: *"La réalité géographique agit sur l'homme par un éveil de la conscience. Parfois même, elle opère comme un réveil, comme si, avant même que nous en prenions conscience, elle était déjà lá."* (DARDEL, 1952:50).

Dardel busca uma religação homem-terra, material-imaterial, encontrando no lugar essa possibilidade. Nessa ontologia, o lugar funda nossa existência e nossa condição humana, cumprindo o papel desse elo. De acordo com o autor: *"Nous pouvons changer de lieux, déloger, mais c'est encore chercher um lieu; il nous faut pour une base pour poser L'Etre et réaliser nos possibilites, um ici d'où se découvre le monde, um là-bas ou nous allons."* (DARDEL, 1952:55). Sendo espacial e temporal, o geográfico é dinâmico, assim como os lugares e a experiência destes, em que o ponto para compreensão dessa espacialidade acontece a partir do que é mais próximo na vida cotidiana. Logo, tornando as coisas que o cercam referências iniciais e fundamentais para uma configuração não apenas de seu próprio lugar, inserido aí as paisagens comunicativas e constituintes de sua existência no mundo.

Esperamos que com nossa escolha metodológica, e tendo como resultado esse trabalho, que ele possa em si colaborar para melhor notarmos a importância da intersecção de saberes e que esses advindos de uma *"etnografia de saberes e técnicas",* nas palavras de D'Olne Campos (1995); e assim contribuir para uma melhor relação entre todas as ciências, nativas ou não. Portanto, e em resumo, que as ciências nativas possam ter voz e vez, como tem a ciência acadêmica.

É com esse breve panorama teórico que inicio a apresentação da pesquisa de campo. Os métodos utilizados foram: o diário de campo, a observação participante, dados provenientes de histórias de vida e entrevistas semiestruturadas advindas de minha longa permanência em campo.

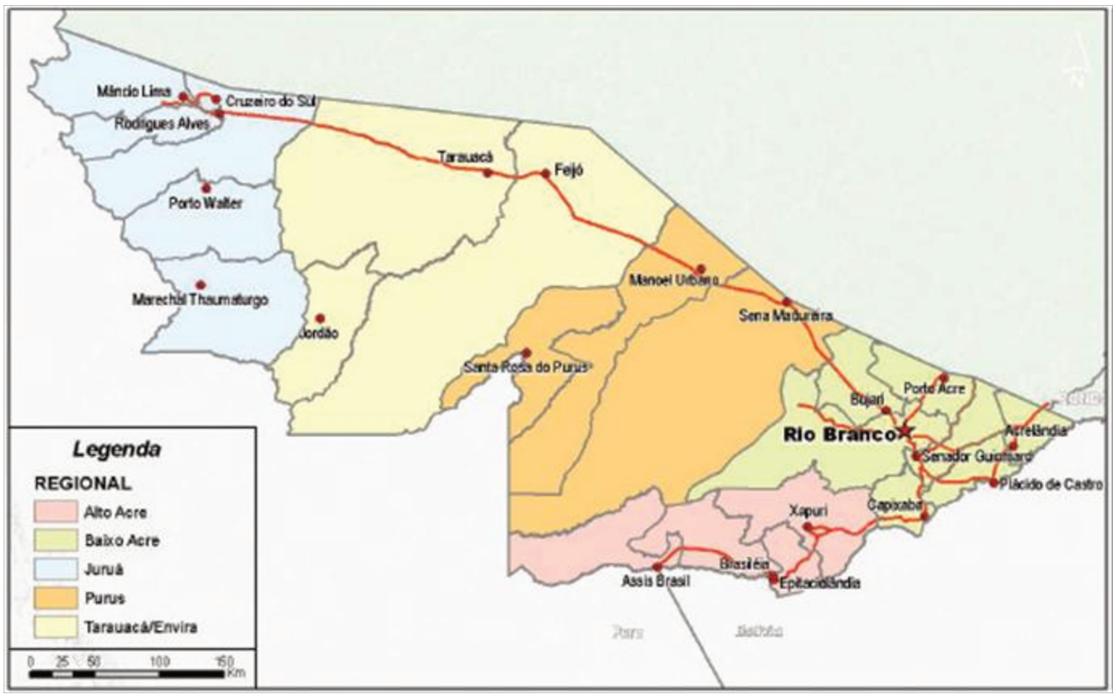
Localização da pesquisa

Tendo como pano de fundo a região do alto Juruá,[6] mais especificamente o município de Marechal Thaumaturgo, em janeiro de 2009 iniciei a pesquisa de campo. De janeiro de 2009 até agosto de 2011, se estive em alguns locais, importantes para a constituição do campo, que foram principalmente a TI *Kampa* do rio Amônia, a Aldeia *Apiwtxa* e a aldeia peruana do *Sawawo* no rio Amônia e Comunidade Santa Rosa no alto rio *Yuruá* (Juruá), na aldeia *Huni kuin* da TI *Kaxinawá*/*Ashaninka* do Rio Breu, que durou um mês no total, e em ambas etnias e em Tarauacá

6 O município de Tarauacá, antigamente denominado Seabra, vizinho de Cruzeiro do Sul, em muitos depoimentos será citado em nosso trabalho, mesmo não sendo reconhecido como pertencente à macrorregião do Juruá, devido a antigas moradas de nossos interlocutores, relações de afinidade ou mesmo parentesco.

na aldeia 27 e na praia do Carapanã por mais um mês. Em localidades dentro da REAJ,[7] demorou-se cerca de cinco meses, e em áreas rurais, ramais e colônias de Cruzeiro do Sul, Mâncio Lima e Rodrigues Alves se permaneceu entre idas e vindas à Cruzeiro do Sul o restante dos meses. Abaixo se localizam as sub-regiões acreanas e os municípios que compõem cada sub-região, alguns nos quais foi realizado o trabalho de campo.

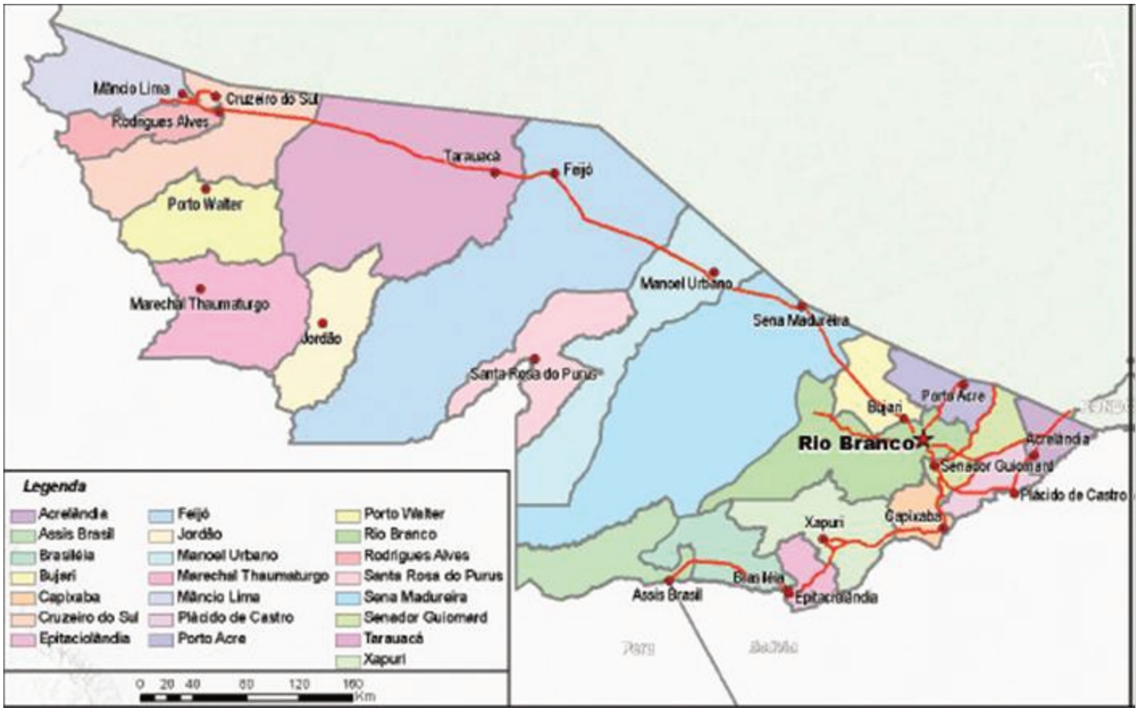
MAPA 1. Sub-regiões do Estado do Acre



Fonte: Base de dados geográficos do ZEE/Acre, Fase II, 2006.

7 A Resex - Reserva Extrativista do Alto Juruá foi a primeira a ser oficialmente criada no Brasil, pelo Decreto n° 98.863, de 23 de janeiro de 1990. De acordo com esse decreto, a área aproximada da Resex é de 506.186 ha. Segundo o Cadastro Geral de Moradores da ASAREAJ/INCRA (junho/2005), foram identificadas 1.270 famílias residentes, com uma população de aproximadamente 8.000 pessoas, e uma densidade demográfica de 1,3 habitantes por km². (ASAREAJ). A cidade mais próxima da REAJ é Marechal Thaumaturgo.

MAPA 2. Município do Estado do Acre

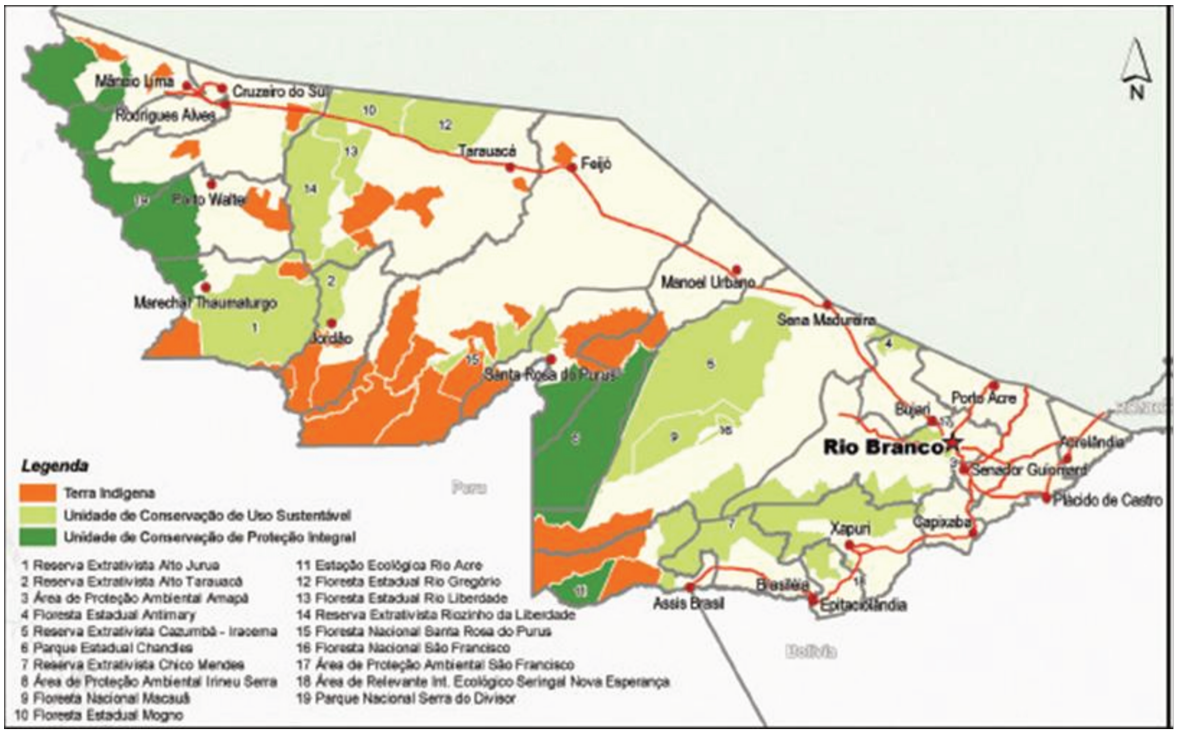


Fonte: Base de dados geográficos do ZEE/AC, Fase II, 2006.

A pesquisa tem como objetivo o conhecimento que as populações locais têm sobre os fenômenos meteorológicos, visando mais especificamente identificar e caracterizar a possível percepção destes moradores sobre as mudanças climáticas – globalmente proclamadas no presente e *in loco*. Em outras palavras, tratar-se-á de averiguar no dia-a-dia da região a percepção dos fenômenos referentes ao clima e sua possível mudança ao longo dos anos.

Neste mergulho etnográfico na microrregião do alto Juruá tive-se que selecionar uma parte do universo de conhecimentos com o qual se deparou, adequando a quantidade do material às dimensões de uma tese de doutorado. Por outro lado, não se quis renunciar à diversidade de visões representadas pelas várias etnias presentes na área. Portanto, escolheu-se abordar o tema tratando de três grupos moradores do alto Juruá acreano, dentre outros: os Ashaninka do rio Amônia e Breu, as comunidades tradicionais da região, ribeirinhos e agricultores que foram seringueiros no passado, e os Kaxinawá ou Huni kuin do rio Breu, mas ouvindo também seus parentes em outras Terras Indígenas.

Mapa 3: MAPA DAS TERRAS INDÍGENAS E UNIDADES DE CONSERVAÇÃO



Fonte: Base de dados geográficos do ZEE/AC, Fase II, 2006.

Recolhemos histórias de vida não só de ribeirinhos moradores da Reserva Extrativista Alto Juruá, mas também da cidade de Cruzeiro do Sul – pólo da microrregião –, que atrai moradores de antigos seringais em seu entorno, muitos deles convertidos em áreas rurais, assim como de antigos seringais dos afluentes mais remotos que incluem o território da Reserva Extrativista.

Vivenciando a região

Entreabrindo: Rio Branco e Assis Brasil

Retornarei ao início, ao ano de 2004, quando em uma disciplina de pós-graduação[8] no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, na UNICAMP, conheci o Prof. Mauro Almeida, que em suas aulas, entre estudos sobre categorias e conceitos empregados por Lévi-Strauss, Marcel Mauss, Tim Ingold, dentre outros, tecia comentário exemplificando algumas teorias desses autores com fatos e histórias do Alto Juruá. Claro que com tanta propriedade e falando das peculiaridades de seus habitantes, ele, sem querer, fazia surgir em mim a vontade de compreender, de alguma forma, esse novo mundo que me encantava. Fui tentando visualizar a região, lendo obras sobre a

[8] Neste momento cursava o mestrado em Geografia Humana pelo IGE – UNICAMP. Escolhi a disciplina do Prof. Mauro para poder avivar minha memória sobre temas antropológicos e, assim, poder fazer uma melhor análise sobre territórios e culturas, confrontando acepções da antropologia e da geografia cultural.

região, dentre elas a *Enciclopédia da Floresta,* e imaginava como seriam, *in loco,* esses lugares para mim tão encantadores e enigmáticos. Claro, fui afetada pelo todo, e desde então, passei a vislumbrar a possibilidade de pesquisar sobre esse universo.

Até 2005 meus estudos focavam-se nos caipiras e caiçaras de Cunha, interior de São Paulo, e toda a problemática ambiental que perpassava o encontro do habitante do lugar com uma política ambientalista imposta pelo Estado. Convivi com populações tradicionais que tiveram que aprender a lidar com essa questão de seu lugar se tornar uma Unidade de Conservação. Sempre me interessei pelo lado não urbano das sociedades. Permito-me uma digressão, pois penso que esse interesse pela vida rural se deu porque meus pais viveram até a idade adulta no campo e somente posteriormente migraram para a cidade, na época uma Vila, depois um município pequeno do sul das Minas Gerais, Cachoeira de Minas, mas enfim, um núcleo urbano. Minhas idas, em períodos de férias para a casa de parentes, na *"roça"*, em comunidades muito simples, com fossas para sanitário e sem luz elétrica, talvez tenham contribuído para educar meu olhar para essas populações, quer sejam caipiras, caiçaras, ribeirinhos, indígenas, quilombolas, que de alguma forma fizeram e fazem parte de minha trajetória intelectual.

Analisando *"os daqui"* – moradores da Serra do Mar e Serra da Mantiqueira – pensava como seriam *"os de lá"* – moradores da floresta da região do alto Juruá. Perguntava-me como esses moradores vivenciam seu cotidiano, qual era o grau de interação desses habitantes com a natureza, e como seria essa natureza. Essas eram algumas das questões que vez ou outra me ocupavam a mente. Em junho de 2005 surgiu uma oportunidade de ir para Rio Branco, no Acre, para um trabalho de campo sobre a grande seca na Amazônia, assunto este que já me chamava atenção. Fui até lá, como integrante de uma equipe de pesquisadores ligados à Universidade de Chicago. Assim comecei a conhecer o que até então apreendia por meio das análises de outros e tive minha introdução ao mundo da floresta e às questões das mudanças climáticas.

Como foi dito, realizava uma pesquisa sobre a seca, fenômeno que atingiu também o Estado do Acre em 2005. Estava alocada num hotel na capital do Estado; e assim aos poucos, com certo cuidado, fui adentrando pelas beiradas no mundo da floresta. Compreendendo o que Rio Branco me apresentava, e tendo como foco minha atual pesquisa, buscava informações sobre a seca e sobre a região que mais sofreu com ela, e sabendo que era para lá que eu teria que rumar, fui para as ruas. Ainda não sabia qual a região mais afetada pela seca, informação essa que viria saber dentro em breve. Para conhecer mais sobre Rio Branco e sobre esse fenômeno, fui buscar interlocutores nas ruas, no mercado, nas praças, na igreja matriz, nas feiras, nas casas de cultura da cidade. De certa forma, eu já conhecia as explicações científicas para o evento, mas buscava conhecer o que a população entendia sobre o ocorrido. Qual era a região mais afetada? Por quê?

Quais as percepções sobre o fenômeno? Quais as explicações? Só em um último momento da pesquisa, na volta do campo, fui até pesquisadores da Universidade Federal do Acre (UFAC) e órgãos ambientais Estaduais e Municipais para também ouvir os *"especialistas"*.

Freqüentei o mercado público, por ser um local de encontros. Durante uma semana, dava voltas pelo mercado em vários momentos do dia, tomava um sorvete agradável de *pupu*[9] ou açaí, e aos poucos ia compreendendo a dinâmica local. No início era denominada como *"americana"*, *"gringa"*, *"do sul"*, *"branquinha"*, *"galega"*, pelos vendedores, isto é, os *fixos* - pessoas que trabalham no lugar, que após alguns dias, já me conheciam como a *"moça da pesquisa"*, ou simplesmente pelo meu nome.

Em Rio Branco, como em outras cidades do Estado, o mercado é um local de intenso movimento de fluxos, de informações e de pessoas. Um dos mercados públicos de Rio Branco localiza-se junto ao terminal de ônibus urbano. Nas plataformas se encontram pessoas e destinos. Nas lojas o fluxo de mercadorias e saberes é constante. Necessariamente, a população transeunte, que depende do transporte público, passa pelo mercado, que se apresenta como grande ponto de encontro. No entorno do mercado, os camelôs também vendem passagens e objetos de todas as procedências, como nos terminais de ônibus urbanos de todo o país, onde se encontram cds piratas, roupas, bijuterias, alimentação e produtos de toda a sorte. Este não é o *"Mercado Novo – Velho"*, à beira do Rio Acre, com lojas de artesanato local, ervas e barzinhos mais voltados para outro público: os turistas vindos principalmente de fora do Estado e do país. A partir dessas conversas, constatei que o alto vale do rio Acre era a região mais afetada, me direcionei para lá.

Escolhi a cidade de Assis Brasil[10] por ser a menos afetada pelo *"*desenvolvimento ocidental*"*, por ter uma grande diversidade de culturas e ainda por possuir a área mais preservada de floresta da região. A população de Assis Brasil era de 4.852[11] habitantes, incluindo 240 pessoas da etnia *Jaminawa* e 480 *Manchineri*, moradores das margens e cabeceiras dos rios Iaco e Acre.

Em Assis Brasil, a impressão que tive à primeira vista foi de uma improvisação de tudo, do local onde paravam os barcos e o ônibus, até aos arruamentos e equipamentos urbanos inexistentes. A fisionomia da cidade possuía uma aura de inércia, e de que tudo por ali era temporário, inacabado ou precocemente iniciado. A interpretação que se pode dar às pequenas cidades perdidas na imensidão dos rios e da floresta muitas vezes é fugidia, pois se busca parâmetros lógicos que nem sempre são – na maioria das vezes – capazes de explicá-las. Mas, por outro lado, percebi também as raízes dos habitantes nos povos da floresta, preciosos arquivos

[9] Cupuaçu.

10 Assis Brasil está situada entre os rios Acre e Iaco, fazendo fronteira com o Peru e a Bolívia.

11 De acordo com senso de 2002 do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

culturais do mundo amazônico. Logo, notei que para compreender qualquer processo em Assis Brasil, deveria mergulhar neste ambiente. Foi o que fiz.

Assis Brasil, como muitas cidades amazônicas, está subordinada a uma cidade maior, Brasiléia, detentora de, na época, melhor infraestrutura urbana, com um maior número de ruas pavimentadas, hospital equipado com pequena sala de cirurgias, água encanada e rede de esgoto, além de ser comarca judiciária e religiosa da região. Esses aparatos eram inexistentes em Assis Brasil ou muito embrionários, como, por exemplo, a existência de um posto para pequenos curativos. A água chegava apenas para algumas casas centrais, posto de saúde, posto da FUNASA e um único hotel, no qual me hospedei quando estava na cidade.

Assis Brasil apresenta essa contradição, característica das pequenas cidades desta região: relações pretéritas, apresentadas pela inércia de um tempo lento, e ao mesmo tempo, articuladas a dinamicidades contemporâneas que as ligam ao mundo cibernético atual. Esses sinais de "modernidade" se viam em algumas casas com a presença de equipamentos eletrônicos, como televisores, geladeiras e freezers, e nas áreas não urbanas, a existência de alguns geradores, em algumas casas possibilitando a existência de alguns aparelhos eletrodomésticos, permitindo, dessa forma, algumas facilidades.

Nos dias atuais, a questão do extrativismo da borracha, para os camponeses de Assis, não é mais tratada como o único ou o principal componente da produção. Assim, o extrativismo apresenta-se no interior da unidade de produção familiar como um dos componentes que integra o sistema de produção familiar local, como a produção agrícola e a produção de leite e de queijo. Essa visão do extrativismo reafirma que os seringueiros e camponeses amazônicos desenvolvem atividades polivalentes – são agricultores, criadores e extrativistas (de produtos vegetais e animais). O extrativismo, como todas as outras atividades, insere-se no calendário da produção agrícola, que é subordinado ao movimento cíclico das estações.

Foi analisando a grande seca no Acre em 2005 a partir de Assis Brasil, me possibilitando conhecer mais os acreanos e suas *acreanidades*, que nasceu esse projeto de pesquisa e, enfim minha ida para a região do Juruá em janeiro de 2009, onde permaneço até hoje. O resultado é esse trabalho que os convido a conhecer, e assim como eu, apreender um pouco desse constante diálogo entre o céu e a terra, traduzido pelos moradores da floresta.

No Juruá: vivenciando a região



Foto 1. A entrada da Reserva/ Foto da autora

Minha pesquisa de campo inicia-se pela chegada à região. Chego à Cruzeiro do Sul, em janeiro de 2009, com destino certo à Reserva Extrativista Alto Juruá, localizada no município de Marechal Thaumaturgo, subindo o rio Juruá. A permanência em Cruzeiro do Sul foi apenas de quatro dias para organizar a viagem para Thaumaturgo, na companhia de um agente ambiental da REAJ e companheiro de pesquisas da "equipe do Mauro", Antonio Barbosa de Melo, conhecido como Roxo. Preferimos a viagem de batelão[12], que é o principal meio de transporte da maioria dos moradores não-urbanos do Alto Juruá, que a cada dois ou três meses tem que vir até Cruzeiro do Sul para retirar o dinheiro da aposentadoria ou do auxílio maternidade e fazer compras.

12 Barco de madeira geralmente medindo de cinco a dez metros de comprimento com capacidade de carga de três toneladas de produtos e pessoas. Atualmente, diz-se que o peso útil dos batelões, no mesmo período, reduziu-se a 600 quilos por causa da diminuição da profundidade do rio Juruá. Outro meio de transporte fluvial é a canoa com motor de rabeta. A viagem de batelão de Cruzeiro do Sul a Thaumaturgo leva dois dias de baixada e quatro de subida na época das chuvas.



Foto 2. Viagem de batelão/Foto da autora

A maior parte da população da região utiliza o transporte fluvial, mais barato que o transporte aéreo[13], únicas maneiras de se chegar ao município de Marechal Thaumaturgo. Foram quase quatro dias subindo o Juruá, que nessa época do ano, inverno, fica cheio devido à estação das chuvas.

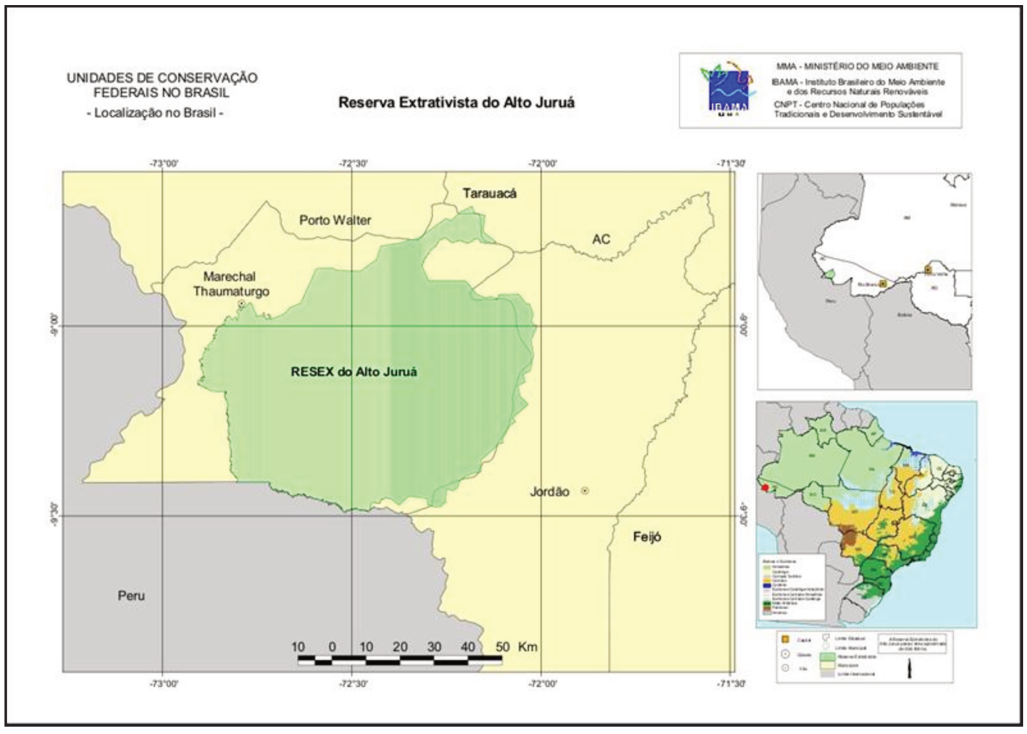
No caminho conheci paisagens, novas para mim e, principalmente, pessoas. Dona Maria Tavares dos Santos (Dona Nenê) e o seu filho Francisco Alquimar Santos Vale (Quima) moradores da Colocação Laranjal, rio Bagé (REAJ) e alguns indígenas Shawãdawa (*Arara*) também moradores do Bagé, mas estes na Terra Indígena Jaminawa-Arara foram meus companheiros de primeira viagem e que depois iria encontrá-los.

13 Utiliza-se um monomotor ou bimotor para essas viagens, com capacidade para seis a doze passageiros.



Foto 3. Marechal Thaumaturgo: inverno de 2009/ Foto da autora

MAPA 4. Reserva Extrativista do Alto Juruá e Município deThaumaturgo



Fonte: IBAMA, CNPT, Cruzeiro do Sul, 2002

No trajeto viemos conversando, dentre muitas outras coisas, da percepção do clima e fui colhendo dados do que denomino de *"*etnografia do batelão*"*, pois existe um modo de se comportar nas viagens, quer de barco pequeno ou batelão, que demonstra educação e delicadeza. É muito sutil, e eu só vim a compreender depois de muitas viagens pelos rios em companhia dos moradores locais, que denominarei como *moradores da floresta*, indígenas e não-indígenas.

Quatro dias de subida do rio Juruá, o batelão vai devagar pois vai lotado de mercadorias *"*do comprado*"*, isto é, industrializadas, para abastecer os comércios de Thaumaturgo. As redes são amarradas por cima das mercadorias, e os grupos familiares colocam suas redes próximas, a comida que é servida no chão ripado, lugar por excelência de comer, conversar, brincar, escrever, contar histórias, fofocas, boatos, e, vez por outra dormir. No batelão é como se fosse formada uma comunidade momentânea da união de vizinhos de comunidades distantes territorialmente. Essa comunidade momentânea tem regras de conduta, que são combinadas com certa etiqueta de como se comportar no batelão. Por exemplo, quem primeiro toma banho, na popa do batelão, são as mulheres mais idosas, e mães com crianças, depois, as moças e por último os homens. Aliás, banho este que se toma vestida com todas as roupas, mulheres que usam pecinha (biquíni) para banhar-se são mal vistas, o que gera falatório maledicente sobre sua pessoa no barco.

As conversas que surgiam, sempre que me apresentava como pesquisadora e orientanda de Mauro Almeida eram sobre a decadência da Reserva Extrativista. Problemas administrativos e conflitos ambientais sempre surgiam nessas prosas boas, e os porcos que eram criados soltos e que invadiam roçados dos vizinhos, que perdiam parte da roça, ou a caçada com cachorro e a venda da caça na Vila foram fatos recorrentes nos bate-papos. Também a questão de maior impacto por hora: a homologação das Terras Indígenas dos Apolima-Arara, do Rio Amônia, com a qual algumas dezenas de moradores da Reserva Extrativista, bem como do Assentamento do Incra, serão afetados e realocados, segundo alguns boatos, para a comunidade Triunfo, abaixo um pouco da sede do município de Marechal Thaumaturgo, e outros para dentro do São João ou Acuriá.

Nesse começo de trabalho de campo e de muitas viagens, iniciam-se as anotações sobre a percepção local do ambiente pelos diversos moradores da floresta, que vêem, ouvem e sentem o ambiente como um todo de modo diferenciado em muitos aspectos. Enquanto meus companheiros de viagem pelos diversos rios da região viam pegadas de paca na areia das praias do Juruá, ou o grito de um capelão[14] no mato dentro da comunidade Tetéu, eu ainda estava a procurar: onde, quando, cadê? Marcou-me a facilidade com que os homens, moradores da floresta, indígenas e não-indígenas, decodificam a paisagem e entendem o que o rio, o céu, os bichos, o vento, e o que a mata querem lhes comunicar. Como diz Iskubu Huni Kuin, *"é o que a mata quer dizer naquele momento".*

Com essa percepção particular dos habitantes da floresta com relação ao seu ambiente, iniciei a observação direta e a participação cotidiana na vida de muitas pessoas, com as quais pude

14 Macho da guariba *(Alouata sp.)*

compartilhar o dia-a-dia na região, cujos ensinamentos, cuidados e análises sempre foram muito valiosos, recolhidos em conversas quer seja ao pé do fogo, nas muitas noites que compartilhamos de sua comida, dormida e companhia, quer seja de habitantes da REAJ, moradores de ramais ou das áreas indígenas. Recebi esses conhecimentos também andando para conhecer roçados, tratando caça ou peixe, tomando banho de rio, fazendo comida e mesmo sendo visitada e visitando vizinhos e outras *colocações*[15].

É interessante lembrar os nomes das colocações, hoje comunidades[16], nomes muitas vezes aparentemente incongruentes com a região, como, por exemplo, *Belfort*, *Misissipi*, *Montevideo*, *Palmares* mas que evocam geografias distantes. Outros nomes indicam as longas distâncias[17], como *"Vai quem quer"* e *"Deserto"*. Os igarapés também recebiam nomes que revelavam a dificuldade de viver encontrada pelos primeiros seringueiros: igarapé Inferno, igarapé Cobra, igarapé Aparição. Alguns seringueiros davam nomes às suas estradas de seringa também de acordo com acontecimentos ocorridos nela, como por exemplo, Estrada da Onça que, segundo o que revelou Rosildo Cerqueira – indígena Shawãdawa e ex-seringueiro –, era relacionado ao enfrentamento com esse animal, ou ainda Estrada Velha, denotando a primeira que se abriu para se colher seringa e Estrada Nova, a derradeira aberta. Nomes que permanecem até hoje os lugares.

A primeira coisa vista na Vila Thaumaturgo, hoje cidade de Marechal Thaumaturgo, naquele dia chuvoso de inverno, foram os barrancos *melados*, e uma rua calçada com algumas casas e comércios de frente para o rio. O batelão atracou no porto, mercadorias começaram a ser retiradas por diaristas[18], e eu e Roxo fomos tomar café em terra firme. Os olhares, mais ou menos disfarçados, eram todos para mim – o outro, naquela manhã de chegada.

---

15 As colocações se constituem pelo território compreendendo um conjunto de estradas de seringa, exploradas por certo número de seringueiros. Os seringueiros de uma colocação repartiam-se em um conjunto de grupos domésticos ou casa – em média duas a três por colocação no alto rio Tejo (ALMEIDA, 2003). O território de uma colocação compreendia, além do território das estradas de seringa, a clareira onde se localizavam as casas dos seringueiros, e os roçados, nos quais os seringueiros plantavam, e talvez um campo destinado a um pequeno número de animais de criação, gado ou porco. No local dos roçados costumava haver uma casa de farinha, e talvez uma casa de moagem. Além das estradas de seringa, havia caminhos ou varadouros interligando as casas entre si. Se o trajeto das estradas é tortuoso, às vezes para encurtar o caminho usávamos as varações, que são caminhos alternativos onde não passavam animais e, em geral, dentro de uma linha reta, o que facilitava a comunicação. Atualmente a designação "colocação" cedeu lugar à "comunidade". Hoje há menos "comunidades", que agrupam um maior numero de casas, agora sempre à margem do rio principal mais próximo. As "colocações" mais produtivas ficavam em "centros" afastados da margem de rios. Ver: ALMEIDA, 1991.

16 Segundo Manoel Gonzaga Eugenio Amorim, 65 anos, da Comunidade Seringueirinha no rio Bagé, "comunidade é onde tem mais casas num canto e colocação é uma casa sozinha, que vigora até hoje".

17 Ponto de referência na época do ciclo da borracha na região.

18 Esses diaristas são estivadores que transportam carga dos batelões para o *porto* ou para as lojas comerciais.

Na padaria do Senhor João Deles, em que compramos pão, a conversa girou em torno do *"estranho"*, afinal eu era uma estranha. Roxo e eu falávamos das transformações nas concepções do que é bonito[19] ou feio, sujo[20] ou limpo, tradicional e moderno, enquanto tomávamos café. Motivado pelos olhares de interrogação dirigidos à minha pessoa, Roxo observava que: *"toda a mudança que vem, vem por causa da imagem da televisão, ela traz o que não é daqui (...) e é tudo moda, vem e vai e muda aqui também"* (CADERNO DE CAMPO, 2009). Achei paradigmática a fala de meu companheiro dos primeiros momentos de campo, porque para ele, o diferente e, em conseqüência, as mudanças vêm com os auspícios que a modernidade[21] trouxe e traz.

Após me instalar em Marechal Thaumaturgo, tiveram início as viagens pelos rios para conhecer a região do Alto Juruá. Pode-se dizer que temos na região também um sistema de *fixos* e *fluxos*, na acepção de Milton Santos (1996). Os fixos seriam as colocações – comunidades, que englobam desde a casa de morada e os roçados até as antigas estradas de seringa e a mata. Os fluxos seriam os rios e caminhos por onde transitam pessoas, mercadorias, boatos, notícias e informações. Vale complementar que tanto os fixos quanto os fluxos estão em constante processo.

Thaumaturgo

Após as viagens pelos rios sempre retornava para a casa em que estava hospedada em Marechal Thaumaturgo. Preferi a casa do José Domingos Garcia Inácio, conhecido como Domingos – atual presidente da ASAREAJ –, e da sua esposa Evilene Herculano de Souza, conhecida por Leni. De lá saía para observar a vida dos que moram na Vila, bem como na Reserva e nas áreas indígenas.

A casa é de madeira coberta com telhas de alumínio, o que provoca um calor muito grande dentro, principalmente quando o sol estava alto. A telha de alumínio é sinônimo de

19 Samara Barbosa do Nascimento, 16 anos, moradora da Comunidade Foz do Tejo, revela sobre o que considera bonito e feio em sua vivência na floresta: "A roupa rasgada e a casa suja é feio, já uma roupa nova e a casa bem decorada é bonita. Bonito é a floresta, o rio, as praias, os animais coloridos, os grandes tipo o veado, a onça, e feio é o desmatamento, uma fera."

20 Depois de mais de um ano compreendi o que é sujo na visão dos moradores da floresta, explica Samara, Comunidade Foz do Tejo, "O chão quando tá sujo de areia é sujo, a areia é suja. Teia de aranha é sujo; bezourinho morto é sujo; gordura no meio da casa é sujeira; ossos de animal espalhados é sujeira; xixi é sujeira; barata é sujeira; coco de galinha é sujo; coco de menino é sujeira; barro é sujeira; sangue de animal é sujo e de gente também; tirna é sujeira; roupa encardida é sujeira, formiga é sujo também dentro de casa."

21 Sobre hipermodernidade, cf. Lipovetsky (2004).

desenvolvimento, de se ter uma casa melhor, de status.[22] Na casa da Leni, assim como na maioria das casas da REAJ e das áreas indígenas, não há água encanada e o lavar as louças, roupas e o banho é feito num igarapezinho próximo ou mesmo no Juruá. É costume deixar uma caixa d'água na parte de fora da casa para apanhar água da chuva, para beber e usar em eventualidades. Eu dormia na sala, como é o costume local em casas pequenas, geralmente de um quarto, visitas e viajantes dormem na sala, todos juntos. Num primeiro momento dormíamos na sala eu, numa rede, e Roxo, noutra, e, quando de sua partida, eu dormia na companhia de sapos e ratos, que moravam dentro do armário e no *sóte*[23]. A privacidade é inexistente e, a porta da rua *"*dorme e amanhece*"* apenas encostada, nada é trancado, apenas escondido.



1.Casa de Seringueiro. Desenho de Abraão Cavalcante

Os furtos locais são de chinelos e peças de roupa, quando há outro tipo de roubo, comentavam os moradores de Thaumaturgo que *"pode saber que a pessoa veio de Cruzeiro"*: este era sempre o boato que corria e corre pelo município. Ocorreu um fato desses, em que um comerciante local foi surpreendido em sua rede, por ladrões que roubaram seu dinheiro e lhe deram uma *pisa*[24]. Isso gerou uma conversa geral na Vila e durou um mês o falatório. Os ladrões, diziam, via boatos, eram de fora, provavelmente de Cruzeiro e que não foram pegos porque escaparam pela mata.

Outros diziam que era acerto de contas de tráfico de drogas, outros que era o amante de sua mulher, e assim correu a boataria e rendeu boas conversas a respeito da abertura e

22 Casas cobertas de palha são mais frescas e bonitas. Mas o zinco dura mais, e abriga menos insetos segundo alguns moradores.

23 Espécie de sótão corresponde a uma tábua colocada nos paus que erguem o telhado da casa, onde se guardam mantimentos, armas, quinquilharias. Em algumas casas pode ser constituído de mais tábuas de madeira onde dá pra se dormir. Contam muitos moradores da região que já se esconderam de fera (onça) se abrigando nesse sóte, geralmente mulheres desarmadas com crianças e mesmo jovens que se valiam dessa parte da casa para evitar que a onça sentisse o cheiro e atacasse.

24. O mesmo que surra.

asfaltamento da BR 364 ligando Rio Branco até Cruzeiro do Sul, obra que em 2009 estava *"de vento em polpa"*. Uns aprovando, pois pensam diminuir o custo dos produtos industrializados e outros desaprovando, se precavendo da violência e da bandidagem que terá acesso à região e à Marechal Thaumaturgo com maior facilidade.

A relação de vizinhança, mesmo na cidade, se faz presente e é nítida, mas é bem diferente com relação às da área rural[25]. É comum na área da Reserva e nas áreas indígenas o ato de trocar gentilezas, como dar ao vizinho, parente ou afim, o vinho de açaí, patoá, buriti feito na hora, numa dada casa e rapidamente ofertado. Na Vila[26], em vários momentos, presenciamos o ato de vizinhar bolos, doces[27], banana grande, e mesmo caça conseguida em viagem à REAJ – expedições de caça –, ou mesmo comprada clandestinamente, sendo o mais comum, bolos e doces.

Nas palavras de Domingos, *"ninguém fica com o bucho vazio".* Mas há uma ética por trás dessa distribuição de alimentos por quem os prepara, que é, na maioria das vezes, a mulher, que sabe de antemão que o homem precisa receber mais carne ou alimento que outra mulher, devido ao seu trabalho, considerado pesado – a lida no roçado, no timão, caçadas, etc..., enquanto as crianças comem, muitas vezes, depois dos homens, assim como visitas e mulheres adultas, e em menor quantidade, sendo aumentada conforme a idade e gênero.

A sovinice é vista como um defeito grave, mas não é tudo que se dá por aqui. Há uma diferenciação do que se oferta aos vizinhos e às visitas. Oferecem-se, aos visitantes, os alimentos que a floresta e os rios dão, mas não alimentos *"do comprado"*, com exceção do café; já aos vizinhos ofertam-se produtos elaborados em casa como bolos e mesmo macarrão com molho – considerado uma iguaria gastronômica para o dia-a-dia na região. Portanto, ofertam-se aos vizinhos alimentos diferentes do que usualmente comeriam. O alimento cotidiano seria basicamente um peixe, uma carne (cozido, com o caldo) e farinha no caso dos não-índios. Essa dieta básica pode ser acompanhada por acompanhado por banana prata ou feijão na época de

25 Nas áreas rurais, as "relações de vizinhança" são ações de troca obrigatória, usualmente de carne de caça entre vizinhos, que podem ser parentes consangüíneos ou não, próximos ou mais distantes. Esse ato de "vizinhar" ocorre por afinidade entre quem vizinha e quem é vizinhado, é uma troca ritual, pois segundo Almeida (2007), este ato é cercado de ansiedade e medo do ficar panema – sem sorte nas caçadas – situação grave no cotidiano da vida na floresta. Segundo o autor, a "relação de vizinhança" é obrigatória e "sujeita à ruptura", polarizada pelo lugar diferente dos que interagem nesse ritual, o caçador, sua esposa que "trata" (limpa) a carne, o cachorro e quem recebeu a carne.

26 Quem denomina a cidade de Thaumaturgo por Vila são os moradores da REAJ e os indígenas, na cidade mesmo é pejorativo o nome de Vila para a cidade de Marechal Thaumaturgo, todos os moradores da sede do município enfatizam esse valor: o de morar em uma cidade.

27 Doces dessa categoria fazem parte o mugunzá, a pamonha, a canjica, e doces de jerimum, de leite ou cocada.

colha. Os índios preferem a macaxeira cozida como acompanhamento, e preferem a carne assada ao caldo da carne cozida.

É comum de os moradores da REAJ oferecerem aos visitantes banana das mais variadas formas[28] e os *vinhos* da época – açaí, buriti, patoá e bacaba –, além de milho verde, *"frutas da mata"*[29] e *"plantadas",*[30] carne de caça e peixe, sempre acompanhados de farinha. Com relação ao colhido e ao plantado, a distinção local é clara: *"frutas da mata"* são as frutas silvestres e *"frutas plantadas"* são as domesticadas que possuem um mercado para venda das mesmas[31]. Não se trata de uma distinção entre fruta nativa/importada, nem fácil de encontrar/difícil, na verdade a distinção coincide com o que pode ser colhido e o que é plantado e que tem aceitação no mercado, podendo ser vendido/comprado.

Portanto, há uma tendência ao plantio de tudo que se consegue comercializar. Lembrando que o fruto domesticado também pode ser colhido no próprio quintal para consumo próprio, não sendo necessariamente produto a ser vendido. O quintal, espaço dos mais cuidados na Vila, se torna local de provimento de alimento. É comum encontrar árvores frutíferas e canteiros bem cuidados onde são plantados pimenta de vários tipos, cebolinha, couve, também de vários tipos, pimentão, maxixe. Neste local também se encontram cercados de madeira, onde são criadas algumas aves como galinhas e patos. Na área da REAJ os quintais e a mata são os provedores de alimento do plantado, coletado, caçado e criado.

Em Thaumaturgo pudemos conversar também com muitos ex-moradores da REAJ, que atualmente residem na área do município: são muitos pais e mães de família, que preferiram morar na Vila por causa dos estudos dos filhos, e os mais idosos para ter melhor acesso ao sistema de saúde público. Em muitas comunidades nos altos rios, existem escolas apenas de ensino fundamental; forçosamente, quando os filhos alcançam o segundo grau, se eles quiserem

---

28 Cozidas, torradas (fritas em óleo), feito tacati, além de um tipo de paçoca de banana grande, feito com farinha, mas na REAJ dificilmente assadas. Bananas assadas são mais oferecidas pelos indígenas.

29 "Frutas da mata" é a expressão que denomina no português regional as frutas que não são plantadas, ou seja, frutas que se encontram no meio da mata e que aparecem em meio a muitos limites de roçados, picadas e caminhos, como: pitiarana, cajarana, bacuri, ingá, araçá, cocão, cubiu, sendo pouco ou não comercializáveis.

30"Frutas plantadas" é a categoria pela qual os habitantes da região denominam as frutas que são comercializáveis, pois tem mercado para elas, e são enquadradas neste viés todos os tipos de banana, o coco, a laranja, o limão, o abacate, o caju, o abacaxi, o ananás, a mexerica, a melancia, a goiaba, a manga e o mamão.

31 Em fevereiro de 2011, pela primeira vez encontrei em Thaumaturgo quem estivesse vendendo ingá, fruta que até o momento não se vendia, sendo que cada maço de ingás custava um real ou, dependendo do tamanho, dois reais.

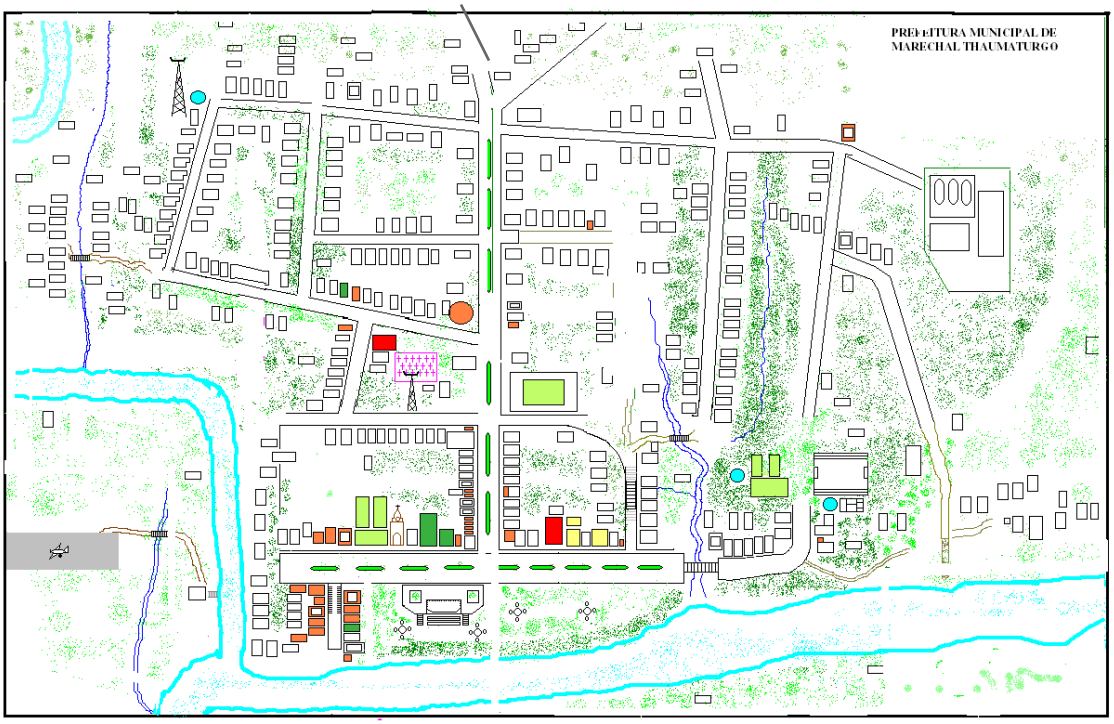
continuar estudando, têm que vir até Marechal Thaumaturgo.[32] O Senhor José Hugo da Silva, 49 anos, é um desses casos, ex-morador da comunidade Boa Vista, no rio Tejo, veio morar na cidade, dizendo que está *"aqui por conta dos filhos estarem em idade escolar"*. Alguns idosos vieram morar na Vila por causa dela oferecer mais recursos, desde a facilidade em comprar alimentos do *comprado* aos parcos, mas existentes recursos de saúde, que nos altos rios seriam ainda mais raros nos momentos de doença. É o caso de Raimunda Gomes de Souza Costa (Dona Mundoca), 78 anos, mãe de Seu José Costa de Luna (Zé de Luna) moradora do alto Tejo, que agora reside na Vila Thaumaturgo, segundo ela, devido à preocupação dos filhos por causa de sua idade já avançada, já que morava sozinha na Comunidade Boa Hora, acima duas horas a pé da Boca do Machadinho, no alto rio Tejo, área pertencente à REAJ.

É comum nas casas dos moradores da floresta se manter os alimentos industrializados dentro dos quartos ou locais de dormida, acondicionados em meio a roupas e remédios da farmácia, ou seja, produtos do comprado. A farinha – alimento por excelência de muitos moradores da região – também é guardada nestes locais; vez ou outra, encontrou-se nas cozinhas de dentro de casa, e nunca nas de fora de casa, porque é mais acessível e, portanto, mais fácil de ser furtada, afinal, trata-se de um local aberto. O que é servido para os de fora do ambiente doméstico varia de acordo com a época do ano e com a sorte na caça do caçador, se a casa possuir um; caso contrário, a carne recebida é proveniente do ato de vizinhar ou mesmo da criação, utilizada para esses momentos de falta de rancho da mata. Portanto, vizinhar é uma coisa e compartilhar alimento com visitas é outra.

Durante esse período, eu permanecia um tempo em Marechal Thaumaturgo e logo saía para os rios, para conhecer pessoas, histórias de vida, além de paisagens e lugares.

32 Este ano, 2009, o prefeito municipal, Randson de Oliveira, criou a primeira escola de segundo grau municipal na Vila Restauração.

MAPA 5. Área urbana de Marechal Thaumaturgo (“*Vila*”)



Fonte: Prefeitura Municipal de Marechal Thaumaturgo

Na Foz do Breu e na TI Ashaninka/Kaxinawá e Bagé



Foto 4. Foz do Breu/Foto da autora

Minha primeira viagem foi até a Foz do Breu e TI Ashaninka/Kaxinawá do Breu, e nesse primeiro encontro com os altos dos rios foi notório o desmatamento das matas ciliares no rio

Juruá, pois não havia nenhuma sombra no leito do rio, sobre a qual os mais idosos dizem ter havido floresta dos dois lados, e hoje nota-se que não há. Essa situação vai se modificando muito, ao adentrarmos a TI, já dentro do rio Breu. No Breu[33] permanecemos poucos dias, na Foz do Breu, no primeiro piso de uma casa, cedida a nós, eu, Benki, Timar e Domingos. Estavam nesta época terminando de reformar a escola do Breu e a localidade já dava ares de Vila, pois possuía posto de saúde, pista de pouso de pequenos aviões, alguns comércios e várias residências de frente para o Juruá e todas elas enfileiradas. Acima, no mesmo Juruá, fomos posteriormente à Aldeia peruana *Ashaninka* Santa Rosa, e vimos o mesmo desmatamento, inclusive realizados pelos próprios indígenas nas reservas indígenas deste lado peruano. Tudo isso era muito conhecimento para quem havia acabado de chegar, eu ainda estava me adaptando, e só sabia que o inverno – período das chuvas – estava forte, pois na voadeira, pertencente a Benki Ashaninka, eu sentia os pingos de chuva como se fossem pequenas pedras jogadas contra meu rosto e corpo. Fomos às Aldeias Kaxinawá e Ashaninka do Breu para que eu pudesse conhecê-las; e Benki falar de seu projeto de reflorestamento de sua aldeia. Nas aldeias Huni kuin fomos recebidos com um bolo tradicional, suco de limão e muita buzina, com a qual todos vieram à beira do barranco nos recepcionar, imagem que não me sai da memória desse primeiro contato com os Huni kuin e com os altos de rios da região.

Na viagem de volta, passamos pelo Igarapé São João para dormir e aproveitamos para conversar com a dona da casa sobre o verão e o inverno. Dona Maria de Nazaré de Lima, 75 anos, fala da diferença que nota com relação ao clima na região:

> *"Eu namorava com um caboclo e minha mãe não queria, aí eu o deixei, mas ele era bom pra mim. Aí um vizinho meu se engraçou comigo e pediu para meu pai e eu casei com ele. A pessoa quando é nova é mais besta. (...) Eu achei ruim quando terminou esse negocio de borracha. Eu me lembro de friagem quando eu cortava: era frio mesmo, de oito dias caindo aquela puagem. Meu pai fazia um fogueirão e corria em roda do fogo. Eu alcancei duas semanas com aquela puagem. Hoje em dia nem faz frio, o frio que faz é pouquinho, nego veio, agora faz dois dias e já vem o sol. O inverno era muito ruim, ninguém podia mariscar, só carne da mata mesmo. O inverno começa em outubro vai até fevereiro, esse mês estamos em junho e está inverno ainda, tá diminuindo o inverno, eu acho muito ruim tempo de chuva. Minha filha, lavar roupa é em água barrenta no rio. Tinha um igarapezinho, mas fica barrento também no inverno. Eu não alcancei o Irmão Jose, não o vi, mas ouvi falar dele por aqui, eu morava no caipora lá em cima, mas ele deixou muito ensinamento, até hoje o pessoal fala. A guariba quanto canta é verão, canoeiro saracura, tudo advinha verão, e no inverno é a jia, buu...buu...buu..., tem um gavião que fala chuva, sol e ele advinha*

33 Retorno ao Breu posteriormente para realizar meu trabalho de campo junto aos Ashaninka e aos Huni kuin.

também. Eu levantava cedo fazia o fogo, fazia o café e fazia beiju para ele ir trabalhar e lidava com as crianças, com o roçado. Eu gosto de levantar cedo, é menos quentura pra trabalhar no roçado." (depoimento, Igarapé São João, junho de 2009).

Dezenas de viagens aconteceram, mas uma também me marcou pela convivência e primeira longa estadia na região do rio Bagé. Nesta viagem fui com o José Augusto e permaneci em sua casa, na comunidade Foz do Bagé, por 25 dias. Essa comunidade compreendia a casa do José Augusto e família, de seu irmão por nome José, mais conhecido por Preto, e a família, e de sua mãe, Dona Maria Santa, uma senhora de mais de 80 anos, que mora com uma neta e dois bisnetos. Num centrinho perto fica a casa de uma das filhas do José Augusto e de Dona Maria, a Joice, 15 anos, casada e grávida de cinco meses. Foi deste local que pude conhecer um pouco de como é a vida no Bagé. Foi ali também que ajudei pela primeira vez a fazer farinha e a colher macaxeira, além de ajudar nos afazeres domésticos, como lavar a louça na cacimba, ajudar no feitio do almoço e baldear a casa, que por uma questão de gênero, homens não fazem. Só não ajudei a cuidar dos bebês e crianças, sobre os quais diziam que os *"maiorzinhos davam conta dos menorzinhos"*. Nota-se que as crianças de cinco anos para cima ajudam a cuidar dos bebês, balançar a rede, ficam brincando com ele no colo, enquanto a mãe prepara o mingau ou lava uma louça. João Maikon – filho mais novo do José Augusto –, com cinco anos, já fazia questão de ajudar a cortar lenha juntamente com um irmão de doze anos, e vinha feliz pondo um feixinho debaixo do fogão, para que sua mãe pudesse cozinhar. Todas as crianças já sabem sobre os afazeres domésticos, e do que podem contribuir com a realização dos mesmos. Não é comum das crianças possuírem brinquedos: os brinquedos são cuidar de outras crianças, brincarem entre elas, e brincar com bichinhos pequenos, criados em casa, como papagaio, periquito, curica, soim, macaco da noite, macaco preto, macaco prego, quatipuru e mesmo borboletas e sapos; além de mariscarem, atividade que praticam desde bem cedo, tão logo aprendem a nadar, e que para elas se transforma também em uma grande diversão.

A vida nos barrancos dos rios se alimenta de boatos entre os moradores locais e os mais distantes. A rede de boatos se espalha pelo rio, carregada pelos barcos que sobem e descem essa via de acesso fluvial. Quando passa um barco no Bagé, ou em qualquer outro rio da região, das janelas das casas ribeirinhas, todas voltadas para o leito do rio, crianças, mulheres e homens, quando em casa, correm para olhar quem passou e para onde vão, se sobem ou descem o rio, deduzindo o que fazem, ou mesmo vez por outra já sabem, pois a rede de relacionamentos na região é rizomática[34].

[34] Na acepção de Deleuze e Guattari (1997), o rizoma forma uma estrutura de possibilidades de relações que não são limitadas, logo, um rizoma é um emaranhado de pontos que podem ser vistos de diversas formas nesta estrutura que contém o rizoma. No nosso caso, região rizomática corresponde às redes sociais estabelecidas entre pessoas e lugares na REAJ, na Vila e nas áreas indígenas.

Tão logo ocorre um fato nas cabeceiras do Bagé, por exemplo, em poucas horas o rio todo já tomou conhecimento do acontecimento, ou pelo menos dos personagens envolvidos, pois aqui nesta região também vale o velho ditado: *"quem comenta um conto ou acontecido aumenta um ponto ou um pouco"*, ou mesmo o distorce em sua verdade. Duas horas após a filha de Dona Nazaré Adelino, Venância, haver falecido na Comunidade Seringueirinha, já sabíamos do fato na Foz do Bagé, comunidade muito abaixo. Eu mesma fui envolvida nesta rede de boatos.

Tendo ficado doente, entendi melhor os problemas que os moradores enfrentam quando têm problemas de saúde. No Posto de Saúde de Marechal Thaumaturgo não se faziam até 2010 exames de sangue, apenas curativos e atendimentos simples ambulatoriais. Os casos mais graves eram encaminhados via TFD (transporte aéreo) para Cruzeiro do Sul. O Posto de Saúde de Marechal Thaumaturgo passou a realizar alguns tipos de exames de sangue a partir de 2010, de maneira mais ou menos sazonal, dependendo da presença de material, ou seja, reagentes. De Cruzeiro do Sul a Rio Branco há um único vôo diário, mas nem sempre o avião pousa em Cruzeiro do Sul devido ao mau tempo local. Pude notar que muitos médicos que atendem no Hospital do Juruá e nos Postos de Saúde da cidade, em sua maioria, são recém-formados ou peruanos. Imaginava uma conversa entre os moradores dos altos rios e estes médicos que falam um *"português difícil"*. Da dificuldade em obter acesso à saúde, muitos moradores da floresta lançam mão, primeiramente, dos *"remédios da mata"* e as rezas, e caso não obtenham resultado satisfatório do problema buscam auxílio no serviço de saúde. Atualmente há apenas um vôo diário para Rio Branco, no período vespertino, que muitas vezes não consegue pouso devido à cerração ou neblina; na linguagem aeronáutica: não tem teto, condição de pouso e de decolagem.

Em Cruzeiro do Sul: capital do Vale do Juruá







Foto 5. Cruzeiro do Sul/Fotos da autora

Em Cruzeiro do Sul estive em tratamento de saúde de julho de 2009 a setembro do mesmo ano. Neste momento dei uma pausa obrigatória no trabalho de campo para os altos rios, para cuidar do corpo, e por que não dizer, do espírito. Um mês de extremos cuidados, e também de contatos e conversas pelos corredores e ambulatórios do Hospital do Juruá, Maternidade e Posto de Saúde da 25 de Agosto.

Nesse tempo de cuidados, pude conhecer Irmã Mônica, representante da Pastoral da Pessoa Idosa da Diocese de Cruzeiro do Sul, que muito me ajudou em trâmites de hospital, bem como em apresentar a cidade de Cruzeiro e seus idosos – a maioria vinda dos seringais. Idosos com os quais troquei conhecimentos: interessavam-me suas narrativas sobre suas vidas, nas quais pude detectar o clima de anos atrás e perceber algumas mudanças na região através de suas falas. De minha parte pude ajudar com meus conhecimentos de *"*moça de São Paulo*"* ou *"*moça do Rio de Janeiro*"* dentro da Pastoral da Pessoa Idosa, como era denominada, com um programa de rádio – proposto e realizado por mim, voluntariamente até hoje, todas as manhãs de sábado, ao vivo, a partir das 7:30h, na rádio Juruá FM[35] – para informar os idosos sobre seus direitos, e de como manter sua saúde em dia. Programa este que já ganhou público fiel por todo o vale do Juruá e pela internet.[36] Penso que foi providencial essa *"*parada*"*. Após esse período estava de volta aos rios e ramais, meus caminhos na busca pela experiência e conhecimento.

Em momentos de recuperação, em que pude ficar *"*em casa*"*,[37] li saboreando cada página de *Terra Caída*, de José Potyguara, escritor que conta a saga dos seringueiros por essas paragens. Em algumas passagens, parecia que estava vivendo um sonho, pois podia ter acesso às histórias e estórias de ex-seringueiros, tanto no livro quanto nas ruas de Cruzeiro, logo ali, ao alcance de

35 Rádio de freqüência modulada – FM, de maior alcance na região do alto Juruá, que existe desde 2002, alcançando os municípios de Cruzeiro do Sul, Mâncio Lima, Rodrigues Alves, parte de Porto Walter, Marechal Thaumaturgo e Guajará, município do Amazonas, vizinho de Cruzeiro do Sul – região do baixo Juruá.

36 Para ouví-lo acesse: www.juruaonline.com.br - Programa da Pastoral da Pessoa Idosa.

37 Refiro-me a minha casa, uma casa alugada para mim pelo médico que me atendeu em Thaumaturgo e que a mantinha fechada em Cruzeiro para desfrutar da capital do Juruá nos dias de folga de seu trabalho no Posto de Saúde de Marechal Thaumaturgo.

minhas mãos, ou melhor, de meus ouvidos. Nas andanças para encontrar esses senhores e senhoras, o sol e o calor, que é sufocante à tarde por aqui, trazia por vezes em mim sensações de mal estar, pois estava em um momento de recuperação, e a *"*quentura*"* provocava baixas de pressão arterial e tonturas, mas não conseguia parar minha pesquisa, pois sempre estive fascinada por ela. Notei uma sensação de maior calor em Cruzeiro do Sul do que em Thaumaturgo, e também que na Reserva o calor diminui ainda mais. Nítida a sensação de ilha de calor, em plena floresta amazônica, pela diminuição da cobertura vegetal, das árvores. José Lucio Matos (Seu José), 54 anos, ex-seringueiro e atualmente vigia de um Mercantil,[38] nos contava nas noites em que o via sobre como os *"tempos estão mudados"*. Ele relatava saudoso passagens do que se passou com ele na mata e nas diversas colocações em que morou. Um assunto que sempre me chamou atenção, eram suas falas sobre os índios e o conhecimento da mata, que ele confessa ter menos que os "caboclos".[39] Ele comenta que *"os índios quando querem matar, matam mesmo sem ninguém notar o que aconteceu. Eles colocavam espinhos na estrada de seringa com murmuru, espinhos envenenados, onde o cariú[40] pisa e morre, e nem doutor advinha do que ele morreu."* Ele relata também que os índios sabem de tudo da mata, de plantas que curam e matam, até pelo cheiro sabem *"quem passou por ali, homem ou mulher ou criança"*. Segundo Seu José, os índios antigamente tinham bom faro, igual ao de uma onça, porque não comiam sal, comiam mais comida insossa. Pelos menos os primeiros índios que conheceu, porque hoje todos comem com sal. Perguntei se o *cariú* parasse de comer sal, teria faro bom também, e ele me respondeu: *"não, faro bom é coisa de bicho e índio é quase bicho, a gente não".* Fala que demonstra certo preconceito em relação aos indígenas na região, que muitos brancos, descendentes de cearenses e turcos que iniciaram a colonização da região tinham, e, que as novas gerações ainda carregam. Ele também me disse que os indígenas andam com os espinhos de pico-de-jaca (cascavel) no corpo, e se querem matar alguém é só jogar. Comenta Seu José também que *"eles dizem* [os mais idosos] *por uma boca só, que índio é traiçoeiro, sabe se virar na mata, e é igual bicho mesmo, tem instinto de bicho, viveu sempre na mata."* (depoimento, setembro de 2009).

Em Cruzeiro do Sul, atualmente, vivem muitos idosos[41] que por causa do recebimento de aposentadorias, pensões e por motivo de doenças, preferem sair de suas antigas

38 Supermercado.

39 Nome pejorativo que os brancos denominam os indígenas na região.

40 Denominação dada aos brancos por muitos indígenas e a população não-indígena da região.

[41]A cidade vem inchando, crescendo em número populacional. Muitos idosos acabam vendendo suas colocações em áreas rurais e comprando uma casinha pequena em Cruzeiro do Sul. Geralmente bem menores do que as que viviam antes. Os idosos são atraídos por serviços médicos e pela facilidade de acesso aos bancos. Um relativo problema para esses idosos é a atração de filhos e netos para dentro de

colocações/comunidades, localizadas em área rural, passando a compor a paisagem urbana da cidade. É útil lembrar que os idosos são beneficiados pela aposentadoria rural com a idade de 65 anos, bastando apresentar testemunhas de ser morador rural. Há ainda os aposentados por motivo de saúde, e ainda os soldados da borracha que recebem uma pensão maior que os demais. Os bairros mais humildes, como o Cruzeirinho, Remanso e Cruzeirão, e algumas casas do bairro Trapiche da Lagoa, possuem muitos moradores idosos com essas características. Dona Etelvina da Silva, com 80 anos, é mais um desses casos, ela vive no Trapiche há apenas quatro anos, quando começou a ter muitos problemas de saúde, o que inviabilizava sua morada na RESEX Riozinho da Liberdade.

Pelos ramais e interiores





Foto 6. Ramal das Bananeiras/Fotos da autora

Quando restabeleci a saúde, em fins de agosto e começo de setembro, retomei a pesquisa em localidades mais longes de Cruzeiro do Sul, como os *ramais* e as *colônias*, denominados interiores. A ida até os ramais se deve porque na região descobrimos que muitos ex-moradores, das áreas de florestas dos altos rios, preferiram migrar para os ramais – que são áreas rurais com a

---

uma casa pequena, que na maioria das vezes vão depender da aposentadoria desses idosos. Filhos e netos são atraídos para a cidade, pelo urbano, pela inclinação que o moderno propicia como o acesso a danceterias e bares.

paisagem e a vida mais próxima do que na floresta, onde viveram, a grande maioria até a queda do extrativismo da borracha na região, início da década de 90. Muitos moradores do alto Tejo, Bagé, Acuriá – nossos interlocutores – preferiram morar nos ramais a viver nas cidades, em que a fala é unânime, *"nos não acostumamos com a zoada da cidade, estamos acostumados com a mata, os cantos dos pássaros, dos sapos, é outra coisa, né"*, revela Seu José. Os ramais são áreas rurais de Cruzeiro do Sul, Rodrigues Alves e Mâncio Lima, além de Marechal Thaumaturgo com acesso menos demorado a essas cidades. Segundo Seu José, a colônia é *"uma casa na área rural, com roçado, às vezes um gadozinho, é isso"*, e acrescenta Mauro Almeida que *"esse grupo de roçados estava sempre agrupado em torno de uma casa de farinha".* [42]Os ramais são caminhos onde existem casas ao longo de sua extensão e que, geralmente, tem seu término num Assentamento Rural ou numa colônia e em cujo outro término tem-se uma mata ou igarapé.

Em andanças pelos ramais se nota que realmente o inverno neste ano de 2009 *"está forte"*, como dizem os daqui, pois a moto com a qual viajávamos mal parava em pé e chegava sempre enlameada dos pés à cabeça. No assentamento Santa Luzia – BR 364, que está para se tornar uma cidade – projeto do então Senador "Tião Viana" –, conheci muitos ex-seringueiros, moradores do alto Tejo e Juruá, que comentam suas percepções sobre as mudanças nos fenômenos climáticos da região e sobre suas concepções e entendimento de seu modo da vida.

A maioria dos ramais ainda não possui luz elétrica, realidade parecida com a da área da REAJ, modificada apenas pelo meio de transporte utilizado para locomoção. Nos interiores há os ramais de acesso por terra, onde se utilizam o caminhão pau-de-arara, e em áreas sem acesso por terra, como os rios e igarapés da REAJ, o transporte consiste nos variados barcos com motor ou mesmo no *varejão*.[43] Ambas as áreas são conhecidas como interiores. A vida dos moradores dessas localidades pode ser dividida por gênero, ou seja, as tarefas de homens e as das mulheres. Acorda-se cedo, quer nos ramais ou na área da REAJ, mas as realidades são distintas em ambos os lugares. Nos ramais, pensando em casas que pude conviver, onde moravam um casal e seus filhos de idade escolar, a família acorda cedo, a mulher prepara o fogo do fogão à lenha e coloca a água para esquentar onde será feito o café, e vai preparar o quebra-jejum, que pode ser tapioca, banana grande torrada, ou seja, frita, ou mesmo bolachas para as crianças. Há café com leite,[44] claro, em algumas casas que possuem maiores recursos financeiros. Muitos homens preferem carne com farinha ao café com banana grande torrada para o desjejum. As mulheres, depois de

42 Comunicação pessoal.

43 Varejão serve para empurrar a canoa, para guiar a sua proa. A expressão para descer o rio sem motor é "ir de bubuia".

44 Que pode ser em pó, onde não há gado, ou de vaca leiteira.

enviar os filhos para a escola, vão tratar das criações – é comum possuírem galinhas, patos e porcos no terreiro –, baldear a casa, pegar água para limpar as louças da cozinha, que se acumula não apenas do quebra-jejum, mas também do jantar, porque é mais difícil lavar louça utilizando-se de velas ou lamparinas. Mulheres vão até um igarapé lavar roupa e muitas ainda encontram tempo para trabalhar nos canteiros ou mesmo em roçados particulares, para depois preparar o almoço.

Os homens quebram o jejum e partem para o roçado, e em dias de *farinhada*, vão para as casas de farinha, e também aproveitam para cuidar do gado, quando os tem. Retornam por volta de meio dia, almoçam e descansam para depois voltarem ao roçado ou para fazerem reparos na casa ou mesmo para um auxílio em alguma tarefa para um parente ou vizinho. As mulheres, na parte da tarde, pegam novamente um "caminho d'água"[45] e lavam a louça do almoço, muitas costuram roupas que precisam de remendos, vão ao roçado e cuidam das crianças, que já retornaram da escola.

Na *boca da noite,* é costume guardar as galinhas, que até o momento estavam ciscando no terreiro, serviço delegado à mulher com auxílio das crianças. É o momento do banho das crianças e do preparo do jantar. Os homens geralmente chegam da labuta no roçado e procuram também um banho para depois jantarem. As mulheres com as quais convivi preferiam se banhar à noite, um pouco antes de servirem o jantar, justificando que poderiam tomar banho mais a vontade e sem correr o risco de serem vistas.



Foto 4. Jantar na casa de José Augusto, Comunidade Foz do Bagé/Foto da autora

Depois do jantar servido pela mulher, muito animado, cheio de brincadeiras e conversas, todos se dirigem para a sala para continuar o bate-papo, e logo as crianças menores começam a cochilar sobre o chão de tábua e a serem carregadas para suas camas ou redes. A conversa não

45 No português regional, corresponde a um balde ou lata de água, do igarapé ou cacimba.

demora muito e todos já se recolhem. Lembrando que apenas em uma das casas dormimos na sala, geralmente há um quarto para acomodar as visitas, mesmo que algum morador tenha que se mudar para outro quarto[46].

Existe também o dia de levar a produção daquele ramal para a cidade de Cruzeiro do Sul, então bem cedo se toma o pau-de-arara juntamente com os sacos de farinha na direção do Mercado Beira Rio, conhecido como *Mercado da Farinha,* para vendê-la a atravessadores, que pagam pouco pelo produto, e com esse dinheiro conseguido pela venda, fazem a compra da quinzena ou mês, ou, como dizem por aqui, *"*fazem a feira*"*, isto é, a compra de estivas como sal, sabão, açúcar, macarrão e alguns produtos industrializados que julgam necessário à manutenção de suas casas; depois de um determinado tempo nessa atividade, retornam para suas casas, pegando outro pau-de-arara, que geralmente volta carregado de sacos plásticos com compras. Nesse dia, muitas vezes mulheres e crianças doentes aproveitam a ocasião para passar num Posto de Saúde para se consultar devido a algum problema detectado, às vezes, meses antes, enquanto idosos aproveitam para receber a aposentadoria e também fazer a feira e *comprar o rancho*[47] para voltar para o interior, onde moram.

Trafegando por alguns desses ramais cheguei ao Projeto de Assentamento Pedro Firmino, em que permaneci por dois dias, pois em épocas de verão e com pau-de-arara há transporte quase todos os dias para Cruzeiro do Sul. Conheci o Sr. Francisco Viana de Souza (Seu Chico), 55 anos, morador no local há mais de 15 anos. Mora atualmente sozinho depois do falecimento de sua esposa. Diz ele que neste ano (2010) brocou dois hectares de capoeira[48] em que plantou roça, milho, feijão, melancia, mamão, banana, para consumo e venda em Cruzeiro do Sul.

Outro ramal que pude conhecer foi o Ramal das Bananeiras, cujo final termina no rio Juruá, na comunidade *Paraná dos Mouras*, em que essa mesma paisagem se apresenta.

---

[46] Geralmente a quantidade de cômodos nas casas refletem também o poder aquisitivo daquela família. O tamanho da casa também revela sua condição econômica.

47 As expressões "comprar o rancho" significa comprar a carne e "fazer a feira" quer dizer comprar produtos industrializados necessários nos mercantis e supermercados das cidades.

48 É o terreno no qual foi feito o plantio, com derrubada e queima, em fase de regeneração.

Parte I. A População Tradicional

"Talvez descobriremos um dia que a mesma lógica se produz no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem pensou sempre do mesmo modo". (LEVI-STRAUSS [1958] 2003: 265)



2. *A Floresta. Desenho de Romário de Sena Oliveira*

Introdução

Clifford Geertz (1978) sugere que seja desvendado numa pesquisa de campo o tom e a qualidade da vida cultural, o *ethos* e o *habitus* do grupo. Isto significa estar junto nas situações ordinárias vividas como possibilidade interpretativa dos ditos e não ditos que se constituem como parte fundamental das aprendizagens de seu métier. Também implica em interpretar o sistema

simbólico que orienta a vida e conforma ações e representações de pessoas acerca de como viver com relação às transformações no verão e inverno na região. É o que procuraremos fazer em primeiro lugar a respeito dos moradores não-indígenas do alto Juruá, que serão denominados como população tradicional. População tradicional aparece aqui com grifo, para indicar que se trata de uma categoria incorporada no discurso de instituições públicas e não-públicas (CUNHA e ALMEIDA, 2002). No alto Juruá, aplica-se na prática a moradores rurais e da floresta que não são reconhecidos como indígenas: aqui, a população tradicional é formada por descendentes de migrantes nordestinos, e particularmente por ex-seringueiros, agricultores e ribeirinhos. Inclui também índios destribalizados durante o ciclo da borracha e que não se auto-identificam como *índios.*

Trataremos aqui da memória desses moradores tradicionais. Halbwachs (1990) em seu trabalho percebe que o aspecto material dos lugares está correlacionado também com a preservação da memória coletiva impulsionada por memórias individuais.

> *"Mas se examinamos um pouco mais de perto de que maneira recordamos, reconheceremos que, muito certamente, a grande maioria de nossas lembranças nos vêem quando nossos parentes, nossos amigos, ou outros homens nos fazem recordá-las. (...) Em geral, se me recordo (de algo), é porque outros me incitam a me recordar, é porque a memória deles vem em socorro da minha, e porque a minha se apóia sobre a deles. Nesses casos pelo menos, a recordação de lembranças nada tem de misterioso. Não é preciso procurar onde elas estão, onde elas se conservam, em meu cérebro, ou em algum reduto de meu espírito, ao qual apenas eu teria acesso, já que elas me são recordadas de fora, e já que os grupos dos quais faço parte me oferecem a cada instante os meios de reconstruí-las."*

A memória teria a função de aproximar o passado ao presente e de complementar este presente. Escreve Henri Lefebvre (1983: 63) que

> *"A memória aproxima, faz mover/retroceder o tempo. É o campo do irredutível, é o que permite ao passado se aproximar. Enquanto há o que recordar, o passado se enlaça no atual e conserva a vivacidade cambiante que significa uma ausência em presença"*.

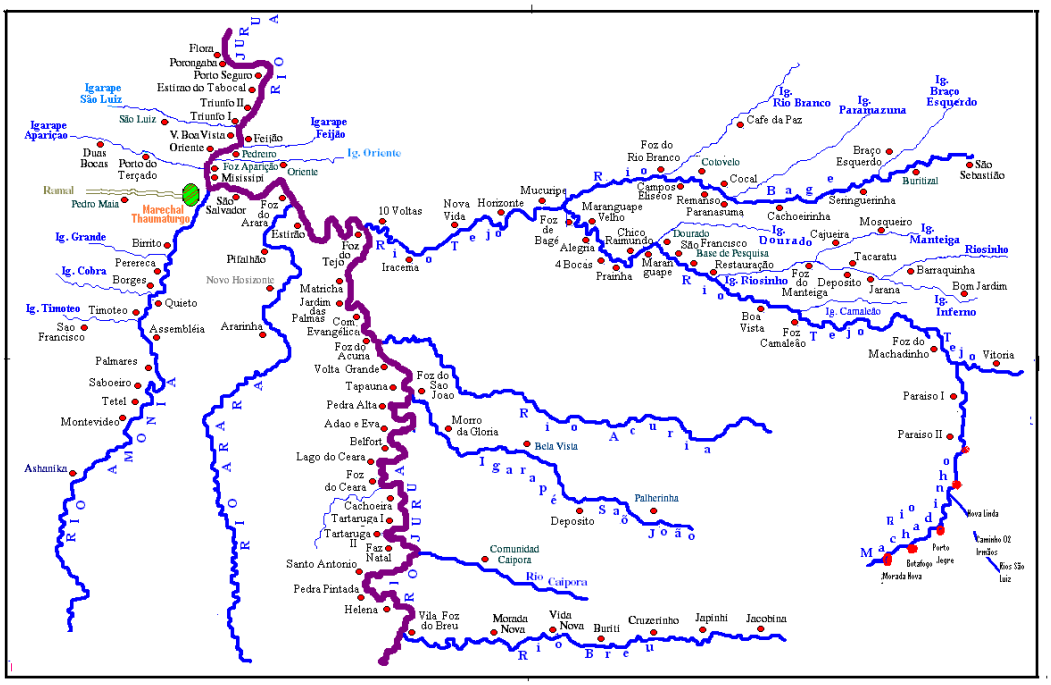
Halbwachs diz que *"enquanto o grupo não muda sensivelmente, o tempo que sua memória abrange pode se alongar: é sempre um meio contínuo, que se torna acessível em toda a sua extensão"* (1990: 123). Noto ser isso pertinente à região do alto Juruá. Pode-se dizer que essa persistência está correlacionada ao grupo de atores sociais que vivem incessantemente em contato com os lugares e suas lembranças, e que sua história de vida se confunde com a do lugar. Essa identidade com o lugar é o que Tuan (1980: 106) trata por topofilia, ou seja, *"o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico."* É o efeito que conserva e apreende a paisagem do

pretérito e a transcende através de uma identidade coletiva e uma territorialidade embasada no valor simbólico do ambiente vivido. Com relação ao tempo do passado e à memória de cada lugar, a memória possui o sentido de resgate do lugar, revelando-o e dando outra dimensão para o tempo em que cada grupo, definido localmente, tem uma representação do tempo que é só dele. Aqui temos essas representações dos moradores não-índios da floresta.

Em *Ilhas de História* (1990), Sahlins observa que os Maori, para decidir como agir no futuro, avaliavam o passado e o que estava diante deles, selecionando a opção mais adequada, e conclui: *"(...) isso não significa viver no passado, mas utilizá-lo como guia, trazendo o passado para o presente e para o futuro"*. Essa historicidade específica é relevante, levando em consideração a cosmologia nativa dos moradores não-índios da floresta que apreciam o passado para pensar o presente e, de certa maneira, manejar o futuro. Esse presente está exposto nas modificações do calendário agrícola, nas épocas de verão e inverno e em suas características, na dinâmica dos rios, das matas e dos animais, na elevação das casas à beira do rio, fatos esses que ocorrem mediante estas transformações.

O núcleo principal da pesquisa de campo com a população tradicional resultou de pesquisa de campo no atual município de Marechal Thaumaturgo, no interior do qual está localizada a Reserva Extrativista do Alto Juruá, e dos ramais – áreas rurais – dos municípios de Cruzeiro do Sul, Mâncio Lima e Rodrigues Alves, para onde muitos ex-moradores da REAJ migraram depois da decadência do extrativismo do látex na região.

MAPA 6. Localidades no município de Marechal Thaumaturgo e áreas estudadas

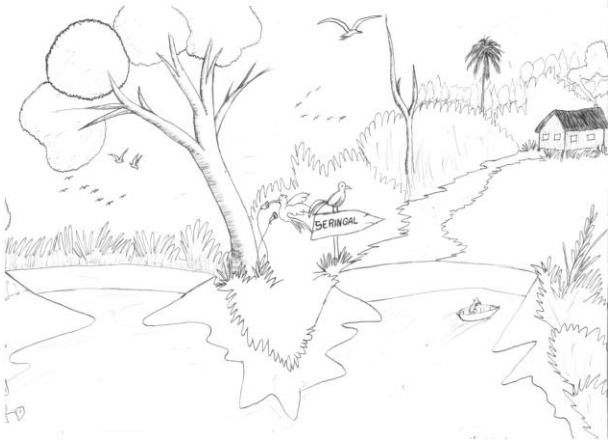


Fonte: Prefeitura Municipal de Marechal Thaumaturgo e a autora

Eis um resumo dessa parte. Inicialmente, fazemos uma recapitulação sucinta da trajetória dos atuais moradores da região do alto Juruá, enfatizando a percepção generalizada de um agudo contraste entre o "tempo antigo" dos seringais e o "tempo de hoje" marcado pela agricultura e pelo modo de vida ribeirinho e urbano. Em seguida, concentramos a atenção em um aspecto central da vida atual dos moradores da região que é hoje a atividade agrícola, colocando a atenção sobre a relação íntima entre os roçados e a percepção dos ciclos temporais, começando a tratar aqui de dois modos por meio dos quais os moradores da floresta buscam articular a experiência empírica dos ciclos temporais em princípios e regras. Tratamos assim das "experiências", que podemos descrever como princípios empíricos para formar prognósticos, e o papel importante dos "animais professores" que ensinam aos humanos seus conhecimentos sobre os ritmos da natureza. As seções seguintes, sobre o "verão" e sobre o inverno", tratam com mais detalhes da noção generalizada de que os grandes ritmos da natureza, associados às atividades humanas e animais, estão em crise. Na seção sobre o "verão", estação associada ao sol, essa crise aparece especificada com a idéia de que a "quentura" do mundo aumentou, o sol mudou, e os fenômenos característicos do "verão" como as friagens, não são como os de antes. Em suma, a natureza está "desregulada". A seção sobre o "inverno" corrobora essa visão, agora com a idéia de que as chuvas perderam a regularidade e a previsibilidade, de tal modo que "o inverno é todo tempo".

Nos itens seguintes, tratamos do daquilo que começamos a chamar de cosmologia dos seringueiros. Os focos aqui são os conhecimentos sobre os rios e seua dinâmica – com destaque para a grande *alagação* de 2008; a lua e as estrelas; e o sobrenatural. Aqui, voltamos ao tema dos prognósticos e previsões, ao tema do profetimso e da escatologia cristã, e dos "animais professores". Procuramos mostrar que os modos de conhecer e agir sobre a natureza, tanto dos humanos quanto dos animais, perderam sua eficácia segundo os moradores da floresta. Os animais estão tão desorientados quanto os humanos em um mundo desordenado.

O tempo dos seringais



3.Desenho de Abraão Cavalcante

Seringais

Voltando um pouco no tempo e na história da região. Depois do período de exploração das drogas do sertão, a economia de grande parte da Amazônia será impactada novamente, por volta de 1850, com o advento do extrativismo do látex da seringa (*Hevea brasiliensis*) exigido pelo crescimento da demanda industrial pela borracha. Foi esse o momento de incorporação do rio Juruá na economia nacional e internacional. [49] Na trama do extrativismo do látex, milhares de sertanejos expulsos da seca do Nordeste migraram para distantes e ainda não exploradas áreas de seringais, localizadas em terras sem administração e ausentes dos mapas. Elas constituiriam o futuro Acre.

[49] MÉTRAUX, 1997: 101-102. Cf. ALMEIDA 1993.

Nessa corrida na busca por uma vida melhor, os migrantes nordestinos ocuparam uma região cujos habitantes eram até fins do século XIX exclusivamente indígenas. A empresa da borracha trouxe para a região mão de obra nordestina, principalmente oriunda do Ceará, adensando a população às custas de enormes perdas demográficas nas populações autóctones. Tocantins afirma que o *"Acre, de fronteira vazia passou a ser uma frente pioneira.*" *A natureza, apesar de generosa nas árvores-de-leite, era bárbara, hostil à vida humana"* (TOCANTINS, 1979: 153). Seria mais correto dizer que uma terra habitada por muitos povos indígenas, para os quais a natureza nada tinha de "bárbara e hostil à vida humana", foi ocupada violentamente em pouco tempo por massas de camponeses nordestinos.

Para os migrantes, a região significa inicialmente agruras e perigos do trabalho nas estradas de seringas, e temores e saudades da terra natal. Muitos migrantes nordeste foram impelidos pelas secas catastróficas que do final do século XIX, e outros foram atraídos com promessas mirabolantes de enriquecimento rápido nos seringais (AlMEIDA e WOLFF 2002:123). Os seringueiros amazônicos foram, desde Euclides da Cunha, com uma analogia repetida muitas vezes, descritos como "escravos da dívida".

O processo de trabalho dos seringueiros foi descrito várias vezes. Aventureiros penetravam na densa floresta à procura dos seringais. Os *mateiros*[50] localizavam seringueiras e juntamente com o *toqueiro*[51] abriam as estradas de seringa. Tomavam posse de uma área da beira do rio até o centro, por léguas de terra floresta adentro, fixando as *"*colocações*"* dos seringueiros. No início do ciclo da borracha, uma estrada de seringa possuía de 150 a 180 seringueiras, chegando excepcionalmente até mais de 200, que eram *sangradas* para extrair o leite, que depois seria *colhido.* Depois do colapso do primeiro ciclo da borracha, iniciado com a concomitante entrada no mercado dos seringais cultivados na Índia e no Sudeste Asiático (Malásia, Indonésia, Indochina), os antigos seringais passaram por um período de estagnação durante o qual os seringueiros formaram famílias e se tornaram agricultores que faziam sua própria farinha e que caçavam para se abastecerem de carne (ALMEIDA, 1993). Durante a Segunda Guerra Mundial, com a ocupação japonesa do sudeste asiático, a borracha amazônica ganha novamente importancia econômica

[50] Mateiro, homem que conhece a mata e com orientação para achar as seringueiras e não se perder na floresta.

[51] O toqueiro é o auxiliar do mateiro: "Quando o mateiro descobre uma seringueira, bate numa sapopema, ou, se está muito distante, dispara um tiro de rifle. Sinal dado, ecoando nos verdes, vem o toqueiro, abrindo pique na mata (que será a estrada de seringa), até encontrar-se com o mateiro." (TOCANTINS, 1979: 163).

mundial. É o tempo da segunda onda migratória de nordestinos para a amazônia, a dos *"*soldados da borracha*".*[52]

Os nordestinos, conhecidos em terras acreanas como *arigós,* tinham que se adaptar a essa nova paisagem, esse novo modo de vida. Tendo também que apreender suas sutilezas e nuances para poderem sobreviver ao que Alberto Rangel denominou de *"inferno verde",* título de seu livro publicado em 1907, com preâmbulo de Euclides da Cunha. Perceber as mudanças dos tempos e compreender o que os animais lhes diziam e mesmo os ventos, as nuvens, o sol veio a ser uma questão crucial de sobrevivência. Podemos assim compreender a importância da capacidade de entender a fala da natureza, adquirida através da observação e da experimentação, em muitos casos com o auxílio dos indígenas, acostumados a decifrar esses fenômenos cotidianos.

Eis um depoimento de um antigo *arigó,* o senhor Antônio Francisco de Paula, 82 anos, guardador de livros nos tempos dos seringais:

> *"Eu sou nordestino, sou de Nova Rússia e cheguei em Fortaleza em 1922. Eu vim pra cá, em Tarauacá, e depois fui pra Reserva, onde é a Reserva. A comunicação antigamente era bater no pau e buzinar, esse sistema era pra avisar que o vizinho chegou com caça, tá certo, do mato com caça, ou que tem visita na casa acolá. Aquela época que eu cheguei não tinha rádio de pilha, tinha alguma zoada, e eletrola não tinha, tinha aquelas eletrolas de dar corda assim, quando eu cheguei aqui -- veja bem, eu em Fortaleza eu não andava à pé, usava transporte coletivo-- eu cheguei aqui e tive que aprender tudo: remar, não sabia varejar, não sabia andar na selva, caçar, comer das coisas daqui, carne de caça, pra mim era tudo estranho. Chegava aqui e chamavam a gente de brabo. Com toda a razão, porque não sabia de nada mesmo, é como nascer de novo. Eu cheguei em Tarauacá e no seringal Alagoas tinha um homem que ensinava a gente a cortar, e logo eu me adaptei ao regime do seringueiro, logo sabia raspar, cortar, defumar, fazia tudo. No começo com muito sacrifício porque o trabalho era muito pesado mesmo, a gente ficava muito deprimido com a solidão dos parentes, não tinha ninguém, a gente sente muito. Na época que eu morava no Ceará eu não freqüentava festa, não dançava, gostava de corrida de cavalo, piquenique, cinema, teatro, banho de mar, eu era pouco propenso ao negócio da dança, e quando eu cheguei aqui o único divertimento era a festa, e eu não sabia dançar mas sabia cantar." (Antônio de Paula).*

[52] "Os Acordos de Washington de 3 de março de 1942 estabeleceram o empenho econômico dos Estados Unidos para reativar os seringais e comprar a produção do látex brasileiro por um período de cinco anos, de 1942 a 1947. Assim, no período de 1942 a 1945, afluíram para o Acre milhares de "Soldados da Borracha" (MACHESE, 2005: 23).

Dona Eunice Herculano Nunes de Paula, 73 anos, esposa de Seu Antônio Francisco de Paula, intervém:

> *"Quando eu casei o Antonio me levou pra um centro deserto. Eu vivia assombrada, eu não tinha costume. Quando foi um dia, ele tinha ido buscar farinha em Tarauacá, eram cinco horas da tarde e eu comecei a gritar pra ele ouvir, ele não ouviu, e a noite cai rápido na mata, eu peguei um menino e corri no varadouro, fui uns dois quilômetros, e vi que não dava para ir, a noite ia caindo mesmo e eu voltei. Eu vinha com muito medo, eu tive tanto medo que o menino começou a chorar com pena de mim, porque eu tava assombrada mesmo, quando foi oito horas eu fiz umas tapioquinhas pra ele comer, o menino foi dormir e eu deitada na rede esperando o Antonio, e graças a Deus eu dormi. Aí eu acordei com o temperar da goela do Antônio, toda vez que ele ia chegando em casa ele temperava a goela, já era bem umas onze horas da noite, eu nem ouvi, fui ouvir quando ele arreou o saco de farinha assim no chão, isso eu considero um milagre que aconteceu, porque ele chegou. E olha eu nasci em seringal, é muito difícil viver em centro longe assim até pra nós mesmo que somos acreanos de pé rachado." (Eunice Herculano Nunes de Paula).*

Outra história desse começo do *boom* da borracha é do Sr. Francisco Epifânio do Nascimento, conhecido como Chico Epifânio ou apenas por Seu Epifânio, com 81 anos, que comenta:

> *"(...) eu vim com doze anos do Ceará, sou nascido em 07 de setembro de 1929. Eu sou de Sobral, num lugar chamado Teixeirinha, dentro de Sobral, no Ceará, e eu ainda me lembro daquele sertãozão medonho, aquele vento frio, era bonito. Cheguei com meu pai e minha mãe; quando eu cheguei aqui, nós ficamos no Envira. Quando cheguei aqui achei tudo estranho, porque lá não existe mata, chega aqui é só mata que tem aí meu pai foi cortar seringa e eu fui aprendendo com ele. Eu sai da casa dos meus pais e trabalhei nove anos solteiro nas casas dos outros, ia pra uma colocação e colocava só, achava ruim de novo, saia, até quando eu me casei. (Sr. Francisco Epifânio do Nascimento).*

Antônio de Paula descreve o processo de trabalho do seringueiros, agora como seringueiros que deixou de ser "brabo":

> *"O seringueiro percorre sua estrada ou suas estradas, duas vezes ao dia. Na primeira ida com a faca de seringa na mão, corta todas as seringueiras de sua estrada e vai colocando uma tigela, mas antes ele já abriu a estrada – se e é no começo e já roçou e já raspou pra começar o corte. Depois de feito todo o corte, ele volta pra fazer a colha do leite, que coloca num balde maior, que é esvaziado em um saco, que é trazido para o defumador.*[53] *(Antonio de Paula).*

[53] *Tigela*: o recipiente para o *leite* da seringueira, feito de zinco (aproveitado de latas de óleo). *Estrada*: a trilha que interliga seringueiras na floresta. *Roçar*: a ação de cortar o mato baixo na estrada de seringas e também em *roçados. Raspar*: a ação de limpar a superfície da seringueira onde será feito o *corte* (ou

(...) Era a época da borracha, dos homens roubavam tanto sernambi e tanta borracha defumada, os patrões botavam [a qualidade da borracha] bem abaixo porque tinham muitas qualidades e eles davam tantos nomes, como o sernambi, pra diminuir o preço. Era uma classificação de barracão, que nós não conhecíamos tudo, a borracha era a que fazia na fornalha no defumador, e o sernambi coalhava por conta dele em 24 horas. Ele que é limpo mesmo, não é defumado, e era pago o menor preço da borracha e tinha tantas qualidades, cada qual mais abaixo. Aquilo ali era uma vantagem o patrão pagava pouco e tirava de cima do seringueiro, porque o sernambi valia. As que estavam na selva não eram seus donos. Os patrões, porque ele não plantou, mas se fazia de dono de tudo dessa terra, porque tudo pertencia a ele: madeira de lei, praia do rio, os lagos, tudo era dele, pensa bem. E a gente tão inocente, e o convívio que veio assim desde o começo, ninguém pensava que era diferente. A pessoa que era criada dentro desse estatuto acha normal mesmo, como vai achar diferente, não m é? (...) " (Sr. Francisco Epifânio do Nascimento).

Índios e correrias

Os relatos do tempo de seringais incluem a imagem dos índios e das correrias.

"Por onde eu trabalhei nunca topei índio bravo, não existia esse tipo de índio, tinha mais índio pro alto Envira, que trabalhava pra madeireiro né? Mas na seringa mesmo onde eu tinha conhecimento, não tinha, os que tinham era mansos. O rio em que nós morávamos eles não atacavam. Nas cabeceiras do Jordão eles atacavam, eu ouvia falar, mataram seringueiro, mulher, mataram a mulher do velho Chico Ginu, ele saiu pra cortar e quando chegou tava a mulher dele e do vizinho dele seu Expedito morta, os brabos mataram a primeira mulher dele, e ainda levaram uma meninazinha, né? Depois ele arrumou a mãe do Roxo, a Esmeralda, filha de cabocla. O que eles faziam era isso, quando ele chegou estava a casa limpa, levaram tudo, o bicho é nojento.(Sr. Francisco Epifânio do Nascimento).

Dona Nilza Maria do Nascimento, (Maria Janoca), 95 anos, mãe do Osterno, moradora da Restauração, rio Tejo, diz que se lembra das correrias e que *"os índios pediam na gíria deles pra não matar eles... os mateiros e matador de índio bravo matava sem dó, era acostumado a matar índio brabo, manso, nem sabia que iam numa maloca e matavam"*. Ela diz ainda que conheceu Pedro Biló, que *"ele tinha reza forte e amansava índio".*

"A Dona Joana, mãe da Dona Mariana, era pegada na correria e eu a vi duas vezes antes dela morrer. Dona Regina era do Envira e veio do Jordão e chegou na época do Tejo com muita seringa, casou com o velho Nascimento, tinha o Ponche e o Chico

---

sangria) durante a estação (*fábrico*). *Colha*: a ação de transferir o *leite* para o *saco,* para levá-la para o defumador. *Defumador*: uma cabana onde se situa o *forno* no qual são queimadas certas madeiras cuja fumaça é usada para coagular o látex , firmando as *bolas* ou *pélas* de borracha.

> *Preto. A Mariana é filha de índia e pai branco. Acima do Boa Vista na boca do Camaleão tinham maloca dos índios, eram os que falam por aí, esses"*

Érika: -- *Arara, Kuntanawa, Jaminawa...*

> -- *Sim, esses aí. Eu lembro do Pedro Bilô, homem rezador, com reza forte mesmo e amansava índio mesmo. Muitas experiências o pessoal aprendeu aqui é vinda dos índios mesmo, conviviam os índios mansos e nós, eles ensinavam tudo da mata. Por isso muita gente tinha medo, mas os mansos não faziam medo não, é igual a gente mesmo. Aqui ninguém gosta de falar isso, mas eles são sabidos, eu era moça e me engracei com um índio, eu punha uma flor no cabelo e saia pra ver ele de longe. Naquele tempo não tinha roupa como tem hoje não, era só saia mesmo pras meninas e nuas em cima. Eu era quase moçinha e andava com um vestidinho velho, mas bem limpinho mesmo. Eu ia ver ele, bonito, bem formado, mas aí meu pai arrumou um casamento e eu tive que aceitar, não vi mais ele. Aqui, minha filha, de primeiro índio era bicho do mato.* (*Nilza Maria do Nascimento, (Maria Janoca), 95 anos*.)

Ela também revela que *"antigamente índio andava nu mesmo"* e ela comenta que *"eu via uns vultos perto de sua barraca e eles estavam nus, ela se lembra de que era menina em formação e branco não se engraçava com índio não."* Comenta também que eles são sabidos e que muita coisa que os brancos sabem hoje é devido a eles, inclusive a previsão do tempo.

Dona Maria Janoca, testemunha de outros tempos, comenta sobre histórias de correrias, sobre as quais diz em conversas que não esteve presente a esses acontecimentos como testemunha dessa barbaridade contra os indígenas na região. Ela também comenta que quase tudo o que o seringueiro aprendeu foi com a convivência com os índios, principalmente a interpretação da natureza.

Francisco Oliveira da Silva (Chico Velho) conta que na época dessas correrias de índios seu pai Chico Coló[54] dizia a ele, que ainda era menino, e ele se lembra de que

> *"Meu pai falava, velho Chico Coló, eu era menino e me lembro de umas coisinhas, Pedro Biló matador de índio, ele sabia de oração que ficava invisível na época das correrias, viram que ele tinha uma ciência com ele, quem vivia com ele falou e chegou até nós. Matador de índio era o Pedro Biló, Maximino Jaminawá, pai do João Rodrigues casado com Francisca Manpeshia, Marikosho Ashaninka, Kitola pai da Matxau, ex-mulher do Shomõtse, Marianinguo Ashaninka, velho Marcio Ashaninka que vieram do Gran Pajonal e o Felizardo Cerqueira, esses aí são os grandes matadores de índio daqui da região, cada qual com seu jeito, matavam todos os brabos e até os que não eram só porque desobedeciam o patrão, já que eles todos trabalhavam pra patrão."* (Francisco Oliveira da Silva - Chico Velho)

[54] Francisco Chagas Muniz da Silva, conhecido por Chico Coló e pai de Chico Velho, Francisco Oliveira da Silva.

Dona Rosa, de 76 anos, comenta de sua convivência com os indígenas brabos que em tempos atrás perambulavam pela região. Ela também comenta sobre os indígenas quando ela morava na última casa antes da Nova Olinda, onde se encontra enterrado dois cearenses que, de acordo com a história local, foram mortos por índios brabos, sendo essas almas milagreiras. Conta Dona Rosa:

> *"Meu nome é Rosalina Ferreira Garcia, conhecida por Dona Rosa, tenho 76 anos completos, eu quando morava perto da Nova Olinda via índios brabos passarem por lá.(...) Ficavam trepados em árvores e viram quando eu vinha chegando em casa de um caminho, olhei pra cima e vi uns olhinhos se escondendo de mim, umas cabeças pintadas com urucum, encarnadas de vermelho bem vivo. Aí eu pensei: pois vão me pegar. Eu andava mais dois cachorros, e eles eram valentes, aí aticei eles nos paus onde estavam os índios, assim eles se assustaram com a zoada e foram caindo da árvore e correndo. Eu sei que eles não quiseram me matar, porque não quiseram mesmo, porque eles sempre rondavam por lá e eu morava sozinha mais o José. Meu filho tava menino ainda, eles andavam com aquelas flechas deles, mas não me mataram porque não era pra eu morrer naquela data."* (Rosalina Ferreira Garcia, 76 anos).

O tempo antigo e o de hoje

As histórias de vida de homens e mulheres mais velhos comparam o tempo antigo com o de hoje. Muitos dizem que a vida mudou para melhor com o fim dos seringais. Por outro lado, a natureza também mudou.

> *"Primeiramente era só a seringa. Se não fosse ela ninguém comprava um paneiro de farinha dos outros, um paneiro de arroz, nada. Tinha que ter a seringa, se o cara não fizesse borracha tava lascado, patrão cortava o pedido e fazia o cabra sofrer. Aí o pessoal dizia que quando acabasse a borracha o pessoal ia morrer. Mas não morreu ninguém, tá todo mundo vivo e ainda melhor do que naquela época, heim. Agora, que eu achava bom o trabalho da seringa. Quando eu era novo eu gostava, achava bom. Mas depois que as borrachas se acabaram, eu fui reparar e pensar como era uma vida perigosa, andar na mata. Eu cansei de sair duas horas da madrugada pra cortar, é uma vida arriscada. Se você trabalha no roçado, você levanta seis horas, daí sete horas quebra o jejum e vai para o roçado, quando dá onze horas vem pra casa almoça, acalma um pouco e quando a gente cortava seringa não dava pra isso não*. (Sr. Francisco Epifânio do Nascimento).
>
> *E agora não é uma vida melhor? É em certos pontos não é? Agora naquela época as coisas pareciam serem mais baratas e tudo dava e hoje em dia tudo dá dinheiro e as coisas são muito caras, se não tem dinheiro hoje não vive, não. Está muito cara a mercadoria. Você vai aí num comércio aí comprar umas comprinhas pra acolá e você vai mandar somar, dá umas contas medonhas, né? E cadê o dinheiro pra pagar? Hoje o pessoal vive mais às custas dos velhos, dos aposentados, pai, mãe, tem gente aí que não faz nada, e é com sua roupa boa, seu sapato bom, e antes não acontecia isso,*

tinha que trabalhar mesmo. Esse negócio de aposentadoria foi uma ajuda muito boa pros filhos, aí as vezes os filhos tiram o dinheiro do próprio pai e mãe e gastam todinho e eles ficam sem nada. Fazem isso, acontece isso. Agora, eu não, eu tiro meu dinheiro e se um filho meu precisar de um dinheiro e falar me arruma, se dá, eu arrumo, mas quem manda no que é meu sou eu, não é mais ninguém não." (Sr. Francisco Epifânio do Nascimento)

"Primeiramente não tinha essa coisa de ser agricultor, não, tudo era do comprado no barracão do patrão, você podia botar um roçadinho bem pequeno mesmo de macaxeira e só mesmo. Colocar roçado para viver dele o patrão não deixava e a gente mesmo... Achava que era perda de tempo, porque o sustento da casa vinha da borracha, do saldo no barracão. Antigamente se plantava pra colher logo, hoje a gente planta pra colher com até dois anos. [Hoje] não importa: vou plantar café, não vou colher já, mas planto assim mesmo. No tempo da seringa, tinha que plantar só a roça mesmo, nem dava tempo de limpar o roçado direito, tinha era que trabalhar na seringa, era o que dava o sustento." (Antônio de Paula.)

Em contraste com essa imagem de mudanças positivas na vida material, eis o que dizem os antigos seringueiros sobre as mudanças da natureza, a começar com o sr. Antônio de Paula:

"Na época da piracema no Bagé subia muito peixe, piracema de pacu, todo tipo de peixe, mas hoje acabou, não se sabe nem de piaba. O que sobe um pouco é peixe de couro, os bons mesmo não sobe, pacu, pirarucu, isso nem em sonho. Depois que as águas começam a baixar é época de piracema, aqui e acolá tem piracema, mandi, peixe de escama, mocinha, mas peixe pequeno...
"(...) agora no inverno de 2008 teve um fenômeno, que era coisa que não era habituado, foi aquela alagação, é uma anormalidade, isso deu por conta dessas mudanças do clima e aqui piora por conta do desmatamento. O desmatamento tá cada vez maior. Eu nunca vi maior que essa alagação, houve umas alagação menor que essa que deu: em 1915 teve uma alagação, embora eu nem tivesse aqui no Acre e nem era nascido, mas contam, e eu nasci em 1918, teve outra de 1942 e teve a de 1974 quando nós estávamos no rio Azul. Você viu naquele barranco da Restauração, naquele barranco na Restauração estavam marcadas todas as alagações, uma listra assim nas pedras. Nós morávamos em 1966 na Restauração e lá estavam as listras nas pedras, marcando essas alagações." (...) "O Tejo secou muito desde quando eu morava lá até hoje, antigamente passava canoa tranqüilo, chegava até mil quilos até 1994, você saia da foz do Tejo e ia encontrar um campinho, era no Maranguape e era pequeno o campo, e era mata, mata, mata, não tinha nada, no verão era o rio fechado de mata, mata, muita sombra e hoje é mais sol. No Bagé o único lugar descampado era na Foz do Braço Esquerdo, no mais era mata, mata, mata mesmo, as mercadorias iam e vinham no verão com mil quilos e hoje não vai, nunca. E naquela época só havia motor grande Godila, motor 2, 3, 4 cilindros, e daí pra cá chegou o Burro Preto e depois os Yamaha e os Honda, são maneiro e veloz, e agora tão é arrastando canoa. [Dirigindo-se a Roxo:] *Você mesmo disse que arrastou com o Caxixa e com o Mauro, é isso aí, as mudanças nos tempos."*

Outro depoimento sobre as mudanças:

"Eu alcancei o tempo de colocar brasa na rede, de friagem forte mesmo, o vento zoava e todo o tempo caindo aquela poeira de chuva. Quando o Osterno brocou aqui há vinte anos ainda achou lata velha de banha de dois quilos e pedaço velho de

> *frasqueira de vidro. Eu lembro de muita história, lembro do primeiro marido da comadre Mariana, o seu Raimundo Leitão, o pai dela era o finado Nascimento. Eu gabo aquele tempo. Antigamente fazia cinco, seis, sete dias de friagem, um friagem monstra, o beiço e o rosto rachava de tanto frio, naquele tempo não tinha muito pano e aí todo mundo dormia junto e fazia coivara mesmo pra passar a noite de muita friagem. Nilza Maria do Nascimento, (Maria Janoca), 95 anos)*

Dona Maria Janoca disse ainda que:

> *"No ano passado alagou o Juruá, mas aqui no Tejo foi menor água. Na alagação do ano passado o gado berrava pra todo o canto, estava inquieto, estava prevendo a alagação. Teve uma alagação grande de 1915 era tudo aqui do lado do Osterno e os barracões eram desse lado, e quando deu essa alagação monstra, o pessoal passou para o lado de lá, aí tá lá, nós não passamos, mas a Vila tá lá, tudo depois dessa alagação, minha mãe contava, tudo foi pro lado de lá depois dessa alagação."* (Maria Janoca.)

Breve sumário

Nas falas de seringueiros, extraidas de histórias de vida, se revelam as dificuldades de adaptação à floresta dos nordestinos que vieram para tentar a vida na região. As longas distâncias, "o nascer de novo" como fala Antônio de Paula, que é o reaprender a viver num local totalmente diferente do qual estavam acostumados. O aprender esse novo lugar com aqueles que estavam por aqui, os indígenas, como revela Dona Maria Janoca, bem como o conviver com os índios brabos como diz Dona Rosa. O patrão bom que deixava colocar roçado conjuntamente com o trabalho com a seringa. E ainda a dificuldade em ser seringueiro, em morar em centros muito afastados: uma dificuldade mesmo os nascidos aqui, como comenta Dona Eunice quando fala dos perigos provenientes da floresta, os visíveis e materiais e os nem tanto assim.

Os roçados em seus tempos: pretérito e presente

Contam os mais idosos moradores de Cruzeiro do Sul, como a Senhora Maisa Correa de Souza, nascida em 1922, Colocação Besouro, no Porto Seguro alto Juruá, perto do Seringal Triunfo:

> *"os homens olharam o céu, as estrelas, a lua e devem ter achado muito bonito o Cruzeiro e aí deram nome à cidade. O Cruzeiro é bonito mesmo, bonito de ver no verão. Cruzeiro tá pareado. Era bonito, agora tá ficando feio -- né, nega véia?"* (Maisa Correa de Souza, 88 anos)

Essa fala de Dona Maisa Correa de Souza é uma primeira introdução que revela a percepção da natureza por parte dos moradores da região como um todo, abrangendo desde o comportamento dos animais na mata até a aparência das constelações no céu. É o que

buscaremos trazer agora com observações acerca *"*das mudanças nos tempos*"* que ex-seringueiros, agricultores e ribeirinhos vêm vivenciando atualmente em seu cotidiano.

As mudanças no clima são algo diferente do normal, considerados fenômenos incomuns e que interferem diretamente nas atividades cotidianas, como a preparação e o cultivo do roçado, a caça, a pesca e na vida dos ex-seringueiros, ribeirinhos e agricultores moradores da região do Juruá. Os moradores vêm percebendo e dizendo que o clima tem se alterado muito, aspecto determinante do calendário agrícola da região. O que será exposto a seguir são as nuances dessas mudanças climáticas, sendo que de acordo com esses moradores essas transformações vêm sendo percebidas e têm acontecido com mais velocidade nos últimos anos. Antigamente, dizem eles, a estação das chuvas se distinguia claramente da estação das secas. Sabe-se que essa área da floresta amazônica se distingue pela existência de duas estações: a seca ou verão e a chuvosa ou inverno. O ano era então dividido da seguinte maneira: o período das chuvas ou inverno, que se estendia de outubro até abril, marcado pelas primeiras chuvas entre final de setembro e meados de outubro; e o verão, que começava com as primeiras friagens em final de abril, indo até o início de julho, época em que *"chegava a força do verão"* e que ia diminuindo e se encaminhando para o período de inverno que ocorria em meados de setembro. Ciclo este que se repetia com certa normalidade ano após ano, o que facilitava a execução das atividades realizadas pelos habitantes da floresta.

Em algumas falas se nota que essa anormalidade vem sendo recorrente desde a seca de 2005, que atingiu algumas partes da região Amazônica e a região do Juruá. A normalidade constitui em obter chuva e sol em quantidades desejadas e sua alternância em períodos pré-determinados, conhecidos e aguardados para a agricultura, para que tanto os indígenas como os ribeirinhos e ex-seringueiros, muitos atualmente pequenos agricultores, possam efetuar seus trabalhos garantindo o alimento dos seus e a provisão de renda para a família. Da percepção dessa normalidade vem a constatação das transformações climáticas. Portanto, o ciclo ordenado do clima é essencial para a economia local, e essencial para a vida dos agricultores da região. Os discursos narrativos expressam os conhecimentos naturais e climáticos, dentre outros, e demonstram a modificação e as mudanças nesses sistemas como um todo, resvalando no cotidiano dos moradores da floresta desta região. Os moradores da floresta revelam que detinham o conhecimento dessas representações. Esse saber se deu através do acúmulo das percepções dos aspectos naturais como um todo, desde o comportamento dos animais influindo e/ou vaticinando sobre aspectos climáticos, a chegada do verão, das friagens, dos repiquetes e do período chuvoso

que os possibilitavam organizar suas atividades anuais, especialmente a agrícola, de acordo com esse calendário e ritmo climático.

Muitos moradores da floresta, de ramais ou interiores, comentam que desde 2005 não foi mais possível falar em estação seca, pois chove praticamente o ano todo, inclusive nos meses que outrora ocorria o auge da estação seca ou *"da estiagem"*. As friagens que marcavam o início do verão não existem mais, os ventos estão modificados e chove muito mais do que antes entre os meses de maio e setembro. Buscar as interpretações dessas alterações, tendo como ponto de vista as percepções dessa população é o que se pretende aqui, bem como averiguar possíveis reações a essas alterações no clima local. Busco assim trazer à tona o que vem sendo modificado no ritmo de vida desses moradores da floresta.

Observar a natureza e sua dinâmica é prática comum entre populações que vivem nas selvas tropicais, em meio à dinâmica de estações e sazonalidades de rios, estiagens e chuvas, e isto forma a base das maneiras de agir dessas populações perante o que é hoje sua atividade essencial, isto é, a agricultura.

Importância dos roçados

Assim como muitos indígenas, os ex-seringueiros e ribeirinhos detêm um grande cuidado com relação ao plantio do roçado.

Nota-se que cada casa da Reserva Extrativista do Alto Juruá tem sua rotina no roçado e com os produtos a serem vendidos na Vila ou em Cruzeiro. Em agosto, por exemplo, é momento de colher cana e feijão, e também plantar feijão, jerimum e melancia. Fazer farinha para comer e para vender é uma atividade constante ao longo do ano, sempre que haja roçados.

Dona Socô diz que não quer ir pra cidade (Cruzeiro) porque lá é tudo do comprado, aqui dá pra botar roçado de banana, fazer farinha, roçado (entende-se macaxeira), roçado de arroz, roçado de feijão. *"As pessoas daqui dizem 'vou por roçado', já se entende que é macaxeira, só as outras coisas que a gente diz do que é."* Quando a macaxeira está madura o sinal é dado quando o olho da macaxeira forma bolinhas: é quando ela está boa pra fazer farinha. Pode plantar macaxeira com milho e mamão, a batata, o inhame, pimenta, tudo se planta dentro do roçado. *"Planta no verão e colhe no outro verão, demora um ano pra colher, com um ano tá madura e boa pra fazer farinha, mas tem aquelas que com nove meses já se pode tirar da terra."* Dona Maria

Margarida Cordeiro Moreira (Maritô), da Comunidade Quieto, rio Amônia, fala sobre seu roçado: na *"roça eu planto de quatro qualidades: curimé é roça ligeira, é de seis meses; a mulatinha é roça pra dois anos; a liberata é amarela e ligeira também igual ao curimé, e a camparia é pra um ano; tem a fortaleza é da casca branca e a mulatinha que é da casca vermelha. É plantado tudo num tempo só em setembro e quando é pra colher, colhe-se a curimé, a liberata e as outras depois."* De acordo com Maria Ferreira da Silva (Dona Maria), 74 anos, moradora da Comunidade *Belfort*, *"tudo que se quiser plantar se planta no verão: cebola, couve, horta, melancia, feijão da praia, é tudo no verão, você não planta nada no inverno. No inverno as plantas morrem todas, por causa da chuva se cria mofo e mata os pés de folha."*

O plantio está sendo afetado contudo pela mudança no verão e pelas "chuvas fora de época". De acordo com Juscelino Rodrigues de Souza (Peba) da Restauração, *"o verão (2009) está demorando a chegar e que essas chuvas fora de época não são normais. Tem gente plantando o feijão de praia e torcendo para que ele não apodreça, porque tem roça de mandioca que já está apodrecendo."* Luzia Pereira Barros (Dona Sôco), 47 anos, moradora da Comunidade *Belfort* disse *"que ainda não começou a fazer o verão mesmo com aquela friagem e com rio de água morninha, esse ano tá chovendo bastante e fora do tempo."* Segundo ela, *"pode estar atrasando para começar o verão, e por conta disso o verão pode ser mais forte."*

De acordo com Francisco de Oliveira da Silva (Chico Velho), da Comunidade Quieto – rio Amônia, a área a ser escolhida, onde será colocado o roçado, depende da localização, de preferência terras altas, *"mais pra não alagar mesmo",* e áreas que já se tornaram capoeiras, onde ocorrerá a derrubada dos paus grossos e alguns finos, deixando o chão mais limpo possível para facilitar a queima do roçado. A queima é uma ação controlada pelo agricultor que cava um aceiro em torno da área a ser queimada para que o fogo não se alastre.

Há toda uma ciência da queima do roçado. De acordo com Chico Velho, *"pra saber se aquele é um bom dia tem que perceber a cantoria dos bichos que tão dizendo se vai chover e a hora. Antigamente não tinha erro, a gente também olha o rio, se está em vazante é sinal de chuva e os ventos e as nuvens correndo."* Como se pode perceber, há um grande cuidado com o momento de colocar o roçado.

Antigamente, abril e maio era a ocasião da derrubada da capoeira a ser queimada. A queima ocorre no final da estação seca, que ocorria antigamente, segundo nosso interlocutor e outros moradores, em agosto. Em seguida vinha o plantio. Agora, vem ocorrendo a queima até em meados de novembro.

A roça nova (em vez da que é plantada na capoeira) exige mais trabalho do agricultor porque o tempo do derrubar até o queimar aumenta, devido ao fato de os paus estarem mais fortes e verdes: *"eles tem que ficar mais secos pra coivarar de uma só vez"*. Quando a roça não é bem queimada por algum fator, geralmente chuva, tem que se repetir a queima, isto é, *"encoivarar o roçado"*, juntando o que não queimou e voltando "*a botar fogo novamente"*. As roças seguem um processo de rotação pela qual as áreas usadas são abandonadas após três anos de uso -- quando ocorre o declínio de produtividade --, para que ali cresça novamente uma capoeira nova que será em poucos anos uma capoeira velha, e depois floresta nativa, reconhecida como mata secundária apenas por excepcionais especialistas, nativos ou não.

Francisco Epifânio do Nascimento (Chico Epifânio), de Marechal Thaumaturgo, comenta sobre o aumento da quantidade de chuvas no ano como um todo e os efeitos disso sobre o trabalho nos roçados. A fala de Seu Epifânio mostra que antigamente era necessário entender a dinâmica do tempo por causa da seringa, enquanto atualmente a preocupação principal do tempo tem relação com a agricultura.

> *"Hoje eu acho que tá mais chovendo; antigamente passava mais de mês sem chover e hoje não passa dez dias, e se chover muito a chuva estraga o legume. Tem que ser chuva certa, num certo ponto para que o legume resolva crescer. Pra fazer o roçado, broca-se o mato e se derruba os paus; quando tá seco se toca fogo na coivara, planta-se o milho, planta-se a roça, planta-se o arroz e se faz as carreirinhas, depois se faz outra carreirinha de novo, fica tão bonito, tudo tinha a época certa. Eu plantei de tudo, milho, roça, ananás, cana, feijão, milho, melancia, tudo que tinha de plantação eu plantei. Começava em abril e fazia uma tal de friagem e chegava verão, verão mesmo com força era em maio, eu cheguei a alcançar mais de mês sem chover, verãozão medonho, hoje as friagenzinhas que vem não duram três dias, tem vez que vem um dia só e acaba, que friagem é essa? Agora setembro era a época de chuva, as pessoas esperavam sempre em setembro pra dar as manivas. Quando era no tempo de seringa, cinco horas o cara tem que estar no ponto, serviço à toa doido, eu tinha duas estradas, eu cortava seis dias na semana, corta e fecha o corte e pega o balde e vai colhendo. O balde enche, você coloca dentro do saco, amarra a boca depois de ficar cheio e se joga nas costas e vem até chegar em casa; antigamente a gente defumava, botava fogo numa fornalha e ia defumar, ia lavando ali e a fumaça ia qualhando, aí depois a gente parou de fazer a borracha de leite talhado e aí fazia as pranchas de borracha, depois inventaram de fazer aquela borracha fina, aí dava muito trabalho, mas ficava uma bota bonita, dava mais dinheiro. Quando eu deixei de cortar só defumava e botava pra qualhar e aí foi caindo e eu não cortei mais, pus meu filho pra tomar conta e mexia só com a roça mesmo, as vezes caçava pra comer, o que encontrar matava, ficava de noite esperando nas comidas, os bichos vinham comer e a gente comia ele.*" (Francisco Epifânio do Nascimento)

A preparação do roçado é completamente dependente das estações do ano, pois o roçado deve ser queimado antes das chuvas e plantado logo em seu começo. Por isso, a observação das estações é de suma importância. O início do verão é esperado e o final dele é monitorado com muita atenção, pois é preciso terminar o trabalho de botar o antes do início das chuvas.

Mas atualmente, depois que as chuvas passaram a ser constantes e intensas, *"não tem tempo certo"*; os paus e galhos que foram derrubados e brocados correm o risco de ficar úmidos demais e assim não pegam mais fogo e todo o trabalho é perdido. De acordo com Francisco Oliveira da Silva (Chico Velho), da Comunidade Quieto, rio Amônia, *"hoje em dia aí que tem que ficar de olho nos tempos mesmo, com toda a atenção, porque não regula mais, e se não pastorar o tempo mesmo aí é que tá arruinado mesmo."*

Outra fala sobre as mudanças no clima que afeta o início do plantio e das alternativas para tentar ludibriar as anormalidades dos efeitos dessas transformações para o plantio do roçado é de Zé do Vale, da da Comunidade Quieto, Colônia Três Irmãos, rio Amônia:

> *"Meu pai é Pedro de Souza do Vale e minha mãe é Raimunda Gomes de Azevedo, a família Vale é grande aqui por Thaumaturgo. O Amônia era o antigo Seringal Minas Gerais que ia da Vila até a fronteira com o Peru, eu conheço todo o tempo ele. Eu lembro que abril era época mesmo de broca de barranco e maio brocar a cana-brava pra plantar roça. Junho era a época certa de friagem. Hoje não tem mais planejamento de antigamente, a gente faz meio pelo rumo e reza pra não dar alagação, não tem o que fazer, só minha casa que eu refiz ela com barrote bem alto mesmo para não chegar água, só chegar se for acabar o mundo mesmo"* (José Gomes do Vale – Zé do Vale, 46 anos).

Nota-se que Zé do Vale, e não só ele na região, comenta sobre o início dos trabalhos no roçado e sobre as alternativas que vem sendo adotadas por ele e por outros para se precaverem de perder as sementes e o trabalho, bem como a casa, que fica à beira do rio,[55] como muitas outras na região.

Dona Raimunda Gomes de Azevedo, observa sobre a antiga regularidade dos tempos:

> *"Meu pai é o José Margarido, sou irmã do Raimundo Margarido, Luciano Margarido, Francisco Margarido (Chico), Sebastião Margarido que mora em Rio Branco. Eu tenho uma filha que mora em Pucalpa, Olinda Gomes de Azevedo, a família sempre morou na Vila, eu nasci na boca do Amônia, a gente sempre plantou tabaco, inhame, batata,*

[55] Antigamente muitas casas de seringueiros se localizavam em *centros*, como eram chamados locais no interior da mata e afastados da margem dos rios principais. Eram lugares onde havia seringueiras mais produtivas. Com o fim da atividade extrativa, esses seringueiros migraram para a beira dos rios, onde se tornaram agricultores, e onde o transporte é mais fácil. Nos seringais, seringueiros plantavam roçados, mas o produto era para o consumo familiar. Nos dias atuais, há também a venda de produtos agrícolas, de onde provém para muitos o sustento da família.

> *feijão, macaxeira de quatro tipos e primeiramente, nos dias de verão em maio era época de plantar tabaco no barranco e depois do último repiquete nas praias, tudo agendadinho mesmo. Tinha vizinho que teimava e plantava na praia, não sabia ou queria ver se ganhava mais. Aí de certo vinha o repiquete e levava a plantação e tinha que plantar de novo, não adiantava brigar com os tempos, perdia mesmo. Tinha que obeceder os tempos senão perdia mesmo. Hoje não tem mais data pra repiquete e tem ano que nem tem, as pessoas ficam esperando e não dá, o jeito mesmo é plantar em roçado mesmo pra garantir um dinheirinho, mesmo que não dê bonito mesmo. No inverno só fazia comer o que tinha mesmo e fazia os meninos limparem o roçado, o bananal, os pés de fruta, de coco, quando dava ficava aquele chuvisqueiro só."* (Raimunda Gomes de Azevedo, 75 anos).

Como exposto, *"os tempos de antigamente tinham regulação"* e o que está se comprovando é que não há mais essa normalidade de um verão e inverno devidamente divididos e esperados. Muito pelo contrário, o que há é anormalidade. Ela se expressa na insegurança dos agricultores em saberem se já se iniciou o verão e se eles podem realizar principalmente o plantio em praia. Caso não se tenha iniciado de fato o verão, que era identificado quando ocorria o último repiquete, que em dias atuais é dificilmente identificado com regularidade como outrora, perde-se o todo trabalho e as sementes.

Dona Marlene Lopes de Oliveira, casada com Raimundo Batista do Nascimento, moradores da comunidade Santa Luzia, também comentam sobre as mudanças no verão e as diferenças de antigamente para os dias atuais:

> *"Antigamente, de maio a outubro era o verão mesmo. Agora não existe mais friagem e nem regulam os meses. Piracema era com certeza em agosto e setembro, e o inverno de novembro até abril. E ai vinha de novo o verão, os seringueiros sabiam que antigamente em abril já dava pra sair pra cortar e esperavam animados a chegada desse dia: era buzina, era grito, era tudo muito animado. Fazia a buzina com buzo: é um caracol que serve pra fazer buzina, era todo mundo com sua buzina animado. (...) Antigamente dava pra jogar as semente [i.e. semear], hoje tem que enterrar mesmo pra pegar porque com a quentura que está se jogar a semente vai ficando fraca e morre. Hoje o inverno está mais forte e o verão menor e forte também. Antigamente em maio e junho era época de feijão de praia, melancia, batata, mamão, se plantava pra dar em agosto e setembro, hoje não regula mais, já vi muita gente perder a plantação porque vem repiquete assim de uma hora pra outra, é assim."* (*Marlene Lopes de Oliveira, 57* anos).

Dona Marlene e Seu Raimundo comentam a percepção das mesmas transformações que ocorrem nos altos dos rios em áreas de interiores das florestas, nos *ramais* em que moram atualmente. Esses *ramais* – estradas de terra que dão acesso a lotes agrícolas --, foram áreas de floresta, mas nos dias atuais estão mais devastados. As comunidades à beira de ramais têm fácil acesso, diferentemente dos altos dos rios que apenas possuem acesso por via fluvial. A menção ao

fato de que atualmente é preciso enterrar bem as sementes remete ao verão mais forte. O senhor José Carlos de Oliveia revela:

> *"Antigamente se podia ir no meio do tabocal e da capoeira fina mesmo e jogar as sementes de feijão, hoje não dá não, tem que plantar mesmo porque o sol tá muito forte, tá baixando, né, e derrota a semente ela não nasce, a gente perde muito assim, agora tudo é bem diferente mesmo, tem coisa que eu fazia que não dá para fazer mais" (José Carlos de Oliveira, 78 anos, da Comunidade Campinas)*

Raimundo Faustino (Seu Tanque) diz:

> *"Se plantar em lua ruim os produtos não vão prestar. A roça e o milho se plantam em setembro agora, na primeira chuva e na lua nova, mas tem vez que a primeira chuva dá lá pro final de setembro e até em outubro mesmo. Na lua cheia só dá fiapo, a primeira lua nova de setembro, quando ela é nova (uns três dias dela é nova) é o jeito de plantar e aí o milho vem com uma força monstra. O jeito agora é curiar a lua e os tempos mesmo, porque tem que ser depois da primeira chuva. O feijão era botar em março e fevereiro na lua nova também, e agora no primeiro dia de lua nova de maio porque tá atrasado o verão. Agora em maio é hora de aprontar o roçado, tem vez que tá sendo junho, faz-se a limpa e depois de o verão bem firmado é que planta e tem a força da lua pra dar bem o que planta, tem de ver."* (Raimundo Faustino (Seu Tanque), 50 anos, Comunidade Boca do Caipora, rio Juruá).

Sebastião Oliveira da Silva (Tengo) também comenta sobre alguns problemas para a colocação de roçado, principalmente do roçado de praia atualmente:

> *"Antigamente o feijão era plantado assim mesmo, jogado em praias em abril pra colher agora em junho antes do último repiquete, e tinha que plantar no escuro com a lua é nova. Lua nova bem baixinha e quando é sete ou oito da noite ela tá sentando. A de hoje a noite ela é crescente para cheia não é boa pra plantar. Tem gente que gosta de plantar no escuro porque livra do mal e do inseto da broca, livra da praga comer. Meu pai sempre falava, é eu faço, mas a época de plantar é que hoje tá complicado porque a gente não sabe mais quando vai dar repiquete. Eu já vi muita gente perder o roçado de praia. O que eu tô fazendo é plantar mais acima do barranco e não na praia mesmo, o fruto fica menor, mas assim não perde, se der um repiquetezinho, não alcança."* (Sebastião Oliveira da Silva (Tengo), 59 anos, comunidade Teteu, rio Amônia).

O Sr. Otávio Luciano da Silva, 82 anos, antigo morador da Foz do Bagé, comenta sobre o roçado de feijão que está se perdendo por causa da chuva e do calor excessivo:

> *"Hoje em dia faz um frio de um dia e no outro já tá o maior calor, só tem inverno ultimamente e o feijão esse ano nem tá dando pra plantar porque está apodrecendo, tem muita chuva; o Tonho não tá plantando lá no Bagé, você viu, né? É muita chuva mesmo. Eu mesmo plantei muito feijão; o feijão é semeado, planta-se cavando nas praias, o feijão de praia no roçado é semeado também assim quando é roçado só de feijão e jogado quando tem outras plantas, pega bem facinho mesmo, e faz todo tempo muito calor, um calor abafado, sem vento."* (Otávio Luciano da Silva, 82 anos, Thaumaturgo).
>
> *"Roçado novo agora é em junho, começo de julho, derruba em agosto, toca fogo em setembro, aí planta e nove meses depois tem roça, fortaleza, chico anjo, curimé roxo, planto também milho, feijão e arroz na terra baixa. Planto oito mil covas de roça que*

é o que a gente diz mais ou menos uma quadra. Antes era em abril e se tocava fogo em agosto e se plantava em final de agosto ou começo de setembro, porque já dava umas chuvinhas. O sol aqui não tá como antigamente; você ia pro roçado e hoje nem a terra segura os pés". (Raimundo Rodrigues de Lima (Velho), 52 anos, Jardim da Palma, alto Juruá).

O senhor Raimundo Rodrigues de Lima (Velho), também faz suas observações sobre comportamento das plantas cultivadas com as mudanças dos tempos:

"A manga flora nessa época de agosto pra dar fruto no inverno e ela sustentava; hoje de tanto sol ele queima e vem a chuva e acaba de derrotar, as mangas caem todinhas. Antigamente se plantava a melancia e dava o verão todinho, hoje dá uma vez e não dá mais, a quentura é monstra." (Raimundo Rodrigues de Lima (Velho), 52 anos, Jardim da Palma, alto Juruá).

Floração e outros ritmos das plantas

Várias falas expõem as mudanças na floração de algumas árvores da mata, indicadoras da chegada de verão. Mas diz-se que essas árvores atualmente não cumprem mais seu papel de avisar a chegada do verão.

"Tinha umas palavras aqui que dava certo pra antigamente que era, mutamba florou verão começou e mulateiro florou curimatã devorou, pra agora essas palavras tão enganadas mesmo. Antigamente maio era o tempo de macaco gordo mesmo e florava o mulateiro era certo, a mangueira antigamente florava uma vez, agora por que tá fazendo o tempo desregulado ela flora duas e três vez por ano e não dá fruto como antes viçoso, a mangueira antigamente florava setembro outubro e agora é agosto e já tem manga. Eu penso que hoje em dia não dá de dar com certeza floramento de planta porque flora praticamente todo o tempo. O buriti é assim o macho não dá fruta a fêmea é que dá. O buriti é um exemplo que o tempo mudou, era de colher em novembro, dezembro e janeiro, agora tem buriti de vez, ele mudou pra maio, junho, julho, mudou o tempo da espada para ele soltar o cacho de onze de dezembro pra junho, como pode isso? Só tem essa explicação os tempos mudaram mesmo e as estações tão mudando atrasando também e as plantação vai junto porque depende do sol e da chuva". (Sebastião Oliveira da Silva (Tengo), 59 anos, comunidade Teteu, rio Amônia)

Dona Maritô acrescenta que

"(...) tem planta que gosta mais de sol e outra de sombra; é o jeito de cada uma delas, a uvaia se dá melhor na sombra do que no sol, eu planto aguano pra por sombra pras laranjas e tangerinas, o limão eu tô pensando que é planta estrangeira pois tá florescendo agora também [agosto]. A caramba [carambola] tá dando bem pequenininha: é o sol muito quente, eu tenho que vir aqui pra aguar as plantas senão elas queimam e morrem mesmo, faço isso todo dia e dou mais de dez caminhos d'água, e vou colpar [limpar] o toco das árvores tirando os capins e os galhos feios e os pondo pra baixo, assim elas prosperam. Antigamente, há uns vinte anos atrás,

vamos dizer, não precisava desse cuidado todo pras plantas darem e esse ano se não der umas puagenzinhas, minhas plantas... Se eu for pra Vila cuidar do passamento da Jacinta [sua filha, que na ocasião estava grávida], vai morrer tudo, não tem quem cuida. Açaí dá no inverno, é o tempo dele; buriti também é bom de colher no inverno, já bacaba tem todo tempo na minha experiência. Embaúba só nasce depois de queimado o solo porque presta dormência, é facinho nascer depois de queimar o roçado. Agora, jurubeba, assa-peixe, capeba, ocaca brava, visgueiro, periquiteira, malva, toba, pimenta-longa, urana fica na terra como banco de semente, só nasce depois da segunda queima do roçado. E tem a experiência de que quando tem muita manga no inverno é porque o verão foi também muito forte mesmo."

Antônio Teixeira da Costa (Caxixa), morador da Comunidade Cinco Voltas, rio Tejo, acrescenta sobre o buriti que *"onde tem buriti não falta água; ele vai buscar lá no fundo mesmo, as raízes dele puxam a água."* Experiência essa comum para muitos moradores da região. Dona Maritô comentava sobre os matos que nascem após a queima do roçado e as ditas pragas, e explica que *"o mulungu nasce onde a gente broca: é semente armazenada que fica na terra esperando só fazer a queimada, ai elas aparecem. Oaca braba, essa aí é um mato muito ruim de acabar com ele, se não cuidar e limpar toma conta de qualquer roçado."* Em uma de nossas andanças para apanharmos bacaba pelos vários roçados que possui, encontramos uma chicosa, que segundo dizia Dona Maritô *"é a mesma cana-braba flecheira dos Kampa, e só soltava pendão no inverno, agora dá todo o tempo."*

Enquanto caminhávamos numa capoeira de um roçado para o outro, Dona Maritô diz que:

"Esse [ela aponta] é o banheiro das nambus, uma areia cavada no meio da mata, aonde tem buriti muitos bichos perseguem, gostam do fruto, caem, apodrecem e ficam tão bons. A gente fala da época de ingá de macaco que é a ingá que dá no mês do macaco gordo que era em maio, começo do verão, agora tá mudado. Essa época, agosto, era a época do cumaru, aguano, copaíba tá dando fruta e as pacas vinham comer no toco das palheiras e as cotias levam mais pra ali o coco das palheiras; o tatu gosta dessa jaci aqui, tá vendo aqui [mostra], ele veio comer aqui, mas é perto do mesmo jeito e agora, tem pau que dá certo, uns nem, tá assim."

Dona Maritô explica, enquanto anda em seus roçados, o que é o *arrancador*; ela observa que *"assim como você está vendo a gente chama de arrancador: pode-se plantar o milho, a gente tira a roça pra farinha e depois planta o milho, inhame, dali-dali, que são as batatas,*[56] *e o arrancador é onde a gente arranca a macaxeira e vai plantar de novo ali outra coisa."* Ela também diz tomar cuidado com a retirada dos frutos e que não é só para o plantio que se tem ciência, também é preciso tê-la para a colheita. Sobre isso ela observa também:

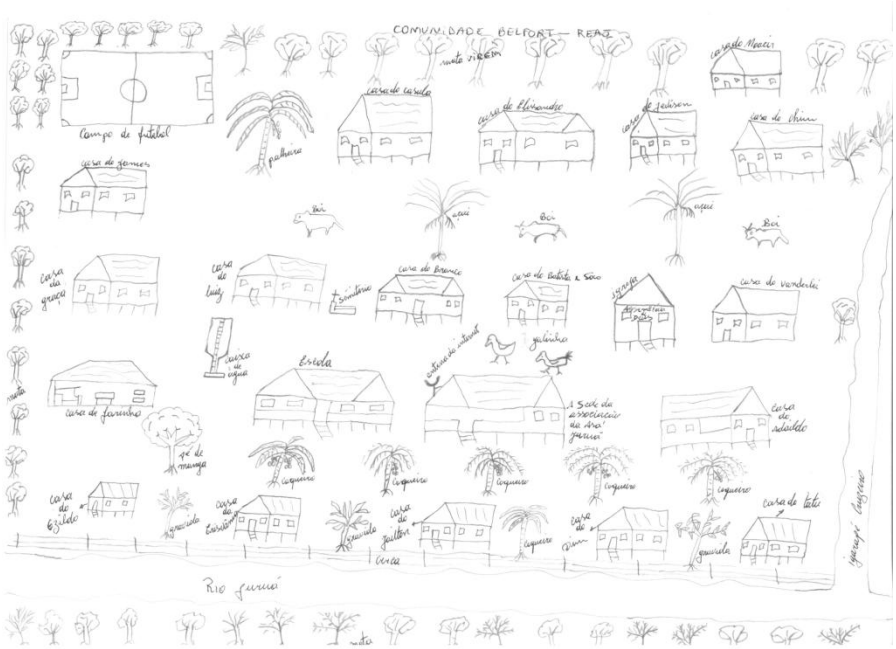
[56] "O tatu é como se fosse uma batata, macaxeira, porque mora dentro do chão, arranca-se os tatus de dentro dos buracos e até o gosto é parecido, deve ser meio parente." (Antonio Siqueira Shawãdawa, 77 anos, Aldeia Siqueira – rio Ypuiá – Bagé).

"Pra tirar o fruto também tem ciência, eu não gosto de tirar com sol quente porque se a gente tirar e tá quente, o pé sente com qualquer coisa, laranja, tangerina, caju, abacate, eu não tiro com sol quente porque o pé gosta de morrer, e o verão mesmo tá puxando muito os pés de planta. Macaxeira mesmo tem arrancar de manhã bem cedo sem sol, senão prejudica a planta. Tem uma árvore na mata que chama sabãozinho e a fruta dela serve pra gente lavar roupa, limpa e faz espuma mesmo, mas tem que tirar sem sol. Hoje em dia só tem mesmo em mata bruta. O araticum é outra difícil de achar em capoeira, é uma fruta que faz doce e é verde tipo a graviola, só subindo o Amônia mesmo e sempre tomando cuidado pra tirar e não ofender o pé."

Cleonice Ferreira da Silva, 39 anos, moradora da Comunidade Belfort, rio Juruá, comenta sobre o dia-a-dia de trabalho em sua família, onde se pode notar a importância, já mencionada, da agricultura no cotidiano dos moradores da floresta:

"Aqui tem trabalho para o dia e para a noite; é nossa vida, de plantar e caçar, agricultura de dia e caça a noite. Isso vale para os homens e para nós mulheres. A coisa que tem que fazer de noite é a arrumação do tabaco e catar feijão também, que é mais a mulher que faz. Pra arrumar as folhas de tabaco só pode ser à noite, quebram-se as folhas verdes e se atrepam elas na palha e se cobre com palha (sororoca), tem que esticar as folhas de tabaco, uns tirando os talos e outros esticando as folhas de tabaco; é o que a gente faz aqui, tem que ser à noite pra tratar a folha do tabaco porque de noite ela fica mais mole e de dia com sol seca e quebra, no começo do verão tem que plantar e colher depois de quatro meses. Era bom plantar em praia, mas com esses repiquetes que não avisam, estamos plantando em terra firme mesmo pra não perder dinheiro, né?"

4. A Comunidade *Belfort* : agricultores ribeirinhos



José Gleisson Pereira Barros (Branco)

Dona Cleonice revela a preocupação do plantio de tabaco no Belfort, reconhecido em toda a região como o melhor tabaco, e a preocupação de se ter que plantar também fora das praias por causa de alagações ou repiquetes não esperados. Ela aponta que há trabalho para os homens no plantio e para as mulheres na colheita e arrumação das folhas para se fazer o molho de tabaco, que é vendido, em média, segundo levantamento feito em Cruzeiro do Sul (2011), por duzentos e cinquenta a trezentos reais, do produtor para o atravessador, dinheiro que é bem-vindo para esses produtores, que na época da colheita do tabaco fazem dinheiro para o resto do ano todo. Outro tipo de renda que não é tão grande como a do tabaco, mas *"dá de ganhar uns trocados todos os meses se cuidar direitinho",* é a venda de hortaliças e alguns legumes provenientes de hortas e canteiros.

Sobre o plantio em hortas e canteiros, comenta Maria Cecília Adelino Ferreira (Dona Cecília), moradora do único ramal em Thaumaturgo, que diz que

> *"Esse ano [2011] não foi bom de legume. Tudo que o homem produz [i.e.], tudo que sai da terra é legume, tudo que faço de produção fora do canteiro que é no alto, e onde eu estou plantando cebola e cheiro verde, que é essa aí, cebolinha e coentro, e na horta que é aqui tem pimenta de diversas qualidades, tomate e a couve. Teve fracassado mesmo as plantas, o sol muito quente queimou as ramas da cebola e não deu horta boa não; deu, mas foi a couve com folha pequena. Eu acho que é porque horta e canteiro sente mais à quentura do que a roça e não teve força de crescer e ficar viçosa e o estevo* [57] *tá bom e deu assim. (...) Pimenta tem ciência nós plantamos no canteiro perto de casa e muita pimenta porque é bom pra espantar mal, coisa ruim também."* [58]

Dona Cecília, esposa do seu Zé de Luna, diz que consegue fazer um dinheirinho da venda dos produtos de seu canteiro e da horta para comprar o rancho no final de semana. Para isso zela muito de sua horta e de seus canteiros conjuntamente com seu marido, que ajuda a vender na feira em Thaumaturgo e num botequim no mercado municipal da mesma cidade. Igualmente, muitos moradores do mesmo ramal no qual mora Dona Cecília e Zé de Luna vêm vender sua produção na Vila. Moradores do Amônia também vêm vender em dia de feira e até noutros dias, o que garante, muitas vezes, o sustento da família em conjunto com a Bolsa-Família de seus filhos

[57] Explica José de Luna (Zé de Luna) que "Estevo é o mesmo que paul: feito com bosta de vaca mais casca de macaxeira e onde se plantam as verduras e pode ter pau na mata também onde é plantado as roças de milho ou outros produtos."

[58] Evaldo Katukina diz que as pimentas aumentam o poder de um feitiço, talvez por isso muita gente aprecie a pimenta de cheiro, a comprida, a redonda e a forte para comer.

pequenos. É o caso do casal Arnaldo e Terezinha, moradores do Ramal de Thaumaturgo que fazem da venda de produtos da horta, de frutas e do Salário-Família suas únicas fontes de renda[59].

Reflorestamento

Notamos que Dona Maritô, bem como outros moradores da REAJ que não tem as terras desmatadas, *"conta vantagem"* das pacas e cotias que vêm comer na capoeira entre um roçado e outro, e dizem orgulhosos sobre esse fato que *"isso se dá porque aquele canto não está desmatado e que o morador dali não é invasor"*, isto é, cuida do seu lugar, zela por ele conforme o plano de uso da REAJ. Orgulham-se disso porque dizem que esse fato de os bichos virem comer perto dos roçados só acontecia antigamente quando nada era desmatado, e agora *"só acontece pra quem tem seu lugar bem cuidado"*, porque podem comer a caça dali mesmo. É o que vem fazendo alguns moradores da REAJ, isto é, o reflorestamento de áreas que antes eram campo, para atrair os bichos, pois dizem que eles andam cada vez mais longe por causa do desmatamento[60].

João Luciano da Silva, presidente do Sindicato dos trabalhadores de Marechal Thaumaturgo, revela que

> *"(...) o Governo do Estado está distribuindo mucuna pra fertilizar a terra, ainda tem pouco, mas a política do Governo é essa, não utilizar mais o fogo nos roçados. Eu mesmo planto na minha terrinha lá no Bagé, feijão de porco, banana, que meu irmão diz que é bom, e feijão guandu que a SEAPROF tá oferecendo aos agricultores para acabar com a praga do capim. É um bem feito do Governo, mas não está ainda alcançando todo mundo daqui. Eu acho bom esse Programa de Governo porque vai*

[59] Em uma das vezes que estava na casa de Leni, Terezinha, sua cunhada, esposa do Arnaldo que é irmão do Domingos, esposo de Leni, chegou com um caçuá de bananas, e sua filha com outro contendo muitos ingás para vender, eu comprei uma palma por um real e um maço de ingá também pelo mesmo valor, cada maço contendo três saborosos ingás. No final do dia Terezinha tinha feito um total de quarenta reais e ainda tinha sobrado banana. Segundo ela, "pra quem quer trabalhar e tem precisão fazer o que eu faço não é dificultoso não, eu acho é bom".

60 Eis um exemplo das vantagens do agroflorestalismo sobre a pecuária. Antônio Teixeira da Costa (Caxixa) no Tejo ia para Thaumaturgo (a "Vila") com a canoa cheia de abacate e limão para vender. Francisco Gomes da Silva (Tum), da comunidade Campos Elíseos, Bagé, parou em seu porto, com um boi inteiro para vender na Vila. Ao final do dia Caxixa tinha vendido toda a produção, perfazendo um total de trezentos e vinte reais enquanto Tum chegou à Vila com metade do boi que conseguiu vender por um preço aixo "para não perder", obtendo duzentos e cinqüenta reais e duas galinhas. Esse episódio foi visto como um exemplo de que mais vale vender do plantado do que gado. Como disse José Augusto Ferreira da Costa (Zé Augusto), da Comunidade Foz do Bagé: "o gado você ainda gasta com ele; a fruta você planta e só tem lucro, tá aí o Tum e o Caxixa que não me deixam mentir".

> *ajudar a reflorestar as margens dos rios onde tinha campo, aí melhora pro rio e pra nós também."* (João Luciano da Silva).

João revela que *"a novidade do reflorestamento é porque realmente o desmatamento dentro de algumas áreas da REAJ está grande, principalmente no Juruá e no Assentamento do Incra no rio Amônia."* Antônio da Conceição Azevedo, morador do Ramal do Mineiro, diz que

> *"a terra está ficando muito fraca e com o desmatamento a floresta está se acabando, esse tal de SAFs, o reflorestar, o pessoal da SEAPROF esteve aqui, explicou e eu sei que é igual à floresta mesmo, estão imitando a floresta pra ver se arrumam a terra de novo, meu pai já fazia esse tal de SAFs sem saber que era isso, vêm os técnicos e falam pra gente que sabe, mas é imitação da natureza mesmo, é ela que ensina todos nós."* (Antônio da Conceição Azevedo, 42).

Experiências: ciência do tempo

As experiências com o clima aqui são bem mais conhecidas e observadas pelas pessoas, geralmente aquelas moradoras de centros ou comunidades e que lidam diretamente com a agricultura ou aqueles velhos moradores de colocações, e que atualmente residem em Marechal Thaumaturgo e mesmo em Cruzeiro do Sul, que comentam que *"sabiam da ciência do tempo."* Em muitas ocasiões, quando indagados por mim se sabiam dessa ciência, me diziam que *já não sabiam mais, porque o tempo está muito mudado*, e que *não regula mais como antigamente.* Ou ainda: *"Hoje, minhas experiências não regulam, o tempo está mudado, (...) eu não sei não, acho que é coisa de Deus e por causa dos desmates grandes que tá por aí, nem o rio agüenta."*

"Quanto mais tenho espiado o ambiente, mais o percebo", revela seu Chico Velho.

Na região do Juruá são alvos de observação a chuva, o sol, as nuvens, os ventos, e além do comportamento *"dos tempos",* há ainda o dos animais e das plantas. A previsão do tempo através de plantas se baseia na interpretação de seus aspectos de floração, abundância de frutos e a perda de folhas. Essa meteorologia popular, que ainda inclui a alteração do comportamento dos animais tendo como base as modificações no inverno e verão, é a *ciência do tempo.*

Um exemplo da observação detalhada da relação entre clima e ritmos vegetais é dado por Seu Manoel, da Comunidade Tapaúna:

> *"Eu acho mesmo que os tempos estão mudados mesmo porque eu planto bacaba e se está sol tem vez que queima as folhas todinhas e depois brolha de novo, isso não era assim não, o sol não queimava tanto, eu lembro bem desse tempo, os meninos era pequenos, nem atirar eles atiravam. Antigamente era na força do verão em agosto que o mulateiro, a mutamba, pau d'arco, aguano, cedro, uimba, seringueira, samaúma estava com bajo para soltar o fruto. A floração tá meio diferente"* (Manoel

José Francisco de Lima Silva (Seu Manoel), 81 anos, da Comunidade Tapaúna, rio São João)

Assim como Seu Manoel, outro morador da REAJ, Raimundo Neriço Souza da Silva (Seu Neriço), da Comunidade Foz do Ceará, rio Juruá, também trata as diferenças nos "tempos", referindo-se aos processos de floração:

> *"Marupá florava no início do verão, pau São João, mutamba, mulateiro, e no início do inverno era o oiti, ingazeira, goiaba, patoá. Açaí flora no final do verão. O auricuri solta cacho no começo do inverno. Seringa flora no meio do verão, copaíba era no início do verão, mês de maio, pau d'arco era em maio, mas é difícil, é igual copa do mundo, flora um ano e passa dois, três anos sem florar, manixi flora no começo do verão, o cedro e o cumaru também era no começo do verão. Já a banana flora mais no inverno, a manga flora no final do verão, azeitona é mais no inverno, do começo para o meio dele, caju dá fruto no fim do verão, era assim.* (Raimundo Neriço Souza da Silva (Seu Neriço), da Comunidade Foz do Ceará, rio Juruá).

Chico Preto comenta a floração das plantas do roçado:

> *"Com o passar do tempo são várias as transformações que vem ocorrendo em nossa comunidade, nós próprios moradores percebemos essas transformações como a mudança do solo e da chegada do verão, logo no início dava uns produtos bonitos mais com o passar dos tempos os frutos tão ficando feios, diminuindo e ficando cada vez mais feios isso tudo tem a ver com o solo e com o verão forte que queima tudo do solo e as plantas não aguentam também assim como nós mesmos. E eu vejo que o desmate também acaba com a terra, porque você desmata uma determinada área e ela fica primeiro boa de nutrientes, depois se não deixar ela descansar não dá o que presta, a macaxeira fica com a batata pequena e o milho com as palhas amareladas e espiguinha bem pequena, agora se deixar a terra emcapoeirar é melhor pros legumes, volta a força da terra, mas antigamente a gente fazia isso, eu faço até hoje, mas tem gente que põe pra acabar mesmo e aí esculhamba tudo como tá agora, nada tá normal mais. A chuva em demasia apodrece a roça, a batata fica na água e apodrece o feijão também. Tá tendo uma defasagem no feijão, essa defasagem no feijão é porque choveu fora de época, semeia o feijão, quando foi pra florar, chuva, quando foi pra ele vingar, chuva, e aqueles que sobreviveram, pra amadurecer, chuva, apodrece na bage ainda."* (Francisco Vieira do Nascimento (Chico Preto), 73 anos, Igarapé Manteiga, Colocação Cajueiro).

Seu Pelé expõe que existe uma ciência para plantar que ainda está em vigor, além de comparar as épocas de plantio atuais com as *"de primeiro"*, ou seja, *"as épocas verdadeiras"*,

> *"Tem a ciência de plantar na minguante da lua, no escuro pra não dar broca, mas tem planta que se planta no claro da lua, é a ingazeira, bananeira, milho tem que se plantar no cheio da lua. Hoje o plantio com força de roçado hoje tá em outubro, mas era em setembro antes, a época verdadeira mesmo. Cada ano a gente tá olhando o tempo pra saber o que vai plantar, tá bem diferente mesmo dos tempos de primeiro, agora, plantar no outubro que não seja roça aqui tá dando queima, em setembro eu tô plantando abacaxi e com nove meses que sei que tô comendo, café tô plantando na*

cheia para o minguante primeiro de novembro, tá atrasado, de primeiro era plantado em outubro, o milho dá bom de cheia para minguante de agosto, no crescente não é bom não porque os cachos ficam muito viçosos, mas ele sai banguelo e os cachos com pouca banana de tamanho bom, dá cheia pra minguante da bastante banana no cacho, e tem a ciência da banana, se soltar o fio da banana com muita força na terra ela vai empedrar, qualquer banana." (Antônio Rosa de Azevedo (Pelé), morador da Comunidade Belfort, rio Juruá).

O corpo tambem indica o tempo: seu Obismar revela que sabe quando vai chover porque *"(...) minhas juntas estalam, aí eu já sei, é chuva que vem aquele friozinho do molhado da chuva"*.

Animais professores

Seu Epifânio faz uma conexão entre os sinais dados pelos pássaros e o antigo trabalho do seringueiros:

"A gente conhece na mata que é pra chover, tinha que saber por causa do leite da seringa, quando é pra chover a gente conhece, tem canto do animal, animal adivinha, a gente também que é acostumado tem experiência, começa o dia a gente sabe, e diz 'hoje vai chover', é cedo e vem e chove mesmo. No tempo que eu era seringueiro, ia cortar, olhava pro tempo e via que ia chover e chovia mesmo, as vezes a gente se engana, mas é difícil, né? Hoje eu tô mais enganado com o tempo, porque se prepara a chuva, a gente acha que vai chover e a chuva vai para outro canto, o vento leva a nuvem pra outro canto e aí não chove aqui, mas chove em outro canto. Prepara-se um tempo aqui às vezes de lá tira e não vem aqui, não chove aqui, mas um pouco tem vez que chove. Saracura adivinha chuva, ela canta, diversos bichos, até os animais como o gato, quando é pra chover ele corre pra frente assim escambuçando é que ele está adivinhando chuva." (Francisco Epifânio do Nascimento (Chico Epifânio), Marechal Thaumaturgo).

Além da floração das plantas em épocas distintas, Seu Neriço ressalta a ausência *"das piracemas de peixe"* e de alguns animais que ainda "não estão enganados" na sua função de adivinhar verão e inverno, qualidade que outros já perderam:

"Essa noite, você não escutou? A jia e a saracura cantaram muito e pela madrugada o socó cantou e foi sinal de chuva. Tá vendo, deu uma puagem e agora choveu mesmo, ainda tem uns bichos que não enganam a gente". (Raimundo Neriço Souza da Silva (Seu Neriço), da Comunidade Foz do Ceará, rio Juruá).

"Eu sei que de primeiro o alencó canta com uma hora e vive no Machadinho, ele anda de bando de cinco ou seis, lá tem dois na frente e vem mais pra trás, ele é roxo mariscado. Eles tinha de maio a agosto, regulava com o verão mesmo, eles cantavam muito, fazia aquela zoada. Depois de outubro tava tudo quieto, era o inverno, era a mata mais quieta e era ruim até pra gente porque os passarinhos alegram a gente, a zoada na mata. No inverno é pior, né, mais triste. Antigamente a gente sabia quando era tempo de alagação, véspera de inverno porque a cotia tava gorda, antigamente

regulava, hoje eu não boto fé mais." (Sebastião Antônio da Conceição (Dosinha), Comunidade Quieto, rio Amônia).

"Eu sei que quando eu era menina, meu pai, o velho Chico Ginú, que mora hoje em Cruzeiro, contava que uru quando canta é chuva, a aracoã também ela adivinha chuva, tem aquele sapinho que faz correte, correte, correte adivinha chuva, não sapo, é uma rãzinha, cobra também ela pia é adivinhando chuva, ela pia que nem pinto, surucucu, jararaca, tudo pia, a gente já é acostumado com ela e conhece só pelo piu, se piar é chuva e o canoeiro que é do verão, sorogogó que chama é aquele verdinho que o pessoal tira das costelas dele uma coisa pra botar no corpo, os caboclo, ele canta adivinhando chuva, o sapo sanango também canta adivinhando chuva". (Antônia Barbosa de Melo (Tonha), Marechal Thaumaturgo)

Seu Thomaz sintetiza a noção de que há "animais professores":

"Na mata nós tinha muita experiência pra saber essas coisas de remédio e se ia chover pra mode não perder o trabalho, sabia até pelo leite da seringa quando a leite tá se derramando muito era sinal de chuva. Os animais da mata têm mais sabedoria que um ser humano, eles conhece o tempo, sabe chuva e sabe quando vai fazer verão também e se você conhece o que ele tá dizendo, vai saber também. Eles são professor. Às vezes tá fazendo um verãozão medonho e se tiver um poleiro perto de casa e um urubu der um grito perto de casa um grito meio rouco de madrugada, aquilo é chuva na certa, ele sabe quando vai chover e avisa. Todos os bichos que são aquático, jacaré, cobra esturra de noite é sinal que vai chover e as aves de pena tem muita experiência. A gente mora com elas presta atenção ao dia que ela canta e ao jeito que ela canta e quando fica calado e aprende com elas, porque elas são sabida mesmo. Se um bicho de pena canta e naquele dia amanheceu calado, é uma novidade pode saber que tem coisa que ele tá avisando, pode ser mudança no tempo sim e pode ser noticia vai variar o canto. O pessoal fala da cauã diz que esse pássaro é agoureiro. Minha avó dizia que Nossa Senhora criava uma côa e ela nunca cantou, mas na véspera de pegarem Jesus Cristo e levar ele para o calvário, ela cantou a primeira vez anunciando pra ela que iam pegar o filho dela e ela se tornou agoureira por isso, ela cantou pra avisar, o pessoal quando vê ela canta avisa mudança nos tempo quando ela tá em pau seco diz que tá anunciando verão e quando tá no pau verde é inverno. Mas tem gente que fala que se ela canta a noite é mau agouro mesmo. A lua também avisa fica amarela com aquela lagoa redonda em volta aí em chuva na certa e é muita. Eu acho que do tempo que eu morei no Juruá Mirim pra hoje a diferença tá um tanto bom." (Francisco Tomaz da Rocha, 82 anos).

"Eu lembro que os animais adivinhavam mesmo os tempos, o sapo, a jia quando tá pra chover ela canta lá na mata, ela grita lá e a gente sabe que se não chover no mesmo dia, que no outro dia tá próximo pra chover. Tem a saracura que também canta, quando ela canta baixo chove rápido, quando ela canta alto demora mais a chover. E tem a lua, a lua ela tem um circulo, quando ela cria aquele circulo ao redor dela aí não espera não, um dia, dois dias a chuva desce mesmo, o tempo fecha e a chuva cai, isso que eu to falando é mais no verão, sempre no inverno é menos as experiências. É porque a chuva do inverno é mais forte e a chuva do verão é mais fraca, mas quando tá pra chover a lua dá o sinal. Tem muitos pássaros que quando tá

pra chover, sabe que vai chover, o uru ele canta pra chuva, sabe que vai chover, quando tá pra chover ele canta, tem bicho que adivinhando que vai chover ele canta, né. Besouro aqui na Vila adivinha muita chuva quando sabe que vai chover enche a luz de besouro, porque eles saem tudinho porque sabiam que ia chover, hoje até os bicho tão enganado, acho que eles também tava acostumado com os tempos de primeiro." (Jesuilda Azevedo do Nascimento, esposa de Antônio Souza Rodrigues)

Mais um exemplo:

"Eu sei que os tempos não tão bem certos, o tempo se abre devagarzinho, não chove. A previsão da mata é essa: se amanhece logo o sol aberto, é sinal de chuva. Eu me lembro que nos meses de outubro e até abril os tempos tavam com caê (pesados) mesmo, e os tracajá até o mês de agosto botava. A derradeira preparação que fazia de chuva, e era a derradeira botada. Regulava com a trovoada, a primeira trovoada. Eles são assim se tiver a praia melada eles não botam, eles regulavam com o verão." (Raimundo Faustino (Tanque), 50 anos, Comunidade Boca do Caipora, rio Juruá)

Finalmente, Chico Velho fala do tema assim:

"Hoje as coisas tá tudo mudada, mas naquela época passarinho adivinhava chuva a gente tinha a experiência nossa, se amanhecesse os mato tudo molhadinho, aquele orvalho era sinal de verão de sol, dia de estio amanhecia frio de manhã e era sinal de verão, e sem isso e as nuvens muito baixa aquelas nuvens como faixa era sinal de chuva. Tem um jacamim na boca da noite que se ele esturrava no dia seguinte até meio dia, não chovia, já tava garantido que não chovia e era regulado mesmo, hoje nem escuta mais essa qualidade de jacamim. Às vezes tava fazendo um sol que era uma maravilha e o cairara sozinho começava gritava na beira da estrada, podia correr que antes de meio dia ia chover, era mesmo sinal de chuva, esses gritos eram os lamentos dele, que ele não tem casa e tá sabendo que tá vindo chuva, na época que eu cortava seringa era assim. Formiga grande que tem, de taioca é sinal de chuva e de verão se elas tão saindo no verão é sinal que tão procurando canto pra se esconder da chuva e quando tá chovendo e elas saem é porque vai fazer verão, quer esquentar o corpo no sol que vem vindo. Pássaro que cantam fazem festa algumas horas do dia dizem que é estio. O guaribão amanhece só aquele dia gemendo tá dizendo que vai chover e quando ele vai pros topo altos das árvores e solta a corneta deles lá, é que aquele dia tá fazendo verão, sinal de verão. A onça, dizem que tem alguma coisa a ver com a chuva ela pra esturrar ela encosta a cabeça baixa no chão e se for na amanhecença é adivinhando chuva, isso é a sabedoria dos povos da floresta, meu pai que tá vivo lá no Tengo conta essas experiência e a gente vai aprendendo e vendo que era verdade mesmo, e vai crescendo e tendo as nossas experiências também, mas isso de primeiro, antigamente, agora eu digo que não sei to tendo que aprender de novo, as coisas então mudadas por tudo, né. Quem dizia há uns vinte anos atrás que as coisas estariam assim do jeito que tá, ninguém não, só o irmão José alertava o povo, mas eu não sei não, parece que o povo desacreditava que ia tá vendo essas coisas tudo, eu mesmo achei que não alcançava desse jeito, mas estamos vendo, tá aí pra quem quiser ver". (Francisco de Oliveira - Chico Velho, rio Amônea).

Chico Velho diz que é essa ciência é uma sabedoria dos moradores da floresta, que eles mesmos apreendem para sua própria sobrevivência e que ela sempre foi passado oralmente de pai pra filho. Agora, diz ele, os conhecimentos dos tempos antigos ainda são passados para os filhos, mas que têm que aprender novamente, porque é como se ele estivesse ultrapassado,

porque a paisagem de outrora *"não regula mais"* com a de agora: por exemplo, muitos bichos já não existem mais por perto das casas, por conta do desmatamento. Como diz ainda Maurício Tomé, *"hoje em dia não regula a linguagem dos bichos"*:

> *"E tinha os bicho papagaio quando vai fazer verão fica triste e quando vai chover fica animado igual jacamim e guariba. Aracoã naquele dia que o bicho fica animado naquela algazarra sempre chove, igual jacu. Saracura quando vai chover canta na amanhecença do dia. Sabiá é o primeiro passarinho a cantar e canta mais no verão, canta no inverno, mais gosta mais de cantar no verão mesmo, mas hoje em dia não regula a linguagem dos bichos, tá enganando igual nós mesmo.* (Maurício Tomé)[61]

[61] Ver adiante, na seção "Prognósticos", mais material sobre o assunto.

Verão e suas transformações



5. Verão e Inverno. Desenhos de Abraão da Silva Cavalcante

Em perambulações pelos vários rios, igarapés e ramais, em várias de minhas conversas com moradores da floresta, agricultores, ex-seringueiros e ribeirinhos, nota-se que havia certa categorização dos tipos de sol e comecei a me atentar para isso. Enfim, mas todos que me informaram sobre um tipo de sol, sempre repetiam que, *"não regula mais, a gente pensa uma coisa e quando dá fé é outra"*.

Os tipos de sol: a ciência do sol e a ciência da taboca

Abaixo apresento uma tabela dos tipos de sol e ocasiões em que se apresentam.

Tabela 1. Tipos de sol

Tipos de sol	**Quando e como ocorrem e que representa**
sol frio	"quando for de tarde vai formar tempo" (chuva)
sol quase encarnado	sol de queimada a qualquer tempo
sol embaçado	esfumaçado pela fumaça
sol amarelo	no verão sinal de verão forte mesmo
sol cor de ouro de manha no inverno	sinal de chuva
sol cor de ouro de manhã no verão	sinal de friagem
sol vermelho	sinal de friagem
sol branco no verão de manhã	sinal de verão e puagem a tarde
sol amarelo no inverno	sinal de estio
sol amarelo ouro e vento frio	sinal de chuva ou de inverno
sol abafado com aquela quentura monstra"	é o sol do verão de agora
sol branco	sol de chuva

Fontes: moradores da REAJ, Marechal Thaumaturgo, Ramal Três e moradores idosos de Cruzeiro do Sul.

Esses diferentes tipos de sol, ainda são comentados na região, apesar de *"não regular"* como antes. A atenção às relações entre mudanças no sol e ciclos da floresta é exemplificada com o fenômeno da mortalidade dos tabocais, que ocorre com períodos de duas a três décadas.



Foto 8. Pôr do sol no Amônia no verão/ Foto da autora

O sol e os tabocais

Tabocais são manchas de floresta com alta densidade de bambus (sempre chamados de *taboca* no português regional). No sudoeste amazônico, e no Acre em particular, os tabocais são de uma espécie espinhosa (*Guadua weberbaueri*). Há uma relação, de acordo com alguns dos

interlocutores não-índios entre o ciclo de vida de tabocais e a quentura ou *"a baixa do sol"*. De acordo com Raimundo Nonato de Oliveira Borges:

> *"Taboca tem dois tipos de nascer, da semente e da raiz. Da semente ela demora pra crescer e da raiz ela cresce rápido. Nasce da raiz, nasce viçosa bem bonita, e da semente ela nasce fininha. Da semente o pé chefe ainda vai morrer, e depois que ela morre é que nasce o grupo. Ela morre quando solta aquela semente e é dela que brolha de novo. Onde não tem mais taboca, acha a restinga, que é uma área que não tem taboca é só floresta de árvore. A taboca nasce em todo o canto. No Amoninha que não tem restinga. Ela é reimosa e tem alguma coisa que ver com o sol, porque tá mais quente e a taboca tá morrendo mais rápido, antigamente demora mais, eu tô vendo isso."* (Raimundo Nonato de Oliveira Borges, (Seu Cucuca), 48 anos, Comunidade Teteu, rio Amônia).

É interessante mencionar que a causa dos longos ciclos de morte de tabocais não é bem compreendida, e há controvérsia sobre o assunto. Os ciclos de mortalidade dos tabocais parece apresentar um desafio também para a ciência dos moradores da floresta. Diz Caxixa, morador do rio Tejo, com uma visão que, como a do Caxinawá citado mais acima, interpreta de maneira mais complexa do que a habitual a relação entre calor e florescimento vegetal.

> *"A taboca tá em tempo de morrer (agosto de 2010, rio Tejo) porque quando ela dá semente é tempo dela morrer. E papagaio, arara gosta dessa comida, e quando a taboca morre mesmo parece campo. Às vezes nem tudo você consegue aprender. Eu não pude descobrir quando ela morre, se é mesmo de vinte em vinte anos ou se é de trinta como meu pai dizia. Mas estou vendo que as tabocas se comunicam pela raiz ela vai brolhar lá longe, espalha por baixo da terra. Mais pro alto tem taboca dos dois lados, ela travessa o rio nos altos rios, nos baixos não atravessa. Eu tô vendo que a taboca tem alguma coisa que ver com o sol, essas manchas do sol, esse sol mais desaprumado, e quando espoca o sol eu estou ligando com o nascimento da taboca. A semente da capoeira é levada pra mata virgem. A mata é um banco de semente, quando queima ela, dá força pra muitas semente brolhar. A temperatura da terra faz ela brolhar pra fora, mas ela tá crescendo debaixo da terra e a gente não consegue ver porque cresce debaixo da terra. Até ela aparecer vai anos mesmo, e aí aparece e toma de conta. A taboca tem em cima e embaixo da terra também, aí ela aparece e a luz do sol quente faz ela crescer e agora tô pensando que por causa da quentura, ela tá pra morrer mais rápido. Taboca tem ciência eu ainda tô aprendendo, não sei se é isso que eu to pensando, mas é o que eu observo."* (Antônio Teixeira da Costa (Caxixa), 55 anos, Comunidade Cinco Voltas, rio Tejo).

Vemos na fala de Caxixa, um agrofloresta com vasta experiência de viveirista, que o fogo não é sempre danoso para as plantas: há sementes que, "quando queima ela, dá força pra muitas sementes brolhar". Essa teoria se aplica particularmente ao papel do fogo das queimadas de pequenos roçados. Na sua fala, Caxixa parece aplicar essa visão ao papel do sol na mortalidade dos tabocais.

Antônio Aureliano da Silva (Seu Paca), 85 anos, Jardim da Palma, revela sobre sua experiência com a taboca que,

> *"A taboca antigamente morria tudo por igual, os antigos dizem que é de trinta em trinta anos, tem gente que fala que é de vinte em vinte, hoje a taboca flora, morre uma parte e a outra fica produzindo, nascendo. Ela não morre toda. Com vinte anos que eu tinha de nascido ela morria toda e durava mesmo pra nascer. Eu planto na taboca, depois de roçada, a macaxeira, o abacate e a lima é uma ciência da terra que esses produtos dá bem já a laranja e a tangerina não dá de jeito nenhum. Nasce um brolho e morre, as folhas começam a encricriar (enrugar) e morre. Meu pai dizia que tá ligada muito com a terra a taboca, não sei e com o sol também, mas não sei, ainda to pesquisando ela."* (Antônio Aureliano da Silva (Seu Paca), 85 anos, Jardim da Palma).

O sr. Tengo vê mudanças também na morte periódica dos tabocais:

> *"A taboca é reimosa, ela morre mesmo com trinta anos para ela morrer. Mas antes morria tudinho e agora, morre num canto e no outro não. Antigamente era pra todo lado que morria, agora morre no Juruá e não morre no Amônia. As queixadas gostam muito de taboca floradinha, onde tem taboca florada pode ver que tem caça por perto é uma comida deliciosa pra qual delas."* (Sebastião Oliveira da Silva, (Tengo), 59 anos, Comunidade Teteu, rio Amônia)

Dona Maritô diz que, *"o tabocal aqui do Amônia morreu há 25 anos atrás e ainda não morreu aqui. Aqui em casa tudo é capoeira já velha mais de dez anos, se não é capoeira é tabocal e ainda não to vendo morrer."* Já Seu Otávio afirma:

> *"As tabocas agora tá morrendo todinha. Desde que eu me entendi de gente disseram que a taboca morre de dez em dez anos, é história, é história. Aí eu me formei, e a taboca viva; eu me casei, e a taboca viva; depois que eu me casei foi que a taboca morreu uma vez. E agora ela tá morrendo de novo, eu tenho 82 anos. Então se a taboca morresse em dez em dez anos eu já tinha visto a taboca morrer e nascer muitas vezes já.* (Otávio Luciano da Silva - Seu Otávio)

Já Antônio Silva Nunes, 80 anos, Comunidade Palheira, rio Juruá, observa sobre sua experiência com a taboca:

> *"Eu tenho 51 anos e eu me criei na casa dele e durante o tempo que eu tô vivo eu já vi ela morrer duas vez já, agora só que ela morre assim prós canto. Morre prós cantos; ela morre e pra outros não, o que regula pra ela morrer é dar fruta: quando ela dá fruta não tem como ela escapar não. Quando a taboca - quando flora, já é pra morrer e todo bicho gosta da fruta da taboca e fica manso, até macaco prego que é o macaco mais brabo, fica que fecha os olhos. Quando você olha pra ele, e ele puxa a fruta e come. Ele fecha os olhos. No tempo que tinha macaco prego mesmo, quando a taboca morreu e nós morava no Palheira, ave Maria! (...) Eu acho que a taboca morre assim em tempos desde o começo do mundo, guiado por Deus, mas porque quando chega naquela época, só morre a taboca, porque a mata devia morrer também e não era, e só morre a taboca. Eu acho que a taboca não é peça boa não. As frutas da taboca*

cresce e infesta, infesta e você não vê nada, nada, e agora pra apodrecer, pra você não ver um rastro de taboca é uns três anos. Agora ela [a taboca morta] senta em cima da terra, e Deus o livre: com um verão desse, faz até medo até soltar uma baganha de cigarro no tabocal, por que se incendiar, ave Maria! Fica seca, seca, e quando bate uma chuva ela vai apodrecendo, apodrecendo e a taboquinha cobre ela e quando ela tá apodrecendo a taboquinha já vai morrendo também. Lá pro Palheira mesmo, a cada 40 anos ela morre, eu tenho 80 e só vi duas vezes ela morre.

O ciclo de mortalidade da taboca continua um mistério para moradores da floresta, assim como para cientistas. Mas alguns apontam uma ligação entre esse ciclo e o sol. Na interpretação desses moradores, a quentura torna mais rápida a morte do tabocal.

Sol e quentura

O senhor Antônio Souza Rodrigues, e a senhora Julia Silva, revelam em suas falas algumas dessas diferenças em duas regiões da REAJ, o Tejo e o Amônia, com relação ao desmatamento e a comparação de tempos passados com os atuais e suas diferenças, enfatizando a devastação e a decadência das matas, além de relacioná-las ao aumento da sensação de calor:

"Meu nome é Antonio Souza Rodrigues. Na época que eu morava no seringal, eu morava no Tejo, morava no Novo Horizonte, nós morávamos no centro, da beira do Tejo pra onde nós morávamos dava três horas à pé. Nós achávamos muito melhor do que aqui, porque lá, na época eu era pequeno, tinha doze, treze anos, era tudo frio, fresquinho, igarapezinho da mata com água boa de tomar banho, friinha. Hoje está uma quentura muito grande, uma diferença medonha de quando eu era menino lá no Tejo. Na época que nós morávamos lá não havia desmate, roçadinho não era meia quadra de terra: que a gente punha pra comer, roçadinho pra plantar roça, porque não tinha precisão mesmo. Hoje, na beira desse rio a gente anda é brocado pra aqui e pra acolá, tem muita terra desbrocada pra gado e até o rio mesmo tá ruim de andar, com tanto desmatamento ele está aterrando já. Hoje até a água do rio está mais quente muito, muito, muito mesmo. A gente está trabalhando no mesmo sol e quando eu trabalhei, mais meu pai lá no alto - meu pai era Sebastião Rodrigues de Souza -, eu cansei de trabalhar mais meu pai assim, papai cortava seringa e eu comecei a cortar mais ele, eu achava mito bom andando na mata, tudo frio, aí depois que nós viemos embora do Tejo, que nós viemos morar cá embaixo, no Porto Seguro, a gente vai trabalhar no roçado e antes de meio dia você não agüenta mais a quentura, se pensa que o sol tá bem baixinho, porque naquela época o sol era quente mas era uma diferença medonha de tudo, do que ele é hoje, parece que o sol tá mais baixando mesmo, a gente falta não agüentar a quentura. Na vista da gente, só a pessoa sentir a quentura dele, a gente nota que antigamente na época da friagem, eu alcancei, passava de seis dias sem a gente ver o olho do sol, e hoje já faz uma ameaçazinha de frio e no outro dia já está sol de novo, devido à floresta que não é mais como era antes, não tem mais floresta pra fazer frio quem puxa o frio é a mata, aí não tem mais mata aí a quentura é uma só, uma ameaçazinha de frio e aí é só um dia, dois, aquele negociozinho e aí acabou. Antigamente era muito diferente mesmo. Hoje é assim, pois não tem mais floresta." (Antônio Souza Rodrigues, 68 anos)

Ainda sobre os contrastes da *quentura*:

> *"Antigamente quando eu morava por lá por cima, o verão era diferente do que o de agora, porque tinha verão mesmo que o tabocal entabocava. Era taboca espocando porque o verão era demais! Eu cansei de rolar taboca pra beber água porque não tinha água. Tinha chuva e passava um mês todinho pra dar uma chuva, agora não passa um dia, dois, três e tá chovendo mesmo e é uma quentura danada, não faz mais friagem como fazia. É um dia ou dois de frio seco, nem puagem tem mais, e no outro dia é sol mesmo, e passa, passa chuva de novo, chove quase todo dia, nem parece verão. Antigamente era um verão medonho, mas tinha aquele vento frio, passava o dia todo no roçado e aquele vento frio, e o sol agora parece que está queimando, parece que desceu mais, não sei o que foi, mas antes não queimava assim não, porque eu não agüento mais sol, quando eu vou para o roçado no ramal chega onze horas eu tô voltando pra casa, quentura monstra mesmo. Na mata é mais friozinho e todos os bichos da mata são sabidos, eles adivinham verão e inverno, bicho que adivinha as coisas tem muito, tem o urubu quando ele canta no pau verde é inverno e cantou no pau seco é verão, a guariba cantando de manhã, aquela borboletazinha amarela, voando no alto é sol e voando no chão é chuva mesmo*" (José do Nascimento, 76 anos).

A colocação de roçado, que é uma das principais atividades dos moradores da floresta, está sendo modificada nos dias atuais em comparação aos tempos antigos, devido às mudanças nas estações. Comenta Imar Nascimento dos Santos, da Comunidade Acuriá, rio Juruá, que

> *"Antigamente o verão era regular e o inverno também era, seis meses pra cada; sabia certinho quando era época de botar roçado de terra firme, de praia, de piracema, das primeiras friagens. Antigamente a friagem vinha com vento; eram dias sem ver o sol passando, aí é que vinha o verão forte, era um mês. Agora tá muito quente, quando já é sete horas da manhã o sol já tá quente e fazendo calor, antes não tinha isso, o verão era ventilado. O verão tá maltratando a saúde dos cornos da gente. O inverno começava em novembro e terminava em abril, hoje olha como tá, ninguém sabe. O inverno não chovia o tanto que chove agora. Hoje quando chove cai o dobro de água de antigamente, parece que cai mais água que na minha época. O rio hoje tem vezes que alaga mais do que outras e tem vezes que quase não alaga. Antigamente a gente já sabia mais ou menos o tanto que ia chover, o tanto que o rio ia encher e até os peixes eram diferentes. Agora os peixes não crescem e nem engordam, são pequenos, e no Juruá nunca mais teve pirarucu, tem mais de dez anos que não aparece, quem tem é de açude mesmo. Antigamente passava um mês inteiro alagado, os animais domésticos morriam quase todos alagados, e não tinha como proteger os animais, era ruim e as caças iam pra longe mesmo por causa do rio cheio. Hoje quando o rio enche a gente acha que vai encher e no outro dia, dois, três dias, tá vazando. Hoje tá assim tudo misturado em tudo e por tudo mesmo."* (*Imar Nascimento dos Santos*)

Como disse José Carlos de Oliveia em depoimento já mencionado: *"(...) porque o sol tá muito forte, tá baixando, né, e derrota a semente ela não nasce (...) agora tudo é bem diferente mesmo, tem coisa que eu fazia que não dá para fazer mais" (*José Carlos de Oliveira, 78 anos, da

Comunidade Campinas). Ou ainda: *"O sol aqui não tá como antigamente; você ia pro roçado e hoje nem a terra segura os pés*". (Raimundo Rodrigues de Lima (Velho), 52 anos, Jardim da Palma, alto Juruá). Diz Raimundo Rodrigues de Lima (Velho): *"hoje de tanto sol ele queima e vem a chuva e acaba de derrotar, as mangas caem todinhas. Antigamente se plantava a melancia e dava o verão todinho, hoje dá uma vez e não dá mais, a quentura é monstra."*

A diferença de tempos é assinalada pela quentura crescente do sol, e também pela ausência da mata, que também parece estar relacionada com menos floresta, muito desmatamento e o campo, que produzem essa quentura que sentem que é maior no presente do que em comparação aos tempos idos.

Relata Dona Julia Silva, 64 anos, sobre a região do rio Amônia e o tempo em que fazia frio:

> *"Aquele tempo era sol, daquele tempo a esse tempo mudou. Naquele tempo pra esse tempo mudou mesmo, porque tinha friagem, friagem semana inteira, de friagem forte mesmo. Os antigos, os velhos diziam que o Amônia era cabeça de velho porque as embaúbas erma todos virados nas margem, aquilo tudo branco, o vento dia e noite soprava 'tsiiiii...'. Era um frio minha filha, agora que estou aqui na Vila, já não vejo friagem que via mais antes, tem vez em quando, demora bem anos pra ter outra. Mudou muito, muito mesmo o tempo depois que eu fui pro Peru, eu achava que eu ia voltar pro mesmo lugar que eu deixei, mas não, tá muito diferente mesmo, eu fiquei triste. Aqui tinha muita mata mesmo, agora olha quanto campo: é beira do rio com campo, mata é só antigamente mesmo, hoje estamos vendo o desmatamento e essa quentura.*
>
> *(...) Esse Amônia era rico no meu tempo, aqueles tempos em que o Amônia era rico eu tinha onze anos, tinha muita mata, eu alcancei o Amônia com embaúba nos dois lados do rio, não tinha sol muito no rio, não como tem agora. Tinha um inverno reguladinho e a gente achava bom quando era abril pois vinha o verão, pra poder pescar e viajar pelos caminhos, os caminhos estão mais limpos. Mas era tudo diferente, diferente mesmo.(...)"* (Julia Silva, 64 anos).

Vitória Nunes da Silva de Oliveira, Dona Vitorinha, também expressa a visão saudosa dos tempos antigos em que *"as noites eram frias"*:

> *"Nasci no seringal Duas Nações em Tarauacá, aí fui morar no Liberdade onde me criei e cresci e me casei. Meu marido veio pra cá cortar no Riozinho do Tejo e eu vim com ele, hoje eu sou viúva e moro aqui em Thaumaturgo, eu me lembro que antigamente toda a natureza ficava envolvida com a própria natureza pra fazer verão e pra fazer inverno. Que dias bons aqueles dias que não voltam mais! Agora é só lembrança que no verão dava muitas praias boas pra plantar nelas, o mulateiro descascava com certeza e as mutambas floravam e a gente já sabia era o verão tão aguardado; e que alegria, as noites eram frias, principalmente nas madrugadas e passavam muitos dias, trinta, quarenta dias sem chover, o sol era radiante e não queimava como hoje né nega veia, uns minutinhos e o sol não dá para aguentar. A natureza no verão era uma alegria só e os seringueiros também se animavam era só buzina, tinha muito peixe; a gente se animava muito naquele tempo, hoje é só saudade, nem tem mais borracha e*

nem essa arrumação toda, tá tudo mudado mesmo, nem as plantas estão iguais." (Vitória Nunes da Silva de Oliveira (Vitorinha), 72 anos, Thaumaturgo).

Outro depoimento sobre o aumento da quentura do sol:

> *"(...) a gente mede o tempo porque quando é muito frio é pouco verão que vai fazer. Quando a friagenzinha e sereno tá grande de madrugada era sinal de verão, o verão era assim o verão começava depois dessa friagem, no verão mesmo o tempo era ventoso agora não é assim. Eu sei que é coisa de seringueiro, gosta de trabalhar na sombra agrofloresta com muita árvore, muita frutífera. O sol está muito quente e a gente não agüentava mais. O sol está mais quente, eu acredito que seja por causa do desmate. Eu broquei um roçado lá no Quieto, na beira de um igarapezinho, esse igarapé era fundo e no outro ano secou, tem uns quatro anos. O mais quente tá quase geral, o alto hoje tá menos quente quando tá menos aberto e mais quente quando não tem mais mata. Eu penso que onde é alto, tem mais mata, nas cabeceiras do Tejo mesmo é mais frio porque tem mais mata, tá absoluto, aqui o sistema tá diferente, tá mudado, tem pouca mata, tem mais descampado, casa né? O fazendeiro não quer ter uma medida, antigamente não tinha tanta falta de mata. Eu quero plantar pra ter a sombra que tá aqui e não vai secar tanto e tem o que comer e a sombra pra ter fruta, porque to plantando muita frutífera. O Amônia tá raso como eu nunca, nunca vi ele raso como hoje, tem muito roçado e campo na beira. Deus deixou a autoridade pra dar razão a quem tem, mas ele é quem manda mesmo.* (Sebastião Antônio da Conceição (Dosinha), Comunidade Quieto, rio Amônia).

As duas estações distinguidas na região são o verão e o inverno. A alternância de verão e inverno – marcados pela ausência e presença de chuvas respectivamente. Vale ressaltar que quando se diz "fazer verão", isso pode ter dois significados dependendo do contexto. A expressão pode se referir ao início de um período prolongado sem chuvas, mas pode também significar que vai fazer sol naquele dia. Para dizer que vai chover no dia, não se diz "vai fazer inverno", sendo essa expressão usada para designar um período prolongado de chuvas.

A alternancia entre verão e inverno já era importante no tempo dos seringais, como se vê nessa fala de seu Francisco Epifânio:

> "*Quando eu era moço o verão e o inverno era bem separado. Quando era verão, era verão mesmo começava em abril e a força chegava em maio e aí já tinha verão a vontade, e a gente ficava e trabalhava seis meses com muito pouca chuva e o trabalho da seringa tem que ser assim, e não dava nada em tempo de inverno. O verão mesmo do seringueiro trabalhar ia de abril a novembro, dezembro já tava com chuva e 31 de dezembro quem tinha que pagar a conta pagava os patrão queria receber, dezembro ninguém mais cortava, era começo de inverno. A gente fazia saldo nos mês de verão, e em dezembro não trabalhava porque o trabalho da seringa só dá certo com verão, a pessoa corta até onze horas, depois era pra fazer defumar.*" (Francisco Tomaz da Rocha, 82 anos)

A maioria de nossos interlocutores percebe algumas mudanças nas características do inverno e do verão na região. São pessoas idosas, que acompanharam em suas histórias de vida essa modificação, e que narram com autoridade suas observações e experiências. Lembramos que a memória se constrói neste jogo de lembranças e esquecimentos, ou de coisas lembradas e outras esquecidas. Creio que os aspectos climáticos apresentados pelos fenômenos extremos ocorridos outrora sempre estiveram latentes na memória dos moradores mais idosos da região, testemunhas das mudanças desses aspectos climáticos na região. Não só os fenômenos extremos, mas também o acompanhamento das transformações, dado este sempre citado por nossos interlocutores.

O senhor Adelino Ferreira da Silva, 73 anos, morador da Comunidade Restauração, rio Tejo, com relação ao clima em uma de nossas conversas, define que *"(...) o clima é a mudança do tempo, tempo de florar as árvores da mata, tempo das chuvas, tempos da frieza, tempo do verão, isso que é o clima aqui, e tá vendo como tá né, essa quentura."* Ele se lembra do tempo que passou e do que está ocorrendo e se considera um privilegiado em *"alcançar esses tempos"* e ao mesmo tempo se sente *"triste com tanta desarrumação do clima, e desses tempos"*.

Observamos que a colocação dos roçados vem sofrendo modificações quanto à época de broca, queima e plantio. A diminuição das matas também vem afetando o clima. Abordar-se-á agora as percepções dos moradores da floresta com relação às mudanças que se incluem nas duas estações distintas, bem como trarei à tona a memória desses idosos, que são interlocutores privilegiados. Maurice Halbwachs (1994 [1925]) observa que a memória se apóia no exterior do indivíduo, em objetos, lugares, nos outros, que trazem, a ele, a recordação. É assim que a memória se reconstrói, não como uma lembrança individual, mas como algo socialmente compartilhado e específico de uma sociedade. Os verões, as friagens, os invernos, os caminhos, as colocações, tem esta função de trazer à tona fatos compartilhados, de fazer lembrar.

Comenta o senhor Adelino Ferreira da Silva, com relação ao verão:

> *"Eu lembro um mês de agosto que foi a maior seca mesmo, eu tava no Iracema no rio Tarauacá e tinha 22 anos de idade. O pessoal dizia coisa que fazia medo, que ia secar tudo, os paranãs secaram, só tinha água em olho d'água bom mesmo, depois só vim ver seca igual agora de seis anos pra cá; cada verão, tá cada vez mais forte mesmo, na força dele quase ninguém agüenta não. Os tempos estão mesmo bem diferentes. Vou falar das friagens: hoje em dia só ameaça friagem, mas eu alcancei quando era menino de sete dias sem ver o olho do sol, o papai fazia coivara e a gente nem dormia por causa do frio, acordava as 3:00h da manhã pra ficar ao redor do fogo. Ninguém conseguia entrar no rio, não, mamãe molhava uma toalha grande e ia limpando a gente e ia logo vestindo a roupa, a gente não ia pra água tomar banho, era muito frio mesmo. Agora o verão tá é toda a quentura todo o tempo que ninguém agüenta*

mesmo e as friagens agora nem tem mais, tem um dia e no outro estio, as coisas estão diferentes mesmo, verão e inverno tá tudo igual". (Adelino Ferreira da Silva).

O verão mudado



Foto 9. Verão em Marechal Thaumaturgo, agosto de 2010/Foto da autora

Seu Francisco Tomaz da Rocha, 82 anos, em sua narrativa faz menção aos tempos de outrora em que também aborda a mudança no *verão,* agora com seu efeito sobre Cruzeiro do Sul: se não "faz verão", aviões não pousam.

> *"Aí foi o tempo que eu cresci e sai de casa com 23 anos, eu sai e vim pra Cruzeiro, mas eu não vim pra morar, mas devido a tanta dificuldade, porque o aeroporto daqui não era calçado, quando fazia inverno não levantava avião e não descia, eu cheguei numa estiagem e aí não fez mais verão, como tá acontecendo agora. Eu tenho agora 82 anos e há cinqüenta anos atrás eu sou Cruzeirenze, aí não fez verão e o avião não baixava e nem ouvia falar de via terrestre, tinha que pegar um mateiro, saindo do Solimões e fazer o rodo por lá, era muito difícil."* (Francisco Tomaz da Rocha, 82 anos)

As falas recorrem na questão das diferenças entre verão de antigamente e o que ocorre agora. Cada uma delas com sua particularidade e percepção, mas todas seguindo no mesmo caminho: das mudanças nas características dos tempos na região, isto é, das mudanças climáticas observadas e sentidas *in loco*.

Observa Antônia Barbosa de Melo (Tonha), que se mudou do alto Tejo para a *Vila* (Thaumaturgo).

> *"Meu nome é Antônia Barbosa de Melo, me conhece por Tonha, eu morava no rio Manteiga, aí viemos embora pra cá, minha família, só que no tempo que eu era pequena eu achava melhor, porque era mais frio era melhor da gente viver. Agora é muito quente, aqui na Vila mesmo é uma quentura horrível, não tem tempo de frio, nem calor, tudo é uma coisa só, agora é tudo junto. De primeiro tinha os tempos que fazia o frio e agora não faz mais, e chuva e sol ninguém sabe quando começou mesmo o verão e nem bem como começou mesmo o inverno, é tudo emendado, mas por causa de que, por causa da desmatação. A desmatação é tão grande que o igarapé se*

> *for pequeno seca, tem uns que nunca mais vê água de novo. (...) Tenho saudades dos meus tempos de primeiro, era melhor devido a frieza da mata, a água que era fria, tem muitas coisas que era muito melhor na mata do que aqui na Vila, eu acho que aqui no município só pode ser mais quente do que na mata, porque aqui não tem mata, e aí é mais quente mesmo. Eu acho que agora o clima tá mais quente, né, é porque de primeiro era porque era tudo mais frio, porque tinha mais mata, agora já tá quase tudo desmatado, agora tá até mais calor, tem que tomar até mais banho. Quando eu era menina era muito mais frio, agora não importa se é verão ou inverno tá tudo quente mesmo e chuva que tá todo o tempo, quem vai entender isso, né?"* (Antônia Barbosa de Melo -Tonha).

Outra fala sobre as transformações no clima é a de Jesuilda que observa,

> *"(...) eu morei no Porto Seguro, colocação no Tejo (...) Lá onde nós morava era melhor porque a terra era alta lá, lá tinha igarapé era água era limpa boa da gente beber. Nesse igarapé tinha muita água mesmo. Quando alagava no inverno, não ia água lá, não subia a água. Eu me lembro que quando eu era menina moça, eu ia pegar caminho d´água debaixo de uma puagenzinha, era cinco seis dias assim, friagem mesmo. Agora, é um, dois dias e acaba. Agora o calor é monstro, uma quentura medonha, a gente mora nessa casa com cobertura de alumínio, só falta não agüentar de calor lá dentro. Não era assim não, quando tinha mais mata por aqui, era um calor mais maneiro, os tempos nos tempos certos, agora tá um embrolho só. Eu acho que o clima tá mesmo mais quente do que antigamente, porque de primeiro, o desmate era menos na beira do rio, hoje todo o canto é desmatado, tem uma quentura medonha todo o tempo e quando tá se preparando o tempo pra chuva e é tempo de esquentar mais, porque devido ao aberto, né.* (Jesuilda Azevedo do Nascimento, esposa de Antônio Souza Rodrigues)

Mudanças e o fim do mundo

Também sobre o verão forte que vem acontecendo em comparação aos tempos passados, informa o Seu Damião, 62 anos, que

> *"Hoje em dia tá quente por causa de muito desmatamento. Quando eu era menino, na idade de doze anos, eu andava no mato e sentia a frieza, mas agora, está até a mata murcha, antes as folhas aguentavam mais o verão, hoje você anda na mata no tempo do verão mesmo, a mata fica toda murcha, seca, por causa da quentura que é demais, antigamente não era assim, não, antigamente não existia isso. Quando eu vejo essas coisas eu lembro do irmão José: ele falava dessas muitas coisas que estão acontecendo agora, eu tinha oito anos por aí assim, quando ele subiu aí, nesse tempo todo mundo ficou sabendo da visita dele."* (Damião)

O senhor Adelino comenta um verão ocorrido há mais de cinqüenta anos atrás como um fenômeno extremo pensando que fosse o pior. Mas revela que mudou sua opinião, pois agora ele vê como bem mais acentuado o presente verão que está sendo considerado uma anormalidade. Seu Damião observa as folhas das árvores da mata no verão atual, que são mais murchas do que as de antigamente, e diz que as plantas *"sentem mais esse verão, essa quentura."* A impressão que tenho é que a anormalidade passou a ser a regra, depois das percepções das mudanças nos

tempos, pois muitos moradores da floresta relacionam essa atual situação ao início da chegada *"dos fins dos tempos"*, assunto que será tratado adiante.

Sobre o verão que está *"vindo mais forte e atrasado",* revela João Barbosa da Silva (João Velho), do Jardim da Palma, rio Tejo, que o

> *"Mês de plantar tabaco é maio, mas esse ano tá fracassado. Mutamba flora é verão e o mulateiro também quando flora. Mutamba quando flora era friagem. Copaíba, pau-boi ou pau-boi, samaúma, é a branca, época do verão ela flora e cai o algodão. Imbá é vermelha adivinha verão, solta flor encarnada, pau barriga, mas tem umas que tão atrasada por que o verão mesmo tá atrasado. Você tá vendo hoje é dia dez de junho e tá com uma semana de estio e o Tejo tá assim, imagina em agosto, que faz verão mesmo, vai dar de passar de carro dentro dele, o Randinho prefeito disse que ia pro Novenário da Restauração, [31 de agosto dia de São Raimundo padroeiro da Restauração] de moto dentro do Tejo e olha que ele chega mesmo. Eu me lembro do irmão José aqui e ele falava dessa desarrumação toda, ele falava que um dia ia haver casamento de homem com homem e mulher com mulher e as mães iam criar seus filhos sozinhos, eu vejo minhas netas assim e que o sertão vai ser mar e o mar vai ficar seco, seco, e o Juruá não está se acabando? Não me assombro não, eu já sabia por que o Irmão José falava".*

Outra fala sobre a diferença do verão de antigamente para o de agora, é de Sebastião Oliveira da Silva (Tengo), 59 anos, morador da comunidade Teteu no rio Amônia, observa que,

> *"A cacimba hoje nunca enche o que presta, antigamente enchia. Tem canto aqui que falta é água de beber, das cacimbas. A quentura é diferente, antes era calor, de primeiro o sol podia ser forte como for e a gente não sentia a quentura hoje precisa tirar a roupa até e aí não agüenta a queimação do sol aí coloca de novo é assim pra lidar no roçado hoje. (...)*
>
> *Esse clima aí tá insolente e muito tem conseqüência por causa dos desmate. As cacimbas estão secando, tem vizinho indo buscar água no rio na força do verão porque as cacimba tão secando. Quando eu morava lá em cima do Amônia, eu era menino ia até Thaumaturgo na sombra, o Amônia era um rio de sombra e hoje, cê tá vendo como tá. É por isso que o jeito dos tempos mudaram, do tempo do meu pai eu via chegar a friagem era mês de junho e julho, agosto acabou, agora não tem tempo certo, começa em julho e já aconteceu de ter até em setembro ano passado [2008] eu penso que as regras do tempo acabou, não tem mais tempo certo e isso é coisa dos homens e Deus tá castigando porque os homens tão desprezando os ensinamentos que ele deixou. Tem um dirigente, nosso Deus que é nosso protetor, pra ver se alguém observa, é Deus que manda essa mudança. Deus tá mandando essa mudança para os fins dos tempos."* (Sebastião Oliveira da Silva (Tengo), 59 anos, comunidade Teteu, rio Amônia) .

O Senhor Luis Alves da Costa, 96 anos, soldado da borracha, fala de suas percepções das mudanças dos *"tempos de hoje"* para os tempos de outrora. Aqui se vê mais claramente que a

percepção de que "os tempos mudaram" para pior associa a mudanças social – da vida dos seringais para a vida urbana -- e as mudanças cimáticas, e ambas ao profetismo:

> *"Eu passei muitas coisas quando eu era seringueiro, sobreviver em meio as feras na mata, lembro que quando cheguei aqui, naquele tempo o ambiente em que vivi era dificultoso, mas não era tão ruim como é hoje, o ambiente tinha um tempo bom de se dormir, a caça a pesca um dos meios de se alimentar, não era dificultoso. A floresta era absoluta, não tinha essa exploração de tudo, (...) A plantação era um pouco vantajosa, eu plantava pouco, tinha que fazer seringa, mas tudo dava, hoje não dá mais como nos meus tempos, tinha a facilidade de cultivar tudo o que se plantava cultivava com vantagem. Hoje não tem mais suas facilidades como o tempo passado, não se tem mais a certeza da chegada do verão ou do inverno, os tempos mudaram e o clima é quente, a mata esta se acabando e tem muito campo e desbarrancamento. Aqui em Cruzeiro, se não tiver dinheiro não come, tudo é do comprado, uma palma miúda de banana é um cruzeiro. (...) caça e pesca não tem mais, meu filho fala que tem que andar dois dias de viagem para encontrar algo para comer, lá no Paraná dos Mouras, (...) eu sinto uma quentura danada, acho que sou velho, mas os moços falam da quentura, não dá pra trabalhar no roçado no meio-dia, o sol tá baixando, irmão José falava que esse tempo ia chegar, bons tempos para maus tempos."* (Luis Alves da Costa, 96 anos, Cruzeiro do Sul, setembro de 2009).

Seu Francisco fala da *lista preta* onde iria correr a *besta-fera* e remete à BR 364[62]. Sobre a Besta-Fera, diz: *"São os ladrão, os sem Deus, outros tipos de patrão que vão piorar a vida do inocente, nós né"*

A quentura e os rios mais rasos.

A diminuição das águas que brotam nas cacimbas, ou seja, do subsolo conjuntamente com o desmatamento que aterram o leito dos rios, fazendo-os ficar cada vez mais rasos no verão e suas conseqüências para suas vidas diárias também está marcada nessa fala. Na fala de Seu João Véio, carregando na ênfase de que dará para chegar de moto de Thaumaturgo até a Restauração pelo leito do Tejo e pelas suas praias por causa da cada vez *"mais pouca água do Tejo".*

O aumento da quentura do sol e a substituição da floresta por pasto são relacionadas às mudanças no rio – que ficam mais rasos –, como aparece no depoimento de Seu Neriço, da Comunidade Foz do Ceará, rio Juruá.

> *"O pessoal acha que tá mais quente, que pode ser o sol que abaixa ou a terra que sobe, e até o cansaço das pessoas, quando a gente tá cansado tudo se torna mais difícil. Eu conto porque vi com trinta anos saindo de Thaumaturgo, tinha um campo dos Calila e depois na fazenda Natal, subindo o Juruá, depois só no Breu. Hoje o cara não vê uma volta do rio sem campo. Daqui de Foz do Ceará pra cima até a fazenda Natal é só campo. O rio tá mais raso por causa de existir muito campo, porque a*

[62] Na época da entrevista, em 2009, a estrada não era transitável no inverno. Foi aberta oficialmente em 31/08/2011 de verão a verão. (www.gov.ac.br, acessado em setembro de 2011).

barranca derreteu ele. Quando o rio era fundo não alagava, mas agora ele tá raso e aí alaga. O mamão é o primeiro que morre na alagação, depois as bananas, e hoje daqui até o Breu num topa nenhuma sombra no Juruá. Tem semana que passa e o sol tão maneirinho, o sol não esquenta direito e é aquela quentura medonha, o sol não clareia direito por causa da fumaça. Naquela época antiga a seringa dava, o cara só ficava nela, hoje em dia acabou a borracha e hoje é tudo derrubado pra colocar gado e roçado. Antigamente o pessoal brocava as ilhas de cana-braba e botava pouco feijão por causa da seringa, hoje em dia planta-se muito e dá o desmatamento, aí o barranco derrete mesmo. O pessoal passou da seringa para a agricultura três ou quatro quadras de terra cem metros quadrados para plantar feijão e tabaco com uma quadra de dez mil pés de tabaco e vai brocando a floresta. (Raimundo Neriço Souza da Silva (Seu Neriço), da Comunidade Foz do Ceará, rio Juruá).

"De primeiro existia muita praia e hoje em dia é mais barranco quebrando, não existe mais tanta praia. A praia do José Cordeiro quando eu tinha vinte anos tinha um horror de tamanho e hoje acabou. Antigamente tinha muito remanso, que é um poço grande e fundo no rio, e hoje em dia não tem mais nem remanso e nem praia, antes era mais mesmo." (Raimundo Conceição da Silva (Fio), 58 anos, Foz do Breu).

Friagens



6.Antigas friagens. Desenho de Abraão Cavalcante

As *friagens* são são fenômeno característico do *verão,* isto é, da estação sem chuvas. Na Comunidade Foz do Bagé, Dona Maria Santa, fala das mudanças com menção a friagens:

"O verão era de poucas chuvas, antigamente era diferente de hoje, o sol não acostumava aparecer muito em época de inverno. No verão passava o dia fazendo friagem, friagem de oito dias sem aparecer o olho do sol. Existia muitos pássaros,

muitas caças, o sol não era tão quente, o sol abaixou. Dizem que nos finais dos tempos, no final do mundo o sol ia abaixar ou a terra ia subir, por isso essa quentura, não dá pra ficar no sol, nem os bicho acham bom. Antes a noite era fresca, tinha vento de dia, a noite era uma beleza para dormir. Eu na agüento dormir com essa quentura, faz muito calor. A bíblia dizia que o mundo ia se acabar com fogo, é o sol que está se abaixando e jogando essa quentura pra nós. Eu morei num centro e lá era fresco, hoje não tem lugar fresco, as mata tão se acabando, é isso a mata faz chover em cima dela e fica fresco, a mata chama a chuva, se não tem mata fica essa quentura." (depoimento, Foz do Bagé, maio de 2009).

Seu Raimundo Conceição da Silva (Fio), 58 anos, também comenta sobre a mudança nas friagens.

"Eu lembro que de primeiro o frio era mais, minha mãe usava botar brasa debaixo da rede e fazia fogo no aceiro do terreiro que a friagem era monstra. Os pintinhos na friagem ficam com muito frio e até morrem por causa da friagem que agora vem de todo jeito. Antes morria muito, agora morre pouco porque dá a friagem, e logo o sol vai esquentando. Põe eles no sol e eles vão tornando, uns morrem mesmo e aí quando tornam, voltam a comer. Cebola de palha é a minha ciência pra dizer que não dá mais friagem como era. Porque ela precisa de um período de frio pra se criar, e a flor dela é na pontinha da palha e ela tá ficando queimada e vai perdendo a cebola, tá queimando por que tá dando muito verão e fazendo pouca friagem. A cebola não tá ficando viçosa mais, mesmo com paul bom, é isso tá acontecendo, é aí que tô vendo a mudança mesmo. De primeiro a friagem passava mais dias até chover de novo. Antigamente fazia aquela puagem de sete dias e hoje faz um dia e até nem um dia acabou, tá vindo o sol. Hoje é assim começa uma ameaça de frio e quando dá fé veio a chuva, ontem foi assim, né. E no verão o sol fica diferente do inverno, no verão o sol é tão sofrido de quentura e fumaça. (Raimundo Conceição da Silva (Fio), 58 anos, Foz do Breu).

Maria Solange da Silva Lima (Solange) casada com Francisco Souza de Oliveira (Canjica), moradora da comunidade Alegria, rio Tejo:

"Eu alcancei friagem de uma semana. Corria no rio dava um pulo só pra dizer que banhei, e ia correndo para o lado de uma coivara. ... Dia 13 de junho dia da fogueira, antigamente era mais animado e era dia da fogueira porque era um dia de friagem muita mesmo, regulava e era só fogueira em frente as casas pro Santo e pra esquentar do frio, (risos), pros dois né!" (Maria Solange da Silva Lima).

Outro depoimento no mesmo sentido:

"(...) eu vejo há o tempo, o tempo hoje tá mais quente, que nem no tempo que eu era menina, (...) e lá quando era época de friagem era preciso amornar a água pra tomar banho, frio, frio, frio mesmo, hoje não tem precisão de fazer isso. A gente só via aquele fumaceiro, cinco, seis dias um frio medonho, fazia fogo assim ao redor da casa pra se esquentar, porque o frio era grande, punha brasa debaixo da rede pra quando fosse dormir esquentar e hoje não precisa fazer isso porque não há frio, daquele jeito que eu vivi, assim, não. Só há calor agora, a água é quente tem hora que a gente não agüenta a quentura da água. A gente tira a água da caixa d'água e meio dia assim tá quente, e eu não gosto do tempo de hoje, eu gostava mais do meu tempozinho de antigamente, e lá onde eu morava ainda gostava mais porque lá tudas as coisas era favorável, aqui se você não tiver o dinheiro você não vive, tudo do comprado, e lá

> *onde nós morava não precisava comprar nada, só sal mesmo e sabão. Eu vim pra Vila porque eu casei e tinha que colocar os filhos na aula, porque lá não tinha escola. Aí primeiro de tudo a saúde, que aqui é melhor e depois os estudos dos filhos da gente."* (Dona Rena)

Diz seu Manoel: "*Na época que eu era menino fazia muita friagem de maio a junho, descendo muita neve, aquela puagem forte e aí começava o verão,a força do verão mesmo. Quando as friagens apertava, minha mãe cortava pau e a gente ficava em volta do fogo no meio da mata e passava o dia todinho ali por causa do frio. E de noite colocava brasa em baixo das redes pra gente poder dormir*" (Manoel Louzada, comunidade Maranguape Novo, rio Tejo). Seu Manoel explica que as brasas eram colocadas em recipientes de alumínio com areia, ou em uma cabaça.

O Sr. Imar confessou que chegou a ficar dias cortando seringa, *"sem tomar banho por causa da friagem"*. Atualmente, não se pode dizer que aconteça a friagem de antigamente: *"é outra friagem, de outros tempos"*, comenta. E acrescenta: *"o vento da friagem é todo o tempo da friagem. Se bate na gente e a gente tá sem capa, faz a gente tremer de frio. A árvore também faz vento, o vento que a árvore solta é o vento que balança as folhas, ela faz segurando o vento que vem da friagem e solta quando ela quer, aí as folhas balança."*

Como diz seu Epifânio: "*Começava em abril e fazia uma tal de friagem e chegava verão. Verão mesmo com força era em maio, eu cheguei a alcançar mais de mês sem chover, verãozão medonho. Hoje as friagenzinhas que vem não duram três dias, tem vez que vem um dia só e acaba, que friagem é essa?"* Seu José Gomes do Vale: " *Junho era a época certa de friagem. Hoje não tem mais planejamento de antigamente (...)*".

> *"Eu tô vendo as mudanças no tempo, elas tão aí pra quem quiser ver. Quando eu era menino a gente sabia quando ia fazer friagem certinho, e via e dizia, mais tarde vai engrossar a friagem, ela chega de noite mesmo, costuma chegar de madrugada e vai engrossando era seis, até dez dia sem vê o olho do sol, hoje faz dois, três e acabou. (...) O clima esquentou muito, limpava as canas e ficavam boas mesmo na força do verão, agora se limpar como antes eu fazia ficam queimadas pelo sol e não presta. Os igarapés secam com pouco verão e a terra ficou dura, ficou mais dura mesmo, as plantas morrem antes de cair os primeiros frutos, plantei dois mil pés de laranja, abacate, manga, mas tem pés que não pegaram, de primeiro isso não acontecia. Tá muito diferente mesmo a floração das plantas, a quentura no roçado, trabalho no roçado porque tenho que trabalhar mesmo. Mas agora mesmo, semana passada um homem lá de cima do Liberdade morreu no roçado, ninguém sabe o que ocorreu, mas ele já era mais velho e agora o hospital tá vendo no falecido o que aconteceu, pra mim deu mal mesmo por causa do calor, porque meu cunhado é vizinho dele e fala que ele*

saiu bonzinho de casa, não tinha nada não e até bebia uma pinguinha, não sei não, olhe, porque essas coisas tão acontecendo." (Maurício Tomé)

Os habitantes do alto Juruá dizem que tanto as friagens como as chuvas intervêm em algumas enfermidades, como dores nas juntas, nas costas, no dedo do pé, no joanete.

Diz Dona Maria Janoca que, *"antigamente as friagens eram pesadas e muita gente morria por causa do frio, tinha só aquela roupinha e pegava chiado no pulmão e aí febre e caia duma vez morria, era crianças, era velho, era moço"*. Nos dias atuais ainda muitos idosos nos altos dos rios continuam morrendo por causa de frio. Presenciei na Serra do Moa, em algumas comunidades do Paraná dos Batista, alguns dos dias de friagem mais intensa no Acre,em agosto de 2010. Numa dessas comunidades, uma senhora morreu e e a causa da morte foi atribuída ao frio intenso e à falta de socorro médico.[63] A Serra do Moa local é conhecida pelos moradores da região como *"o lugar em que mais se sente frio".*

Ainda sobre as friagens Seu Francisco Araújo Valente, 65 anos, morador do Ramal da Lua Clara diz que,

"Antigamente a friagem toda era em junho São João, São Pedro, tudo em junho e agora ninguém acha mais. Cada vez mais que seca o rio mais friagem vem, hoje faz quatro dia, antigamente as coisas era tudo diferente, hoje as coisas mudou de tudo por tudo, tudo mudou mesmo. Fazia verão todo mundo animado e findava todo mundo cortando seringa, fartura tinha de mais, fartura tinha de mais, peixe não precisava virar duas voltas dessa pra canoa tá lotadinha, é assim peixe de couro procura mais canais em beira de rio e peixe de escama gosta de pular, na época de piracema, verão bom antigamente. Hoje não tem peixe, nem jacaré, nem tracajá, só tem cobra grande pra fazer medo a gente. Eu alcancei de fazer antigamente mais de semana sem vê o olho do sol, hoje em dia o frio tá atrasado, num tem hora e nem dia não." (Francisco Araújo Valente, 65 anos, morador do Ramal da Lua Clara)

Dona Maritô revela que os ventos da friagem influenciam nas *"ondas do celular, que os ventos trazem"* e explica que, *"agora o celular pega nas terras altas aqui na comunidade, mas se faz friagem não pega não, cai mesmo, o vento frio não deixa vir a onda do celular pra cá, no Quieto."*

---

[63] "Da Comunidade Paraná dos Batistas até Mâncio Lima, de descida, são mais de quatro horas sem parar em época de inverno; no verão são cinco horas por conta da pausada" (José Herculano Uchôa, Zé, 40 anos, Comunidade Paraná dos Batistas, Rio Moa). Os moradores dessa comunidade reclamavam pela falta de agente comunitário de saúde, de remédios, e de gasolina para essas situações de urgencia. Zé acrescenta: "Dona Otília [82 anos] morreu e ajudei a fazer o caixão e fomos enterrar no cemitério aqui perto e você mesmo viu, ela ontem tava boazinha e ficou tão feliz da senhora ter conversado aquele pedaço com ela. A senhora foi embora, ela não parava de falar na senhora, aí tomou o caldo dela e deitou, dizia que tava com muito frio, e dormiu né, mas não, ela quando deu fé tinha morrido mesmo."

A experiência com a cebola de palha, o dia de Santo Antônio, considerado o mais frio do ano, a privação do banho, o papel da vegetação na duração das friagens, a interferência da friagem nas "ondas do celular" – esses são alguns exemplos das vivência e da compreensão das friagens. Lembremos que para seu Imar, há uma relação entre a permanência da friagem e a copa das árvores: elas seguram o vento que vem da friagem e o soltam aos poucos. Portanto, a diminuição dos números de árvores por conta do desmatamento na região altera as friagens. Lembremos ainda que, segundo dona Maritô, a onda que traz a comunicação é como um vento; logo, o vento da friagem figura como uma interferência nas ondas do celular.

A natureza desregulada

Seu Chico Velho observa as mudanças nos tempos que se acentuaram com o fim da borracha e quando os moradores da floresta tiveram que *"se virar"* e buscar a agricultura e depois vem o gado e esses grandes desmatamentos, que colaboram para que o clima esteja *"desregulado"* como está atualmente. Diz Chico Velho que,

> *"Antigamente não tinha descampado. Tudo era mato, não tinha desmatação. A mata era úmida, quando época de verão era quente, mas não era tanto assim, até que chegou a pecuária. E o seringueiro fazia só a borracha aí acabou a seringa e virou a agricultura, à medida que o tempo ia passando eles passaram a vender a sobra e viu que dava dinheiro, feijão, fumo, macaxeira pra fazer a farinha, tudo que produzisse e desse um dinheirinho eles produziam muito. Aí veio o gado e o suíno a ovelha e a desmatação aumentou muito. Por fora da reserva e alguma parte daqui houve um avanço muito grande na pecuária, aqui tem muitas fazendas, umas com mais de mil hectares de campo de céu aberto, as desmatação mataram os pequenos igarapés por que exposto ao sol e ao calor morre, e por conta disso falta água nos rios no verão. Quando morre não volta mais, os mantenedores que era os igarapés pequenos foram se acabando* (Francisco de Oliveira - Chico Velho).

O desmatamento e o avanço do gado é visto assim como uma causa das mudanças nos tempos, bem como o fim da borracha e a generalização da agricultura, com o advento de grandes fazendeiros e a pecuária. Há uma grande diferença nesses dois sistemas.

Um depoimento do sr. Claudio, ex-seringueiro e hoje dono de "comércio" na cidade de Cruzeiro do Sul, ilustra essa interpretação. O depoimento mostra também a importância do "verão" para o grande evento religioso-comercial da cidade: o *novenário.*

> *"Já não se faz inverno e verão como antigamente. Quando eu morava no seringal e cortava seringa, que tinha o tempo certo, inverno e verão, e plantava melancia hoje e colhia, de certeza, daqui a 90 dias. Hoje não é assim, não se sabe quando começa o*

> *verão, a gente pensa que é verão e quando dá fé, lá vem chuva, e da forte. (...) Mas agora, véspera do novenário (2010) aqui de Cruzeiro, nem tá mesmo com jeito de verão, que tá atrasando. Eu acho que é devido à cabeça das pessoas. Antes, ninguém brocava uma cabeceira de igarapé, porque sabia que ia secar, e as pessoas viviam da seringa. Hoje as pessoas querem plantar em todo lugar, querem muito dinheiro. Antes não era assim, as pessoas queriam apenas viver e comer, pois o que dava era a borracha. Hoje a seringa acabou e as pessoas têm que fazer dinheiro de um tudo, aí saem brocando até onde não deve... [margens de rios, igarapés, cabeceiras e nascentes de rios e igarapés]."* (Claudio Aparecido de Souza, 55 anos, Cruzeiro do Sul.)

Outra fala na qual se observa essas transformações sob o olhar de quem as acompanhou é de João Raimundo Lopes, (Bidunga), 81 anos, comunidade Morro da Glória, Rio São João, comenta ele que,

> *"(...) eu comecei a cortar com doze anos e cortei seringa até findar lá no Tejo mesmo, na Foz do Machadinho. Eu vim pro rio São João cá no Juruá, acabou a borracha e fui botar roçado e tô aqui tá com mais de vinte anos, nem sei as conta porque perdi. (...) Aqui no São João tem varedona de onças, caminho das onça anda, tá absoluto mesmo só tem pouca família aí pra cima, tem colocação que só tem a casa mesmo os morador já se foram tudinho, tá lá morando na Vila, no Acuriá mesmo só tem Seu Raimundo Cruz, nem sei se tá lá mesmo ou já morreu, ele tava com mais de cem anos, tem bem tempo, porque eu era menino e me lembro dele já criado cortando seringa mais o pai dele. No tempo da borracha era bem diferente mesmo, era muitas pessoas aqui mesmo, tinha muita festa, era muita alegria, agora tá derrotado. Hoje tá mais quente que antes, faz pouco frio e tem muita chuva sem regulação de inverno e verão certo, os bichos que chamavam a chuva e o sol tão chamando mas tá modificado, não vem ou vem depois de muito tempo, a natureza tá mais triste e desregulada. Eu tô desagradando desses tempos de hoje, assim das matas, mas acho que também tá melhor por uns lado, tem mais facilidade de ter recurso mesmo pra quem pode comprar, antes era só o trabalho mesmo."* (João Raimundo Lopes, (Bidunga), 81 anos, comunidade Morro da Glória, Rio São João).

Seu Bidunga comenta da *"tristeza das matas"* diante da mudança dos tempos. Penso que se refere ao calor intenso que até a floresta está sentindo. Em meu trabalho de campo, principalmente em andanças por roçados no verão, pude sentir essa "quentura" do qual o senhor Raimundo José de Oliveira (Rofe), Comunidade Alegria, rio Tejo, fala,

> *"Escreve aí no seu caderno que hoje são onze de outubro de 2010 e estou curiando os tempos, porque nós conversamos ontem a noite e to vendo que o sol amanheceu com vento, um vento fresco, diferente de ontém, dia de sol abafado. Isso é que tá comunicando o verão, estamos em outubro e agora que tá mesmo a força do verão, agora que começou a fazer verão mesmo. Esse ano e ano passado não tá fazendo verão direito e quando faz e uma quentura monstra, é os desmate e o sol que tá baixando e queimando os cornos da gente."*

Neste mesmo ano 2010, exatamente no dia vinte de quatro de novembro, vários meios de comunicação do Estado do Acre deram notícias como esta: *"Está ocorrendo uma grande seca na*

região das cabeceiras dos rios em que, igualmente a 2009, o município do Jordão está em Estado de Alerta; os rios Tarauacá e Juruá estão muito baixos". (ver: "A voz do Acre", "Jornal do Juruá", www.avozdoare.com.br e www.juruaonline.com.br).

Alguns dias depois, encontrei Ninawa Huni Kuin, um Kaxinawá que vinha do Jordão, que deu uma explicação diferente das que vimos acima: aqui, é a própria mata que causa a seca, e é o próprio rio que de certo modo tem parte da culpa: ele "não chama chuva":

> *"Eu nunca vi rio tão baixo como tá esse ano e ano passado mesmo. Nunca mesmo, é o verão que tá forte mesmo e nem chuva de manga tá tendo. Antigamente tinha, agora ela tá escasseando, não chove mais por aqui não, chove nas matas, nos rios não, porque a mata chupa a chuva e as águas pra ela. É isso, o rio não chama chuva".*

Voltamos aos seringueiros: Antônio Aureliano da Silva (Seu Paca), 85 anos, Jardim da Palma, refere-se à "chuva de manga", já mencionada acima. Lembramos que na linguagem dos seringueiros, uma "manga" é um pequeno trecho a *estrada* que não tem continuidade – é como um beco sem saída. Por analogia, uma "chuva de manga" parece ser a chuva de pequena extensão.

> *"Antigamente o verão começava em maio e final de abril já era aquela alegria, era o começo de verão mesmo. Dava o ar, as chuvas espaçava mais, porque no inverno quando ia chover ficava uma nuvem vermelha amarelada, aquela barra, e no inverno mesmo era aquele cinzeiro, uma fumaça assim pelos galhos na mata e chuva, que tinha a fina e depois caia a grossa. Era dias de chuva, a gente sabe que se tinha essa fumacinha ia continuar chovendo no outro dia. No verão o sistema era diferente tinha chuva de manga, a gente daqui escutava a chuva e via ela lá acolá, e não vinha pra cá, ou chovia aqui e lá nas cabeceiras não. Isso era no verão, e passa essa chuva o tempo é limpo. Mas hoje tá misturado né, não regula o verão e o inverno, tá diferente, vem uma chuva de manga quando dá fé tá chovendo de novo, no outro dia. Antes, passava dias e dias sem chuva."* (Antônio Aureliano da Silva (Seu Paca), 85 anos, Jardim da Palma).

Em umas das muitas viagens pelos rios da região, na casa de Dona Maria de Nazaré Lima, 76 anos, Comunidade Bela Vista, igarapé São João. Ela também fala da diferença que nota com relação ao clima na região,

> *"Eu namorava com um caboclo e minha mãe não queria, aí eu deixei, mas ele era bom pra mim. Aí um vizinho meu se engraçou de mim e pediu para meu pai e eu casei com ele. A pessoa quando é nova é mais besta, eu sofri muito. (...) Eu achei ruim quando terminou esse negócio de borracha. Eu me lembro de friagem quando eu cortava era frio mesmo, de oito dias caindo aquela puagem. Meu pai fazia um fogueirão e corria em roda do fogo. Eu alcancei duas semanas com aquela puagem. Hoje em dia nem faz frio, o frio que faz é pouquinho, nego véio, agora nem faz dois dias e já vem o sol. O inverno era muito ruim, ninguém podia mariscar, só carne da mata mesmo. O inverno começa em outubro ai até fevereiro, esse mês estamos em junho e está inverno ainda,*

> *tá diminuindo o verão, eu acho muito ruim tempo de chuva, pra minha filha lavar roupa é em água barrenta no rio. Tinha um igarapezinho, mas fica barrento também no inverno. Eu não alcancei o Irmão José, e me lembro das palavras dele nessa desarrumação toda, não vi ele, mas ouvi falar dele por aqui, eu morava no caipora lá em cima, mas ele deixou muito ensinamento até hoje, o pessoal fala e eu lembro sempre. (...) A guariba quanto canta é verão, canoeiro saracura, tudo advinha verão, e no inverno é a jia, buu...buu...buu..., tem um gavião que fala chuva, sol e ele advinha também. Eu levantava cedo fazia o fogo, fazia o café e fazia beiju para ele ir trabalhar e lidava com as crianças, com o roçado. Eu gosto de levantar cedo, é menos quentura pra trabalhar no roçado hoje em dia, porque antigamente era bem diferente mesmo, era calor e a gente suava só, mas não tinha essa quentura que a gente sua e queima, o sol não era tão abafado e quando dava calor caia aquela puagenzinha pra dar fresca, hoje dá abafamento é só quentura, não cai aquela puagem que caia pra acalmar o calor, eu tenho meu roçadinho e já sou idosa pra mim mesmo, é mais dificultoso esses tempos, e tem que cuidar."* (depoimento, igarapé São João, junho de 2009).

Dona Nazaré traz à tona claramente a diferença do calor e quentura, calor sendo o normal do verão, quando provoca o suor e quentura além de provocar o suor, queima a pele, essa diferença ela vem sentindo na pele e observando sua história de vida. Também José Hugo Silva de Oliveira, 51 anos, Maranguape, rio Tejo, fala dessa quentura de do sol de hoje em comparação a tempos atrás. Comenta,

> *"Antigamente o ar daqui era tão puro que ardia o nariz da gente de tão limpo que era e hoje tem essas fumaça aí que arde o nariz da gente é de doença e não de saúde, até o sol tá embaçado é aquele esfumaçado por causa das queimadas veia pra por campo de gado. Porque pra botar roçado não precisa esfumaçar o sol não, nunca foi assim nos tempos da seringa e todo mundo brocava e queimava e punha o roçadinho dele. Era bons tempos pra poucos tempos, o irmão José já falava isso. A gente sabia que ia fazer verão quando a cigarra cantava, quando o mulateiro se descascava e a mutamba se abria, o canoeiro começava a fazer buraco na beira do barranco, por isso a gente sabia que o verão tava perto de chegar. O sol bom é aquele no tempo certo o sol ruim é esse que queima de hoje. E no inverno a gente via muitos rastos de animais e quando o uirapuru cantava aí nós sabia que no outro dia ia fazer inverno e na manhã fazia frio, chovia, fazia calor, e agora que nem bicho tá tendo mais uirapuru é a coisa mais difícil de ouvir, no em mata que tá absoluta mesmo. O clima era frio e chovia nas épocas certas, agora tá bagunçado. Guariba no verão ela ronca muito adivinhando verão e no inverno ela canta mais pouco, no dia que ela ronca ela tá adivinhando chuva, tinha também uma rã sanango pode ser verão ou inverno é chuva quando canta. A gente sabia aquele dia que venta mais pouco, a fumaça fica na cumieira da casa, chove, quando o vento levanta essa fumaça, é um dia mais difícil de chover. Hoje em dia tá mudado porque em qualquer tempo tem chuvas e trovões. Eu sei que pro plantio, pras plantas é bom chuva, mas muita apodrece as raiz é ruim, tem que ser regulado, e pra colher é bom sol, mas no fresco do sol e não nessa quentura que tá, amanhece o dia já é essa quentura".*

Outra percepção sobre o verão e suas transformações é a de Josino Virgílio de Andrade (Seu Josino), 70 anos, Comunidade São Francisco, rio Tejo,

> *"Agora no verão os dias amanhece embaçado, o sol tá quase encarnado, é muita fumaça mesmo, tão brocando muito e queimando muito também. Antigamente não se via pau sozinho no campo, era só mata, agora eu aprendi a ver a hora por pau sozinho, antes eu via a hora do sol na copa das árvores e pela sombra dele. Agora a gente tá tocando fogo em setembro e plantando em setembro mesmo e outubro que começa a dar aquelas chuvinhas, antes era em maio mesmo, junho, hoje os apressados começam em agosto, mas os tempos estão mudados mesmo. De primeiro O sol tá meio frio assim quando for de tarde vai formar tempo, e você olha as nuvens se tá correndo pro sul pra baixo quando voltar é tempo mudado."*

O relato do Senhor Francisco Trajuino Ferreira, 68 anos, revela sua concepção e entendimento sobre essas mudanças que ele ouviu e que está ocorrendo,

> *"Hoje não tem verão, porque chove dois três dias e chove, e é por isso que não tem verão, o verão é o mesmo inverno, toda a vida. Porque mudou assim, é porque o irmão José disse que iria mudar os tempos. O sol tá balançando mais, fica mais perto e mais longe, mas quando é perto é muito perto mesmo, a lua tá pença e as estrelas tão aparecendo cada ano num lugar, é o fim dos tempos. Quando os homens quisessem saber mais que Deus, ele iria mudar os tempos e a prova tá dando. Ele disse que ia sair à lista preta para correr a besta fera, o irmão José dizia isso e é a estrada que liga até Rio Branco, nessa linha preta iria correr a besta-fera, é o Satanás. Ninguém sonhava de existir essa estrada, e estamos vendo. Ia sair essa lista preta que é essa estrada aí e está terminando e ia correr a besta-fera em cima, e tá aí."* (depoimento, Cruzeiro do Sul, agosto de 2009).

Senhor Francisco, se gaba de saber se orientar na mata, pois foi mateiro, e único mateiro que se apresentou como tal para mim, e posso dizer que conheci na região. Vive atualmente de vender vinhos: buriti e açaí pelas ruas de Cruzeiro do Sul, mora de favor na casa de um parente e sonha com uma vida melhor, não na cidade, mas como era em seu tempo de outrora. Ele me pediu para que eu fosse com ele no INSS para ver se dava para ele requerer aposentadoria como *"soldado da borracha"*, pois ganha-se mais, mas infelizmente ele não tem a idade prevista para se enquadrar nesta categoria[64]. Comenta seu Francisco Trajuino Ferreira sobre sua percepção das mudanças climáticas,

> *"Eu fui seringueiro e mateiro, de corrigir estrada e de abrir estrada. Eu fui mateiro no Rio Gregório, Rio Azul, Rio Moa, Paraná dos Mouras. Eu tenho 68 anos. Antigamente não tinha pastorar caça, tinha muito, nesse tempo ninguém pastorava não, tinha muito mesmo. Nesse tempo não tinha motor, tinha algum motor godilho, era a remo, eu alcancei também uma tal de voga, mas era no remo mesmo ou varejão. E eu*

[64] Nessa e em outras situações fiquei indignada com o uso de critérios formais pelos funcionários. No tempo antigo não havia registro dos filhos, e mesmo os batismos eram feitos com grandes intervalos face ao nascimento, porque não havia tampouco padres no seringal, exceto nas "desobrigas".

lembro de friagem que passava de oito dia sem vê o olho do sol, caindo aquela puagem grossa, o tempo todo. Hoje em dia não tem friagem. Hoje em dia só da um ameaçozinho, mas não tem frio hoje em dia. Quando eu cortava, no tempo que eu cortava tinha uma experiência para a pessoa não perder o leite, aí a gente pegava o cigarro e acendia, se a fumaça subia e não descia, naquele dia não chove, mas se ela subisse e descesse naquele dia ia chover. Eu naquele dia cortava só metade da estrada para não perder o leite. O tucano se canta chove, ele só bebe água quando dá uma chuva, então ele canta chamando chuva. O batedor se bate quatro pancada pode ter certeza que vai chover, dizem que é a mãe d'água, é encante, mas advinha chuva também. O uru canta pra verão de um jeito, e pra chover noutro sistema. O urubu canta a cantiga dele, se ele canta em pau verde é pra chuva e pau seco é pra verão. Ele tem uma cantiga quase esturrando. Olha, tem o sapo pra verão, é o canoeiro, trou...trou...trou, ele advinha que vai ficar verão. Tem um outro sapo, metido a cururu, sapo boi fica muoooo....muoooooo, quando vai começando o verão ele canta perto do igarapé. A jia também faz buuu...buuu...buuu....ela adivinha inverno, hoje vai chover porque ela tá cantando. O guariba a cantiga pra verão é de um jeito e pra inverno é de outro a cantiga muda. Olha o plantio, se por acaso vai chover a folhinha é uma beleza, e quando é pra verão a folha fica toda murchinha, isso acontece com as folhas, eu tenho essa experiência com o tabaco (...). [som não captado] Hoje não tem verão, porque chove dois três dias e chove, e é por isso que não tem verão, o verão é o mesmo inverno, toda a vida. O verão tá assim hoje são duas semanas de verão mesmo e depois é chuva, aí passa um tempo de chuva e dá verão de novo, tá assim minha filha, não tem mais verão como antes não. Hoje o tempo tá muito parecido um com o outro. Antigamente tinha data certa para o início do verão, iniciava-se em abril, maio, junho, julho, era costume a terra rachar mais não como hoje em dia que muitos igarapés seca e não volta a verter água, antes secava no verão e no inverno tava lá ele de novo, agora acaba. Porque mudou assim, é porque o irmão José disse que iria mudar os tempos. Quando os homens quisessem saber mais que Deus, ele iria mudar os tempos e a prova tá dando. Ele disse que ia sair à lista preta para correr a besta fera, o irmão José dizia isso, e é a estrada que liga até Rio Branco, nessa linha preta iria correr a besta-fera, é o Satanás. Ia sair essa lista preta que é essa estrada aí e está terminando e ia correr a besta-fera em cima, e tá aí eu alcancei, não queria e tô vendo com meus olhos." (depoimento, agosto de 2009).

O inverno e mudanças do tempo.

Percebe-se pelas falas das pessoas da região que não há um corte brusco entre o final do verão e o começo do inverno.

Revela Maria do Nascimento de Holanda (Dona Bia), Restauração, rio Tejo,

"No local onde as árvores são fartas o inverno é mais interessante e fica mais fácil pras pessoas que vivem aqui nos altos dos rios. No inverno a caça é mais presa fácil por conta de deixar rastro na terra molhada. Aí no verão tem outros fatores que são ciclos atrativos naturais frutas que caem no verão, copaíba, mulungu, os animais vem comer nossas fruteiras grandes e as caças vem comer e diversos tipos de caça vem comer, é fácil pegar a caça nessas comidas. Pra quem vive na floresta a estação mais gostosa de viver é o verão, mesmo que as águas baixem é bom viver o verão aqui na floresta que fica florada. O cheiro muda, vai trocando de frutos, as noites de lua são

mais bonitas no verão e nos varadouros, aí é assim, viver na floresta é um poema e o verão é o poema mais bonito que a floresta tem."

O período das chuvas chegava lentamente e se instaurava, e nesses dias, segundo as pessoas daqui, vai chovendo todos os dias e, assim, ia enchendo o rio e alagando as terras. Como os tempos estão mudados, o que posso perceber é que não teve muito verão nos anos de 2009 e 2010, porque as chuvas sempre estiveram presentes, e assim fica difícil mesmo saber quando é verão ou inverno, um bom indicador, segundo alguns informantes é o nível do rio, fala seu Raimundo Oliveira, 69 anos, pescador, *"só se sabe mesmo quando é verão e inverno, na experiência minha de pescador, pelo nível do Juruá"*.

Os tipos de chuva, ciência da chuva

A chuva aparece no discurso dos moradores da floresta, pois faz parte do espaço tradicional, cuja ocorrência se sucede no tempo ciclicamente. Antigamente as chuvas em abundância não eram vista como um distúrbio do próprio espaço ou como um elemento de desorganização da natureza. Atualmente as alagações e as *"chuvas em todo tempo"* é que são percebidas como algo diferente. Toda a anormalidade é vista pelos moradores da floresta como elemento mau, como um elemento que perverte a rotina da natureza e a desequilibra, alterando seu ciclo natural.

No inverno bem como no verão existem variadas categorias de *"chuva"*, maneiras de prevê-las, experiências com ela e maneiras de afastá-la. Neste quadro abaixo se tem os tipos de chuva quando e como ocorrem.

Tabela 2. Os tipos de chuva

Tipos de chuva	Como/quando ocorrem
chuva	aquela que cai e fica um dia inteiro ou mais ocorria mais no inverno, chuva molha a terra, senão molha não é chuva
chuvinha ou chuvisco	é aquela que cai metade de um dia
chuva violenta ou rápida	é aquela que não dá tempo de formar, cai logo
chuva pesada	acontecia final do mês de setembro e começo de outubro com pingo grosso, era avisando começo de inverno
puagem ou garoa	chuva bem fininha que costuma cair no verão pra trazer friagem
neve	chuva bem fininha que costuma cair no verão no período noturno até uma da manhã, são gotículas que não se vê nada pela frente
sereno	chuva bem fininha mesmo, mais que a neve cai na madrugada é avisando chuva
chuva de friagem	é mais fria chega de madrugada e traz vento frio com ela, vem sem raio e sem trovão
chuva de inverno	não vem com friagem vem molhada mesmo, cai com raios e refresca, mas não fica frio não, é diferente da chuva de verão que vem com friagem, "antigamente essa chuva caia todo o tempo agora dá pedaços que fica só as nuvens e até com sol".
neblina	é chuva fina que cai a qualquer momento do dia, geralmente quando tá muito calor e sem vento
chuva de manga	chovia no Bagé por exemplo e na Vila não chovia, era chuva que dava no verão, agora tá dando todo tempo
chuva é de friagem quando cai reta	quando não é cai do lado que ela vem, que ela se formou
chuva com trovejo	é chuva de molhar a terra não é friagem quando dá no verão, tem essa diferença
temporal ou tempestade	é aquela chuva forte com vendaval, costuma derrubar árvores na mata e tem curta duração

Fonte: moradores da REAJ, de Marechal Thaumaturgo e caderno de campo

Os moradores da floresta têm várias maneiras de prever a chuva, mas sempre ressaltam que é um conhecimento que muitas vezes, *"não serve mais para os tempos de hoje"* porque alegam que não *"regula mais"* com esse conhecimento que regrava os tempos antigos. Pergunto a José Azevedo da Silva, como sabe que o tempo vai chover?

> *"É um conjunto de coisa que a gente vê. Quando vai chover as nuvens correm pro lado que o sol desce, poente, né, quando vai fazer sol as nuvens correm pro rumo do outro lado, quando as nuvens tá correndo pra onde o sol desce, vai chover com certeza, não vou dizer que é hoje, mas vai dar uma chuvinha daqui pra amanhã, é um sereninho, não é chuva, chuva não. A saracura também adivinha que vai chover, tem uns sapinho também né, eu fico assim, ouvindo a cantiga e a experiência a gente já sabe se é chuva grande ou é sereninho, as nuvens também ajuda a gente a saber, não é só o sapinho não. Se eles ficam animado ali é porque eles sabem que vão receber água, eles ficam animado assim, cantando a cantiga deles é porque vai chover e tão animado. ... A minha experiência que eu tenho é que quando dá aquele sereninho pro lado que o sol se põe é sinal de verão e pro lado que o sol nasce é sinal de inverno. No inverno tem mais carapanã e pium e meruim é mosquito de começo de inverno começou os meruim tá chegando o inverno, mas hoje não tá regulando mais não, tem meruim todo o inverno mesmo."* (José Azevedo da Silva).

Percebe-se que cada morador tem sua maneira de prever a chuva, algumas *"experiências"* são comuns a mais pessoas e passam de pai para filho, outras cada qual vai adquirindo em sua vivência nos roçados, na mata e pelos interiores. O senhor Francisco de Andrade Oliveira, 58 anos, vigia de um supermercado em Cruzeiro do Sul, nascido e criado na colocação Vai Quem Quer, rio Liberdade, ex-seringueiro, revela sua experiência com a manga (a fruta):

> *"(...) aqui tem essa experiência com a manga: quando no inverno que é tempo de manga dá muita manga, é porque o verão foi forte mesmo, quando dá menos, o verão foi mais manso. Hoje em dia é manga pra todo o canto, não vence, cê tá vendo, onde tem mangueira tá povoada de fruta e gente -- que não espera não, rouba de vez mesmo."*

José Augusto Nascimento da Costa, 38 anos, morador da Foz do Bagé diz que,

> *"Também quando o tempo tá se preparando pra chover e começa a ventar desmancha a chuva que é pouca porque a muita vem mesmo. Quando eu ia cortar seringa, na noite a gente olhava e tinha uma barra de nuvem no nascente, podia saber que assim ia chover até onze horas, se tivesse a noite clara era verão no dia seguinte, e podia saber também olhando pra estrela, se a estrela começava a piscar mais no alto do céu era sinal de chuva também. Quando quer formar tempo de chuva e tem vento a chuva arrodeia, cai uma puagem, mas chover não chove não."*

Francisco de Oliveira da Silva (Chico Velho) observa que,

> *"Quando prepara tempo nas cabeceiras do Amônia sempre chove. Quando no verão o sol está todo o tempo pra fora das nuvens não dá puagem nem friagem mais quando as nuvens arrodeia é puagem na certa e se tiver vermelha é friagem que tá vindo. Quando o tempo vem daqui [baixo] não chove pra cá, quando forma daqui, das cabeceiras chove muito e enche o rio, dá repiquete e enche o rio. Na primeira chuvada que enche os igarapés que estão cheios de cipós bravos, aqueles fortes mesmo, folhas e tingui que se você bebe daquela água pode adoecer, porque ela vem com todos os basculios de todos os cantos. A primeira água de inverno vem espumosa e efervescente. Tá vendo está meio nublado, meio com sol quente porque tá chovendo em lugar perto. Está ouvindo um bacurau cantar, 'tu viu.....tú viu'é sinal de sol para amanhã, é essa hora que ele costuma adivinhar sol, (18:30h horário da floresta, horário antigo) (...) Hoje você não ouviu o sabiá amanheceu cantando é pra chamar chuva."* (Francisco de Oliveira da Silva - Chico Velho)

Liomar José Vieira da Silva, (Lió) 40 anos, Comunidade Teteu comenta,

> *"Quando a cerração esta alta é sinal de chuva e quando a cerração está baixa é sinal de sol. Hoje o dia estava com uma cerração baixa, perto da copa das nuvens e vi que, com esse sinal não iria chover mesmo, e não choveu mesmo. Só deu uma garoinha as 15:00h uma garoinha mesmo, não é chuva, nem molhou a terra, o dia vai ter bastante quentura ainda. Eu sei por que vai chover por causa daquela barra de nuvem que tá escura e vai subindo, subindo e clareando e aí cai a chuva, mas pode cair assim se for verão porque é chuva de manga. Antigamente só dava no verão agora dá todo o tempo, é por isso que os tempos estão assim sem regulamento acabaram com a*

mata, tá aí, tô alcançando o fim dos tempos. A mesma população é que faz os tempos ficar assim, é o povo desfazendo o que Deus fez, antigamente o tempo não era assim como agora, dá um friozinho e acaba, tá todo mudado mesmo, que friagem é essa?"

Dona Lenita Oliveira da Silva (Lilita) esposa de Seu Lió diz que, *"a gente sabe quando o tempo vai chover quando amanhece o menino bem suado na cama, pode saber que é chuva e menino pequeno não pode descer de casa no sol quente e quando tá caindo sereno faz mal dá febre."*

Temporal e orações

Apanha-se a água da chuva em *vasos*, para usá-la para beber, e nas tarefas de casa, além de ser boa para tomar banho. Moças saem de casa com a roupa de banho, e vão para a chuva com pente e *shampoo* na mão para lavar a cabeça. Segundo Joelma Silva (20 anos) moradora de Marechal Thaumaturgo, bairro Serraria, *"com água de chuva o cabelo não fica duro, e com água de igarapé fica."* Jovens aproveitam para tomar banho pelos caminhos e meninos nem param a brincadeira com bola, juntando o jogo com o banho.

A chuva pode tomar a forma de *temporal,* que é a chuva com vento. Os moradores têm muito medo da tempestade na floresta e dos desastres que ela traz, porque ela derruba árvores. Geilsson Moreira da Silva, 30 anos, Comunidade Quieto, comenta os apuros em que se viu sua sua família com a chegada de inesperada de um temporal.

"Eu chamo redemoinho é aquele que dá no verão e dá a volta é em agosto que dava por causa dos ventos. E temporal é aquela chuva que dá com queda de pau, como deu em 1998. A minha mãe vinha na canoa com o Adaildo e o Moisés com umas bananas que vinham do roçado e começou o temporal, e o pau tava caindo no barranco, no rio. E a mãe só fez gritar para os meninos caírem na água, porque o pau deu mesmo no meio da canoa, salvamos só o motor, nem banana, nem canoa."

Cada um tem uma *experiência* para afastar essa tenebrosa *chuva com ventania*. Dona Francisca Oliveira da Silva (Dona Piti) casada com Antônio Piãnko Ashaninka, moradora da Aldeia Apiwtxa, bem como outros moradores da Reserva Extrativista Alto Juruá, comentam que conhecem oração para afastar tempestades. Revela Dona Piti: *"Sei reza para afastar chuvas fortes e diz que até hoje funciona. Sei de uma reza para quando vem temporal forte, levanta a mão esquerda três vezes na direção da chuva e diz pra Deus levar a chuva para longe. Tem que ser com fé".* Oração essa, diz ela, que precisa permanecer em segredo com quem tem, senão perde a força.

Maria Ferreira dos Santos (Dona Maria Santa) moradora da Foz do Bagé revela que,

> *"Quando vem um temporal forte levanta a mão esquerda três vezes e diz pra Deus levar a chuva, reza um pai nosso e pede para ele levar pra longe e reza a "Canção do Bendito", assim, pecador agora é tempo de contrice e temor, serve a Deus e despreza ao mundo não sejais mais pecador, ouvindo as Santas Palavras não sejais mais pecador, Deus me ampare".*

Segundo Dona Maria Santa essa oração *"acalma a tempestade que vinha com raiva e força, perde aquela força e chega mais mansa"*. Maria Francisca Nascimento, (Dona Quinha), 72 anos, nascida no Seringal Ouro Preto, Juruá, diz: me disse que,

> *"Quando tá formando tempestade, conheço por causa do vento, [ela abre os braços para o céu] tem que ser na direção da tempestade e peço a Deus para que ele interceda e olhe por aqueles que estão plantando e em viagem, Deus olhe por nós e derrame suas bençãos".*

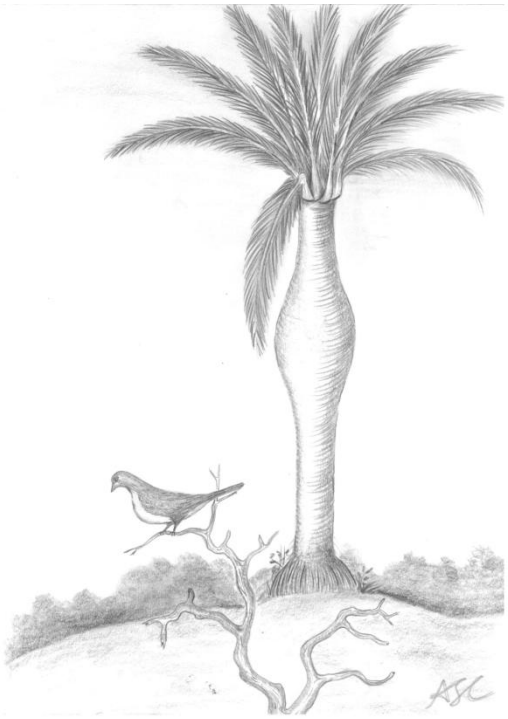
Segundo ela só uma oração com fé é capaz de tudo, e sempre a tempestade ameniza. Ela revela que tinha uma oração para tempestade, mas que estava num papelzinho e que sumiu, mas que pediu do jeito dela mesmo a tempestade parou assim mesmo. Desde então essa prática sempre funcionou. [65]

Experiencias para vir a chuva

Existem *experiências* para fazer chover. Não para cair aquela chuva grossa. Como diz Chico Véio: *"É pra fazer aquela puagenzinha pra colocar o roçado. Não se faz do nada não, tem que ter motivo, senão a gente não governa a chuva e aí vem coisa grossa mesmo"*. Domingos revela que bater na árvore por nome barriguda também chama chuva. Francisco Souza de Oliveira (Canjica), Comunidade Foz do Bagé, revela que,

> *"Bicho-de-ruma, tapuru preto -- topa com bicho-de-ruma e pega um cipó, bate neles e daqui há duas horas é chuva mesmo. Pode ser esmigalhar com os pés: dá chuva mesmo em menos de duas horas e pode fazer o verão que for. Cumaru-ferro é igual a xoaca ou cumarurama. Toca fogo na toca da tapiba, chove também."*

[65] Disse também eu devia tomar cuidado com o rabo de gato e cachorro que trazem problema para mulher. Assim como passar por cima de brasa, de ossos, e não fechar o corpo o entrar no rio para se banhar. As mulheres pegam porcaria, ficam doentes dos órgãos sexuais e podem adquirir uma *"coisa"* que mata a criança e faz com ela nasça como se fosse um bicho. Enquanto contava essas coisas, cuspiu três vezes para dentro de seu vestido e me pediu que fizesse o mesmo, porque se estava a falar "de porcaria, e se não cuspir atrai".



7. Árvore barriguda. Desenho de Abraão Cavalcante

Domingos revela que bater na árvore por nome “barriguda ou buchuda” também chama chuva. Francisco Souza de Oliveira (Canjica), Comunidade Foz do Bagé, revela que,

De acordo com Frazer (1944), um procedimento comum em muitas partes da ilha de Java para provocar a chuva é dar banho num gato macho. Fato curioso que aqui no alto Juruá escutei inúmeras vezes praticamente a mesma coisa: para provocar a chuva, é jogar um gato na água, de preferência no rio, *“porque molha mesmo”*. Segundo a explicação de Antônio Barbosa de Melo, (Roxo), *“é porque o gato não gosta de água, não toma banho, e se ele toma fica irritado e faz chover, não sei como, mas meu pai diz que faz”*.

Dona Maria Santa me diz que *“pra fazer chover tem que molhar a Santa Cruz, se tiver água benta melhor e pedir pra Deus que vem de tarde aquela puagem. Antigamente convidava muita gente e fazia uma procissão até o Santo Cruzeiro mais próximo e cada um levava um pouco d’água pra molhar a Santa Cruz, mas hoje não tem mais os Santo Cruzeiro então qualquer cruz serve, tem que ter fé e pedir pra Deus a chuva”*. Mariana Feitosa do Nascimento (Dona Mariana), `da Restauração, rio Tejo diz: *“Pra chamar chuva usa fumar porronca, porque tem fumaça e vira nuvem e daí começa aquela chuvinha. Tinha oração também, mas minha mãe é quem sabia eu não sei não, não me interessei por essas coisas”*.

Pelo que se pode perceber, os pedidos de chuva estão relacionados à puagem, a chuva fininha, fenômeno que ocorre no verão (ver item sobre o assunto). Os clamores por uma *"chuva"* parecem ter a ver com os roçados, para quem tem *"essas experiências"*, ou seja, esses conhecimentos. Dona Maritô diz que *"jogar sal na biqueira da casa atrai chuva"*. Mas ao fazer isso estaria na contramão dos tempos, brinca Domingos: *"Agora com tanta chuva tem é que por ovo cru em cima da casa pra fazer sol, porque é só chuva!"* José Ferreira da Silva (Zeca Mosquito) Comunidade Foz do Tejo revela, *"Agora pra que pedir por chuva, mais do que tem aí, só se quiser morrer de falta de recurso mesmo, tem é muita chuva, acho que essas coisas valia de primeiro, naqueles tempos que eu era menino regulava, agora hum."*

Margarida Gomes da Silva, (Dona Maga), 82 anos,

> *"Meus Deus! Os índios antes, era fazendo imundice! Colocava o sapo, a gente via, mata ele e coloca em cima de uma raiz até onde ele quer que chega a água, pegava uma moeda e enterrava na boca dele até onde queria que vinha a água, aí colocava o sal até onde quer que chegue a água em cima do sapo mesmo. Era imundice dos índios, eles falava que era pra chuva essa imundice, mas eu não sei não se era não."*

Nuvens

As nuvens também são sinais, ou como dizem por aqui, *"avisos"* de chuva. Revela Maria Francisca Nascimento Costa, (Dona Maria) moradora da Comunidade Foz do Bagé:

> *"As nuvens, têm as altas e as baixas. Aquelas baixas, quando tá assim no rio, são bem friazinha, a gente passa de motor e sente. Aí de manha o sol vai esquentando e o rio é frio, elas ficam onde tem friozinho assim, em cima do rio, de baixo de arvore. E aí o sol esquenta e essas nuvens sobem pro céu, que lá deve ser frio, porque elas só baixam no friozinho antes do sol."* (Maria Francisca Nascimento Costa, (Dona Maria) moradora da Comunidade Foz do Bagé).

A partir da experiência com *nuvens* baixas – associadas a lugares frios, como o rio de manhã, e sob as árvores -- , dona Maria explica o movimento em direção ao céu, com a suposição de que "lá deve ser frio" assim como a superfície do rio de manhã cedo.

No quadro abaixo está apresentado como os moradores da floresta, não-índios, entendem as características e significados das nuvens.

Tabela 3. Tipos de nuvem

Nuvens	**Como os moradores da floresta as entendem**
no final de tarde, "encarnadas"	se bem baixas no céu é sinal de chuva; no verão e altas, é sinal de friagem com chuva
passando em frente da lua	é sinal de chuva na noite e pro outro dia
branco dos tempos, das nuvens	é sinal de chuva no inverno
se estão correndo para o poente (oeste em Marechal Thaumaturgo)	é sinal de chuva
quando correm correm pras cabeceiras do Juruá e com "aquele ventinho"	é sinal de chuva
nuvem "fumaça" [cerração]	desaparece ligeiro é chuva, senão é sinal de sol
quando formam no céu tipo uma cabeça de velho	é sinal de muita chuva

Fontes: João Souza de Oliveira (Belo), Francisco Souza de Oliveira (Canjica), José Virgulino de Andrade (Zé do Lopes) José Domingos Garcia Inácio (Domingos)

Senhor Saulo Roberto Gouveia da Silva, (Seu Saulo), 65 anos, Boca do Rio Cruzeiro do Vale, Porto Valter, informa existe também um tipo de nuvem cabeça de velho explica, *"eu sei que tá vindo muita chuva mesmo porque vai unindo as nuvens e forma a cabeça de velho, fica mais no alto alvinha e as barras segurando, igualzinho cabeça de velho mesmo".*

Puagem

A *puagem* ou *poagem* pode ser descrita como uma forma de neblina, ou chuva bem fina. Ocorria no verão, estendend0-se por vários dias ou por semanas, em que não *"aparece o olho do sol"*. A puagem de hoje não é como as de tempos atrás. Segundo Senhor Obismar, *"as friagem hoje ma rapaz, tá diferente, porque antes ficava assim nublado e caia aquela puagenzinha e agora tá vendo não cai, fica só nublado, se cai é nem um dia inteiro, um dois dia e o sol abre, antigamente era oito dias sem vê o olho do sol."*

O senhor Mauricio Tomé, Dona Rena, Senhor Manuel e Senhor Antônio concordam que a puagem no verão que já não é mais a mesma de antes.

> *"Eu falo que quando eu era menino moço o verão era assim de primeiro vinha de dez a quinze dias de friagem, dava muita praia, e tinha sol que era muito bom pra começar o roçado e não era quente como hoje não. Era época boa no tempo da seringa pra colher porque nós sabia quando ia chover e onde era a chuva de manga, e só tinha as três da tarde aquela puagenzinha que nem molhava a terra. Era noventa dias sem chuva, já sabia tudo. Hoje a gente não sabe quando é inverno e quando é o verão, não tem quem diga de certeza, quando tem sol não tem quem agüente se não dor de chapéu ou sombrinha, o verão era mais ventilado."* (Manoel Josué Oliveira da Silva, 72 anos)

Antônio Nunes da Silva :

"Toda a chuva que dá faz friagem, acalma o calor, antigamente só fazia friagem na época de mês de junho e fazia friagem passava até de quinze dias fazendo friagem e caia puagem mesmo. E quando aquela puagem terminava começava o verão forte mesmo, até final de agosto né, e aí já pro começo de setembro que já ia devagar dando uma chuvinha aqui e ali e ia se preparando para o inverno, que vinha mesmo final de novembro e dezembro começava. Aí em novembro vinha uns temporais forte que a gente ia pra estrada, e quando dava fé na parte da tarde já era acostumado a fazer aqueles temporal, que derribava pau, e a gente corria se ia prum canto quando dava fé pau caia na frente da gente, quando dava fé caia pra trás. Temporal na mata assim é feio mesmo, tinha vez que a gente via a hora morrer mesmo, o jeito era se aquietar no toco de outro paus mais forte e a pausada descendo com os temporal que era grande demais, na mata a gente sente mais essas chuva grossa. Hoje num regula mais, não acontece mais, não tem friagem no mês de junho, agora é em agosto que tá dando vê esse ano deu uma final de julho e agora, hoje é 21 de agosto, pois então, e não tá como de primeiro que era oito dias, dez dias, todo o tempo frio, mas frio mesmo, caindo aquela puagem. Agora hoje caiu puagem de madrugada era quatro horas, hora de chegar mesmo friagem e acabou em uma hora mesmo, clareou já tava a friagem sem puagem, friagem seca e não vai durar três dias, se muito." (Antônio Nunes da Silva, 84 anos, morador do ramal Sete, Cruzeiro do Sul).

<u>"Inverno é todo tempo!"</u>



Foto 10. Chuva no rio Juruá/Foto da autora

O *inverno* amazônico é a época de chuvas. [66] Sobre o inverno de outrora fala Aragão, da Comunidade Flora, no rio Juruá, e chama a atenção para o inverno como o tempo de frutificação para muitas espécies, enquanto o verão seria a época da floração. Mas hoje em dia, diz ele, ele "não sabe mais a época certa de florar". Enquanto o verão deveria ser o tempo das piracemas (mas veja-se acima a irregularidade delas hoje em dia), o inverno é o tempo da caça gorda.

> *"Eu venho curiando essas mudanças aí nos tempos e vi que [hoje em dia] o bacuri flora no verão pra dar frutos no inverno, o manixi flora no inverno e solta fruta no verão. Goiaba era pra florar em novembro, dezembro e a força da goiaba é janeiro, mas hoje eu não sei a época certa de florar.*
>
> *A maior força é no inverno do fruto. A flor: maior força é no verão dele. Antigamente a seringueira florava no mês setembro era o final do verão. Festa das queixadas, passa aquelas varas de queixadas era a época certinho entre o inverno e o verão. Árvore grande da mata, todo o verão flora, já arvore de casa é diferente, planta da mata é braba e planta de casa é mansa. (...) Época do inverno é a época que as árvores da mata mais floram [aqui: dão frutos] e os bichos comem para ficar gordos e cheios de banha. Quando acaba o inverno -- antes era o tempo do macaco gordo em maio, agora muda cada ano. Já a época dos pássaros gordos era setembro e outubro, engorda o jacu, mutum, jacamim agora nem tem esses pássaro mais".* (Sebastião Aragão de Souza (Aragão), Comunidade Flora, rio Juruá).
>
> *De primeiro no inverno ficava alagado mesmo e muitos dias, o inverno de hoje alaga mais vaza rápido, antigamente passava até mês alagado, mas agora quando alaga é alagação monstra e de uma vez e vaza rápido também como teve um ano, que ano foi mesmo? [2008] É esse ano, uma alagação que ninguém sabe explicar, nem tava chovendo muito e deu o pior em menos de quatro horas. As chuvas agora estão cada vez mais espalhada, o tempo, mas esse ano estamos em 15 de novembro [2011] e olha o Juruá como está, não deu água até agora. De primeiro descia chuva da madrugada até meio-dia, aí parava um pouco era a hora dos pessoal se espalhar, um ia no lago ver se pegava um peixinho, outro ia ver se matava uma paca e aí tinha vezes era só o peixinho mesmo, se tinha caça vizinhava pra aqueles que moravam ali meio junto, e as três hora, parecia marcado, descia chuva de novo e ia até o meio dia do outro dia, mas era chuva mesmo, era difícil o inverno. Tinha meus tios que já matava os bicho e salgava pensando no inverno que era chuva, mas chuva mesmo. Agora as estação estão acontecendo de forma errada mesmo, eu tô entendendo assim."* (Sebastião Aragão de Souza (Aragão), Comunidade Flora, rio Juruá).

---

[66] Uma imagem literária do inverno encontra-se no romance *Terra Caída* (POTYGUARA, J. 1961[2003: 66]). Um dos efeitos das chuvas era conectar as águas dos *lagos* com o curso dos rios, como se vê na seguinte descrição de lagos no inverno e no verão: "No inverno, quando as chuvas torrenciais ali se acumulam, o lago, liberto da prisão, começa a sangrar, levando aos repiquetes a ajuda de suas águas estagnadas e ricas e húmus. (...) Agora, em pleno verão, as águas paradas têm uma cor escura, em certos trechos quase negra (...)" (POTYGUARA, J. 1961[2003: 66])

A chuva sempre esteve presente na vida dos moradores da floresta, mas segundo apurado em épocas *"certas"*. Era um tempo em que se fazia pouca coisa no roçado. Apenas se retirava os matos que prejudicavam as plantas. Mas era uma época muito boa pra caçada. As chuvas alagavam os baixios. Atualmente o que é ainda muito bonito de ver são as nuances de verdes da mata, quando em períodos de chuva, que encantam os olhares mais atentos. Mas as diferenças se notam pela quantidade de chuva e pelos repiquetes, que estão fora de tempo. Além disso, agora, nas palavras de muitos de nossos interlocutores, a chuva *"é todo o tempo"* – tendo em mente de que essa não é uma chuva forte ou grossa, e sim uma chuva fina.

O senhor Edimundo Deodato Pereira, 76 anos, Ramal Três, reúne vários temas já abordados acima: a fartura de caça no inverno em contraste com a alegria de pescarias (cf. piracema) e trabalho de seringueiro no verão; os pássaros que adivinham o tempo (aracoã, saracura, mutum, nambu-galinha); a "quentura monstruosa" do presente e a confusão de inverno e verão nos dias de hoje (a chuva "tá é junta com o verão"); a violência das tempestades; as profecias do Irmão José sobre as mudanças do tempo sinais do fim do mundo. Eis como esses temas aparecem, alternados, num único depoimento:

> *"Eu tenho uma coisa pra falar que eu acho certo: os invernos nos tempos que eu cortava era naquele tempo mesmo. Cortei no Liberdade, no inverno era bonito ver a mata colorida, os rios cheios era muita fartura de caça, e pra mim o bicho que simboliza o inverno é a jia, por que ela gosta de período invernoso. No verão a mata era de menos cor, mais apagada, mas era alegre por causa das pescarias, muito peixe mesmo e época de muito trabalho no seringal, borracha, roçado. E o bicho pra mim que simboliza o verão é o canoeiro ele gosta de cantar no verão, ele fica bem animadinho.*
>
> *Eu, Edimundo Deodato Pereira, acho que essas coisas horríveis que estamos vendo, eu lembro do Irmão José que já falava que tudo isso ia acontecer mesmo. Eu mesmo não reconheço mais os seringais em que vivi no Liberdade, parece que estamos num outro mundo mesmo, é no fim do mundo que era e começo de um pior.*
>
> *Aracoã quando ela cantava direto assim já sabia que era avisando da chegada do verão e os sapos e muita rã gritavam adivinhando o inverno, a sabiá canta também avisando qualquer chuva, ela sabe e avisa. Quando se ouve o canto da saracura durante o dia e pela madrugada é sinal de verão, se for durante o dia não chove e se for de madrugada no dia seguinte não chove. A saracura canta mais no verão, as vezes canta no inverno aí é sinal que naquele dia não chove. No inverno quando canta o mutum ou a seriema é sinal de muita chuva e inverno forte mesmo naqueles dias. A nambu-galinha quando ela começa a cantar a semana todinha todas as noites era que ia iniciar o verão, podia saber.*

O Irmão José dizia quem tivesse promessa cuidasse de pagar logo, quem tiver conta cuidasse em pagar e quem tivesse intrigado cuidasse de fazer as pazes, por que quando Deus quiser terminar o mundo dele ninguém sabe e nós tem que estar limpo desses pecados.

Antigamente a temperatura era mais fria e agora está mais quente e o verão tá vindo junto com chuva. No inverno as chuvas era mais freqüente e atualmente tá aparecendo tanto no verão como no inverno aquele pancadão, antigamente não dava tempestade com vento desse jeito de arrancar pau grande e hoje arranca até cobertura de casa, o vento leva, tá dando medo pra nós. Muito barranco do Juruá desmoronando, raio caindo e matando gente, antigamente caia raio em pau, agora não. Tem pau, pega gente mesmo, ano passado [2008] um raio matou um moço lá em Mâncio Lima que vinha na estrada.

O inverno antigamente era muito diferente quando era tempo de inverno chovia e fazia muito frio, porque o tempo era muito úmido, mas não era friagem não, friagem é coisa de verão. Hoje o inverno é muito diferente ninguém sabe quando é inverno ou verão, chove quase todos os dias e a cada dia fica mais quente, fica quase impossível suportar. No verão era tempo de sol, de peixe, tempo dos caminhos e ramais ficarem mais seco e bom de vim pra cidade vender os produtos, vinha de pés mesmo com paneiro nas costas.

Hoje tem facilidade pra vir pra cidade, mas não agüenta a quentura no roçado, tá difícil agora porque precisa ir pro roçado e tá fácil por um lado e difícil por outro, e quando não é a quentura monstra é a melação, por causa da chuva. Tá é junta com o verão, é chuva mesmo, nunca vi isso!" (Edimundo Deodato Pereira, 76 anos, Ramal Três)[67]

A fala seguinte, de Dona Maria Etelvina da Silva, conecta dois temas só na aparência contraditórios: a asserção de que "o sol é mais quente" hoje em dia, e por outro lado, a afirmação de que "não tem mais verão" porque hoje em dia o inverno "é todo tempo". Devemos ter em mente aqui que o "inverno" é definido como o tempo de chuvas – e não como o tempo por excelência da frieza, que no passado era o verão e tinha seu ápice nas friagens. Afirmar que "não tem mais verão" significa que chove durante todo o ano; mas isso é compatível com a afirmação de que é a "quentura" é maior durante o ano inteiro, porque não há mais as "friagens" de antigamente no verão.

[67] Mais um comentário sobre o desregramento das chuvas: "O final de setembro começava a chuvada, em novembro o rio já era cheio e de novembro a abril era chuva, quando dava o mês de abril e maio começava o rio a limpar a água. Naquela época chovia nas datas certas e fazia verão nas datas certas, era uma agenda a natureza pra nós. Hoje chove em qualquer época, e até hoje dez de dezembro de 2009 o Juruá não deu uma água para cobrir as praias. Hoje tá desregulado, sem controle não tem pra falar que é época de invernada forte ou verão forte. Tudo isso que estamos vendo é o desmate, porque quando nos tempos antigos existia mais floresta tinha mais controle das chuvas e das águas. Setembro dava chuvadas espaçosas dando mostra que o inverno vem chegando. Hoje tem dez dias de sol e cai uma puagenzinha, a gente não sabe se é verão ou é inverno. Isso é mostra que a natureza tem sofrido muita pressão, essa é a resposta da natureza pros homens e pros animais, pra tudo essa desordenação." (Manoel Louzada, comunidade Maranguape Novo, rio Tejo,)

> *"Tenho saudade de antigamente, as coisas era muito diferente mesmo. Antigamente não se queimava a pele entre as dez e as quatro da tarde, o sol, né, antigamente não queimava e hoje queima que fica vermelho e arde, é o sol que tá mais quente. Essas queimada veia que até o vento fica mais quente. Não é aquela brisa de verão que vinha frescazinha e tá aumentando os carapanãs, é a qualquer hora. E tem: antes, era só as seis da manhã e seis da tarde, agora quando dá fé lá vem um zoando. Eles falam por uma boca só que não tem verão porque chove dois dias e faz um dia, dois de verão, o inverno é dois, três dias de chuva e um de verão, tá bem igualzinho. Pra quem planta tá bem ruim né, dificultoso mesmo, como vai poder plantar, não é, nega véia?"* (Dona Maria Etelvina da Silva).

Os Rios

> *"Chove torrencialmente, há duas semanas. Do céu escuro, riscado de relâmpagos, a água cai sem cessar, enchendo os igarapés, os igapós, os lagos. O Juruá transborda, estuante, na força do repiquete. Do beiço do barranco o aguaceiro avançou floresta adentro, inundando tudo, na gulodice devastadora da alagação. Só se vêem água e mata. Com o repiquete dos afluentes, o grande rio triplicou a largura. Parece imenso lençol, encardido, sujo de barro, debruçado pelas rendas brancas da espuma. Em cada margem, apenas aparecem os últimos ramos das ourarias, assinalando o leito. E lá, no meio, a caudal impetuosa vai arrastando tudo que encontra: balseiros, ilhotas de mururé, touceiras de canarana, canoas rugidas do porto, banheiros de palha, tábuas de lavar roupa, cadáveres de animais, toros de cedro e até árvores inteiras, com a copa ainda repleta de ninhos chilreantes."* (Potiguara, 1961[2003]: 285)

Neste trecho do romance *Terra Caída*, as chuvas continuadas enchem os "igarapés, igapós, os lagos", contribuindo para a *alagação* – as cheias excepcionais em que rio cobre a várzea e seu leito torna-se difícil de discernir. A passagem também menciona os *repiquetes* – rápidas enchentes, causadas por chuvas nas cabeceiras dos rios, e aos *balseiros* característicos das alagações e dos repiquetes.

Mistérios

Rios guardam mistérios e histórias. Suas águas podem ser pretas, e podem ser *toldadas* ou argilosas; os rios podem correr lentamente (no verão) ou com correnteza (no inverno). O leito pode ser *canalizado,* mas podem também formar-se *cachoeiras* ou corredeiras. Há igarapés e há *paranás,* conforme a calha do rio e a vegetação que o acompanha.

Os rios são a principal, e até o advento dos monomotores e bimotores, a única via de comunicação no alto Juruá acreano, onde na floresta não existiam os *ramais* que hoje conectam

lotes agrícolas às cidades proximas. O rio é também fonte de peixes (no passado, também de tartarugas e tracajás).

Rios também são cheios de histórias. Os rios, segundo os moradores, têm seus *encantes.* É morada de feras encantads, de espíritos, de visagens que segundo muitos moradores da região habitam suas águas. Em seus salões e vivem entidades *"que nem a gente aqui na terra."*

Os rios são termômetros do verão e do inverno e, ao mesmo tempo querido e temido. Querido por ser lugar de banhos bons, no período de verão, época de praias, águas mais baixas e que no passado era época *"boas de peixe"*. Temidos porque são habitados por feras:, arraia, jacaré, cobra d'água, soia[68], cobra-grande, poraquê e encantes. É comum histórias de pessoas que sumiram no rio, estando a lavar roupa, tomando banho ou mesmo pescando. Sem falar da época do inverno, em que os rios estão cheios, e é comum em grandes alagações ocorrer acidentes, quando o barco bate num pau meio submerso, ou em outra canoa nas curvas do rio, com pessoas que se afogam, sobretudo idosos e crianças que não sabem nadar. Os rios são respeitados. Segundo Milton Gomes da Conceição (Seu Milton): *"Salões são buracos fundos no leito dos rios que a cobra d'água faz pra sua morada, no Tejo ainda tem, mais no Juruá não sei não, ela é encantada, não sabe? ".*

Dona Dona Francisca Teixeira de Melo (Chica), Comunidade Maranguape Velho, rio Tejo também conta a seguinte história:

> *"Eu tava mais a Maria minha comadre mariscando dentro do Pão, onde nós morava. Minha comadre foi cagar e pediu pra eu tomar de conta do seu anzol. Nós estávamos escutando um assobio bem fino, mas nem demos atenção. Deu um pedaço começamos a ouvir um lamurio se valendo de Deus e Nossa Senhora: 'Ai meu Deus, valha-me Nossa Senhora!' -- era bem alto esse lamento e nós pensamos nas crianças que ficaram sozinhas lá em casa, e nós pensamos que alguém poderia ter raptado uma das crianças e as outras ficaram correndo atrás. Nós ficamos pensando besteiras e voltamos imediatamente assombradas com aquele lamento triste. Quando chegamos vimos as crianças encolhidas e assombradas, e o lamento parou quando nós chegamos no aceiro do terreiro. Eu sei que é um exemplo, serve de aviso, porque o irmão José disse que não era para deixar as crianças sozinhas e eu deixava. Aí desse dia em diante não fui mais, porque eu deixava as crianças e ia pra mata mariscar e caçar, chegava em casa bem na boca da noite. Eu sei que no seco é a Caipora que atua, e na água (um banzeiro enorme) é a mãe d'água. Um dia eu tava na canoa aqui na boca do Tejo e aí eu vi um banzeiro d'água vindo atrás da minha canoa, e fui remando muito, e num pedaço joguei num barranco, e aquele banzeiro medonho passou. Olha, eu fiquei com medo, acho que era a mãe d'água, ou senão era uma fera,*

[68] Ou solha. No dicionário, é sinônimo de linguado. Não foi possível determinar o uso regional do termo: por exemplo, se é aplicado a uma variedade de arraia.

> *dizendo uma cobra grande, monstra mesmo, que se tava levando tudo que tava na frente. Deu medo esse dia, aí não fui mais sozinha."* (Dona Dona Francisca Teixeira de Melo - Chica)

Passei por uma experiência similar. Estava numa praia na Boca do Bagé, com Dona Maria, que tinha ido pegar pimentas em terra. Fiquei no barco, cansada de tomar tomar chuva. Era boca da noite, estávamos sem lanterna, e estava molhada e com frio. No relativo silêncio da mata, em que só se ouve grilos e pássaros vespertinos, escutei um uivo ou grito de dor, rouco. Não demorou um ouvi uma pancada, como de algo batendo na água, a uns trezentos metros do barco. Tive um arrepio e rezei para Dona Maria retornar rápido. Ela voltou e ficamos em silêncio até chegar em sua casa. Depois do jantar toquei no assunto, e ouvi a seguinte explicação: *"É o Gritador, eu ouvi e vim rápido pra ver se tava tudo bem com você, é uma visagem, aqui tem muito"*. Segundo Dona Maria, o Gritador é uma *visagem* do rio. Ela diz: *"Tem gente que acha que é do mal, tem pessoas que acha que é do bem, só Deus pra saber mesmo."* Dona Maria Santa diz que *"tem que ter medo do rio, da mata, tem coisa que ninguém explica, eu não deixo as crianças tomar banho no rio chovendo e com sol não é bom não dá dor de cabeça."*

Seu José Rodrigues da Silva (Pracatuba), 49 anos, morador da Restauração, diz sobre o Batedor:

> *"O Batedor, tem pessoa que tem por nome ele de Gritador, é uma visagem da água mesmo, e adivinha chuva. Se tá chovendo vai continuar e se não tá, vai chover naquela noite ou no outro dia. Eu tenho essa experiência com o Batedor quando eu morava no Manteiga, na comunidade Morada Nova. Lá pra esses alto de rio é que tem mesmo, aqui é difícil, essas coisas tem medo de luz de zoada. Eu to pensando assim, não sei."*

Seu Pracatuba tem experiência de tempo com a *visagem* da água denominada Batedor. Sua experiência diz que se esse *encante* bate, é adivinhando chuva.

Dinâmicas dos rios

Os rios mudam no verão e no inverno.[69] Essas mudanças, a dinâmica dos rios, e os sinais dados pelos pássaros, são o tema da seguinte explicação de Raimundo Nogueira da Silva (Seu Camuço), 62 anos, morador da Restauração, rio Tejo:

[69] José Potyguara faz um bom relato da dinamica do rio Juruá e das transformações na paisagem de cada estação "(...) o inverno chegou, forte, pesado, paralisando todo o trabalho no centro do seringal. Igarapés cheios, lagos transbordando, igapós inundando os baixios, dificultam o trânsito nos varadouros.

"O tempo muda o rio muda também, ele é dum jeito no tempo do verão, quando chove menos, e [é de outro jeito] no tempo do inverno, quando tem muita chuva. Antigamente o verão começava em abril, maio e ia até julho, agosto e setembro. O inverno vai de setembro, outubro a abril. Quando chega perto do tempo do verão, primeiro florava o pau mutamba. Depois canta o bem-te-vi da mata, dizendo que a terra ia ficar dura logo. Depois passa mais um bando de passarinhos de todas as cores: vermelho, azul, amarelo, verde avisando ao pessoal que a friagem já vem perto. Depois disso, canta o passarinho da noite longe, longe matinta pereira, e aparecia mesmo a friagem. São os primeiros sinais do verão, aí vem o inverno é o tempo chuvoso, das águas grandes. Às vezes passava dias e noites chovendo. Chovia muito em dezembro, janeiro e fevereiro. É o tempo da enchente. Chove todos os dias de cada semana. É o tempo do repiquete já é todo o tempo, o rio enche depois vem a vazante, a cheia agora deixa muito pau, balseiro e barrancos quebrando".

Manoel Louzada, comunidade Maranguape Novo, rio Tejo, observa que,

"No Tejo, há uns vinte anos atrás, quando do começo do Conselho Nacional dos Seringueiros, o barco pegava seiscentos quilos de borracha e se ia de sete horas da Restauração até Thaumaturgo. Às cinco da tarde encostava no porto, isso em pleno agosto. E hoje como tá, você tá vendo".

Aqui as profecias do Irmão José também são invocadas:

Eu peguei o Irmão José dizendo que vocês vão pegar água de beber do Juruá com cuia. E ele dizia que se fosse descer um palmo, que suba dois ou que seja: fique nas suas colocações em terra alta. E pra gente não se iludir com a cidade que tava crescendo. Minha irmã ainda tem uma garrafa com água benta pelo irmão José e ele disse que quando chegasse o tempo difícil, que pingasse três pingos d'água em cima que iria verter água limpa para beber.

Seu Manoel explica a "falta de peixe no verão e em igapós, igarapés" assim: "a água vai esquentando e vai acabando os peixes e eles vão fugindo para onde tem natureza. Eles ficam no canto deles mesmo, no alto dos rios ou no mar, que muitos deles vem de lá".

Antigamente aqui no porto era um remanso enorme, hoje é barranco e derrete no rio por causa do desmate. De dez anos atrás tinha muito igarapezinho e hoje em dia quando chega o verão não tem mais, tinha muita pinguela que passava por cima de um igarapé que hoje nem tem porque ter ponte ali é só terra mesmo, era só acabar de aterrar, os ramais passavam antigamente por igarapés hoje vê se tem água, tem não. Quando acaba os peixes do rio, ele vai quebrando de um lado e do outro e vai aterrando, por que os peixes cavam o rio e protege o leito do rio."

Mais triste, mais sombria, transudando água nas folhas, nos galhos, nos troncos, a floresta inteira parece tiritar ao frio úmido que sobe da terra encharcada. Após duas semanas de chuva, amanheceu prometendo estiar. Tímido, sem coragem de aparecer, o sol começa a filtrar alguns raios entre o chuvisco que as nuvens continuam peneirando. (...) o inverno foi forte, porem curto. Meado de março, o Juruá já amansou a fúria da correnteza. Daí em diante, o nível das águas foi baixinho lentamente, ficando os barrancos à mostra, cobertos de tijuco que o sol vai gretando. Tudo diferente." (POTYGUARA, J.1961 [2003]: 13-117)

Outro aspecto da dinâmica dos rios são os barrancos. que atualmente *"vem derretendo por conta da desmatação das margens".* Segundo seu Manoel, há uma relaçao entre esse fenômeno e a falta de peixes, pois os peixes são protetores dos rios. Quando acaberem os peixes, o rio tem a tendência de acabar também. Sobre o assoreamento dos rios e a falta de peixe, comparando com tempos passados, comenta Antônio Osterno da Silva, 67 anos, morador da Restauração, rio Tejo,

> *"Aqui na natureza era assim, tem a igualdade, é tudo igual pra todas as coisas, tem época de verão e inverno, tem alimento em todo canto, no rio quando cai um barranco de um lado, quando dá fé é de outro, nunca de um só lado, o que é remanso pode um dia ser praia, tudo tem de mudar, por isso tudo está mudado, o pessoal não está entendendo, mas é porque os homens mesmo tão fazendo muita coisa ruim e as mudanças tá sendo assim monstra, ruim mesmo. Eu sei que capim santo e bambu segura a terra do barranco pra ele não cair. Tem muita gente plantando capim santo por aí pra ver se dá um jeito. E peixe, antigamente subia assim era surubim, curimatã, mandi, bode, pico de pato, piaba, traíra, piaba chata, piau, piranha, mocinha, hoje em dia só sobe, mandi, bode, piaba, bico de pato, traíra, piranha e moçinha, os peixes grande esses só morador e é bem difícil mesmo, não chega mais faz é muito verão que não chega até aqui na Restauração."*

Repiquetes

Seu Milton Gomes da Conceição, 73 anos:

> *"De 1952 pra cá os tempos estão mudados, e muito mesmo dessa data até 1964 os igapós eram cheios mesmo. A vazante do rio no inverno começava com uma grande alagação e sempre depois dava de três a quatro repiquetes, ou seja uma alagação rápida, a vazante quando secava não era tão exagerado como é hoje, que tá muito acima ou muito abaixo. Quando chega as vazantes dos rios as borboletas ficam em bando nas praias, e quando tem muita mutuca o rio tá seco quando tem muito pium o rio tá mais cheio. No inverno dá repiquete grande e no verão o repiquete é mais pequeno. Repiquete é quando o rio enche, tá enchendo aquele bocado e cheia é quando o rio tá alagado em cima, quando tá bem cheio mesmo. O repiquete e a cheia começa das cabeceiras pra baixo. E ainda tem as forças das horas as seis horas, meio-dia, seis da tarde se o rio tá vazando seis da tarde ele pára e meio-dia e seis da manhã do mesmo jeito, é a força dessas horas fortes. Na época do verão o canoeiro começa vaco...vaco...vaco pra desovar, ele abre uma cacimba e bota as ovas dele dentro, mas bota onde não vai chegar a água de repiquete, ele é sabido, mas até o canoeiro não deu fé da alagação que teve nesse ano ou ano passado? [em 2008 digo] É isso mesmo, coitados também a água levou. Tô achando que a cada ano que passa é só derrota mesmo, e hoje nem no rio tem água no verão, nunca vi o Juruá assim como está esse ano [2010] de seco dá de passar caminhando mesmo de um lado pro outro."*

Piracemas

A mudanças afetam as piracemas, os grandes cardumes de peixes migratórios que sobrem o rio anualmente para se reproduzirem nas cabeceiras.

> *"Antigamente, tem outra coisa, passava peixe, hoje eles* [pescadores profissionais] *não deixam a piracema passar, ela fica até Porto Valter, quando chega até Cruzeiro. Antes aqui no rio era de inverno a verão época de piracema, tinha muito peixe, e piracema grande mesmo era em setembro. O ano passado [2008] passou muito peixe por causa da alagação, esse ano [2009] não dá vença de manga na beira do rio, e nada de peixe. Eu sei que quando tem alagação tem mais peixe e quando o rio não dá alagação não tem peixe. Mas tô falando de alagação normal mesmo, não aquela que levou tudo no ano passado, mas mesmo assim trouxe peixe, essa é minha experiência."* (Raimundo Neriço Souza da Silva (Seu Neriço), da Comunidade Foz do Ceará, rio Juruá).
>
> *Há quinze anos atrás o rio no verão era mais fundo, agora você tá vendo. Em julho começava a piracema, surubim, peixe grande mesmo, priruieiro, mandi, cascuda, mocinha, vinham os grandes abrindo caminho para os pequenos. Hoje só tem pequeno mesmo, quando tem aqui, porque não dá mais piracema como antigamente.* (Maria Solange da Silva Lima).

Sobre as piracemas comenta Dona Maria Joaquim da Silva, 49 anos, moradora da Comunidade Foz do Ceará,

> *"(...) eu escutava o estrondo dos surubim, da piracema de peixe, isso há uns vinte anos atrás porque hoje em dia não tem nem peixe direito, não tem nem praia e nem remanso por causa da derribada dos barranco e dos desmate na beira do rio. Minha mãe contava que antigamente o Juruá tinha árvore da Vila até a Foz do Breu e o Breu, o Caipora era rio de sombra e o Juruá só não era no meio dele porque ele é largo, mas nas beirada andava de canoa só na sombra e hoje? Eu moro no igarapé Piranha e antigamente de inverno a verão tinha água, no inverno tinha era muita e no verão tinha aquela agüinha mas tinha, e agora seco no verão e quase sem água no inverno tem um fiozinho, hoje tem igarapé que nem é igarapé mais não tem água e secou muitas cacimba, não tem mais olho d'água, isso não é normal, né, tinha que ser como era antigamente que era normal todas as coisas, a gente sabia quando ia dar água no rio, peixe, fazer verão, podia plantar em praia porque tinha praia e não dava medo em nós de perder tudo, sabia que podia plantar na beira do rio porque sabia que não enchia cedo, agora a gente não sabe de nada, o Pipa mesmo não perdeu quase nada na alagação que teve [2008] porque ele mora no alto da terra é bem dizer quase um centrinho, senão ele perdia como eu e muita gente perdeu."*

Observa também Seu Antônio de Paula sobre a atual situação dos rios e as piracemas:

> *"Até as piracemas não estão como antigamente, tá certo? Para a pessoa manter um consumo legal tem que investir na aqüicultura. Atualmente tem peixe por aqui quando dá alagação sendo grande no ano anterior, no ano seguinte dá peixe, mas não são mais peixe de qualidade, não vem mais matrinxã, a murmurira, o pacu mesmo não vem mais. Hoje em dia as pessoas não tem mais controle da pesca, pega peixe grande e pequeno, tem muita gente que não tem consciência."*

Antônio de Paula, que foi presidente da associação de moradores da Reserva, acrescenta:

> "*Eu luto muito pela Amazônia da mata e das águas e dos povos que moram nela, isso é importante para o mundo porque a floresta e água depende um do outro. E as mudanças climáticas, por conta da ação do homem, estão havendo essas anormalidades, em 2005 quase não tinha água para abastecer Rio Branco e em 2008 a alagação aqui em Thaumaturgo foi enorme e que ninguém tinha visto coisa igual, rodando gado, casa e muita destruiçã. Quer maior exemplo dessas mudanças aí que falam no mundo, vistas pela televisão, é esse exemplo que tá aqui, acontecendo aqui pra gente ver, tá certo?*"

O pescador Raimundo Nonato de Oliveira Borges, (Cucuca), Comunidade Teteu, rio Amônia, distingue duas piracemas:

> *"Só pescador mesmo de conhecimento mesmo sabe que existe duas piracema. A de verão que era a piracema boa de peixe mesmo, subia na vazante de maio, primeiro pacu, depois sardinha, depois surubim, depois mandi, depois bico de pato e muitos outros: mocinha, traíra. Mas e tem a piracema de inverno, que era fevereiro e março antigamente, e vinha matrinxã, pirau e caparari. Hoje em dia nem piracema tem mais, tem uns peixinhos aqui e ali. Tem uns [peixes] morador, mas como era não tem mesmo. Todo mundo pensa que piracema é só de verão, mas quem é pescador sabe dos peixe de inverno, que não tem mais. De primeiro era bom pra mariscar no começo do inverno, a gente quando tinha se casado ia pro rio no fim da tarde mariscar e já tomava banho e trazia muito peixe que dava pra janta e quebra-jejum quando não dava pra almoçar também, era fartura mesmo. Agora nem carazinho, nunca teve tão baixo o Amônia e o Juruá, eu penso que quando mais água as coisas é melhor, no verão. E quanto mais baixo as coisas é pior. A minha cacimba da beira do barranco fiz ela tem dois anos: nunca havia secado esse ano secou [2010]."*

Segundos esses moradores de várias localidades do alto Juruá (REAJ), os peixes estão se acabando por conta do assoreamento do rio e das mudanças bruscas nas estações verão e inverno, secas e alagações anormais para a região, além da predação abusiva dos pescadores, que por falta de peixe grande, *"pega qualquer um mesmo"*.

Leôncio Cerqueira de Menezes, 60 anos, residente atualmente em Cruzeiro do Sul, corrobora a tese de que os peixes têm um papel importante na formação da calha dos rios:

> *"Eu vivi muito por esses rios, Juruá Mirim, Rio Azul, Tejo, Juruá, e penso que o rio tá assim primeiro porque não tem mais tanto peixe pra cavar o leito do rio. E depois eu penso que essa alagação* [a grande alagação de 2008] *tem haver com o desmate na beira do rio. Por que é que antes as casas ficavam em terra firme e alta, as pessoas estavam nos centros das matas, e hoje as pessoas não tem mais seringa, tem que botar roçado mais perto do rio e aí o povo tá tudo na beira d'água. O povo quer estar olhando o rio. Até 1986 contava as casas na margem do Juruá, porque quem morava na margem era seringueiro ruim que produzia trezentos quilos e mexia também com agricultura ele era mais agricultor que seringueiro. O seringueiro bom ia pra dentro, pros centros por que lá tinha mais seringa e fazia mais de oitocentos quilos. Tinha época que no inverno o Juruá ficava quinze, vinte dias sem baixar água. A grande alagação foi em 1913 ou era 1915, meu pai contava, não me lembro. A cada ano tinha*

uma alagação, e depois vinha a piracema que era grande e tinha pirapitinga, tambaqui, matrinxã e hoje não tem mais.

Leôncio introduz um novo fator da dinâmica dos rios: a diminuição dos meandros característicos do Juruá. Essa redução aumenta a velocidade da conrrenteza, ampliando o impacto das enchentes.

> *"E tem também o volume de água do Juruá, que baixou por causa do desmate e da formação de lagos porque muitas curvas dos rios foram varadas, cortadas, foram mais de vinte meandros que durava mais de duas horas de meandro, [curvas]. O rio perdeu o curso e com essa retidão, o rio ganhou mais velocidade e a água que cai no alto Juruá precisava de muito mais tempo pra encher e hoje enche mais rápido e como os barrancos do rio não têm mais mata pra segurar os barrancos eles caem e aterram o rio e aí a alagação grande é certa."*

É preciso atentar para o fato de que muitos meandros do rio foram *"furados"* artificialmente, para reduzir o tempo de viagem. Eis uma ilustração da formação dos lagos meândricos – um processo constante no Juruá, mas que tem sido acelerado pela ação humana.



Foto 11. Foto aérea do rio Juruá, com lagos meândricos/ Foto: Mauro Almeida

Ainda com relação aos peixes pude notar que atualmente há uma diferenciação entre ano de peixe e ano sem peixe. De acordo com a análise de José do Vale, barqueiro e pescador, morador da Comunidade Aparição, *"o ano que faz mais verão ou mais inverno, como foi o caso de ano com mais inverno e alagação, logo, mais peixe em 2008 e 2009 em agosto, setembro, e ano mais seco, logo, sem alagação e com menos peixe"*. As pessoas daqui dizem que os peixes grandes que conseguem mariscar são os *"moradores do lugar"*, isto é, os que vivem no alto rio. Os peixes de piracema são os migratórios, que vêm do baixo curso do rio. Portanto, não tendo alagação, *"não tem a força da piracema"* e tanto índios e não-índios dizem *"que passa apenas algum cardume"*. Logo, quando há um ano de alagação ou inverno forte, no verão seguinte haverá muito

peixe. Quando o ano é de inverno fraco, não terá peixe no verão. Comprovei isso de 2009 a 2011 residindo no Juruá.

Em sua experiência José do Vale também explica que,

> *"Os peixes saem nos dias de sol para esquentar sol e nos dias de chuva eles ficam entocados, é mais difícil de mariscar. Na friagem não presta para mariscar porque os peixes não saem, não ficam andando por causa do frio. Mas a água do rio é quente na friagem, não é que tá quente é a sensação mesmo, mas ela era mais fria que hoje, tá matando peixe, e os peixes ficam nos paus não sai, na semana passada, a primeira semana de agosto passou um cardume, uma piracema pequena, mas passou, antigamente tinha era é muito peixe, hoje tem pouco e, além disso, as águas mesmo tão cada vez mais poucas, e ainda tão morrendo muito ninguém sabe dizer do por que. É por isso que muitos pessoal tão fazendo açude e criando peixe porque não tem mais normalmente no rio,como era, tem que criar pra ter, tá desse jeito agora, pra quem tem dinheiro tem como, e pra quem não tem tá cada vez mais sem jeito."*

A maioria dos pescadores prefere *mariscar* no período do final da tarde, antes da *boca da noite*, mas ainda tem pescador que prefere mariscar à noite. Outros dizem que essa modalidade de *marisco* é perigosa, por causa das *"feras que começam a caçar comida depois das seis da tarde*", sendo que "*seis, sete é o principal horário que as cobras saem pra caçar comida, e daí pra frente cada qual sai num horário, na terra e na água também"* (João Pereira do Nascimento, Seu Cariri, 72 anos, atualmente morador em Marechal Thaumaturgo, mas nascido e criado no Dourado).

Eladio José Nunes da Silva, 52 anos, pescador, morador do Paraná dos Mouras, observa, expressando um ponto de vista de pescador profissional que leva gelo para armazenar o peixe apanhado em tarrafas e mangas:

> *"A pescaria noturna é feita em duas luas, a lua cheia e a minguante. Nas de lua cheia, é fácil de ver o rio, tem muito homem que sai de canoa para arpoar os peixes que dormem encostados nas margens dos rios. Eles usam o arpão, que são três pregos grosso atado num pau. Mas tem que ser acostumado e não pode estar bebido. Nas noites escuras, tem que fachear o rio, mas não dá de ir só não: tem que ir pelo menos dois ou três. Agora de tarrafa também tem que saber o canto por onde eles passam e colocar a tarrafa, mas aí tem que colocar de dia e pegar à noite. Se deixa ela lá, no meu barco eu jogo e puxo, meu barco pega até trezentos quilos de pescado com o gelo, mas chega a dar na metade esse ano [2010], tem cada vez menos peixe subindo. De noite estou pra dizer que tem mais, mas tá fracassado."*

Observei que de fato em ano sem alagação os peixes diminuem. O preço no Mercado do Peixe em Cruzeiro do Sul vai às alturas. Alguns batelões pesqueiros saídos de Cruzeiro do Sul chegam até Thaumaturgo e aportam no Porto da Escadaria, vendendo peixo a alto preço. Diz

Fredson Menezes do Nascimento, Comunidade Boa do Acuriá, rio Juruá, pescador e barqueiro, dando detalhes mais precisos sobre a viagem de subida dos peixes de piracema:

> *"Nesse ano não passou peixe aqui no Tejo, não deu enchente alta por isso os cardumes não passaram. Quando enche muito sai os peixes dos lagos , dos igarapés e enche o rio. Depende da alagação e fluxo dele ele sai lá de baixo, de Tefé no Amazonas e quando tá cheio começa lá, sai de lá no inverno ainda e vem subindo e comendo, chega aqui gordo e aí tá no verão já. Se a alagação é pequena eles vem menos, fica pros caminho. Mandi de Cruzeiro do Sul até aqui no Tejo é três meses, já pintado, jundiá e moçinha é seis meses até chegar aqui, aí eu sei que a piracema vira cardume quando é pouco peixe. E no verão os rios vai secando e os peixes vão indo onde ainda tem água, fazem um canal mesmo pra eles irem subindo. O ano passado (2009) foi o ano depois da alagação, e subiu tanto peixe, era tanto mandi que na cachoeira em frente casa era perigoso levar esporada. Pegava o caçuá e tirava mandi, pegava tanto mandi de tarrafa. E aí de um ano pro outro modifica, porque é a natureza mesmo, isso depende das chuvas a hora que o rio enche, ano depois de alagação pode saber que vem muito peixe mesmo, na alagação não vem, mas depois pode saber."*

Quando esses batelões de peixe chegam até Thaumaturgo, a notícia se espalha rápido, no máximo em dois dias acabam-se trezentos quilos de peixe ou mais.

Um ponto corroborado por fontes do início do século XX é que o Juruá, na altura de Thaumaturgo, recebia no passado navios a vapor de "bastante calado" . Hoje, é considerado raso. Seu Manuel Silva Vieira (Capucho), Comunidade Foz do Bagé, mas do lado do Tejo diz,

> *"Vinte toneladas meu pai, falecido, Manoel Tomas da Silva viu subir o Juruá, um gaiola tinha cento e cinqüenta toneladas. Aí inventaram a balsa, porque já o rio não dava pra passar, a balsa trazia cinqüenta toneladas e hoje não passa de dez, cinco até um pouco acima de Cruzeiro."*

Osmildo Silva da Conceição, Kuntanawa de 49 anos, observa que em 1988 descia com um motor Yanmar de cinco HP e canoa pesada da d*a Restauração para* Thaumaturgo em seis horas, enquanto hoje em dia demora mais de *doze horas* no mesmo trajeto. [70]

O senhor José Correa de Souza, 46 anos, Colocação Novo Porto, Riozinho da Liberdade diz também afirma que *"as águas secam muito e eu falo pro pessoal que é pelas derrubadas: tem gente brocando dois roçados, antes era um (...)"* Dona Maria do Nascimento e Antonio Cavalcanti,

---

[70] Osmildo, antes seringueiro, é hoje um dos Kuntanawa, que reivindicam uma Terra Indígena própria em território da Reserva. Ele diz: "O pessoal da Restauração vem falando mal de nós Kuntanawa, para que nossa terra não seja demarcada. Mas nosso roçado não é colocado perto do rio, nos barrancos, nós tomamos cuidado pra não caçar mais do que precisa, e até um igarapezinho que tem nós anda até ali pra caçar, dali não passa pra ter a reserva de caça. (...) Você mesmo vê o Tejo tá cada dia mais sem água e peixe, só os pequeno e os morador. Tá tudo derrotado, mas nós vamos levantar essa terra, com ajuda da Rainha da Floresta."

moradores da Comunidade Foz do Acuriá confirmam a tese de que os rios estão mais secos: "*"Há dez anos atrás entrava no Acuriá e São João de canoa no verão, agora não vai mesmo, tem que deixar a canoa e ir a pé por dentro do rio".* Eles também atribuem esse processo à expansão da agricultura na margem do Juruá: "*Eu tô percebendo que brocando na beira do rio diminui e muito a água do rio e a tendência é ficar sem água, virar sertão mesmo, o Irmão José já dizia."*

Sebastião Oliveira da Silva (Tengo), morador da Comunidade Teteu, rio Amônia também afirma esse processo, e invoca mais uma vez a profecia do Irmão José:

> *"Eu sou do tempo de que não tinha roçado brocado na beira no rio, hoje tem e por isso ele tá mais aterrado, e quando alaga a água sobe mesmo. E os barrancos tão derretendo e muito a cada inverno. Lá na área do assentamento [do INCRA] tá pior, e no Chiquinho [Apolima-Arara] que não respeita. Vai chegar o tempo que o Irmão José dizia que iremos tirar água dos rios com cuia, eu não quero tá vivo quando esse tempo chegar."*

Seringal e agricultura: do frio para o quente

A ocupação proveniente da agricultura comercial, mesmo em pequena escala, contrasta da ocupação da floresta pelos nos antigos seringais. Enquanto a exploração da borracha dependia da mata e de suas seringueiras silvestres, os roçados e a agricultura requerem uma vida próxima dos rios e igarapés navegáveis, de modo que a produção possa ser escoada. O plantio e o consequente desmatamento veio também para as margens dos rio. O que os depoimentos acima afirmam, corroborando a opinião de especialistas, é que essa redução da vegetação na margem dos rios provoca o assoreamento do leito dos rios. Esse fenômeno, por sua vez, pode favorecer grandes alagações vistas como anormais, como a de 2008. [71]

Há outro efeito mencionado: no tempo dos seringais havia "mais sombra" e o tempo "era mais fresco". Leia-se a respeito a fala do senhor José Maria Rocha de Amorim, 40 anos, que ainda era seringueiro em 2010, na Seringueirinha, rio Bagé,

[71] Sobre a oposição entre *centro*s e seringa no passado, e beira de rio e agricultura nos dias atuais, duas fases sócio-econômicas da região, observa Postigo: "Assim, centro e seringa, de um lado, e beira e roça, de outro, são oposições possíveis de serem exploradas com enfoque em uma mudança processual do primeiro para o segundo padrão. Com certeza, um fator de manutenção de moradores nos chamados centros, colocações distantes das margens dos rios, era a proximidade, manutenção e posse de suas estradas de seringa, fator cada vez mais desprezível numa realidade econômica em que a agricultura é muito mais rentável para as famílias do que a borracha." (POSTIGO, 2010:199),

> *"Eu sou José Maria Rocha Amorim e sou seringueiro até hoje aqui na Seringueirinha, meu pai foi e eu sou, corto e o Manoel Adelino compra de mim a borracha. Na verdade, troco por mercadoria que ele traz pro armazém dele aqui na casa da Dona Nazaré Adelino -- ainda não andou lá, não é? Agora o caminho tá ruim mesmo, é inverno. Bom mesmo no verão, tá mais enxuto. Tem uma coisa que eu penso: que antes tinha mais sombra, tinha mais árvore, acho que era por isso que o tempo era mais fresco. Hoje não tem mais muita mata, não tem sombra e tá essa quentura medonha, mas lá pra Vila é maior que aqui, aqui tem mais mata tá na fresca ainda, é do Remanso pra lá que vai dando aquela gastura."*

José Maria toca em um tema importante: a floresta em que vive e trabalha o seringueiro é mais "fresca", enquanto as áreas urbanas e desmatadas são mais quentes. Eu mesma senti a diferença da sensação térmica, em visita à Seringueirinha e à Terra Indígena Jaminawa-Arara do Bagé (*Ypuiá*). Esses locais aparentemente conservam a paisagem paisagem de antes do fim do último ciclo da da borracha, em fins da década de 1980 e início da década de 1990. É notória a diferença na paisagem e no espaço entre o alto rio Bagé – um afluente do rio Tejo --, quando comparado com a comunidade agrícola e ribeirinha do *Belfort,* às margens do Juruá, e sobretudo com os *ramais* de agricultores de entorno de Cruzeiro do Sul.

Domingos é o atual presidente da ASAREAJ. Ele contrasta o tempo em que o alto Juruá era *"na beira do rio mesmo quase desabitado, tinha um ou outro morador, todos os pessoal viviam nos centros, nos seringal, cortavam seringa"*, e o tempo de hoje: *"quando a seringa perdeu valor e o seringal foi desativado, vieram todo mundo pra beira do rio, fazer produção de feijão, de tabaco, arroz, farinha, onde tem acesso pra eles transportar e vender a produção, viver daquilo"*. A consequencia, diz ele:

> *"E aí foi que cresceu esse desmate na beira do rio Juruá e as mudanças nos tempos. Os pessoal começaram derrubando pra morar na beira do rio, derrubando muita mata auxiliar [ciliar], e aí é só terra dos barrancos pra dentro do rio e aí o rio começou a aterrar, mas até 1981 subia batelão até o Breu de inverno a verão, agora não vai mais né, agora uma baleeirinha de duas toneladas não vai mais no Breu no verão, quinhentos quilos no máximo e olha lá, no verão esse Juruá é triste, cê tá vendo, é triste mesmo, não era assim, mas, fazer o que, né, chegou onde chegou."* (Domingos).

Para muitos, o fim da borracha e a mudança para a agricultura foi *"o começo do fim".* é a causa do rio estar aterrado, provocando eventos atípicos para a região. Para outros, essa mudança dos tempos além de ser *"mal feito dos homens"* é coisa de Deus, como sinal de descontentamento a essas más ações, ou é os primeiros sinais dos fins dos tempos. Ver-se-á mais adiante.

A alagação de 2008

Um fenômeno visto como anormal foi a alagação de janeiro de 2008. Alagação esta que deixou assustados os moradores do alto Juruá, porque somente alguns idosos se lembravam de algo parecido, mas não tão devastador. Seu Epifânio diz que *"era porque as pessoas não sentiram tanto porque moravam em centros e não como hoje na beira dos rios"*. A grande maioria dos moradores nunca tinha visto algo parecido. Essa alagação atingiu principalmente o município de Marechal Thaumaturgo. Seu Epifânio comenta,

> *"Alagação como essa que deu eu só vi uns cinqüenta anos atrás, quase sessenta, num lembro ao certo, hummm (...) É isso mesmo, vi uma alagação grande, porque aqui não tem seca como no Ceará. Eu sei que uma água chama a outra, por isso tem muita água aqui, quando acabar vai ser igual à terra de onde eu vim. Essa alagação que deu, eu acho que é falta de Deus, uma chuva grossa mesmo caindo e era o pessoal se gabando, era música pra todo o canto, ninguém respeita mais não. Chovendo, chovendo noite e dia e o pessoal tocando, dançando. É. quando a água cobriu tudo e tava tudo morrendo e perdendo as coisas, aí foram se lembrar de Deus e foi tarde, tinha boi rodando, casa descendo o rio."*

Senhor Adelino Ferreira da Silva, 74 anos, morador da Restauração, observa,

> *"Agora de alagação, janeiro do ano passado [2008] foi uma alagação! Olhe, eu só alcancei no Tarauacá uma vez eu era menino, tinha seis anos e foi igual essa do ano passado. Ano passado eu tava vindo de Cruzeiro e cheguei na Vila. Deu cinco dias pra dá vazante pra eu poder subir pra cá, subir rio na alagação é perigoso. No Osterno que é uma terra alta, a água ficou no barrote, no assoalho. Mas essa foi uma alagação! Quando o rio enche aqui vem das cabeceiras do Manteiga e do Riozinho."*

Senhor Valdemir Pereira do Nascimento é morador do bairro da Serraria, o mais atingido de Marechal Thaumaturgo. É um bairro periférico, localizado sobre o barranco que dá para o rio, e com muitos moradores que foram seringueiros no passado. Ele situa a grande alagação de 2008 em um contexto de tempo "desregulado":

> *"Rapaz: eu hoje achei diferença tanto no calor como na chuva, porque a quentura é grande e o inverno é muito forte aqui, porque ano passado foi tudo alagação pra nós aqui. Tá ficando mais forte mesmo o inverno do que o verão, tá passando a data de chegar o verão agora a gente estamos em maio e eu nunca tô vendo chuva como tô vendo esse mês agora, da idade que eu sou, tô com -- humm, eu sei que é mais de sessenta --, eu não tinha alcançado esse tempo ainda não. A quentura é grande, mas o inverno também, ele não tá fácil, não, pra mim tá uma coisa quase que pela outra, mas tá certo se a quentura é no inverno, então tem mais inverno, e tá se acabando o verão, se acabando não digo, mas tá desregulado."*

Ele continua com o exemplo de 2008:

> *"Os tempos muda pela idade que eu tenho eu nunca tinha alcançado a ver alagação como eu vi no ano passado [janeiro de 2008], aqui ficou tudo debaixo d'água, tudo. E esse ano também: acho que quase todo mundo saiu daqui desse bairro, foi de medo, em janeiro. Mas não [a alagação] veio. Agora tão é aumentando os barrote da casa, pra água quando vim né, não alcançar. Eu mesmo tô esperando só os pau. Aqui da serraria nesse ano, se não saiu todos, foi quase todo mundo que foi pra casa de parente, quando o Juruá começava a dar repiquete. Tá bem feia a coisa com esse tempo invernoso pra nós. Pelas minhas experiências antes era assim: se dá uma alagação dessas grande, dá no outro ano um verão forte também. [Mas] parece que é um atrás do outro, nesses tempos não regula, não tenho conhecimento mais com elas."*

Senhor Valdemir explica aqui que os moradores passaram a erguer as suas casas sobre estacas mais altas -- de metro e meio a dois metros de altura --, temendo que se repita uma alagação como em 2008, quando muitos moradores do bairro foram alojados no Ginásio Esportivo de Marechal Thaumaturgo ou abrigar em casas de parentes. Ele comenta também o que pude comprovar: em janeiro de 2008 ouve alagação grande, e no ano seguinte um verão com jeito de inverno. Como observou seu Valdemir, as estações não regulam como antigamente.

A alagação de 2008 não afetou apenas moradores de Thaumaturgo. Talvez seu impacto mais profundo tenha sido sobre os agricultores do rio Amônia, muitos dos quais perderam gado e lavoura. Dona Maritô, por exemplo, revela que essa alagação *"derrotou suas plantas"*:

> *"Eu plantei não me lembro a data certa, mas faz bem uns três anos, antes da alagação, deixando o cinturão de mata pra beira do rio, plantei depois dele seiscentas e trinta covas de banana e foi mesmo o tempo que os barrancos quebraram e levaram quase tudo, aí a alagação veio e acabou de derotar."*

Dona Maritô tem uma causa adicional para o desastre: o desmatamento do outro lado do rio, onde fica o assentamento agrícola do Incra, onde moravam na época os índios *Arara* que reinvicam terras da Reserva, inclusive aquela onde ela mora: "*O barranco quebrou aqui por causa do desmate do lado de lá do rio, desmataram lá e veio as conclusão pra cá. O vizinho brocou do outro lado e foi brocando na beira do rio e começou a quebrar aqui e a força da água ajudou a findar com o serviço.*"

Essa alagação foi um marco nos tempos da região. Como dissemos acima, há os que dão o assoreamento e o desmatamento como causa, enquanto outros falam do fim dos tempos e das profecias do Irmão José.

Moradores mais velhos lembram outras alagações grandes. Maria Marcelina Batista da Silva, 87 anos, conhecida como Vó, de Cruzeiro do Sul, diz que em 1955 "*teve uma alagação forte mesmo, as caças do outro lado, os bichinho atrás de vir pra terra firme e se alagando, coisa medonha, agora pra macaco não teve nada porque pula em pau alto, agora jabuti, tatu, paca,*

cutia, não tinha como atravessar". Essa alagação, continua ela, "*foi uma alagação que tinha que tirar pau pra fazer tapiri até passar a água, macaco não tinha carne, era banha de tão gordo".*

Maria Marcelina liga essas grandes alagações à história bíblica:

> *"(...) é nega veia é o fim do mundo. Essa quentura é o fim do mundo também, sim, imagina tanto isso. Eu digo que é, porque o primeiro século findou com água. Todo mundo afogava e Noé passou cem anos trabalhando na barquinha dele, não é? Noite e dia, e o pessoal cafangando, o pessoal cafangando, cafangando, e ele calado trabalhando. Aí quando ele terminou a barca, aí jogou pra água, botou a família dele dentro da arca, a mulher com os filhos. Aí ele botou um casal de gado, um casal de ovelha, um casal de bode, um casal de porco, um casal de galinha, um casal de capote, um casal de -- .de cada um bicho ele botou um casal, aí tudo pra dentro da barca, aí fechou. Lá se vinha gente puxando na popa da barca -- assim eu vejo dizer, eu mesmo não vi não. Meu Deus, pra entrar! Foi tarde, aí morreu tudo afogado, tava fazendo pouco. E agora vai ser com fogo, e essa quentura é do fim do mundo já. Digo eu que é, porque isso é eu que sinto assim, porque eu tenho alergia no corpo, eu tô aqui mas tá mais queimando na minha carne que nao sua, é sempre queimando, queimando, queimando. E u tenho 87 anos completos, já vi muita coisa."*

O Senhor Antônio de Paula contou-me uma fábula sobre a alação, que pode ser vista como um mito de seringueiros:

> *"É assim a história do sapo e da traíra. Assim era sempre que dava alagação. A água avança na várzea, e sai cardume de peixe procurando comida. No final da alagação se esquece e fica no seco, e foi numa dessa que andava uma traíra andando e comeu o sapo. Aí o sapo disse pra não comer ele, que ele combinava que iria avisar do repiquete, aí a traíra soltou o sapo e fizeram essa aliança. Quando o rio dá sinal de vazante ele prontamente dá sinal de cantoria pra traíra. É um sapinho bem pequenininho mesmo chamado sapo de enxurrada ou sapo da traíra, e aí quando ele canta é sinal de vazante no rio. Era quando eu sabia que tinha esse sapo. Agora nem vê mais, só pros alto, nos absoluto, que deve ter ainda essa conversa deles."*

Essa história ilustra um tema ao qual voltarei: a visão dos moradores da floresta sobre conversas e acordos de bichos da mata, vistos como se fossem humanos.

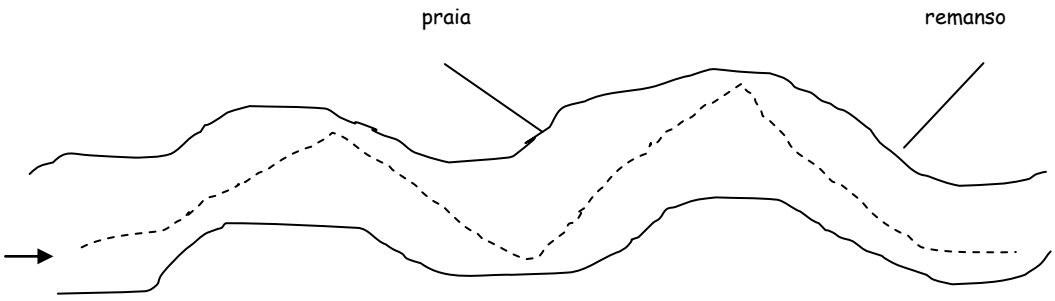
Caminho dos rios, Paranãs

Os rios[72] têm suas dinâmicas no período de verão e no período de inverno. A lógica é que quando se vai de canoa e tem muito pau no rio (época de verão) você deve desviar dos paus pelo

[72] A cabeceira do rio sempre é pra cima, descendo o rio é pra baixo mesmo. Os moradores da floresta que se baseiam no curso das águas para orientarem-se são conscientes de que "todas as águas de pequenas se tornam grandes". Portanto, "para baixo" é um ponto de referência objetivo porque

lado do barranco que não tá quebrando, porque tem areia debaixo do barranco que quebra. Deve-se também fugir das praias para não atolar o barco e o motor na areia. O rio se torna raso nestes lugares. Informações explicadas por José do Vale, Comunidade Quieto, rio Amônia.

8. Trajeto feito pelos barqueiros em períodos de verão

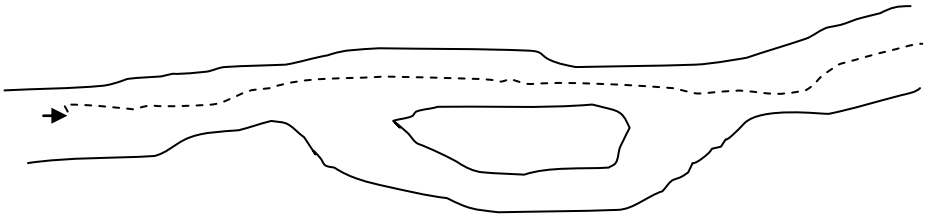


Comenta Zé do Vale,

> *"Onde é o canal do rio, onde o rio é mais fundo e dá pra passar a bajola ou canoa, tem que andar nesse caminho de rio senão encalha e mesmo nesse caminho tem hora que encalha nesse verãozão forte."*

No período do verão atualmente é de costume na região a formação de ilhas no meio do rio por causa da pouca água. Também há um caminho conhecido dos *"bons de timão"* para não ficarem atolados na areia dos rios, principalmente o Juruá e o Tejo.

9. As ilhas formadas de areia no leito do rio Juruá



Comenta Chico Velho,

> *"De primeiro o Amônia tinha mais fundura, tinha cobra e muita arraia que dava medo, no verão não empurrava canoa como a gente empurrou não, isso é coisa de agora que faz até ilha no meio do rio. O Juruá então nem se fala, o que tem de ilha nele daqui pro Breu isso não tinha não, vai desmatando e derretendo os barranco é muita terra que no verão faz essas ilha, o Amônia você mesmo viu como tá, fora as*

---

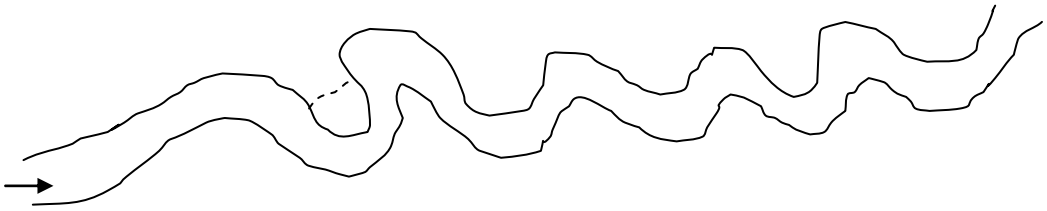
baseado na corrente d'água e relativo à própria posição em relação à correnteza, e que tem por oposição, "para o alto", ou seja, contra a correnteza.

pauzada. Pra andar de canoa não é assim vai entrando e sentando de qualquer jeito não, tem um jeito certo senão ela não fica aprumadinha, tem esse jeito de se sentar em canoa para deixar ela aprumada é equilibrar o peso dela jogando o corpo para um lado ou para outro do jeito que vai passando as águas. Aí se tem mais gente, vai uma pessoa mais de um lado a outra mais de outro pra deixar sempre ela aprumada pra não virar é uma ciência, um conhecimento que a gente aprende."

Seu Leôncio alertou que *"quanto mais volta o rio tem, mais demora a viagem e no verão quanto mais o rio tá baixo e aparece a pauzada aumenta mais ainda."* Por isso que muitas voltas do rio Juruá foram *"furadas"* para encurtar a viagem, segundo ele quem fazia isso eram os patrões que queriam gastar menos, não se preocupando com *"a saúde do rio"*.

Já no inverno em rios denominados paranãs, as curvas ficam alagadas. Os pontilhados no desenho abaixo representam isso. O Bagé é um rio considerado paranã.

10. A ilhas alagadas no inverno em paranãs



Morador durante muitos anos no Paranã do Machadinho, alto Tejo, Zé de Luna explica:

"Paranã e diferente de igarapé pela qualidade do fundo da água e porque paranã a vegetação é de campina e em cima do leito é lodo no fundo, água que corre menos, e igarapé é parecido com rio, com praia e barrancos dos lados e as águas correm mais. Paranã quando alaga a gente não sabe o que é rio e o que era mata, já o igarapé não e rio também não. Paranã tem vegetação de jarina nas beiradas e bem baixa, igarapé não."

Seu Manoel José Ferreira da Silva (Zé) 40 anos, Comunidade Tapaúna, rio Juruá revela que,

"A diferença de rio e de paranã é que rio apresenta praia no período de verão e os paranãs são aqueles que são cobertos pelas ramagens das árvores e eles não tem praia, nem no verão, e são os que mais permanecem alagados por longos períodos, fica alagado por meses no inverno, sem baixar a água, assim tipo o Grajaú, o Natal, o Valparaíso, são paranãs que começam a encher no mês de outubro e vai vazar somente em abril que ele vai começar a vazar, eles ficam mais tempos cheios, é como um pedaço de área de várzea toda coberta."

Ainda tem outras duas categorias de águas os igarapés e os igapós. Seu Antônio de Paula explica a diferença de igarapé e igapó,

> *"Veja bem, igapó é um conjunto de água parada dentro da mata, fica num lugar mais baixo na mata, e fica água de inverno e verão, mesmo pouca, mas fica, tem fera (jacaré, cobra) tem muito pau e muita taboca dentro e a água suja, toldada, é água mais parada e igarapé é mais limpo, água não é toldada, corre e tem fera, mas não tem tanto pau e vem pros paranã e pros rios, tá certo."*

Osmildo Silva da Conceição, Kuntanawa, comenta dos conhecimentos que possui sobre as águas dos rios,

> *"Todo pensa que só as cabeceiras dos rios são os altos para lá, não são, os rios nascem no mar também é uma troca de energia que movimenta a água. Aqui é mais alto porque todas as fontes que sustentam a terra e o planeta está aqui. Aqui é mais alto que o sul que você mora. As cabeceiras do rio Juruá é uma terra onde nasce água para todas as partes do mundo, eu falo pela minha vida que eu levei aqui." (...) "Se você faz xixi na água do rio você fica esquecido é por essa e outras coisas que as pessoas não fazem xixi, tem bicho que ataca também, pega mal tem muita coisa que as pessoas fala de agouro e encante, até coisa como tem que se manter limpo o rio, porque se jogar cadáver na água do rio, o peixe come, a gente vai comer a carne do peixe, isso é ruim, porque vem pra nós também."*

Em sua visão os rios são fontes e fluxos de energia, e aqui no alto é que nascem as águas da Terra que entra em comunhão com as águas dos mares, essas baixas. O cuidado com as águas dos rios vai desde manter o rio limpo para evitar doenças e bichos que atacam até evitar mau agouro ou possíveis pactos com *"os encantes que moram no rio e que são forças do mau"*.

O cosmo

A ciência da Lua

A lua é um astro que influencia muito a vida dos moradores da floresta. Para os sabedores desse conhecimento a lua, suas fases e características dizem muita coisa. Desde lua boa para plantar determinada planta, para tirar madeira até para prever o tempo. As chuvas e as vazantes também funcionam de acordo com a força deste astro. Seu Raimundo Vieira de Souza (Seu Caçote), Comunidade Maranguape Velho, rio Tejo, revela com relação ao plantio e as fases da lua que,

> *"Tem que plantar na lua escura nova pra dar a roça bonita, a cheia é a força dela tem vez que traz um serenozinho assim do nada e quando o céu amanhece assim todo escamadinho igual escama de peixe é adivinhando sol. Aqui tem lua nova aquela que fala lua escura, ela é bem fininha mesmo e aí vai nascendo, vem a crescente, a cheia e a minguante que vira nova de novo, pra plantar qualquer tipo de coisa tem que ser nessa lua escura, porque ela tá de dia e de noite não, a lua tem que tá de dia pra dar bem a roça, a banana, mundubim, feijão, é bom, dá mesmo agora se você planta na cheia as plantas enchem e o fruto dá bem pequeno, é bom pra acaí, palheira né, cheia é bom pra peixe, risos na época de vazante do rio na cheia é que sobe peixe."*

Seu Nana, 72 anos, revela que,

> *"(...) no meu conhecimento tem quatro jeito da lua no céu, a lua nova, a quarta crescente, a lua cheia e a lua quarta minguante, algumas plantas é boa pra plantar na lua cheia e algumas na nova, a quarto minguante não presta pra plantio. A lua nova ela é fina quando está no poente, vê o arco dela só, a lua cheia ela é grande e redonda e no nascente, a lua minguante ela vai ficando bem fininha depois dela cheia fica minguante, é assim todo o tempo, mas aí bem as lagoa da lua, que adivinha sol e outra chuva e as barra de nuvem na lua que é chuva ou sereno de noite, a lua tem muito mistério mesmo."*

Seu Raimundo Chaves de Oliveira (Raimundo Crato), 69 anos, comenta que,

> *"A lua tem quatro nome e uma lua é só sete dias de uma lua pra outra. A lua boa pra plantar é a minguante ou a nova, depende da planta. Bom pra derrubar madeira é a força da lua cheia porque ela não dá polia (cupim), já derrubar na lua nova dá polia na madeira, dura menos. A broca não derrota a madeira ela faz furar agora a polia cai aquele pó e derrota a madeira, tudo se acaba mesmo. A lua viajou a noite inteirinha e tá clara e de dia ela tá no escuro da lua é a lua minguante. Se a noite tá no escuro da lua, de dia tá no claro da lua, isso é olhar o escuro da lua, tem que ser a lua escura de dia pra plantar e dar bem é uma ciência pode perguntar por aí."*

Essa *"ciência da lua"* é muito importante e respeitada pelos mais idosos da região que passam esse conhecimento de geração a geração, se prolongando até os dias atuais na região.

Antônio de Azevedo Barbosa (Neto), 36 anos, morador da Comunidade Quieto, rio Amônia, também conhece sobre a *"ciência"* de retirar a madeira, diz que,

> *"Tem que tirar a madeira na lua quando ela tá no escuro, lua nova pra madeira não dá bicho, pra fazer a casa. Aquele negócio a pessoa não entendendo bem, a gente tem que tirar quando a lua estando viajando de noite aí de noite tá claro a gente tira nesse momento pra não dar gorgulho, aqueles bicho na madeira, porque de noite ela tá claro, e de dia ela tá escuro, aí quando ela não tá viajando de noite se a pessoa tirar de dia aí é que da o bicho."*

Alguns caçadores dizem que as fases da lua também influenciam no comportamento das caças na mata. Seu Chico Velho comenta que,

> *"(...) de primeiro era assim quando um bando de queixada, porquinho, passava num canto da mata numa fase da lua, podia saber que na mesma fase no outro mês eles iam passar no mesmo canto, e passava mesmo, agora não tem mais esses bandos, agora é um, um casal, só nos absolutos pra você ver de visto isso que eu falo, comprovar."*

Seu Milton Gomes da Conceição também diz que,

> *"Conforme a lua fica mais fácil ou mais difícil caçar os bicho na mata, isso varia também se é inverno ou se é verão, tem bicho que sai na lua cheia, tem bicho que costuma sair na nova, o veado sai na nova, tá acostumado, mas hoje não sei se é isso*

mesmo, pois os tempos estão mudados e nem veado é fácil de achar, se procura acha mais embiara mesmo."

As fases da lua e como ela se apresenta no firmamento tem significado para os moradores da floresta. No quadro abaixo se demonstra suas interpretações.

Tabela 4. Tipos de Lua

Lua	**Significado**
lua encarnada (avermelhada)	sinal de verão
lua amarela	sinal de friagem e depois verão
lua minguante pendida a esquerda	sinal de chuva
lua minguante pendida a direita	sinal de sol
lua minguante aprumada	sinal de sol, estio de alguns dias
lagoa (círculo) em volta da lua	sinal de chuva
lua com círculo muito pequeno	sinal de sol
lua com círculo bem grande	sinal de chuva
lua (qualquer fase) com círculo rosado	sinal de sol
aro na lua de madrugada	é sinal de chuva dependendo do tamanho do arco é chuva forte ou puagem

Fonte: Francisco Oliveira da Silva (Chico Véio), Obismar Ferreira Correia, Dutervi dos Santos Silva (Dutra), Manoel Leitão dos Santos (Seu Bel).

Ainda sobre *"a ciência da lua"* comenta Francisco Trajuino Ferreira, 68 anos, ex-mateiro que,

"Pra tirar rumo na mata, tem que percurar o sol, se você entra a mata com o sol no seu ombro daqui, tem sair com ele no mesmo canto. Tem que entrar na mata e prestar atenção logo de onde o sol vem, a hora mais ruim de tirar o rumo é meio-dia, porque ele tá no meio, agora quando ele pende você já sabe. A lua é a mesma coisa que o sol porque ela sai no mesmo jeito que o sol e senta também né, mas fica mais difícil porque de noite o pessoal ninguém anda e tem que ter facho de luz. A lua dá um sinal pra gente de quando vai chover, quando é pra chuva a lua faz aquele círculo azul, né, circulo azul é chuva e quando ela tá aquele círculo cor de rosa, pode esperar que é sol, qualquer tipo de lua, mas só dá mais sinal assim quando ela é nova, e quando ela tá pendida assim, que adivinha chuva. No correr do verão, quando faz verão, quando ela tá aprumadinha assim, fica bem aprumadinha né, é um planeta muito interessante, né. Quando ela tá pendida assim já sabe, março tava pendida, pra fevereiro e eu digo março vai chover muito e choveu muito mesmo, agora na lua nova, veio circulo e era chuva, circulo vermelho é sol no dia seguinte. Agora tá lua crescente e na mudança de lua acontece tudo na natureza, é um planeta que mexe com tudo na natureza, é um planeta forte, as crianças nasce e mexe com muitas coisas na Terra. Se a mulher sai grávida no quarto de lua, se for na lua cheia, na crescente ou na minguante, ela só dá o menino também naquela lua que ela saiu grávida e criação também, os bicho também sabe a força da lua, sente também. Até pra dor de amor

sente mais também, ele tá com dor de dente, [aponta pra um amigo] ele tá com mal de amor, risos."

Osmildo disse que,

"Ontem estava chovendo forte por causa da força da lua, no auge da lua cheia e aí chove muito mesmo. A lua ontem tinha uma lagoa [círculo] rosado em volta dela (lua cheia) quer dizer que amanhã vai fazer sol é a ciência da lua. A lagoa e a cor e o tamanho dela em volta da lua é sinal de alguma coisa, ou é sol, estio, chuva, e acontece mesmo a força da lua não se engana."

Mas não só a lua contribui para aumentar os conhecimentos dos moradores da floresta, outros astros e fenômenos naturais também possuem *"ciência"*, como algumas estrelas, tremores de terra e o arco-íris. Lévi-Strauss revela que o significado não é transmitido por coisas, mas são idênticas as próprias coisas. Observa-se que para os moradores da floresta os fenômenos naturais são compreendidos como eles se apresentam em correlação ao que significam e representam em sua vivência e cosmologia.

Estrelas e fumaça no céu

Os conhecimentos com relação às estrelas é mais raro de conseguir aqui na região. Somente os mais velhos têm esse conhecimento, como é o caso de Dona Maria Santa. Ela comenta que as estrelas não brilham como brilhava antigamente, segundo ela é por causa desse véu que está ocorrendo no céu, para ela é sinal dos finais dos tempos. Revela Dona Maria Santa que,

"Hoje as estrelas tão com um véu na frente, não sei o que é não, mas é sinal dos fins dos tempos. O Irmão José já dizia, as coisas iriam se findar muito diferente de como era. Antigamente dizia que quem visse o sete-estrelo [as plêiades] no mês de maio, no outro ano morria. Mas não é não: ele nasce às quatro horas da manhã e é sinal de verão, nasce no mês de maio. Mas eu vi muito e tô aqui. Mas as estrelas tem mistério com o tempo. O Cruzeiro tem mais mistério, quando ele tá penso, é adivinhando chuva para aquele dia e quando ele tá aprumadinho é sol pra aquele dia, é igual a lua, do mesmo jeitinho. A Estrela D'alva, ela só se mostra é em época de verão. E as Três Marias são os três reis magos e adivinha verão também, eles apontam e ficam bem brilhantezinho é verão pro outro dia, isso tudo é mistério das estrelas. Quando eu era menina-moça minha mãe tinha medo de umas estrela que caia do céu, ela pensava eu era coisa que Deus tava mandando pra nós e punha nos tudinho de joelho e começava a rezar."

Farei uma pequena digressão sobre *"véu"* de que fala Dona Maria Santa como uma novidade. Alguns dizem que vem da fumaça de queimadas que ocorrem na região, principalmente nos meses de julho e de agosto. Seu Isaías da Silva Souza, rio Amônia comenta:

"Pode olhar o mês de junho, julho, agosto. Aqui é uma fumaça que as vezes a gente não agüenta, vem de onde? Das queimadas monstra. E de fora aí, da cidade grande, vem trazendo esse vasculho pra cá, é por isso que tá assim. Aí pra fora tem desmate, mas é desmate de trezentos a mil hectares, não é como aqui que desmata um hectare pra roça mesmo, a grande maioria não bota nem um hectare. Isso aqui que nós faz nem chega a ser desmate, isso aí é uma areazinha pra plantação pra nós comer mesmo, e pra lá é desmate mesmo, e é por isso que essa fumaça deita tudo aqui, porque o oxigênio daqui é mais puro e aí num cabe mais lá devido a poluição, e aí vem pra cá, não tem pra onde ir, cai aqui em nós.

Essa interpretação da mudança no tempo e do aparecimento da fumaça no ar combina evidentemente conhecimentos locais e a informação dos meios de comunicação. Outra interpretação é a do Senhor Antônio Nunes da Silva, 84 anos, Comunidade Periquito, rio Liberdade,

"Eu no tempo de minha mocidade tava no seringal Nazaré, era muito melhor do que hoje.Nós tínhamos onde brincar melhor, um ar mais puro no verão, agora tem vasculho no ar que a gente não vê mas sente, antes tinha muita caça, o verão era na data certa e o inverno era certo também, o inverno era de novembro a abril e o que eu tô vendo hoje é os tempos mudados inverno em lugar que era pra ser verão e eu acho que tudo isso é o homem que fez, parece que ninguém quer mais ajudar a natureza, todo mundo quer ver seu bolso cheio de dinheiro, a natureza eles pensam que ela tá aí pra sempre e estamos vendo que não tá, tá se acabando em nossas vistas, eu nunca pensei em alcançar esse derrotamento do rio e dos tempos e das caças, mas é o que penso cada qual quer ter mais dinheiro o resto não se importa não, e quem tem mais quer,é isso que eu tô assistindo com meus olhos."

Em relação a essa fumaça e esses vasculhos no ar, a visão dos moradores da floresta é condizente com a paisagem que se encontra na região do alto Juruá em agosto. A floresta fica embaçada com a fumaça de queimadas. Essa fumaça soma a que é gerada na região com a que vem do vale do Tarauacá, e de outros estados e países vizinhos, a Bolívia e o Peru. [73]

Esses conhecimentos com relação ao mundo natural e, retornando às estrelas se repetem em várias de minhas conversas com algumas pessoas moradoras do Bajé, Tejo e alto Juruá. Mas uma fala me chamou atenção, a do senhor Raimundo Batista do Nascimento, que conta,

"Eu digo pros meus filhos que eles não vão conhecer nem quase nada de que eu conheço, tá tudo mudado, eu mesmo conto, sempre eu ia eu mais meu pai para caçar no Acuriá, colocamos as coisas tudo no trapiche e quando nós descemos tinha um sinal do céu, o meu pai não era medroso, mas viu um sinal no céu, e ele disse pra deixar para outro dia. Esse sinal ele pegava d'acolá e fazia assim como um arco, do mesmo jeito da pena do rabo de uma arara, aí a gente via o talo e as barbazinhas, a gente via que nascia de uma estrela, era as quatro hora da madrugada. E ele passou uma semana todinha e nessa semana que quando levantava as quatro hora da madrugada via, depois eu fiquei sabendo que era um planeta que ia sair só daqui

[73] Foster Brown, comunicação pessoal.

> *quarenta anos, apareceu e pouca gente viu, naquela semana não fumo caçar nada. Eu tinha medo também, papai sempre dizia vamos deixar para outro dia, e no outro dia de novo o sinal no céu e aí deixava pra outro dia, isso uma semana todinha." (BR 364, Comunidade Santa Luzia, outubro de 2010).*

Seu Manoel Gonzaga Eugenio Amorim, (Manoel Gonzaga), 64 anos, morador da Comunidade Seringueirinha, rio Bagé sobre seu conhecimento das estrelas que,

> *"Eu sei que no céu é duas manchas que tem branca, no nascente e no poente, aí pro lado do norte apresenta duas manchas assim no céu e a gente vê desse tamanho, uma encostada da outra, bem alvinha, pode esperar que é chuva grossa, chuva grossa e água no rio, essas experiências eu tenho. Aquele que a gente chama caminho de Santiago*[74]*, que atravessa o céu cheio da estrela, aquela mancha cheia da estrela, mancha do Sul, bem carregadinho de estrela e cheio de mancha no meio das estrelas, é o caminho de Santiago ou mancha do Sul, agora tá fechado o tempo não dá de ver, esse caminho de Santiago, quando ele tá bem carregado pode esperar chuva, mas eu tenho essa experiência por que sou mais velho, mas os novo, não tem né. Eu digo por meu compadre amanha vai chover olha as manchas do jeito que tá."*

Esses conhecimentos inserem-se em uma visão e entendimento do mundo. São saberes ndissociáveis nas vidas dos moradores da floresta, mas que vão além dos aspectos imediatos dela.. Por isso pode-se dizer que conformam uma cosmologia de moradores da floresta. Nessa cosmologia inserem-se os métodos de "adivinhar" devires do tempo. É também em seu interior que é definida a ordem dos elementos climáticos, e contra ela é que os moradores distinguem o que chamam de anormalidade.

Um fato ocorreu em maio de 2011. O senhor Obismar disse-me, em um de nossos encontros, que havia visto *"um rastro lumioso no céu, eu não sei que diabos é essa coisa não"*. Esse rastro luminoso movia a noite, eu fiquei perguntando sobre esse fenômeno. E que via da BR e estava aqui na cidade, curiosa, pergunto sua opinião, que diz, *"não sei que diabos é essa coisa"*, dando a entender que era algo sobrenatural. Perguntei o dia, hora e como era essa luz. Ele disse que era *"sábado, dia ruim, mais ou menos quase meia-noite"*, eu fiquei com aquilo na cabeça. Começo a investigar e noto que esse rastro luminoso era proveniente da inauguração de uma casa noturna na cidade, era o primeiro canhão de luz que chegava à região e que deve ter causado espanto aos menos avisados.

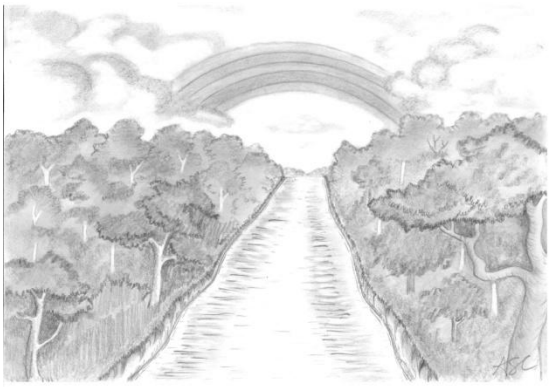
Outro fenômeno natural que ocorre na região e tem seu significado para os moradores não-índios da floresta são os abalos sísmicos. Eis um trecho de meu diário de campo,

[74] O Caminho de Santiago ou Via Láctea.

"Dia 30 de maio de 2009, estava na casa do Zé Augusto no Bagé, Adaildo e o Bilinha, na sala e o Zé Augusto foi com a Maria para o quarto depois de uma prosa boa sobre as visagem que povoam a floresta. Eu fiquei ainda conversando com o Bilinha, mas logo me recolhi ao que era meu lugar na casa, no quarto das crianças, e daqui a pouco, a casa tremeu só de um lado dela apenas, a casa do Zé Augusto tremeu de um lado só mesmo, eu fiquei com medo, pois a conversa antes desse fato era de visagem, estou escrevendo, mas não consigo dormir. Todos dormem! Eu fiquei assombrada, como dizem aqui, e não dormi direito. Só vim ter certeza que se tratava de tremor de terra no dia seguinte quando perguntei no quebra-jejum se todos sentiram o que eu senti, Dona Maria diz que sim e o Bilinha também, ufa! Eles confirmam que era tremor de terra e que acontece muito de vez em quando por aqui (Bagé). Dona Maria Santa diz que é Deus, "as mãos de Deus cuidando da Terra".

Há uma interconexão entre os fenômenos naturais e a dinâmica da vida dos moradores da região, principalmente os que habitam as florestas, ramais, e os denominados interiores. As histórias de fenômenos naturais envolvem representações relacionadas ao cotidiano desses grupos.

O arco-íris



11.Desenho de Abraão S. Cavalcante

Para muitos de nossos interlocutores o arco-íris representa a aliança de Deus com a Terra, muitos refletem que quando esse fenômeno natural não mais existir significaria o *"fim dos tempos"*, e outros apenas revelam a percepção climática e seu significado sem essa conotação cristã, por falta de uma melhor denominação. Dona Maria Santa, moradora da Comunidade Foz do Bagé observa que,

"Toda a ordem dos animais se desenvolvem na época do inverno e do verão. O arco-íris você vê ele no inverno forte mesmo e início de verão vai enfraquecendo, porque é um símbolo de Jesus que deixou no céu para o homem. É um símbolo de mudança também dos tempos. [inverno e verão?] Sim, o arco-íris é uma aliança que Deus

deixou, enquanto tiver o arco-íris nós tá sabendo que ainda tem vida, que ainda vai nascer criança, quando acabar o arco-íris acaba o nascimento das crianças aí é o fim mesmo. O arco-íris só nasce pelo nascente, quando ele nascer pelo poente a nação tá perto de se acabar, o mundo não vai se acabar, é nós do jeito que Deus fez que vai se acabar. Ninguém vê o arco-íris nascer para o poente e quando isso acontecer é o fim dos tempos de certeza irmão José dizia isso, que é sinal de aliança, eu acho bonito mesmo ver o arco-íris no céu assim, tem hora que tá bem no rio mesmo, é uma beleza, não é?"

José Augusto, morador da Comunidade Foz do Bagé diz que,

"Quando o arco-íris aparece no céu é quando acabou a chuva forte, mas ainda vai chover fraco mais um pouco, minha mãe fala que significa a união de Deus com os homens."

Imar Nascimento dos Santos morador da Comunidade Acuriá, Rio Juruá comenta que,

"O tempo muda o tempo todo, a gente precisa prestar atenção. Na cidade as pessoas não prestam atenção ao sol e a lua. Quando faz arco-íris o tempo estia, aqui quando vai começar o início do inverno, o primeiro sinal é o arco-íris. E no meio do Juruá ele aparece. O arco-íris é uma listra no céu que se transforma em várias cores e ele bebe água, os pessoal dizem que se o homem passar duas três vezes de baixo do arco-íris vira mulher e ao contrário também (risos). Arco-íris aparece a noite também na barranca do rio, uns dizem que é encante. Os pessoal diz que quando o irmão José andou no mundo ele disse que quando você visse o arco-íris do lado que o sol senta era um mal que Jesus estava nos dando para o homem na terra. Você não vê o arco-íris por onde o sol se põe, vê para o norte para o sul."

Mariana do Nascimento Feitosa (Dona Mariana), comenta a sobre o arco-íris no alto Juruá:

"(...) quando eu era menina ouvi dizer que minha mãe falava que tinha gente que atirava terra e cinzas do fogão contra o arco-íris para que ele se vá, tangendo mesmo pra que ele se vá e não traga o mal, mas acho que é só história, eu não me lembro muito dessas coisas".

Natural e sobrenatural

O que buscaremos é entender como prognósticos integram um modo de pensar de moradores da floresta, e como contribuem para entendermos a percepção sobre as transformações ambientais. Já fizemos referencias a prognósticos nas seções anteriores, em conexão com aspectos particulares dos tempos: inverno e verão, chuvas e alagações. Agora, trataremos dos prognósticos de maneira mais geral.

Há vários tipos de previsão: as de largo prazo para prever o clima para o ano todo e a de curto prazo e médio prazo que previa o tempo para o outro dia ou no máximo três dias após a previsão. As previsões de largo prazo se dão no começo do ano quando se iniciam augúrios a

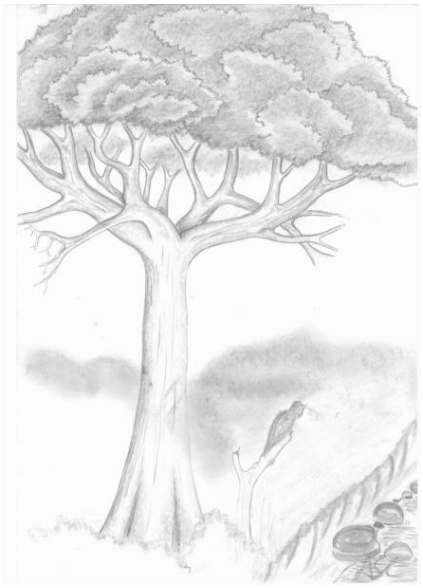
respeito da quantidade das chuvas e os meses de verão para que os agricultores possam tentar planejar suas atividades para, principalmente, o período da seca, no qual são realizadas as diversas etapas de colocação dos vários tipos de roçado. Moradores da floresta dizem que os primeiros dias do ano, correspondem aos meses do ano, sendo que o primeiro dia, corresponde à janeiro, o segundo à fevereiro e assim por diante até chegar ao dia doze que corresponde à dezembro. A experiência é colocar um punhado de sal para cada mês do ano numa *"carreirinha, um distante do outro"*, o punhado que derreter mais é porque aquele punhado referente a um determinado mês terá ocorrência de mais chuva; e o que menos derrete terá menos ocorrência e chuvas e aquele que não derreter terá ausência de chuva, que geralmente são referentes aos meses de verão. Chuva entendida como água torrencial, como dizem na região, *"que molha a terra"* ou que *"encharca a terra"*. Outra experiência que ouvi de Domingos é que

> *"(...) antigamente era comum muito agricultor plantava doze grãos de feijão encarreadinho um pra cada mês do ano, isso tinha que fazer na noite do dia 31 de dezembro antes de primeiro de janeiro, e aí era vê o que ocorre e aí dá de ver o tempo do ano todo, porque se a raminha tava maior era mais chuva, se nem aparecia era esperado verão, hoje nem sei se faz isso mais, mas quem faz não conta é experiência dele, eu tô contando porque sei mas não faço não, (risos)".*

Outra versão da previsão com o uso do sal é *"pra prevenir os meses mais chuvosos e os de verão utiliza no dia 13 de dezembro colocar doze montinhos de sal um para cada mês na boca da noite em algum lugar na cozinha dentro da casa, pela manha irá ver o sal derretido é o mês de chuva o não muito será chuva e estio e o que fica ali é estio, muitos dizem que isso é dito e feito, acontece mesmo!"*

As previsões de curto e médio prazo são aquelas informadas pelas nuvens, pelas estrelas e pelos bichos da mata.

As previsões e os bichos da mata



12. Desenho de Abraão S. Cavalcante

O comportamento dos animais são os mais citados com relação às previsões do tempo a curto e médio prazo. Os moradores da floresta acumularam conhecimentos advindos de sua vida prática na floresta e utilizaram de variadas experimentações para identificar, compreender e relacionar os conhecimentos com as previsões. [75] No presente, por causa de contingências históricas locais e globais, esses moradores deparam-se com uma realidade que não é mais a que era entendida outrora. Essa nova realidade transfigura-se em crise. Com isso, os mesmos significantes passam a ter outros significados. É o que vem ocorrendo com relação a algumas representações de animais observados pelos moradores da floresta, na sua função de "adivinhadores" ou de indicadores de mudanças nos tempos e nas estações. Muitos dos interlocutores revelam que os animais sofreram mudanças em seus comportamentos com essa *"desarrumação dos tempos"* na região. Algumas observações a seguir revelam uma paisagem da qual os moradores da floresta estavam acostumados, mas que sofreu modificações extremas.Para

[75] Segundo Descola (1996), entre povos indígenas da América do Sul percebe-se uma relação de continuidade entre natureza e sociedade. Também afirma que as representações culturais codificam conhecimentos ecológicos adquiridos ao longo de muitos anos de intima interação pratica com o ambiente.

muitos, há bichos estão correlacionados a determinado tempo, isto é, *"têm ciência"* desses tempos a curto e médio prazo. Como os tempos estão mudados os bichos ficaram sem referência, e, assim como os humanos, estão *"enganados"*.

Maria Alcilene Cordeiro de Oliveira, (Dona Nina), Foz do Ceará, observa que,

> *"Eu sei que a antigamente os bichos tinha conhecimento com o tempo de verão, de chuva, né. Macucal, a saracura e tem aquele passarinho que nós diz, titiokero, titiokero, é a cantiga dele mesmo, chove também, a macucau se ela cantar de manhã as seis horas e na boca da noite, você podia esperar, macucal é uma nambuzinha que tem, né, e a saracura o tempo pode tá limpo como tiver, se ela canta o tempo muda pro outro dia, porque ela canta assim na boca da noite, né, no outro dia, antes do dia amanhecer, já tem mudado o tempo, esses dois bichos mesmo, saracura e macucau eles sabem mesmo. O bacurau ele canta na lua clara, quando está pertinho da lua ser nova ele canta, ele canta a noite, ele tá adivinhando verão, andorinha quando começa ir fazer verão, ela começa a avoar e ela começa a procurar terra pra cavar pra fazer ninho. A gente só sabe que é verão quando a andorinha tá procurando buraco para fazer o ninho. Gosta de fazer buraco na areia mais mole, mas tá subindo cada vez mais. Corujão ele fica cantando pra adivinhar verão estando clara a noite, aí ele passa a noite cantando. Socó-boi ele esturra na boca da noite faz sol no dia seguinte. Canoeiro cantando na boca da noite faz sol o dia seguinte. A gente tinha essa experiência com os bicho, agora tem vez que os bicho tá se enganando também, aí nós se engana junto."*

Maria Margarete Carlos da Silva (Margarete) Comunidade São Salvador, Juruá, observa que,

> *"Antigamente os bichos que adivinhavam inverno e verão era a cigarra, gavião, canoeiro, borboleta, patativa, coã, andorinha era tudo pra verão, antigamente todos esses bichos tinha um papel importante na natureza que era de adivinhar quando era o verão e os de inverno, adivinhar o inverno. Hoje eles têm uns que nem adivinham mais porque o clima está mudado e deixa os animais confuso e desesperado como por exemplo o coitado do canoeiro que só falta rasgar a goela de gritar e nada daquilo que ele adivinhava e chamava, não adivinha mais. Da mesma força acontece com os animais que adivinhavam inverno, era a guariba, a perereca, saracura, eles tinha o maior prazer de cantar pra adivinhar a estação do ano, hoje eles não tem mais alegria para canta pois eles não sabe se estão certo ou errado."*

Luiz Ferreira de Albuquerque (Luiz Bispo), Comunidade Quieto, rio Amônia também observa que, *"os bichos não conseguem mais adivinhar quando vai fazer verão ou quando vai fazer inverno, eles tão bem perdidos, uns cantam avisando chuva e ela não vêm e os bichos que adivinhavam alagação não adivinham mais."*

Raimundo Nogueira Neto da Silva, 61 anos, morador de Marechal Thaumaturgo revela que,

> *"Os animais que nós sabia que adivinhava se ia chover era uns que não adivinham mais nada porque não tem mais a mata e o clima que eles estavam acostumados, teve a alagação naquele ano [2008] e nenhum bicho alcançou de avisar ninguém e veio a alagação e levou casa, gado, roçado. O que tô percebendo aqui é que as casas novas que estão sendo construídas os barrotes tão maiores pra alagação se vier grande não alcançar o assoalho e a gente não perder as coisas, a minha eu tô*

derrubando pau pra subir mesmo, tá vendo lá perto da serraria as casas tão ficando é altas mesmo, foi o canto que mais encheu."

Nessas falas observa-se a dificuldade dos bichos em acompanhar as mudanças nos tempos por causa das mudanças percebidas pelos moradores da floresta no clima local. Obismar Ferreira Correa (Seu Obismar) conta parte de sua história e observa sobre adivinhar verão e inverno, diz,

> *"Sol passsarinho que adivinha sol é a mãe da lua, senta na cabeça do toco e canta 'zon zon zon zon fui pras não volto mais' canta em noite de luar, aquele luarzão bonito a gente anda no seringal e não chove, quando chove ela não canta, não. Uirapuru é o canto mais bonito da mata vai arrodeando gente assim como a gente mesmo, é bonito oh! Ele adivinha coisa boa, nem chuva e nem sol, só advinha coisa boa mesmo. Os animal entende tudo que o outro diz, a onça tem entendimento igual a uma pessoa, os bichos têm entendimento na mata. Macaquinho é que nem menino quando dá fé tá todos espiando pro mesmo canto. O jabuti é igual a gente tem nervo de nervoso igual, eles se escondem. Os macacos já foi gente e conversava que nem gente e sabe das coisas. Quando vai chover os bichos da mata sabe, correm tudo pra debaixo dos balseiros e os que está atrepado vai pra debaixo das palhas. Periquitozinho em tempo de chuva faz uma zoada medonha, adivinha chuva. Rã é um sapo que adivinha chuva, quando se prepara o tempo de chuva, aquele tempo véio úmido, elas cantam bastante tá chamando o parceiro delas, o tucao chama a chuva pra beber água, senão não consegue. Até eu adivinho chuva, quando vai chover meu corpo doe todo e logo sai um temporal de chuva. No tempo da vadiação, dezembro e janeiro, é o mês chuvoso, eu cortava no Boa Fé, onde eu andava ela andava atrás, quando eu andava não tinha medo e ela sai, se tem medo ela vai atrás. Quando a seringa tava boa de leite é na casca, basta triscá a faca o leite acompanha a faca, acompanha a faca e quando ela tá pra morrer o leite é encostado no branquizinho do pau. Pra cortar seringa era em maio e na terra firme começa em abril e maio já tava cortando. Cipó mucuna, cipó de fogo também é bom de água, unha de gato e espera aí, na mata seringueiro bom não passa dificuldade não."*

Os animais assim como as pessoas, se entendem uns com os outros. Os animais dependem do tempo, do qual dependem para beber água, outros para namorar. Os seringueiros aprenderam o conhecimento dos animais em seu benefício próprio, por exemplo para prever a chuva e assim evitar a perda do leite que a chuva pode tomar antes dacolha. Pelos cantos dos bichos os moradores da floresta organizavam suas vidas: desde a madrugada, quando decidiam se saíam ou não para cortar seringa, e quando decidiam até que momento podia colher sem o risco de perder o leite por causa da chuva. E para saber quando o sol reinaria sem disputa. Tanto no trabalho com a borracha como na agricultura, prever o tempo era essencial na vida. O conhecimento dos tempos era assim parte essencial da exigencia da vida cotidiana, e também da visão do mundo.

A vida na mata e sua sobrevivência orienta-se pelas observações emitidas pelos bichos. Seu Epifânio comenta sobre os bichos que adivinhavam verão e inverno e revela que hoje, não pode *"confiar"* por que os tempos estão mudados. Diz ele,

> *"Eu lembro que jacamim de noite quando ele pia na madrugada sempre naquele dia vai fazer verão, a guariba tem hora que ela ronca que vai fazer inverno, ela ronca fora de hora é chuva, sempre ela ronca, ela gosta de ronca as cinco horas da manhã e o dia vem clareando, aí é verão, se ela roncar depois de sete horas em diante, o cara que tava já na estrada podia correr pra colher porque ia se molhar naquele dia. O urubu ele esturra é chuva no pau seco é verão e pau verde é chuva.* (...)
>
> *A lua tem uma época que ela adivinha chuva, ela só adivinha chuva no inverno, no verão ela não adivinha. No inverno ela dá o sinal de chuva, ela dá aquele cor de rosa, ela fica pensa, no inverno quando ela fica pensa, o mês vai ser de chuva, ela fica quase emborcada, no verão ela não faz isso, no verão ela pode ficar pensa, mas não adivinha é devido ao calor mesmo que ofende ela. Agora tem a lagoa da lua, a lagoa branca é chuva e aquela amarela vermelha é verão.*

Seu Epifânio comenta sobre suas experiências com os bichos na mata para prever o tempo. Também fala dos sinais da lua. Astros e animais são entes que "adivinham".

Estive na casa de Dona Maria Ozelia de Lima (Zefa) e Altemir Firmino, comunidade Morro da Glória, Igarapé São João, subindo o rio Juruá. Após um delicioso jantar Dona Zefa e eu começamos uma boa prosa a luz da lamparina sobre os bichos e suas previsões, eis que diz Dona Zefa,

> *"Hum minha filha, hoje eu não posso contar, os tempos são outros. Mas de primeiro eu sei que andorinha quando ela só bota nas praias e enquanto não cava as praias não vira verão. Precisa ela cavar pra fazer o ninho dela nas praias aí vira verão. Canoeiro adivinhava verão, ele só quando o rio vai secar mesmo, fazer sol ele cantava. Ele cantava na boca da noite e é verão mesmo. Ele no verão pra botar os ovos, bem na beirinha d'água, eles fazem aquela barroca e põe os ovos, tá sabendo que é verão, adivinha porque ele não vai perder os ovos. Agora eles tão botando mais perto da mata, na praia mais bem, bem longe d'água mesmo acho com medo de dar repiquete. Lá onde eu morava tinha um miratoá (ipê) e um gavião lá em cima que adivinhava verão. Sibiti é um passarinho que nem o relâmpago ele não pára não, ele é de beira de rio mesmo, hoje eu não vejo mais sibiti que também adivinhava verão. De primeiro os bicho sabia quando ia alagá eles começam a ficar inquieto e procura terra alta, os bicho fica mais quieto mesmo, triste, é alagação. Aruá é um caracol que põe os ovos acima de onde a alagação vai chegar, eles já sabe até aonde a água vai dar e coloca os ovos acima. A gente vê e já vai se prevenindo, hoje nenhum bicho avisa mais, deu essa alagação aí e ninguém se avisou, tá tudo nessa arrumação agora."*
>
> *Domingos também observa, lembrando o tempo em que morava no seringal Nova Olinda, que "o alencó adivinha chuva", mas também "canta pra verão": "se ele canta no verão é pra chuva e se é a tarde é pra chuva, se ele canta no verão -- é verão na beira de lago -- ele canta pra chuva". "O uru adivinha verão porque de madrugada eles cantam, todo bichinho no verão amanhece o dia cantando, no inverno, chuva, o dia amanhece mais quieto na mata." Continua: Os animal da mata tudo sabe que é*

pra chover, quando tá fazendo verão e vai chover os bicho todo se alegra, no verão o macaco que chama guariba no dia de sol quente ele tá cantando, naquele dia a chuva chega cedo. Ele faz uma zoada doida. Jacu adivinha chuva, começa o dia naquele rasgo medonho seco cedo é chuva. Guariba quando canta de dia adivinhando chuva, quando canta de madrugada é o jeito dela, o capelão é o marido da guariba. ... Onça esturrando de manha é chuva também, até cobra tem a surucucu quando é pra chover, ela faz uma zoada ku ku kuku e o outro responde: é que vai chover, a cobra tá cantando. Quando tem muito pium alvoroçado é chuva. A jia é uma rã bem miudinha adivinha chuva. O [sapo] campô também adivinha chuva. Hoje eu vivo em Thaumaturgo e não dá de saber se tá do mesmo jeito, só sei que aqui por perto Belfort, São Salvador, Foz do Arara até a Foz do Tejo, muito desses bicho nem tem mais, só nos altos mesmo que tão absoluto, e aí ninguém sabe se tá do jeito que tava. Daqui de Thaumaturgo eu digo que não tá mais não, pelas conversas que tenho com os associados da ASAREAJ que moram nas várias comunidades, todos dizem por uma só boca que os tempos estão mudados mesmo."

Nas tabelas abaixo tem-se alguns bichos e suas previsões. A primeira sobre os bichos que tem ligação com o verão e a segunda com as chuvas e o inverno. Considerando as falas coletadas em campo esse comportamento pode estar modificado nos dias atuais resultado das mudanças no clima da região.

Tabela 5. Bichos que adivinham tempo para verão

Bichos que adivinham	Experiências e percepções	Curto Prazo – no dia seguinte ou horas[76]	Médio prazo – poucos dias
uru	canta em pau seco ou na boca da noite		vai chegar verão em dois, três dias
peitica	começava a cantar a gente já sabia que ia começar o verão		em poucos dias
besouros	muitos nas luzes é sinal de verão	no dia seguinte	
aranhas	começam a fazer teias é sinal de verão		em poucos dias é mudança de estação
guariba	quando amanhece animada é sinal de sol	naquele dia	
capelão vermelho	canta na amanhecença do dia	é sinal de sol	
caboré	cantava na amanhecença do dia adivinhava sol	naquele dia	
caborezinho menor que o caboré	quando dá de cantar na boca da noite	no outro dia é sol forte	
bacural	"cantava na boca da noite, se cantasse até umas dez horas, e ele tem ciência só canta na lua nova, nas outras ele não avisa nada"	é sol para o outro dia	
bem-te-vi	"faz o ninho perto dum pau no rio, enquanto os filhote não sai o rio não vaza e não faz verão"		adivinha verão
cigarra	"fazia aquela zoada no verão depois do meio-dia era verão, agora não regula"		adivinhava a estação
cigarra	nas praias no verão quando começa fica em camadas nas praias o verão vai sair muito forte		adivinhava verão
canoeiro	"é o principal para adivinhar verão, se ele canta alto é porque dá repiquete durante o verão, ele fica aperriado, quando ele desce e canta não dá mais repiquete e ele vai botar na beira da praia"		adivinha a estação do verão
tesoureiro	quando fica voando em círculo	vai fazer sol	adivinhando o verão
rato coró	quando ele canta a noite	é porque vai fazer sol no outro dia	
pinica-pau vermelho	quando é época de verão ele fica gritando na boca da noite		sinal da estação, verão
onça	esturrando na boca da noite	é sinal de sol no outro dia	
maçarico	uma espécie de pássaro nas praias é sinal de verão		sinal de estação de verão ou um estio muito grande
andorinha	"quando elas tão voando em bando é verão, elas só botam n verão mesmo"		sinal da estação do verão
aracoã, saracura, rãzinha	"que vê que o tempo fica meio embasado fica só raspando é friagem"	adivinha friagem no verão	
juriti	quando canta na boca da noite	é adivinhando verão	
formiga de roça	"andando no caminho da mata é sinal de verão, porque ela caça comida no verão pra comer no inverno, que ninguém as vê"		adivinha estação seca, verão
tamboatá	quando entra no seco é porque vai fazer verão		estação seca
patativa	quando ela canta	é adivinhando verão	estação seca
cupim	"quando o cupim cria asa é sinal de que o sol vai esquentar, passa a chuva"	é adivinhando sol	

Fonte: Pesquisa, alto Juruá e Reseva Extrativista do Alto Juruá.

Nesta tabela temos alguns aspectos e comportamentos dos bichos e que em alguns momentos o próprio interlocutor revela que tal *"aviso e adivinhação do bicho"* não faz mais

[76] Há indicadores de mudança de 'tempo' de curto prazo, dia, aí a expressão *"vai fazer verão"* significa que no dia seguinte fará sol e a médio prazo *"vai fazer verão"* que dentro em breve chegará a estação denominada verão.

sentido nos dias atuais, mas afirmando que era assim que outrora os bichos se comportavam e eles, os moradores da floresta, percebiam as mudanças nos tempos e no clima. Abaixo a tabela sobre os bichos que prevê ou previam o inverno.

Tabela 6. Bichos que adivinham tempo para inverno

Bichos que adivinham	**Experiências e percepções**	**Curto Prazo – dia seguinte ou horas**	**Médio prazo – poucos dias**
uru	canta em pau verde		sinal de chuva
zogue-zogue	"canta na amanhecença do dia pra chuva, quando canta qualquer hora é verão"	é chuva ou sol	
rã verde	"adivinha chuva, quando começa se preparar aquele tempo longe, elas já começam a avisar"	é sinal de bastante chuva	
guariba	"quando tá difícil dela roncar, tá caladinha"		é inverno
guariba/capelao	"se cantou depois do meio-dia"	chuva para o dia	
mutum	"adivinhava chuva quando ele canta a qualquer hora, tem ciência com a chuva"	é chuva pra aquelas horas ou no mesmo dia	
saracura	"canta em beira de igapó, lago: quando tá relampejando é chuva"	chuva próxima	é adivinhando inverno
urubu	"grita na madrugada, uru, uru, uru"	chuva pro dia todo	
coroca	canta		inverno
canoeiro "rapa cú"	"faz um círculo com ovos enquanto não abre todos os ovos não enchia o rio"		inverno e alagação
sapo kampô	canta adivinhando inverno	no dia	na estação
jia	"ela canta porque está vendo relâmpago, ela alcança a onde a gente não vê, ela já tá vendo, ela tem mistério[77].		adivinhava inverno
carapanã, pium, meruim	"é mosquito de começo de inverno começou os meruim tá chegando o inverno.[78]		de inverno
catuquim	é um mosquito		inverno
sabia	cantando muito	"chuva para horas, bem próximo, pro dia"	"estação invernosa"
tucano	"ele canta pra chuva " [79]	chove logo porque o tucano tá com sede	
cobra d'água	"esturrando a qualquer hora, mais se vê na boca da noite"	é adivinhando chuva	
gado	"quando ele acorda tarde fica deitada no capim aí sinal de sol e quando ele acorda cedo e agitado é chuva"	para aquele dia	
bidá	"é um sapinho bem pequenininho"	adivinha chuva	
piririca	é um sapinho bem pequenininho e advinha chuva	chuva pro outro dia ou naquela noite mesmo	
rãzinha	"uma espécie de sapinho quando rapa e anda na biqueira da casa"	é dando aviso de chuva	
macaco preto	se ele grita na manhã	é com certeza chuva	
pássaro da taioca	quando canta alegre		chuva
bicho de ruma	"começa a andar em grupo nos caminhos"	é sinal de chuva	e de inverno também
taioca formiga	"um bando de taioca quando sai bem cedinho e fica no meio do caminho"	é sinal de chuva no mesmo dia	
jabuti	"quando anda muito cedo é sinal que vai chover, ele anda bem cedo pra esconder debaixo dos balseiros e	é chuva no dia	

[77] Gostava muito de cantar mês de outubro no começo do inverno, chamando o inverno, agora ela tá assim não sei, não canta mais na época certa"

[78] Hoje não está regulando.

[79] Porque ele só bebe água quando chove, ele tem medo de beber água embaixo cair e não levantar mais, eles falam que ele tem mistério com a chuva também"

	esconder da chuva"		
nambu macucaia	quando canta de madrugada é porque vai chover	é chuva no dia seguinte	
raposa	grita quando vai chover	ele adivinha chuva	
arara	quando canta é porque vai chover	no dia seguinte	pode ser em dois ou três dias
grilo pequeninho	"canta é adivinhando chuva; quando ele começa a cantar seis da tarde é sinal do inverno e eles tão diminuindo porque tá acabando a mata"	na noite mesmo ou dia seguinte	e eles cantam mais no inverno
cupim de asas	começa a voar	é sinal de chuva	
bode	quando ele espirra		é sinal de chuva em poucos dias
jacuruxi	"é um tipo de calango e ele dava sinal de alagação podia ser qualquer tempo, hoje não vê nem ele mais"		
gavião	quando começa a cantar	é sinal de chuva pra aquele dia	e também pra mais dias
sapo cururu	"cantando na beira do igarapé pode esperar que é chuva"	chuva muito rápido, na noite mesmo, pode ser no outro dia	
"tem um bem-te-vi bem pequenininho mesmo roxinho"	"que cantava quando ia chover, hoje nem tem mais"	no mesmo dia	
aracoã	canta pra chamar chuva		chove nos próximos dias, dois três dias chove
onça	esturrando de manhazinha	é sinal de chuva pro mesmo dia	
surucucu	"quando é pra chover ela faz zoada, assim ku ku kuku"	é chuva na certa	
perereca	ela só canta pra chover mesmo	adivinha chuva no dia	adivinha o inverno
pinica-pau	quando canta pela manhã	é adivinhando chuva	
socó-boi	quando esturram na mata à noite	é chuva pro dia seguinte	
periquito e papagaio	"ficam alvoroçados logo cedo os de casa e os da mata também"	é adivinhando chuva	
jacaré	esturrando e batendo no igapó	é adivinhando chuva por mesmo dia	
mocotó	"é um pássaro que canta e adivinha verão e inverno vai depender da cantiga dele é diferente pra verão e pra inverno"	adivinha chuva e sol	
gavião-corujão	quando pia tá adivinhando chuva	chove naquele dia mesmo	
porco do mato branco	"quando ele está dormindo é porque vai chover, a gente encontra ele dormindo nas caçada e sabe que vem chuva"	adivinha chuva para o dia seguinte	
aruá	"é um caracol que adivinhava alagação, ele punha os ovos acima da onde ia a alagação, mas nem a gente vê mais"	adivinha chuva	adivinha alagação

Fonte: Pesquisa de campo, alto Juruá e Reserva Extrativista do alto Juruá

A natureza é assinalada por signos. Alguns animais perderam contudo sua função de signos por que suas ações deixaram de se repetir. [80] A razão para isso é *"a mudanças nos tempos"*. Os moradores da floresta constituem essas relações de significado através de sua interação com animais e com a natureza mais ampla – que não separam em campos separados entre si e da vida humana. Atribuem *ethos* e socialidade a certos animais, bem como comportamento humano,

[80] Um signo "é o que se repete. (...) Sem repetição não há signo, porque não poderia reconhecê-lo e o reconhecimento é o que fundamenta o signo" (BARTHES, 1982:255).

resultado da observação empírica. Animais são representados como gente porque animais agem, na percepção desses moradores da mata, como humanos, comunicando ações, avisando eventos, conversando entre si, como humanos. Dizem: *"aprendi sua linguagem"*, de acordo com cada interlocutor.

Esse é um sistema animista -- em que os animais e humanos são tratados como sujeitos de ação --, onde há contudo entre humanos e não-humanos uma relação de dependência, sejam esses não-humanos animais ou encantados, que gera um equilíbrio. Lembramos que aqui "animismo" é visão que atribui prerrogativas humanas e sociais a certas espécies naturais, isto é, que afirma uma *"continuidade metafísica entre humanos e não-humanos"* (ARHEM, 1996). Nessa visão, tanto os humanos como os não-humanos são personagens sociais. As almas, seres encantados, e uma grande gama de animais possuem para muitos moradores da floresta essa qualidade de serem agentes sociais.

Previsões e a escatologia Cristã

Outra peça do mosaico que constitui o campo religioso do alto Juruá é o catolicismo, cujas crenças e instituições atuam junto aos encantes e seres supranaturais provenientes de origem ameríndia. Galvão os vê como *"partes integrantes de um mesmo sistema religioso"* (1976: 5), como entidades de um só universo, não percebidas como forças opostas. Aparentemente, Santos são mais acionados para lidar com assuntos ligados às pessoas, enquanto encantes seriam acionados para relações com animais. Os bichos agoureiros, ao contrário e, na contramão dos Santos e encantes, são evitados e se recorrem a algumas técnicas citadas para neutralizar seus poderes.

Os não-índios moradores da floresta são grandemente influenciados por um catolicismo doméstico, em que alguns preceitos do catolicismo popular são seguidos: o pagamento de promessas, a crença em pessoas santas[81], a existência de espaços como o céu, o purgatório, e o

[81] Na região há devoção ao Irmão José e às duas *almas da Nova Olinda*. A história narrada por inúmeras pessoas diz que dois irmãos vindos do Ceará começaram a cortar seringa na comunidade Nova Olinda, e foram massacrados com crueldade por índios brabos. Dizem que as almas desses dois irmãos *arigós* realizam milagres. Após o *novenário* da Restauração, que termina em 31 de agosto, época de verão, é grande o número de fiéis que seguem a pé até a sepultura onde estão enterrados, que segundo dizem nunca se desfez, apesar das mudanças no curso do igarapé. Segundo Dona Maria Janoca, os fiéis trazem

inferno, e em almas que vagam pela terra e aparecem aos vivos, talvez no espaço da floresta desconhecida, ou *"absoluta".* Nesse catolicismo, há comunicação entre os outros dois mundos: dos vivos e dos mortos, através dessas almas. Para alguns essa condição vagante significa que as almas não foram aceitos em nenhum lugar, devido à extrema maldade; para outros são seres ou almas tanto boas, quanto más. Aqui se aplica a percepção de *visagens.* Os encantes são também seres que transitam entre espaços invisíveis e visíveis, podendo também serem bons ou maus.

Na região do alto Juruá grande parte da crença da população *branca* vem de um misto entre o catolicismo oficial e rústico, mas é importante lembrar que não há igrejas com padres permanentes no interior da reserva, e o contato com padres católicos se dava nas "desobrigas" anuais no máximo. Nas últimas duas décadas, surgiram vários cultos evangélicos com pastores locais. Lugares *"santos"* ou de habitação de *"seres de outro mundo"*, isto é, espaços encantados são preceitos do catolicismo rústico. Esses locais são territórios visíveis, e ao mesmo tempo invisíveis, onde se localizam portais para outros mundos, sendo eles os barrancos de rios, as cachoeiras nos rios, alguns lagos, sapopemas, grandes árvores, matas desconhecidas e antigos cemitérios. Esses são territórios em que se podem encontrar esses seres, quer denominem por alma, *visagens* ou encante. Seres estes vindos desse catolicismo rústico que é fruto de um misto de religião católica, proveniente de missões católicas que chegaram à região com o xamanismo advindo dos indígenas da região. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973:61) observa que: *"A separação entre natural e sobrenatural é assim inteiramente fluída, o sobrenatural constituindo uma extensão do mundo natural"*. Portanto, o morador da floresta, de alguma forma, tem contato com o mundo sobrenatural, porque essa possibilidade é intrínseca e compõe seu *ethos*.

No catolicismo rústico cada comunidade, grupo ou família possuem santos padroeiros ou são devotos de uma pessoa considerada Santa. Aqui na região essa pessoa é o Irmão José. É comum na maioria das casas encontrarem nas paredes de tábuas da sala, uma foto do Irmão José junto com outras imagens de Santos católicos, crucifixos, fotografias da família e brasão de times de futebol.

Parte integrante desse catolicismo rústico é o pagamento de promessa. A promessa consiste em trocas simbólicas entre o mundo dos homens e o mundo do sagrado, onde habitam os Santos.

---

de lá "*milagres [cera da vela] para usar como remédio, eu mesmo tenho milagres em casa, quando dava mau em criança é só botar n'água e beber um pouco que cura e livra dos males."* A Prefeitura de Marechal Thaumaturgo limpa o caminho pela floresta até Nova Olinda para facilitar a peregrinação. O Irmão José subiu o alto Juruá, até a foz do rio Amônia, de onde varou para o Peru em janeiro de 1968, fazendo pregações, erguendo Santos Cruzeiros e realizando milagres.

É considerada a principal forma de obter graças e proteção de um Santo. Quando um auxílio é conseguido pela interseção de um determinado Santo ou *"pessoa santa"* se promete desde peregrinações até cerimônias coletivas em prol do Santo, procedimento este característico do catolicismo *"doméstico"*, como denomina Roger Bastide (1951). Segundo Bastide (1951:55) que desde o período colonial *"encontramos dois catolicismos diferentes e muitas vezes em oposição: o "catolicismo doméstico" dos primeiros colonos, dos chefes de família, e o "catolicismo mais romano", mais universalista, das ordens religiosas e principalmente dos jesuítas"*.

Alba Zaluar (1989:88) em uma pesquisa sobre esse catolicismo de santos e festas populares afirma que,

> *"Para obter ajuda dos santos, os homens ligavam-se socialmente com eles, estabelecendo-se uma relação de reciprocidade, isto é, uma relação em que havia uma série de prestações e contraprestações socialmente estipuladas. A idéia de reciprocidade está contida na categoria promessa, e a forma pela qual ela era pensada e efetivada nas comunidades estudadas pode revelar-nos características das próprias relações sociais que os homens estabeleciam entre si. A categoria promessa denotava ao mesmo tempo o pedido feito ao santo, a dívida a saldar e a efetivação do pagamento ao santo, especialmente quando se tratava de ex-votos também chamados de promessa".*

Os santos assim como os deuses são indivíduos temperamentais que exigem os festejos para que troquem dádivas, caso as festividades e o pagamento de promessas não se realizam os santos *"dizem por uma boca só castigam a gente."* [82]

Irmão José e escatológicas locais

[82] Para Geertz (1989:104-105) a religião é "um sistema simbólico que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradoras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral". Podemos aplicar essa definição ao caso em questão, levando em conta que aqui o 'sistema simbólico' inclui componentes heterogêneos: o que chamamos aqui de catolicismo popular ou rústico, e outros "sistemas simbólicos" que incluem as crenças e práticas relacionadas a *encantes, caboclinhos,* Caipora e outros entes da floresta.



Foto 12. Imagem de Irmão José na parede de uma sala /Foto da autora

A violência dos tempos e suas conseqüências imprevistas são interpretadas como um castigo, como expressão da ira celeste. Os pecados são vistos como alguma transgressão dos deveres que os homens devem ter na Terra. O castigo divino toma forças que castiga, tantos os inimigos como os justos em que todos pagam. Essa grande alagação de 2008 e as *"mudanças dos tempos"* são exemplo desse pensamento. Como revela Dona Maritô, Comunidade Quieto,

> *"Deus pai tem o poder de castigar os pecadores por algum mal feito e que todos pagam pela ofensa. Ainda tem pessoa que pensa que essas alagações e essas coisas ruim que acontecem na televisão e a gente vê são normais, não são não, é coisa de Deus que está triste com os homens, com muita gente e aqui com muita gente que tá fazendo o que tá fazendo aqui na Reserva."*

Os pecados nada mais são do que transgressões aos ditames desse catolicismo rústico, portanto, os moradores da floresta crêem que se os homens querem evitar a ira de Deus, vindas na Terra em forma de tempestades, grandes alagações, e *"esse destempero dos tempos"* deve seguir as *"leis de Deus"*. Essas anormalidades seriam avisos de Deus de que seu mundo está mau, *"ele é o dono, ele vem e castiga"* como diz Dona Maria Santa. Segundo Otávio Luciano da Silva, (Seu Otávio),

> *"(...) a mata, os rios, igarapés, caça, tudinho tem sua lei, que é a lei de Deus, ele fez o arco-íris como sinal dessa aliança com nós, mas tudo tem que ser do jeito dele, senão ele vai mandando essas expiações pra nós, por que tem muita gente agora que tá querendo saber, mais do que Deus, não pode, ele vê isso e faz mudar tudo do que era pra todo os pessoal saber que ele é o Dono e a lei é dele, nós temos que rezar muito por nós e pelos que mais pecam pra que não aconteça o pior, eu rezo o terço todo o dia, e Nossa Senhora de Fátima mesmo falou que se livrava do mau quem rezasse o terço todos os dias, eu e minha mulher, nós fazemos parte da Legião de Maria e rezo pra todo esse mundo que tá em pecado. Quando Deus se zangar mesmo não vai ser só você que vai se perder, vai ser todo mundo mesmo que não rezar e que não for avisado pelos anjos dele, eu penso assim e faço minha vida pra agradar a Deus Pai Todo Poderoso."*

Maria de Nazaré Lopes da Cunha (Dona Nazaré Adelino), 81 anos, moradora da Comunidade Seringueirinha, rio Bagé, observa que, *"essa alagação monstra que deu é um aviso de Deus que ele não tá contente com que os homens estão fazendo aqui, porque eu nunca vi coisa tão feia."*

O Irmão José, quando ele passou por Marechal Thaumaturgo e subiu o Rio Amônia para o Peru, ele falava que *"são 12 apóstolos, ficou 11 saiu 1"*, todos diziam que ele era São José. Dona Maria Batista da Silva, 82 anos, me disse que um sobrinho dela quando foi a Canindé pagar promessa viu que "o irmão José era mesminho que São Francisco do Canindé", ele olhou a estatua dentro da sala da capela conheceu o irmão José". Dona Piti[83] disse a mesma coisa pra mim que quando ela foi a Canindé conheceu o Irmão José na estátua de São Francisco do Canindé. Interessante a grande ligação ainda entre o sertão, de onde migraram muitos que, hoje fazem parte ou são descendentes daqueles que vieram para a floresta, conseguir dinheiro com a borracha, uns para ficar, outros para voltar a sua terra e outros ainda para morrer por essas paragens.



Foto 13. Relíquias do Irmão José, de Dona Maria Santa/ Fotos da autora

Dona Maria continua sua fala sobre o Irmão José,

[83] Mais elementos sobre o Irmão José, já mencionado em nota anterior. É descrito como um beato que passou pela região na década de 1960, fazendo pregações e instalando cruzes. Os moradores da região, não índios ou índios (caso dos Ashaninka e Shawãndawa) veneram o irmão José, e é possível encontrar em uma ou outra casa das aldeias, uma fotografia do beato juntamente com folhinhas com imagens de Santos Católicos; no caso Ashaninka ornamentos rituais de plumagem, tambores e fotos da família Piãnko (na qual um dos membros, Dona Piti, é uma branca). Nas casas da REAJ é comum uma imagem do beato, exceto nas casas de *crentes* – adeptos das religiões neo-petencostais. Os ensinamentos do irmão José são lembrados e transmitidos frequentemente. É comum encontrar também nas casas garrafas com água benta do Irmão José, velas bentas, por ele, cordões, cruz de madeira e mesmo orações bentas do Irmão José. Estas relíquias são bem guardadas e utilizadas em *"horas de precisão"*, como em caso de doença, tempestades, suspeitas de feitiçaria e nas horas de morte e de nascimento, quando o parto se apresenta difícil.

> *"Ele falava que ia ter lei no mundo que a gente não sabe de onde vêm, que era pra rezar muito para passar a época do século XX, é o pior dos tempo até chegar o fim, pra que a gente sempre nunca pedir a seca da chuva e sim do sol e pra plantar muita raiz. Dizia que em Cruzeiro do Sul ia chegar o tempo como se fosse o Ceará de seca. Todo o Santo Cruzeiro que ele levantava aparecia um arco-íris com três estrelas que aparecia no céu em sua ponta. Ele sempre falava que o arco-íris é a união entre Deus e os homens, quando não tiver mais arco-íris é o fim. Tô lembrada que quando o Irmão José passou houve um tremor de terra aqui no Amônia e ele disse que era a mão de Deus e que não era pra ter medo, não. Dizia Irmão José andava por cima das águas e um menino pequeno viu e ele pediu pelo menino, depois de três dias o menino morreu. Ele sempre pedia pra os pessoal rezar muito ele falava reze muito que se os tempos passar 2000 vai ser um tempo muito difícil porque esta perto do fim. Uma coisa eu vi mesmo todo mundo que acompanhava ele na viagem dele não passava fome. Tinha comida pra cem pessoas, todo mundo se ajudava e comia. De primeiro o horário era o que Deus deixou, o horário da floresta e até nisso os homens estão mexendo aí Deus muda mesmo tudo, pra dizer que é ele que sabe das coisas mesmo. Eu uso o horário de Deus, que Deus deixou, o da floresta, esse aí que tem na cidade eu nem sei, acho ruim mesmo."*

Uma recorrência que se pode perceber em campo é que nos interiores longe das Vilas e cidades o horário que prevalece é o *"horário de Deus"* ou *"horário da floresta"*. Os moradores desses locais não seguem o horário que foi mexido e vigora atualmente no Acre, correlacionando às mudanças nos tempos a esse *"querer saber mais do que Deus"*, as transformações que o próprio homem opera nas obras de Deus, sem sua permissão e sem que ele goste, *"porque se Deus tivesse satisfeito com os homens não mandava tanta coisa ruim pra nós aqui na Terra"*, explica Dona Maria Santa.

Rosalina Ferreira de Araújo, (Dona Rosa), 57 anos, moradora do Ramal Três, diz que,

> *"Eu nasci no seringal Jurupari e de lá vim morar aqui porque a borracha acabou viemos pra cá pra lidar com agricultura, minha família, eu já tinha bem uns quatro filhos já. A gente que lida no roçado tá percebendo muita mudança mesmo. O inverno era mais quente e o verão era mais ventilado, agora tá dando friagem como hoje, no inverno (10/12/2010). Estamos em época de alagação e cadê a alagação? Tempo que as ingazeiras florava muito a gente sabia que a alagação era grande. O verão antes era de terra rachar e o verão hoje em dia nem tem. É o que fala nas escrituras está sendo cumprido o que Deus disse que o mundo vai acabar com fogo, olha a quentura do tempo, estamos vendo tá tudo mudado mesmo, é porque o homem quer saber mais que Deus, aí Deus muda, ele é o dono de tudo. Deus é que comanda tudo verão, seca, inverno e chuva, e você tá vendo como tá, é castigo mesmo para os homens que não estão cuidando das criaturas dele."*

Interessante a fala de Dona Rosa de que Deus se posiciona como patrão, logo, deixa aos cuidados de seus subordinados sua criação, e estes quando não a zelam vem o castigo, como um corretivo dessa má ação. A alagação ocorrida em janeiro de 2008, não é vista como um fenômeno natural ela é entendida como castigo de Deus, porque os homens querem saber mais do que Deus

ou por que muitos não seguem mais suas Leis. Esse fenômeno anormal da alagação foi percebido como problema pelos ribeirinhos, agricultores, indígenas, moradores do alto Juruá, afetados por esse fenômeno climático que passou a ser considerado um problema local, porque muitos agricultores e indígenas perderam suas plantações, gados, muitas pessoas perderam suas casas, utensílios domésticos e como os *"tempos estão mudados"* e os homens contribuíram para isso, com o desmatamento das beiras dos rios e com isso o assoreamento dos rios, muitos já se preocupam com a alagação e tomam medidas para que não percam mais como perderam. Muitas pessoas estão levantando suas casas, evitando roçado de barranco e mesmo de praia, e mesmo aquelas que têm roçado de beira de barranco de rio, estão colocando outro em terras altas difíceis de serem alagadas. É uma ação de cada um, o governo em nenhum nível, municipal, estadual ou federal tem planos de mitigação desses riscos ambientais. Quem está percebendo e mesmo convivendo com o problema e a incerteza são essas populações mais afetadas, formadas por pequenos produtores, indígenas, e população ribeirinha, que aqui são as testemunhas das catástrofes ambientais. Segundo Chico Velho, Comunidade Quieto,

> *"O Irmão José falava que ia chegar os tempos de muita lei que a gente não vai saber de onde vem é o que está fazendo agora, ele dizia que pros fins dos tempos tudo ia mudar e tô vendo uma grande diferença mesmo em tudo. Na época antiga nós vivia num paraíso, nós vivia com os Ashaninka e era tudo como irmão, a Piti e o compadre Antônio vivia perto de casa. O Seu Samuel ele morava com a kamparia que mexia madeira e aí ele resolveu sair da lida da madeira, já tava cansado e pedir terra pra ele morar. Agora estamos vendo essa confusão medonha, eu penso que a gente vive no mundo de conclusão mesmo porque tá essa desarrumação aqui no Amônia por causa do Chiquinho e é tudo parente se for ver, antes todo mundo vivia em paz agora olha como tá, então é o fim dos tempos mesmo."*

Chico Velho relembra de tempos passados em que moravam brancos e indígenas todos juntos e ressalta em sua fala, que nesse tempo havia harmonia[84] e atualmente ele mesmo é testemunha dessa desarmonia, concluindo que essa *"desarrumação"* em vários aspectos sociais é indícios do *"fim dos tempos"*, augúrios dessa escatologia rústica.

Dona Maisa Correa de Souza, hoje moradora de Cruzeiro do Sul, relembra também que,

[84] Chico Velho é irmão de Francisca Oliveira da Silva, Dona Piti, casada com Antônio Piãnko Ashaninka. Ambas famílias branca e indígena sempre conviveram em "harmonia". Diferente do contato índios/brancos que em tempos pretéritos, os indígenas foram massacrados e sofreram de males de toda a sorte na mãos dos brancos. Até os dias atuais os índios ainda sofrem de muito preconceito por parte de alguns brancos na região.

> *"O Irmão José falava que ia ter bons tempos por poucos tempos e era pro pessoal rezar muito para a guerra não começar de cima pra baixo. A munição que a mulher guardasse dentro da garrafa um pouquinho e que enterrasse outro pouco porque ia chegar o tempo dessa precisão, que ia iria chegar, sempre pra guardar esse pouquinho de pólvora enterrado debaixo de casa. Isso aí tá começando né nega veia. Ele falou que a borracha veio da fumaça né, e essa fumaça iria se acabar pra vir outra fumaça, e nós estamos vendo isso mesmo, acabou-se e naquele tempo não tinha ninguém quem dissesse."*

Dona Maisa enfatiza que o Irmão José previu o fim da borracha, que na época ninguém acreditava, e que ele previu um tempo de luta que segundo ela, tudo que ele disse ela está vendo ocorrer, acreditando ser indício desse vaticínio do Irmão José.

> *"Irmão se é de você desce um palmo meça assim dois palmo e suba, vá pra beira de um igarapezinho que tenha condição de você tirar água com uma cuia e de tomar banho no verão, hoje em dia não pode ir daqui da Vila pra canto nenhum, porque é a Reserva, as áreas indígenas, é o Peru, ninguém pode ir daqui pra terras alheias, nós estamos cercado, como o Irmão José falou uma cuia de farinha vai valer mais do que uma pele de gato e estamos vendo. Ele também disse que vai chegar um bom tempo pra pouco tempo, bom tempo, eu acho que nós já estamos passando, ou já passamos, agora o ruim tempo tá chegando, ele também disse que ia chegar a lei que ninguém sabia qual era que mandava, que você tinha sua casa, ia chegar a lei que você nem sabia se a casa era sua ou não, porque ia ser tanta da lei que você não sabia qual tava maior que a outra, e da onde saia, e também ia ter tanta peste, doença e tudo que ninguém sabia qual era a cura, e hoje em dia tá aparecendo mesmo, do mesmo jeito que ele disse, tudo que ele disse tá acontecendo, ia também chegar tantas das igrejas que você não sabia mais qual era que você ia seguir, tantas pessoas que ia bater na sua porta, mas você não abrisse, que poucas seria do bem e a maioria seria do mal, agora nunca criticasse, e olha como é que nós estamos né, e o bom tempo pra pouco tempo e o mundo não se acabaria, se acabaria o povo, pois é o mundo não ia se acabar, mas os vivente ia, tudo tem que ter um começo, e tem um fim. Tá cada vez mais difícil antigamente nós andava como passarinho livre e hoje tem marginal e Thaumaturgo tá ficando assim violento, porque aqui antes não existia dessas arrumação. As crianças podiam brincar com os meninos, não tinha maldade, e hoje em dia tá uma bagunça. Existe muito drogado aqui em Thaumaturgo, tempos de paz, antigamente não volta mais, eu acho que o mal tempo já chegou mesmo, os tempos bons já ficou pra traz mesmo."*

É bastante comum essa fala aqui na região, segundo os moradores, *"de bons tempos para poucos tempos"*, alguns acreditando que os *"bons tempos"* já passaram e outros que *"são esses tempos de agora"* os *"bons tempos"*, mas que vai passar por causa de,

> *"(...) que muitas coisas ruins que tem feito hoje, é muita traquinagem, quando eu era menina ah, minha mãe bastava olhar, não tinha dessa, menino passar no meio de conversa, e hoje passa e se a gente fala até diz nome feio e os pessoal nem liga (...) além dessa quentura que é qualquer tempo verão, inverno todo tempo não regula mais os tempos como de primeiro a gente sabia como era".*

Revela a Senhora Alcenira Maciel Cordeiro, 70 anos, moradora do Seringal São Pedro, Rio Liberdade. Alguns moradores da região dizem que Irmão José era Santo e por isso realizava

milagres e outros fenômenos visíveis aos que o seguia. O senhor Antônio Carlos Maciel, 77 anos, diz que, "*eu acompanhei o Irmão José aqui em Cruzeiro eu sempre morei aqui e ele andava com a lamparinazinha dele sempre com aquele foguinho*[85] *sempre acesso e na lamparina dele nem tinha combustol, isso eu vi mesmo."*

Outra fala sobre alguns desses fenômenos revela Seu Otávio,

> *"O Irmão José atraia fenômenos, aonde ele levantava a cruz dele aparecia uma estrela bem em cima. O irmão José dizia que quando o cruzeiro caísse não levantasse mais, era pra tocar fogo e as cinzas usar pra afastar temporal, o pessoal dividia as cinzas e assim fazia. Tem uma história que a mulher do Brigilio na Guarnição ela sovinou água e ele disse que não tinha nada não, diz que ele disse pra alguém que a água ia chegar até lá e a alagação chegou mesmo. Diz que ele chegou no Peru era um grande homem da terra, tinha um homem que vinha atrás dele e olhou a cabeça dele, a nuca e viu um buraco oco. Ele era preso na policia e sumia da prisão, olhava lá dentro só um morcego voando. Ele sumia e aparecia, fazia coisas boas e coisas más pra quem era contra ele, ele era diferente."*

Muitas pessoas também revelam que o Irmão José previu a quentura, a diminuição dos rios e a seca que ocorreu em 2005. Diz Dona Rosa que,

> *"A Cruz de Cristo é o que segura a Terra, Deus morreu por nós, a cruz é sagrada, quando a gente pede com fé, teve um ano que teve uma seca grande aqui, 2004, 2005, mas teve igarapé que nunca secou, estava seco e teve sol quente, quente mesmo, quando tava seco tinha gente que aguava a Cruz da Vila, Cruz do Irmão José, batia na barriguda pra chamar a chuva, só vinha aquela puagenzinha, a terra não molhava e teve mesmo muita roça que perdeu mesmo aqui, o Irmão José falava que a terra já acabou com água e agora ia se acabar com fogo, mas ninguém não sabe, né? Mas estamos sentindo a quentura que ele falava que ia ter, né mesmo?"*

Também Dona Maria Santa, Comunidade Foz do Bagé, conta que,

> *"O Irmão José tinha um livro bem alto [grande] e que ele rezava e que ele me benzeu e me deu uma vela acessa na minha mão, a cera escorria e não queimava não. Ele dizia que ia botar um roçado ia plantar muito e ia colher bem pouquinho, ia ter muita casa e ia ter muita sala e pouca fala, muito chapéu e pouca cabeça. No final do mundo ia cair as folhas das árvores e ia bolar tudo, mas não era pra gente ter medo, era pra limpar a terra, e que tudo que sua mãe dizia era certo. Planta tabaco, cana, milho, roça, feijão, mamão, banana e muito côco porque um dia não vai ter mais nem água pra beber. Ele dizia também que o Domingos de Ramos era sagrado, que era o dia que os padres abençoam os ramos que servirão para ser queimados pra livrar tempestades e pra que não aconteça nenhum mau aquela família naquela casa. Ele dizia que se der um período de estio também era pra jogar água benta da igreja na*

[85] Simbolicamente o fogo, ou a vela que se ascende, pode significar e atender diferentes propósitos como purificar e regenerar, sobretudo trazer luz à escuridão. Assim sendo o fogo é sinal da presença e ação de Deus, e é também veículo de para iluminar os caminhos das almas aqui na Terra.

imagem ou na cruz pra dar uma puagem e pedir muito a Deus. Aqui só nesses tempos, e agora tá de estio grande, verão forte mesmo, mas de primeiro a água que ele mesmo benzeu pra mim eu usava pra curar doença mesmo usava em feridas, bebia, e dava pra curar quebranto e rezava."

Dona Maria Santa relembra também de uma oração que é forte e que o Irmão José também conhecia,

"(...) é a oração de Nossa Senhora Aparecida, esta oração livra dos perigos dos três dias de escuridão que vão chegar e para se andar com essa oração não precisa saber ler ela, só basta ter fé em Nossa Senhora Aparecida, ela protege de todo mal, põe na bolsa e ou no pescoço e anda com ela que a virgem te guarda, ele dizia isso pro povo que tinha que pedir proteção para esses dias finais onde vai ter só escuridão mesmo pra aguardar a chegada de Deus e levar os bons pó céu e os pecadores para a escuridão eterna, Deus pai eterno livrai!"

Seu Milton Gomes da Conceição comenta sobre o Irmão José que,

"Algumas pessoas dizem que a cutia é o único animal que o Irmão José interditou para alimentação dos cristãos, porque esse animal possui as barbas do demônio. Tem gente que acredita e não come e tem gente que sabe e come não se importa e tem gente que nem sabe."

Essa fala de Seu Milton remete ao catolicismo rústico muito presente na região, principalmente alto de rios e interiores mais afastados das cidades.

Jorge Dias da Silva, morador da Comunidade Foz do Tejo começa uma reflexão com o diagnóstico que já foi muitas vezes repetido:

"Eu tô achando que tá uma quentura medonha e muita chuva, agora. Será os final dos tempos? Quando eu era menino vamos dizer assim, esse mês de abril já começava as friagens, e de tá com dois anos pra cá que eu e muita gente tá notando que o tempo mudou, ou a quentura, a chuva já mudou então o que é que significa isso, a senhora sabe? "

Jorge Dias primeiro apresenta como causa *"os desmate na nossa Reserva":*

"(...) muitos campos grandes, será que não é por isso não? Tudo vem pelos desmate mesmo, tanto faz dentro da Reserva como fora da Reserva, eu tiro por isso, porque eu tenho duas casas, essa coberta de alumínio e a coberta de palha, aí quando eu tô dormindo na casa de alumínio eu tô lá umas horas da noite, pra madrugada que eu vou pro lugar pra esquentar meus pés, né, a não ser eu não agüento ficar lá, e lá na casa de palha é dentro da soteira e a mata é fria, né? Lá é tudo frio, lá faz frio, então se eu entendo é por causa disso, a floresta ela é fria, se vai num campo assim se vai morto, chega debaixo de uma mangueira é muito bom (...)"

Jorge indica que há mais do que o "desmate": há uma mudanca cósmica mais ampla:

"Agora ninguém sabe se foi o sol que baixou ou a Terra alteou e ninguém viu, ninguém pode ver. O sol de dois anos atrás nós não estamos suportando mais ele, a quentura dele."

Essa possibilidade leva finalmente à profecia do Irmão José: esses fenômenos são o *"começo do final dos tempos"*:

> *" Eu até tô achando que é mesmo o que o Irmão José falava que todas essas coisas que estamos vendo ia ver mesmo, é o começo do final dos tempos (...) Eu vim três vezes no remo visitar ele né. Ele falou que feliz de quem alcançasse o século vinte, né? Nós estamos em 2009, pra século vinte tá faltando onze anos. Ele falou que pros fins dos tempos tudo ia mudar. Tem o pessoal que se continuasse [a viver como] ele tinha dito, seria outro novo mundo. Mas se o pessoal levasse do jeito que tinha do lado ruim, ninguém sabia no fins dos tempos o que é que ia acontecer".*

A alagação de 2008 confirma a profecia do Irmão José:

> *"Um saco de farinha ia dar oitenta reais e já teve bem pertinho agora na alagação... porque onde eu planto a água matou tudo, minha casa encobriu com a água, deu mais de dois metros de água, foi janeiro do ano que passou, ficamos alagado, perdi tudo, disso que eu perdi eu não ganhei nada, saiu um dinheiro da alagação, veio um recurso pra nós, mas nós mas nunca passou pro nosso bolso, não, só disse que veio, veio de vim veio, mas não chegou onde nós estava"*
>
> *Pois bem, então ele diz que ia dar oitenta real a cuia de farinha, no fim dos tempos a gente ia ver diferença no sol, na lua e em tudo né, é isso que tá acontecendo. Por que hoje você tira pra não falar outra coisa, pelo mulherio, o mulherio tá uma coisa que a gente não sabe nem como é que tá, né. Assim porque a mulher hoje não anda vestida, tudo nua, eu digo você não vê um homem de cueca no meio de uma rua, você vê o homem de bermuda quando vem do trabalho, mas você vê o homem de calça. E a mulher hoje, tem delas que anda até de calcinha, como é aquele que vai tomar banho, é pecinha por todo o canto. Isso tem haver com o fim dos tempos, porque nós nunca tinha visto isso, né e hoje estamos vendo né, porque eu nasci faz um bocado de ano e nunca tinha visto isso.*
>
> *E o Irmão José falou mesmo que quando chegasse o final dos tempos tudo isso ia acontecer. O Irmão José fala muitas coisas e falava assim que os fins dos tempos ninguém ia morrer como os outros, ia ser outra morte, porque no tempo do dilúvio, foi dilúvio, né, e agora não ia ser mais isso, agora ninguém sabe o que é que vai acontecer. Eu tinha dezoito anos quando ele passou aqui em Thaumaturgo, hoje eu tô com sessenta e quatro anos, o Irmão José eu acho que nunca morreu e nem morre né, sabe porque? Porque a gente dava uma comida pra ele comer assim, aí ele comia, a gente via ele comendo, quando ele terminava ele emborcava o prato em cima do outro, eu digo isso porque eu vi, quando você ia olhar a comida tava lá, com certeza ele tinha um poder muito grande (...) Só que ele gostava muito era de água de coco, só que quando a gente ia dar um côco assim, ele perguntava não sei quantas vez se não ia fazer falta pra mim ou pra família, né, aí a gente dizia que não, aí ele bebia, é por todas essas coisas que acredito que o que ele falava era verdade verdadeira, por tudo e com tudo mesmo estamos nos final dos tempos, mas é o homem que se acaba a terra vai ficar aí arruinada, mas vai ficar, Irmão José também dizia isso."*

Na fala de Dias, o diagnóstico da crise dos tempos (quentura crescente), seguido pela referencia à explicação corrente (a causa é o "desmate"), leva a um enquadramento cósmico (o sol

está mais perto da terra), e essa anormalidade cósmica por sua vez é explicada – no contexto da profético – como sinal do fim do mundo, junto com o comportamento do "mulherio". [86]

Há uma devoção ao Irmão José muito difundida na região. A maioria entende que era um Santo. É comum ver a imagem de Irmão José em calendários anuais distribuídos pelas mercearias da região, e algumas lojas vendem sua imagem enquadrada.




Foto 14. Dona Etelvina com a foto e com água benta do Irmão José /Fotos da autora

Escatologia nas igrejas neo-pentecostais

Nota-se que as religiões neo-pentecostais crescem em abrangência na região do Juruá e na REAJ, acredito que coincide com a deteriorização da própria Reserva e da ASAREAJ e do poder que outrora esta associação detinha. Muitos ex-seringueiros se tornaram *"crentes"* porque esse pertencer a um grupo, essa territorialidade lhe confere uma rede de ajuda entre os outros iguais. Presenciei cultos e festas para arrecadar ajuda (sexta-básica) para pessoas (irmãos) considerados necessitados. No dia de Santo Antônio, 13 de junho de 2009, eu estava na Restauração e fizeram uma festa para auxiliar uma senhora solteira e mãe de dois casais de gêmeos, cuja condição era

[86] Diz Seu Antônio de Paula sobre o Irmão José: "Mas o Irmão José, eu lembro dele, ele passou aqui em 1968 na Boa Vista (...) Ele não voltava ele seguia em frente todo tempo,(...) ele não voltava pra trás [ao deixar o Juruá, varou para o Ucaiali, e terminou os dias no Solimões entre índios.] Ele era um sistema de um evangelho errante, ele pregava bem no português e no espanhol ele falava aquilo que tinha na Bíblia. Ele falou (...) que ele tinha sete filhos e mulher, dizia que era mineiro e que tava cumprido o voto que a mãe dele fez em Minas Gerais, não disse do que se tratava mas disse que cumpria seu dever. Ele eu sei foi pro Peru, de lá nunca mais ele voltou. Aqui eu acho que em qualquer coisa o pessoal se apega, mas ele eu acho que nem padre era, não sei se tinha mulher!"

tida como necessitada de auxílio, pois morava com sua mãe já idosa[87], e não tinha ninguém para trabalhar para elas. A caça era vizinhada, e os produtos do comprado, ficava difícil de conseguirem o suficiente para o mês, pois sobreviviam apenas com cento e setenta e quatro reais advindos do bolsa-família. Houve assim essa arrecadação dos neo-pentecostais da Restauração, alimentos que serviriam para provir à família por cerca de mais ou menos dois meses.

Com relação a esses fenômenos anormais que a natureza vem apresentando para a região transcrevo o que ouvi apenas de um interlocutor, Marcos Vale, líder de culto, morador da Comunidade Santa Luzia, BR 364, diz que todos os acontecimentos que ele vê se devem ao comportamento dos homens e que está escrito na Bíblia. Sua fala resume muitas outras:

> *"Na Bíblia, que é o que Deus nos deixou em Lucas capítulo 21, versículos de 9 ao 11 diz, [pega a Bíblia e lê] 'Quando vocês ouvirem falar de guerras e revoluções, não fiquem apavorados. Primeiro essas coisas devem acontecer, mas não será logo o fim. E Jesus continuou, uma nação lutará contra outra, um reino contra outro reino, haverá grandes terremotos, fome e pestes em vários lugares . Vão acontecer coisas pavorosas e grandes sinais vindos do céu'; e tem ainda em Mateus capítulo 24 versículos seis ao oito que diz, [lê novamente], 'você vão ouvir falar de guerras e rumores de guerra. Prestem atenção, e não fiquem assustados, pois essas coisas devem acontecer, mas ainda não é o fim. De fato uma nação lutará contra a outra, e um reino contra outro reino. Haverá fome e terremotos com vários lugares, mas tudo isso é o começo das dores.'Isso tudo que tá acontecendo aqui Deus já disse tá aqui na Bíblia todas essas mudanças nos tempos nós estamos vendo, é filho matando pai, é homem matando mulher, é chuva desregulada, não tem mais verão e inverno certo e esse terremoto que aconteceu, Deus tá avisando pra quem tá ouvindo ele que isso é o começo do fim, é fim dos homens na Terra, como diz aqui no livro sagrado, mas o povo não houve, mas tá aqui você tá vendo e eu creio no que estou falando pra senhora."*

Segundo Marcos, para a Igreja Pentecostal as transformações dos dias de hoje confirma o que esperam os crentes, pois a Bíblia já as previa.

"Encantes", mistérios e o tempo

A floresta é repleta de mistérios e de seres encantados, disso poucos moradores não acreditam. Almas, "*visage*", "*encantes*", mau assombros, *"pantaforma[88]"*, "*caboclim*" da mata, curupira, caipora, batedor[89], *"batatão[90]",* mãe d'água, mãe da seringa, povoam as matas da região.

[87] Sem ter atingido idade para adquirir aposentadoria.
[88] Nome dado a assombração.
[89] Conhecido também por gritador e chupador.

Alguns revelam que esses *"encantes"* são os donos dos animais, da mata, dos rios e igarapés e alguns tem controle também sobre o tempo e o clima.

Sobre esse mistério que a floresta carrega em si, sintetiza Senhor Humberto Gomes da Silva (82 anos), ex-morador do Tejo e ex-seringueiro, atualmente morador em Cruzeiro do Sul,

> *"Meu nome é Humberto Gomes da Silva, tenho oitenta e três anos e morei muito tempo no Manteiga acima no Tejo, morei muito tempo nas cabeceiras, eu cortava muita borracha e sabia caçar bem mesmo.(...) O mundo que o homem cria é ilusão do próprio homem, mas a floresta não é ilusão é criação de Deus. Tudo no mundo, comércio, televisão, bebida, é criação do homem, a floresta é criação divina, daí sua pureza, força e os mistérios que ela tem e quem tá dentro dela sente. Eu penso que por isso a natureza quando você se afasta dela você se esquece das coisas e do conhecimento que ela lhe deu. A natureza quando você se afasta dela, ela também se afasta de você, você perde a experiência, a ciência o jeito dela mesmo e de andar nela, de lidar com ela. Ela tem muito mistério mesmo, uns ela deixa a gente ver outros ela esconde mesmo, só Deus pra saber. A gente sente a diferença andando na mata, ela suga sua energia, o açúcar do seu sangue, e outras energias que eu não sei dizer, e ela te dá outras energias também é uma troca, mas pra isso precisa tomar conhecimento com ela."*

Na casa de Juscelino Rodrigues de Souza (Peba) perguntamos por que os sonhos me davam davama impressão de serem mais reais[91]. Ele respondeu:

> *"Os sonhos aqui são fortes porque eu me lembro que um dia eu ia caçar, ia pra mata e tinha sonhado com cobra e encontrei com a cobra naquele dia, daí pra frente quando eu sonhava ruim não ia pra mata. O sonho é um jeito que tem a força da natureza de entrar em contato com as pessoas, muitos aqui dizem isso, se você vê uma pessoa longe no sonho é porque demorará pra encontrar ela, e se vê perto você vai encontrar logo. A floresta traz no sonho acontecimento sobre seu presente e futuro basta saber entender, saber o que ele tá te dizendo."*

Osmildo com relação à mesma questão que fiz ao Peba considera que,

> *"Dentro da floresta tem muita força, tem sintonia com a alma humana, a alma humana com a alma da floresta. Quando a gente sonha aqui que se lembra se sonho é real e quando se esquece não. A alma voa o mundo e volta quando a gente se acorda, quando a gente dormi aqui é como se estivesse morto, tamanha a força daqui, aqui a ligação da alma humana com a alma da floresta é muito forte é como se fosse um encontro, por isso a gente dorme mais pesado na mata, parece mesmo que a gente tá*

---

[90] Batatão é uma luz que "cresce e diminui" (cf. Boitatá com o mesmo sentido); um tipo de encante.

[91] Do meu caderno de campo. "13/06/2009, Restauração no dia de Santo Antônio, vi poucas fogueiras, na realidade, três apenas em toda a Vila, jantei galinha com caldo e farinha e fui dormir, chegamos quase na boca da noite. Meu primeiro dia de dormida na região, nessa noite tive um sonho muito real com minha mãe, acordei no meio da noite muito assustada e demorei para pegar no sono novamente, na realidade, se dormi mais meia hora foi muito, e aproveito para registrar o sonho."

morto, mas é nossa alma se encontrando em outros mundos com o mistério da mãe natureza."

Com relação à mãe natureza acrescenta Osmildo,

"A natureza quer tudo igual, pode ser macho ou fêmea, pequeno ou grande, mas ela cuida de tudo igual, é uma mãe mesmo, ela é tão mãe que minha mãe diz que se a gente se perde na mata e vê uma borboleta azul, daquelas grandes, era só seguir ela que ela leva pra clareira mais próxima e que de lá era fácil encontrar o caminho pra alguma casa. Minha mãe fala que essas borboleta são encantada porque mostra o caminho e mostra mesmo. Depois com a minha experiência entendi que elas mostra o caminho porque elas gosta de fruta que o passarinho pipira bica, é a comida delas, e onde tem roçado de fruta tem casa perto de morador e aí não tô perdido mais, né, mas tudo isso é ciência da mata e o cuidado que a mãe natureza tem com todos os seres dela, faz tudo perfeito."

Edimilson Ferreira Lima, 36 anos, Boca do Rio Branco, Bagé, conta que sabe de histórias de *"caboclim"* da mata e intervenção ou interligação dos encantes com o tempo.

"Eu sei que o batedor é uma visagem e ele bate adivinha chuva mesmo, se ele bater chove, não sei, esses encante gosta de andar na mata mais no verão eu vejo que é porque tem a história do mapinguari, meu avô contava que era um tipo capelão mas muito maior mesmo com couro de jacaré e ele andava no verão igual aos outros animais pra não deixar rastro, eu tô pensando que no inverno esse bicho fazia era dormir numa sapopema porque esse sei lá o que, se era desse mundo ou de outro vivia escondendo de gente, parecia caboclo mesmo, meu avô contava, mas não sei, eu mesmo nunca vi essa coisa, só conheço de ouvir contar. Mas o batedor tenho escutado e a experiência dele é essa mesmo, se ele bate pode esperar chuva, pode ser coisa, os pessoal fala da mãe d'água, se é mesmo, a chuva é parente, né mesmo!"

As histórias que se ouviu desses encantados apresentam uma característica comum: ocorriam na *"boca da noite"* ou à noite, com uma ou duas histórias de fatos ocorridos às três da tarde. Como dizem muitos de meus interlocutores, existem *"horas cheias"*, isto é horas fortes e perigosas com alguma relação com esses seres encantados e também com o tempo, pois muitos moradores da floresta revelam que *"quando está preparando o tempo pra um pé d'água e tá arrodeando pode saber que se não cair às três da tarde, só depois das seis horas, dá de continuar o trabalho até essa hora, que aí cai mesmo"* (Domingos).

Alguns consideram as seis da manhã como hora forte, mas a maioria diz, como Seu Francisco Trajino Ferreira, que as horas fortes são *"(...) meio-dia, três da tarde, seis da tarde, nove da noite e meia-noite".*

Continua Francisco:

"(...) depois da meia-noite até as três da manhã é horas mortas, da escuridão. É nessas horas que o coisa ruim está solto mesmo. Aí as três, quatro da manhã, o galo

> *começa a cantar e quando o galo canta acaba essas horas imundas. O camarada, sei lá o que era, gritava longe irrriiii e eu vi até arrepiar os cabelos, depois da meia noite. Acaba essas coisas só depois que o galo canta, lá pelas quatro horas da manhã. Antigamente era assim, o galo tem um mistério com ele, ele é abençoado porque ele disse, avisou que Cristo nasceu pra todos. Ovelha, paca, boi e os animais perguntaram: onde foi? Ele respondeu, em Belém. É bom criar galo debaixo da casa, ele protege."*

Outras pessoas atribuem a aparição de almas também em épocas de friagem e explica Dona Georgina Maria da Silva, 35 anos, moradora da Foz do rio Branco, rio Tejo que,

> *"As almas não tem vida, o defunto é frio, elas também são, quando passam coisa ruim perto da gente dá arrepio, aquele vento frio. Elas gostam de friagem, quando tá de friagem dá mais medo ir pros cantos. As almas falam fanhosa, diferente de nós. Eu sei de uma história. Tinha uma alma no seringal, esqueci o nome, mas que na boca da noite pedia passagem no rio pra quem passasse ali. Ela pedia e falava que tinha enterrado uma botija de dinheiro debaixo de uma terra, e se a pessoa desse passagem ficava com o dinheiro, mas sei de que ninguém dava não, todo mundo saia assombrado varejando ou remando depressa mesmo."*

Notam-se os momentos e lugares, horários e os tempos, que de alguma forma são propícios para a aparição das almas e de outros entes sobrenaturais. Interessante a observação de Dona Georgina de que as almas gostam de aparecer em tempo de friagens. Isso significa que almas estariam associadas ao verão. Os horários citados como *"horas fortes"* ou *"períodos fortes como a boca da noite"* sempre estão presentes nas narrativas de aparecimento de encantes.

No período em que passei na Foz do Tejo conheci o Seu Gerônimo, o homem mais idoso da comunidade. Numa bela manhã de verão fui até sua casa de Gerônimo Souza de Lima, (Seu Gerônimo) 78 anos, estava se arrumando para ir para o roçado com Dona Maria sua esposa, eu queria acompanhá-los, mas estava com uma ferida braba, que me impedia de andar rápido, e ele delicadamente pediu que ficasse e esperasse sua volta, explicando que no roçado havia muito espinho que estava preocupado comigo, preferindo que não fosse. Quando ele voltou conversou-se dentre outros assuntos também sobre *visagem*, que em sua definição,

> *"visagem é alma ou coisa que não explica coisa que não é desse mundo, não sei direito, é coisa do demo, coisa ruim que assombra a gente, não é a caipora que é a mãe da mata, tem também a mãe da seringa, que o pessoal de primeiro faz pauta com ela para colher muito leite, tem a mãe d'água que é quem toma de conta das águas. Essas são boas, cuidam das coisas de Deus."*

Entretanto Dona Maria Santa sumariamente explica que, *"os seres encantados, são aqueles anjos deixados por Deus para cuidar do que é seu na Terra, a natureza."*

Para Seu Gerônimo, hoje agricultor, mas que foi seringueiro tem horas dessas visage aparecerem, e ele responde de uma forma muito didática:

> *"A visagem boa não tem hora e não tem medo da luz, dizem que quando a gente tá pra morrer é a alma de um parente que aparece pra nós, não dá aquele arrepio, aquela gastura ruim, nem medo nem nada e o mau assombro têm medo de luz, gosta da escuridão da noite, da mata que é friazinha e molhada, não gostam de sol, não espanta eles, tem horas fortes que são boas pra rezar pro bem e pro mau, de noite é só pra coisa ruim mesmo. A mãe d'água costuma aparecer as seis horas da tarde, ela aparece lá no igarapé, é por isso que nesse horário não é bom tomar banho, tem história de menino que sumiu e que a mãe d'água levou junto com ela e nunca mais pareceu, nem corpo, nem nada, e tem gente que vê essas crianças junto da mãe d'água, eu nunca vi, mas sei de contado."*

Novamente vemos encantes associados a momentos do dia e da noite. Dona Neuda, 62 anos, Comunidade Foz do Tejo, diz: *"tem alma boa e tem má, as más ficam vagando, nós somos almas, e como tem pessoa boa tem também alma boa e pessoa ruim, tem alma ruim"*.

Dona Maria Janoca faz a ligação entre os encantes com a ocorrência de certos ventos na mata, observa que,

> *"Tem um caso com a Dona Esmeralda lá no Bela Vista que o tempo tinha um vento rasteiro quando a gente chegou, ela sentiu alguma coisa e começou a rezar e tinha um gemido longe, longe, quando ela começou a rezar tinha acabado o gemido o tempo parou e não dava mais nada, nem passarinho [tudo ficou aquele silêncio], no vento navega coisa boa e ruim também "*

De acordo com Dona Maria Janoca, *"existem ventos e ventos na mata os que tão assim rasteirinho tá meio mancomunado com encantes da mata, os ventos altos com épocas de floração e chegada de tempestades e friagens, depende da época, se é verão ou inverno"*.

Manoel Azevedo (Seu Pipa) Comunidade Foz do Ceará, relata uma história acontecida com ele no verão,

> *"Tinha um pau maniva, eu vi uma mucura, foquei ela e aí uma coisa balançou o punho da rede que eu tava pra pastorar paca*[92]*, era caipora, que é um batatão de luz, aí eu pensei, não fico aqui mais eu sei voltar pra casa, mesmo sem nada passei a faca no punho da rede e sai correndo na mata, a caipora ninguém vê não é uma luz que brilha e esconde o que ela é de verdade, se gente se bicho, é visage."*

[92] Há hoje dois tipos principais de caçada, uma praticada de dia e outra à noite. Caça-se ouvindo os sons dos animais na mata, e também seguindo seus rastros. A técnica de rastejar é usada durante o dia, freqüentemente, na estação das chuvas quando as folhas úmidas não chiam e o terreno mole revela as pegadas dos animais. De noite e, sobretudo na estação seca, prefere-se a espera, a técnica de caça noturna que consiste em esperar a em uma rede armada sobre uma árvore, junto a um pé de comida.

Dona Maria Santa menciona: *"eu vi na mata uma bola de fogo e eu vi, meu pai falava que era as mãos de Jesus, parecia uma estrela de tanto brilho."*

Seu Otávio Luciano da Silva narra que,

> *"Nas terras firmes sempre tem um cemitério, em muitas colocações tem cemitério, onde mora o Zé Augusto tem cemitério, é pra água não levar, e em muitas colocação tem gente sepultado, morre enterra e acabou, na Santa Cruz no Bagé tem um cemitério, eu lembro que vi bem umas quatro cruzinha por lá. Chico Eliseo, Antônio Gomes era sepultado dentro do Bagé no Braço Esquerdo, no Cárcere tem um cemitério e muita gente enterrada, abaixo da boca do Braço esquerdo, onde tem cemitério tem alma. Eu morava numa colocação no alto do rio Azul, e ouvia às vezes o batedor e gemia, geme mesmo parecido com o jacaré, mas arrepia mesmo. Eu não vi a caipora, mas sei que existe, os espíritos da mata eu sei que existe. Eu vou te contar um caso no Rio de Janeiro, onde é hoje área indígena Arara, José Severiano foi cortar, incutia na cabeça dele que ele devia fazer uma pauta com a mãe da seringa pra colher muito leite. E numa estrada tinha que ir numa quinta-feira a meia noite e levar fumo, dizer umas palavras e ele se assombrou porque deu um vento forte e ele tirou pro rumo da casa e chegou em casa desfalecido, depois de muito tempo, ele tomou fôlego e conseguiu contar essa história. E naquela colocação sempre falavam você vai ver os bicho do Severiano, um dia seu Antônio foi cortar dentro do Dourado e Moreira, tem vários nomes bonitos de colocação, aí ele quando foi umas horas ele já tinha cortado um monte de seringueira e viu uma luz assim, ficou com medo e pegou a arma, mas esse luzeiro ficou grande e marchou no rumo dele e ele tirou pro rumo de casa, numa velocidade e tomou fôlego e falou o acontecido e depois disso ele nunca mais saiu só pras estradas ficou com medo. Aí ele prometeu que se ele conseguisse andar sozinho na mata de novo sem assombro, ele ia pagar a promessa no Canindé e foi mesmo. Essa coisa do sobrenatural existe, tem muito mistério, na água, na mata existem muitos mistérios, mas a verdade é essa mesmo".*

É interessante as diversas versões para os diversos encantes. Como essa luz, que Seu Pipa e Seu Otávio remetem ao *"caipora"*, *"batatão"* ou *"luzeiro".* Para outros, *caboclim* da mata é sinônimo de Caipora – mas todos estão de acordo em dizer que são os donos das caças e da mata e que zelam por seus protegidos. Como afirma Descola (1986), a natureza é doméstica porque é sempre o *domus* de alguém. O mundo não-humano nem é de todos, nem tampouco é terra de ninguém, possui seus donos. O mundo estaria, assim, dividido em domínios, em diferentes espaços de domesticidade pertencentes a humanos e a não-humanos, cada qual com os seus donos-mestres.

Conta José de Anchieta, morador da Comunidade Foz do Rio Branco, rio Bagé que,

> *"Eu vi uma vez o caboquim da mata, ele era assim feito um indiozinho mesmo, anda com um chicote na mão e açoita quem caça e faz a carne perder, mata bicho sem precisão ele açoita mesmo. Caboquim da mata tá sempre tangendo um veado, ele cuida dos bichos doente da mata, atirou e não matou, ele cuida da ferida, ele é o vaqueiro da caça da mata. Eu tava andando na mata, mais um compadre e um cachorro que ele tinha bom de acoar paca, ia caçar já era noite mesmo, e quando dou*

fé o cachorro gritando, gritando como se tivesse levando peia mesmo, eu falei pro compadre que era o caboquim e que naquela noite não ia dar nada não, e não deu mesmo, o cachorro saiu doido e correu no rumo do caminho de casa e nós ainda ficamos mais um pedaço e não vimos nenhuma caça, nada, nada mesmo, parece que ele escondeu de nós."

Dona Rosa, mãe do Domingos conta uma parte de sua história de vida vivendo no Seringal Nova Olinda, alto rio Tejo,

"Eu morava na derradeira casa indo pra Nova Olinda, lugar Santo, milagroso, onde é enterrado dois seringueiro, que é como Santo, todo ano tem muito pessoal que vai pagar promessa lá e muito pedia pouso na minha casa, morava só mais o José, filho do meu filho [Domingos], tava fazendo comida, uma nambuzinha, era boca da noite e vinha duas pessoas conversando, eu escutava a conversa e os passos no chão, ainda pensei é gente pra ir pra Nova Olinda, vão pedir pouso, tava pensando, me levantei e olhei na panela e vi que tinha comida pra oferecer, e quando chegou no aceiro do terreiro parou, eu pensei uma coisa, vou dizer suba, mas uma coisa não deixou, me calei, e fui até a porta ver quem era, não vi nem nada, nem ninguém. Me assombrei e fechei a casa tudinho, acendi uma vela pras almas e jantemos, fui dormir mais o menino, que o José tinha uns seis, sete anos."

Nessa fala nota-se o respeito pelos *"encantes"* ou *"almas"* da floresta, que Dona Rosa frisa, *"juro que tem [alma] vivi minha vida quase toda na Nova Olinda, eu sei menina."* Como já observado anteriormente assim como as pessoas gostam de andar e visitar as pessoas no verão, as almas também, pergunto se Dona Rosa se lembra o tempo que houve, ela revela, *"tava ainda acontecendo o Novenário da Restauração"*. Festa essa que ocorre dia 31 de agosto, portanto, verão amazônico, logo, continua Dona Rosa *"as almas estão também passeando, cumprindo seus votos que não deu tempo em vida"*.

Dona Eunice traz uma informação que, de certa forma, une algo sobrenatural com a previsão de chuva, comenta,

"No seringal quando morria uma pessoa, o coisa ruim, alma rebolava uma pedrada em cima da casa onde ela morava mesmo, minha comadre conta que rebolaram um bocado de vara no terreiro, e ela escutou assim que o nome dela longe tinha um negócio de assoprou no ouvido, negócio que balançava o punho da rede dela, ela deu graças a Deus que o marido dela chegou, ele tava procurando comida. Dizem que essa rebolada era sinal de chuva também, alguma semente ou pedaço de pau que voava em cima da casa, eu não sei né. Eu nunca andava no escuro eu não vinha da cozinha pra sala no escuro, porque no escuro é perigoso, eu tava sempre com a lamparina acessa a noite toda todo o tempo. Quando eu me casei fui morar num centro, no Igarapé Preto, um centro deserto, pessoa mais perto era três hora de viagem no Tejo, eu vivia assombrada dentro de casa e só andava mais ele [Seu Antônio de Paula, marido]. Graças a Deus eu nunca vi uma rebolada, mas minha comadre conta e eu conto aqui."

Essa informação faz essa ligação como do *"batedor"* que para muitos é uma *visagem* que adivinha chuva pela experiência local. De alguns ouvi que adivinha mudança de tempo, *"se está de sol, chove e se está chovendo dá estio".*

Luis Alves da Costa, 96 anos, comenta algumas partes marcantes de sua vida, já com dificuldade na fala diz,

> *"Eu sou arigó, eu cheguei no Amazonas, na Cidade Nova, era uma vila bem pequena e aí vim pra cá pro Cruzeiro, mas Cruzeiro era tudo aqui até o alto, no Breu, Tejo, pra lá, eu morei abaixo um pouco do Paraná dos Mouras. No começo eu cortava seringa, mas não achava bom, não. Eu era curioso e fui aprender a fazer canoa. Canoa de 30 palmos para carregar borracha, eu aprendi a fazer canoa e fazia consertos em motor e em espingarda, aí deixei de cortar borracha porque o patrão quis assim. Quando foi no quarto minguante eu fui e olhei um pau com vinte palmos e pensei como faz, eu derrubei o pau e passei um horror de tempo imaginando como fazia para fazer e fui pensando como cavava, passei a plaina e ia pensando e fazendo. Eu pegava uma semente olhava o jeito dela e ficava imaginando para tirar a experiência de fazer a canoa. Passei mais de mês fazendo tudo que eu fazia era bem feito e passaram a me chamar de engenheiro do seringal, eu não sossegava enquanto não entendia e não fazia o que tava na minha cabeça. Casei com essa mulher, seu nome [ela responde: "Dina Aparecida Lima, tenho 77 anos casei mais ele"]. De primeiro era conto de réis e dois contos era muito dinheiro eu ganhava muito dinheiro fazendo canoa, pra ajeitar espingarda, consertando motor de um tudo mesmo. (...) Já passei umas coisas ruins também, visage eu ouvia um gemido e pensei não é visage porque não dava arrepio, e visage dá arrepio na gente. E tem a visage que é do bem e tem do mal, porque a pessoa não diga mal palavra, porque a visage vem acompanhando, então fique calado e se benze se for um bom espírito fica sem assombro e se for mal vai embora. A pessoa nunca deve começar serviço na segunda e quinta-feira porque não é bom, comece no domingo nem que seja um pouquinho. Segunda-feira e quinta-feira pertence as almas."*

Há um comportamento respeitoso ou etiqueta da floresta. Esse comportamento exige de cada ser habitante da floresta uma atitude de respeito e eqüidade. Essa norma local existiu com maior rigor no passado hoje a maioria das pessoas que vivem na, e da floresta como observa Chico Velho e falam por uma só boca que

> *"não há mais respeito como antes, parece que as pessoas esqueceram que cada coisa tem seu dono, seu responsável por ela no céu, e aqui na terra também tem seus representantes, não sei explicar, mas floresta que possui seus encantes seres do bem e do mal que vivem nela para guardar ela e tem gente que já nem se dá fé, também eles moram na mata, se a mata se acaba vão pra onde, acho que voltam pro céu ou inferno, perderam seu lugar".*

Acrescenta-se que perderam seu lugar porque as matas estão desaparecendo e sua função de guardá-las, relembrando também os bichos que juntamente com as matas estão desaparecendo.

Raimundo Regio da Silva Nogueira, (Seu Duca), Comunidade Flora, diz que,

"É um encante tanto o matinta quando o rasga-mortalha é um espírito. Ela diz Matinta e depois um pedaço e ela diz Pereira aí você diz: venha buscar um pedaço de tabaco, a primeira que aparecer no dia seguinte bem cedinho na casa pedindo um cigarro era a pessoa que tava vagando como Matinta Pereira. O rasga-mortalha estala feito uma tesoura, como se fosse você pegar uma peça de fazenda e rasgar é a mesma coisa, aí morre alguém daquela casa que estava doente. O caboclinho da mata açoita o cachorro perto da gente e a gente não vê é o caboclinho da mata açoita o cachorro perto da gente e a gente não vê é o caboclinho da mata ou caipora. Tem o batatão é uma espécie de uma lanterna grande e tem um espírito que guia. Faz pauta com ele pra matar caça, você deixa um cigarro acesso e ele indica. Se o homem não deixa o tabaco tá arriscado a comer tampado, tomar peia. Faz pauta com a mãe da mata que é a mesma mãe da seringa, você corta três dias pelas esquerdas e quando chega na volta da estrada chama por ela e aí vem uma ventania para perto da pessoa e quando ela vem ela vem em cima de uma onça-pintada. É uma mulher que não dá pra ver direito. Faz pauta com a mãe da seringa para colher mais leite. A mãe manda subi num cipó indicado e de lá a pessoa pula e quando tá no chão não vê mais nada e quando acorda está perto de uma seringueira muito grande e grossa e aí tá a ciência, começa a cortar e dá muito leite. Do Manteiga, depósito até o Pão é uma hora de pés onde eu morava e lá era uma colocação assombrada que tinha uma visage que me acompanhava na estrada por três seringas depois eu não via mais nada eu não sei porque ela ia assim comigo um pedaço."

José Virgulino de Andrade (Zé do Lopes), 55 anos, morador da Restauração, conta sua história também sobre *"encantes",*

"Remedar veado novo e pastorar nambu é doido pra aparecer assombração. Tem um dia eu tava mais o Peba cortando uma estrada eu cortava uma e o Peba outra, daí eu escutei três tiros e era o Peba, mas ele não matou, disse que atirou pertinho três vezes e a bala não pegou, ela vinha pra cima dele, uma nambu azul daí ele se assustou e veio correndo pro meu lado e se assombrou-se, daí ficou todo o tempo do meu lado e largou a estrada dele (risos). Antigamente tinha muito encante, uma vez fui cortar, eu cortava e ela cortava atrás de mim, eu fiz três vezes e depois fui embora era a mãe da seringa; um cara de branco na minha frente era alma, quando eu voltei tava lá era uma alma ou era a palma na beira da estrada, eu fui andando não fiquei pra saber. Hoje em dia tem pouco, tem muita luz, eles não se agrada, e tá se acabando os bicho da mata, aí agora acabou-se o chupador, ele vivia no barreiro onde come os bicho na mata, é um encante nunca perdi o conhecimento com ele."

Valdemir Pedro Braga, 64 anos, morador em Cruzeiro do Sul, comenta,

"Eu acredito em visagem, botei remédio uma pauta com curupira, num sabe, a gente pegava o tabaco e colocava num toco, deixava pra ela e a gente dizia que se ela não deixasse uma caça pra gente nunca mais a gente deixava tabaco pra ela. Mas no dia que o cara falhasse ela pegava o cara a ponto de matar de peia. E se caçasse com cachorro dia de quinta-feira ela pegava o cachorro amarrava e dava peia, peia mesmo, a gente olhava o cachorro dando pulo e latindo e num via nada. O cachorro só bolando e a peia comendo e a gente num via nada. Eu nasci mesmo no Seringal Tucadoquinin no Baixo Juruá abaixo de Eirunepé, eu vim depois da Torre da Lua seringal em Tarauacá, quando era menino eu cai em Eirunepé e fiquei morto dos peito

pra baixo e os colchão de lá essas cama veia de ferro, e só soro, depois eu vim pra Tarauacá. Verão antigamente era verão mesmo, eu cortei seringa e foi muito, eu cortava três estrada, uma estrada com duzentos paus e outra com duzentos e cinqüenta e outra cento e oitenta. Aí eu fiquei doente e vim pra cá porque tô doente. Quando eu era moço e ia sair pra estrada eu fazia o cigarro dava três fumaçada quando se a fumaça subisse naquele dia não chovia e se ela baixasse chovia, e quando dava de outubro em diante começava o trovão e muitas vezes não aproveitava a chuva vinha e tomava o leite. Eu ia pra estrada de seringa e levava carne ou peixe assado, na época eu gostava muito de beber, levava duas garrafa de cachaça num sacutelo, eu saia oito horas da noite pra cortar e chegava três, quatro hora e ia defumar, era muita seringa. Encontrei muita onça, numa vez uma ia me comendo eu num sabia ia fazendo macaquice para ela e ela correu atrás de mim e quase ela me pega. Eu já vi paca e tatu dormindo com a pico de jaca, e rapaz eu acho que eles conversa porque eles entram em entendimento pra um bicho não ofende o outro. O macaco ele cata uns aos outros, ele pega, as macacas bota em cima da perna e vai catando piolho e fazendo carinho nos filhote, cansei de pastorar paca e encontrava macaco e via essa catança deles, igual gente mesmo. Os bichos adivinha chuva, a saracura adivinha chuva, o urubu quando começa a canta pode esperar que a chuva desce, a jia quando ela começa gru gru gru aquele dia pode esperar que vem chuva. Ontém mesmo eu tava aqui e ouvi a jia e disse pro Antônio, vai chover amanha e não deu outra, amanheceu o dia chovendo. Aqui tem jia ela mora atrepada lá em cima dessas arvores. Quando eu cortava uma vez eu fui cortar eu cheguei no fecho da estrada eu vi aquela visage bem bonita no meio da mata, eu fui arrepiando os cabelos e eu pensei vou me embora pra casa, quando eu corri pra casa aquela pessoa atrás de mim era um plataforma tentação do marisco, é uma visage mesmo, um espírito, fiquei assombrado mesmo. A caipora tira pauta pra caça, eu já vi é um caboclinho, bem pequenininho, com cachimbo na boca cansei de ver, ele é bem moreninho, eu conversei com ele, e ele fala igual gente mesmo, eu não fiquei assombrado porque eu sabia o que tava fazendo, eles cuidam dos animais da mata e se a gente age corretamente essas visage age bem, só se a gente age mau eles dão peia mesmo e assombram.Minha mulher conta que eles somem com as coisas dentro de casa ficam de macaquice quando tão vendo coisa errada".

Os encantes e os moradores da floresta convivem e participam desse *ethos* da floresta. Seu Valdemir explica como era tirar pauta, pactuar, com a mãe da seringa,

"De primeiro no tempo da borracha, a gente fazia em três quintas-feiras, na primeira era um grito chamando a mãe da seringa e pedindo a ela, meia-noite, fazendo a pauta primeira quinta, o segundo grito grita na segunda quinta e grita de novo na terceira quinta-feira era assim e aí tava amarrado com ela."

"A jibóia é encante também"

A jibóia cobra e cipó sempre foram considerados como seres encantados pelos moradores da floresta, assim como possuem suas representações míticas e cosmologia para os povos, Huni Kuin, Ashaninka e Arara. Para os moradores da floresta é um encante que também tem poder de guardar a floresta. Comenta Chico Velho, morador da Comunidade Quieto no rio Amônia,

> *"A jibóia é uma cobra que tem num sei o quê com ela, ela atrai a gente, os bicho tudo e o cipó-jibóia a mesma coisa, ele faz o caçador se perder na mata, aí ou desavessa a camisa ou expreme no olho para que o cipó não fazer eu me perder e que eu atraia muita caça, é só raspar o cipó do lado que o sol nasce que você atrai o que você quiser e faz tudo, atrai tudo mesmo. Só tem uma cobra que atrai pior que jibóia, mas a gente não vê não é aquela que mora em cipó e em apuí, ela atrai mesmo, os Kampa tem pacto com essa cobra, esqueci o nome, mas é bem parecida com a jibóia mesmo".*

Na mata a jibóia e o assombro atrai a gente, *"eu levei muita peia na mata porque eu fazia muita desarrumação, aí eu não chegava onde eu queria, se você tiver atraído é virar às avessas a camisa aí tira a atração do bicho ou do assombro, eles são juntos"*, revela Domingos e acrescenta que,

> *"Na mata tem ciência pra entrar e sair dela e não se perder é entrar olhando para o sol e sair da mata olhando pra ele, só se perde se passar pelo cipó jibóia e pau-d'alho, os dois se passar perto ou debaixo e não vê, fica o dia inteirinho dando volta naquela terra, dando voltas e voltas até perceber e se souber a ciência pra sair sai ou alguém vai atrás, porque se perde mesmo, é coisa de encante, tem gente que se perde mesmo e vê coisa ruim e chega a ficar louco mesmo, é a força da jibóia, o poder que ela tem, os caboclo sabe muito dela tem conhecimento com ela, parece que ela não ofende eles, como ofende a gente, mas isso eu tô achando, não põe aí não, eu não sei."*

Seu Antônio de Paula, conta a seguinte história,

> *"João Alípio sumiu na mata, ninguém nunca achou nada dele, não me lembro se era no Rio D'Ouro ou Envira ou Tarauacá, só tinha a espingarda dele, rodearam a terra e não acharam ele, o irmão dele procurou e não acharam ele, o irmão dele procurou e não achou mesmo, e aí tinha uma maçada de uma cobra, e ela tinha engolido ele, atraiu ele porque ele andava com espingarda e não atirou. A cobra atraiu ele, era uma com mistério. Aí atiraram na cobra e conseguiram abrir ela e tirar o homem, mas tava morto. Tem um outro caso, dentro do Moa tem um rio chamado rio Azul, no igarapé São Salvador, um cabra chamado Manduca foi caçar ou pescar não sei direito, quando chegou na frente ele viu casco de jabuti e num pé da terra tinha um poço bonito e uma samaúma e ele se perdia sempre e voltava pro mesmo lugar e nem conseguiu fazer nada, ele ficou louco, diz que ele viu um assombro perto desse lugar, nunca mais tornou o que era antes."*

As cobras e principalmente a jibóia são muito respeitadas na região. Não que as pessoas não as matem, matam, mas sabem do poder que elas trazem com elas. Nessas duas histórias acima, de muitas outras que ouvi na região relata o poder das cobras com encante. Como diz seu Epifânio, *"são os mistérios da mata e dos bichos, eles [os bichos] trazem ciência junto com eles e a mata tem que ter muito respeito mesmo, e é o que os de hoje não tem aí a situação tá aí pra quem quer ver."*

Comenta também Seu Neriço de sua ciência do *"os jibóias"* que,

> *"O cipó e a cobra eles tem o poder de atrair tudo pra eles, na mata a gente perde o rumo e fica dando volta em cima da mesma terra, pra acabar com esse encante, esse*

chamamento tem que descobrir se é o cipó ou a cobra, se for o cipó tem que quebrar um galho dele e se for a cobra tem que matar ela, aí a gente encontra o rumo de novo, só assim pra quebrar o poder."

Como já relatado as cobras quando esturram é adivinhando chuva, *"todas as cobras esturram"* segundo seu Leôncio e, *"é sinal mesmo de chuva, aonde tem cobra e a gente ouve o esturro é chuva na certa, e pelo meu conhecimento acho que ainda continuam assim".* Seu Milton também comenta que no Tejo tem muita cobra d'água, *"é o rio das feras agora, na boca da noite a gente ouve o esturro delas é adivinhando chuva, até semana passada eu ouvi estava em casa e não deu outra, choveu mesmo no outro dia."*

Matinta-pereira e "os tempos"

Matinta pereira é um pássaro noturno e para muitos sinaliza mau agouro quando perto de casa ou se topa com ele no caminho. Algumas pessoas observam que sua passagem é sinal de sol. O rasga-mortalha é também outro pássaro noturno que ganhou esse nome porque seu vôo emite um som parecido com quem está rasgando um pano de fazenda, e como muitos doentes morriam após a passagem desse pássaro noturno perto de suas casas, tal pássaro ficou conhecido com esse nome. Francisco Patricio dos Santos, 62 anos, morador de Cruzeiro do Sul, com banca de miudezas no mercado Beira Rio conta sobre matinta-pereira e sobre rasga-mortalha,

"Matinta pereira ela avoa e diz matinnnta e com muito tempo que ela vai longe ela diz pereeeeeiiiiira, é uma visage, é uma alma que quando ela passa falando assim a gente diz, venha tomar café comigo amanhã. E amanhã bem cedo aparece uma pessoa que, a primeira que vir que era a dona da alma. Minha finada mãe um dia ouviu o Matinta Pereira que tava voando em cima da casa e ela disse para que venha tomar café da manhã no dia seguinte com ela e apareceu a comadre dela bem cedinho mesmo dizendo que veio porque queria tomar café mais ela. Ele é um pássaro noturno que avoa rápido e passa bem em baixo ou em cima da casa, ninguém pega não, é alma. Se passa um matinta na estrada de seringa é mau agouro. E tem o rasga-mortalha um pássaro que passa voa fazendo esse barulho mesmo rasga-mortalha o povo fala que é uma visão e se passa na frente da casa ou perto da casa se tiver alguém doente a pessoa morre. Tem gente que diz que o matinta advinha sol e o rasga-mortalha adivinha chuva, porque são as almas chorando no céu pra receber a pessoa, mas eu sei que é agoureiro mesmo."

Dona Nazaré Adelino, Comunidade Seringueirinha, observa que,

"Matinta Pereira é um pássaro que passa dizendo matinta.....pereira é uma visagem, num presta passar perto de casa, tá avisando que tem gente que vai morrer. O vento da morte é quando dá um arrepio de frio ou quando passa o matinta pereira perto da casa. Tem também o pinto da noite é um passarinho que se faz birote, macumba que fala, né? Diz que ele vem até a casa da gente e tem que espraguejar três vezes, quando ele pára ao redor da casa, porque tenta aí jogar birote, na casa daquela

pessoa, tem vez que dá de ver, tem vez que ele vem invisível mesmo, só ouve ele e sabe. O rasga-mortalha se canta em cima da casa, aquele doente da casa não escapa não morre, é visage, adivinha a morte."

Tanto a jibóia, matinta-pereira, rasga-mortalha e o pinto da noite são animais muito respeitados pelos moradores da floresta porque vão além de simples animais são também, em suas acepções de mundo, seres encantados, que se comunicam com outros mundos, com outros seres, como por exemplo, o dono dos animais, do sol e da chuva e com Deus.

Os bichos, suas conversas, os moradores da floresta e o tempo

Outro assunto recorrente em se tratando da percepção dos animais sobre as mudanças climáticas, animais estes que se tornaram indicadores locais de tempo, conhecimento adquirido na prática pelos povos da floresta. O animismo confere aos seres não-humanos de atributos humanos. Comum nas comunidades tradicionais, concepção essa que permite aos moradores da floresta interpretar acontecimentos na ajuda em tomar decisões. Esbarra-se na questão de um animismo local, que buscar-se-á também debruçar para melhor compreende-lo. Há nos animais da mata, e mesmo os de quintal certa condição social de existência e mesmo condição humana, pois em varias experiências detectadas pelos povos da floresta nota-se comportamentos que os remetem ao ser humano, levando em consideração, claro, os contextos concretos em que esses conhecimentos foram criados e propalados. Analisou-se que prever as mudanças de tempo diário, ou de estações de ano também na perspectiva não-humana, pois *"os animais é que adivinham o clima e avisam a gente."* Os animais da mata, mais afinados com a natureza, em essência, ainda guardam essa conexão e, transmitem aos povos da floresta, que aprenderam a compreender e a se relacionar mediante tal comunicação. Penso que há, nesse caso, um animismo complexo, pois não só os indígenas, na pessoa do xamã, têm acesso e estabelece essa ponte entre perspectivas, há ainda a perspectiva que está contida no universo cotidiano do discurso popular. Os animais da região possuem sua simbologia ligada à percepção do clima e de bons e maus agouros, como já foi tratado. Hundu Vakihu Shawãndawa revela que *"existem animais de espíritos bons e maus na mata"*. Então, remetendo a Viveiros de Castro (1996:127), os animais e os homens "*vêem o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles vêem"*. Assim os animais da mata vêem a época de ter que procurar comida, dormir e se preparar mais para dias de sol ou de chuva, têm esse conhecimento e passam para aqueles que os compreendem, humanos ou não. Nesse constante conviver com o cotidiano na mata, eles se comunicam aos de sua espécie e de outras

também, pois de acordo com muitas falas da região, *"os animais são como nós mesmo, tem branco, huni kuin, kampa, marubo, yawanawa, katukina, peruano eles conversam e dá de entender, uns entendem mais outros entendem menos e é assim".* Observa Descola,

> *"(...) cada espécie, em sentido amplo, é suposta apreender as outras espécies a partir de seus próprios critérios (...). Graças à troca permanente das aparências gerada por esses deslocamentos de perspectivas, de boa-fé, os animais se consideram dotados dos mesmos atributos culturais que os humanos (...). Os animais são, com certeza, diferentes de nós em sua morfologia e em seu comportamento; contudo, a existência social que eles têm à nossa revelia é idêntica à nossa"* (DESCOLA, 1998:28).

Recolhemos algumas versões desta perspectiva que faz parte desse complexo sistema anímico da qual faz parte a região do alto Juruá e seus variados povos moradores da floresta.

Raimundo Nonato, 61 anos, morador do Ramal das Bananeira, diz que,

> *"O bicho conversa um com o outro, igual a nós, vamos supor a gente fala português e os peruanos fala espanhol e eles compreendem um pouco, igual a nós mesmo. Diz que paca vira pico de jaca, e elas moram junto, eles dois moravam junto, acho que eles entram em entendimento. Um não ofende o outro porque esta se dando bem na convivência, ou então passa pelo outro e faz que não vê, mas entra num acordo, eu não mexo nas coisas suas e você não mexe nas minhas. (...) Eu acho que os bicho conversa um com o outro, mas a gente não entende. Eu acho que os bicho tem uma conversa, os mata-matá avisa todo mundo, a pico-de-jaca conversa com a paca, onde tem paca tem pico-de-jaca, elas entram num acordo para viver na mata. As galinha aí tão conversando igual comadre, mas a gente não tá entendendo, mas ela se entende e se tivesse um tucano aqui entenderia um pouco também, ou um periquito. Os bichos entendem a linguagem do outro principalmente se é linguagem de aviso. Se você analisar como era o ser humano é a mesma coisa os animais você vê tem que aprender a língua do índio pra poder falar antes era assim, dos peruano, então eles não sabem a linguagem do outro, só para conversar que não conversa bem, a fala de perigo todos os bichos entendem a família deles mesmo e as outras. A paca não entra onde tem uma jibóia, mas entra onde tem uma pico de jaca, elas se entendem e moram junto, uma não ofende a outra, é não ofende é inofensivo é como um amigo. A pico de jaca entra em acordo com a paca para morarem no mesmo buraco." (novembro de 2009).*

Seu Milton Gomes da Conceição, (Seu Milton), Restauração, observa que,

> *"A paca conversa com a pico de jaca, a caba conversa com o bem te vi, aquela mulher acolá, é uma mangueira muito antiga aquela mangueira tá perto de um século, ela coloca muita manga, esse ano não vai ter muito não, lá tem trapium, tem caba, ela não tange as caba pra proteger a mangueira e aqueles passarinho, japim, muitos passarinho vem aí pra conversar com a caba pra proteger seus filhote. O macaco prego anda com o macaco de cheiro, aquele amarelozinho, andam junto e se dão muito bem, eles tão tudo comendo alegre, eles tiram o menor e poe sentinela e avisa os outros e eles, os macaco vão tudo embora, todo mundo sabe que é um ataque que vem, eles sempre deixa um pastorando, aquele ali é o atalaia. Tem várias espécies de macaco que andam junto, o macaco barrigudo gosta de andar junto com o acari com a cara bem encarnadinha, eles acham bom andar junto assim, igual o macaco pego com o de cheiro que gosta de andar junto. Eles não brigam eles avisam um pro outro*

quando vai vir um ataque e eles acham bom andar naquela, nem o macaco, porque eles se criam no bando, nasce um macaco macho eles se criam no banco até ele se formar, aí ele se forma e se separa com um bocado das fêmeas vai formar o grupo dele, não ficam dois chefe num grupo só porque brigam. Depois um canta outro responde, mas separado. Onde a gente morava tem muita guariba e quando era cinco horas da manha faz zoada um esturro pra outro. O jacamim não se mistura com nada e o jacu também é só eles mesmo. O queixada a anta também anda só a família grande deles não se mistura. O veado conversa com o macaco preto, o macaco preto acoa ele faz zoada, todas as espécies de macaco quando vê um veado se admira fica naquela zoada danada, eu não sei se é porque acha bonito ou se fica avisando, falando alguma coisa, coisa de bom ou de ruim também, nós não entende a conversa deles. A tucandeira é separada devido ela ser uma formiga muito agressiva e grande e até chega a comer uma a outra, a maior come a menor e ela fica só, agora ela é um encante ela vira cipó mesmo, e a aranha caranguejeira vira um espinho do japecanga, ela faz a mesma coisa, fica, fica aí enraíza as perna e dali saí o cipó com os espinho, ela não é nascida de semente ela é gerada de uma aranha e o cipó de uma qualidade titica-roliço é nascido de tucandeira não é de semente não. Tem lugar que tem muito e lugar que tem menos, mas pode saber que onde tem esse cipó era uma tucandeira. Eu sei que quando eles se dão pra viver eles já vive junto conversando, mesmo sendo um de um jeito e outro de outro, mas tem bicho que não conversa com ninguém é igual assim como nós mesmo."

Seu Obismar revela sobre as conversas entre os bichos que,

"Os pássaros pode ver, depois de meio-dia até uma e meia canta menos na mata, tá tudo calmando, igual a gente mesmo, só aqueles que ainda tão procurando comida tão cantando. (...) Eles avisa os periquito na mata e os outros que tão no local reconhece isso, existe um galozinho, que eles chamam galo de campina, quando ele voou e deu aqueles grito na certa é porque ele viu alguma coisa e os periquito já entendeu e tão saindo também. Agora os macaco, os macaco, é mais importante, por ele ser bando tem uns que se preocupa em comer, outros em carregar os filhotes, sempre tem um que fica olhando, e quando ele dá um grito e avisa os outros pode tá fazendo o que tá, abandona tudo e corre, as vezes quando a gente chega assim debaixo de um bando, quando ele dá fé da gente, quando na capoeira escuta macaco gritar como se tá sendo surrado, os caçador tem experiência disso, que é o bando que surra ele porque ele tava responsável pra olhar e não olhou e um parente deles foi morto, os outros surra mesmo. A paca e a pico de jaca, as pessoas estranham, e muitas das pessoas dizem que não cria paca porque a paca chama a cobra, agora só que todas as pessoas que andam na mata, eu acho que todos já viram os dois morando no mesmo buraco. Eu fico pensando assim, eu já pensei muitas coisas a respeito disso, não sei se a paca tava no buraco e a pico de jaca entrou e rodiou-se um pouco mais fora, mas de qualquer maneira eu até conheço um rapaz chamado Raimundinho, ele tá vivo lá na Pucalpa [seringal]. Ele tinha uma mão seca porque tava cavando a toca de uma paca tapou dos dois lados e ele tava arrombando em cima com terçado, uma das vezes que ele arrombou e a paca dentro, a pico de jaca veio de na mão dele. Tem alguma coisa entre elas sim, é como esse japim, esse japim ele aonde tiver eles arremedando todo o tipo de bicho e os ninho dele só faz onde tem caba, elas protege os ninho deles contra os outros bicho e com ele a caba não faz

nada, mas vai outro bicho de pena pousar lá, é picado mesmo e morre mesmo. Eles têm conversa sim. É como o jacu também é um bicho de pena mais é mais do chão ele anda ciscando como galinha no chão, mas ao perceber gente, ele voa, mas não voa calado, ele voa gritando uns gritos forte mesmo, naquele voado os bichos que tá naquela região sabe que ele não voa de graça, eles sabem que é um grito de alerta, os bicho entende bem essas parte, bem mesmo. Eu penso que os bicho é igual os brasileiros mesmo, tem sotaque de toda forma e a gente entende todos, mas não é igual um peruano com um peruano que entende mais, e um paulista com um paulista que entende mais melhor também, paulista e peruano entende também, mas é menos, (risos)."

Os moradores da floresta têm essa observação e conhecimento que os animais conversam[93] entre si, alguns entre os da mesma espécie e outros com outras. Todos falam do que está ocorrendo na mata, principalmente caçadas e a previsão do tempo.

Observa Edilson Ferreira Lima, morador da Boca do Rio Branco, no Bagé que,

"Na mata tem tanta ciência, eu não sei não, mas sei que o tesoureiro quando começa o verão eles tão assim papeando no ar e quando eles estão daquele jeito é verão. E tem a saracura adivinha chuva e verão quando ela canta de madrugada perto de amanhecer é doido pra chover, e quando ela canta na boca da noite sempre gosta de fazer verão. Ela tá avisando o verão. Eu digo que os bichos conversam um com o outro e avisa as coisas entre eles e pra gente também. As vez vêm uns passarinhozinho roxinho quando dava fé eles começavam com aquele grito tititititititi, avisando os porquinhos, os outros bichos. A gente ficava parado na mata pastoreando o bicho e ouvia esse passarinhozinho tititititititi, já sabia que era ele avisando pra caça que a gente tava ali, dependendo da caça, ela entendia sumia, num pegava nada, as vez ela não dava atenção ao aviso aí a gente matava. Os bichos se comunicam sim, eu tenho muita experiência com macaco e no meu pensamento não tinha nada haver e depois eu fui entender que eles se comunicam sim, encontrava um grupo de macaco e eles conversam entre eles sim. E vamos supor assim você ta olhando o bando de macaco e aí vem o tucano e tem como identificar quem tá em baixo, o tucano percebe quando tem gente em baixo e o macaco já sabe o que é. A mesma coisa um passarinho. De repente um passarinho se espanta, se você tá vendo o veado, o veado sai mesmo, é qualquer passarinho e a vocalização do passarinho o veado, cutia, paca, porquinho, queixada sabe mesmo o que ele tá falando avisando. O macaco dá um sinal to tipo que agradece, o passarinho avisa e ele agradece faz troque troque e se atira do alto e corre, se eles são brabo. Bico de brasa, papagaio, mutum, arara, todos eles conversam sim com as caça do chão. Eu vi um gavião real que tava atrás de um macaco, e o que avisa dá um sinal e os outros fogem tudo corre com zoada e eles vão conversando no começo depois você não vê nem um piu só, tá tudo escondido e devagar na mata."

Seu Chico Velho também comenta,

"Os animais são como a gente, eles procuram comida, tem seus lugares de dormida, uns só dormem numa terra, os veados são assim, os outros gostam de dormir em

[93] Os indígenas concordam que os animais comunicam de seu jeito entre eles e com os humanos.

várias terras, parece os kampa, eles conversam, tem seu modo de ver a vida deles mesmo e de uma qualidade de bicho pra outra e pra gente também, uns avisam a gente de muitas coisas, outros não avisam, cada qual com seu cada qual, seu regime, né"

Raimundo Vieira do Nascimento, (Seu Zezoma), 48 anos, morador da Restauração revela sua experiência com os bichos,

"Eu penso que os bicho conversa mesmo, e o principal deles é o macaco, que tem todos os sistema de gente, muita gente diz essa história, eu não gostava de atirar em macaco não, mas você atira numa guariba diz que ela cai, com o tiro e pega uma folha e bota em cima do buraco do tiro. Eu já vi conta isso. Eu acho que o macaco conversa com o veado também, porque quando ele anda na vadiação ele geme e faz tudo pro rumo do veado, mas tem bicho que conversa e tem outros que nem se olham, o veado não conversa com o queixada, ele faz é correr. O veado conversa com outro veado e com macaco, porque eles avisam tem comunicação um com o outro."

Maria Batista da Silva, 82 anos, moradora em Marechal Thaumaturgo diz que,

"Um bicho conversa com outro, até as galinhas conversa, o galo conversa com a galinha, o galo vem resmungando de cabeça baixa, resmungando, resmungando tão conversando. Tudo mundo se conversa e tudo mundo se compreende, cada qual se compreende, um macaco com outro, o veado compreende o outro veado e o macaco também porque avisa quando vem caçador, mas cada qual com seu sotaque. Queixada, porquinho, a anta, o tatu, a paca, a cotia, a nambu, o mutum, o jacu tudo isso se compreende, um conversa com o outro, porque no inverno eles tão sabendo que vem água e tão avisando. Os bichinhos tudo sabe das coisas adivinha, os bichos adivinha chuva. Quando tá pra chover a gente tem galinha, elas vão pro meio do terreiro com as asas aberta, se sacudindo, aquilo é adivinhando chuva, pra elas ficarem bem sequinha pra pegar menos friagem da chuva. Tudo os bicho sabe do tempo, os bichos sabem mais das coisas do que nós, quando tá pra chover eles tão sabendo e avisa nós. O esturro da onça dá um medo tão grande na gente, chega a estremece a terra, dá medo, ela tá sabendo que tempo vai fazer, quem tem experiência compreende o que ela tá dizendo."

Raimundo Vieira de Souza, morador da Comunidade Prainha, rio Tejo diz que,

"Os animais se assustam e gritam como a gente mesmo. O queixada avisa o outro estrondando vai estrondando e conversando, eles se conversam entre si. O veado quando tá de veado novo, você imita e berra igual e a veada corre pra ver, o ser humano é o bicho mais horrível que tem, mata a mãe dele. Eu escutei um cairara (macaco) gritando e um na frente me viu e ele fugiu e contou pros outros que sumiram na mata. Outra vez eu matei um capelão ou uma guariba, eu penso que não é macaco, porque todos os outros a gente dá o nome de macaco, tem o macaco prego, o macaco da noite, e o guariba não é assim. O macho da guariba, o capelão é maior, eu num sei o que são, mas macaco é que não é, né. Louva-deus (Mané magro) vira taboca e a tucandeira vira cipó titica, já o jacu avisa o veado, do susto que ele tem avisa o veado. Arara na zoada e ela avisa para os outros na mata tá tudo mesmo conversando e avisando, enredando igual nós mesmo."

Neste universo mítico amazônico do qual também estão inseridos os não-índios, os animais têm atributos idênticos a dos humanos, as conversas, a amizade, a vida afetiva, a procura por comida, em muitos a família e seus laços familiares, a sobrevivência as intempéries, a percepção do tempo para que possam se esconder ou mesmo se alegrar são comportamentos conferidos a maioria dos animais. Observa Descola que, *"Os Achuar destacam também a conduta socializada de muitos animais, como por exemplo, a felicidade conjugal do tucano, a regra de casamento para os macacos, o dom-juanismo do colibri".* (1986:123)

> *"Do jeito que a gente conversa as pacas também conversam e desse falar um para a outra não ir lá porque eu vim de carreira de lá fugido de cachorro. Eu penso que os animais é igual ao homem, um conversa com outro e conta como e o que acontece. O porco conversa porque e entende um como outro, queixada quando um corre e fala ui ui ui eles falam de um pro outro. Um tem que gritar e o outro, queixada quando um corre e falam de um pro outro e o outro responde marcando os pontos que vai se encontrar."*

Comenta Nonato Nogueira do Nascimento (Nonatinho), morador da Foz do Tejo,

> *"Os animais eles falam também por sons que nem nós não ouvimos, mas eles tem seu jeito de falar, cada um tem o seu. Macaco cairara em macaco fala mano, um fala coco pro outro, o cairara e o prego tem o vigia pra ser quem chega o macaco de cheiro também porque não vigiou. Os guariba (capelão) macaco de cheiro também porque não vigiou. Os guariba (capelão) macaco prego amassa até a espingarda. O catitu (porco) adivinha chuva corre e bufa pra todo lado é sinal de chuva ele avisa para os outros e para os outros. Macaco preto joga pau na gente e avisa quando o caçador chega. O macaco preto com a anta eles se entendem. Eu pastorei a anta e tava a cama, quando eu sai mais adiante os macacos fizeram zoada e avisaram a anta para ela sair e fugiu. Pastorando peixe no rio se o curimatã corre os outros também. A arara se gritar: taraxo taraxo as outras voam todas. O tucano se um voar os outros vêem e ficam espertos. O bico de brasa, que o fiu fiu e o japó que é o xexeu, quando eles fazem crê, crê, crê, crê, todos os pássaros voam. O bico de brasa quando amanhece piando é chuva! O japinim do jeito que a galinha faz os pintinhos eles fazem também imita até criança chorando, eles são sabidos. O veado não avisa porque ele anda só senão avisa o taioca tem comunicação com o veado, o passarinho avisa veado do caçador. O homem berrando arremedando veado vem o jacu e voa e avisa o veado! Os bichos falam mesmo uns com os outros, o jacu conversa com o veado, o macaco é inteligente ele, você vai caçando a gente só vê um e de lá ele avisa os outros e só vê a mata abrir e fechar some tudo e avisa veado, o tucano avisa também. Os bichos conversa porque eles param mesmo um na frente do outro, um pra lá e outro pra cá e faz conversa deles eles conversa, o pato com a galinha conversa, as formiga conversa tudo, a pico de jaca conversa com a paca, os bicho de pena conversa tudo entre eles, eles tem sotaque deles mais conversa. Tucano conversa com as embiara, papagaio, maracanã, japó, jacamim, nambu eles se entendem com eles mesmo, mas assim embiara de pena são aparentado pode ver. O currupião toma o ninho do Japó, toma pra viver, não constrói casa e ele vive à custa dos outros, ele come os ovos de tucanaracaí tudinho."*

O comportamento humano concedido aos seres da natureza, principalmente os animais os encantes é fruto de uma constante observação empírica e das diferentes interações e da importância que os moradores da floresta dão ao meio em que vivem. Eles conversam da vida deles e avisa o homem de fenômenos da natureza, chuva, sol, pelo menos até algum tempo atrás como se viu anteriormente.

Abaixo um quadro com um resumo dos *"bichos que conversam"* de acordo com os não-índios moradores da floresta:

Tabela 7. Animais conversadores

paca e pico-de-jaca conversam
caba conversa com o japim e com o jacu também
caba conversa com o bem-te-vi
caba conversa com japim
macaco prego gosta mais de conversar com o macaco de cheiro e com o veado
macaco barrigudo conversa com o macaco acari
gavião conversa com a anta e com macaco
galo de campina avisa os animais que estão por perto de algum perigo e gosta de conversar com periquito
matá-matá conversa com todos os bichos
passarinho roxinho conversa com porquinho do mato e com macaco
tucano conversa com macaco
queixada, porquinho, anta, tatu, paca, cotia, nambu, mutum, tão conversando quando vem chuva, tão falando do tempo
todas as embiara de pena, bicho de pena conversam

Fonte: moradores da REAJ e de Marechal Thaumaturgo

E suma, animais que eles conversam, assim como os humanos, e cada qual (espécie) com seu sotaque diferente. Esses habitantes da floresta, que vivem em comunicação entre si e, são detentores de conhecimentos, e podem transmiti-los aos humanos. avisando da chegada de verão, inverno, sol, friagem, alagação. Pelo menos no passado em que *"esses bichos eram reguladinhos e avisavam a gente certinho mesmo"*, revela Chico Velho. E acrescenta *"hoje com os tempos desregulados, os bichinhos coitadinhos tão todos assim desregulados também, igual nós mesmo, canta quando era pra chover e não chove, tão se enganando, vai ter que aprender de tudo de novo, é igual nós mesmo."*

Na ciência local é um processo de observação, de empirismo e análise. Para os moradores da floresta os insetos estão associados com cipós. Como diz Paulo Pereira Barros, morador de Marechal Thaumaturgo, bairro da Serraria, *"insetos viram planta"*, logo, não é possível na ausência de insetos haver cipó. Para muitos dos moradores não-índios da floresta muitos insetos viram cipó, como por exemplo, *"a tucandeira vira cipó-titica"*, segundo Darci Pereira de Amorim, (Dona

Darci), 42 anos, da Comunidade Pedra Alta, *"tem um mãos postas (grilo) que vira pau, aquele cipozinho de ambé"* de acordo com Raimunda Gomes de Souza Costa, (Dona Mundoca), 76 anos, que há menos de um ano mora em Marechal Thaumaturgo, antes moradora da Colocação Boa Vista, rio Tejo.

O que se pode dizer é que os moradores da floresta vêm observando modificações *"no sistema da natureza"*, em que as transformações são mais que visíveis, são vividas e ainda em processo de compreensão desses novos fenômenos.

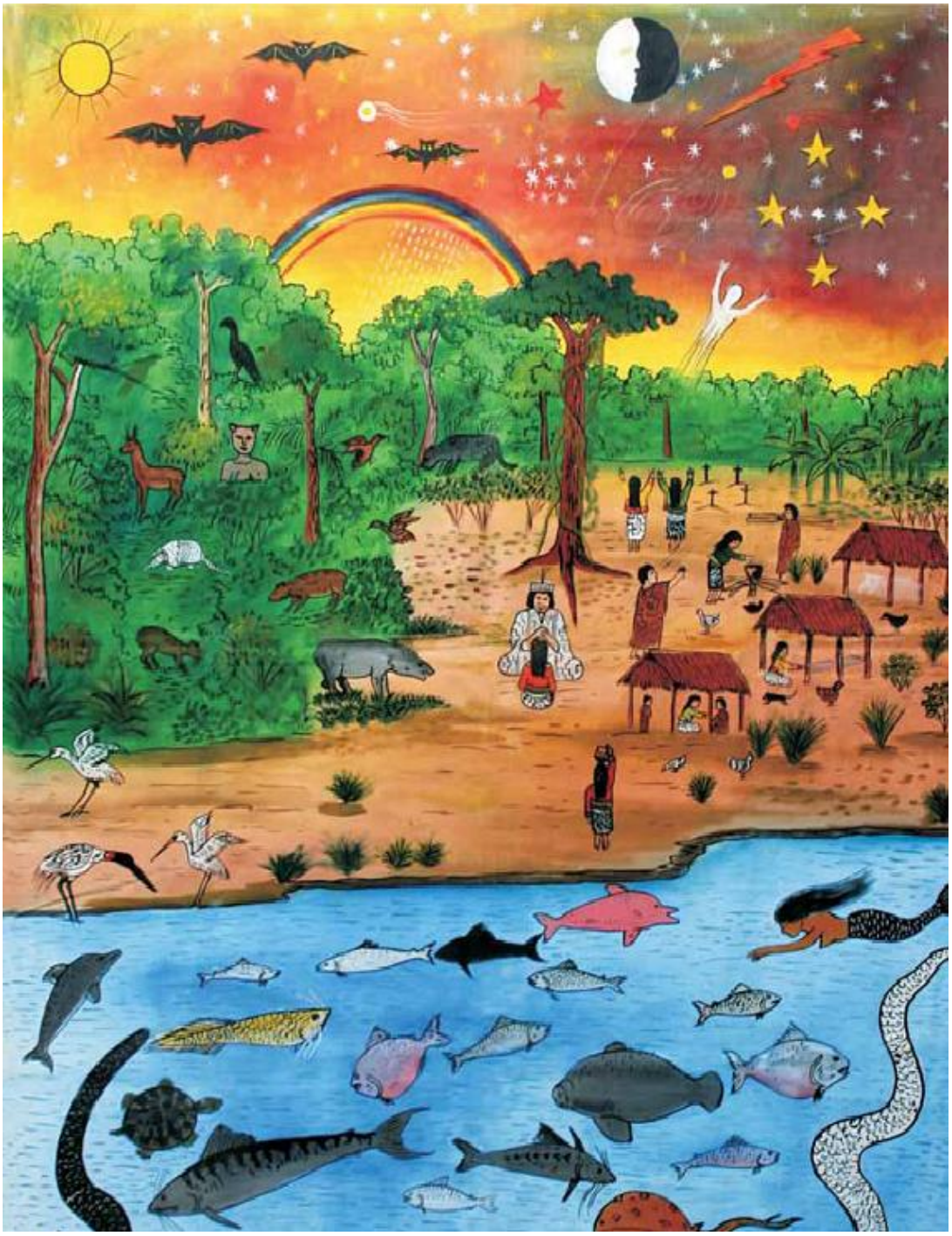
Algumas conclusões

Apresentamos aqui um breve balanço de alguns aspectos da percepção e das representações dos seringueiros a partir dos depoimentos dessa parte da tese. Primeiro, há a visão consensual de que os tempos estão profundamente mudados, o que é evidenciado pelo aumento da "quentura", pela desordem das friagens (verão) e das chuvas (inverno). Mas as causas dessa mudança são vistas em diferentes planos. Em primeiro lugar, é frequente a menção ao "desmate" das margens de rio associado à expansão da agricultura para o comércio na margem dos rios. Em um outro plano, muitos depoimentos indicam a presença de causas cósmicas: por exemplo, o sol estaria mais perto da terra. Além dessas explicações, muitos moradores localizam as transformações percebidas como sinais do "fim dos tempos" previsto nas profecias do Irmão José. Dessa maneira, uma escatologia cristã é usada pelos seringueiros de ascendência nordestina para dar um sentido à desordem do tempo no presente.

Mas há outro aspecto a destacar. Em primeiro lugar, e minúcia dos conhecimentos dos moradores em relação à natureza. Ela é indicada nas tabelas em que são listados os "tipos de sol", os "tipos de chuva", os "tipos de lua", e as "conversas de animais". Esses quadros sinóticos são apenas a superfície do conhecimento pormenorizado que os moradores têm acerca de mínimas particularidades de nuvens, das águas, do sol e dos ventos. Em segundo lugar, cabe destacar a relação íntima dos humanos com os animais que convivem com os ritmos da natureza. A floresta onde habitam antigos seringueiros é morada de humanos, mas também de animais e de seres encantados de natureza diversa. Os animais são vistos como seres sociais, dotados de qualidades humanas: capazes de se comunicar entre si com linguagem, de estabelecer pactos, e de ensinar aos humanos o que sabem. Hoje em dia, esses animais estão desorientados em um mundo cuja crise afeta a todos.

Podemos concluir que os seringueiros percebem uma crise no que chamamos de “clima”, e para eles são “os tempos”. Essa crise tem como um dos indicadores principais o “aumento da quentura”. Esse é para eles um fenômeno de amplitude cósmica, visto num quadro profético, cujas causas apenas em parte são o “desmatamento”, que aqui ganha um significado específico: o fim do modo de vida dos seringais, e a generalização da agricultura.

Parte II. Ashaninka



13.Desenho de Haroldo Salazar Rossi

Dados Gerais

Conjuntamente com outros moradores da floresta que vivem na região do alto Juruá, os Ashaninka tem sua maneira de observar a natureza e elaborar suas análises sobre as alterações no clima da região em que vivem e conhecem. Eles possuem formas de representação da natureza, das estações, de suas nuances e transformações. Contudo, os comportamentos, concepções e hábitos que as sociedades indígenas elaboram nos contextos de interação com a sociedade envolvente não são resultado, exclusiva ou principalmente, de reinterpretações do sistema forâneo[94], são também baseadas em suas tradições culturais específicas. A história de contato do grupo, o contexto regional no qual se encontra inserido, sua atitude e suas estratégias perante a sociedade envolvente são elementos a serem levados em conta para se compreender esse processo. Logo, há uma multiplicidade de fatores, muitos deles externos, que contribuem à conformação dos hábitos, determinando-os em muitas ocasiões, o que essas sociedades desenvolvem em relação às práticas associadas, e este deve ser um aspecto a ser considerado nas análises dessas transformações.

Os Ashaninka[95] que vivem atualmente no Acre são provenientes do Peru. Essa população migrou em diferentes épocas para o Brasil por conta da pressão do caucho[96], uns trabalhando para os patrões do caucho e outros para patrões madeireiros peruanos; os que não estavam sob os desmandos dos patrões, perambulavam pelas cabeceiras do Envira, Breu e Amônia – região do Alto Juruá em terras brasileiras[97]. Portanto, há uma grande ligação de parentesco entre os

---

[94] Gerard Weiss (1969:31) observa que as primeiras Missões, estas Franciscanas chegaram ao rio Perené por volta de 1673. Fernando Santos e Frederica Barclay (2004: XVI - XXXIV) afirmam que as missões cristãs chegaram aos Arawak peruanos em 1928 (BODLEY, 1970:12). Sobre ataques Ashaninka a colonos e missionários na época recente, ver BARCLAY, 1989: 127. Sobre repecurssão do discurso do Sendero Luminoso, ver RODRÍGUES VARGAS, 1993:53-60. No Brasil ver: PIMENTA, 2002.

[95] O termo Ashaninka, segundo Renard-Casevitz (1992) é uma auto-designação em que: A = nome inclusivo e shaninka = termo que remete a origens dos homens.

[96] Gow (2006: 453): "quando a indústria de extração da borracha se expandiu, os patrões da borracha se mudaram Rio Ucayali acima, em direção ao Urubamba" território natal dos Piro, Matsinguenga e Ashaninka.

[97] O General Belarmino Mendonça, em "Reconhecimento do Alto Juruá, 1905" (1989:83) registra andanças dos "Campas, Shamas, Piros, Shipivos, Cunibos, Jaminauas, os Amahuacas" por varadouros que ligavam terras do Brasil e do Peru, mencionando "o varadouro que conduz da margem esquerda do Juruá, no Breu, ao vale do rio Tamaya, atravessando os rios Arara e Amonea" (1989: 63-73). Castelo Branco (1950) menciona perambulações Ashaninka e Piro na margem direita do Ucayali e alta bacia do

Ashaninka, principalmente do Amonia e Breu, bem com a Aldeia Peruana do Sawawo – vizinha à *Apiwtxa* e a região das bacias dos rios Ene, Tambo, Alto Perené, Pachitea, alto Ucayali, região que se encontra o Gran Pajonal (Kishiatsi), com 1715 km_2 de onde esse povo é originário[98] (WEISS, 1969; PIMENTA, 2002; SANTOS, 2009).[99] Conta-nos Pedin Ashaninka, morador da Aldeia Peruana Sawawo, no rio Tamaya, que o seu território ancestral foi estabelecido em um tempo mítico por diversas divinidades, como Avireri ou Navireri, que *"fez sair de um lago os virakotxa, existe o lago está no distrito de Perené na província de Chanchamayo, de onde vêm nossos parentes".* Os grupos situados hoje em território brasileiro são também provenientes do Peru, tendo iniciado a maior parte de suas migrações para o Brasil, pressionados pelos caucheiros peruanos no final do século XIX. Os Ashaninka mais idosos que vivem na aldeia chegaram à região, vindos do Sheshea, onde se localiza o Amoninha, nome dado ao rio Tamaya, em terras brasileiras, se fixando em trabalho de extração de madeira para empresas ou patrões (watorote) peruanos. Essa região constitui-se uma área pobre em seringa, mas rica em madeira.

Juruá entre fins do XVII e início do XVIII. De acordo com Seeger e Vogel (1978:23), "(...) a sua presença [Ashaninka] em território acreano parece remontar ao século XVIII.

[98]Segundo Weiss (1969), os Ashaninka se encontram na região da cabeceira do rio Ucayali, que compreende os rios Perené, Ene, Tambo, Pichis, Pachitea, Urubamba e a região interfluvial do Gran Pajonal. Esse é o território tradicional deste grupo que vai da várzea ucayalina até um pouco acima do sopé da cordilheira andina, entre a selva e o altiplano.

[99.] Um dos primeiros cronistas que fala dos Ashaninka peruanos foi o padre Gabriel Sala, explorando os rios Pichis, Pachitea e a região do alto Ucayali nos anos de 1897 (ROMANI, 2004).Ver também: Padre Dionisio Ortiz (1969), Stéfano Varese (1968); Geraldo Weiss (1969); France Marie Renard Caseviz (1992); Enrique Rojas Zolezzi (1994) e Fernando Santos Granero y Frederica Barclay (1995). Sobre os Ashankinka do rio Amonia, ver Margarete Kitaka Mendes (1991), e José Pimenta (2002); sobre os Ashankinka do rio Envira, ver Marta Edviges Ioris (1996).

MAPA 7. Localização dos Ashaninka no Peru



Fonte: Pablo J. Santos, 2010

Falantes de Ashaninka - dialeto da região de Ucayali[100], língua do tronco arawak, os Ashaninka[101] da *Apiwtxa* são considerados bons guerreiros e a TI[102] fonte de inspiração de organização a outras etnias no estado do Acre. A *Apiwtxa* há uma cooperativa e uma organização conseguida ao longo de anos após a homologação de sua terra; diferente das aldeias Ashaninka do

---

[100] Segundo Romaní (2004) "algumas variedades lingüísticas que se apresenta a língua Ashaninka se reduzem a diferenças léxicas e fonéticas", e podendo assim distinguir as diferenças por região, segue o quadro abaixo:

Variedades dialetais da linguagem Ashaninka	Porcentagem da população falante
Ashaninka do Rio Tambo e Ene	35%
Ashéninka do Pichis	30%
Ashaninka de Pajonal	15%
Ashaninka do Ucayali e Yuruá	10%
Ashaninka do alto Perené	Mais de 5%
Ashaninka Apurucayali	Menos de 5%

Fonte: Romaní (2004:36)

Em nosso trabalho de campo encontrou-se uma mistura das falas provenientes, sobretudo das áreas do Juruá (Yurúa) e Tambo/Ene e Perené, pois os Ashaninka mais idosos ainda utilizam essa *"fala mista"*; conjuntamente também com uma mistura de espanhol com pouco de português.

[101]Renard-Cazevitz (1992) identifica como Aruak ou Arawak os grupos Ashaninka, Nomatsiguenga, Matsinguenga e Amuesha. Os três primeiros grupos são conhecidos regionalmente como Campa ou Kampa.

[102]A Terra Indígena Kampa do Rio Amônia com 87.205 ha foi homologada no dia 23 de novembro de 1992, pelo então Presidente em exercício, Itamar Franco.

rio Breu, que não possuem uma cooperativa e a organização está em processo incipiente. A Aldeia *Apiwtxa*, segundo a CPI-AC (2004) possui uma população de 472 indivíduos, de um total de 869 Ashaninka vivendo em território brasileiro[103]. Mais de 70% dessa população vive hoje na aldeia *Apiwtxa* ou nas suas proximidades (menos de trinta minutos de canoa motorizada). Nota-se que a maioria da população da Aldeia é composta por crianças de zero até 14 anos.





Foto 15. Adeia Ashaninka Apiwtxa – Rio Amônia

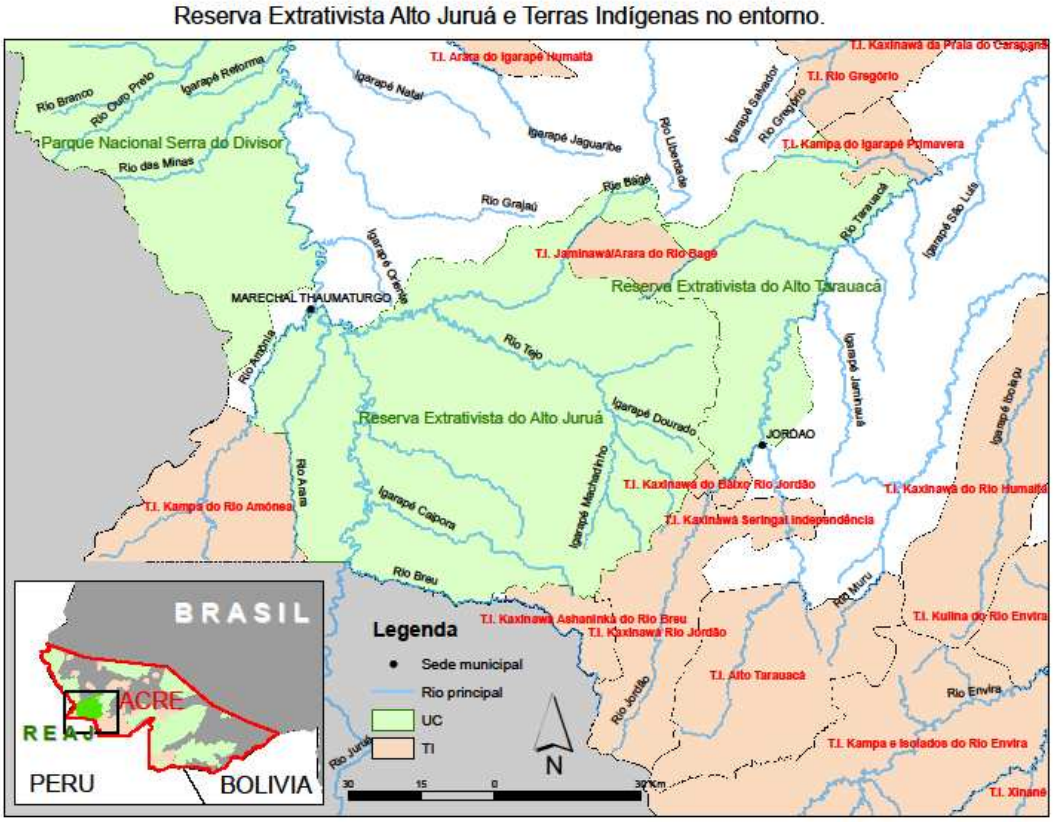
Território Apiwtxa no Amonia

Os Ashaninka do rio Amônia vivem em comunidades reduzidas com casas dispersas. O grupo assim designado ocupa um trecho do rio Amônia que vai da fronteira Brasil-Peru até o igarapé Montevideo no seu médio curso. A partir da fronteira (chamada de "o marco") até suas cabeceiras, o rio Amônia é habitado pelos Kampas. A partir do igarapé Montevideo, a margem esquerda do Amônia é ocupada por agricultores do Projeto de Assentamento do INCRA, e à margem direita por moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá. Durante a redação desta tese, transcorria o processo de transformação de ambas as margens na Terra Indígena Apolima-Arara do Rio Amônia. O rio Amônia desemboca no rio Juruá. Ali, em sua margem esquerda localiza-se a cidade de Marechal Thaumaturgo, sede municipal; em sua margem direita, ainda na Reserva Extrativista do Alto Juruá, localiza-se uma pista de pouso e instalações do Exército,

[103] Não se teve acesso aos dados do último censo (2010), pois ainda estava em processamento quando da escrita da tese.

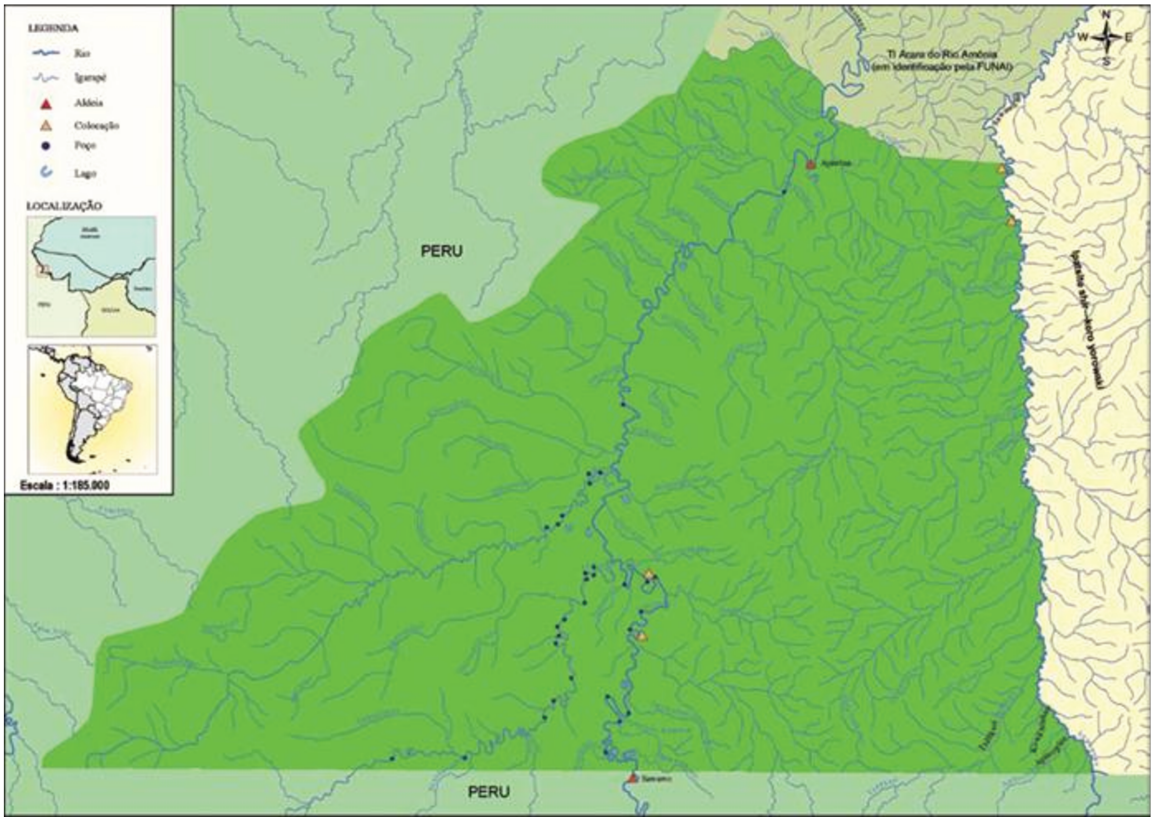
destacamento avançado do 61º BIS - Batalhão de Infantaria de Selva. Os Ashaninka costumam acampar nas praias do rio Juruá durante os meses de verão, em todas essas localidades.

MAPA 8. Terras Indígenas e Reserva Extrativista no alto Juruá



Fonte: Daniel Correia de Freitas, 2010

MAPA 9. Terra Indígena Kampa do Rio Amônia



Fonte: Plano de Gestão Ashaninka, APIWTXA/AMAAIAC/CPI-AC, 2010: 49

Os Ashaninka não concebem o espaço geográfico em que vivem como um contínuo de terras, ocupado de forma aleatória. Há terra de morada e de obtenção de seus recursos naturais, localizadas em *tungariatsi* (terras altas) e em *impaniki* (praias) no verão, e há *isawiki* (terras baixas), que compreende igapós e lagos, ou seja, que facilmente *"alagam"* no inverno. As áreas escolhidas para constituição da aldeia são áreas que não alagam, onde se localiza o roçado. Há ainda duas áreas distintas as que alagam e as de terra firme. Àquelas áreas de igapós, lagos, e terras baixas (isawiki), são as que facilmente alagam no inverno, e floresta (ãtame), área de terra firme onde eles caçam e coletam frutos. Lugares para os Ashaninka são aqueles em que sua vida está vinculada, podendo ser estes na Terra, lugares como as casas, os roçados, as matas em que estão acostumados a caçar, as praias no verão, ou nos céus, lugares que seus espíritos têm acesso com o uso do (sheki) tabaco, (kamarampi) ayahuaska e de alguns *ivenki* (plantas com poder). São os locais conhecidos, em que organizam sua morada e obtém seus recursos, onde se movimentam de forma segura devido ao conhecimento que têm sobre eles.

Território Ashaninka no Rio Breu

A Terra Indígena do Breu é destinada a duas etnias, os Ashaninka e os Kaxinawá, por isso seu nome TI Ashaninka/Kaxinawá do Rio Breu. Em uma das visitas ao Breu tive a curiosidade de perguntar aos Ashaninka quem tinha, dos dois povos, chegado ali primeiro, eis a fala de Waio Petxanko Ashaninka, sobre a questão,

> *"Foi assim que minha mãe conta, eu não alcancei, Meiriti era grande guerreiro Ashaninka e abriu a aldeia Santa Rosa (Peru – alto Yuruá) ia e voltava pro Sheshea porque os plantação ainda não tinha, não dava de comer, ele ia derrubava voltava pro Sheshea, ia de novo e plantava e voltava, ia de novo e abria mais roçado. Morava mesmo Sheshea porque no Juruá não tinha como comer, não tinha ainda roça pronta. Aí ele veio e viu que kaniri bom de comer e aí ele voltou Sheshea e vieram seis família. Vieram os família de Meirite, Kitola, Rangrilo, Marikosho, Shankentsi. Aí Meiriti veio desceu até o foz do Breu, lá tinha um patrão, era o Ferreirão, era branco mesmo e só tinha uma casa, o casa dele mesmo. Kitola e Meiriti não falavam a língua de patrão, mas aprenderam a mostrar o que queriam, da primeira vez já levaram muito couro de gato e caça. Patrão ficou animado com eles e deu espingarda e munição e rancho pra eles fazerem guerra com os brabos, os Amhuaca pra patrão Ferreirão. Ele ficou contente, aí Meiriti viu o Breu nessa guerra com os brabos pra matar mesmo e foi o primeiro que abriu o Breu para os Ashaninka. A primeira colocação ou, que seja, aldeia era Julião, nome do igarapézinho dentro do Breu, acima do Vida Nova, patrão que disse pode ficar ali. Ali Meiriti fez caminho até Sheshea e veio muito Ashaninka, mais de duzentos, vieram todos trabalhar patrão, que era bom mesmo. Poña Ashaninka que veio depois também, outra família começou varação para varar no Envira, ele pensava, vamos vê onde tem outro rio, ele passou Jordão, Tarauacá e chegou Envira. No Jordão ele pela pimeira vez que viu Kaxinawá, viu eles e não sabiam conversar. Poña e Meiriti fez varação pro Envira e voltou não fez aldeia, passava três dias do Breu pra Envira fazendo picada. Meiriti diz pra Kitola, meu pai, que gostou de Envira e disse pra meu pai, tú fica eu vou pro Envira. Ele fez de novo roçado lá e ia e voltava pro Breu e até que um dia dava de comer do roçado ele foi com família dele e ficou, lá ele morreu. Os Kaxinawá do Jordão vieram pela picada de Meiriti que saiu no Burnã e eles disseram que ia fazer aldeia ali. O primeiro a vir foi Felizardo Cerqueira que era branco e casado com Kaxinawá. Os Ashaninka ficaram um bocado no Breu e outro dividiu foi pro Envira, e os Kaxinawá vieram pela picada de Meiriti e estão lá também só que a Terra é grande tem 31.277 hectares, mas Ashaninka pegou mesmo pra ele só cinco hectares e agora tá ruim, né, o terra nossa bem pequenininha mesmo."*




Foto 16. Aldeia Shankentsi e Horone – Rio Breu/Foto da autora

A organização política dos Ashaninka do Breu difere da encontrada na *Apiwtxa*, embora os costumes sejam os mesmos. De acordo com Waio são 115 habitantes (agosto de 2011) nas aldeias Ashaninka do Breu, que estão descendo para a área da REAJ por conta do aumento do número de pessoas e tendo que colocar mais roçado. No Breu os Ashaninka estão divididos em quatro aldeias, isto é, quatro grupos de famílias extensas. A primeira aldeia: *Kirimaki*, dentro das terras da REAJ, é formada por:

> *"Ariko, meu irmão e minha irmã Pedrinha, minha mãe Maoki e meu padrasto Arianko, que cria um neto dele, meu sobrinho adulto solteiro Peno, meu sobrinho Pompo filho de Ariko e seus dois filhos, meu sobrinho filho de minha irmã, Ixewinko casado com Shuriana, tem dois filhos, meu sobrinho Sannantsi solteiro e irmã dele Tiinã, Yoyotsi meu irmão, tá solteiro agora e oito filho dele. Mukasha esposa de Shosha, meu sobrinho e quatro criança."*

A segunda Aldeia é *Shankentsi*, é o nome do igarapé também onde mora Ancoro e sua mulher Toro, minha irmã, eles tem dois filhos: Ipone casado com Miroska com três criança e Hero casada com Kitesamari e seis criança, tem Txometxa irmã de Ancoro e seu marido.

A terceira aldeia rio acima é *Horone*, composta pelos seguintes moradores, e também e área da REAJ, relata Waio sobre a terceira e quarta aldeias,

> *"Horone é o mais antigo morador e aí demos os nomes no lugar dele, lá tem ele Horone e sua mulher Kashawe, que cria dois netos dele. Outra família é de Pirimpiritsi casado com Toxo e que tem quatro filhos e mais Kaxiu casado com Xisho com dois tsinane. Tem mãe de Pirimpiritsi casada com Atxatxao que cria três netos. Tem primo de Horone, Romão e um filho seu e tem o Pascoal mora só. Na quarta aldeia na Terra Indígena mesmo, que você conhece tá Wakarari Namptsi, Morada Nova na língua do branco, eu mora lá com mulher Kishanhão e meus seis filhos, mora Pepi e Txenga e seus filhos, Matxerinki casado com Nawantxo, Antari casado com Moiona e Katsirimoitxo casado com Txue e tem quatro filhos eles. Menino solteiro tem Ayire,*

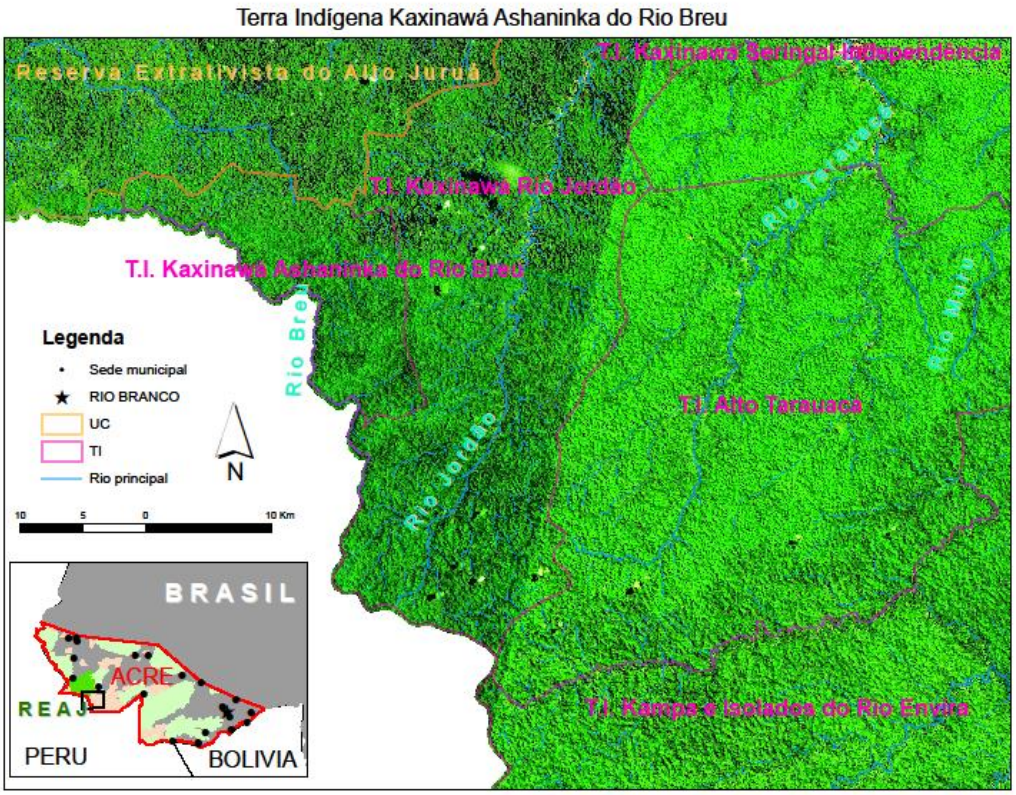
Shenontse, Shimorentsha, Tsuangri, Shempire e sua filha Maya, tem Moiona casada com Antari e tem seis filhos, tem Oriera casado com Oníra e seis criança e Kawatxo casado com Shantiña e quatro criança também. Não sei se lembrei de todo mundo, mas lembrei adulto, se esquece foi criança bem pequenininha (risos), mas é assim mesmo, cê tá vendo tá tudo no roçado essa hora, pouca gente mesmo aqui".





Foto 17. TI Ashaninka no Rio Breu/Fotos da autora

MAPA 10. Terra Indígena Kaxinawá Ashaninka do Rio Breu



Fonte: Daniel Correia de Freitas, 2010.

A Organização Social

A unidade social e base da sociedade Ashaninka é a família extensa. A família extensa pode ocupar diversas casas contíguas, cada casa é composta por marido, esposa[104] e filhos solteiros e filhas casadas, em que o genro colabora na lida no roçado. Cada indivíduo dessa familia extensa

[104] As mulheres mais moças não conversam com os de fora (brancos) as mais velhas conversam desde que haja confiança. As mulheres mais novas conversam pouco e comigo apenas algumas trocaram poucas palavras em português – mesmo que saibam – perguntando apenas se eu era casada e se tinha filhos. Para os Ashaninka, as mulheres têm que ter marido e dar filhos aos maridos, soa diferente para elas ser solteira, jovem e sem filhos. As moças se casam aqui na media com quinze anos, já engravidando em seguida, pois é importante a maternidade e sinônimo de prestígio entre elas.

está contido num grupo local e há reciprocidade, troca entre esses grupos locais. Os Ashaninka se organizam no território pela existência dessas famílias extensas espalhadas pela Terra Indígena, sendo a *Apiwtxa*, o núcleo organizacional e político. Na aldeia existem nove desses grupos de famílias.

Uma casa Ashaninka é uma unidade autônoma, possuindo seu roçado e, pelo menos, um caçador que garantirá a provisão de carne para a família e, também por vezes, dependendo do tamanho da caça, para o grupo local. Aliás, dependendo da caça, é o próprio caçador que faz a divisão, e vez por outra a mulher, não há uma regra básica. O papel de chefe, liderança da aldeia continua relevante, mas não mais importante como era antigamente, em sendo este o elo entre os Ashaninka e os brancos de forma política e como ligação de organização para organização. *"O Pinkatsari (chefe) fala como liderança de um povo, como se fosse um governador, um prefeito, ele é o responsável pela aldeia"* (Moisés), imitando a organização política dos brancos. Porém, pode-se dizer que não existe mais um *Pinkatsari* entre os Ashaninka do Amônia, e sim uma família dominante politicamente em que os filhos são responsáveis pela intermediação entre o Governo – compreendendo FUNAI, Ministério da Cultura, Ministério da Educação, Ibama, Polícia Federal, Governo do Estado do Acre e Prefeitura Municipal de Marechal Thaumaturgo – e a aldeia. No caso a chefia é hereditária, pois desde a morte de Samuel Piãnko Ashaninka, seu filho, Antônio Piãnko assumiu a chefia da aldeia. Seus filhos se posicionam como futuros chefes, já o sendo, mesmo com a presença de Antônio, o pai, que está velho, e que vem passando tarefas para seus descendentes.



14. Ashaninka. Desenho de Haroldo Salazar Rossi.

No Breu uma liderança em formação é Waio Ashaninka porque cursa Docência Indígena na Universidade Federal do Acre – curso indígena é professor dos Ahsaninka de todas as aldeias do

Breu. Segundo ele o mais velho de cada aldeia *"eu tem de ouvir todos pra saber o que pensam e eu poder fazer por eles e pelo povo."*

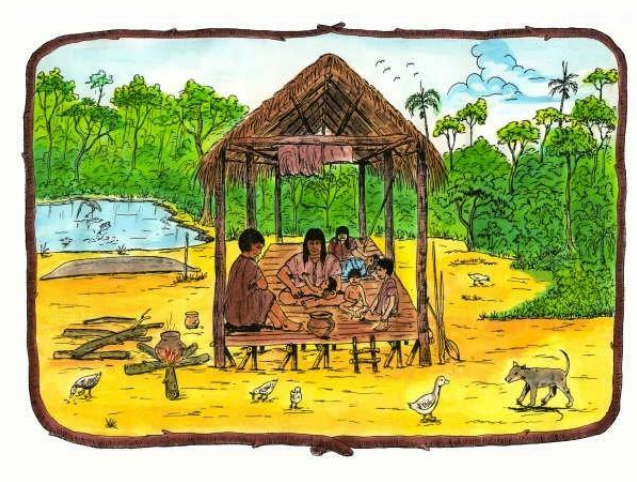


Foto 18. Waio Ashaninka na escola da Aldeia Horone/Foto: Alcilene Bezerra

Os Ashaninka formam grupos de pessoas relacionadas por parentesco, à quais estão associados nomes. Pablo revela que, as famílias *"Antyoma, Arahuari, Chonkiri, Coasto, Cohuancayteri, Ompikiri e Pishahua"* (que se originaram da região do Gran Pajonal e se espalharam pela selva peruana), e que também migraram para muitos rios, inclusive brasileiros. Esses nomes são de lideranças (kurakas ou pinkatsari) que migraram para outras regiões do Peru e região da margem esquerda do Ucayali, em terras brasileiras. A unidade da organização social é a família extensa, composta de muitas famílias conjugais que constitui um grupo local (piotantsi).

Não há grupos de descendência unilineares (linhagens) nem metades. A terminologia de parentesco Ashaninka no Rio Amônia é do tipo dravidiano (MENDES, 1991:30). O casamento preferencial é entre primos cruzados, mas quando um primo cruzado não estiver disponível qualquer outra pessoa do sexo oposto pode ser tomada como um cônjuge, se não estão intimamente relacionados, isto é, se não são parentes próximos, ou seja, que não constitua relação, irmão-irmã, pai-filha, mãe-filho, tio-sobrinha e vice-versa. Segundo Kastasho Ashaninka, *"todas as primas [cruzadas] (nohinatsori – esposa em potencial) são consideradas possíveis esposas (nohina)"*. A irmã e as primas paralelas de sua esposa, bem como as mulheres de fora de sua família, também são consideradas esposas em potencial. O casamento com a prima cruzada,

por si só, revela que a irmã e as primas paralelas da esposa são também preferenciais. Por meio do casamento o Ashaninka (homem) ganha uma família inteira de parentes de sua *noina* (esposa).



15.Desenho de Haroldo Salazar Rossi

O casamento ocorre ainda no início da adolescência[105] quando o jovem casal se junta, com o consentimento dos pais. Costuma haver então um *Piarentsi* como uma festa para a aldeia, em que os noivos também participam segundo Aricemio. No primeiro verão e inverno, o genro geralmente mora com o sogro prestando-lhe serviços. Há assim uma tendência à uxorilocalidade (o marido nestes casos reside inicialmente no local de residência original da esposa). Por exemplo:

[105] Cada faixa etária da vida de um homem e de uma mulher recebe um nome: *tsinani* (menininha pequena) quando tem de zero a cinco anos, *tsipashi* (menina) de seis a treze anos, *tsipashani* (menina pronta pra casar) de quatorze a dezenove anos, *ebankaro* para menina ainda virgem que ainda não casou *maenaro kooya o tsinane* quando é mulher com mais de trinta anos e *antaaoite* que é mulher velha. Mulher: Bebe – *oriani*; Menina – *tsinane*; Jovem – *aonkaro*; Adulta – *mainau*; Velha – *antaaoite*. Homem: Bebe – *entsi enonguire*; Menino – *entsi*; Jovem – *euangare*; Adulto – *antari*; Velho – *antxisitare*.

Os meninos estão aptos para se casarem quando já sabem caçar e pescar sozinhos e já sabem colocar um roçado. As meninas são consideradas aptas ao matrimônio com a aparição da primeira menstruação. Conta Iririta: "Na primeira menstruação, antigamente a menina ficava dentro da casa e seguia dieta não come carne reimosa, pode mingau de banana, macaxeira, peixe e carne do mato, não é reimosa, ela fica os dias das regras na casa, não descia pra tomar banho fica fiando algodão (ãpe), usava também algodão para escorrer o sangue nele sua mãe jogava no rio, bicho não pode comer pega doença." "Tsinane tá regra, né não banha no rio, pode ser fecundada pelos demônios do barranco e da água", acrescenta Inhope. De acordo com Gelia J.Santos, Ashaninka peruana, havia um canto que antigamente as mulheres cantavam quando estavam com a menina no primeiro dia de sua menstruação, que é o canto da vespa:

"Sani, sani pakara (a vespinha voará)

Sani, sani pakara. (a vespinha voará)

Tsipashini abiroka kametsaini tsinane (você é uma grande menininha e será muito boa mulher)

Tsipashini kametsa oshintsite piñaantari. (menininha sua vida é muito boa e forte será)."

Manhãnko, filho de Aricemio e de Iririta, – ambos moradores da *Apiwtxa*, – casou-se com Kio, filha de Claudio e Erivira. Manhãnko e Kio vivem na mesma casa que Claudio há mais de dois anos. Os Ashaninka praticavam a poliginia, que não é mais freqüente na *Apiwtxa*. Conta Antônio Piãnko que seu pai Samuel Pianko possuía duas esposas debaixo do mesmo teto, mas cada uma tinha seu fogo e seu lugar na casa. Hoje não é mais a regra na aldeia. Muitos casamentos[106] se dão no interior do Amônia, casam-se entre si com excessão de alguns membros da família Piãnko que uniram-se com mulheres de outras etnias e branca de Marechal Thaumaturgo, e mulheres que se uniram a homens de Cruzeiro do Sul e também de outra etnia da região. Como o caso de Benki Piãnko casado com Célia Oliveira Furtado, branca, moradora da cidade de Thaumaturgo e de Alexandrina casada com Maicon Andrade de Araújo, branco de Cruzeiro do Sul. Bebito Piãnko casado com Shiú Yawanamá. Em algumas uniões de Ashaninka da *Apiwtxa* com Ashaninka de outra aldeia no Brasil ou peruana, os homens saem da *Apiwtxa* e vão morar com seus sogros; se são mulheres, recebem seus *noimi* (marido) na aldeia.

O núcleo da *Apiwtxa* 33 casas, distribuídas em 8 grupos de casas aparentadas. [107]

[106] Na cultura Ashaninka supõe-se que todos os jovens vão encontrar uma esposa e formar uma família. As relações familiares são a base da sociedade. O casamento termina sem muitos problemas: o homem apenas sai da casa, geralmente para viver com outra mulher. No caso da mulher, ela ela força o homem a sair de sua casa, trazendo o novo marido para o lugar do antigo, ou retorna a casa paterna. São motivos de separação para o homem, além da falta de filhos, o desleixo com tarefas domésticas e o contínuo mau humor. Para uma mulher, é o marido que não trabalho nos roçdos e não traz caça e peixe para a familia, aou ainda relações extra-conjugais do marido. Mas é notório que homens e mulheres, principalmente os mais jovens, toleram relações extra-conjugais, comuns em rodadas de caiçuma (*Piarentsi*) em que todos ficam *"borrachos"*. Isso é feito de maneira discreta. Relata Turiano Ashaninka (Aldeia Ashaninka Primavera – rio Tarauacá): "Antigamente no piarentsi todos bebiam e masticavam koka e txamero desde os criança, todo mundo mesmo, casava com dez anos e onze, doze anos mesmo, os homens mais fortes e poderosos tinham mais mulheres... As grandes festas de piarentsi é feita na lua cheia e bebe muito piarentsi e os homens podem sair com outras mulheres, antigamente era bem visto mesmo, hoje, sai ainda, (risos) mas ninguém vê se saiu, né(risos)."

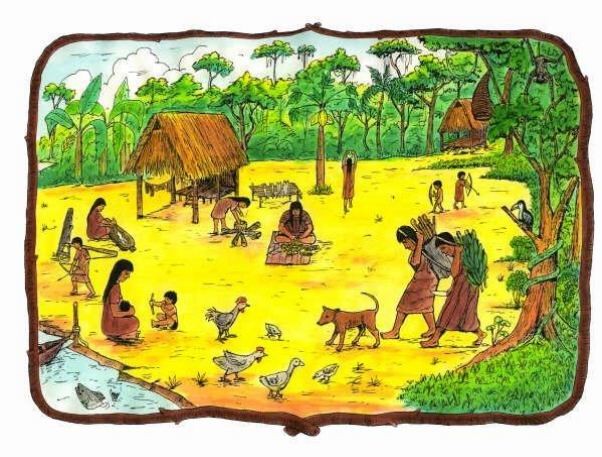
[107] Casa 1: Aricemio e Iririta, Casa 2: Sheriwango e Muka, Casa 3: Macario e Mampoka, Casa 4: Radan e Txori, Casa 5: Huaneco e Tsopi, Casa 6: Moisés e Lika, Casa 7: Txoinko e Korare Casa 8: Tsingo e Mônica, Casa 9: Pixiro e Erivira, Casa 10: Kosi e Txuriana, Casa 11: Komaire e Tampita, Casa 12: Komanhari e Moshinha, Casa 13: Letxero e Irantxo, Casa 14: Enison e Mikori, Casa 15: Ilda, Casa 16: Anti e Kaosha, Casa 17: Marita, Casa 18: Marerintxu e Mathari, Casa 19: Alipio e Inhopi; Casa 20: Machado e Miari; Casa 21: Pacondo e Veiro; Casa 22: Inhari, Casa 23: Bandeirão e Ixoxeta, Casa 24: João e Iroshi, Casa 25: Lenero e Joana, Casa 26: Shomõtse, Casa 27: Otie e Marlene, Casa 28: Potxo e Dora, Casa 29: Tsingo e Monica, Casa 30: Kiori e Tuna; Casa 31: Antônio e Piti; Casa 32: Isaac e Fátima; Casa 33: Bebito e Xiu.



Foto 19. Foto aérea da Aldeia Apiwtxa/ Foto: Benki Piãnko Ashaninka

Alguns desses moradores da *Apiwtxa* são nossos interlocutores. Bem como alguns pontuais Ashaninka moradores da aldeia *Nova Hananeri* no rio Envira, da aldeia Primavera do rio Tarauacá, das aldeias Ashaninka do rio Breu[108] e da aldeia peruana *Sawawo*, rio acima da *Apiwtxa*.

Conhece o roçado e conhece a vida Ashaninka



16. Desenho de Haroldo Salazar Rossi

Os trabalhos nos roçados com toda a sua amplitude colaboram para que os indígenas possam utilizar esses conhecimentos adquiridos e, pô-los a prova diariamente, o fazendo em

[108] Vale ressaltar que algumas famílias que antes habitavam a *Apiwtxa* foram morar na aldeia Ashaninka do Breu ou foram morar na aldeia Ashaninka em terras peruanas: *Sawawo*. Alguns por casamentos e outros por questões internas a eles que não cabe destaque nesse trabalho.

constante processo. Desde escolher a área, a época melhor de plantio e as plantas que são colocadas consorciadas neste roçado, até saber o uso da magia para melhor aproveitamento do roçado e produção, que são conhecimentos orais passados de pai para filho e adquiridos pelos agricultores indígenas em cada novo *otsarentsi* (verão). Os Ashaninka conhecem as terras boas para o cultivo de algumas plantas. De acordo com Lenero Ashaninka ele conhece o solo (kijapatsari) pela cor, diz ele,

> *"o melhor terra que tem é kityonkaripatsari (terra vermelha) é pra plantar roçado mesmo, muita batata, macaxeira, dali-dali, tem kamarapatsari (terra marron) da mata bom de plantar milho (xinki), tem kiteripatsari (terra amarelada) não é boa a vermelha é melhor, é boa pra plantar frutífera, bom de abacaxi, aí tem kijaripatsari (terra escura) tá londe do rio é na mata, tem palmeira, planta jaci, açaí, patoá, essas coisas que dá palha, é boa mesmo."*

Sheruango revela que há três tipos de roçados explica ele,

> *"como pra vocês os brancos a gente tem três tipos de roçado (wantsi),que o gente cuida, tem aquele de roça nova, plantado de pouco tempo, tá boa é o wakirariwantsi, tem o roçado que tem tempo de plantado, tá mais antigo né é o wantsi paesato e tem o puermeado wantsipashi que é aquele que tá plantado de agora, nós tira do roçado antigo as maniva pra os roçado novo é assim, sempre vai ter roçado pra tirar maniva."*

Os Ashaninka também seu *"banco de sementes"* que guardam em suas roças velhas, e que sempre cuidam, não abandonam, pois ambos roçados são importantes para manter a aldeia sempre provida de macaxeira (kaniri) para os variados fins. Segundo Sheruango Ashaninka, a macaxeira é a primeira que se planta no roçado Ashaninka. Segundo ele os Ashaninka conhecem cerca de trinta tipos de macaxeira, mas em todas as comunidades, mas revela que as mais utilizadas são:

> *"kaaroyaniri (porque se parece com um cipó reto com poucas folhas e muitas raízes), kamashanko (é a amarelinha que vocês chamam), a jankorianiri (parece com a formiga jankori, tô pensando que vocês [brancos] chamam kamparia) e a menkoriyaniri (é a macaxeira bem alta com bastante folhas) nas sombras dela planta dali-dali, koka, piri-piri, é assim."*

Eles apreciam a monotonia cotidiana, referente aos ciclos climáticos, sentidos em seus trabalhos diários nos roçados, pois remete a normalidade na vida na aldeia. Eles não apreciam nenhum evento atípico nos ciclos de verão e inverno, pelo fato desses eventos serem sinônimo de não abundância de alimentos, logo, de uma vida menos rica e saudável.

Quanto ao plantio, *otyaantsi* (derrubar) da mata e o *otsitagaantsi* (queimar)[109] é tarefa dos homens, o plantio depois de queimado o roçado (wantsi) pode ser feito por homens ou mulheres. Todos se pintam para essas e outras atvidades na aldeia[110]. Na aldeia, Iririta, Inhopi, Goya e Ilda – irmã de Iririta – têm seus roçados plantados por elas mesmas. Iririta e Joana são casadas e dividem o trabalho no roçado com seus filhos. Iririta e Inhopi plantam arroz para vender para a cooperativa. Já Goya e Ilda possuem um roçado delas mesmas, a primeira por estar, no momento, separada e a segunda por ser viúva e, igualmente sem marido. Podem-se perceber duas categorias de roçado, aquele que é para a família, e não se pode vender os produtos, e aqueles que são colocados com essa finalidade: venda que geralmente são pequenos e de produtos diferentes de macaxeira, coca (koka), cipó (txamero) e tabaco (sheri).

[109] Santos (2009) trata em detalheda queima dos roçados ashankina nos rios Tambo e Perené: "Cuando van a comenzar a quemar los Ashaninka hacen movimientos para atraer o llamar al viento para que prenda bien el fuego. Los Ashaninka comienzan a quemar por donde sopla el viento, luego lo llevan a las esquinas de la chacra y para terminar lo llevan hacia el centro. Se continua con limpiar las esquinas para que el fuego no salga y se espera hasta el mediodía, es ahí en que la humedad de la noche anterior sale de la madera, momento en que los hombres silban para llamar al viento y gritan tampia, tampia taaka pampere (viento, viento se quemó tu algodón) para que se queme la mayor cantidad de madera. Otra manera de llamar al viento es quemando plumas del gallinazo tsisoni o la cola de la ardilla roja meeri. Otros Ashaninka antiguos quemaban las plumas de las alas del paujil lo que decían que atraían buenos vientos."

[110] Leach (1995:75) diz que os "ornatos e adornos tecnicamente supérfluos" fazem os roçados kachin serem kachin. Sobre a iconografia Ashaninka ver Santos (2009). Os ashaninka expressam-se desenhos corporais figurativos ou geometrizados, feitos com urucum vermelho, ou jenipapo (*anaa*). Os colares e as pinturas são meios de tornar o corpo menos vulnerável aos ataques permanentes dos seres invisíveis do mal. Pintar o rosto com urucum ou jenipapo representando animais ou deidades é uma forma de proteção. A *cuhsma* também é um tipo de proteção e de barreira para o corpo e a alma do Ashaninka. Há pinturas para caçar, para botar roçado, para fazer guerra, para pajelança, para mulher casada e solteira, e cada um dos Ashaninka tem a sua pintura para o dia-a-dia, aquela com qual se identifica. Como diz Benki, "eu tenho minha pintura, aquela que diz eu sou o Benki". Existe pintura para *Piarentsi*, para visitar parente, para visitar outro parente (não Ashaninka) e para receber visita de parente e branco na aldeia. Diferenciando-as por gênero, de chefes ou índios com alta hierarquia e pajés dos demais, e ainda sendo distintas as pinturas por gênero, ou pelo estado de saúde.



Foto 20. Ilda no seu roçado/Foto da autora

Hoje os Ashaninka cultivam em seu roçado a mandioca de diversas variedades[111], diversos tipos de batatas, como o inhame (mana), macaxeira (kaniri), dali-dali (xonari), além do algodão (ãpe), o milho (xinki), o feijão (matxaki), o arroz (arroshi), diversas espécies de bananas (pariantsi) como banana grande (pariantsi sataripa), banana azeda ou baé (pariantsi kasangapare) e banana doce ou maça (pariantsi tsinepau), abacaxi (tsiwana), mamão (maputxa), pupunha (kiri), coco (koko), cana-de-açúcar (janko), caju (casho), manga (manko), abiu (kaenpito), cupuaçu (kupu), laranja (tangerina), limão (ririmaki), tsikana (pimenta que arde) e mutxacanari (pimenta doce), urucum (pothotsi) e coca (koka). É uma diversidade o roçado dos Ashaninka, sobressaindo à roça de macaxeira *"de diversas qualidades"*, que visivelmente possui maior quantidade de plantas, que eles comem de diversos modos e com a qual fazem sua bebida fermentada, *Piarentsi*, precisando assim plantar em maior quantidade.

Agricultura e Agroflorestalismo [112]

Na *Apiwtxa*, devido ao conhecimento de uma de suas lideranças: Benki Ashaninka – agente agroflorestal – alguns roçados estão se modificando, ele vem desenvolvendo ações para difundir o plantio de SAFs (Sistema de Agrofloresta) e roçado sustentável, trazendo novas técnicas para o plantio na aldeia. Benki diz que antigamente só se plantavam batatas (espécies

[111] Revela Aricemio em uma de nossas caminhadas pelo seu roçado, que além da macaxeira mansa – aquela que se pode comer –, nasce também macaxeiras brabas no meio de capoeiras e mesmo no roçado e ele interpreta como sendo os *"espírito dos antepassados que tá aí, cuida e pretege nós, tá aí, tá vendo esse o roça diferente, humm de esse".*

[112] Thamaitaantsi wantsi ãtame

leguminosas), koka, urucum e banana no roçado, mas agora estão plantando árvores frutíferas e consorciando as plantas. Percebeu-se que na aldeia os roçados mais tradicionais, são de pessoas mais idosas, e que ainda não estão da forma como observa Benki atualmente, e sim da forma antiga. Comenta Aricemio que:

> *"Pra botar roçado é no otsarentsi eu planta macaxeira, pariantsi, inhame, se tem dali-dali, o que quiser todo tipo de banana, milho, cana, tudo junto, ãpe e koka planta no meio, no caminho, mas perto do caminho que anda roçado e macaxeira mais longe do caminho. Koka debaixo de pé de mamão pra ficar bom, as folhas não ficar muito triste com verão muito forte que tá fazendo."*

Andávamos eu e Aricemio pelo seu roçado e, enquanto observava a grande quantidade de pés de macaxeira e alguns pés de algodão e koka, plantados por Iririta, Aricemio observava o mato e as pegadas de paca em seu roçado, quando pára e aponta dizendo: *"olha o mato que cresceu no meu roçado agora é paca que tá comendo, tá roubando a gente"*. Aricêmio se preocupa com o mato que cresce e tira a força do roçado que foi plantado. Detalhe que seu roçado está rodeado por árvores frutíferas, que separam seu roçado da capoeira e de outros roçados, frutas como cajarana, mamão, pama, biribá, no que se pode notar. Os Ashaninka estão plantando as árvores frutíferas por toda a área próxima ao redor do terreiro de suas casas, como maneira de obter segurança alimentar, uma preocupação de Benki em possuir melhoria da saúde na aldeia.

Nota-se também que toda a merenda escolar é proveniente dos roçados e das árvores frutíferas da *Apiwtxa*[113]. Revela Benki Ashaninka sobre seu trabalho como agente agroflorestal indígena:

> *"A aldeia toda tem um sistema de agrofloresta, tá em toda a aldeia. Aqui tem o sistema agrofloresta e esse ano eu vou fazer um trabalho na beira do açude e vamos plantar todas as espécies de fruta na beira dele pra nós comer. Cada casa da aldeia tem seu sistema de agrofloresta, aqui é a casa do Moisés, e ele tem o sistema de agrofloresta dele. O plano da comunidade quando a gente veio pra cá, nós desenhamos ele pra a gente morar no meio da terra e poder ver o rio do lado de cima e do lado de baixo. Pra saber o quanto o espaço pode dar de vida é fazer um espaço pequeno, mas com muita coisa boa. Então a comunidade tem o sistema de agrofloresta o açude de peixe e quelônio, isso é vida. É um consórcio de vida, o humano e a terra com essa diversidade, pode tá todo mundo junto e é pra fazer um demonstrativo pra muita gente. Esse nosso trabalho teve um avanço muito importante, a gente tá fazendo a área de refugio de animais também e a gente tem que ajudar a natureza porque ela ajuda a gente, e a gente tem que ajudar ela. (...) A gente tem que falar dos problemas, mas das coisas boas que tem. Aqui antes da gente chegar era um pasto, minha mãe criava gado e aí a gente transformou. Tudo que foi*

[113] Pode-se notar na escola que a cada dia era distribuído para as crianças e jovens um tipo de fruta diferente, no momento do intervalo ou recreio. Vimos em alguns dias que se acompanhou as aulas, à distribuição de ingá, banana, cajarana, melancia, laranja e manga.

plantado fomos nós e os alunos. Agora temos que replantar tudo, e pupunha também tem menino que nunca tomou caiçuma de pupunha, porque não tinha, e pupunha é boa pra fazer yani (arco) tem que ser de madeira dura tem de ser de pupunha mesmo, então pupunha serve pra três coisa, comer, fazer arco e dar sombra e ar fresco, então tem que plantar mesmo. Plantar faz parte da atividade da escola, cada aluno tem que trazer muda e hoje tem gente comendo já do que plantou. Tem que dar pros alunos pra eles poder perceber que, se planta, se tem. A gente fala que o mundo tá preocupado, mas tem que fazer um gesto pra melhorar, se for só pra acumular riqueza, vai acabar tudo, mas se for pro uso e pra necessidade de quem tá aqui, ele se renova, porque gasta pouco. A planta que nasce cresce e se desenvolve antes de vir alguém e cortar. Em Thaumaturgo as poucas frutíferas que tem os meninos não espera pra pegar a fruta, pega de vez[114]*, e aqui tem tanta que as crianças pegam madura e tem pra dar pra todo mundo, se estraga. Carregamos um compromisso de fazer com que as pessoas preservem a nossa natureza e a gente pensa nesse sistema pra trazer lucro não só pra nós, mas para nosso planeta. A gente trabalhou muito e vem lutando a favor da floresta, hoje a gente tem segurança em todos os sentidos e queremos que isso não fique só com nóis e vá pro mundo. Estamos com esse trabalho de desenvolvimento sustentável, recuperação de floresta, de peixe e de rio e nossa comunidade tem desenvolvido algo importante que possa tá trazendo para o nosso município e a gente quer que isso aconteça. A gente quer mostrar pras toda as pessoas o quanto a natureza tem de valor"* (BENKI, março de 2009).

Mendes, (2002:198-200) expõe algumas frutas e floração de árvores *"medidoras"* de inverno e verão, mas que segundo Otie, já não ocorre como antes, *"já não é bem assim"* diz ao ver os desenhos feitos por Moisés Ashaninka de algumas árvores mostrados por mim na *Enciclopédia da Floresta*. Segundo ele não tem mais tempo certo para dar flores e frutas na mata. Perguntado por que está assim, ele diz que *"o inverno e o verão já não têm tempo certo"*, isto é, "*não acontecem quando tem que acontecer"*, deixando claro que o clima local está mudado, *"tem verão no tempo de inverno e inverno no tempo de verão"*, revela.

A intervenção do próprio *virakotxa* (homem branco) também é percebida, além da ira de Pawa, como um dos fatores que provocam a degradação do ambiente na região. A pesca predatória, a extração desordenada de madeira, as queimadas, a derrubada das matas para a criação de gado e porco, este último que segundo os Ashaninka *"revira a terra (kipatsini) e os campos (woparai), prejudicando o solo"*, são fatos que meus interlocutores observam como motivo *"da terra estar como está"*. O gado é considerado pelos indígenas como algo ruim para a floresta. Dizem que onde havia gado, era floresta, e agora é campo e neste descampado é

[114] Colher a fruta antes de estar madura, *"antes da época certa", "ainda verde".*

plantado o capim de planta, considerado praga pelos agentes agroflorestais indígenas, *"que infesta e acaba com o nascimento de plantas boas"* são alguns dos motivos que Benki observa *"que até as árvores estão sentindo, não regulam mais com a época de florar e dar frutos, pode refazer todo o calendário Ashaninka, tá mudado, não vale mais."* Hoje em dia, ainda em sua observação, que é também agente agroflorestal indígena, *"tem problema do clima que nem o Sheripiari consegue interferir" (...) "os brancos esculhambaram e esculhambam muito com a terra e as mudanças climáticas é o resultado da matança de animais, dos desmatamentos e queimadas e poluição. Antigamente os pajés tinham controle, sabiam do tempo, hoje não tem, Kipatsiki (Terra) está sofrendo"* (BENKI, agosto de 2010). *"Os Ashaninka estão buscando fazer sua parte"*, revela Benki, *"pelo menos em nossa casa, a aldeia".* Na aldeia Ashaninka peruana Victória, está ocorrendo casos de dengue, por conta da exploração de madeira. Quando estive lá com Benki e soubemos que a esposa do pajé Jorge Ashaninka havia morrido com dengue, e mais outros indígenas. Sobre essa questão Benki faz o seguinte comentário, *"lá como você viu, não tem mais floresta aí dá de ter dengue que não dá onde tem floresta, só malária é que dá mesmo. Para nós Ashaninka isso é muito grave porque transmite as pessoas e aí como fica? Não queremos isto para nós e nem para todos os Ashaninka por isso damos um grande valor nas florestas."*

Ancoro comenta que o reflorestamento é uma prática que já existia entre os kampas. Conta ele que, no passado, os antigos, mesmo trabalhando para os madeireiros, tiravam escondidos dos patrões, pequenas mudas e as plantavam em outros lugares, longe da exploração, *"para que aquele pau não acabar"*. Portanto, o reflorestamento por conta do ambiente em que os antigos viviam já era um cuidado dos Ashaninka, e que agora vem ocorrendo de modo mais sistematizado e mais consciente. As percepções indígenas sobre o ambiente, igualmente, têm demonstrado uma grande capacidade para se apropriar de elementos externos e inseri-los dentro do discurso e da própria prática. Esses aspectos evidenciam a atitude ativa que as culturas indígenas têm ao se relacionar com as sociedades envolventes (CARDOSO, 2004). Uma distinção entre percepção tradicional e aquelas adquiridas em contato com o *"mundo do branco"*, – através das diversas mídias em que os indígenas têm contato –, esses mundos se apresentando como dois sistemas contrapostos e diferentes, estranhos e excludentes entre si, não dá conta da forma como esses grupos experienciam e usam os recursos desses conhecimentos que estão ao seu alcance. A mídia passou a formar parte do *"mundo vivido"* (GOW, 2001) nativo. Não se trata apenas de uma apropriação por parte da cultura indígena de conhecimentos externos, que são reinterpretados em função dos seus próprios parâmetros, já que esse processo não se dá sem uma interlocução dos dois sistemas, resultando no que podemos denominar como processos de hibridação,

revisitando velhos mitos e recriando novos. O processo dessas situações mostra que o tipo de relação que as sociedades envolventes estabelecem com as populações indígenas, assim como os aspectos identitários derivados dela, são fatores importantes também na constituição de processos de revisão, e mesmo, criação de novos *habitus*.



17.Preparando o roçado Ashaninka. Desenho de Haroldo Salazar Rossi.

Os roçados vêm se modificando, mas ainda a roça que mais se planta é a macaxeira, e precisa-se de muito para abastecer diariamente a família e para fazer masato ou caiçuma na festa do *Piarentsi*. Não houve citação pelos meus interlocutores Ashaninka de que existia canto para botar roçado e mesmo para colher, mas encontra-se em Rojas Zolezzi (1994) em suas pesquisas no *Gran Pajonal* este tipo de ritual; acredita-se já perdido pelos Ashaninka daqui. Zolezzi considera de suma importância as práticas simbólicas realizadas pelos Ashaninka com relação ao plantio, principalmente o mais importante para eles, o de macaxeira. Escreve o autor:

> *"Según mis informantes, la yuca es una persona (atziri), un pariente Ashaninka, y es necesario hacerle escuchar ciertos cantos durante la siembra para que no se ponga triste al quedar sola en el huerto, lo mismo que durante la cosecha. Estos constituyen actos propiciatorios para evitar que las plantas mueran. Al momento de la siembra, al remover la tierra para abrir las camas donde serán introducidas en pares las estacas de yuca, el hombre canta siguiendo el ritmo de sus golpes contra el suelo remueve, renueve, remueve, va a sembrar a nuestra gente para que no enflaquezca nuestra gente (ipomdrete, ipomdrete, ipomdrete, irotake avintero atzirontaya eero ashinonkaimontanta atziro). Esta canción, según estos mismos informantes, está dirigida a "nuestra hermana" la yuca para asegurar su desarrollo. (…) Un aspecto simbólico de la cosecha confirma este análisis: la mujer canta, al momento de llevar hasta la casa las raíces de yuca extraídas del huerto, una serie de canciones de las que aqui darnos un ejemplo: me sentí triste al momento de ser arrancada, soy pequeña*

> *pero te haré danzar alegremente paisana mía, cuando me comas y bebas llorando me quedo llorando, te emborracho paisana mía, danzan alegremente todos los que me comen y beben (pivashinkanakena jananeki kanirilnovintsavintsatakanakarni noshaninkataril owamarentanarilirorave iroravel nomashinkeyatakanakaro noshaninkataril noivintsavintsatakanakaro noshaninkatari owamarentayetanari) En este cánticose establece una identidad entre la horticultora y la yuca, la que se lamenta pero promete alegría para quienes la beban transformada en la bebida de yuca fermentada piarentsi. En este sentido, siempre de acuerdo con mis informantes, la finalidad de este cántico es que al ser cosechada la yuca el resto de las plantas en el huerto no se entristezcan y mueran"* (ZOLEZZI, 1994: 176-177).

A família é considerada pobre ou preguiçosa se não oferece, de tempos em tempos –*"a cada lua ou duas luas", Piarentsi* para a comunidade, por isso os Ashaninka se esmeram em plantar e cuidar de seu roçado de mandioca. As festas de *Piarentsi* são realizadas por dias, até acabar a caiçuma em toda a aldeia. Pedin Ashaninka, morador da aldeia Ashaninka *Sawawo*, no Peru, vizinha a TI Kampa do Rio Amônia, revela que: *"El masato es muy importante para nosotros. Sin masato no hay valor ni fuerza para trabajar, para vivir."* Daí a importância da bebida e de plantar roçados grandes para prover a aldeia com *Piarentsi* (conhecido no Peru, também pelos Ashaninka como masato), pois, vários núcleos familiares produzem a bebida para a festa. Os Ashaninka vão para uma casa que tenha a bebida, acabam com a bebida daquela casa, e partem para a outra que terá ainda *"sem mexer"* e acabará aquela, indo para outra casa, ou terminando com a festa naquela casa, porque acabou a caiçuma. A festa grande, com muitas casas oferecendo caiçuma, é a ocasião privilegiada para seus participantes trocarem de cônjuge, momento em que essa prática é veladamente permitida. Os Ashaninka sabem onde ainda tem masato ou caiçuma observando o voar do *mero* (tipo de gavião) que avisa onde tem caiçuma, se ele voa pra cima sentido subindo o rio tem nas casas que ficam para lá, e se ele está descendo o rio tem caiçuma para as casas localizadas descendo o rio, *"tem que segui mero"*, fala Aricemio. Enquanto em rituais como o *kamarampi*[115] é extremamente proibido a prática de sexo com outro parceiro, neste ritual é extremamente proibido a prática sexual, mesmo com o parceiro. Pode-se sumariar que o ritual do *kamarampi* explora-se e organiza-se o espaço cósmico. Já no ritual do *Piarentsi* redefine o espaço da sociabilidade, pois é uma relação entre humanos, em seu mundo da vida.

[115] O termo *kamarank* que significa vomitar deriva *kamarampi*, que significa limpeza da alma entre os Kampa (WEISS, 1976: 54; 1973: 43-46; 1975: 245) e *kamarambi* entre os Machiguenga (CASEVITZ-RENARD, 1976: 136). O *kamarampi* segundo Aricemio "tem muitas coisas, serve pra muitas coisas, pode por birote [feitiço] e pode limpar o doença, o ruim que tem e provoca [vomita] tudo de ruim põe pra fora, ele limpa o corpo e limpa o alma também, mas tem dieta pra seguir, senão não funciona, não".



Foto 21. Festa de Piarentsi Aldeia Apiwtxa

Em uma reunião de *Piarentsi* também se revela o estado de espírito dos Deuses do *Menkori* e de *Pawa*, conta Shomõtse que se no *Piarentsi* cai *inkani pero* (chuva fina) é que os espíritos femininos que habitam o céu estão alegres e borrachos, e se *Inkaniteri* (Deus dono da chuva) está muito bêbado ele faz cair *antao inkani* (chuva forte). *"Kampa sabe no Piarentsi como tá a festa no céu também, quem tá alegre e borracho"*. *Piarentsi* é muito importante na cultura Ashaninka, como se observa, e eles sabem onde tem *Piarentsi*, *"quando acaba em uma casa dá aviso de tori (japó) que tá indo pontiaki (boca do rio), nosunga (baixando) o rio é lá que tem masato, se tá katongo (pra cima) no rio é pra lá que tem que ir, tori nunca engana Ashaninka, ele é Ashaninka também, gosta de Piarentsi também (risos)",* comenta Shomõtse.

Na floresta, Aricemio comenta que, a kamparia gosta de frutos da mata. Das frutas da mata, a pupunha (kiri) é a predileta dos Ashaninka, apreciam comer também cozida ou usá-la para fazer *Piarentsi* de pupunha (Piarentsi kiriki), bebida essa rara de ser feita, pois necessita de uma quantidade grande da fruta e há uma grande dificuldade de encontrá-la na mata. Atualmente estão plantando conjuntamente com demais plantas no roçado, não apenas para fazer o *Piarentsi*, mas para confecção de arco (yani), pois sua madeira é a preferida para produção de tal utensílio.

Comenta Aricemio *"que Piarentsi kiriki foi Pawa que deu para seus filhos antes dele subir para o céu"*.

Nas reuniões de *Piarentsi* é comum a toca de tambor (tamboo) e tsungari (tipo de flauta). São tocados esses instrumentos para alegrar a festa e em homenagem a Pawa. Também para alegrar *Pawa* que antes de deixar a Terra embebedou todos seus filhos com o *Piarentsi*, deixando, portanto, a festa do *Piarentsi*. Atualmente nessas reuniões são também tocadas, em pequenos aparelhos de som, cumbias (tipo de música regional da selva peruana) bem como músicas regionais e sertanejas em geradores movidos a gasolina ou diesel.

Mudanças: ciclos anuais e sua desordem

Ritmos Sazonais

O ciclo do clima Amazônico compreende uma estação seca e outra chuvosa, que se mostram importantes para uma alternância de formas de socialidade[116]: uma voltada para a dispersão das pessoas, que ocorre durante a estação seca, com acampamentos em praia para pescarias e viagens; e outra pela concentração delas na aldeia, na estação chuvosa, usando esse período para a feitura de artesanato para a cooperativa e artefatos para o dia a dia.

Reconhecem as duas estações presentes na região da floresta Amazônica em que vivem (denominada pelos Ashaninka peruanos de selva baixa): o verão e o inverno, isto é, *otsarentsi* e *kiawontsi*, respectivamente, tempo do sol ou do verão, e tempo das chuvas ou do inverno. Comenta Inhopi sobre a existência do verão e do inverno: *"Pawa manda chuva para os Ashaninka não passar fome, ele sabe que precisa de chuva roça, e de sol também, então tem kiawontsi e otsarentsi."* O tempo por excelência, para plantar é o verão. É a época de botar roçado, que consiste em brocar, derrubar a mata da área escolhida, queimar os paus derrubados para que a cinza se misture a terra e também ajude na adubação, e o plantio. Essas atividades são realizadas por cada chefe de unidade familiar, com ajuda dos filhos jovens e mesmo filhos casados, com a colaboração de genros se houver. Os parentes que possuem roçado se ajudam mutuamente na

116 O conceito de socialidade é entendido conforme Wagner (1974) e Strathern (2006). No caso da Amazônia, abrange a maneira pela qual pessoas se relacionam com entes que compõem o mundo da vida: com a macaxeira, com o algodão, com o tabaco, com a anta, com a onça, etc.; e com a chuva, com as estrelas, com o rio (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996)

realização das tarefas. Enquanto estive neste verão de 2010 na *Apiwtxa*, percebi que os filhos de Aricemio (todos adultos possuidores de suas casas e apenas um solteiro) se ajudavam mutuamente durante os dias, a colocar roçado para cada um deles e para o pai – já idoso – que não realiza mais essas atividades. A conservação – limpar, isto é retirar os matos que crescem prejudicando a roça – depois do término do plantio do roçado, fica a cargo do homem e da mulher, mas a colheita é um trabalho exclusivamente feminino.

Realizou-se em campo uma tabela de plantio e colheita, tendo em vista o roçado tradicional, portanto, sem a influência dos SAFs, no decorrer do ano na *Apiwtxa.* A tabela abaixo traz atividades consideradas relevantes para os Ashaninka, que se conseguiu sistematizar:

TABELA 8

Calendário de atividades anuais realizadas na aldeia	**JAN**	**FEV**	**MAR**	**ABR**	**MAI**	**JUN**	**JUL**	**AGO**	**SET**	**OUT**	**NOV**	**DEZ**
Caça (kobintsane)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Fazer Artesanato (abitsikachari ni)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Pesca no rio (shimataantsi ne)							X	X	X			
Pesca nos açudes (shimatantsi inkare)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Coleta de sementes não perecíveis para plantio, artesanato e alimentação, como por exemplo: inentsiki koriyawabi (coco-najá); hiriwatsiki (bálsamo); Pyoniroki (copaíba); sãtsimatsiki (cumaru); tsiwãkiriki (mulungu);as opi (baunilha); mãytsiki (castanha); pupunha (kirixinjo); pifaia(kiritsiki)							X	X	X			
Coleta de sementes perecíveis (okitsoki patsaki) para plantio artesanato e alimentação, exemplo: tsiritsiki (murmuru); maniki (pau sabão zinho); tsirentsiki (açaí)	X	X								X	X	X
Plantio de macaxeira (pankirentsi kaniri)							X	X				
Plantio de banana			X	X	X	X	X	X	X	X		

(pankirentsi pariantsi)												
Plantio de milho (pankirentsi xinki)			X	X			X	X	X			
Plantio de algodão (pankirentsi ãpe)		X	X	X								
Plantio de batatas variadas (pankirentsi mana)								X	X			
Plantio de feijão de praia (pankirentsi matxaki impaniki)							X	X				
Colher macaxeira (tsokaantsi kaniri)		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Colher milho mole (Antsokakite shinkipero)				X	X			X	X			
Colher banana (Antsokakite pariantsi)		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Colher feijão (tsokaantsi Matxaki)										X	X	
Colher batatas (tsokaantsi mana)		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Coleta de mel (iyaki ayri pia)						X			X			X

Fontes: Dados colhidos em trabalho de campo, Manhanko, Sheruango, Shawontsi Ashaninka (Aldeia Apiwtxa – TI Kampa do Rio Amonia)

Com esse calendário anual de atividades na aldeia *Apiwtxa*, nota-se a importância das duas estações do ano e sua normalidade para execusão com êxito de determinadas tarefas.

Neste quadro consta a apicultura, importante também na vida da aldeia, como fonte importante de produto para a alimentação e para comercialização. Na *Apiwtxa* há mais de cinqüenta caixas de abelhas. Jovens e, principalmente, as crianças muitas vezes, são quem monitoram as caixas pra saber quando se pode fazer a colheita de mel (wakishanko ou pia). Não são todos os núcleos familiares que trabalham com apicultura. As famílias que não trabalham com apicultura, adquirem o mel na cooperativa de onde também é envazado e vendido não só para os

indígenas, mas para os ribeirinhos moradores da Reserva, sendo também enviados para Marechal Thaumaturgo para serem vendidos na sala da cooperativa localizada no centro *Yorenka Ãtame*[117]. Outra atividade, relativamente nova, é a criação de galinhas como fonte de proteínas em épocas de escassez de caça. Com relação a avicultura, comenta Shomõtse,

> *"Kamparia agora tem que criar galinha porque às vezes cai uma chuva grossa e não pode caçar, a gente mata uma galinha, come o ovo dela. Olha, no tempo das chuvas, a gente faz isso, a gente não faz aquilo. O tempo das chuvas ninguém manda nele, quem manda é outra coisa maior, que é Pawa, ele é quem manda. Por isso a gente tem que respeitar e tem que se organizar nóis na terra, antigamente kamparia tinha caça em casa, caçava perto do aceiro do terreiro, agora tem que caçar cada vez mais longe".*

Shomõtse deu ênfase no fim das caças devido aos grandes desmatamentos, complementando a diferença observada por ele de que antes os Ashaninka viviam mesmo em meio a selva fechada, reduto também de diversos tipos de caça. De acordo com Aricemio o plantio de macaxeira era realizado em maio e das batatas, como inhame, dali-dali, junto com a roça que no máximo em julho já estava tudo plantado. Nota-se que algumas atividades foram modificadas, outras continuam da mesma forma, apesar da produção ter reduzido, ou o tamanho dos frutos diminuído.

Em época de plantio, a família acorda cedinho e prepara o *"quebra-jejum"*, macaxeira cozida com carne de caça ou peixe ou mingau de banana grande (pariantsi sataripa), e saem para o trabalho no roçado. No fogo de toda casa tem macaxeira cozida ou sem casca (akistenteri kaniri) ou macaxeira assada, com casca (kanishiri) banana assada (pariantsi akishirentsi), cozida (akistenteri pariantsi) ou mingau e milho assado (shinguipero) – para quem tem milho plantado em seu roçado –, pois o costume de plantio mesmo no roçado é macaxeira e outras espécies de tubérculos, como mana (inhame), o xonaki (dali-dali), e também diversos tipo de pariantsi (banana), pariantsi sataripa (banana grande ou comprida), pariantsi kasangapare (banana azeda) e pariantsi tsinepau (banana doce ou conhecida como banana maça).

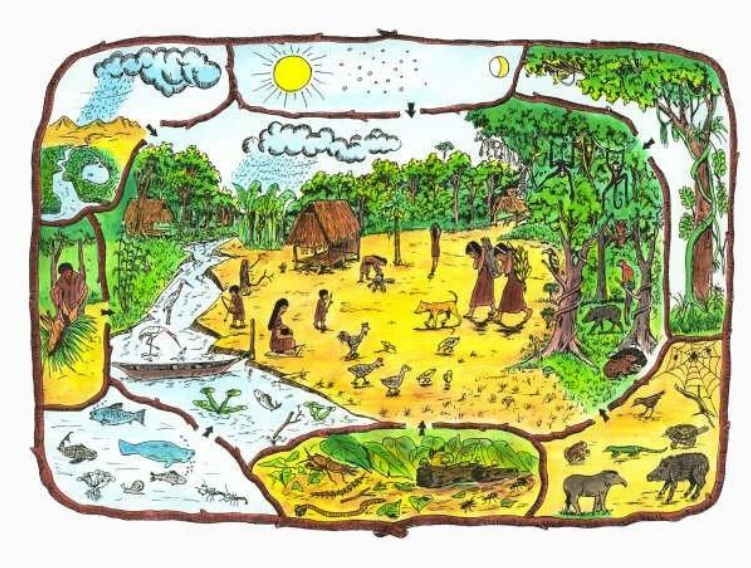
Geralmente, em sendo uma mulher moça casada, é esperado que ela acompanhe seu marido e leve as crianças para um *tapiri* localizado no roçado e prepare a alimentação para a família ali mesmo, só retornando no final da tarde para casa conjuntamente com toda a família. Se

[117] Ligado a família Piãnko tem-se em Marechal Thaumaturgo o centro Yorenka Ãtame (saberes da floresta). Local onde é realizado encontros, palestras, constituído de uma área em que também é realizado o plantio de algumas madeiras para o reflorestamento da área e da aldeia. Tem-se também um pequeno hotel, ou como denominam "pousada", em que recebem visitantes de todo o mundo.

a mulher está com criança muito pequena, com criança doente, ou ela está doente ou mais idosa, se ausenta de acompanhar o marido e permanece em casa. Nesse caso, o marido tem que preparar sua própria comida. É comum a mulher ser taxada de desleixada, ou que tem interesse por outro homem quando não acompanha seu marido para o roçado, sem ter qualquer impedimento. A *Apiwtxa* se esvazia durante o dia em tempo de verão para os diversos trabalhos nos roçados; os mais próximos cerca de meia hora de caminhada dentro da mata.

As mulheres, no momento de plantio do roçado, se encarregam de plantio do algodão (ãpe) e da coca (koka), plantios exclusivamente femininos. Cada mulher cultiva seu algodão para tecer e cultiva koka para ofertar a sua família. *"Antigamente mascava-se koka quando se ia guerreiar e precisava andar muito e não podia parar pra caçar"*. A koka, segundo os Ashaninka, evita a fome e diminui a sensação de cansaço. A koka revela Aricemio, *"era uma mulher, era esposa de Pawa, ela era Ashaninka e Pawa transformou em koka e deixou para a kamparia".*

Os Ashaninka norteiam suas atividades diárias a partir das variações sazonais do clima na região. Portanto, a natureza e seus sinais são importantes para os indígenas na marcação para começar épocas de plantio, épocas de piracemas de peixe, épocas de floração das árvores das quais retiram sementes para fazerem seus artesanatos, época da colheita de mel e de ocorrência dos rituais. Qualquer variação ou anormalidade é sentida por eles, e são essas percepções, e como processam essas informações, que constitui meu foco de pesquisa em busca da apreensão deles sobre as mudanças nas características das estações que estão ocorrendo em nível local.



18. Desenho de Haroldo Salazar Rossi

Os fenômenos climáticos, meteorologia e a interpretação Ashaninka

Qualquer fenômeno meteorológico tem relação direta com a vida, bem como com a cosmologia Ashaninka. A partir da observação dos movimentos do sol, lua e constelações, do comportamento de certos animais e a presença de calor, frio ou direção do vento se tornam sistemas simbólicos que as populações indígenas e tradicionais utilizam para prever as condições climáticas a curto e médio espaço de tempo. A percepção do clima está ligada não somente ao tempo, mas também ao espaço em que vivem.

Os indígenas, bem como os moradores da floresta estão acostumados ao tempo que sentem e vivem. Pode-se elencar essas vivências dos tempos de duas maneiras: a variação de um dia para outro – tempo meteorológico, o tempo cíclico: que seria o tempo do calendário em uma determinada área, percebida pelos indígenas e que compõe o tempo clima, que é uma seqüência de tempos meteorológicos e cíclicos. Para a Geografia, o clima é constituído por uma série de estados da atmosfera situada em determinado lugar (KATZ y LAMMEL, *in* LAMMEL, GOLOUBINOFF Y KATZ (Org.)2008: 28). Para Brunet (BRUENT, *et. al.* 1992:28) *"el clima es la serie de los estados de la atmosfera situada encima de un lugar dado en su sucesión habitual"*.

Da combinação dos tempos nasce uma percepção/impressão e uma representação do tempo. Talvez estejamos tentando fazer uma união da fenomenologia da meteorologia e do clima, ou seja, como são percebidos, conjuntamente com a interpretação e representação desses fenômenos, pelos Ashaninka. Uma antropologia do clima, talvez. A questão que me norteou nesse

campo foi constatar e apresentar a ocorrência ou não de mudanças nas características das duas estações presentes na região: o verão e o inverno compreendidos pelos Ashaninka da região do alto Juruá.

O modelo climático Ashaninka está constituído por duas unidades climáticas: *otsarentsi* e *kiawontsi* (respectivamente tempos de verão e inverno), e na alternância de estações chuvosa e seca. Esse ciclo climático é que assegura o calendário agrícola e a socialidade desse grupo. Viveiros de Castro (1986:252,253) coloca a questão central de que a cosmologia não exprime um sistema harmônico e equilibrado, é o que se pode notar, sendo ela, o produto de negociações entre indivíduos que tentam alcançar um acordo, e produzir significados baseados em suas experiências, recriando processos de interpretações e significados. Tendo em vista este processo da Cosmologia Ashaninka, buscaremos trazer à tona a questão dos signos, representações e modificações percebidas por eles no inverno e verão na região, isto é, sobre o que se denomina mudança climática.

Os fenômenos naturais correspondem a uma cosmovisão e alguns deles, que tinham num passado do povo Ashaninka apenas referências às deidades e à intermediação xamânica, atualmente se juntam com a concepção ocidental de acepções cristãs e de conhecimentos sobre as ações antrópicas do homem branco (virakotxa) sobre o meio ambiente, como desmatamentos e mudanças climáticas. Pode-se afirmar que os Ashaninka já incorporaram esses conhecimentos e os mesclam em suas falas no seu sistema sociocosmológico, tendo-o esse processo como um devir. Lembrando que os conhecimentos do mundo ocidental, ou *"o mundo dos brancos"*, como diz Roberto Cardoso de Oliveira (1996) não invalidam o conhecimento Ashaninka, apenas transformam-no, como já entendia Lévi-Strauss.

O tempo verão e inverno está ou vai-se transformando[118]

O verão e o inverno ocorrem em épocas que correspondem a meses distintos, essas épocas atualmente, constata-se que estão mais diferentes ainda. Os Ashaninka mais velhos comentam que o inverno e o verão estão iguais, no sentido de um preceder o outro e vice-versa, mas com características diferentes nessas estações. Revelam que o verão e o inverno não regulam mais

[118] *Okanta obashiniakero osarentsi y kiaowntsi*

como os antigos períodos, e acreditam que seja porque a Terra, a Lua e as estrelas estão *"pendidas"*, isto é, tortas. Uma coisa também é o tempo do verão (*otsarentsi*) e tempo do inverno (*kiaowntsi*) e outra coisa é um período de verão, um dia ou mais dias de sol; e um período de inverno um ou mais dias de chuva fora do inverno. Os tempos das chuvas e do verão sempre foram encarados como fenômenos naturais, mas as mudanças nas características dessas estações passaram a ser interpretadas pelos Ashaninka como um problema para além do climático, uma questão sociocosmológica. Viveiros de Castro (1986:252,253) coloca a questão central de que a cosmologia não exprime um sistema equilibrado e harmônico, é antes o produto de negociações entre indivíduos que tentam alcançar um acordo, e produzir significados baseados em suas experiências, criando com isso novas interpretações, significados, valores, mitos e mesmo contradições. Por isso a inclusão de explicações atuais sobre o fim do mundo, dos Ashaninka, dos *virakotxas* e inserção de Irmão José no seu sistema cosmológico. Ao que parece a descrição dos mundos nunca se completa, está sempre à espera de outros detalhes e informações. Não há descrições prontas sobre cada um dos mundos, ao contrário, variam conforme o narrador, acepção essa que expressa o que Lévi Strauss afirma que cada narrador tem a sua própria variante de um mesmo mito. Ver-se-á nas narrativas no fim desta parte dedicada as percepções e representações dos Ashaninka com relação às transformações no verão e inverno.

Aito Ashaninka comenta que *"kiawontsi nobashiniero ipeanaka (o inverno está se transformando)*, *muitas vezes inverno se convertendo em verão (kiawontsi apianakeri otsarentsi)"*. Para ele a tradução para *otsarentsi* é estação do verão e também pode ser referente a ano, pois os Ashaninka contam os anos a cada *otsarentsi*. Ele dá exemplo do que está explicando: *"okanta opeanaja otsarentsi = o ano (o verão, o tempo) está mudando, e okanta obashiniakero otsarentsi = o tempo está ou vai-se transformando"*, essa seria a tradução de sua fala, com relação ao tempo (dias, anos) e também ao tempo (referente ao clima). Aricemio revela que eles notam a mudança em cada verão, quando diz que: *"irotaytsi aretaia otsarentsi = esta mudando o verão e irotaytsi aretaia kiawontsi, sei contar"*. Ambas as expressões explicam à transformação com relação às estações e as características do clima local, ou micro-clima. Aricemio também comenta e correlaciona algumas transformações percebidas por ele nas estrelas e na época da friagem, ou seja, no verão

> *"Na floresta tá mais escuro agora, antes o sol era mais claro, anda na mata pra caçar e é mais escuro e mais quentura. As estrelas antes tinha um brilho maior e hoje também estão apagadas, tem um véu na frente delas ou é uma fumaça, não sei, não. Elas estão tortas no verão, e o lua no verão e o sol também no verão é mais reto no céu e no inverno é pendido, é assim mesmo. Porantari em otsarentsi outro nome é Sarioador = estrela do verão. Antigamente o 24 de junho [solstício de inverno] era*

bem diferente tinha katsingatsi (friagem), agora não tem mais. Era nesse dia caia uma puagem de três dia e dava muita friagem, agora cai puagem, nem meio dia e katsingatsi okatsingui (friagem pequena) tá nessa época, katsigatsi antao (friagem grande) tá vindo depois. Hoje acontece noquatsinkadatsi (frio) sem data certa. Se chuva cai aí começa a friagem e se não tinha cobertor só friagem. A época de ver o sol frio e a época do frio senão ele é quente mesmo. Dia 24 de junho, dia de São João eu vi seis dias friagem e aí areta 24 (dia 24) é o dia mais frio e o sol é mais frio também. Antigamente chega frio na época do otsarentsi (verão) e é a época das cobras se descascarem para mudar de casca de pele, época das cobras trocar as peles. Mas nem vejo mais cobra. (risos)".

De acordo com Aricemio, a friagem ocorria em época certa, que os Ashaninka aguardavam para que chegasse realmente o verão, a friagem era aviso de *"otsarentsi"*, agora ela não ocorre como indicadora de verão, como acontecia antigamente.

Outro aspecto da percepção apurada de Aricemio é que os astros estão tortos, e também seja essa situação a causadora dessas mudanças na Terra, a posição de todos os tipos de lua, bem como das estrelas na abóboda celeste são sinais e mensagens também para os Ashaninka, como para muitos povos. Os fenômenos naturais e climáticos são também observados e correlacionados ao *otsarentsi*, ao *kiawontsi* e ao poder das deidades que habitam os vários mundos. Shomõtse conta sobre a história do relâmpago e do trovão, e expõe suas percepções através deste fenômeno meteorológico,

"Nawiriri, que foi botaram que perdeu Nawiriri, ele que perde todos os bichos, antigamente ele perdia tudo, ele sopra assim e ele fala, você vai chamar isso aqui. Nawiriri é pai do Pawa, Nawiriri ele faz tudo e perde tudo, o que ele vê ele perde. (hummm, ele cria) ele faz virar. Antigamente tinha um guerreiro (obayeri) Aroshi (guerreiro imortal e desafiador – filho do lua) que se mascasse um iwenki (batata) vem trovão e quando cai chuva você vê uma luz, o relâmpago é porenkatsi. Traz chuva e porenkatsi. Nawiriri perdeu, o porenkatsi era um homem Ashaninka ele gostava de conversar muito e por isso o unhate – trovão e por isso Nawiriri perdeu e ele botou nome de porenkatsi. No verão tem relâmpagos secos, antes trazia chuva, hoje não tá mais. Tem no inverno também. O xamã nasce xamã e vira também, tem histórias de Ashaninka que recebeu um raio e poder do céu, passou a conhecer tudo e virou Sheripiari, assim. Deus escolheu ele para ser xamã."

Aricemio também diz que *"Porenkatsiri (relâmpago) quando o raio brilha é ookati, quando é com trovão é piiria."* Segundo ele, o relâmpago é alma do morto quando é aceita no céu, se não é não tem ookati. *"Não pode falar quando ocorre porekatsiri, ele fica forte"*, nos revela Aricemio. *Porenkatsi* é também o resultado da ação de visitar outros mundos, como o *Maninkarite* ou outros locais restringidos aos Ashaninka comuns, de acordo com Pepi. São considerados como espíritos

bons ou mesmo almas fortes de grandes *Antaviari* que estão viajando pelo céu, estão visitando outros Ashaninka, como observa Pepi.

Antigamente, como fala Shomõtse, os relâmpagos secos, característicos do verão, também traziam chuva, como diz, *"(...) demorava mais vinha"* e hoje não ocorre isso, estão acontecendo relâmpagos secos no inverno sem a ocorrência de chuva, evento anormal reconhecido pelos Ashaninka. Como trovão é um barulho que reconhecem como sinal de chuva e da presença de *Aroshi*, outra interpretação sobre os barulhos, que os Ashaninka escutam, foi coletada por Mendes (2002): os *amiriyatsi*, ruídos fortes e distantes que vêm de dentro da terra. Os Ashaninka dizem que esses ruídos são da onça que *Patxakama* (grande transformador) prende, e ela emite esses barulhos tentando se soltar para comer os macacos gordos. O tempo do macaco gordo é no final da estação chuvosa, antes em meados de maio, agora em meados de junho ou mesmo julho. Não se conseguiu mais nenhuma outra informação sobre esse fenômeno, *amiriyatsi*.

Práticas, representações e o *habitus* Ashaninka sobre o clima sempre averiguaram que a *"adivinhação"*- diagnósticos e os prognósticos - são formas de interpretar e definir a ordem da causalidade e efeito em relação aos elementos do clima, dentro de um sistema cosmológico conhecido. Mas as mudanças nessas representações com relação ao clima trazem incertezas, inseguranças e dúvidas quanto às épocas de botar roçado, épocas de plantio nas praias, bem como da continuação da vida na Terra, no *"outro otsarentsi"* ou no próximo ano. Segundo Diene,

> *"Antigamente a floração de algumas flores na mata, os Ashaninka sabiam que era o início do inverno, mas hoje não regula mais, tem taxí e samaúma florada o ano todo, tem lugar que a samaúma flora no otsarentsi, tem outros que no início do kiyawontsi, acho que é o calor da terra, não regula mais com as estações, katsinarite, espécie de uru também dava sinal de que o inverno tava chegando, hoje ele pensa que é inverno e não é, não tá sabendo".*

Benki expõe também a seguinte fala,

> *"Erika você viu a chuva que está caindo ontém (28/06/2009) e hoje, não é normal, é muita chuva, agora já era época de fazer verão e ainda é inverno, o nosso calendário está mudado, os animais estão sentindo essa mudança, as árvores não estão florando quando tem que florar e os bichos perderam o sentido do tempo, hoje não dá pra olhar o calendário como antes, está tudo mudado. Eu tenho a impressão que os animais também sente essas mudanças, como os Ashaninka. Percebe igual nós mesmo, a gente fica espantado, eles também. Mas que percebe que o clima está mudado eles também sente porque agora era tempo de tracajá botar ovo nas praias e ainda não o fez e os feijões de praia que muitos estão perdendo por causa da chuva. Antes essa época era piracema de peixe e hoje você vê como está, tá alto nem alto pra essa época tá quase cheio, os tempos andam mudados para todo mundo, árvore, planta, bicho, lua, sol, pedra, rio, pra tudo mesmo."*

Benki em sua percepção, observa que na floração das árvores da mata, não coincide com o que acostumava ser a normalidade. Revela que essa anormalidade está ocorrendo em todas as esferas, quando aponta que os tracajás não botaram ainda nas praias porque não tem praia ainda. Em época que era para ser verão está em pleno período do inverno e os feijões plantados nas praias numa estiagem – que os Ashaninka pensavam ser início do verão – estão se perdendo, apodrecendo pelas águas. Pela data e pelo que se pode observar *in loco*, além das falas dos Ashaninka, neste ano o verão está bem atrasado. Para os Ashaninka o verão é importante para muitas atividades relacionadas a ele e que em prol dessa anormalidade vem sofrendo modificações.

Dora também comenta sobre algumas mudanças: *"antigamente caia inkani opari kanti, (chuva fina ou aqui na região do alto Juruá conhecida como neblina) toda às três horas todos os dias, e agora não cai mais".* A conversa começou porque, fiz um comentário de que havia chovido e eram três horas da tarde. Dora explicou que o que houve *"não foi chuva e sim neblina de dez minutos, porque não deu pra molhar a terra (kipatsira/terreno), porque quando é chuva mesmo, molha a terra, e não ocorre mais como ocorria"*. Chuva fina molha um pouco, mas não como chuva grossa que faz melação[119], e é coisa pra inverno. "*No verão arma o tempo e não chove em toda parte, só cai uma neblina aqui e acolá. Esse verão [2010] tá mais seco do que o outro",* observa Inhopi.

O que já faz parte da cultura Ashaninka é cultivar macaxeira (kaniri) em grandes quantidades, isso faz com que esse alimento, fonte de carboidratos, sempre seja ofertado na alimentação diária e no *Piarentsi*. Eles notam o tamanho diminuído das batatas da planta por conta ou de muito verão ou do apodrecimento das batatas, devido a uma grande quantidade de chuva fora do período apropriado. Fenômenos estes vistos por mim em agosto de 2009 e o apodrecimento de muita macaxeira e em agosto de 2010 com os pés, folhas e batatas bem menores do que os Ashaninka me diziam estar aguardando. O mundo Ashaninka está em constante transformação e eles sim as podem notar. Observa Aricemio,

> *"Não sabemos que coisa vai passar, pois tá trocando, oryie (sol) parece fogo, agora tá esfriando um pouquinho, parece que tá baixando um pouquinho. Vai passar qualquer coisa de Pawa. Vai haver queimação pra nós mesmo, a terra vai queimar, outro ano vai mudando e vai mudando. Oryie está forte e está prejudicando nossa plantação.*

[119] Barro molhado.

> *Não tem ninguém que vai escapar nem virakotxa. Antaviari não sei onde ele vai, ele não pode ajudar, não pode fazer nada, ele tem poder de pedir a Pawa, mas não sabe onde Pawa vai botar ele. Osarentsi (tempo de verão) e oryie era mais frio. Oyie (arco-íris) vem de Pawa, ele dá uma roda e ele pensava que podia ir até o céu, mas Pawa fez ele voltar, é um encante, um cobra mau."*

Os corpos celestes e alguns dos fenômenos naturais, bem como alguns animais, para os Ashaninka, assim como, para muitos indígenas da região Amazônica, são considerados seres animados, que num tempo mítico foram Ashaninka. Atualmente continuam sendo Ashaninka/humanos, mas não de modo evidente. Quando de uso do *kamaranpi*, os Sheripiari visitam os diversos lugares da terra, dos submundos e dos mundos celestes, os animais, bem como, alguns dos fenômenos naturais se apresentam com sua realidade: na forma humana, passam ensinamentos e os colocam em provações. Corroborando o perspectivismo de Viveiros de Castro (1996), a forma material de cada espécie animal, e mesmo fenômeno natural, é um invólucro onde se esconde a forma interna e humana destes, que são visualizados por seus pares e por um Sheripiari em sua forma verdadeira,"como gente". O Sheripiari é capaz também de explorar outros espaços e tempos, conhecendo o âmago das doenças e os verdadeiros seres que habitam com os seus mistérios o céu, a terra e o submundo. Observa ainda Viveiros de Castro sobre a humanidade dos seres,

> *"A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. (...) o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente."* (2004:230).

Uma percepção semelhante encontra-se entre os Achuar, que concebem os animais e as plantas como pessoas (aents) e os humanos como *"pessoas completas"* (penke aents), pois sua aparência está em conformidade com sua essência (DESCOLA, 1996:120). Assim, a máxima do perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) é a de que *"o corpo é a sede da perspectiva"* e para que ele possa ocorrer é necessária a existência de perspectivas e conhecimentos diferentes. Conhecimentos estes, adquiridos pelo xamã ao se transformar em outro ser e apreender outra visão do mundo, ou seja, outra perspectiva.

Voltando aos fenômenos climáticos, o *orenkaki*, chuva com sol, é outro fenômeno característico dessa época do inverno. Para os Ashaninka, a chuva que cai junto com o sol é urina dos mortos, e traz consigo o perigo de doença e morte. Não se pode sair de casa quando tem *orenkaki*, porque é muito perigoso. Em caso de *Orenkaki* – chuva de sol –, *"não se pode sair de*

casa porque esquenta kipatsini (terra) e pega doença, comenta Lenero. Quando está acabando o *orenkaki*, *oiye* (arco-íris) levanta-se da água, a doença é trazida pela bruma que fica baixa, perto da superfície da água, e quando *oyie* sai, é o vento que a leva até as pessoas. A força do *orenkaki, segundo Iririta,* faz com que as pessoas sintam frio e não tomem banho: assim, a urina dos mortos permanece no corpo delas, que adoecem e até mesmo morrem, caso não procurem o Sheripiari. *"O arco-íris é o cobra, serpente que tá dizendo que o mal existe, tá lá pra ver"*. Para os Kampa, segundo Weiss (1969:486), o arco-íris é a representação da serpente demoníaca, sendo a uma emanação do demônio *Oyecari* ou *Cavirénci*. Inhopi fala sobre o arco-íris,

> *"Só quando cai chuva cai chuva pequenininho e sol quente e sai arco-íris – oyie ou oyie. Oyie é uma coisa encantada traz sempre o mal pras crianças e oie dá doença, mas tem a planta para curar. Sempre que vem aquela chuvinha de doença ele vem atrás, o oie. Tem que ficar dentro de casa, não pode passar por baixo dele por que trás doença. Para o Ashaninka é feio o oyie e traz doença. Oyie é uma assim como um encante, quando ele chove, através dele que ele nasce, se a mulher pega um barro assim na beira do rio aquele barro preto (pitistari), porque a gente tem assim mulher que faz, pinta a casca da mata e leva dentro do rio e passa e aí ele fica como gente mesmo espiritual que ele tem e aí ele nasce e ele mexeu ele, como gente mesmo, ele pegou a mulher cava o barro e coloca a cuhsma dela ali e ela fica mexendo pintando assim, e ele fica com bravo a gente escuta um barulho de chuva, um trovão e vem chuva e aí as vezes ele nasce bem pertinho e aí nasce ele, e ele fica bravo. Mulher grávida se passa na chuva fica doente, menino que passa na chuva fica com cabeça doente e fica com febre de noite."*

Aricemio comenta que,

> *"o arco-íris é um espírito ruim que vive no céu, ele quando tá indo para o céu Pawa manda ele de volta pra Terra e ele vive assim, quando tá de arco-íris, a gente não deixa os meninos saírem de casa, é para não ficar doente, ficar mal, o arco-íris não é bom. Ele era um homem antigamente e fazia muita maldade e Pawa matou ele e disse que seria arco-íris que nunca entraria no céu e nem ficaria na terra, é assim."*

Percebe-se que o arco-íris era mais visto no inverno e agora é todo o tempo. Fala também que o espírito mau do *Oyie* é de uma cobra por isso ele é redondo. Segundo Pimenta (2002) *Oyie* é considerado pelos índios como sendo uma tentativa repetitiva de cobra (nõke) subir ao céu. Em ambas as versões, os Ashaninka não vêem o *Oyie* como sendo bom, e sim, como um *"encante"* mal, que quando sai no céu traz doença e morte, por isso os Ashaninka têm respeito a ele e não saem de casa quando ele está no céu e muito menos tentam se aproximar dele. Descola (1993[2006:95) revela que da mesma forma entre os Achuar, o arco-íris é temido e sinônimo de mau sinal. O autor observa que para os Achuar ele se revela como uma metamorfose da sucuri celeste, *"a grande cobra d'água cuja pele furta-cor evoca, misturando-as, todas as cores do*

prisma. Como ele, ela pressagia o perigo, e sua presença é saudada com o termo pasun (mau agouro), assustadamente murmurado pelas mulheres". O *Oyie* é um ser mítico para os Ashaninka e que produz o *orenkaki*, que é a chuva do *Oyie*. É uma chuva bem fininha, que recebe o nome de *orenkaki*, sendo causadora de doenças para quem a recebe. *Oyie* nos foi apresentado como um Ashaninka e, numa outra fala, como sendo uma cobra, ambos encantados, possuindo uma essência maléfica, devido ao fato mítico de quererem entrar no céu sem o consentimento de *Pawa*. Pepi complementa que,

> *"oyie (arco-íris) quando sai sangue da mulher, oyie adivinha, ele quando mulher sai sangue, oyie tá baixo, aí ela vai ficar doente do oyie. Antao tsinani é doença da mulher com o oie. Porque não pode sair na chuva com oyie inkane ou orenkaki – chuva de oyie. (...) Oie porque não sai pessoal porque se fica embaixo de chuva de oyie pega doença, dá dor de cabeça, dá febre, qualquer coisa assim, tem que ficar em casa, nasce cor branca na pele também, doença de pele do oyie – antao tamari oyie."*

Weiss (1969:287) registra outro termo para *oyie* como sendo *Cavirénci*, que não foi reconhecido por nossos interlocutores no Amonia e no Breu. Pirito, Ashaninka peruano, revela outra palavra para *oyie*, mais utilizada pelos antigos que seria: *oyiekari*, mas também não citada pelos Ashaninka nas aldeias no Acre. O arco-íris é visto pelos Ashaninka como um lugar onde vive um mau espírito. Aricemio revela que quando ele aparece não se deve sair de casa e jogam-se cinzas em seu rumo para que ele vá embora, ou corta-o em seu rumo com um facão, dizendo algumas palavras, que não se pode saber. Para Katasho Ashaninka, o arco-íris não vive só no céu, mas em cachoeiras, *"vê também, e quando não vê, ele deixa o rastro dele ali, ele mora ali, vai tomar banho e a água tem rastro dele, você fica doente, dor de cabeça, febre ou aquelas manchas na pele, é coisa de oyie".* Talvez venha também disso, o alerta que foi dado pela Dona Piti – esposa de Antônio Piãnko – para que eu tomasse cuidado onde me banhar, e fazer uma oração pedindo proteção antes de entrar em qualquer água. *Oyie* é um fenômeno natural que traz em si uma carga pesada, ou seja, uma força natural negativa, sendo representada pelos Ashaninka como ser malévolo e causador de doenças.



Foto 22. Arco-Íris na Apiwtxa/Foto da autora.

Outro fenômeno climático importante para Ashaninka são os ventos, que segundo eles também carregam espíritos maus que trazem doenças. Os Ashaninka compreendem que os ares podem trazer ventos maléficos, provenientes de seres maléficos que podem causar doenças de todos os tipos. O mesmo ocorre com alguns tipos de nuvens, como as avermelhadas. Os ventos (*tampia*) têm também suas categorias de bom e mau. De acordo com Aricemio o vento é um espírito que vive na terra, quando é bom, é aquele que traz vento e ar pra respirar, quando é ruim derruba as árvores e as plantas. O vento trás, segundo ele, mensagem de *Pawa* para os Ashaninka. Segundo Pepi: *"Mi papa mi conta que os doença quem trouxe para Ashaninka foi o vento."* Segundo Aricemio *"anekãtsi (ventos secos) e frios são bons sinal de verão e os ventos fortes e com chuva tem espírito mau que vem junto trazendo doenças."* Para saber qualquer coisa sobre o mundo de *Menkori*, avisa Aricemio que, *"tem que falar com os Manincarite"* (homens invisíveis), homens encantes, espíritos bons que são mensageiros entre os mundos acima e o Sheripiari, *"quando está na miração do tabaco ou da ayahuaska consegue ver Maninkarite"* continua Aricemio,

> *"Menkori tem contato com Manincarite na montanha, são deuses que se comunicam sim eles conversam henorikiniri (bem alto), lá também tá morando no terra bem alto – Katsovoreri, que tem terra alto, gente quando ele morre vira como Katsovoreri, pode virar alma das montanhas altas, é terra alta que tem pedra assim, fica sentadinho assim, só olhando, espia nós aqui."*

O japó (txuá) pode também entrar em contado com o *Maninkarite* segundo Aricemio, porque é um *"pássaro encantado ele é Ashaninka também e a samaúma (pasawoteya) tambien, continua seu espírito acima da árvore é muito bonito é buraco pra outro mundo, o mundo dos espíritos."*

De acordo com Benki Ashaninka, existem alguns tipos de ventos, característicos de verão e de inverno, que ocorrem a cada época, subentendendo mês ou mesmo semanas. Comenta Aricemio que,

> *"No verão tem vários tipos de ventos de acordo com a semente, começo de o tampia shapinre, tampia shekopi tá avisando que vai começar o verão, tampia da flor do mulateiro começa no verão como agora tá, né, tá errando época de tampia. Tem oníka eu sei que todo ano tem, é bem levinho e quando ta acabando o verão pro inverno acontece também. Quando nas mudanças de estação, pra você prestar atenção que ainda vê, tá escutando, aqui em Cruzeiro não sei se entrou mesmo o verão, porque não escuta oníka tem muita zoada."*

Além dos vários tipos de vento, que segundo Aricemio, estão anormais de *"uns tempos para cá"*. Ocorreu no dia 24 de agosto de 2011 um grande abalo sísmico na região do alto Juruá, pois o epicentro[120] localizou-se próximo a Puccalpa – Peru e uns 80 km de Marechal Thaumaturgo e 200 km de Cruzeiro do Sul, segue o mapa:



Epicentro do terremoto de 24/08/2011 e área de abrangência

No mesmo dia após o incidente conversando com os Ashaninka, questiono sobre esse fenômeno, e Ancoro Ashaninka observa,

---

[120] Publicado nos noticiários peruanos (www.elcomercio.pe, acessado no dia 24/08/2011) "os sismólogos comentam que o terremoto atingiu 6.9 pontos na escala Richter, mas que não houve nada de mais grave por causa da profundidade de mais de 150 metros da superfície".

> *"Não sei de isso oníka assim, mi papa conta que nas montanhas assim, mas aqui Yuruá é bien pequeno para cambiar verão e inverno, assim o gente sabe é bom pra plantar macaxeira agora planta bem. Oníka tá bravo mesmo com Pawa, o Pawa tá triste com oníka kipatsi no sei, o Terra tá mudando tudo. Parece que caindo, torto como borracho, né (risos) (....fala não entendida) muito forte e muito triste mesmo isso."*

Existe uma relação de parentesco espiritual entre os seres donos, relativo a um determinado fenômeno natural, telúrico ou climático, que são os deuses que habitam outros mundos e os habitantes da terra. As divindades correspondentes aos fenômenos podem castigar os humanos enviando essas anormalidades, e mesmo enfermidade vinda pelos ares, trazida pelo dono dos ventos que insatisfeitos com certas posturas humanas emitem essa sentença, pelo arco-íris, terremotos, alagações, que na visão cristã são os castigos. Esses espíritos deificados representam entidades ambíguas ora com comportamentos bons e ora com comportamentos hostis, que segundo Aricêmio *"eles agem como nós mesmos tá com poderes que tem e nós tinha e já perdemos, só alguns pajés ainda tem poquinho, hum."*

Observamos que era com a chegada de determinados ventos, e da ocorrência de um pequeno tremor de terra que os Ashaninka tinham a certeza da mudança na estação, de chuvosa para a seca, ou de inverno para verão; e que em dias atuais os tremores não são sentidos ou são sentidos em excesso e os ventos então ocorrendo de forma distinta de outrora.

Benki observa que existia *"bem certinho jornada de ventos da semente seca e jornadas de vento da semente úmida, do verão e do inverno"*, são momentos importantes do cotidiano Ashaninka porque esses ventos ocorrem depois da floração de cada árvore e, é daí que os Kampa sabem sobre as características da quantidade de sementes, bem como, da qualidade daqueles futuros frutos. Para os Ashaninka existem: semente seca e semente molhada. Fala Benki,

> *"Tampia Okitoki piriagui, semente seca voa é de verão: santera, kapironi piariagui, iopo, santari, tem milhares e Tampia irokia, semente que cai, semente molhada úmida como tsirotsiki (murmuru), okitoki, searonkigui, pamari, axere, isigogui, kombiraki, tem mais também, mas aqui fica as xiwoki (palheira)."*

Contêm nessa tabela alguns ventos significativos que, segundo os Ashaninka ocorriam antes da floração de cada árvore, que marcavam o *otsarentsi* e o *kiawontsi*:

Tabela 9. Ventos (Ashaninka)

Ventos	**Época**
tãpia shekopi (vento da flecha)	ventos do final do kiawontsi (inverno)
tãpia mapuateya (vento mutamba)	ventos do início do otsarentsi (verão)
tãpia kapirontsi ou kapiroma (vento mulateiro)	ventos do ínicio do otsarentsi (verão)
tãpia shanpire (vento de um pau que gosta de nascer em praia, qualquer cantinho de praia)	vento depois dos ventos do início do otsarentsi (verão)
tãpia topa (vento de pau que gosta de nascer onde tem capoeira, é bem maneirinha, grosso assim, mas bem maneira)	vento depois dos ventos do início do otsarentsi (verão)
tãpia materentsiki (vento de um pau da mata, fininho solta semente agora, tá fazendo semente nesse tempo, não é grosso não é bem fininho)	vento depois dos ventos do início do otsarentsi (verão)
mapoaki (vento de pau da mata)	vento depois dos ventos do início do otsarentsi (verão)
tãpia pasaoteia (vento da samaúma)	últimos ventos do otsarentsi (verão)
tãpia tampeniroki (vento do final da estação do verão)	vento que está finalizando o verão, para entrar o vento das palheiras no kiawontsi (inverno)
Anekãtsi	Vento seco costuma ser no verão, mas dá em estiagem de inverno também, ele pode ser quente e frio

Fontes: Benki e Aricemio Ashaninka (Aldeia Apiwtxa – TI Kampa do Rio Amonia e Aito Ashaninka (Aldeia Nova Hananeri – TI Ashaninka do Rio Envira)

De acordo com Benki, no *kiawontsi* os ventos são referentes às sementes dos diversos tipos de palheiras (xiwoki), como os ventos do tsitamaki (jaci), tsiyaroki (auricuri), kotaki (cocão), itsipaki (ingá), tsirentsiki ou shina (açaí), toniroki (buriti), sheiaki (patoá), txorinaki (bacaba) até iniciar novamente os ventos do verão. Existem ainda os ventos que são as tempestades – *tampiro* ocorrem no inverno, e vem com chuva grossa e vento forte e *anekantsi* (ventos secos) que ocorrem durante as friagens no *otsarentsi*. Um tipo de vento ímpar é o da chicosa, para dar o *tipatisi shekopi* (pendão da chicosa, boa para fazer flecha), ocorrem ventos em dois momentos, no inverno, em dezembro, que é *tipasi sawoki* (para começar a dar): o *tãpia txekopi* para começar a dar e o *tampia tapironi* para acabar o tempo da chicosa, época que está chegando os ventos do verão, *"a gente presta atenção porque precisamos das flechas, antigamente era mais, agora tem espingarda, mas sabemos por que fazemos flechas ainda, o Ashaninka gosta de fechar peixe e macaco gordo"* diz Benki.

Segundo Benki e Aricemo, alguns desses ventos ainda ocorrem de maneira certa, como aparentemente ocorriam no passado, mas muitos deles, já nem vêm mais devido à *"quentura"* e *"as mudanças nos tempos"*, *não dá pra ficar esperando o vento pra espalhar semente na mata,*

tem que apanhar e vamos assim mesmo, risos, nem sabe se vai ter semente naquele dia", comenta Benki. O verão para os Ashaninka é a época de recolher sementes *"que voam"* para plantar e fazer *"o que a natureza não está mais dando conta de fazer que é plantar por ela mesmo"*, então se recolhe essas sementes que encontram para realizarem o reflorestamento de sua TI e do Centro *Yorenka Ãntami* em Marechal Thaumaturgo.



19.Desenho de Haroldo Salazar Rossi

A grande correlação aqui é que o vento ocorria após a floração de determinada árvore, no momento exato em que esta estava para soltar a semente. Para os Ashaninka era trabalho dos ventos de fazer o reflorestamento, mas agora, por não haver época muito certa da floração das árvores, como havia no passado, os ventos também não estão conseguindo cumprir sua função. De acordo com Benki, *"os tempos estão mudados, a floresta também é quem é mais prejudicado com esse resultado e os povos que nela moram".*

A importância dos ventos está mais intimamente ligada a estação do verão – época em que ocorrem – para o trabalho com o artesanato. A colheita de sementes jogadas pelo vento na floresta, e a ocorrência dos ventos como de costume, e esperado pelos Ashaninka, reflete numa produção boa de peças feitas com tais sementes, revertendo em produtos retirados pelos artesãos na Cooperativa.

A aldeia possui uma Cooperativa *Ayonpare*[121] que faz a intermediação entre a compra de artesanatos produzidos na aldeia com a compra de produtos industrializados adquiridos na vila e na cidade. Os filhos[122] de seu Antônio Piãnko são responsáveis pela obtenção de produtos manufaturados provenientes do comércio de Marechal Thaumaturgo e Cruzeiro do Sul, e de levá-los para a aldeia. Também pela compra de artesanato na aldeia e transporte e venda no escritório da Cooperativa *Ayonpare*[123]em Cruzeiro do Sul, bem como numa sala do Centro *Yorenka Ãtame* (saberes da floresta) em Marechal Thaumaturgo. Os indígenas produzem artesanato que vendem para a cooperativa, e esta compra o artesanato e vende em Cruzeiro do Sul; com o dinheiro adquirido compram produtos industrializados que são vendidos ou mesmo trocados por artesanato na aldeia. Os produtos mais procurados e consumidos pelos indígenas na *Apiwtxa* são: sal, açúcar cristal e gramixó, caldeirão e panelas de alumínio[124], óleo de soja, pólvora, chumbo,

[121] A palavra *ayõpare* ou *ayonpare* refere-se um sistema de trocas tradicional entre os Ashaninka que não se insere numa rede de parentesco. Daí o sugestivo nome para a cooperativa Ashaninka do rio Amônia.

[122] O filho mais velhoda familia Pianko -- Francisco Piãnko – foi durante vários anos assessor do Governo do Estado do Acre para Assuntos Indígenas. Em 2011 era assessor indígena do Presidente da FUNAI. Benki Ashaninka é o coordenador do Centro Yorenka Ãtame, reside em Marechal Thaumaturgo e passa longos períodos na aldeia, principalmente feriados, festas e rituais. Isaac Piãnko é o secretário de Meio Ambiente da Prefeitura Municipal de Marechal Thaumaturgo e professor bilíngüe, cursa a Graduação para Indígenas na UFAC – Campus Floresta em Cruzeiro do Sul e mora em Marechal Thaumaturgo por conta de seu trabalho. Bebito Piãnko assim como Isaac, é professor bilíngüe na aldeia e cursa também graduação para indígenas. Bebito alterna períodos de residencia em Cruzeiro do Sul e na *Apiwtxa* para estudar. Dora Ashaninka, além de Agente de Saúde Indígena na *Apiwtxa,* é coordenadora da Cooperativa *Ayonpare* na aldeia, juntamente com Valdecir Piãnko, seu irmão de criação. Shaantsi Piãnko Ashaninka é a coordenadora da cooperativa em Cruzeiro do Sul, onde reside e também cursa a graduação para indígenas.

[123] Criada em novembro de 1989.

[124] Na aldeia muitos artefatos feitos artesanalmente estão em obsolescência. Os Ashaninka da *Apiwtxa* estão tentando voltar a fazer panela e pote de barro (kowitsi) como antigamente. Vi mulheres mergulhando em alguns lugares do rio Amônia para trazer barro para trabalhar com o material. marcando os melhores locais. A cerâmica depende de um conhecimento apurado que da intensidade do fogo, da madeira usada. Segundo Shomõtse, a preferência das mulheres por panelas de alumínio foi maior que a dos homens por espingardas, e o modo de fazer os potes foi se perdendo. Os objetos técnicos comprados incluem as panelas, os motores de popa, as armas de fogo, e agora os celulares, que os mais jovens aprenderam a usar e que, para eles se tornaram indispensáveis. Ter panelas de alumínio tornou-se sinônimo de marido trabalhador. Inhopi comenta: “Eu aprendi a fazer comida. Quando pequena eu põem as bananas nas brasas pra assar. Não tinha panela de alumínio, que tem agora, eu aprendi a cozinhar em panela de barro mesmo. Minha mãe me fez uma panela especial pra mim cozinhar. Nunca eu aprendi a fazer esse tipo de panela de barro, tem jeito de fazer, não sei, tamo buscando jeito”. Iririta também fala: “Pasacaantsi (submergir-se para buscar algo mergulhar pra pegar) barro de fazer kowitsi (panela de barro). A casca tem que tá bem seca pra cozinhar o barro. Antes dos brancos chegarem à gente só cozinhava em panela de barro a gente só cozinhava no que tinha mesmo. Aí meu pai veio com a panela outra e disse que podia cozinhar a gente usa pra ver como era e foi usando. Pra fazer panela não pode deitar[ter relação sexual] com marido senão ela quebra, não faz. Não

espoleta, bermudas, mosquiteiros, redes, linhas de *nylon* para pesca, terçados, facas, canecos de plástico, cobertores, espelhos, isqueiros, espingardas, palheta e óleo para motor de rabeta[125] e gasolina. Os produtos que servem de moeda de troca na cooperativa são: *txoshiki* (bandoleiras), *thatãni* (adorno de sementes) *pototsi* (estojos de urucum), *kantsiri* (cesto), *amantarentsi* (chapéu), *hatanetsi* ou *tocuyo* (cushma de mulher), *ninguetsiki* (pulseira) *tzarato* (um tipo de bolsa utilizado por homens e mulheres)[126]. Também se troca entre mulheres novelos de linha fiada (manpeta) para aquela que precisa fazer uma cushma urgente para um casamento, ritual, presente ou venda sob encomenda.

Essas atividades de produção para a cooperativa são realizadas pelas mulheres e auxiliadas pelos homens – quando se trata de extração de talos de cipó para artesanato – após o trabalho no roçado e a atividade de caça e marisco – afazeres muito significativos na vida diária Ashaninka.

---

pode deixar outra gente mexer no seu barro, senão quebra també, não pode fazer pum e nem rir quando mexe barro porque quebra também." As mulheres na aldeia produzem muitos utensílios além dos "vindos de fora". Produzem *kancire* (paneiro) para carregar *kanire* (macaxeira) do roçado e o *shintamashi*, faixa comprida de algodão, utilizada tanto por homens e mulheres para levar pesos, e também o *tzompirontsi*, usado como carregador de bebê, usado nas costas ou na parte frontal do corpo (*awata*). (ver o mito respectivo em ZOLLEZI, 1999). De acordo com Horone Ashaninka: "Antigamente existiu Ametyo ou Mangareto, nome de uma mulher aranha, que era velha tecelã e que ensinou pela primeira vez um tsinane a tecer, tecer tsietarentsi ou piritaki (tramas feitas com enviras) e plantas até a fazer tecidos de algodão, nossas vestimentas, cushma. As mulheres também aprenderam a tecer tsompirontsi (um tipo de carregador ou cinta) que pende sobre o ombro da mãe e serve como carregardor de entsi (bebê). Mangareto ensinou as mulheres como tecer, cuidar dos filhos fazer maatsarantsi que é cuhsma, tsarato (bolsa), chobinarontsi (tipo de touca que os guerreiros usavam) amatsairentsi (um tipo de chapéu de homem). Mangareto é filha de Oitasatsi, um deus que vive no céu e ensinou sua filha que ensinou tsinane. Antigamente quando o mundo se crio apareceu uma mulher das estrelas, shoriitsi impoquiro ela era enviada de Oitasatsi ela sabia os segredos do ãpe (algodão) e de plantar pra fiar e ensinou Ametyo que ensiou tsinane."

[125] É um tipo de motor de popa que é colocado em pequenos barcos para impulsioná-los.

[126] *Tzarato* que é uma bolsa utilizada por homens e mulheres, confeccionada de algodão pelas mulheres, podendo ser pintadas com uma cor apenas ou com listras de varias cores, conseguidas através de barro e de casca de árvores. No caso dos homens tem *huato* (alça) para que possa ser levado no ombro durante a caça, pesca e para transportar as folhas de coca que utilizam durante o trabalho no campo, assim como é usada pelos Sheripiari durante os todos os rituais. No caso das mulheres não apresentam alças sendo utilizada para guardar pequenos objetos e deixadas em casa.



Foto 23. Mulheres Ashaninka fazendo artesanato, otsarentsi – Aldeia Apiwtxa/Fotos da autora

O *poarentsi*, cachimbo usado principalmente pelos *Sheripiari* em suas sessões de pajelança, feito de madeira com haste de osso de macaco podendo ser de macaco da noite (pito) ou macaco de cheiro (tsieri) é o próprio xamã o responsável no feitio, pois o *poarentsi "tem que ser preparado"*, ou seja, ação que vai além do simples fabrico da peça, revela Diene.

A venda na cooperativa *Ayonpare* é exclusivamente ligada a produtos industrializados e a de sementes dos *virakotxa*, bem como, a compra pela cooperativa é a da produção advinda do artesanto realizado pelos Ashaninka na aldeia. Não vimos a venda de macaxeira (kaniri), koka, bem como, banana (pariantsi), mas sim de mel e feijão. De acordo com Lenero para poder vender uma planta que é um ser vivo deve-se cortar os laços com ela, e isso não se faz por que ela é um parente. Segundo Marc Lenaerts (2008, 137-151) as plantas que podem ser comercializadas são aquelas advindas dos brancos, e que os Ashaninka o fazem sem problemas porque não possuem vínculo com elas, como por exemplo, o café comercializado no Gran Pajonal (departamento de Ucayali – Peru) e o feijão comercializado pelos Ashaninka do Envira no município de Feijó. Ele classifica as plantas em duas categorias as ativadas e as desativadas estudando uma comunidade Ashaninka Peruana, no distrito de Madre de Dios, departamento de Ucayali. O que realmente faz sentido, o feijão peruano comercializado pelos Ashaninka do Envira não tem ligação cósmica com eles e em sendo assim, não tem potência, já vender coca (koka) pode significar problemas para aquele que o faz, pois ela é uma planta parenta, ou seja, na análise de Lenaerts, ativada; e na acepção de Aricêmio, *"é um Ashaninka também"*.

Homens e mulheres coletam sementes ou cipós e todos, inclusive crianças e jovens, colhem frutos da mata, crianças também gostam de buscar alguns ovos e larvas. Dora comenta que,

antigamente, apreciava-se comer caramujo (pompo ou põnpo), mas o caranguejo (oshero) é apreciado, e antes concorrência entre as crianças, *"mas não existe mais, é difícil achar."* Algumas larvas ainda são consideradas uma iguaria saborosa, como a larva da tanajura (sankori) e as de um sapo (pirinto) e do canoeiro (kaawa), também uma espécie de sapo, igualmente difíceis de serem encontradas. Em Mendes (2002) encontram-se uma quantidade maior de especiarias coletadas sendo citadas, que em nosso campo na *Apiwtxa*, não foram nem comentadas. Uma hipótese é a alteração do costume de comer certas especiarias, e outra seria exemplo das mudanças climáticas, com conseqüência nesta diminuição e proliferação dessas larvas, pois em não havendo as estações diferenciadas, como antes, em que os Ashaninka sabiam a época de coleta, – pois antigamente havia no *otsarentsi* e no *kiawontsi* diversos tipos de recursos da floresta sem anormalidade –, como há uma mudança nas estações isso teria conseqüência na vida cotidiana dos Ashaninka, neste caso na coleta dessas iguarias.

Outra questão a ser posta é a diminuição da coleta de iguarias como variadas espécies de larvas e besouros que eram encontrados facilmente na floresta. Pode-se aventar que talvez, a colocação de SAFs remeta para além do reflorestamento, esbarrando também no que diz respeito às mudanças no clima. Antigamente os Ashaninka conheciam os frutos que eram coletados em cada momento e em cada estação.

Hoje os Ashaninka não saem mais exclusivamente para coletar iguarias, saem para caçar ou coletar cipó para artesanato e, neste caminho, ao encontrar uma iguaria, colhetam o que podem carregar. Retornam novamente ao local com as crianças para se deliciarem. Benki crê que essa escassez se dá pelo desmatamento que influencia no clima, isto é, verão e no inverno, logo, na vida de todos os seres. Pode-se dizer que as árvores frutíferas e seus frutos apreciados pelos indígenas fazem a vez dessas iguarias. E aventar também que talvez a modificação do paladar das crianças, que estão preferindo balas e milito[127] a essas escassas iguarias.[128]

[127] Nome regional aos salgadinhos industrializados, como *Cheetos*.

[128] Em uma de minhas idas à *Apiwtxa*, as crianças sabendo que sempre trazia balas, estavam sempre vigiando a casa onde morava. As crianças sempre brincavam perto de "minha casa" para ganhar essas guloseimas, que sabiam que carregava. Na última ida a *Apiwtxa* me foi cedida a casa da Deléia, filha de Nhan Nhan que estava vazia pois Deléia havia voltado para a casa de seus avós, devido ao término de seu casamento. Em outras vezes hospedei-me em casas variadas.

Otsarentsi – Verão

Os períodos de verão e inverno provocam alterações importantes na vida dos Ashaninka, bem como a todos os habitantes da região do alto Juruá. Na época do verão que é a época da seca, menos chuva, onde se despontam praias de areia branca ao longo da extensão dos grandes e pequenos rios da região. Nestes mesmos rios, como o Amônia, por exemplo, em determinados trechos, a navegação só acontece utilizando pequenas embarcações, conhecidas como canoas com motor Honda 5 e mesmo as bajolas, barcos pequenos no comprimento e que comportam apenas duas pessoas[129]. As canoas (pitotsi) são confeccionadas com árvores retiradas da região, e resistentes ao contato com a água, como por exemplo: cedro (sãtari), topa (pashiitoki) e aguano (iyopo).

Aos primeiros sinais de *otsarentsi* e a formação de praias, os Ashaninka começam a se encantar pela possibilidade de acabar o trabalho no roçado para poder acampar e pescar nas praias, que se estendem pela extensão do rio Amônia, dentro da TI Kampa.



Foto 24. Acampamentos Ashaninka/Fotos da autora

As praias ganham a atenção no verão e o sol igualmente. O astro por excelência é o Sol, visto como o mais brilhante que todo o resto do céu. Para os índios da bacia amazônica que não vivem muito longe do Equador, a diferença entre os longos dias de verão e os curtos dias de inverno não é percebida, e sim o que se torna sensível é a sazonalidade das duas estações que são, ou eram, bem definidas na região.

Na tabela abaixo temos alguns tipos de sol observados pelos Ashaninka:

[129] Enquanto uma canoa mede em média de 6 a 18 metros, uma bajola mede no máximo 3 metros de comprimento.

Tabela 10. Tipos de Sol (Ashaninka)

Tipos de Sol	Quando e como são observados
anikai txata mengorite oryie (sol encoberto por nuvens)	sol de inverno é outro sol é um sol encoberto por nuvens é mais branco
unhaka aniro oryie txungarie, (de manhã sol tudo encarnado parece urucum)	sol de inverno antigamente era branco pela manhã e agora está encarnado pela manhã
pitiongari oryie tekatsi (sol encarnado de inverno)	representa que está no inverno, quando no por do sol ele está avermelhado
inkania oryie (sol de chuva)	sol do tempo da chuvas
teriri oryie (sol amarelo)	acontece no verão quando ocorre queimada em roçado, quanto mais amarelo, mais grande o roçado queimado
ooriana oryie otsrentsi (brilho forte do sol do verão)	esse brilho do sol que o dia fica brilhante e claro todo o dia todo inteiro avisa que é verão
kanere (sol encarnado)	sol encarnado de dia mesmo, sinal de chuva e friagem
oryatsiri (sol brilhante, sol forte)	sol forte de verão no topo do céu
irunhakate xintisi oryie (sol meio de frio, encoberto)	sol meio de frio, ocorre no período das friagens

Fonte: anotações do diário de campo fornecidas por vários Ashaninka nas TI Kampa do Rio Amônia e TI Ashaninka/Kaxinawá do Rio Breu

No verão, os Ashaninka gostam muito de acampar em praias que se formam nos rios. Para se abrigarem do sol, os homens coletam folhas de palmeiras jaci e auricori, que são amarradas em feixes e fixadas na areia. Os deslocamentos dos Ashaninka são relativamente curtos no inverno e mais longos no verão. Esses que se dão no período invernoso são referentes as visitas regulares para beber masato, caçadas e idas ao roçado. No período do *otsarentsi*, pela pouca presença de chuva, os motivam além de colocar roçados, a visitar parentes fora da aldeia; ou empreender ações de caráter mais coletivo, como pescarias, acampamento em praias e idas a cidade de Cruzeiro do Sul. A divisão espacial das famílias dispostas ao longo de uma praia é marcada, mas podendo ter um mesmo fogo em viagens conjuntamente, em que o alimento é dividido com todos. Geralmente os fogos são separados quando em acampamento de praia dentro da TI, em que cada núcleo familiar é responsável pelo seu alimento. Isto é, há apenas um fogo para todo um grupo que fará uma viagem para a Vila[130] ou mesmo Cruzeiro do Sul, mas se o acampamento é dentro da TI, costuma-se cada núcleo familiar fazer seu fogo. Podemos perceber isso em uma de muitas idas a TI Kampa no rio Amônia, no alto verão em que pelas praias, núcleos familiares acampavam. Esse acampamento se dava como que em cada praia. Como que para determinada família lhe coubesse cada curva com praia do rio. Notamos que mesmo que as crianças brincassem juntas, os acampamentos e o fogo eram distintos.

[130] Referência a cidade de Marechal Thaumaturgo.

Neste período na *Apiwtxa*, os homens estão no roçado e as mulheres, umas acompanhando-os, e outras fiando e cuidando dos filhos pequenos em casa. Algumas casas no *otsarentsi* ficam apenas com as crianças, sendo as pequenas cuidadas pelas maiores[131]. Na aldeia mesmo, permanecem durante o dia as crianças pequenas e suas mães, mas em alguns momentos havia apenas casas vazias. É de praxe na cultura Ashaninka, as mulheres acompanharem seus maridos no roçado, e aquelas que não fazem são tidas como desleixadas e ou preguiçosas. Algumas ficam em casa porque estão tecendo a cuhsma[132] do marido, ou ainda quando estão de resguardo.

Esse cuidado com o corpo da mulher, em sua idade adulta com relação a locais que ela possa frenquentar, lembra as interdições do corpo da mulher, frágil e vulnerável, na permanência da condição de gerar um filho. As mulheres Ashaninka, conta Iririta, que quando estavam menstruadas, antigamente, faziam um montinho de terra, colocavam algodão (ãpe) em cima e sempre se sentavam com o órgão sexual nesse montinho de terra, que entendiam elas, chupava o sangue da menstruação. Como utilizavam a cuhsma, muitos nem percebiam sua estratégia. Era comum a mulher menstruada sempre fazer esse montinho de terra ou área conforme o local para se sentar. As mulheres gestantes viviam mais soltas, e as que amamentavam permaneciam sempre em baixo das casas, perto do fogo para se limparem com maior facilidade. Depois com o contato com as mulheres brancas, passaram a utilizar panos que sempre lavam para conter a menstruação e calcinhas por debaixo da cushma, pelo menos no período do sangramento. Ainda é muito comum ver mulheres apenas utilizando a cuhsma, sem a utilização de roupa íntima. Assim, ficam de cócoras, fazem suas necessidades fisiológicas na mata, -- longe do caminho --, levantam-se e vão se banhar no rio.

[131] Segundo Iririta, os Ashaninka gostam de crianças, quando eles casam e a mulher não lhe dá um filho, já é motivo para procurar outra mulher, e acontece de devolverem a mulher ao sogro.

[132] Cuhsma é uma roupa típica, tipo uma túnica que vai até os pés para os homens e um pouco abaixo da batata da perna para as mulheres. Pode ser escrita também dessa forma: kushma.



20. Desenho de Haroldo Salazar Rossi.

O verão sucede-se com muito sol e calor e pouco peixe no Amônia. Muito trabalho no roçado, noites claras onde cada unidade familiar conversa sobre os boatos do dia-a-dia na *Apiwtxa*, e nos finais de semana, muito *Piarentsi*. Algumas famílias com *ashivantsi* (roçado) plantado aproveitavam para acampar em praia pela área da Terra Indígena ou fora dela. Mariscar, comer peixe assado e aproveitar para descansar do duro trabalho da lida na roça.

Conta Aricêmio que antigamente no início do verão, quando as nuvens vão desaparecendo do céu e o sol passa a brilhar quase o dia todo, o *kõpero* começa a cantar avisando a kamparia que já é tempo de botar roçado. É quando se planta tudo o que se come durante o ano todo.

> *"Kõpero era Ashaninka e Pawa pediu pra ele avisar a kamparia que é tempo de ashivantsi (roçado), Kópero foi até a beira do rio e tinha que passar pro outro lado do rio e ele pensou como posso passar aí ele virou pássaro e passou e avisou kamparia que era tempo de botar roçado, e ele avisa." Peyari também adivinha verão, comenta Aricemio: "Tem peyari nashinta (sopra muito) adivinha o verão ele sabe verão pra andar ele, escuta ele soprando, ele sabe verão ele. A anta (kemari) sabe verão também. Soisoietsi (um passarinho da noite) só anda de noite e adivinha verão."*

Pesca e *Otsarentsi*

Nota-se que população da aldeia é composta em sua maioria por crianças, sendo que 50% crianças e jovens até 20 anos e 20% são idosos e outros 30% adultos que trabalham efetivamente em colocar roçados, os mais idosos – devido não colocarem mais roçados –, conjuntamente com as crianças, tem mais facilidade em realizar viagens para acampar em praia, com o intuito de pescar e aproveitar o verão para comer peixe. A busca por alimento protéico: carne ou peixe,

apreciados e preciosos alimentos na dieta Ashaninka, é atividade masculina. O mariscar é atividade tanto de homens quanto de jovens. As mulheres solteiras e viúvas só mariscam quando não tem um homem em casa para fazê-lo, isso corrobora com a acepção de que a caça e a pesca são de domínio masculino. Bem como o limpar e plantar o roçado.



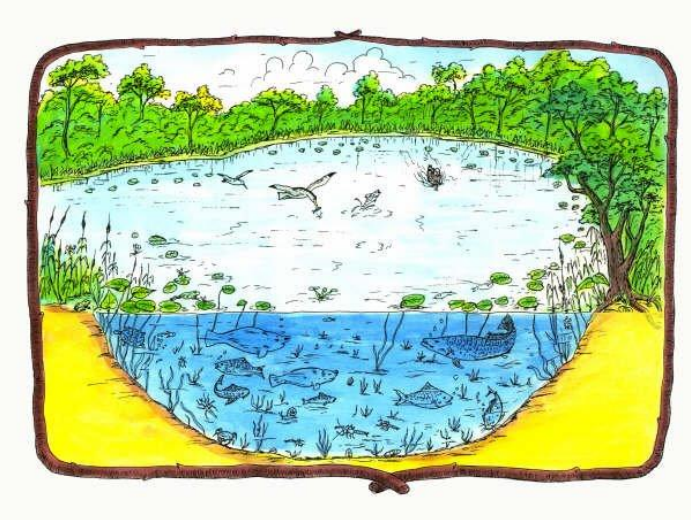
Foto 25. Pesca com arco e flecha

O peixe, nesse verão, está escasso, e quem marisca consegue peixe pequeno ou então recorre à caça, encontrando apenas: nambu galinha, tucano, jacamim e, com sorte, e muita, algum macaco. Somente no inverno consegue-se caça maior como veado, porco e queixada. O peixe é um importante alimento na dieta Ashaninka, principalmente no verão, mas a pescaria é realizada também no inverno. No inverno, o peixe é preterido em função da farta facilidade de obtenção de caça. Shomõtse observa que, *"(...) tem caça, tem caça, longe daqui, eu não posso caçar mais, tem que filho dê caça pra mim, sou velho e aqui não tem comida"*. Benki observa que,

> *"Atualmente há menos caça do que antigamente em todos os tempos, tem que andar muito e dormir em tapiri muitos dias pra conseguir comida" (...) é porque há muita desmatação aqui no Amônia, e tem gente que vem de Thaumaturgo caçar aqui na Terra Indígena, eu já fui lá na Policia Federal e já avisei que vou prender quem tiver caçando aqui".*

Julga Benki que os ribeirinhos e mesmo moradores de Marechal Thaumaturgo, por não terem mais vegetação (floresta) onde se encontra caça por perto, devido ao desmatamento que ocorre em partes da Reserva Extrativista Alto Juruá, vão comumente a área da TI Kampa, onde não ocorre o desmatamento, para se provirem de caça -- base da alimentação também dos moradores da região --, e por isso muito visada por todos. Indígenas e não-indígenas vão igualmente também à busca por peixe. Principalmente em locais que tem muito pau na beira do rio, e que quando cai no rio se torna moradia *"dos peixe morador"*. Reforça Benki que agora não é só a caça, que os moradores da Reserva e de Thaumaturgo vem em busca na área indígena Kampa, mas também peixe. Outro aspecto que contribui para a falta de peixe na TI, é segundo Benki, porque os

moradores que habitam rio abaixo, não deixam a piracema chegar até o alto Amônia, porque colocam mangas[133] em todo o Juruá desde lá de baixo, se referindo a região abaixo de Cruzeiro do Sul, e completa: *"como os peixes vão chegar até aqui? Não chega só se vir com terçado na mão, e eles não têm, vão ficando, ficando no caminho*, *então fica sem peixe no rio, só tem morador mesmo e quando encontra"*.



21. Lago de Pesca. Desenho Haroldo S. Rossi

Os peixes e as carnes constituem as fontes de proteínas da dieta Ashaninka. A pesca ocorre o ano todo, mas se intensifica no verão, mas mesmo no verão, dada a relevante escassez de peixe os homens saem também para caçar. Pude presenciar essa falta de peixe nos verões de 2009 e 2010, que em todo o Rio Amônia, indígenas e não-indígenas reclamaram e observaram esse fenômeno. Aricemio revela que *"essa falta de comida é castigo de Pawa"*, mas em seguida observa *"tem virakotxa que tá acabando com tudo, tudo mesmo e aí não tem mais"*. Continua Iririta,

> *"É triste ver que tá acabando peixe, nosso rio tá assim, e que não tem mais peixe como antigamente e nem mais tanta caça como antes, e que os tempos estão mudados, peixe que tem fede, quando acha um animalzinho fica feliz, não era assim, não, é triste ver esse tipo de coisa."*

Talvez devido à escassez de peixe e a idade cada vez mais avançada dos homens e mulheres da aldeia, conhecedores da região, expedições para mariscar mais longe estão ficando

[133] Espécie de rede de pesca produzida pelos ribeirinhos na região.

menos comuns. A época por excelência de peixe é o *otsarentsi*, é a época que o rio está baixo e facilita a pesca, além de coincidir com a época de piracema. A pesca ainda é muito importante no dia a dia Ashaninka. Apesar de haver dois açudes de peixe na aldeia, nota-se que os Ashaninka não pescam ali, e sim no rio Amônia e em igapós. Também pode-se observar que os peixes do açude são vendidos via cooperativa, isto é, pode-se pescar ali, mas tem que avisar e pagar, regra cumprida por toda a aldeia. Aricemio em uma de nossas conversas reclama da falta de comida e faz menção aos peixes no açude: *"(...) se tem peixe é pra eles, pra nós não tem, se quiser peixinho vai pro rio, eles não dão um peixinho, tem que comprar se não tem dinheiro, não compra, não compra não pode comer"*. Na acepção de Dora Piãnko, é uma maneira de preservar os peixes no açude para que possam reproduzir, porque segundo ela, *"se não tiver isso, enquanto tiver uma piabinha bem pequenininha vai ter uma criança pescando e aí acaba".*

A pesca é feita com as seguintes técnicas: com uso de arco e flecha (manaatantsi), com anzol (kachaatantsi), usando tapar braços de pequenos igarapés (kamorentsi), pesca de submersão (shimperitantsi), pesca que se utiliza de tramas feitas de um tipo de cipó para barrar braços de paranãs (ashtakorentsi), pesca com uso de redes (kitsaripaeni), bicheiro (nokamaatatsi), tarrafa (shiriyamentotsi) e em último caso envenenamento com owakaki (folha) mais fraco e o mais forte *kunhapi* (raiz) da planta conhecida popularmente como tingui ou oaca (waakashi). Antigamente o envenenamento era a forma mais usada para a pesca. Atualmente com a verificação dos próprios indígenas, de que o peixe está diminuindo e cheirando mal, estão evitando utilizar esse método. Verificou-se em campo que, algumas unidades domésticas utilizam o *owakaki* para conseguir peixe no verão, mas não mais utilizam o *kunhapi*, e apenas quando não conseguem o peixe utilizam de outras ferramentas. Homens e crianças preferem flechar e embicheirar[134] e mulheres tarrafear.

Os peixes são tratados pelas mulheres e cozidos ou assados em brasa diretamente ou envoltos em folhas de sororoca (pataraska), preferência dos indígenas. Geralmente é feito cozido quando há pouco peixe e muitas pessoas tem de comer daquele peixe, e assado quando há o alimento em fartura a todos. De acordo com Iririta os peixes que apareciam no *otsarentsi* no rio Amonia (antao Amonia) eram: o boto (kushuka) curimatã (shima), pintado (kuana), pacu

[134] Embicheirar é uma das maneiras de pescar dos moradores da floresta do alto Juruá. Acontece da seguinte forma: o pescador mergulha em áreas, consideradas *"boas de peixe"*, e com uma bicheira começa a procurar debaixo d'água sua presa. A bicheira consiste em um anzol grande pregado em um pedaço de pau, que serve como cabo.

(tsumenta ou txomenta), surubim (txarawa), jundiaçu (omaani), jundiá-lavrado (kapeshishima), pirapitinga (kmaiyri), caparari (manitxotsi), mocinha (shiimaniriki) e pintadinha (moomo). Já os peixes de lago ou igapó (inkari) são o bode (kenpitsi ou kenpetso) e peixe pequeno (thopiro). Existem também os peixes que possuem poder como o boto (kushushka) e um tipo de peixe pequeno (txewiro). Aricemio comenta sobre os peixes que possuem tabu de consumo que,

> *"(...) o kushushka é gente, ele é Sheripiari grande, grande mesmo" (...) "kithapi antao txewiro é gente também ele conhece Antaviari grande, ele é Sheripiari também, na miración ele é guerreiro grande, conhece peyari e o Deus, Pawa"*.

Ainda segundo Iririta e Aricemio atualmente *"peixe grande não tem mais como antes que subia cardume desses peixes, atualmente só existem os dali mesmo"*, os que costumam chamar de moradores daquele lugar. Os peixes grandes sumiram e atualmente encontram-se peixes pequenos e bem pouco, como: o bode (kenpitisi) e a moçinha (shiimaniriki). Por conta desse relato de poucos peixes, muitos Ashaninka revelam que não existe mais verão como antigamente, se referindo à fartura de peixe na região.

Realmente a ausência de peixe na aldeia neste verão de 2010, foi mais visível que em 2009, percebida também, só que menos acentuada que em 2010. No verão de 2010 apenas uma vez um jundiaçu (omaani) foi pescado por Potxo e dividido entre algumas unidades familiares. Peixe era algo raro, sendo servida a macaxeira (kaniri) e a banana (pariantsi) de várias formas, alimentos estes, ofertados ao longo do dia em todo momento de alimentação, na maioria das vezes sem peixe ou carne. Além da falta de peixe no rio Amônia, Moisés comenta, *"que deu um mau cheiro no peixe"*,

> *"O peixe, não sei se você tá percebendo, tem um mau cheiro, uns nem dá pra comer. Os Ashaninka do Sauwawo foram enterrar os peixes mortos para não contaminar ainda mais as águas, as águas dos rios estão poucas e muito quentes que está matando o pouco peixe que tem. Pawa manda água limpa, mas os homens estão fazendo a sujeira da própria água que cai do céu."* (MOISÉS, Aldeia *Apiwtxa*, junho de 2009).

Esse cheiro diferenciado nos peixes também foi notado por outros indígenas moradores dos altos rios como os Ashaninka e *Huni Kuin* do rio Breu, os *Shawãndawa* do Bagé, os *Huni Kuin* do Jordão e Purus e os Ashaninka do Rio Envira. Diene Ashaninka comenta,

> *"(...) os peixes não sei se tá percebendo tem um mau cheiro que não dá de comer. Os Ashaninka do Sawawo foram enterrar os peixes mortos pra nós não ver peixe morrendo por causa desse verão que já tá forte mesmo, as águas tão muito quentes, os peixes não agüentam a quentura da água é como nós mesmo, só que eles tão no mundo da água. Pawa manda água limpa e os brancos fazem sujeira da própria água*

que cai do céu, dá doença pra ele mesmo, como pode ser assim os fazendeiros e esses que querem poluir. O clima não é como antes, em 2008 no janeiro que passou ano passado nunca vi alagação como essa que deu e uns anos atrás quatro ou três [2005] morreu foi gente de intoxicação com fumaça que deu aqui, fumaça como nunca tinha, não via daqui ali, um metro, dois metro não via nada. Esse ano de 2009 foi chuva até agora, hoje é dois né txai de julho e tem muita roça que tá apodrecendo, tá parecendo tempo das chuvas mesmo, as roças tão uma alagação eu não sei por que isso, mas tem muito haver com desmate mesmo, não agrada ninguém acabar com a floresta, e muitos bichos tão indo embora, antigamente meu pai dizia que existia bicho com pé redondo[135] que hoje não existe mais por causa do desmatamento, das matas que estão acabando ou já se acabaram mesmo."

Diene resalta a mudança nas características do verão e do inverno, e que devido a ação antrópica dos brancos, principalmente o desmatamento fez desaparecer ou afastar vários tipos e bichos, inclusive um bicho de pés redondos, que segundo ele, existia e andava pelas matas; além de comentar a falta de uma regularidade no calendário climático que afeta o agrícola do povo Ashaninka.

No verão, os peixes são os alimentos que acompanham a macaxeira nas refeições, pois a caça é mais difícil, segundo os Ashaninka, *"na floresta faz barulho e espanta os bichos"*, mas só consegue caçar quem é bom caçador. Pode-se presenciar durante dois meses de estação seca em 2010 na aldeia *Apiwtxa*, a divisão de um veado e de dois tucanos, dois macacos-pretos e outras quatro nambus entre as várias unidades domésticas. É comum na aldeia saber quem conseguiu caça dentro da aldeia e com qual grupo repartiu. No inverno é mais comum ver carne de caça em todas as casas.[136] Os peixes são tratados pelas mulheres cozidos ou assados em brasa sem folha ou envoltos em folhas de sororoca (pataraska), como já mencionado acima, preferência dos indígenas.

---

[135] "Lá no Bagé tem muita caça, porque as colocação abaixo tá quase absoluto mesmo, as queixadas estão muito próximo da aldeia Buritizal, há um mês os meninos saíram para caçar e viram esse animal diferente que fala txai Moisés, viram esse animal pelo rastro, como a gente não tem conhecimento eles ficaram [os meninos] muito assustados, voltaram pra aldeia dizendo isso mesmo. Na nossa terra tem muita taboca que empata quem vem de Tarauacá, Riozinho da Liberdade pra caçar na nossa área, a taboca empata deles seguirem o rumo certo. Da nossa terra ao São Pedro dá duas horas é próximo ao Tarauacá, um dia e meio para chegar na terra Yawanawá e doze horas de pés pro Cruzeiro do Vale, é na varação mesmo. O rio Bagé é conhecido como rio Pedro Gomes também, mas seu nome verdadeiro em nossa língua é Ypuiá, e tem pouco peixe também, só os morador mesmo e com pixé forte mesmo. Ainda tem muita árvore lá, tem muito loro, boa de pegar fogo, é bom pra lamparina e pra dor reumática, é madeira boa pra casa, aquela que não apodrece fácil, não segura água, e não fica podre, dura mais, nós não estamos com esse negócio de SAFs porque não tem precisão mesmo." Revela Raimundo Nonato da Silva Shawãndawa, liderança *Shawãndawa* e professor bilíngüe da Aldeia Buritizal, TI Jaminàwa-Arara do Bagé.

[136] No inverno de 2009 para 2010, em todas as refeições servidas havia carne, serviam principalmente carne de veado, paca e porquinho do mato.

Caçada

Caçar é uma atividade prazerosa para o indígena, pois gostam de voltar da caçada e prover a família de comida (carne). De acordo com Mendes (1991), era comum a mulher acompanhar seu marido nas expedições de caça. Atualmente não ocorre mais esse tipo de expedição porque o caçador tem que passar muitos dias na mata, e não aconselham a permanência de mulheres com crianças, devido à dificuldade em prover a família de alimento nesse período. *"Não da pra sair em expedições de caça porque tá tudo mudado, você não sabe se vai encontrar o bicho, e nem sabe se é mesmo a época certa do bicho tá gordo.* Antigamente, Rancou observa que *"no otsarentsi antigamente saia todo mundo pra caçar e matar macaco gordo, a gente sabia que ele tava lá ia topar com eles e ia comer, (...) agora não da pra levar todo mundo, não, não sabe se ele tá lá."*

Comenta Alipio que houve um tempo, quando habitavam o *Tamaya*, que varas de queixadas passavam no meio da aldeia. Tempo em que era muito fácil matar caça, segundo ele: *"saia cedinho e voltava na noitinha com muita caça, a família ia tudo, era como ir ao roçado, levava criança, levava panela e lá mesmo fazia comida, tomava banho."* Nota-se que nos dias atuais, esse tipo de atividade não ocorre, homens saem para caçar, preferindo ir acompanhados por parentes (outros homens) e que dependendo da sorte voltam na boca da noite[137], ou mesmo no fim da noite apenas com *"bichos que voam".*

Os Ashaninka se alimentam de produtos de seu roçado, somado a peixe e carne de caça. Eles apreciam a carne de veado (maniro), anta (kemari), paca (samani), tatu (etsa), cotia (shawo), porquinho (kitairiki), queixada (xintori), jacaré (kusaniri), macaco de várias espécies, como o barrigudo (oxeto) e a guariba (xinontsi tsinane), capelão (xinontsi xiramba), várias espécies e pássaros, como o tucano (sharii), arara (sawawo), mutum (tamiti ou thamiri) e diversos tipos de nambu (txontxo) como: nambu azul (kentori), nambu galinha (xonguire), xantsa (nambu de beira de rio) e txatxatsa (nabuzinha que sabe a hora, nambu relógio).

Igualmente aos moradores não-indígenas da floresta, os Kampa falam também em panema (*kawetsi* ou *kayetsi*), igualmente interpretado como homem que não consegue caçar. Puçanga de caça é ciência para matar caça. A priori, dizem não conhecer, revelando que o que vale é a

[137] Período que está escurecendo, "não é dia nem noite, nem claro e nem escuro", comenta Chico Velho, ex-seringueiro e irmão de Francisca Oliveira da Silva, mais conhecida como Dona Piti casada com Antônio Piãnko Ashaninka.

experiência. Mas em uma andança pelo caminho entre a aldeia e um centrinho onde está localizada a casa de Aricemio, ele me mostrou uma planta rasteira que parece com uma pata de nambu e que segundo ele, *"se fazer defumação com ela é ivenki (também nas grafias iwenki, wenki ou venki)*[138]*, remédio boa pra matar nambu"*. Encontramos também outra planta, com folhas que se parecia com uma vagina em proporções gigantescas que, segundo Aricemio, é remédio pra mulher quando está com problemas na genitália. Em conversa com a Iririta sobre puçanga e feitiço[139], ela disse que *"tem ivenki, e a folha de algodão roxo, mais cinza do fogo, mais a pimenta, mais taioba, mais alho, mais sal é remédio que cura feitiço e faz voltar para pessoa que colocou, a pessoa vai ficando doente e com o corpo cheio de curuba e ela morre, quando a pessoa fica doente, já sabe que é que fez feitiço pra nós"*. Um Sheripiari é conhecedor desse e de outros universos, é um grande pajé Ashaninka, capaz de explorar outros espaços e tempos, conhecendo o âmago das doenças e dos mistérios entre o céu, a terra e o submundo. A doença afeta a harmonia social e, ao mesmo tempo cósmica, e é afetada por ela, num processo cíclico, em que o xamã realiza a intervenção no doente, que é causador e reflexo do desequilíbrio entre os mundos. Quando um Ashaninka perturba o equilíbrio, descumprindo regras da vida que são transmitidas oralmente de geração a geração, desde regras alimentares até sociais, este contraventor, sua família, ou pior a aldeia serão focos das consequências dessa sua má ação.

Mitologia: Nawiriri, Origem dos Animais e Origem das Espécies

No sistema sociocosmológico Ashaninka existe *Nawiriri*, comenta Aricemio, ou *Nabireri*[140] (WEISS, 1975:257) que é um ser transformador e fonte de ensinamentos. No, tempo mítico dos

---

[138] Tratar-se-á desse assunto adiante. Utiliza-se a grafia *ivenki* por ter sido corrigida por Aito Ashaninka, professor bilíngüe da Aldeia *Nova Hananeri*, localizada no Rio Envira.

[139] Edilson Manchineri, 49 anos, atualmente morador de Cruzeiro do Sul, disse-me conhecer alguma coisa sobre feitiço e que "feitiço é algo que os índios faziam para fazer para outras pessoas para aquela pessoa que recebeu o feitiço ficar doente e morrer, muitas vezes se descobre o feitiço e pára ele, mas outras vezes não e a pessoa morre. Depende. Para mulher o homem faz encantamento e é na rodada de Ayahuasca, ele consegue acessar parte do que a mulher é, e se ele se interessa por ela, enfeitiça ela, mas não é como o feitiço da doença. Ele faz ela procurar ele, e isso pode ser na hora ou demorar até meses ou anos, mas aquela mulher vai parar na mão do cabra que botou o feitiço. Eu já vi muito disso por aqui."

[140] G. Weiss (1975:267) registra outra história dessa deidade, que *Nabireri* é uma divindade que transformava gratuitamente os Ashaninka. Esse Deus carregava seu neto nos ombros com oqual conversava contando histórias, o neto lhe fazia todo tipo de indagações e quando perguntava sobre um animal, este Deus transformava uma pessoa aleatoriamente, ou seja, a primeira que visse, naquele animal mencionado na conversa com o neto. Conta que esse Deus vive atualmente preso por Pachakama por causa dessas transformações injustificadas.

Ashaninka, esse ser contribuiu para a construção de sua cultura. Ele ensinava contando relatos de sua vida, de experiências ruins devido a condutas reprováveis com outros Ashaninka. Explica ainda que devido a essas más ações, que por castigo, os Ashaninka foram se transformando em animais de todas as espécies que existem até hoje. Ilda conta a seguinte história: *"O Nawiriri, era o avô que estava carregando seu neto, fazia criar as coisas, dizia ao que via: tsika opaita iroka e o avô dizia: ah, kinkitsarentzi e se transformava em macaco e dizia tsika opaita iroka e Nawiriri tsonkiri e um Ashaninka virava beija-flor, assim ia falando e criando as coisas"*. *Nabireri* mantinha o equilíbrio social entre os Ashaninka, sendo um Deus transformador para criar o equilibrio que estava em falta naquele sistema primevo.

Segundo Aricemio há uma relação entre uma espécie mítica e a migração de outras espécies em determinadas épocas. Revela Aricemio que,

> *"Thonguiri (beija-flor) mensageiro de Pawa ele que deu os Ashaninka o sheri (tabaco) e a shoriitsi (andorinha) deu as larvas comestíveis, ela traz no verão e deixa pra nós comer no inverno, hoje não tem mais, quando eu menino tinha muito, agora shoriitsi não sabe como nós verão inverno e tá acabando essa comida pra nós. (...) e tserepito (martín pescador) traz os peixe no otsarentsi no meio mesmo do verão ele tá na praia e pode saber que tem peixe, osarentsini tsimatajantsi ishimajeitape (época de nascimento de peixes no verão, piracema)".*

Weiss (1969) *Ashiwanti* (uma espécie não denominada de ave) é o proprietário das lagartas e dos besouros comestíveis e há uma correlação entre a época do aparecimento desses bichos e a grande concentração dessas aves no território Ashaninka. Deste modo, há uma relação de predação observada por Aricemio baseado na presença paralela dessas espécies que é incorporada ao modelo de relação de doação entre um ser mítico, uma espécie animal encantado com os Ashaninka. Essas espécies são mensageiros das divindades. Então, a andorinha diz-se *"que habita as nuvens, põem seus ninhos no maninkari, que também é habitado por deuses ancestrais maninkarite, assim muitos desses animais mensageiros vivem em contato com os deuses e o Sheripiari Ashaninka".* (WEISS,1969:239)



22. Bichos. Desenho de Haroldo Salazar Rossi

Sobre a classificação nativa Ashaninka, as plantas e os animais estão dentro de seres vivos, que são caracterizadas pelo movimento ou imobilidade. A imobilidade é característica das plantas, segundo Aricemio *"é importante porque tem as pra comer, plantas de medicina de curar na mata e tem pra matar"* e tem *"aquelas que não se pode come"*. Para os Ashaninka animais que picam e sugam o sangue ou que comem restos humanos são representações de *matsi* (bruxos, feiticeiros que fazem o mal), segundo Weiss (1969:296) fazem uma analogia entre esses bichos e os *matsi* porque ambos manipulam sangue, transpiração e restos humanos. Os animais são classificados de outra maneira devido à sua característica de se movimentarem em animais que *"picam e mordem, saltam, caminham, voam",* como ver-se-á na tabela abaixo:

Tabela 11. Classificação de animais (Ashaninka)

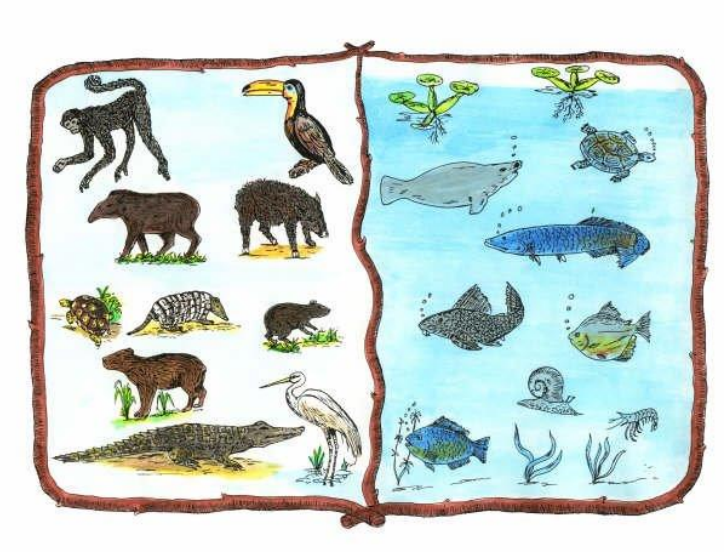
Classificação Ashaninka	Explicação	Exemplos de animais desta categoria
namastaki kipatsi	animais que caminham sobre a terra com patas, inclui também os grandes felinos	maniti (gato do mato), kashekari (onça), samani (paca), kemari (anta), xintori (queixada), miti (gato)
entsi kuxaniri kipatsi	animais que arrastam a barriga no terra e deixa o rastro, inclui principalmente os répteis	mangui (cobras em geral), shongoru (lagarto), konoya (jaboti), kusaniri (jacaré), oachari (pequeno lagarto calango)
kuinaka nyatxia	animais que saltam pelas árvores e cipós	oxeto (macaco barrigudo), koxiri (macaco cairara), tuero, (macaco preto), xeriontsi (guariba), tsipi (soim), pito (macaco da noite), tsieri (macaco de cheiro), xito (macaco prego), oretsi (grilo), kaawa (sapo canoeiro), issu (preguiça)
wankinti ou itsaranka	animais que voam, tem asas, podem ter penas ou não	piiri (morcego), shirontsi (gavião), tsiritsi (japiim), tori (japó), tamiti (mutum),opempe (espécie de tucano),shoriitsi (andorinha)sawawo ou shari (arara), shomotse (espécie de beija-flor), pempe (borboletas em geral), shompita (espécie de barata)
xenontsi amãdape	animais que sabem nadar	koshosko (boto), shima (curimatã), kuana (pintado), momo (pintadinha), tsumenta (pacu), shampiri (tracajá), shitxekiri (carangueijo), kusaniri (jacaré)
iratsi kantsi	aminais que mordem e picam	mangui (cobras em geral), maampeto (aranha em geral), kitoniro (lacrau ou escorpião), nironto (espécie de abelha), iyopi (formiga pequena), mawo (espécie de besouro), tsiweta ou inaro (araia), tsito (pium), shikiri (carapanã), pashiti (carrapato)

Fontes: Aricêmio Ashaninka (Aldeia Apiwtxa, TI Ashaninka do Rio Amônia, João Ashaninka (Aldeia Nova Hananeri – Rio Envira)e Mankori Ashaninka (Aldeia Primavera – RioTarauacá).

Deve-se ressaltar que no sistema sociocosmogônico Ashaninka, a cada espécie de mamífero terrestre há um *Ashitarori* (dono), às vezes também chamado de pai ou *Iriri*. Também para todos os peixes seu dono é denominado *kiatsi* ou *nihaweri*. Os *Iriri* são seres mitológicos que criam mamíferos no interior de grandes cavernas e enviam aos homens para que possam caçá-los de acordo com sua ordem, e de acordo com as relações estabelecidas entre o xamã e o proprietário dos animais. O *Iriri* é dono dos *shintori* (queixada), ajudam a guiar os queixadas, porque andam em bandos grandes e seu dono anda perto, de acordo com Aricêmio. Aricemio conta uma história sobre o dono de todas as caças,

> *"Manikari é Ashaninka mesmo, tem um chapéu, uma kushma dele, tudo assim como nós. Às vezes, quando vamos caçar, ele vem atrás sem dizer nada, não se pode vê-lo. Aí, andamos, andamos, andamos... Qualquer caçador que vai no mato tem que pedir a ele, quero ser teu amigo, quero uma comida para eu levar em minha casa, não tem nada para comer lá. Aí, Manikari está escutando, kamparia vê, mas ele está escutando, tá ali mesmo. Aí, quando acaba de rezar, ele vai mais lá (na frente), aí encontra caça, um porquinho, um veado, aí pode matar, pan, pan! Já tem comida tem que pedir a ele, tem que ser amigo dele. Aí, chega em casa com a caça, não pode comer só macaxeira, né? Um Ashaninka que matava mesmo, matava tudo, gostava*

de matar e estragar. Aí, um dia, quando ele foi no mato, ele não encontrou mais nada. Aí, o Manikari estava escondido, aí ele saiu e conversou com Manikari, falou que tava procurando qualquer animal para matar e levar em casa. Manikari dá carão e diz que ele estragou o carne e deixou ficar podre, estragou mesmo, agora vai agüentar com fome. Ele não caçou nada e voltou pra casa sem nada, ficou fome mesmo. Nós, por exemplo, temos nossas galinhas e, se mata para estragar, o dono pode ficar com raiva, né? Quando mata, tem que comer tudo. Manikari é a mesma coisa, quando estraga, ele esconde o caça dele. Esse tempo, quando tava Tamaya, já não tinha mais nem rastro de queixada, veado e anta. Andava, andava e não tinha nada, nada, nada. Estava acabando porque quando tinha virakotxa por aqui, matava, matava e estragava. Aí, eles começou a sair, aí ficou mais calado e começou a vir de novo. Foi Manikarite que escondeu porque matava muito e estragava. Virakotxa fala cabokim, é o dono dos caça tudo. Como esses virakotxa faz, né, tira a carne e estraga a cabeça, kamparia não estraga a cabeça não. Ele come tudo, come a carne e moqueia a cabeça."



23. Bichos.Desenho de Haroldo Salazar Rossi

Restrições Alimentares

Segundo Zolezzi (1994) há outro tipo de restrição alimentar que proíbe o consumo de animais de todas as espécies considerados *peyari*. O conceito está ligado ao de transformação, e este, ligado ao de restrição alimentar. Esta categoria, surgida por meio da observação dos caçadores, é analisada por Weiss (1969) e Santos (2009), e relatada como sendo utilizada por caçadores quando obtém uma caça que é muito velha ou está doente; em sendo assim é cosiderada *peyari*, e desde logo, inadequada para alimentação. Esse tipo de animal não é caçado considerado inadequado para alimentação. Os Ashaninka ao encontrá-los não os matam. No entanto, pode ser a transformação de um defunto naquele animal, e por isso a explicação de que, se um Ashaninka saudável se alimentar desse tipo de comida acredita-se que ele irá adoecer pela

doença de *peyari*. Segundo Weiss (1969:96) *"há o sufixo niro que é indicador de perigoso para comer"*, na classificação dos ex-seringueiros, seriam os animais reimosos. A categoria de expressão verbal *peyari* apresenta na forma do classificador sufixo-*niro,* pode ser traduzido como *"selvagem mesmo, brabo, perigoso."* Por exemplo, camarão do rio na língua Ashaninka recebe o nome de *kito* e escorpiões são os *kitoniro*, *"não é bom de comer e bravos". Maniro* (veado) é excluído da alimentação dos doentes porque é *"reimosa"* sua carne. Logo, neste sistema de idéias é considerado que existem vários possíveis alvos para a alma de uma pessoa falecida, e uma delas pode ser sua transformação em um ser da natureza ou animal. Diz-se que quando um morto persiste em ficar perto de seus parentes que vivem sem fazer o curso para a terra dos mortos, então, são considerados o que é chamado de *peyari*, que pode ser definido como uma pessoa, que por algum motivo chegou a entrar na terra dos mortos, mas retornou à Terra, ou nem chegou até lá, segundo Aricemio Ashaninka.

Mortos e Espíritos

Outra faceta que compõe a vida Ashaninka é a morte. Os Ashaninka reconhecem tanto causas naturais como sobrenaturais para a morte. De maneira geral as mortes naturais são devido a idade avançada, dos males proveniente de pessoas idosas e doenças contagiosas. As mortes entendidas como sendo de algo sobrenatural são relacionadas a puçangas, bruxarias. Os Ashaninka acreditam que o doente recebe de alguém da aldeia com quem teve alguma desavença, a doença ou de espíritos maléficos que aproximam e levam a alma da pessoa deixando-a doente. Algumas vezes havendo cura e noutras levando mesmo até a morte.

Neste sistema de idéias é considerado que existem vários possíveis alvos para a alma de uma pessoa falecida, e um deles pode ser sua transformação em um ser da natureza ou animal. Acreditam que a alma do morto pode rondar a casa por algum tempo, e se um familiar ver a alma, ele imediatamente muda a moradia, deixando a casa e construindo uma outra em outro lugar. Creem também que sobre a sepultura aparecem pegadas do morto ou mesmo cinzas, que é entendido como a indicação da presença do espírito dele por ali. Por isso revela Aricemio que: *"tem que colocar algodão no olho do morto pra que ele não voltar caminho que foi enterrado pra casa de ele".*

As vezes o espírito de um parente pode converter-se em espírito mau depois da morte, e vir molestar os parentes vivos. Os Ashaninka se mudam de casa quando morre um parente, se caso esse parente morto aparecer na forma de *peyari*, senão eles permanecem em suas casas. Muitos alegam que acabam abandonando as casas mesmo que não apareça *peyari*, porque ficam com saudades do morto e querem esquecer. Assim, constroem sua casa em outro lugar, na maioria das vezes, não abandonam o roçado.[141]

De acordo com Weiss (1969:290) *Peyari* vem de *pey-aantsi*, ou seja, desaparecer ou tornar-se algo. O autor encontrou a definição textual de *peyari* como *"a alma de um defunto, ou qualquer outro demônio que toma a forma de um animal de caça".* Mas também animais que são fracos ou possuem pústulas, tumores ou cicatrizes da pele, infestados de vermes, ou possuem má forma de corpos, esses estão na condição de *peyari*. Weiss expõe ainda que no âmbito desta *"categoria de demônios existe um número variado de espécies, às quais é adicionado o sufixo niro, que tem a aparência de: shintoriniro, manironiro, kemariniro, sharoniniro, ivetoniro, kapeshiníro, tontoriniro, etc"*, ou seja, com aspectos de alguns animais, ou sob a forma de animais.

Aricemio diz de algumas *"(...) almas que morreu e que transformam em Sangarite, espírito imortal que vive no céu, ajudante de Pawa, pode transformar em qualquer coisa aqui na terra, alma boa, ensina o nós mesmo."* Diz ele que consegue vê-as, "*vem muito na miração, tonguiro, tonguiri, shomõtse (espécies de beija-flor), quando tem muito beija-flor em nossa terra é kametsa (coisa boa)."*

Na concepção Ashaninka de alma – *ishire* ou *shiretzi*[142] é compreendido que todos possuem um espírito e ao morrer, este se liberta do corpo e vaga pelos arredores de onde ele vivia antes da morte, principalmente a casa, se apresentando como prejudicial aos que ainda vivem ali. Revela Shomõtse que *"a alma não sabe que prejudica, mas prejudica, quer falar e comer com a gente e não pode, mas tá pensando que pode"*, por isso, os familiares deixam a casa e se mudam para outro local. *"Morria não enterrava o corpo do morto jogava na mata mesmo, deixava lá"*, fala

[141] Quando a casa nova é relativamente perto, quando é longe plantam outro roçado mais perto da nova moradia. Relata Delmiro Moreira da Silva, *Huivã Jaminawa-Arara* sobre o assunto. "É de nossa experiência dos índios, que um assovio, pisando, uma luz a gente diz que é alma. É alma daquela pessoa que morreu. Na nossa experiência eu já vi o batedor, assovio, gritando a gente diz que é alma se por acauso um parente morreu naquela casa, naquela casa ninguém mora mais, fechava a casa e quando não fecha desmancha logo a casa e não lembrar mais dele ou dela que morreu, a gente fica com medo porque a pessoa pode querer voltar. Quando vê um grito, um bater, um pisado a gente diz é alma de fulano que morreu, é o último que morreu que sempre dá esses sinal."

[142] *Noshire* quer dizer minha alma, meu espírito.

Shomõtse. Weiss (1969:258) relata que as casas onde este falecido viveu com todos os seus pertences eram queimados, coisa que não ocorre atualmente entre os Ashaninka. Como aponta Viveiros de Castro, *"a morte dispersa: tanto a sociedade, que abandona a aldeia, quanto a pessoa, que se fragmenta"* (1992: 201). O espírito do morto, pode reencarnar em algum animal que se tornar encantado ou aventurar-se a viajar pelos outros mundos, podendo ser capturado por *Kashiri*. (WEISS, 1969) A definição de *ishire* e *shiretzi* é como uma entidade que dá a vida ao Ashaninka. *"Quando Ashaninka morreu, ishire, o alma abandona o corpo e passa o que fala juízo final. Pawa vai ver o que fez na Terra, se espírito bom, passa a viver inkitisati ou inkiti com outros ishire, se mal vai ao sharinkabeni (mundo inferior, inferno) morar com kamari (espírito mal, ou diabo)."* Nota-se a visível influência da visão Cristã, nas representações da alma e da morte nas falas dos interlocutores na *Apiwtxa*. Sobre as idades diversas que os homens morrem, *"tá fazendo o passagem dele"*, relata Turiano Ashaninka, liderança da Aldeia Ashaninka Primavera no rio Jordão em Tarauacá,

> *"Inquite vive Kashiri (lua) e seu filho Pawa, o sol, este céu tem um rio Hananerite onde a lua vai banho para nascer cada tempo de um jeito no céu. O Sol é nosso Deus mais maior e vive sempre em cima de nós, é de sua coroa que saiu um pedacinho e formou o mundo, tudo que tem aqui veio do sol, todos os seres tem a mesma origem, assim todos os seres encantados tem a facilidade de converter-se em plantas, animais ou gente mesmo, e por isso Sheripiari conversa com todos os animais, tudo. Ashaninka, desse pedacinho de sol nasceu cada Ashaninka, um pedacinho é maior que o outro por isso cada um vive até uma idade e apaga, morre, né."*

Comenta Aricemio que *"para a kamparia todos os animais tem dois tipos, né, todos vem de Pawa, que come, são bons pra comer e aqueles que mal pra comer"*. Segundo Santos (2009:122) animais bons para comer e os considerados maus,

> *"(...) esta categorización guarda relación también con otras dos concepciones que forman parte de este sistema. De una parte la idea, expresada en diferentes textos míticos, de que al inicio del mundo todos los seres vivientes dotados de movimiento eran seres de cultura o personas y que posteriormente perdieron esta característica al ser transformados en seres de natura tal como hoy se los conoce. Otra idea presente en la cosmología de este grupo relacionada con este nivel de clasificación presenta una concepción de la muerte según la cual se considera como un destino posible para los seres de cultura su transformación en seres de natura."*

As interdições alimentares para os Ashaninka, bem como classificação dos animais estão correlacionadas com seu sistema sociocosmologico de explicação do seu mundo da vida, que ajuda a entender a agencialidade de todos os seres. Para intermediar a ambivalência entre o bem

e o mal existe o xamã, ou Sheripiari[143] (pajé) uma de suas tarefas é de vigiar a aldeia no plano invisível. O papel do xamã como mediador entre o mundo visível e o invisível é característica dos sistemas xamânicos dos povos indígenas habitantes da grande extensão da selva Amazônica. (CASEVITIZ, 1998, WEISS, 1969, SANTOS, 2009). Os fixos como seres materiais que contém agencialidade, como a samaúma, os *ivenki*, por exemplo, são pontos notabilizados por uma gama de referências simbólicas e representativas. *"A samaúma é uma representação da ligação entre o mundo dos vivos e outros mundos, mundos dos encantados, dos espíritos, se derrubar ou queimar uma samaúma, nós sabemos quanto de mau pode ocorrer, (...) o ivenki sabe pra que ele tá ali"*, revela Benki. Descola (1989) concebe as relações entre humanos, fauna, flora e elementos do mundo no imaginário amazônico, como um sistema de troca: os amazônicos pensam o mundo como um grande fluxo simbólico entre estes seres-agentes e elementos ou acontecimentos em que eles podem intervir e, portanto, podendo causar desequilíbrios aos homens e a Terra. Pirito Ashaninka fez uma observação de que,

> *"(...) as estradas machucam a Terra como se machucassem nossa pele e que isso também contrinui para desgraça o Terra. Os Ashaninka, e virakotxa têm também, uma conecção com outros mundos que vivem outros seres e Deus e que para vocês é Jesus, essa ligação é para o bem e para o mal, mas todos tem como se fosse uma antena em cima da cabeça que erradia a energia por seu corpo todo. A maioria das pessoas não sabem usar essa energia e tão perdendo. Nós Ashaninka nós sabemos e não perde essa energia que recebe todos os dias do universo, como fala vocês brancos. Para nós serve para equilibrar energia, o bem e o mal que está fora e dentro de nós."*

Os pajés agem de forma a reequilibrar essa ordem, por meio de diversos recursos simbólicos.

Os Ashaninka acreditam que a pessoa é resultado da junção: alma + corpo = Ashaninka como pessoa na Terra. Essa alma pode separar do corpo definitivamente quando morre e por momentos episódicos como quando bebe o *Kamarãpi*, *kamarãnpi* ou *Kamarampi*[144], que sob efeito da bebida *ayahuasca* a alma pode viajar ao mundo dos espíritos. Segundo Shomõtse quando morre: *"a alma pode ficar vagando pela mata e vai atrás dos parente vivo para conversar e comer, ela vira demônio (kamari) também. Os parentes tem que mudar de lugar, Kamari não acha, deixa tudinho dele lá e vai, vai pra outro lado do rio"*. (SHOMÕTSE, 2010).

---

[143] Encontra-se na acepção de Zolezzi (1986) que enfoca o término da palavra: *Sheripiari*, que significa seu termino, *peyari* 'espírito' e *sheri*-'tabaco', o qual em conjunto quer dizer: espírito do tabaco. Para o autor *peyari* seria apenas uma transformação fonêmica. Não foi isso que se encontrou como entendimento para *peyari* entre nossos interlocutores, como visto no texto.

[144] Utilizaremos a grafia *kamarampi* como foi corrigida por Aito Ashaninka.

Há uma diferença entre *kamari* e *peyari* (designações para alma ou espírito), *kamari* é o espírito mau mesmo, e *peyari* é a alma de um parente conhecido que morreu e aparece, que pode se tornar do bem ou do mal. Comenta Aricemio que: *"Peyari parece gente é tekametsa (ruim) mora no mato, gente igual mesmo transforma em tudo que ele quer, pra tirar doença de peyari usa tsavenkaontsi (remédio de mato) pode tomar banho e fica kametsa, usa tipo de ivenki pra tomar banho e fica kameta mesmo."*

Já *sashintsi* são assombrações que vivem na mata, não se conhece de quem á a alma. Segundo Weiss, *sashintsi* é reconhecido pelos Ashaninka como um demônio da floresta, o qual se distingue por seu tamanho e pela sua magreza, corrobora Aricemio que quando *"(...) ele pega pessoa, quebra seu corpo em partes, tira braço, perna, pé, cabeça e volta a colocar no lugar tudo de novo e dá tatsunkati (assopro) vive, mas vai morrer na casa dele, já no outro dia"*. Pepi revela que *"sashintzi é o espírito do sankatso (jacu), mal mata rápido, Ashaninka tem medo na mata de encontrar sashintsi"*. Pedin Ashaninka revela que,

> *"Sashintsi é como caveira, magrinho, com o fala fino, é como um ser humano, se apresenta igual, mas não é, é um esqueleto mesmo, tinha uma história que um homem andava na floresta caçando e escutou shuiiishuishuishui shuiiishuishuishui, shuiiishuishuishui, sabia era sashintsi, vinha vindo, uma coisa vinha vindo, viu parece sombra [vulto] e correu, penso era sashintsi e correu pra longe. Quando corre de algum coisa tem que te respeito aquela coisa, vem na cabeça qual coisa é, se for animal Ashaninka sabe, espírito também, não pode falar seu nome verdadeiro, onça não pode dizer pra ela seu nome verdadeiro Kashekari, se diz ele te ataca mesmo, cria força do nome dele pra o coisa não ficar forte".*

De acordo com Shaver (1975), o termo genérico *kamari* remete a seres sobrenaturais maléficos, que causam doenças físicas e mentais nos Ashaninka. Eles estão em permanente contato com os Ashaninka através de sua forma original – como *kamari* – ou utilizam elementos ambientais, como plantas e alto de montanhas, ou se apropriam momentaneamente de fenômenos da natureza para dar cabo de seu intento. Essa motivação é vinda de si próprios, porque são a representação do mal ou convocados por algum *matsi* (feiticeiro).

De acordo com Pedin: *"tem muitos tipos de kamari"*, – um tipo de diabinhos – *"katsiboreri, mankoite, tsitaka, tsíniro, saíta, pessim, aajá que quando andam de noite na floresta ouvi shishishishi, shishishishi, shishishishi, tem que ficar quieto, e ir embora, devagar, devagar."* De acordo com Santos (2009) o termo *kamari "la concepción del término genérico kamari el cual ha sido un constructo altamente analógico con la concepción de 'demonio' o 'diablo' instruido por la*

doctrina cristiana a las comunidades Ashaninka, tem Kaméntsi (demônio feminino) e kamaro[145] *tsinani (mulher) de kamari."* Pepi comenta sobre o ser *Katsiboreri*,

> *"Ah, também, mas isso é katsiboreri, seu nome, um bicho que voa, tem que parece (...) é coisa ruim, sim, quando você vai na praia acendendo o fogo, e vem te matar e depois ele se transforma em katsiboreri, um tipo de kamari. Katsiboreri é um espírito que mora no ninakuro diz peruano, [vaga-lume], ele carrega ele é bom e mal, depende se é katsiboreri ou é só como é, acende com luz, porenkatsi, vaga-lume que brilha mesmo e alumia a praia."*

Nota-se que as características de *kamari* e outras deidades Ashaninka são o resultado de um misto do sistema cosmológico Ashaninka correlacionadas com doutrinas Cristãs, envoltas num constante devir, devido a influência do cristianismo desde 1635, quando das primeiras missões franciscanas na região do Gran Pajonal (GRANERO, 1993). De acordo com Weiss (1969: 284) existem outros tipos de *"espíritos do mal"*, o autor registra o termo *Katsiboreri*[146] como sendo seres que recorrem às margens dos rios apenas durante a noite, é descrito como uma criatura pequena e de cor negra e com cauda que pinga sangue, cauda similar ao do *kimaro* (papagaio). Talvez seja por isso que os Ashaninka nunca se banham no rio a noite, banham-se sempre na boca da noite, mas nunca no escuro. *Katsiboreri* voa emitindo uma luz que vem de alguma parte de seu corpo, tendo em suas costas um pequeno ser (diabólico, do mal) sentado. Esse espírito mau é temido por todos, pois ao matar suas vítimas a transforma em outro *Katsiboreri*.[147]

Weiss (1969) registra também *Mankoite* como sendo uma criatura que habita afloramentos rochosos e pedras. Eles têm forma humana, geralmente invisíveis, vistos pelos Sheripiari, possuem o cabelo grande enrolado, usam vestes esfarrapadas e coroas de junco[148]. Os demônios são

---

[145] Para Weiss (1969:285-286) *Kamaro* é *kamar* ou *irampabanto kamar*. Registra o termo como equivalente ao súcubo ocidental, um homem aparece sozinho na floresta e em busca de uma esposa que tenha chamado, e aparece um tucano (opempe) que se transforma em mulher muito bonita, mas que na realidade é kamar. Ela lhe excita e desposa-o na floresta, no coito se deixa ver como demônio e o homem é espancado pela diaba até sua morte, que logo seus pedaços serão juntados revividos regressando para casa na qual morrerá com doença e irampabanto lhe estará aguardando.

[146] De acordo com Kastasho: "*katsi-(t)aantsi* refere a ação de estar com dor, estar com muita dor, doer muito para matar mesmo."

[147] Numa tarde Goya fez uma visita a casa onde morava na aldeia, e comentou que "existem seres voadores negros que voam e que são do mal, aparecem como morcegos e fazem bruxaria", nesse momento entra um morcego voa no teto da casa. Goya ao notar assopra em sua direção e ele se demora um pouco e sai. Indaguei o nome desse espírito do mal, Goya diz não saber. Na noite seguinte, ela volta e me responde "é pirontzi aquele espírito que entrou aqui para me observar, eu sempre vejo na miração do kamarampi, não sei se estou com birote (bruxaria), vou esperar o Diene voltar da Vila e perguntar a ele."

[148] Padre García (MISIONEROS DOMINICOS, 2006: 637 *apud* ZOLEZZI, 1999) em seus registros, que busca de certa maneira, inserir um pouco da visão cristã no sistema cosmológico Matsiguenga anota que: "En la cosmovisión matsiguenga se puede dar cuenta de la definición de 'actividad sobrenatural' (los)

poderosos, com poderes semelhantes ao dos deuses, por isso são chamados *tasorentsineeronka* (iguais mas diferentes dos deuses, com poder também). Os *makoite* são demônios que moram nas pedras e corredeiras de rios. Angoro Ashaninka revela que *"Mankoite é o dono do rio, sabe que ele tá lá porque onde há aquela fumaçinha no rio, é ele, ele chama as pessoas pra morar com ele."* Outro ser demoníaco, recorda Aricemio

> *"Irampavanti é um espírito mau que leva seu tucano, de noite escuta o tucano cantar, não é pra sair de casa até o dia amanhecer, senão pega birote, ele não mata não, pode flechar ele vira tronco, é encante mesmo. Por isso andar noite pela mata é muito perigoso, só quem conhece muito, guerreiro mesmo, forte mesmo."*

Indicadores de *Otsarentsi* e *Kiawontsi*

As atividades da vida cotidiana Ashaninka requerem o recurso à memória para o reconhecimento das capineiras[149] (wantsiposhi) para coleta de sementes para artesanato, botar roçado (ashiwantsi), por exemplo, dos caminhos que levam aos lugares de coleta de frutos da mata, de fartura da caça e de remansos (omotxa) *"bom de peixe"*. Os Ashaninka recorrem a técnicas de observação da natureza, como por exemplo, dos astros no céu e de fenômenos meteorológicos, associados a pistas dadas por animais – encantados ou não. Essa percepção da natureza dá ao indígena a facilidade de lidar com os mundos, e garantindo assim sua melhor sobrevivência. O conhecimento e manejo de técnicas do mundo da vida Ashaninka, remonta ao conhecimento acumulado e transmitido de geração à geração por meio de narrativas orais.

Existem indicadores zoológicos e botânicos que fazem prognósticos da proximidade do verão e inverno. Antigamente, relatam os Ashaninka, a aparição de formigas, larvas, sapos e cantos de pássaros davam indícios de que uma nova estação se aproximava. Atualmente, ao que parece, o processo já não é bem assim. Falar do tempo é, de certo modo, dizer algo sobre as

---

Marenanchíite, estos espíritus tienen abundante barba. Son señores del trueno. Tienen un arma pequeña, que se llama ibégaro, con la que disparan ciertos proyectiles, que al estrellarse con algún objeto, invisible a veces a nuestros ojos, produce ese estrépito llamado trueno – karéti. (Los) Kieberoríite o igareríite; los espíritus de esta tribu se parecen en todo a los anteriores, pero no residen en estos cerros, sino allá en otros lejanos. Son también señores del trueno y lo producen de igual manera que los marenanchíite. (Los) Kurákuna, también ellos son señores del trueno, y el centelleo de sus coronas produce relámpagos. Cuando relampaguea y empieza a llover, es que salen ellos a pasear disparando su ibégaro. (Los) Shibaniróni son dueños del trueno igualmente que los anteriores, y viven en la cumbre de los grandes montes".

[149] Locais de mata secundária, mais fácil de roçar, pois a mata primária ou virgem – que nunca foi brocada é uma área mais difícil de limpar.

turbulências para além do clima, refletidas nas questões sociais, ou seja, sobre as relações entre os homens, os espíritos e as divindades que regem o mundo. Assim, as estrelas e os conhecimentos astronômicos e cosmológicos Ashaninka tem a ver com os eventos climáticos e meteorológicos que ocorrem na Terra, como na fala anterior de Aricemio.

Na tabela abaixo se expõem alguns indicadores de *otsarentsi* (verão) e *kiawontsi* (inverno), uns que ainda ocorrem e outros que apenas ficaram nas lembranças dos mais velhos.

Tabela 12. Bichos indicadores de verão e Inverno (Ashaninka)

Indicadores	Otsarentsi – verão	Kiawontsi – inverno
"tinha uns owiiro" (espécie de gaviãozinho pequeno)	anuncia verão	
pamatxaki, (espécie de urubuzinho)	pousado em tocos na beira de rio e no chão indica verão	quando estão no alto das árvores ainda é inverno, pois eles só descem quando as águas baixam
kuakiti (espécie de passarinho)	adivinhava verão	
kopero (espécie de passarinho)	quando começava a cantar é sinal de verão, avisava kamparia pra botar roçado, é tempo de botar roçado	
cheiro da floresta fica melhor	verão tem pixé de sawa (quentura) e, agora muita fumaça	no inverno
unbikieri (cigarra)	diz que tá cantando, tem umas que até espocar mesmo	
txewa (igarapé)	seca tudinho de ficar a terra rachada mesmo	alguns tornam a ter água, antes todos tornavam hoje não é todos
poiotzsi (sem tradução) é um pássaro sagrado para os Ashaninka	que no verão voava no céu, e não tem mais	
shoriitsi (andorinha)	é passarinho de verão, quando avoa fica kimoshi (alegre)	
o inverno é o tempo do abafado, calor (masawirentsi), dos relâmpagos (amorenykatsi) que clareiam o céu e das grandes enchentes (ankoro ou amani)		o inverno é o tempo do abafado, calor (masawirentsi), dos relâmpagos (amorenykatsi) que clareiam o céu e das grandes enchentes (ankoro ou amani)
katsinarite (espécie de uru)		alegra com as primeiras chuvas e canta pra avisar kamparia que o inverno tá chegando
homo (jia-do-baixo)		que passou o verão inteiro calada, volta agora a cantar quase todas as noites
tinha masheri (sapo), agora tem cantoria menor, era aquele natsiriari (verde) e aquele pequenininho kamarari (marron) que tinha muito		tão indo embora pra onde tem chuva, era pra cantar no kiawontsi, tem época canta, tem época
jaine (espécie de formiga)		que prevê chuva quando sai no caminho
iribiri (espécie de formiga		sai no caminho, não prevê chuva, mas gosta de sair na época de kiawontsi
patsiikiri (constelação das plêiades)	que sabia que tava em tempo de fazer verão	
maxero (um sapinho)		que advinha chuva
aninkainxata (neblina)		tá com vontade de chegar chuva
katsingaijata (neblina)	que não é de chuva e de friagem, no otsarentsi	
onika (tremor de terra)	ocorre no início do verão	ocorre no início do inverno é para avisar que Pawá tá trocando a estação
kaawa (canoeiro)		adivinha inverno

onguiro (espécie de rato)		adivinha chuva
pirinto (espécie de jia)		adivinha chuva
tsito (pium)		tem muito no inverno e vai diminuindo no verão, em dia que vai chover sabe também porque aparece mais
porantari e Sarioador (estrela do verão)	estrela que aparecem no verão	
sariboto ou sariwoto (estrela que nasce de um lado e se põe de outro, grande e brilhante)	aparece no verão	
koatsi (espécie de passarinho)	que canta adivinha verão	
poniro (espécie de passarinho)		que advinha o inverno
kanere (sol encarnado)	adivinha verão	
pempeiani (borboleta bem pequeña de beira de rio)	adivinha verão	
tem peyari nashinta (sopra muito)	adivinha verão, sabe que é verão por que gosta de andar verão, na mata escuta ele soprando muito no verão	
kemari (anta)	sabe que é verão, por que gosta de andar no verão	
soisoietsi (um passarinho da noite)	só anda de noite no verão, adivinha verão	
impoquiro	quando tem muitas estrelas advinha verão; começa a plantar	quando não tem estrela adivinha chuva
mari (sabiá) passarinho escuta ele o canto tu tu tu adivinhando tukua (coisa ruim) no caminho ou uma pessoa tá querendo matar você.	no verão se fizer ti ti ti tá avisando que tem caça perto, coisa boa	no inverno ele tá caladinho é kiaontsi mesmo
kashiri (lua) está levantando mais e menkori (nuvem) está acabando, vai se esvaindo do céu	é sinal de *otsarentsi*	
uameniriatxa (trovão que adivinha chuva)	dá um trovão forte chove grosso, se dá mais de um pequeno chove pouco.	

Fontes: Aricêmio, Shomõtse, Iririta e Dora Ashaninka (Aldeia Apiwtxa – TI Kampa do Rio Amonia)

Os Ashaninka revelam que alguns dos fenômenos eles nem se lembram mais, porque *"vai esquecendo, não tem mais".* No quadro acima estão conjuntamente aqueles que eles mais observavam, pois alguns não ocorrem mais há alguns anos. Como foi dito ficaram guardados na memória.

Ancoro Ashaninka diz que,

> *"(...) peyari adivinha verão porque é como a gente assim, a gente anda pela mata. Ela também sai no verão pra fazer visita pra parente dela. Tem peyari na mata muito e no rio também tem. O frio que tá gelando a gente é peyari que sopra, não é bom. O*

otsarentsi tem impokiro que é estrela que anuncia o verão, todo o verão tem estrela, o dia que não tiver acaba o mundo. O verão os bicho da mata tá fazendo zoada, a mata tem barulho, os bicho também tá feliz no verão, vai passear também. No inverno os bichos não faz zoada, mata tá molhada. Tem árvore que flora no verão, a mata fica bonita, não regula mais com eu era menino, no rio Ene onde morava com meu pai, ele sabia certinho todas as épocas das plantas, hoje eu não sei, não"

No *otsarentsi*, antigamente, comenta Aricemio,

"(...) tinha uns owiiro (espécie de gaviãozinho pequeno) que anunciava o otsarentsi. O pamatxaki, (espécie de urubuzinho) quando é visto no chão ou pousado nos tocos da beira do rio, indica também que o verão se inicia, pois é um pássaro que habita o alto das árvores e desce somente nessa época para fazer seu ninho nos barrancos, que o rio deixa descobertos, quando as águas baixam (...) nós sabemos coisas pelos cantos da aves, e pelos cantos dos sapos e dos bichos, né, se tem chicua, nome de peruano, que é txia não sei o nome que branco dá, é um passarinhozinho da mata, se passa no seu caminho, cruza né, e canta muito alto ela avisa que tem algum perigo na frente do caminho, volta, né, não vai mais por ali, tá avisando de cobra ou outra coisa ruim, né, alguém que tá querendo te matar, fica caladinho é tukua (coisa ruim). Quando txia faz titititi é avisando otsarentsi e coisa boa pode ser."

Segundo Moisés, *"estão se perdendo os ninhos de pamatxaki porque sempre vem Amani (repiquete) e leva os ninho, o coitadinho volta e fica triste, e tem que fazer de novo. E tinha também na chegada do otsarentsi outro passarinho que adivinhava o otsarentsi é o kuakiti, mas tá se enganando também."*

Aricemio narra a seguir um pouco de sua trajetória de vida, para que possamos compreender um pouco da mudança de que fala,

"Seu eu falar de mi vida, você vai chorar, (risos) eu vou falar pouquinho. Eu vim de Pucalpa no Tamaya por causa de madeira. Trabalhava para watorote (patrão) de cortar madeira sãtari (cedro) e iyopo (mogno). E do Tamaya eu vim pra Amonia. Conheci o Samuel e depois a Iririta, filha dele e casei com ela. Tirar madeira só no otsarentsi (verão). No kiawontsi (inverno) só esperar água pra tirar a madeira cortada do rio. (...) Quem fez sol é Pawa e tá diferente por que tá trocando. Não sabemos que coisa vai passar, pois tá trocando, oryie (sol) parece fogo, agora tá esfriando um pouquinho, parece que tá baixando um pouquinho. Vai passar qualquer coisa de Pawa. Vai haver queimação pra nós mesmo, a terra vai queimar, outro ano vai mudando e vai mudando. Não tem ninguém que vai escapar nem virakotxa. Antaviari não sei onde ele vai, ele não pode ajudar, não pode fazer nada, ele tem poder de pedir a Pawa, mas não sabe onde Pawa vai botar ele. Otsarentsi (tempo de verão) e oryie era mais frio. Oyie (arco-íris) vem de Pawa, ele dá uma roda e ele pensava que podia ir até o céu, mas Pawa fez ele voltar. O lua é Ashaninka. Oryie está forte e está prejudicando nossa plantação. Kashiri (lua) derrama água à noite nas plantas. Homem Ashaninka foi pro céu e virou lua para iluminar a terra e fazer crescer a planta. O lua não tem mulher todo tempo, tem vez mais perto e tem vez mais longe, Mavitaro é mulher do lua. O lua tem quatro fases quer dizer as épocas de plantar

impaniki (praia), kaniri (macaxeira) e época de saber. Tem watsiwankataki kashiri (lua cheia), tem hatsimata kashiri (lua minguante, lua aprumada), tem também o iyotxetapaki kashiri (lua nova, a lua tá escura, ela tá cega, está morrendo) e henokitapaki kashiri (lua crescente, lua alta e que tá vivendo de novo). Kashiri o lua é companheira do sol e igual ao sol só que ela fica meio nublada, abafada por causa da fumaça. Lua é companheira do sol."

A fala acima de Aricemio Ashaninka, (82 anos), Sheripiari da aldeia *Apiwtxa*, que comenta um pouco de sua história de vida e sobre aspectos do *otsarentsi* atual, em comparação com o que acontecia outrora. Revela alguns dados sobre o clima do período de verão fazendo a ligação com a presença de *Pawa* entre os Ashaninka e sua cosmogonia. Fala *"do lua e do sol"* como companheiros porque moram num mesmo lugar, no céu. Comenta sobre a lua e a eterna briga com o sol e as fases e os eclipses que, segundo ele: *"tem que falar itsivakavakaka isoake kashiri se tá vendo que o lua está morrendo, ficando escura, pensando que tá engasgada com alguma alma que comeu, tem que provocar senão pode morrer e kamparia morre também, fala assim o lua provoca e tá bem de novo."*

As fases da lua são importantes para o calendário agrícola, bem como para a vida do Ashaninka, como por exemplo a lua cheia e a nova, na estação seca, indicam a possibilidade de realizar o ritual do *kamarampi*, Aricemio nos conta sobre a marcação do tempo pela lua, que,

"Diz que Kashiri saia de tras de mundo e era um homem bonito, uma noite uma mulher que estava só e triste foi ver se era o homem Kashiri, viu era mesmo bonito, ele saiu e era o tempo, ele disse para a mulher que a cada tempo estava transformando e não era bonito como era agora, ele fica feio também. Antigamente kamparia via quando saia o lua e era a data, se marcava as coisas pra fazer pelo o lua, saia o lua e se perde uma ou duas luas, era igual um mês, dois meses, sabia que a lua que aparecia só ia aparecer daqui depois e era o tempo, o mês como vocês falam, quando saia o lua sabia o tempo que passou e que faltava pra acabar aquele tempo, que é o mês."

Os Ashaninka preferem realizar rituais de cura e de retirada de feitiço ou doença, no período em que as plêiades estão visíveis, ou seja, no *otsarentsi*. Weiss (1969) relata que o momento indicado para o *kamarampi* é quando *Mashikinti* (plêiades) e *Porenkaki* (indicado como algumas das estrelas da Constelação de Orion), cunhado de *Mashikinti*, estão no céu. O verão é a época dos deslocamentos dos Ashaninka pelas praias, locais de roçados distantes, outros rios e outras aldeias, é também a época do caminhar incessante dos deuses no céu. Também segundo Aricemio, eles vão pescar e os caminhos aparecem no céu com as estrelas de verão. Diene comenta que,

"(...) impokiro, bem as estrelas para Ashaninka tem kamori, kamori é o que vocês falam asteróide, não sei, mas quando vejo que estrela está passando no céu fazendo aquela linha grande diz kamori osárinka é época boa pra pesca, é um sinal que manda

pra Ashaninka dizendo que tá boa hora de pescar e pegar peixe grande, mas peixe não tem mais e quando tem fede, a outra estrela que vocês conhecem como Orion é pra nós Ootánta e quando aparece no céu é época boa para queimar o roçado, vai queimar bem, são sinais para nós que os espíritos que estão com nós avisam, mas agora tá meio enganado os espíritos porque eles moram lá no céu e o fumaça dos brancos não deixam eles verem aqui na Terra e eles também estão se enganando. Você vê Kashiri situação de fumaça, tá vendo o lua que vem das queimadas que os brancos vão botando por aí assim sem precisar e nem dá pra ver lua direito e nem sol, só tem fumaça mesmo."

Os fenômenos meteorológicos e os astros são identificados por nomes próprios e têm uma existência em si mesma, estabelecendo uma relação com outros fenômenos que também têm uma existência em si. A percepção do sistema climático, a posição dos corpos celestes com relação à Terra, ponto de referência para os Ashaninka, e considerada centro do universo, tem papel importante na leitura do céu e do que os astros revelam com relação ao *"tempo"* e ao clima. Assim, da mesma forma como Roberto Cardoso de Oliveira faz a relação se referindo ao *mana*, pode-se acreditar que o firmamento e a abóbada celeste podem ser considerados uma categoria, ou seja, uma representação coletiva que se atualiza no agente individual (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1979:36).

Para os Ashaninka hoje, se eles fossem se nortear pelos astros para suas atividades estariam em situação complicada porque a fumaça, que ocorre principalmente no verão, os impede de vê-los de forma satisfatória como os viam outrora. Para os Ashaninka, *patsiikiri* (plêiades) são consideradas um símbolo de *Pawa*, e sinônimo de que esta divindade Ashaninka, olha por eles. Segundo Aricemio,

"Pawa guarda as plêiades depois do otsarentsi, tá lá guardada, as outras estrelas Pawa vai plantando e cuidando para guiar os Ashaninka e os xamãs no henoki (céu) e no kipatsi (terra)".

Caso as plêiades desapareçam do céu, é em sua mitologia, o final dos Ashaninka e da humanidade. *Porenkaki* (constelação de Orion) é outro importante símbolo também desse equilíbrio entre os mundos. Outras duas constelações também são consideradas pelos Ashaninka, *manitsi* (constelação da onça) e *maranki* (constelação da cobra, da serpente ou jibóia), as duas possuem poderes de informar se há feitiço na aldeia ou se não há, quando o Sheripiari toma kamaranpi. Segundo Antxoki Ashaninka,

"(...) a época do final do inverno e começo do verão é a época de consumo mais freqüente de kamarampi, pois os animais de caça estão gordos e dá de caçar, porque a terra ainda não tá seca. Quando bebe ayahuasca a pontaria dá sorte e mata mesmo".

Segundo Aricemio ele consegue ir até o outro mundo, e com o auxílio de *manitsi* e *maranki* consegue ver puçanga, *"o estrela conta para nós e mostra com o sinal dela"*. Entende-se que de acordo com o lugar em que essas constelações aparecem no céu, é o sinal, decodificado pela mensagem que elas enviam para o xamã de que há algo de ruim acontecendo na aldeia. Interessante perceber que Aricemio é o xamã de toda a aldeia, e que todos ali confiam em seu intercâmbio com os outros mundos na busca pelo eterno equilíbrio. E ele, Aricemio, se posiciona para os Ashaninka da *Apiwtxa* como este interlocutor, verdadeiro guardião da aldeia. Outras estrelas percebidas pelos Ashaninka é a constelação do Cruzeiro do Sul. Revela Ancoro Ashaninka que,

> *"Koroshipiri é a cruz de estrelas, para vocês é o Cruzeiro, koroshipiri é um encante que vive no céu, ele bom, vive abaixo de Tasorentsi [também dito Pawa] e ajuda os Ashaninka contra espíritos do mal, na miração do kamarampi vê ele, ele é Ashaninka também, tem brilho nas mãos e nos pés e voa rápido, sua flecha que carrega também brilha, é ajudante de Tasorentsi".*

Weiss (1969:255-283) observa que *kientibakori* é uma entidade boa que intercede pelos Matsiguenga, acepção semelhante à *Koroshipiri* deidade Ashaninka. Renard-Casevitz (1988) observa entre os Matsiguenga, que *Tasorintsi* existe como ser que representa o mundo superior, criador dos elementos e fenômenos naturais, com características de espírito criador e aspecto positivo. Já existe entre os Matsiguenga outra deidade, por nome *kientibakori*, representando como vivendo num mundo inferior ao de *Tasorintsi*, sendo *kientibakori* criador dos seres e de coisas prejudiciais, que afetam negativamente a vida dos Matsiguenga. Por ser representado pelo Cruzeiro do Sul, sendo entidade benigna nos remete a influência Cristã nessa concepção Ashaninka, logo, a existência cosmológica de *koroshipiri*, mesmo antes da influência missionária, cuja representação possa ter sido transformada. Ainda sobre as estrelas do verão, observa Aricemio,

> *"Patsirikiri é grupo de estrela no céu é como diz as estrelas que tem no céu bem juntinho assim, aparece no verão é as sete estrela, e adivinha que vai fazer verão. Estrela essa grande Santero tá no centro de céu no verão, bem brilhante mesmo. Tem Shariwoto é uma estrela que aparece só no verão ele vem no verão, acompanha o verão, quando tá fazendo como dez horas, ele vem fazendo sair ele, e faz friagem mesmo que não pode nem levantar mais, de manhazinha quando tá amanhecendo ele vai embora, ela nasce de um lado e põe de outro."*

A próxima fala é de Rancou Ashaninka, 58 anos, que revela algumas modificações que ele vem percebendo e sentindo no dia-a-dia de sua vida na aldeia.

> *"(...) Muita coisa mudou, agora você tá vendo o rio. O rio na época do verão, a água tá baixa e fica toldada não alimpa mais como antes e a água tem cheiro né, na água, e o peixe tá com gosto ruim também e o verão parece está ficando mais cumprido. Quando fazia um roçado e quando florava e tinha flor na época de cair a chuva, agora*

não cai a chuva, flora acaba e a chuva não caiu para limpar o roçado e poder plantar a macaxeira, pra não morrer e o verão parece estar crescendo mais, tá levando mais tempo o verão do que o inverno. Ele falou do inverno que da época da chuva vem, né tem a chuva chove e o rio não enche, nestes últimos tempos o rio não enche. Na época do Kiawontsi (inverno) chove, chove e ele não vê o rio subir como antes. O rio ficava quase todo mês tinha o rio cheio, ficava lá no meio barranco e agora não vê como era antes. Só teve a alagação de 2008, mas daí pra cá, só cobre só as praias que enchia e ficava meio barranco. Em 2008 caiu três dias e três noites sem parar, e começa o escuro e encher o rio e aí todinho aí alagação (antao amani), correu paca, tatu, jaboti e vem cobra comer perto de casa, e cobrir tudo a água e os animais correram para terra pra eles ficar. Eu nunca viu alagação assim, eu não viu não. Eu viu encher tudo e mi papa só viu meio barranco, não alagação como esse que eu viu. Foi antao inkani (chuva grossa pra encher o rio, chuva de verdade) e não tem não assim, tá errado. Kiawontsi gente vai pro mato e colhe frutas do mato. A gente não trabalha muito não, o saco fica frio, (risos). No verão é mais fácil caçar e pescar, mergulhar pra pegar os peixes lá em baixo a água não fica toldada, no inverno o rio fica cheio e a água toldada. Antigamente a gente pescava de tingi nos lagos e rios agora não pode, não. No inverno é muito difícil caçar e pescar demora muito, peixe é pouco e caça vai uma e outras vezes para achar e pega muita chuva pra conseguir um veado. No inverno não se trabalha muito não. No inverno não faço fecha pra caçar porque é ruim matar com fecha, eu faz pra usar verão, e tira a fecha do mato no verão, é sawo (cana-brava)".

Nota-se, em sua fala, alguns eventos importantes sobre o clima na região, como a questão da floração das árvores que estão mudadas, da falta de peixe e do cheiro ruim que eles possuem agora, da chuva que é pouca ou aos extremos, como quando ocorreu a grande alagação, no inverno de 2008 na região. Os Ashaninka têm uma compreensão com relação aos fenômenos climáticos, de que em tempos míticos, dias e noites, assim como as duas estações Amazônicas se repetiam a cada época com certa normalidade. Atualmente, com as *"transformações nos tempos"* nota-se em suas falas que elas não se repetem, e sim se sucedem, pois, a cada novo verão e novo inverno vêm com características bastantes anormais. Características essas, diferentes para esses interlocutores, acostumados com um tempo em que se podia calcular e conjecturar se apresentando como repetitivo e cíclico. O calendário nativo era predito e as ações provenientes das épocas eram calculadas de forma tranqüila, a cada verão ou inverno. Nos dias atuais devido às *"mudanças climáticas"* em que se detecta que o verão e o inverno não se apresentam como se apresentavam, nota-se empiricamente a dificuldade em prever quando queimar, coivarar e colocar[150] o roçado, e principalmente quando plantar nas praias, para que não se perca o trabalho

[150] Plantar o roçado. Preparar a terra e efetivamente plantar.

e as sementes, com uma nova cheia do rio. Para evitar perder as sementes os Ashaninka estão preferindo plantar em terra firme e plantar pouco nas praias, como podemos observar empiricamente na *Apiwtxa* em 2010, na fala de Shoringo,

> *"(...) só mesmo depois do sol firmar mesmo e não pode entrar kiawontsi cedo, perde do mesmo jeito, praia não tá bom pra plantar, eu planta pouco mesmo, planta mais roçado longe do rio, terra alta pra não perder, os brancos que planta na praia perde tudo, nós perdemos agora ano que passou [2008] e eu agora sei não vou plantar mais, os Ashaninka tá sabendo agora."* (Aldeia *Apiwtxa*, agosto de 2010)

Os Ashaninka estão preferindo ter roçados longe do rio. Aliás, o rio é um local sagrado, não se pode fazer (nutsimi) urinar nem nutsi (defecar), porque se urinar diz-se que perde a memória e se defecar suja a água que serve para banhar-se e lavar as roupas e utensílios utilizados na cozinha. Ao contrário os *Achuar*, quando fazem a limpeza matinal utilizando de *wayus* (caiçuma mais adocicada com propriedades vomitivas) que bebem pela manhã e que depois do provocar[151], que acreditam limpa seus corpos de impurezas, vão até o rio defecar *"ao sabor da correnteza"* e se lavar, como revela Descola (1993 [2006:77]). Dora comenta que *"urinar é em qualquer canto, pois é um tipo de água"*, mas defecar tem que ser em áreas da mata*, "em que pode"*, longe do caminho onde passam as pessoas. No caminho da mata ou do roçado, tem que se entrar um pouco na mata, ou mesmo na mata perto de casa, mas nunca no caminho, pois suja o caminho, e os caminhos devem ser limpos. Complementa Aricemio: *"os caminhos tem que ser bem cuidados, limpos, no céu eles são limpos, tão ensinando a gente aqui na Terra."*

Impokiro/Estrelas

Existe uma estrela, conhecida como estrela Antares, que fica bem no centro do céu que também está avisando que o verão chegou. De acordo com Ancoro Ashaninka, "*punhakaque pake impoquiro otsarentsi (aparece àquela estrela é verão)"*. Quando dá enchente no céu, o nível da água do céu sobe, fazendo que elas apareçam. A aparição da Via-Látea é interpretada como sinal de proximidade de enchente ou chuva forte para dar repiquete (amani). Mas atualmente, segundo as percepções de Aricemio, Benki e Pepi, *"não está regulando mais"*. Comenta Aricemio: *"(...) faz tempo que não vê kamori tá muita fumaça no céu e as estrelas estão com um véu, não vê mais."* Ela desaparece quando o rio vaza. As estrelas aparecem todo o tempo, mas no verão, não aparecem bem, tal como o rio no verão que está com pouca água. Antigamente *"nasciam bonitas e brilhantes"*, explica Aricemio. No céu estrelado das noites da estação seca, pode ser vista *ãtari*

[151] Na região do Juruá se diz provocar como sinônimo de vomitar.

inpokiro ou *inpokiromaiki*, a estrela do frio. Todas as madrugadas, quando ela nasce, comenta Aricêmio era pra vir o frio. Acrescenta Aricemio sobre o *"calor"* das estrelas: *"impoquiro (estrela) tem branca e amarela e brilha muito, e são fria, quando o chega tá perto da estrela sente a friagem dela, mas não é toda estrela, mas ela é fria, a outra vermelha é quente."* Para os Ashaninka, as estrelas possuem uma variedade conforme a cor, em que co-relacionam com o estado de frio e quente, como expõe Aricemio.

Kamori (Via-Látea ou galáxia) é resultado das enchentes, todas as estrelas que a constituem ficam flutuando no rio celeste, de acordo com Pepi. Também comenta que *impokiro Kamori* também é conhecida como a *"estrela do verão" e "tem canto pra chamar estrela: kamori ista ista kamori, kamori ista ista kamori"* – está chamando para aparecer *Kamori* e com isso chamando o verão também. Pirito Ashaninka revela que existe outro canto para chamar *Kamori*,

> *"Kamori kirano kamori kirano (está começando o verão, já chega o verão)*
> *Maripoto shityoni, shao shao shityoni (é quando sai uma espécie de abelha pequena que avisa que está chegando o verão)*
> *Otsarentsi ooriana otsarentsi ooriana (verão chegou e o brilho do sol de verão)*
> *Otsarentsi noquatsinkadatsi (tá verão e tá friagem, frio que vem com o verão chegou)"*

E. Fernández (1986) afirma também que os Ashaninka reconhecem diferentes níveis de seu território celeste e este mito está relacionado ao canto de *Kamori ou Kamore*,

> *"Así está Inkite, el Cielo por donde transitan los siguientes personajes: un antiguo hombre incestuoso Kashiri, La Luna; su hijo Pawa, El Sol. Luego otros antiguos hombres: Mashikinti. Las Pléyades, su cuñado Porinkari, Orion, Kamore*[152]*, la Estrella Antares y su estaca de Cavar Otsacamento, que es la Cola del Escorpio, el Perezoso Soroni, la Nube de Magallanes y el nido de Avispas Aeri, el Saco de Carbón de la Cruz del Sur, todos viven en este espacio atravesando por un largo río Najanerija, la Vía Láctea que es donde la Luna se baña para renacer luego de cada periodo. El sol Pawa transita todos los días por su camino desde Sokijamanake hasta Weake y luego se introduce a un río de fuego subterráneo que recorre en una balsa para regresar al oriente nuevamente al amanecer".*

No sistema cosmológico Ashaninka algumas estrelas ou astros têm sexo, pois são antigos homens e mulheres Ashaninka que viveram no tempo mítico na Terra, mas que habitam o céu atualmente. Agora, segundo Aricemio, as estrelas não nascem mais como antes, agora estão aparecendo bem apagadinhas, e só os antigos sabem que é ela, porque, de acordo com ele, *"ela tá*

[152] Conhecido como *Kiraakiri* ou *Otsarentsi inpoquiro*, *Porantari* em *otsarentsi* outro nome é de estrela do verão e *Sarioador* é outro nome da estrela do verão.

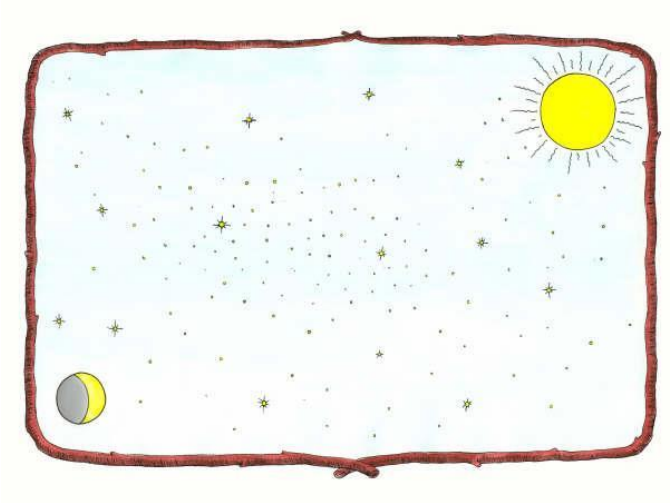
nascendo em outro lugar, não tá como antigamente". Ainda segundo Aricemio, é uma estrela feminina, nascia sempre no mesmo lugar, *"naquele lugar, que não é o de antes, mas que é o de agora e não muda de aparecer ali, em noites escuras".* Em noites de lua, não gosta de aparecer. Essa estrela é a sombra de *kashekari* (onça), muito respeitada e temida. Seu nome é *ãpemãpo* ou *anpemanpo*, que significa *"pêlo de algodão".* (MENDES, 1991; 2002) A *patsikiri* (estrela masculina) e a *shintakiri* (estrela feminina) marcam a entrada da nova estação. A estrela indica verão, é um planeta que nasce perto da lua no verão. Ao que parece, nem no inverno as estrelas estão *moririnka* (estrelas cintilantes). *Patsikiri* e *shintakiri*, estrelas do verão, não são vistas no céu do inverno, aparecendo só no *otsarentsi* e muito rapidamente, comenta Pepi,

> *"(...) elas aparecem por volta das seis horas já indo embora. Antigamente estrela parada, agora estrela corre de um canto para o outro e não sabe se é por causa do otsarentsi de agora. Tem estrela é do verão, por que fica claro, mas agora nem no verão tem mais estrela, fumaça não deixa ela aparecer, ninguém sabe se tá lá ou foi embora".*

Benki observa que*, "Até as estrelas estão mudando por que tá mudando o eixo da Terra por causa da ganância dos homens, o desmatamento das florestas, faz com que a Terra perde seu equilíbrio de água e vai virando e ficando pença*[153]*"*. Aricemio acrescenta que *"é por isso que Pawa tá triste e oníka cada vez castiga nós"*. Aricemio reforça a sua acepção de que os terremotos estão piores agora devido ao eixo da Terra (kipatsiki) estar se inclinando, daí eles vêem os astros fora do lugar que viam antigamente.

[153] No sentido de pendida, torta.

O Céu Ashaninka[154]

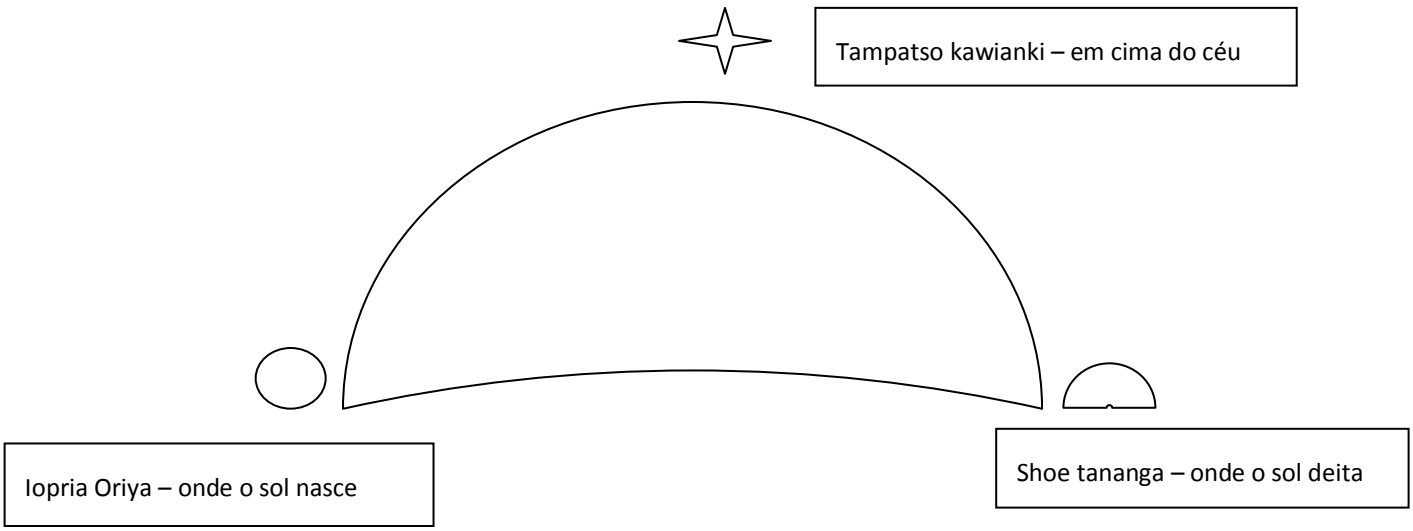


24. Céu. Desenho de Haroldo Salazar Rossi

Para que existam atividades da vida dos moradores da floresta eles sempre recorreram às múltiplas técnicas de observação da natureza, dentro do sistema sociocosmológico de cada grupo. Sempre detiveram a observar a dinâmica dos astros e dos fenômenos meteorológicos. Conhecimento este acumulado de geração em geração que remonta a tempos imemoriais, mas que ainda constituem parte de sua memória de forma subjetiva e objetiva. O aparecimento de determinadas estrelas no céu foram convencionadas refletindo um significado relacionado a sazonalidade das estações na região e épocas de execução de alguns trabalhos, em sua existência comunal e cotidiana. Esse ciclo da natureza de normalidade ou anormalidades passa pela ação dos xamãs que tem poderes para interagir com essa gama de seres-agentes, ou tinham essa possibilidade como revela Benki Ashaninka. Lévi-Strauss em *Mitológicas*, analisou essas relações e classificações nativas comparando os diversos mitos sobre o assunto, inclusive, o que se deteve aqui: fenômenos meteorológicos e a astronomia nativa. Não teve-se a pretensão de esgotar o assunto, mas agraciada em trabalho de campo, por esse tipo de informação, pode-se observar as correlações existentes entre o mundo do céu, o mundo da terra, o verão e o inverno. Demonstrado na figura e tabela a seguir.

[154] *Inkite eeroka Ashaninka*

25. CÉU ASHANINKA



Na tabela abaixo estão os principais astros na representação Ashaninka, uns ainda vistos e outros não mais:

Tabela 13. Estrelas (Ashaninka)

Impokiro - estrela	Quando aparece no céu	Onde aparece no céu
Patsiriki – estrela masculina	1ª Estrela que aparece no céu e anuncia a chegada do verão	Ela aparece onde nasce o sol no verão. Patsikiri e Shintakiri, estrelas do verão, não são vistas no céu do inverno, aparecendo só no otsarentsi e muito rapidamente, elas aparecem por volta das seis horas já indo embora.
Shintakiri – estrela feminina	2ª Estrela que aparece no céu e também anuncia a chegada do verão	Ela aparece onde nasce o sol no verão. Patsikiri e Shintakiri, estrelas do verão, não são vistas no céu do inverno, aparecendo só no otsarentsi e muito rapidamente, elas aparecem por volta das seis horas já indo embora.
Kamore dentro de Matsikintsi	3ª Estrela que aparece no Otsarentsi – verão cunhado de Matsikinti (Plêiades)	Ela aparece aonde senta o sol no verão
Matsikintsiri ou Matsixikintsiriki	3ª Estrela que aparece no verão	No verão começa a sair as sete estrelas, elas aparecem onde sai o sol; Segundo os informantes de Weiss (1969:353) Masikinti = Pleiades e Porinkari = constelação de Órion são irmão e irmã que foram os primeiros a conhecer kamarampi e são imortais, por isso toma kamarampi quando eles estão no céu tem mais miración e conhecimento, informação confirmada atualmente
Kirakiri impokiro	Aparece no início do verão e caminha até o lugar que senta o sol	Estrela que aparece e fica em cima no céu e ela aparece de cor encarnada
Inunkaote	Aparece no Otsarentsi – verão	Aparece onde o sol nasce, é uma estrela que brilha muito
Sarioto ou Koroshipiri	É o Cruzeiro do Sul que aparece mais no verão	Fica sempre no céu, mas é mais visível no Otsarentsi
Entso impokiro shinto kashiri	Aparece bem perto da lua no meio do verão	Estrela amiga da lua
Intokaotekashiri	Estrela que sai com a lua	Significa tempo de Kiawontsi – inverno
Patsiikiri ou Mashikinti	Plêiades	Aparece muito no verão e adivinha quando vai fazer verão
Santero	Antares; Estrela bem brilhante mesmo, compõem talvez a Constelação do Escorpião	Fica no centro do céu no verão perto do lagrau [escorpião] que aparece bem direitinho no céu
Porenkaki ou Ootánta	4ª "osheki impoquiro" (muita estrela) Constelação de Órion, irmão de Mashikinti (Plêiades)	Aparece no meio do verão em junho e aparece a subida de muito peixe
Manitsi	Constelação da Onça	Tem muito poder também pra ver coisas, aparece no verão, abril né, sabe também que é hora de botar roçado também bebe kamarampi, isso era de primeiro
Maranki	Constelação da Jibóia ou da Cobra	Tem poder de mostrar ao sheripiari quando ele bebe kamarampi se há birote – feitiço na aldeia, tem poder mesmo, aparece mesmo no final do verão, aí já sabe que vai começar inverno, antigamente, hoje não regula.
Shariwoto	Uma estrela que aparece só no verão ele vem no verão, acompanha o verão, quando tá fazendo como dez horas, ele vem fazendo sair ele, e faz friagem mesmo que não pode nem levantar mais, de manhazinha quando tá amanhecendo ele vai embora	Ela nasce de um lado e deita do outro

Hananerite ou hananeri ou Kimori (Ashanika de Envira e Amonia) e Najanerija (Ashaninka Perené)	A aparição da Via-Láctea também é interpretada como sinal de proximidade de enchente ou chuva forte para dar repiquete.	É o rio celestial bom de pescar também, pois só se vê esse rio no período do verão. Potxo revela que: "Kashiri poe rede em Hananeri (rio celeste) para pescar as almas e comé-las." Época boa de peixe. Outra fala: "un largo río Najanerija, la Vía Láctea que es donde la Luna se baña para renacer luego de cada período"
Ãtari inpokiro ou inpokiromaiki	Estrela do frio e da friagem	Aparece no céu com muita estrela no otsarentsi (verão). Nasce nas madrugadas quando era pra vir o friagem. Agora tá nascendo mais apagada e não adivinha mais friagem, não tá como antigamente.
Âpemãpo ou anpemanpo	Essa estrela é a sombra de kashekari (onça), muito respeitada e temida. Seu nome é, que significa "pêlo de algodão"	É uma estrela feminina, nasce sempre no mesmo lugar, "naquele lugar, que não é o de antes, mas que é o de agora e não muda de aparecer ali, em noites escuras". Em noites de lua, não gosta de aparecer.
Impokiro kanintxaki	Estrela escura, que não brilha, vê no céu com outras estrelas brancas e amarelas	Aparece em noites de verão
Impokiro kirianake	Estrela que brilha	Aparece em noites de verão
Impokiro pitiongari ou Mavitaro "mulher do lua"	Estrela vermelha – planeta Vênus	Padre Navarro (1924:19) citado em Weiss (1969: 450) entende que "para todas as enfermidades os campas chamam a "Páhuá" e identificam durante a noite o planeta Vênus no céu"
Parinari	Estrela cadente, fugaz	Vê mais no verão
Maninkao	Estrela grande do verão é mulher de Kashiri (lua) também	Aparece no verão e no inverno também
Kinanaro	marte	"É um Deus que come gente vivo mesmo ou morto também" É um Deus transformador de pessoas outros seres, "ele é tem o gente que fala Nabireri que aparece como Kinanaro".

Fontes: João Ashaninka e Aito Ashaninka, Pepi, Waio e Aricêmio Ashaninka

De acordo com Pepi Ashaninka no verão as estrelas ficam mais *moririnka* (cintilantes) que no inverno, mas ele nota que agora elas estão ficando embaçadas, tanto no *otsarentsi* como no *kiawontsi* (inverno). Outro comentário importante feito por Pepi é que,

> *"(...) Antigamente estrela parada, agora estrela corre de um canto para o outro e não sabe se é por causa do otsarentsi de agora. Tem estrela é do verão, por que fica claro, mas agora nem no verão tem mais estrela, fumaça não deixa ela aparecer, ninguém sabe se tá lá ou foi embora, se foi embora é ruim pra nós, ficamos sem saber época de chuva e de verão, né".*

A observação do céu noturno, a visibilidade de algumas estrelas, permite situar no ano os fenômenos sazonais, e com isso organizar o cotidiano de cada aldeia e povo. Na região do Juruá acreano, as estrelas são, ou eram, a priori, mais visíveis em noites claras durante o verão, isto é, aproximadamente durante seis meses e menos vistas durante outros seis meses, referente a estação invernosa. Segundo Jean-Claude Pecker (2009:180) o dia em que o surgimento de uma estrela na abóboda celeste *"coincide com o do Sol (uma vez por ano) é o do seu "nascente helíaco"*, e pode-se definir do mesmo modo o *"poente helíaco"* de uma estrela. Há também astros permanentes mas que com o movimento de translação da Terra, dá a impressão, para quem observa daqui, de que eles se movimentam. Sobre as plêiades explica Germano Afonso (2011) que,

"O 'começa a aparecer' pode se referir ao Nascer Helíaco desse aglomerado de estrelas, ou ao seu Nascer Cósmico (anti-helíaco). O Nascer Helíaco das Plêiades é a primeira aparição das Plêiades, depois de sua invisibilidade devido a sua conjunção com o Sol, do lado Leste, pouco antes do nascer do Sol. Isso ocorre no início do mês de junho. O Nascer Cósmico é o primeiro dia em que uma estrela ou constelação é visível no horizonte Leste ao pôr-do-sol. O Nascer Cósmico das Plêiades ocorre em meados do mês de novembro. O Nascer Helíaco das Plêiades, em junho, corresponde ao início do verão – estação seca na região. o Nascer Helíaco das Plêiades, na primeira quinzena de junho, marca para muitas etnias o início de um novo ano."

As estrelas se tornam muito importante na cosmologia nativa e bem como para nortear o trabalho no roçado e o começo de um novo ciclo. Sobre a mudança de algumas estrelas e seus modos no céu explica Benki Ashaninka*: "Até as estrelas estão mudando por que tá mudando o eixo da Terra por causa da ganância dos homens, o desmatamento das florestas, faz com que a Terra perde seu equilíbrio de água e vai virando e ficando pença"*.

Observa-se que só tem nome às estrelas que tem algum significado dentro do sistema cosmológico e prático dos Ashaninka. O mesmo ocorrendo também para os Huni Kuin. Portanto, o sucesso dos plantios e a normalidade de vida e sobrevivência da comunidade, dependem também da interpretação mais acertada de alguns indicadores de verão, chuva, inverno, repiquete que são proporcionadas também pelos corpos celestes.

Mesmo sem citação de determinados astros, vale relembrar o que escreve Weiss (1969:117-118) sobre a astronomia Ashaninka,

"A estrela vermelha Antares em Escorpião é denominada por Kirahakiri ou também Kitionkahakiri, ambos os nomes referindo-se à doença comum de uma inflamação avermelhada dos olhos. (A estrela é também conhecida como Cakairenciki). A faixa escura na Via Láctea apenas para o oeste de Antares e apontando para ele, é icakamento kirakiri, "pau de cavar de Kikakiri". Kirakiri foi quem primeiro ensinou aos Campas a forma de exploração mais prática de plantar milho, que é ao cair da noite a melhor hora (momento). Milho nativo e não o milho introduzido a partir do contato com os brancos ou o milho dos brancos, este pode ser plantado a qualquer momento. Os Campas vêem pela manhã a estrela orimesi paria da estrela da noite. (...) O planeta Júpiter é chamado sintitiaiteri, sobre o qual não há nenhuma co-relação a nada na vida Ashaninka. Dois outros detalhes do céu noturno foram identificados para o autor. Primeiro, uma área escura a saber para nós, como o Saco de Carvão, localizada no canto sudeste do Cruzeiro do Sul (...) chamado Aeri, o nome de uma determinada espécie de abelha, por causa de sua semelhança com um ninho de abelha negro. Segundo, a Grande Nuvem de Magalhães, uma área esbranquiçada cerca de dez graus ao sul de Canopus em Argos, é chamado soroni, (preguiça), por causa de sua semelhança com esse animal. Quando perguntado o que Aeri e soroni estão fazendo no céu, Sariti seu informante explicou que havia subido para o céu com Tasorenci desta Terra para Inkite. Quando o autor apontam para que este entre em

conflito com o episódio em Campa mitologia narrando falha soroni para alcançar o céu, foi sugerido que, aparentemente, uma preguiça fez. Além de todas estas estrelas, aglomerados de estrelas, e as marcações no céu, os nomes de uma série de outras constelações (ou quaisquer que sejam) receberam o autor, sem nunca ser identificados. Estes incluem inaro (tipo de abelha) Katari (preto camarão), kito (camarão) osero (caranguejo) pitiri (uma ave do rio), saniri (jacaré) e sempiri (tartaruga). Esses recursos ainda não foram identificados por causa das condições desfavoráveis, como nebulosidade, e porque eles não são conhecidos por todos os Campas."

Floresta, Terra, Cosmologia

Há uma ligação entre a floresta e a Terra, para os Ashaninka tudo que existe na natureza está conectado, como um grande sistema que se apresenta a Cosmologia kampa. Os mundos e os espaços míticos, bem como a natureza estão intimamente ligados. Para os Ashaninka, samaúma (*pasawoteya*) e floresta (*ãtame*) são espaços míticos que servem como conexão entre os mundos. Por isso nenhum Ashaninka derruba a samaúma. A samaúma é uma árvore sagrada para os Ashaninka porque dela pode-se observar, utilizando o *kamarampi* outros mundos, o céu, a terra, e *"o dentro da terra"*, como observa Benki.





Foto 26. Samaúma/Fotos da autora

A floresta é também um espaço mítico sagrado, porque foi ali que viveu *Pawa* enquanto estava presente na Terra, e onde os espíritos fortes também vivem. Para os Ashaninka a floresta emana uma grande energia e dela observa-se o sol, a lua e as estrelas com maior nitidez. Daí a importância da floresta para a Terra e para o Universo. Mas floresta é também marcada pela ambiguidade, ora percebida como doadora de recursos para a sobrevivência indígena e local sagrado, e ora vista como morada de espíritos maléficos, como *peyiari* (almas, espíritos maus) que

ficam vagando por entre as matas. O mundo Ashaninka é marcado por dualismos que oscilam entre o bem e o mal.

No verão também ocorre a busca por filhotes. Relata Aricemio,

> *"No verão bom de pegar bicho pra criar. Bicho que pega no verão pra criar: tem o roiroitse, pitxao, panguirore – João de barro, ele fez o barro a casinha dele, fez um buraquinho assim e bota ovinho dele aí, todos são passarinhos, uns periquitinho, a Iririta criava um panguirore, ele morreu bebendo cachaça, nesse tempo Getulio era meu patrão, ele deixava cinco garrafa de cachaça e todo mundo bebia, bebia eu a e assim como estamos sentado agora, quando eu botava cachaça, aí ele vem e ele pedindo, se quer beber também e deu, bebia, o passarinho e dei bebida pra ele e parece que queimou o coração dele, pulando o bichinho e nem dois minutos morreu de cachaça, ele pulou um, dois, três pulos grande e cai durinho, risos. Sheruãgo pequeno era dele, ele que tava criando ele, e ele chorou muito quanto esticou assim, por causa do passarinho, risos, pega macaco também pra criar, tsipe (macaco soim), irara, uxeto (macaco barrigudo), xitoki (macaco prego), pito (macaco da noite), todos cria em casa, mata a mãe e pega filhote dele, cria como menino mesmo, ele come qualquer coisa pode dar, mingau de banana ele pega e come, tá comendo, quando espia o peixe muquinhado, tá peixe tá vendo e tá pegando comendo, come todo, tá pegando e tá comendo. Eu criei um gato do mato, fez chiqueiro pra ele, Iririta e toda meninada que matava passarinho dava, e pegava passarinho e dava pra ele, todas as crianças quando vem deixa passarinho pra ele, ele vem e pega, vupppppp. Quando vem Getulio ele comprou e levou."*

É no *otsarentsi*, que as mulheres e crianças saem para colher sementes em caminhadas pela mata e encontram geralmente ninhos de pássaros com filhotes recém-nascidos e carregam *"para criar"*. Saímos para achar periquito (kintaro) ou *chorito* (loros com penas verde-amarelas) pela mata, eu Bianca, Deléia, Dora e Inhopi. No caminho de volta, que passava pelo roçado de Otie, enquanto eu procurava uma folha para esconder meus óculos dos pingos de chuva, Inhopi diz: *"orenka katsingui (chuvendo pouquinho) pra molhar a terra pra nascer planta mesmo, Pawa tá mandando um pouquinho de chuva pra fazer a planta crescer."* Retornamos para aldeia sem encontrar nenhum filhote e nenhuma iguaria, que também poderia ser encontrada pelo caminho.

Os Ashaninka manifestam interesse pelos filhotes de muitos animais, e se apoderam deles para criá-los em casa. Geralmente os homens acabam trazendo para a aldeia em caçadas, em que se mata a mãe e acabam-se levando o filhote ou os filhotes para criar. *"No verão é fácil encontrar as avezinhas"*, revela Bianca Piãnko Ashaninka, filha de Dora Piãnko Ashaninka. Os animais de estimação mais comuns são aves como filhotes de papagaio, arara, tucano, além de cachorros, gatos, quatis, quatipurus, veados e pacas. Os indígenas entendem que os animais, depois de domesticados, aprendem outra cultura diferente da sua da mata, passando também a adquirir a

cultura dos indígenas. Eles entende-se que possuem duas culturas, a de seus pais na mata e a de seus pais adotivos na aldeia, de acordo com Kupi Huni Kuin,

> *"(...) eles sabem por que estão ali e para quê, eles ajudam eles e eles ajudam a gente, eu já tive que matar uma paquinha que meu mulher criou, mas se não matasse o paquinha, tava com fome, então fiquei triste, mulher ficou também, mas entendeu e cuidamos direitinho dos ossos dele, enterramos direitinho".*

Nota-se que a paca passou a ser um *"parente"* e, houve a morte em caso de necessidade; esta domesticação/parentesco se faz aparente pelo cuidado com os restos do bicho domesticado que foi morto.

Descola (2002) em artigo intitulado: *"Genealogias de objetos e antropologia da objetivação"* expõe sua acepção sobre o amansamento e correlações como *ethos*[155] nativo, na questão inicial das quais levam os índios da Amazônia a não comer seus animais de estimação. Envolto neste norte, cita Erikson (1987) que este *"propõe considerar o amansamento como uma prática compensatória, reparando simbolicamente, através da adoção dos filhotes dos animais caçados, o dano causado a seus genitores"*. A interpretação de Erikson (1987:117) para o lugar ocupado pelos animais de estimação em algumas sociedades indígenas Amazônicas sugere um modo ímpar de apreender as relações entre humanos e animais. Com os animais da floresta criam-se relações de aliança, com os de estimação se estabelece uma relação de consangüidade, tornando-se, também, essa *"domesticação"* uma forma de reduzir o antagonismo entre humanos e animais. Descola complementa que essa ação seria um comportamento para além da contrapartida, mas como integração, ou melhor, uma maneira de reintegração dessa alteridade: filhote a sociedade; consangüinidade e parentesco. Sabendo-se que não são todos os filhotes e que só os de *"espírito bom"* podem se tornar parentes ou aqueles cujo sistema sociocosmológico o faz ter essa essência e permissão. Logo, não se cria cobra ou algumas aves – que se difere para cada grupo étnico – e se criam outras também de acordo com cada grupo. Tanto para os Huni kuin como para os

[155] Geertz (1978:143) afirmou que a cultura seria um sistema simbólico, a partir do desenvolvimento dos conceitos de *ethos* e visão do mundo, em seus estados sobre a religião e sua influência na construção da cultura e valores de um povo. A partir deste contexto vai definir ethos como um conceito que apresenta aspectos morais, estéticos e valorativos de uma dada cultura, e a visão de mundo como aquele que possui os aspectos cognitivos existenciais. Nesse sentido, o *ethos* de um povo consiste não só é constituído por regras, estratégias e construções ideológicas, mas de disposições inconscientes, predisposições e práticas habituais que dão forma as regras, estratégias e ideologias, e que também são moldadas por elas. Bourdieu (1993) equipara o *ethos* de um povo ao *habitus,* que é o processo, um devir e um produto histórico de um conjunto de condições objetivas e que segundo Gregory Bateson (1980) subjetivam a existência.

Ashaninka, as araras (*shawã* em *hãtxa kuin* e *sawawo* em língua Ashaninka) são domesticadas e quando isso ocorre é sinal de *"poder"* para seu dono e *"proteção"* para a aldeia. O gavião real (*tetewãn* em *hãntxa kuin*) traz a caça e fartura mais pra perto e a melhor visão na miração. *"É difícil de achar pequeno, bom ter em casa"* revela Kupi Huni Kuin com relação às essas aves.

Kiawontsi/Inverno

O observar a natureza traz as experiências necessárias para elaborarem suas próprias categorias e maneiras de interpretar todos os fenômenos naturais. Para os Ashaninka, a dança das estrelas no céu está associada às mudanças de estações e a alguns fenômenos meteorológicos, como friagens, alagações e ausência ou presença de chuvas fortes. Os fenômenos meteorológicos e os astros são identificados por nomes próprios, e têm uma existência em si mesmos, estabelecendo uma relação com outros fenômenos que também têm uma existência em si, ou seja, uma agência, por serem e representarem deidades. A agência pode ser atribuída para quase tudo no mundo Ashaninka. Os fenômenos meteorológicos também possuem essa característica de agência, são causadores de ações de acordo com suas intenções. Dessa maneira, a agência se caracteriza por um evento provocado por uma causa ou intenção alojada na coisa que iniciou determinado fenômeno. De acordo com Viveiros de Castro (2002:354-355), *"a condição comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade"*. Isto implica pensar na existência de uma continuidade (e não uma dicotomia) entre humanos e não humanos, baseada no pressuposto de que todos os seres naturais são sociais uma vez que possuem atributos humanos e características sociais, incluo aqui os fenômenos naturais. Gerald Weiss, por exemplo, descreve o mundo dos Kampa como *"um mundo de aparências relativas, onde diferentes tipos de seres vêem as mesmas coisas diferentemente"* (1969:170). Assim chuva são diferentes em si e representam Deuses, podendo expressar seu temperamento e ou "emoção" em dado momento.

Inkani/Chuvas

Explica Pepi que, *"Inkani veio das ações e brincadeiras de inkaniteri sob a influência de Piarentsi, que já bastante bêbado, vai brincar e derramando água dos recipientes onde está armazenada no Menkóri para mandar a Terra – kipatsi onde morram os Ashaninkas."* *Inkani* é a chuva de modo geral, o período das chuvas ou de inverno é denominado também de *inkania*. Encontra-se o nome *Inkaniteri* se referindo também ao Deus das chuvas dos Ashaninka. Weiss

(1969:267) analisa que a chuva era considerada produto das atividades dos *Inkitisati* (donos das chuvas) e habitantes do céu, e também de *Menkorisati* (donos das nuvens) e habitantes delas. Weiss explica a diferença entre as chuvas ligeiras, ocasionadas por espíritos femininos, que já embriagados de caiçuma brincam de atirar água uns aos outros. As chuvas torrenciais, mais demoradas, acontecem quando os deuses estão muito bêbados e derramando água de todo o reservatório que *Ashivanti* lhes provem. Portanto os tipos de chuvas são resultado do estado maior ou menor de embriaguez por *Piarentsi* e das brincadeiras que realizam os espíritos *Inkitisati* e *Menkorisati*.

Sobre o *kiawontsi*, escreve Mendes (2002:182) sobre a chegada do inverno e a percepção Ashaninka,

> *"O pássaro katsinarite, espécie de uru (...), se alegra com as primeiras chuvas e canta para avisar a todos quando o inverno chega. Anunciando a nova estação, várias espécies de insetos, como formigas, grilos, gafanhotos, entre outros, que passaram por um longo período de silêncio, começam a cantar. O rato-coró e algumas espécies de sapo também começam a manifestar-se da mesma maneira. Homo (jia-do-baixo), que passou o verão inteiro calada, volta agora a cantar quase todas as noites; ao ouvi-la, os Ashaninka sabem que o inverno se aproxima e que as primeiras chuvas devem cair dentro de poucos dias. Os primeiros sinais da chegada da estação chuvosa são as nuvens escuras, pouco vento e um calor muito intenso. Ventos e trovões acompanham as fortes pancadas de chuva do início da estação, que em geral são rápidas. As águas dos rios e igarapés começam a modificar-se já com as primeiras chuvas, adquirindo um aspecto barrento, turvo."*

Comenta ainda Aricemio que *Kiawontsi* é sinônimo de *inkania* (tempo das chuvas) e que,

> *"Inkaniteri é o dono da chuva, mas agora ninguém pensa assim, não sei se é bom ou mau, porque inkania não tá igual, tá mudando. Quando antigamente Sheshea um niño nascia no tempo da chuva, inverno forte e muita chuva, podia dar nome de Inkanivanti e Inkaniteri, ele tem parente o chuva, inkani e dava ele esse nome, agora não é assim, não."*

Na tabela abaixo tem-se os tipos de chuva que os Ashaninka reconhecem:

Tabela 84. Tipos de Chuva (Ashaninka)

Tipos de Chuva	Porque e quando ocorrem
pariatsi eketxo inkani (chuva fina sem oyie)	puagenzinha que ocorre quando tá muito calor no verão, não molha a terra
inkani (chuva grossa)	direto chuva acontece no inverno, mas pode ter agora no verão também, não regula mais
inkani pero ou pariaki katsingani (chuva fina)	gotas de inkani pero (chuva fina) são lágrimas dos mortos acontece quando algum Ashaninka morreu em algum lugar. Não pode nem expor-se a ventos, porque são o suspiro de quem morreu.
ririniki (chuva de gelo, granizo)	ririniki era comum acontecer no kiaontsi é boa pra kamparia porque vem de Pawa, mas faz nascer doença no roçado, agora não tem mais
antao inkani (chuva grossa, grande chuva para encher o rio, chuva de verdade)	ocorre no kiaontsi, é onde ocorre chuva grossa antao inkani, direto chuva
antao opamakiro amani (chuva pra encher o rio muito, pouco pra alagação)	encheu o rio muito por causa da muita chuva, quase deu alagação
antao inkao (chuva de alagação grande, muita chuva mesmo)	ocorre no inverno, mas não é todo inverno
orenkaki ou katsikirinka (chuva fininha com sol e traz doença)	orenkaki chuva fina ocorre mais no otsarentisi sereninho pouquinho passa e vem sol de novo e o arco-íris
pariantsi antao inkani (chuva grossa)	chuva grossa que ocorre na época da plantação de banana
inkani upari kanti (chuva fininha)	chuva fininha que continua depois da chuva grossa no kiaowtsi
inkani undianiere (chuva bem fininha)	sereninho dá no verão e no inverno sem molhar a terra, só pra acalmar o quentura
tampiro (tempestade, chuva com vento)	chuva grossa que vem com vento forte também, ocorre no inverno
kitamenkatatsi (chove muito e tá saindo o sol)	perigoso se aparecer oryie ou sinal de que tá acabando o chuva e vai dar sol daí pra frente
katsingaijata (neblina que não é de chuva e de friagem)	ocorre no período do verão, antes das friagens que são com inkani
aninkainxata (neblina tá com vontade de chegar chuva	ocorre no período do inverno

Fonte: dados colhidos em trabalho de campo.(caderno de campo)

A água é um elemento de grande destaque na mítica de muitos povos amazônicos, mais que em qualquer outra região brasileira, e determina a duração dos eventos sociais, segundo seu fluxo, presença e ausência. Nesta macrorregião o que determina grande parte da vida social é a presença ou ausência da água em forma de chuva. A importância e o poder da água, à parte desse caráter sócio-cultural e de suas propriedades meramente físicas, que reside também numa simbologia e representação que cada grupo social possui. No período do *kiawontsi* as águas sobem, costuma fazer igapó na floresta, o que é costumeiro nesses locais baixos ou terras baixas

(isawiki). Sobem os rios, além de canoas pequenas, batelões[156] e voadeiras[157]. Comenta Lenero que *"kiaowtsi é o tempo chuvoso, das águas. Às vezes passam dias e noites chovendo. Chove muito em dezembro, janeiro e fevereiro. É o tempo da enchente. Chove todos os dias de cada semana. É o tempo do amani (repiquete). O rio enche depois vem a vazante. A cheia deixa muito pau, balseiro e barrancos quebrando".* Aricemio lembra que,

> *"Nós Ashaninka sabemos que vai chover porque tem muito pium voando, então sabemos que vai chover, aparece muita mosca também. É mais tempo de chuva mesmo. Quando é katsikirinka (sol com chuva) tem medo, fica mi casa traz doença, o chuvinha que cai. Antigamente o chuva era má, agora não sei mais, kamparia sabe que kuratati shá era um velho que trazia com ele a chuva e todo mundo se encondia, ele passava, na mata ouvia o pé dele shá, shá shá, andando na chuva, tá molhado."*

O período chuvoso traz a época das frutas da região, umas da mata e outras já introduzidas em cultivos, período do patoá, buriti, bacaba, açaí. Época em que os frutos na mata "estão também dando", *"que ninguém plantô"* observa Sheruango, bacurau, cajarana, maracujá da mata. Explica Aricemio que é durante o período chuvoso que os animais engordam porque há bastantes frutos na mata, para serem mortos em abril e maio, época que os ex-seringueiros denominam *"tempo do macaco gordo e é o otsarentsi de primeiro".* O *kiawontsi* é momento de muitos bichos engordarem e no final desse período, eles estão gordos e *"a kamparia sai pra caçar, ainda não é verão, não, agora não regula (risos) não tem nem macaco (risos)".*

Aricemio brinca que não há mais macacos pela área da aldeia, que dirá gordos, dando a entender que ele não sabe mais qual é a época mesmo da engorda dos bichos e quando os encontram nessa saborosa situação. Entende que isso ocorre porque o clima está modificado e os animais sentem também; além de que não há mais caça como antigamente.

A previsão do tempo por meio de plantas se baseia na interpretação de seus aspectos de floração, abundância de frutos e perda de folhas, que constituem interessantes indicadores de seus *"medidores de tempo"*. As percepções dos interlocutores Ashaninka trazem também os animais alterando seus comportamentos, tendo como base as mudanças das estações. Segundo Diene Ashaninka, antigamente a floração de algumas árvores na mata aconteciam em épocas certas. *"Os Ashaninka sabiam que era o início do inverno, mas hoje não regula mais, tem taxí e samaúma florada o ano todo, tem lugar que a samaúma flora no otsarentsi, tem outros que no início do*

---

[156] Barcos maiores, geralmente cobertos com toldos de plástico, carregam mercadorias e pessoas, costumam carregar toneladas pelos rios da região e fazer frete entre Cruzeiro do Sul e Marechal Thaumaturgo pelo rio Juruá. Menores entram pelo rio Amônia no inverno, pelo rio Tejo e rio Bagé.

[157] Barcos de alumínio com motor de popa potente e com direção, freio e marchas, é o barco mais rápido que navega pelas águas da região, comporta até seis pessoas, mais galões de gasolina e bagagem. Sinônimo de status para quem o possui, pois seu custo e manutenção é alto.

kiawontsi". *"O katsinarite, espécie de uru também dava sinal de que o inverno tava chegando, hoje ele pensa que é inverno e não é, não tá sabendo"*. Observa Diene que o *otsarentsi* e o *kiawontsi* estão muito diferentes de antes. Diene comenta que é *Pawa* que está insatisfeito com seus filhos e está se aproximando da terra, e trazendo o *"calor monstro"* [158], que um dia em tempos ancestrais, fez com que ele fosse embora, *Pawa* é sol. Completa Diene,

> *"Os tempos nunca se repetem, nem a água que passa num rio é a mesma, então nada é o mesmo, tudo tá mudando, mas aqui pra nós tá mudando muito é rápido, tudo tá rápido, as estrelas, o sol, a chuva, tudo muito rápido, é a força do planeta que está ficando torto, antigamente não era assim, e o tempo era devagar, dava tempo de ir ao roçado, de trabalhar roçado, de mariscar, de caçar e de brincar criança e ensinar criança e namorar a noite, (risos) hoje em dia é tudo rápido que nóis fica cansado rápido também, e nem tem vontade de namorar, tem que trabalhar rápido e tsitaantsi (fazer sexo) ou txutar (fazer sexo na língua Pano, os Kaxinawá utilizam essa fala, que é mais conhecida pelos indígenas da região, e em sendo assim entendida por todos) rápido também, (risos)."*

Fala também Aricemio,

> *"Antaviari*[159] *é um grande Sheripiari, o maior de todos, viveu com os Ashaninka, ele é um pajé forte mesmo. Ãtawiyari é filho de Pawa. Pawa é o Deus e vai dar castigo para nós e para virakotxa*[160] *também, isso. Pawa manda tudo, e se ele mexe, ele vai soltar a Terra, vai ter fogo e muita chuva e vai acaba tudo. Pawa está pensando como faz ajudar nóis, mas não sabe ainda."*

O *ooriyatatsiri txekopi* (ensolarar da fecha) não ocorre mais no meio da estação chuvosa, que era em dezembro, em época que a chicosa solta um ramo, bom para fazer fecha. Diz que agora a chicosa está dando fora desse tempo, *"todo o tempo tem material para produção das flechas"*, comenta Diene. Faremos aqui uma pequena digressão necessária. Um arco, uma borduna, uma flecha, uma planta não são *"coisas"* nas culturas indígenas de modo geral, mas entidades de um nível ontológico inferior, posto que possuidoras de certos atributos de humanidade. Nelas, a relação como simples *"coisas"* não é possível, porque estes seres são objetiváveis em si. Portanto, são tratadas com todo o respeito que merecem também na forma de colher a matéria-prima, percebida e entendida pelos Ashaninka, como sendo uma dádiva de Pawa, a quem são gratos. Voltemos a questão dos frutos. Moisés Ashaninka observa que, *"todo tempo*

[158] Calor grande.
[159] Pode ser escrito *Ãtawiyari.*
[160] Virakotxa é o nome que os Ashaninka utilizam como referência ao homem branco. Segundo Pimenta (2002) e Gow (1991) esse termo é apontado como sendo de origem quéchua e utilizado pelos povos indígenas do baixo Urubamba para se referir ao branco.

agora tem chicosa, o ooriyatatsiri txekopi tem todo o tempo. Não dar mais fecha é problema, não saber quando dá época é problema também." Apresenta-se abaixo detalhes de anotações do caderno de campo,

> *"Dia 28 de setembro de 2010. Diene Ashaninka – um dos fihos de Francisca Oliveira da Silva, mais conhecida como Dona Piti e Antônio Piãnko, aprendiz de pajé, saiu mais tarde (às 9:00h) para cortar pupunha e chicosa para fazer arco com seu filho pequeno Tongliliari. Na casa de Dora – AIS – Agente de Saúde Indígena – irmã de Diene – havia algumas mulheres conversando sobre febre e "furando o dedo" para ver se era malária, mas o resultado foi negativo para todas. Na escola, Coshi – filho de Pixiro lecionava, na língua, para as crianças, que após o término da aula, voltam para casa para brincar e apanhar frutas, e ele professor indígena voltava para o roçado, que consome boa parte do trabalho em todo o tempo que não está na escola, vamos atravesar o Amonia até a casa de Aricêmio, todos os homens estão em seus roçados, boa parte da aldeia encontro só as casas vazias."*

"O kiawontsi está mudado, mudado mesmo", Pixiro fala do atraso para chegar o tempo das chuvas, quando comenta que,

> *"Antes inkani era outubro começa, e a força era dezembro mesmo, agora começa em novembro tem vez e dezembro, começa mesmo e a força é fevereiro, parece que tá atrasado. [Pergunto se tem a ver com o final dos tempos e Claudio responde que] não, tem a ver mesmo como a Terra está, ficando pendida, o oryie tá pendido, a lua tá pendida, tá assim, então tá mudando tudo."*

Diene diz também que: *""dono da chuva" manda chuva limpa, os virakotxa envenenam a chuva, e quando cai na terra destrói as plantas e a terra, é isso que acontece e traz tudo de ruim para nós"* .

Antigamente, segundo Pixiro e Witito, chovia demais, agora chove, mas é menos, e quando chove dá alagação, ao que nos parece, em suas percepções, como já foi dito, os tempos estão desregulados. Fala Witito,

> *"Eu lembro tem uns dez quinze anos, o pessoal não conseguiu queimar o roçado, aconteceu muita chuva, muita chuva mesmo. O otsarentsi e kiawontsi chuva. Kamparia tocava fogo [pra plantar], só queimava aquele pedacinho. A folha molhada né. Terra molhada num pegou fogo. Aquele ano plantou pouco kaniri por que não pegou fogo, todo tempo chovendo. Não tinha esses dois, três dias que fazia sol não. Chovia hoje, amanhã dia de sol, esperava dois, três dias pra esquentar pra enxugar, mas não deu pra enxugar bem. Tá tudo derrubado, tá tudo lá, tá lá e não pegou fogo. Eu lembra que deu pouca roça, podre todas, mas hoje dá roça pouca por causa de sol forte e rato que rouba a macaxeira de roçado. Eu não lembra de ter apodrecido kaniri na terra alta, agora apodreceu, muita chuva em tempo errado, e verão em tempo errado também. Eu lembro tem uns cinco oito anos, o pessoal não conseguiu queimar o roçado, aconteceu muita chuva, muita chuva mesmo. Era o otsarentsi chuva pouquinho, mas não dava queimar roçado. Kamparia tocava fogo, só queimava aquele pedacinho. A folha tava molhada né. Terra molhada num pegou fogo. Não tinha esses dois, três dias que fazia sol não. Chovia hoje, amanhã dia de sol, esperava*

dois dias pra esquentar pra enxugar, mas não deu pra enxugar chove, não pegou fogo bom mesmo. Eu lembra que deu pouca roça, mas hoje dá roça pouca por causa de sol forte e rato que rouba a macaxeira de roçado do Ashaninka, é Pawa que manda, tá acabando com o Ashaninka, acabando com sua comida, não entende como é o que está pensando Pawa, né, não posso falar."

Observa-se nesta fala que já houve mais tempo com chuva e, ao que parece a chuva está se escasseando e quando vem, vem com alagação, nas palavras de Aricemio: *"pra destruir mesmo".* Para Aricemio, *kiawontsi* está a cada ano se transformando. Narra sobre o inverno que,

"Antigamente o Deus Naviriri vivia em Pedra Grande (mapinique) ele fazia o vento e as nuvens de lá. Vinha chuva, e ele subiu para Henoki e agora tá assim. Antigamente lá Tamaya, tinha pomporentsi (caracol grande) muito e era inkania (tempo da chuva), agora não tem mais, vê pouco, não sei pra onde tão indo. Tinha masheri (sapo), agora tem cantoria menor, era aquele natsiriari (verde) e aquele pequenininho kamarari (marron) que tinha muito, tão indo embora pra onde tem chuva, antao inkani. Agora inkani kantashiyetachari (diferente). Menkorini (nuvem espessa) não tem chuva, passa e vai embora. A mata tá mais secando. Pawa é que manda os castigos para os homens e o tempo de verão e de inverno está diferente de quando eu morava no Sawawo. Desde que nós viemos para essa Terra em 1995 eu não vi mais ririniki (chuva de gelo ou chuva de granizo), os meninos não sabem o que é, porque hoje não tem mais. Era kitamare inkani (sol branco e chuva). No kiawontsi era assim, sol branco de chuva e jaine (espécie de formiga que prevê chuva) sai no caminho, iribiri (outra espécie de formiga, não prevê chuva, mas sai em época de chuva) saia pegar folha, e ia chover, agora não sei não. Tinha antao kimoshi (felicidade), tudo alegre kamparia, ia pra mato caçar, trazia samani (paca) e maniro (veado) e tudo diferente. Tinha patsiikiri (constelação das plêiades) que sabia que tava em tempo de verão, moirinka (estrelas cintilantes) e impokiro kankiri (estrela limpa) no céu, kamori (Via Láctea) kankiri também, agora as estrelas não brilham, antes tinha um brilho maior e hoje também estão apagadas, tem um véu na frente. Estrela Intaka ou Inpoke é Pawa que fez a estrela, que é aquela pedra de rio, meia-noite e duas horas fica molhado, as nuvens é água da pedra da estrela. Água da estrela, molha tudinho a noite. Impokiro contente com Pawa também contente. Antaviari no começo fez o dono da chuva, Inkaniteri, e ele dava chuva pra fazer nascer planta e Antaviari conversa com ele, agora ele não dá chuva direito e é porque quer acabar kamparia, acabar o mundo né."

Cosmologia, Astronomia

A percepção do sistema climático, a posição dos corpos celestes com relação à Terra, ponto de referência para os Ashaninka, e considerada centro do seu universo tem papel importante na leitura dos astros, e do que eles revelam com relação ao clima. É interessante que mesmo para Benki e Moisés, que tem um pouco do conhecimento proveniente da ciência dos brancos, eles carregam fortemente em suas falas a percepção nativa. Parece que em suas observações eles

expressam que há certa desconfiança na ciência dos *virakotxas,* com relação ao seu modo de entender e interpretar o mundo, devido a devastações que grande parte dos brancos provocam, que segundo eles, sem ter consciência disto.

Moisés Piãnko Ashaninka (Diene) reflete sobre os conhecimentos Ashaninka, dizendo, à sua maneira, que ele também detém saberes, e por conta desses saberes, vê que o homem branco, *virakotxa*, está criando sua própria desgraça.

> *"A população que se diz civilizada não olha a ciência dos outros povos, cada um tem sua ciência, essa parte de queimada carbono é uma coisa que meu pessoal fala também que é a mesma coisa a palha do carbono, o que queima da arvore é o óleo, ela tem um óleo que vira essa fumaça, e esse carbono todo aí, e a cinza é o resto de tudo isso, é uma borra que fica e acaba na terra virando areia. O resto é o resto o que fica em cima no ar e a própria árvore depois ela capta de novo, e por isso que não se vê as pessoas olha e vê que as folhas dela no alto é suja é porque ela vai captando fumaça e esse tipo de coisa. Dentro de nossa ciência a gente vê tudo isso, vou falar um pouquinho, por exemplo hoje, uma coisa como exemplo do que eu tô falando, aquilo que estava no papel ninguém sabe qual o estudo daqueles índios, o que eles tavam fazendo de estudo. Tem muitos estudos aqui que vai aparecer daqui há uns séculos, as pessoas não conseguem enxergar, isso acontece com nosso conhecimento tradicional, nós Ashaninka nós sabemos porque temos esse centro Yorenka Ãtame, nós temos certeza daquilo que nós vemos através de nossos conhecimentos tradicionais, e a importância disso não é só para nossa população indígena, mas é universal é para todo os seres do planeta e do universo. Porque os cientistas brancos sabem que está se matando e porque faz isso, construir coisas para se matar, não respeita nem a sua própria pessoa. Tá vendo que está errado e faz isso porque? Tá errado, tá vendo que tá errado e tá continuando. Tem alguma coisa errada, tem alguma coisa que precisa se acertar para ter a direção correta. (...) Eu sou Ashaninka e nunca entrei num colégio para estudar, mas eu sei muita coisa, meu estudo tradicional chega nesses estudos, eu sei chegar também. O Kashiri, nós sabemos que é um planeta, sabemos que tem terra, água, pedras, existem seres lá que bebem e tem essa água como água deles, a gente não consegue beber. Cada dia a gente tá vendo e está bem claro."*

Nessa ciência nativa que Diene nos revela, analisa ele o que queima numa árvore e o porquê da fumaça e das cinzas, deixando aparente que o conhecimento Ashaninka é tão fino e primoroso quanto o conhecimento branco. Em sua fala, exclarece, que sabe da existência de água na lua – relembra a fala de Menkoro, de que sabe que a lua é composta por água, por causa da existência da guerra entre lua e sol, o orvalho encontrado na madrugada é o reflexo real desse mito Ashaninka. De Acordo com Aricemio, quando o sol e a lua se encontram, ficam com raiva um do outro, porque um quer lutar com o outro e, então vão lutar, se a lua ofende o sol, o dia amanhece escuro e, o sol aparece por volta do meio-dia. Caso contrário, se é o sol que fere a lua, ela demora a aparecer no céu. *"Se o lua conseguir vencer o sol vai escurecer tudo."*

Os eclipses são interpretados pelos Ashaninka como sendo um aviso de *Pawa* para eles, e assim poder pensar "*itsiwakatsi ooriya* (o sol está apagando)", logo, os Ashaninka vão morrer, e em sendo assim acaba-se seu mundo. Assim como a vida tem seu segmento que é a morte, o dia tem sua outra metade à noite. Nesse *continuum* até que haja uma luta final entre os seres do céu, o sol e a lua e acabe com essa continuidade, influenciando sobremaneira na vida na Terra, que possivelmente irá se transformar para continuar de outra forma, continuará ocorrendo os dias após as noites.

Segundo sua mitologia a Lua, antes de ser Lua, *Kashiri* era um Ashaninka. *Oriye* e *Kashiri* viviam na Terra antes de subirem ao céu, e foi *Kashiri* que deu kaniri (macaxeira) aos Ashaninka. Conta Aricemio que: *"Kashiri é Deus que deu a macaxeira para kamparia, antigamente não tinha kaniri, ele deu"*. Lua, quando ainda era Ashaninka, se interessou por uma de suas sobrinhas, ela retribuiu, eles se uniram, e é dessa união que kaniri foi dado aos Ashaninka. Antes os Ashaninka não conheciam esse tubérculo, só a carne, os peixes e algumas folhas. A macaxeira, segundo Aricemio é dada como presente do sogro à família de sua noiva, significando a aliança entre o céu e a terra. Pepi[161] relata outra história de onde nasceu a macaxeira,

> *"(...) meu pai contava quantos de macaxeira, naquele tempo não tem nada macaxeira, e não tem nada kaniri e tinha aquele grilo grande – oreto. Aí oreto tá centado e ele caiu que tava centado e saiu maniva – macaxeira e Ashaninka plantava e passava um dia nascia macaxeira, aprendeu com ele, e por isso kaniri existe agora."*

Em ambas as histórias, a macaxeira é uma dádiva das deidades ao povo Ashaninka, como presente para a família da noiva, ou como oferta e ensinamento de *Oreto* aos Ashaninka. Já Aricemio relata que, *"Kashiri (lua) quer apagar o sol e joga água no Pawa, quando acabar Pawa, acaba Ashaninka também"*. Pimenta faz a acertada observação acerca da ambigüidade de *Kashiri*,

> *"(...) Pawa teria nascido de uma relação sexual de Lua com uma mulher Ashaninka que morreu queimada ao dar a luz ao Sol. (...) Essa relação de filiação entre a Lua e o Sol aparece um pouco emblemática entre os Ashaninka do Rio Amônia (...) Kashiri (Lua) não é sempre reconhecido como pai de Pawa, na medida em que muitos informantes afirmam, categoricamente, que este existiu e criou tudo, inclusive Lua. A lua é vista como um ser ambíguo, ao mesmo tempo considerado como um Deus fornecedor de Kaniri, mas também associado a um ser canibal que briga periodicamente com Sol (eclipses) e é associado ao mundo dos mortos".* (PIMENTA, 2002:187).

[161] Shomae Ashaninka, Aldeia *Wakarari Nampitsi* – Terra Indígena Ashaninka/Kaxinawá do Rio Breu.

Zolezzi (1984) revela que, dependendo da região, as histórias de *kashiri* se modificam. Nas regiões do Ucayali e Gran Pajonal, *kashiri* é registrado como um Deus canibal que concedeu a kaniri (macaxeira) aos Ashaninka, casando com uma mulher Ashaninka, *Mampitzi* ou *mampira* (amanhecer) para ter *Katsirinkaiteri*. Na região do Rio Perene, *kashiri* se relacionou com *Aroshi*, um menino travesso que foi buscar um amuleto, de onde pegou um pedaço do rosto de *kashiri*, que era prateado, para ser seu amuleto e assim foi devorado por esse Deus canibal. Weiss (1969:268-269) registrou o mito de *Aroshi* em que ele *Tasorintsi Aroshi*, ao ser furtado seu amuleto por *Conkíri* (espécie de beija-flor) foi tomar um pedaço de *kashiri* para substituir o dito amuleto, mas *kashiri* devorou *Aroshi*, e seus restos podem ser vistos no estômago de *kashiri* quando a lua está cheia. Para Diene, *"Kashiri é o Deus que come o Ashaninka e põe no Inkiti ou no Sarinkavéni"*.

Talvez esteja-se precipitando ao analisar que os Ashaninka mais idosos interpretam os fenômenos meteorológicos em termos animísticos, isto é, tratam esses fenômenos como entes possuidores de alma, de vida própria. Já para os mais jovens esses fenômenos a percepção é diferente. Para Aricemio (82 anos),um dos Ashaninka mais idoso da *Apiwtxa,* pensava-se em sua mocidade, que um eclipse[162] do sol (*itsiwakatsi kashiri oryie*) era o fim do mundo, porque o sol estava apagando a lua. Os Ashaninka entendiam que era uma luta entre esses astros, e que quando o sol se apagasse definitivamente, seria o fim de tudo o que existisse. De acordo com Mendes (2002: 179-220), os eclipses são vistos como decorrentes de brigas entre a lua e o sol. Neste contexto as mulheres começavam a chorar e os homens a tocar tambor para apartar a luta do sol e da lua e, torcendo sempre para que a sol e lua voltasse a normalidade. Os momentos que a Lua eclipsava o Sol ou vice-versa era considerado um fenômeno terrível que em geral desencadeava reações muito emocionais. Entre os Ashaninka antigamente, conta Iririta, *"mulher gritava tudinho, todo mundo ficava com medo, tinha que fazer bater tambor para acabar"*.

Acompanhamos juntamente com os Ashaninka, no dia 15 de junho de 2011 um eclipse lunar. Eu estava na casa onde se hospedam/vivem alguns Ashaninka em Cruzeiro do Sul e não

[162] Escreve Frazer (1944:107) "Así como el mago piensa que puede hacer llover, del mismo modo imagina que puede obligar al sol a brillar, apresurar su marcha o detenerla. Los Ojebways imaginaron que el eclipse significaba que el sol estaba extinguiéndose y, en consecuencia, disparaban al aire flechas incendiarias, esperando que podrían reavivar su luz agonizante. Los Sencis del Perú también disparaban flechas encendidas al sol durante los eclipses, pero al parecer hacían esto, más bien que para reencandilar la lámpara solar, para ahuyentar una bestia salvaje con quien estaba luchando, según ellos creían. A la inversa, algunas tribus del Orinoco durante un eclipse de luna ponían bajo tierra ramas encendidas, pues, según ellos, si la luna se extinguiera, todos los fuegos de la tierra se apagarían con ella, excepto los que estuvieran ocultos a su mirada."

havia nehuma preocupação, quanto ao fenômeno. Na casa havia apenas Ashaninka mais jovens. Indagamos sobre a questão e Shaantsi Piãnko responde que *"a gente sabe que a lua vai voltar, antes a gente não sabia, hoje a gente sabe."* Para Shampi (19 anos, Agente Indígena de Saúde – AIS, responsável pelo transporte de doentes entre a aldeia e Thaumaturgo), os astros do firmamento são importantes para saber a época de plantio, de inverno e verão, e o eclipse do sol "*é um astro passando na frente de outro, fazendo escurecer o dia*, *ele volta depois, e de noite é o lua que fica escuro e vai voltando."*

Nota-se que os velhos têm uma experiência do cosmos acumulativa. Neles a referência a categorias cosmológicas é mais intensa que entre os jovens. A visão dos jovens talvez, seja mais afetada pela ótica do mundo dos brancos em que também transitam. É como se os mais idosos tivessem uma *"relação integral*[163]*"* com todo o sistema sociocosmológico, ou menos afetada, pois guardam consigo histórias e, de algum modo ainda, crêem nelas. No caso da lua, ela além de ser um ser mítico, está associada com épocas melhores para o plantio, ou seja, tem relação com padrões de tempo que indicam quando se devem realizar as atividades cotidianas. *Kashiri*, segundo Shomõtse *"é (...) que conta tempo, forma o mês que fala, antes era tudo pelo jeito de kashiri no céu, no otsarentsi kameta kaniri"* (bom pra macaxeira). Sobre o período de um mês, de acordo com Bebito Ashaninka, antigamente os Ashaninka desconheciam os meses, e o tempo era contado através das diversas fases da lua, como ele explica:

> *"Estação da lua é pra uma nascente, é um mês: lua nova é iutxe kashiri, lua crescente é uatsi unkati kashiri, lua minguante é henoki tari kashiri e lua cheia é uatsi ungara kashiri. Hatmantai kashiri começar a nova estação pra dar o mês, um novo mês de novo. Hoje a gente sabe o nome que usa todo mundo e a gente sabe mês e ano, dia, e lembraum pouco desse passado, mas as crianças tão crescendo em outro mundo, diferente do que eu e os meus irmãos cresceu e vai ser diferente, já é né."*

[163] Ver: ROY WAGNER, 1981.

Cosmologia



26. Cosmologia Ashaninka. Enrique Casanto

Na visão Ashaninka é nítido o modo de busca pelo equilíbrio, em que os pajés procuram manter equiparados o bem e o mal em todo o mundo. Eles compreendem que essas forças estão sempre em uma constante batalha. Benki Ashaninka diz que nas mirações da *ayahuasca* ele pode ver essa luta entre as forças do bem e do mal. Segundo Diene *"quando um Ashaninka morre, ele vai para o mundo subterrâneo e permanece ali até a fase da próxima Lua nova, que os come leva-os no bucho para uma estrela inakawote e ali ela cuida dos mortos para que Pawa venha buscar"*. A outra versão que Benki relata é a de que o grande Sheripiari vem buscar esse morto e encaminhá-lo ao *Inkite (céu)*. *"Na porta do mundo subterrâneo reside uma cobra grande, muito perigosa, mas que ensina Ashaninka"*, diz Aricemio sobre a visão de cobras, *"é um Sheripiari que faz o mau, por isso, na miración de ayahuaska se vê cobra, mas depende do cobra, tem nõke bom e mau."* Escreve Pimenta sobre as cobras,

> *"Para os índios as cobras (mãki) são tabus alimentares. A cobra-grande (jibóia/anaconda) é chamada nõke ou nooke, e é considerada ao mesmo tempo mãe das águas e um espírito mau (kamari). Seu habitat predileto inkari (lago) onde pescar (akatxatsi). (...) Se os Ashaninkas não gostam de cobras, eles temem particularmente*

> *nõke, a que atribuem poderes sobrenaturais de roubar almas e trazer doenças"* (PIMENTA, 2002:196).

O Antaviari era um Ashaninka poderoso porque contava com a capacidade de curar doenças, proteger a aldeia e as pessoas contra o mau. Segundo os Ashaninka, ele fazia a intermediação entre os homens e *Pawa*, vaticinava o futuro e dominava a chuva e as condições meteorológicas, além de acalmar todas as deidades e o tempo. Segundo Aricemio não existe mais Antaviari, apenas Sheripiari que possui poderes menores, e em hierarquia abaixo dos Antaviari. Nota-se que em nenhum momento Aricemio cita a possibilidade de controle climático para hoje, e sim para um tempo pretérito. Pirito Ashaninka dá sua explicação ao termo *Antaviari*,

> *"Para mim, Pirito, professor Ashaninka, Antaviari significa um ser lutador, batalhador. O termo se define como sendo um espírito de grande fortaleza, que luta contra seus inimigos, tanto no mundo visível quanto no mundo invisível, é um grande xãma."*

Benki comenta que há possibilidade de amenizar a chuva, mas não controlar o clima, como antigamente parece que ocorria. Antônio e Diene Ashaninka também revelaram em momentos distintos que eles sabem desviar a chuva, *"cortar a nuvem que indica chuva forte com um terçado, três vezes, para que a chuva não venha"*.[164]

Mundo dos Espíritos e Xamãs

Weiss (1969) comenta sobre a crença dos Ashaninka no mundo dos espíritos, que na concepção desse povo, em que todos os seres humanos têm uma alma (espírito) e que após a morte da pessoa, essa alma pode se tornar um espírito maligno ou vagar para outros mundos. O pior que pode acontecer à alma é ser afetada por um demônio, ou seja, o espírito humano dessa pessoa se transforma em espírito maléfico, sendo essa afetação de caráter irreversível. Não é que a pessoa esteja possuída por espíritos maus, mas tornou-se maléfico pelo ataque que sofreu desses espíritos. A loucura seria a expressão, por excelência, da pessoa afetada por espíritos do mal. A pessoa se torna um kaviari (louco), pessoa que perdeu sua mente e sua essência por momentos em vida. O Sheripiari conhece os sintomas que indicam que a pessoa foi contaminada por *peyiari* (espírito maléfico, alma do mal) ou por puçanga. Muitas vezes ele consegue reverter

[164] Hundu Vakiru Shawãdawa, liderança Shawãdawa do Bagé, também tem um conhecimento sobre afugentar chuva: "minha avó me ensinou que quando tá se preparando pra chover, com aquelas nuvem feia, tem que pedir pra ela ir pra outro lado, acalmar ela e assoprar no seu rumo três vezes e fazer assim com o braço (gesto de abrir os dois braços e fechar na altura do peito) três vezes também, não chove aqui não, de chover chove, mas ela vai chover em outro lugar" (em conversa dezembro de 2009).

essa situação, mas em outras, não. De acordo com Aricemio, é mais fácil curar quem está com puçanga do que com espírito mal.

> *"Quem coloca puçanga é outro kamparia, nós tira e trata, é feiticeiro, põe porcaria nas pessoas. (...) Os feiticeiros se transformam em iribiri (espécie de formiga pequena) que carrega pele das pessoas pra sua casa e lá mistura com porcaria e fazem doença".*

Os Ashaninka da *Apiwtxa*, quando percebem, com o auxílio da *ayahuasca*, que alguém da aldeia está praticando porcaria ou bruxaria, fazem uma reunião e advertem aquela pessoa. Por não quererem mais matar bruxos ou feiticeiros, como era feito antigamente, comenta Aricemio, estes denominados "bruxos" acabam se mudando para outro local mais distante na mesma Terra Indígena. Na *ayahuasca*[165] os indígenas percebem quem se utiliza "dos poderes do *kamarampi*" para o bem ou para o mal. Quando um Sheripiari observa que algum Ashaninka a utiliza para praticar o mal, advertem no ritual os outros, que por ventura ainda não conseguiram ver, principalmente quando estes estão sob perigo daquele que é agente potencial do mal.

Xamãs freqüentemente entram em transe para curar uma doença espiritual e física. As relações que os espíritos humanos estabelecem e encenam nas sessões xamânicas e na linguagem ritual teriam mais afinidade com a condição sinestésica, à qual se chega por meio principalmente do uso da *ayahuasca*, tabaco, *koka*, *ishiko, e txamero* para os Ashaninka.[166] Mas não apenas os xamãs, em alguns rituais, todos aqueles que participam ativamente transformam seus corpos, atuando sobre eles e fazendo-os atuar, incorporando espíritos diferentes, e se incorporando em outros seres. O Sheripiari é o intermediário entre o mundo visível e invisível. Para fazer isso utilizam do tabaco, da *ayahuasca* e dos *ivenki*. Ele é o único que pode neutralizar a magia praticada pelos bruxos (*matsi*[167]) ou (*iribiri*) formigas que são também representações ou transformações desses seres maléficos. Outra importante função do xamã é encontrar e trazer de volta os espíritos, que se perderam, por terem sido capturados por espíritos maus. Tristeza

---

[165] De acordo com Germán Zuluaga (2002) vários grupos indígenas do piemonte amazônico sul-americano utilizavam a ayahuasca. Bebida descrita por inúmeros cronistas desde a conquista desse vasto território. Explica o autor que após a última glaciação, no pleistoceno, na região do piemonte amazônico – que se estende da selva alta peruana até o sul da Colômbia as plantas que dão origem a ayahuasca que também é conhecida como yagé. Os povos que utilizavam trocavam as sementes das plantas, e essas passaram a ser cultivadas em outros locais da selva baixa, tanto na Amazônia peruana como brasileira.

[166] *Ayahuasca*, *xurudamé* ou cipó leve e *rapé* para os Huni Kuin, também pelos cantos e alguns movimentos corporais.

[167] *Matsi* é um termo sinonimo de bruxo (a) ou feiticeiro (a), e com menos freqüência como Sheripiari ruim. São pessoas que conhecem os "poderes da ayahuasca, das plantas da mata e da bruxaria e a tilizam para jogar em outras pessoas o mal, como doença que ocorre de repente, que se não for curada pelo Sheripiari pode a vítima pode chegar a morte".

(depressão) e perda de apetite são alguns de sintomas que indicam que a alma da pessoa está perdida, por isso, a necessidade da ação do pajé. Os maus espíritos podem assumir a forma de objetos tais como árvores, animais, pássaros, insetos ou pessoas. Os Sheripiari têm a fama de converter-se em qualquer tipo de animal, principalmente naqueles que para eles, são mais cheios de conhecimento como: kashekari (onça), shoriitsi (andorinha), mangui (cobras em geral), piiri (morcego), shomõtse (um tipo de beija-flor), thongiri (um tipo de beija-flor maior), tawere (japinim), noeroitsi (pássaro conhecido na região como tetéu) e txuá ou tori (japó). Conta Aricemio,

> *"(...) se um homem que é a caça no mato acha que vê alguém e depois descobrir é uma árvore, você pode ter visto um espírito. Se um homem ouve vozes, mas para encontrar não encontra nada, você já deve ter ouvido um espírito."*

Várias histórias ainda circulam sobre pessoas que morreram ou ficaram doentes depois de um encontro desta natureza. Viveiros de Castro observa que encontros com espíritos na mata se dão de modo solitário, raramente se vê esses seres estando em grupo, o confronto com o sobrenatural faz parte da *"quasidade"*, isto é, *"do mundo do quase"*, daí existirem essas histórias. Momentos *"em que quase morri"* ou *"quase enlouqueci"* em que de alguma forma seu ser foi alterado, sendo, desde logo, testemunhas desse encontro.

Tendo o *ivenki* na mão do tipo certo, com o auxílio do Sheripiari, busca-se a recuperação, ele pode ajudar a pessoa vitimada pelos espíritos maléficos. Aqueles que se tornam xamãs verdadeiros são aqueles que podem tolerar a mistura desses ingredientes mágicos. Essas ferramentas ajudam a liberar o espírito do xamã para visitar, e aprender com os bons espíritos. O aprendiz recebe as lições mais importantes dos bons espíritos, enquanto em transe xamânico. Nesse transe, o espírito do xamã pode viajar. Os espíritos dos outros xamãs podem visitá-lo, e ensiná-lo via plantas curadoras onde está a doença daquela pessoa e onde está sua cura. Sua alma também pode deixar seu corpo e voar para visitar um xamã que mora longe, ou visitar uma comunidade remota de espíritos bons, conhecida como aldeia sagrada. Pode-se transformar em onça, andorinha ou beija-flor e receber conhecimentos também ou averiguar alguma coisa.

Os Ashaninka mascam a folha de koka (coca) junto com um tipo de cipó (txamero) e um pó extraído de pedras de pequenos igarapés (ishiko). Conjuntamente com o tabaco (sheri) são componentes da bolsa (thate) que os homens usam diariamente na aldeia ou em rituais como o *Piarentsi* e o *Kamarampi*.

O ritual de beber *kamarampi* em comunidade reforça as relações sociais e ampliam as sensações de intimidade pessoal entre os participantes, sensações essas que duram além dos efeitos da beberagem. Para os Ashaninka esses efeitos são manifestações da presença e proteção dos benevolentes espíritos *Maninkarite* (espíritos criadores e que dá nomes as coisas). Benki observa que *"porque o beber ayahuaska com a gente demonstra que você está aberto para o mundo da floresta, e nós que somos pajés podemos ver sua alma"*. Nessa fala de Benki nota-se que, entre os indígenas, há sim um reforço dos laços de afinidade, parentesco e amizade para manter a comunidade. Já beber *kamarampi* com os brancos, é como que esses passassem por uma provação, ditada pelos Ashaninka para que se reforcem ou não laços de afinidade e amizade.

A *pataraska* de folha de *koka*, mais o *ishiko* e o *txamero* tiram a fome em longas caminhadas e trabalhos ao longo do dia. Também os Sheripiari os utilizam, em seus períodos de aprendizado, em que há restrições alimentares, bem como nos rituais de cura com tabaco (sheri) ou *ayahuasca* (kamarampi).

Difundida em parte da floresta Amazônica cada árvore tem um espírito, e o espírito de uma árvore tem aparência de gente. *"Os rios e lagos tem seu espírito, são espíritos pequenos"*. A lucuna (shiina ou shiriariki) conta Shomõtse, *"é uma frutífera com espírito mal, que quando batem nela e caem os frutos a pessoa morre, e pode botar puçanga nas gentes."*

O Sheripiari (*sheri* – tabaco e *peiari* ou *peyiari* – espírito, alma do tabaco) na tradição Ashaninka, conta Benki que,

> *"O Sheripiari é uma pessoa muito respeitada e ouvida, porque, o verdadeiro Sheripiari nasce com esse espírito e aprende aqui na Terra, passando anos em sua preparação com dietas, sem mulher e sem sexo por longos períodos e consumo de medicinas da mata, todas que possa conhecer e beber kamarampi para sua alma viajar para outros mundos e conhecer, conhecer o máximo, tudo, Deuses. Os verdadeiros Sheripiari se transformam em porenkatisiri (relâmpago) e em maniti (grandes felinos) isso a gente vê mesmo, acontece mesmo, mas para vocês branco, não acreditam assim, tem que ver fazer, isso ninguém aqui vai mostrar"*.

Ancoro revela que o Sheripiari é o mediador entre o povo Ashaninka e *Maninkarite*. É um ser que vive em outro mundo, *ishire* (sua alma) de Sheripiari é forte e sai do corpo a qualquer hora que quer e se transforma. O Sheripiari tem poder, ele escolhe se fará o bem ou o mal, se for o mal é *matsi*, o mesmo que Sheripiari, mas voltado para *birote*, isto é, feitiçaria para adoentar uma pessoa ou mesmo matar. Sheripiari bom trabalha contra o *matsi* (feiticeiro), *tampea* (vento do mal) e *oryie* (arco-íris) encante, que assim como *tampea* é mal e traz doenças para o Ashaninka. O xamã também pode em suas mirações ver *peyari* de mortos, *shirentzi* (espírito malígno) que em

vida foram más pessoas, e que vagam pela floresta. Pode ver também onde estão os feiticeiros, de onde vem a doença e de qual feiticeiro foi enviada.

Os aprendizes de xamã recebem a formação inicial do Sheripiari quando aprendem a preparar a mistura da *ayahuasca* e do tabaco, e também quando conhecem o uso de plantas medicinais e outras etapas das cerimônias de cura. Algumas crianças desde pequenas, cerca de nove ou dez anos, os pais começam a incentivá-las a serem xamãs. No *kamarampi* e na visão dos pais, as crianças manifestam essa capacidade de alguma forma que é constatada em sua vida. Quando percebem que o filho almeja ser pajé, os pais incentivam a começar a experimentar *ayahuasca*, e a conectar com o mundo dos espíritos para adquirir conhecimentos. Logo, os pais vão à procura de um Sheripiari que fará a iniciação, e que, definitivamente, saberá quando uma criança tem vocação para seguir este caminho. Para os Ashaninka não vale apenas o conhecimento transmitido oralmente, é necessário experimentá-lo para que ganhe sentido. A experiência é entendida como saber criar. Poucos jovens, atualmente, sentem-se atraídos a ser Sheripiari, devido às abstinências a certos alimentos e sexuais, que são obrigados a passar para adquirir tais conhecimentos. João Ashaninka comenta que para,

> *"Inhakere inhokitotse (ver e conhecer verdadeiramente) no kamarampi tem que fazer dieta, ela ajuda a ver, tira veneno, doença de corpo, eu fiquei um mês na mata bebendo kamarampi e comendo só fruta mesmo, voltei diferente, mais forte, forte mesmo no conhecimento. Meu avô contava que o corpo parece fraco, fica fino, mas tá é forte mesmo, muda pixé e tudo aprende, aprende mesmo."*

Os xamãs e as onças estão intimamente relacionados na cultura Ashaninka, porque quando querem os xamãs têm o poder de transformar em *kashekari* (onça). Ser um xamã, antigamente era uma profissão desejada por um grande homem, pois o xamã era um ser protegido, e com poder de ajudar os outros. Adquiria prestígio sob a aldeia por possuir poderes de cura. Mães Ashaninka incentivavam suas filhas a se casar com um Sheripiari, e por vezes, ofereciam suas filhas em casamento a um poderoso xamã. A esposa de um Sheripiari, *"por ver tanta coisa, aprende coisinha",* aprende um pouco. Ririta, esposa de Aricemio, o auxilia em algumas curas e pajelanças, como presenciamos. Fala Radan Ashaninka sobre o conhecimento do *kamarampi* que,

> *"(...) o acesso ao poder da floresta, do coração tem de perder a razão, a ayahuasca é a forma de isso. Cremos que o espírito do kamarampi é mulher por isso o Sheripiari é homem pra completar a força. A mulher ayhuaskeira é difícil aprende mais rápido os conhecimentos segundo o dito popular entre os curandeiros peruanos, mas ela tem a matéria fraca e por isso é difícil, mulher xamã de ter tem, mas é difícil, mulher sabe mais planta de curar, aprende marido de ela."*

Revela Diene Ashaninka ainda sobre a força feminina do *kamarampi*,

> *"Os Ashaninka têm filhos no mundo do outro mundo. Eu tenho. Quem tem conhecimento tem outra mulher no outro mundo, mundo espiritual e mantém relações sexuais regulares com ela, e ela ensina muita coisa para nós, aqui na Terra eu não sou muito feliz com mulher como sou no outro mundo, tenho mulher e filhos que me ajudam aqui na Terra, mas estão lá."*

Alguns povos indígenas, ademais, concebem a relação do xamã com os espíritos auxiliares como um vínculo matrimonial. Alguns exemplos são, entre os Shipibo-Conibo (D'ANGLURE & MORIN 1998), e os Achuar (DESCOLA 1996:346-348). A matrimonialidade expressa de modo dinâmico um conjunto de relações de parentesco, pois o xamã constitui famílias espirituais: tem uma ou mais esposas, afins e geram filhos-espíritos. Essa fala de Diene também demonstra a força "*feminina*"[168] do *kamarampi* que, para muitos de nossos interlocutores, bem como estudiosos do assunto, confirmam a presença de mirações femininas nas visões da *ayahuasca*[169].

Shoriitsi (andorinha) são mensageiros dos espíritos bons para os xamãs, que vem trazer-lhes o conhecimento para curar doentes. Aricemio conta a seguinte história,

> *"Um Sheripiari e o mensageiro é shoriitsi (andorinha). Disse que eram os seus Deuses, ao ouvir shoriitsi, o Sheripiari falou a sua família, ouça as mensagens que está dizendo: bom dia, irmão. Mas a família não podia ouvir, não entendia. Ele não sabia só ele ouvia, e então disse: quando você vê shoriitsi são meus irmãos, eles são Deus. O pajé quando toma ayahuasca vê mesmo".*

Na análise dos sistemas de classificação indígena, a relação com a natureza e as mudanças ambientais passam pela interação com as forças e os seres invisíveis, e pela mediação de especialistas nativos, conhecidos entre os Ashaninka como Sheripiari (xamã ou pajé). Estes controlam técnicas e saberes adquiridos pela experiência direta e transmitidos de geração a geração. Esses saberes e técnicas configuram-se em sistemas de pensamento, visão e reflexão do mundo, que integram dimensões sociais e culturais, e conferem especificidade à cosmovisão Ashaninka. Comenta Manuela Carneiro da Cunha que,

> *"cabe-lhe, por dever de ofício, mais do que pelos instrumentos conceituais tradicionais reunir em si mais de um ponto de vista. (...) E é por isso, que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele [xamã] é o geógrafo, o decifrador, o tradutor"* (CARNEIRO DA CUNHA, 1998:17).

---

[168] "da mãe Terra".

[169] Ver: LABATE, Beatriz Caiuby (2002, 35:223), O uso ritual da ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP.

Donos e Clima

A abordagem da *"antropologia do clima"* define-se no sentido da análise da relação *"entre os fatores climáticos e as culturas humanas"* enquanto uma *"interação bidirecional"*. Entende-se clima como uma sucessiva *"série de estados da atmosfera situada acima de um dado lugar"* (GOLOUBINOFF et al., 1997:14). Do ponto de vista antropológico, consideram-se práticas e representações – por parte de representantes de povos indígenas determinados – sobre as transformações climáticas. A adivinhação e os prognósticos são formas de interpretar e definir a ordem da causalidade em relação aos elementos do clima, dentro de um sistema de classificações sociocosmológicas, cuja ordenação determina as relações entre os homens, a sociedade e o meio ambiente. Isto toca os propósitos do presente trabalho, no que diz respeito à abordagem das perplexidades diante da angústia e incerteza quanto à explicação e à solução de problemas relacionados às mudanças climáticas globais, sobretudo, no que se refere às perspectivas de sobrevivência das novas gerações, o que envolve estratégias identitárias e culturais voltadas ao manejo de recursos de maneira local. Sendo assim, para eles, o clima e os fenômenos atmosféricos estão relacionados a uma explicação de ordem mítico-religiosa, e não se determinam simplesmente por meio da observação de posições geográficas particulares ou apenas com a observação do movimento regular dos astros e *"dos tempos"*. Os fatores climáticos influenciados por seres que vivem em lugares míticos, também interferem sobre os seres na Terra, entre os quais se situam os humanos. Os Deuses ou *"seres donos"* pertencentes tanto à cosmologia Ashaninka possuem os sentimentos parecidos com os de um homem vivendo aqui na Terra. Eles têm raiva, humor, brincadeiras, porque também habitaram em tempos primordiais esse mundo, sendo que hoje habitam outros mundos, mas guardam algumas dessas características, talvez, resquícios de sua vida nessa Terra; por isso são temperamentais como os humanos. Portanto, os fenômenos meteorológicos têm existência em si mesmo, e têm relação com o mundo sobrenatural. Na região em que para muitos se apresentava como *"inferno verde"*, lugar em que as pessoas necessitam ser fortes e valentes para sobreviverem, *"lugar de gente braba"*; essas características igualmente são atribuídas às deidades, que na cosmologia dos povos da floresta estudados se mostram muito parecidas.

Esses seres que controlam os fenômenos naturais são considerados como utilizando-se do invólucro do fenômeno em si para envolver sua essência humana, portanto, como donos e conhecedores profundos daquele fenômeno, pois constituem o fenômeno e, assim, advogam

sobre sua natureza e sua vontade, amparada na própria natureza que também é humana. São coisa em si e *"donos"* de cada fenômeno, ou seja, o *"dono do vento"*, o *"dono da chuva"* e o *"dono da mata"*. As prescrições rituais dizem respeito a evitar comportamentos considerados perigosos, que acarretem reações desses seres, provocando assim as catástrofes que podem destruir o mundo. As catástrofes são algo diferente do normal, fenômeno incomum, entendidos como a ira dos *"donos"* da natureza, possuidores de agencialidade. Para os Ashaninka todas as coisas vêm e são partes de um mesmo espírito, inclusive os Ashaninka. É nesse todo sistêmico que os Kampa também estão inseridos na relação com outros seres. Fala Aricemio, *"(...) somos tudo vindo de Pawa, pedacinho de Pawa, tudo que tem na mata, tudo que tem, tem que cuidar é como nós."* Acrescenta Aito Ashaninka:

> *"(...) as plantas, os animais, nossa roça, o vento, tudo, a chuva, cada plantinha, cada peixinho estão ligados com a gente e com as estrelas e com o sol, estamos interligados todos. Se eu mato muito peixe que não vou comer, isso tem resposta da natureza, vai acabar, a natureza fala pra nós, por isso falamos para todo o mundo que falta o respeito à natureza que é Deus também."*

Os Ashaninka reverenciam os fenômenos da natureza e acreditam na potência de recursos que permitem a vida, mas também na rigorosidade dos Deuses. O Sheripiari é quem invoca a força ou favores dos donos da fauna, da flora e dos fenômenos meteorológicos em prol da colocação de roçados, da presença de alimento e da fartura na colheita, e também invocar a força ou favores dos *"donos dos fenômenos meteorológicos"*, como Inkaniteri – *"dono da chuva"* e *Pawa* que representa o sol. Revela Ancoro que, *"os Ashaninka usa ivenki pra chamar chuva com cuidado, chama pro roçado, e não dar raiva no Deus das chuvas e aí vem o pouquinho que a gente quer."*

Os Sheripiari são os detentores da negociação entre os vários mundos que constitui sua cultura e responsáveis por realizar acordos com os *"donos"* da floresta, dos animais, dos rios ou das águas, para que certas regras sejam cumpridas tanto pelos Ashaninka, quanto pelos *"donos das coisas"*. O cumprimento de certas regras garante aos Ashaninka bom cultivo, caça, ou seja, bom provimento de alimentos e a ausência de males, como doenças ou pestes. O *"dono dos animais"* é *Nantatsiri*, o *"dono das plantações"* é *Oretsi* que permite aos Ashaninka ter uma boa ou má colheita. *Noonki* é o *"dono das águas e dos seres das águas"*, e só o Sheripiari é capaz de negociar e mediar a relação Ashaninka e estes seres. De acordo com os dados coletados em campo sobre os *"donos das plantações"*, os "*donos dos animais*". Concordamos com Viveiros de Castro (2004:228-229) quando escreve que,

> *"(...) Esses espíritos-mestres, invariavelmente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os*

> *animais empíricos não são espiritualizados. Acrescente-se que a distinção entre os animais vistos sob seu aspecto-alma e os espíritos-mestres das espécies nem sempre é clara ou pertinente; de resto, é sempre possível que aquilo que, ao toparmos com ele na mata, parecia ser apenas um bicho, revele-se como o disfarce de um espírito de natureza completamente diferente." Para os Achuar, narra Descola: "o verdadeiro amaná é Jurijri, a mãe dos porcos-do-mato. Jurijri, você sabe, é pálido que nem você; usa barba e cabelo comprido; e também fala todas as línguas, (...) Na nuca, tem uma boca com dentes enormes, que a gente não vê por causa do cabelo. Com essa boca, ele come as pessoas que zombam da caça, que matam os animais para nada, por prazer. Jurijri vive debaixo da terra; tem muitos lá embaixo, e eles saem pelas tocas e pelas árvores ocas. (...) Nunca se mata um animal ao acaso, portanto é preciso o consentimento do guardião invisível, sempre pronto a reter os seus animais se achar que lhes faltaram com o respeito." (1993 [2006:160-161]) Daí a necessidade do intermediador xamã para comunicar com os donos das coisas e acertar as trocas.*

De acordo com Métraux (1973), *"el poder del que estos hombres son portadores – por su capacidad de comunicarse con los espíritus – proviene de su acceso a un saber oculto a los otros hombres, en teoría, otorgado a través de los sueños"*. Para os Ashaninka os sonhos são também uma maneira de acesso a outro mundo, um mundo fluido, mágico, ou mundo dos espíritos remetendo-nos a concepção de mundo do céu, da terra e submundo. *Amixiuiere* (entre estar acordado e estar dormindo), vigília é um momento importante para que o xamã tenha também acesso a outros mundos e corpos. Santos (2009:182) observa que os sonhos tem poder de prever os acontecimentos e é uma maneira de reflexão da vida, escreve,

> *"(…) ashimajeita es una forma que el hombre descansa en la cama y luego duerme y el pensamiento interior inicia la actividad de 'representar la realidad en la fantasía' mientras uno está dormido como sucesos o imágenes de película a lo que llamamos como 'personificación del sueño' cuando uno está dormido. Es una cosa que uno piensa acerca de realidad o fundamento y, en especial, proyecto, deseo, esperanza que en el periodo que está descansando lo vive y al despertar uno recordamos con la probabilidad de realizarse en un periodo cercano. Para el Ashaninka el sueño es la falta de atención o ser demasiado negligente en la vida real. Pero los sueños te vaticinan el presente que se viene o va a suceder de un día a tres en delante de lo que uno soñó. Por ello el Ashaninka confía los anuncios de acciones que va ocurrir en el futuro-presente en sus sueños y los relaciona con sus diferentes actividades diarias en pesca, caza y otras acciones que realiza."*

Para acessar esses outros mundos os *ivenki* também são utilizados. Muitos *ivenki* são utilizados sozinhos e outros são utilizados conjuntamente com outros *ivenki*, e ou com a *koka* e ou com o tabaco, ou apenas com o tabaco.

Ivenki

Muitos poderes do Sheripiari estão disponíveis para os Ashaninka comuns na forma de muitas plantas *ivenki* (batatas), a que são atribuídos poderes mágicos. Batata essa que tem o poder de fazer a ponte entre o mundo visível e o invisível. Segundo Benki: *"existem mais de cem tipos de piripiri (ivenki)"*. Esse conhecimento sobre o uso e as categorias de *ivenki* é passado dos mais velhos para os mais novos e de uma forma velada. Muitos *ivenki* são reconhecidos pelo seu formato "imitando" a pata de um animal, órgão do corpo humano ou artefato construído pelos Ashaninka. Revelando, assim a que serve, para e como cura daquele determinado órgão, para caçar determinado animal, para pescar um tipo de peixe, ou mesmo para melhor tocar determinado instrumento.

É interessante notar que alguns *ivenki* possuem sexo, apesar de não ter sido mencionado que eles foram humanos. Assim, existem *ivenki* que são utilizados apenas por homens e outros por mulheres. Os *ivenki* femininos são utilizados pelas mulheres para questões relacionadas ao parto, a fiação, para atrair homens. Os *ivenki* masculinos são utilizados pelos homens para melhor caçar, pescar, e antigamente guerrear. Existem *ivenki* que são utilizados para modificar o tempo, como para atrair chuva, sol e curar doenças, possuem uma cerimônia maior, sendo utilizados pelo Sheripiari com maior probabilidade de sucesso, apesar de não haver interdições para que outros Ashaninka os utilizem. Aito Ashaninka observa sobre *"nas histórias que os mais velhos contam antigas, dizem que animais, estrelas, o sal e outras coisas importantes para a cultura Ashaninka era Ashaninka também foram, em algum momento humano, mas nenhuma história diz que os ivenki, um dia no passado foram humanos".* O poder mágico do *ivenki* está na planta e tem aplicação específica a uma atividade especifica e, sendo sua efetividade temporal, isto é, que se propaga apenas mediante a reprodução da planta. Por exemplo, um *ivenki* plantado para curar mordeduras de cobra, produz outros *ivenki* que servem igualmente para curar as mordeduras de cobra. Segundo Aricemio e Aito quanto mais há *ivenki* [naquela planta mãe] maior é seu poder e sua eficácia.

O *ivenki* é utilizado de diferentes formas, mascando as batatas e cuspindo sobre as mãos, ou sobre um objeto ou lugar, esfregando o *ivenki* no corpo ou em algum objeto, ou apenas portando-o. Pode-se utilizá-lo em banhos ou mesmo em gotas, macerando as batatas e aplicando nos olhos ou em partes do corpo doente. Logo, a maioria Ashaninka, conhecedora dos *ivenki*, tem um recurso que neutraliza alguns efeitos dos maus espíritos, sem o auxílio rápido de um xamã. É uma planta que tem uso medicinal e mágico para quem sabe usá-la. Os pais ensinam as propriedades

dos *ivenki* que conhecem para seus filhos. O *ivenki* coloca os poderes mágicos à disposição do Ashaninka comum, independentemente do sexo ou status social dentro da aldeia. Embora alguns entendam que o *ivenki* não possuam espírito, o poder mágico dele se dá pela aplicação específica da planta, e é transmitido somente através da reprodução desta, importando o lugar onde foi colhida e o momento. Alguns acreditam que cada *ivenki* tem seu espírito e em sendo assim, portador de espírito, por isso tem o poder de curar. O *parovenqui*, e *shoiritzivenqui* são *ivenki* para se proteger contra o mal. Esse *ivenqui* é utilizado nos olhos, o *masotovenqui*, para quando os guerreiros vão fazer guerra para ficarem mais fortes, observarem melhor e se protegerem contra o inimigo e o *kemarivenqui* é bom para caçar e tirar panema. Existem outras utilidades para o ivenki.[170]

Segundo Matxerinki Ashaninka, *"(...) tem ivenki pra toda coisa, tem que saber se não sabe, não sabe e passa por cima e não sabe, não usa, (...) tem Shekopivenki, ivenki pra fecha, tem pra fazer e pra matar bicho.* Benki também observa, *"Ivenki você não mastiga ele sem conhecer ele, é muito perigoso". Antigamente Kampa fazia guerra e tinha ivenki também para ficar invisível, para Amahuaca, e para ouvir melhor as pessoas, a mata: atzirivenki".*

O *pinitsivenki* é o *ivenki* para gerar interesse amoroso numa pessoa. Segundo alguns Ashaninka, Iririta, Shomõtse, Radan, Matxerinki, utiliza-se a batata esfregando-a nas mãos e encostando essa mão na pessoa pretendida, vale um aperto de mão, ou mesmo elogiar o cabelo da pessoa (mulher ou homem) pegando-o. Na região do Juruá ouvimos falar muito sobre esse específico conhecimento mágico, para atrair conquistas amorosas. O *taiaivenki* é *ivenki* para atrair mulher, coloca no *tsirotsi* e dá de presente a ela, *"pronto ela vai chorar pra ver, vai sentir o cheiro seu e querer ficar com o homem",* segundo Radan*.* Alguns indígenas e os não-indígenas são unânimes em dizer que esse *"encantamento"* funciona. Quem conhece essa batata não revela

[170] "Para curar feitiço também tem ivenki"*,* revela Aricêmio. Um dos tipos de feitiço é enterrar os ossos de peixe ou aves, ossos do animal caçado, que a vítima tenha comido. Explica Aricemio que enquanto os ossos estão enterrados, as vítimas estão sofrendo com dor no peito e nas costas, fraqueza generalizada e vão perdendo lentamente a saúde. Um tratamento com *matsivenki* ou *kentanentantsivenki* pode aliviar os sintomas até que os ossos possam ser achados pelo Sheripiari e desenterrados. O Sheripiari os encontra através das visões do *kamarampi*. Quando uma pessoa se aproxima de um *peyari* (espírito), ou quando pior, tem contato com ele, sente sintomas como perda de apetite, depressão, fraqueza, confusão e vômitos. A única cura é *peyarivenki*. Em tais casos, um xamã ou um membro da família – muitas vezes o cônjuge –, cozinha esse tipo de *ivenki* e dá para o doente, se caso o dano causado pelo *peyari* é mínimo, há imediatamente a recuperação da pessoa. Segue uma pequena tabela dos *ivenki* citados por alguns interlocutores Ashaninka e suas utilidades.

qual é, sua forma e onde encontrar, apenas alguns afirmam sua existência e outros dizem desconhecer.

Segundo Matxerinki Ashaninka, existe *ashivantsivenki* para o roçado, para limpar melhor o roçado, mastiga-se e cospe na direção da área a ser limpa, para facilitar o trabalho de limpeza. Segundo ele, para queimar melhor tem *ivenki* que se sopra antes da queima e tem *ivenki* para chuva *"que traz a chuva para poder plantar, que é apenas uma chuvinha"*. Matxerinki revela também que existe *"ivenki para chamar chuva o txiwsavenki, funciona mesmo, pode demorar uma hora, dois hora, mas a chuva chega, tem tikoroivenki que chama relâmpago e trovão, chuva grossa e tem tsinaroivenki que avisa que alguém tá chegando"*. Interessante mencionar que Matxerinki é Ashaninka morador do Breu. Na *Apiwtxa* não recolhi de nenhum interlocutor o conhecimento de algum *ivenki* para chuva, apenas Matxerinki e outros moradores mais idosos do Breu afirmam conhecer esse controle sobre a chuva utilizando *"da magia do ivenki".*

Outro uso comum de cura dos *ivenki* é garantir uma gravidez saudável e um parto sem dor. As praticas culturais Ashaninka proíbem mulheres gestantes do consumo de alimentos fortes, como carnes de alguns animais. Acredita-se que uma mulher gestante quando come carne de um animal de grande porte, a cabeça da criança ficará com a cabeça maior, trazendo dor na hora do parto. Também a ingestão de espinhos de pequenos peixes, estando neste estado, aumenta a intensidade das dores do parto. Segundo Iririta, *"tem que mascar ivenki daquele animal pra não fazer mal"*. Quando uma mulher tem muitas dores no parto, e ou a criança nasce deformada, esses fatos são atribuídos à ingestão desse tipo de alimento, sem tomar as devidas precauções. Iririta diz que alguns *ivenki* dão na mata e outros são cultivados próximos a casa. Os Ashaninka não fazem distinção entre as plantas medicinais e as que tem poderes, todas são mágicas, sendo a *koka*, a *ayahuasca* e as batatas piri-piri ou *ivenki* mais respeitadas e conhecidas por suas qualidades mágicas. Aricemio como Sheripiari sabe usar *awindaotsiãtamerata* (remédio da mata, remédio ou planta que cura) da floresta, da mata para curar. Aricemio conta que,

> *"(...) toda planta tem um espírito nela, ensinar e curar o espírito do bambu (chonta) é forte mesmo, ele é gente e tem poder que ensinar na mariación. Ele é forte, difícil de quebrar, ensina muitas coisas, tem gente que não entende, mas kapiro (taboca) também é forte é ligado ao kivinti, (submundo onde moram espíritos), é espírito bom, avisa que Pawa quer kamparia tudo bem. Pelo que podemos entender, a taboca tem uma ligação com Pawa, e Pawa é sol, então enquanto tem taboca vivendo tem o mundo, o sol não se apaga".*

Talvez a taboca (kapiro) seja um termômetro da continuidade do sol e, desde logo, da vida terrestre e da intercessão de *Pawa* na Terra.

Xamã e Cura

É nítido, o seu modo de interpretar a Terra (kipatsiki) como um mundo do equilíbrio, em que os Sheripiari buscam manter equiparados o bem e o mal. Diene e Benki Ashaninka revelam que na miração do *Kamarampi* podem ver nitidamente essa luta entre as forças do bem e do mal, do micro – ser humano até o macro – o Cosmo.

Faramos aqui uma breve digressão para que o leitor possa compreender alguns detalhes dessas entidades e do poder de um Sheripiari. Que entre os Ashaninka, revela Shomõtse, *"tem coisas como as "coronas" que se utiliza os sheripiari é como se é o universo e as penas cada uma tem um significado, e de acordo com seu tamanho o sol, a lua, a água e as estrelas são as pequenas."* Na segunda vez que estive na *Apiwtxa*, estando adoentada, com muita tontura e dor de cabeça e com falhas nas regras há meses, Dona Piti – Francisca Oliveira da Silva – esposa de Antônio Piãnko, dá a seguinte explicação sobre o tal problema de saúde, dizendo que eu estava com *"filho-bicho*[171] *dentro que pequei em minhas andanças por aí, tomando banho nas beiras dos rios"*, daí *"nasce uma coisa feito uma placenta e com forma de arraia, cobra e algum pássaro, sai aquela prasta de sangue pisado"*. Esse conhecimento, segundo Dona Piti foi herdado por ela dos mais velhos.

O Sheripiari em sua sessão de cura, depois de usar tabaco e fumar o *poarentsi* ou *warentsi* (cachimbo comum e outro com representações zoomórficas) em transe, parecia ver o interior do meu corpo deitado na paxiúba, usando do *tatsunkati* (assopro), fazia isto em várias partes da minha barriga e passava fortemente sua mão contra meu ventre. Ocorreram três sessões e na última, já não sentia mais aquele mal estar. Depois de uma semana minhas regras voltaram ao

[171] Peter Gow (1997, 39-65) revela sobre os Piro com relação ao recém-nascido que as pessoas precisam esperá-lo "surgir", *gishpaka*. Somente quando o bebê nasce é que ele pode ser conhecido se é humano ou não. O genitor e a genitora são os agentes de seu vir a ter um corpo; mas o feto é o agente de seu próprio nascimento. Os bebês "surgem de dentro", ativamente; eles não são passivamente "paridos" ou "dados à luz". O feto só pode ser conhecido após ter emergido espontaneamente, e somente então pode-se dar uma resposta satisfatória à questão crucial: "Ele é Humano?" O recém-nascido é inspecionado visualmente em busca de evidências de sua identidade. Muitos fetos, ao emergirem, revelam-se não-humanos: formaram-se como jabotis, peixes, ou "algum animal que não reconhecemos". Eles não têm futuro no mundo da Humanidade, e são expulsos do espaço humano o mais rápido possível. "A maioria dos fetos, entretanto, revela-se espontaneamente como humana. Se as pessoas que assistem ao nascimento concordarem que se trata de um novo humano, então o pai (se estiver presente) deve partir em busca de um não-parente para perfazer a Humanidade do novo humano."

normal. Segundo Aricemio, ele teve que intermediar entre *"Cawanhaqui*[172] *e alma doente"*, que estava longe de meu corpo e da ação de um demônio, afastando o demônio que causava a *awinteri* (enfermidade) aí então fiquei bem. A água significa a relação feminina com a criação em seu ventre dos filhos e ao seu trabalho diário. Em sua vida doméstica, fica a cargo das mulheres, a busca por *inhatitiniki* (água limpa) para se beber, água para lavar os utensílios e se banhar, bem como águas sagradas, onde podem ser realizados rituais de *"banhos para limpar o corpo"*. Daí advém também muitos dos problemas de saúde físicos e espirituais que afetam mais as mulheres, pois muitos espíritos maus e bons habitam esse meio no qual a mulher é a mais vulnerável a ele, por freqüentá-lo sempre.

Gerard Weiss (1969:142) em sua tese apresenta um demônio Ashaninka que habita nos barrancos dos rios, por nome Mankóite, segundo este autor, um encontro com ele anuncia a morte. Mas que segundo Aricemio um encontro com ele *"é sinal de que está mal, é doença"*. Junto às populações ribeirinhas do Alto Juruá, a crença na existência nesse ser, que tem uma aura do mal e que põe *"filho-bicho"* nas mulheres é muito forte, conhecida por mulheres mais idosas da região, bem como por parteiras como, por exemplo, Dona Maritô, moradora do Rio Amônia, Dona Nazaré Adelino, moradora do Rio Bajé, comunidade Seringueirinha, Dona Maria Santa, moradora da Foz do rio Bagé e Dona Neuda, moradora da Foz do Rio Tejo, para citar algumas para quem a interpretação coincide com as quais revela Dona Piti: *"antes de entrar na água, quando está descendo o barranco tem que rezar e pedir pra Deus guardar o corpo"*.

Aricemio comenta a mudança com relação aos Ashaninka e a reconquista da confiança nele como Sheripiari da aldeia. Ele entende que tudo que vem de branco os indígenas acham bom, e vê com alegria que uma branca como eu acredite no poder dele, e não vá procurar um médico. Fala Aricemio,

> *"Com um pajé aqui não precisava levar as pessoas na Vila, vejo as pessoa ir na Vila, três, quatro véis, não precisa, eu curo e curei a kamparia daqui. Kamparia acredita mais em doutor branco. Eu estudei muito e tem que aprender no kamarãpi sou igual a doutor branco mesmo. Eu conhece o kapirokari (dono das plantas) pede pra curar a*

[172] Cawanhaqui é meu nome em Ashaninka, batizado por Aricemio no dia do meu aniversário em 28/06/2009 na Aldeia *Apiwtxa* durante o ritual de cura. Pergunto o que significa e ele me revela: "é bonita, mas tem espinhos". Vim saber depois que segundo Horone meu nome Cawanhaqui é o nome de uma árvore que contém espinhos e possui uma grande barriga, ela é feminina e se comporta como uma mulher, ela solta leite também. É a árvore da mitologia Ashaninka da qual surgiu seu povo. Horone conta a história: "humm Ashaninka tava só e vivia triste pediu a Tasorentsi una companhia, ele deu a ele um bebê que nasceu de Cawanhaqui, essa árvore deu tsinane que Ashaninka criou e casou com ela e teve daí *os Ashaninka tudo, tem Cawanhaqui de folha com muito espinho é bem alvinha como você"* (tradução de Matxerinki Ashaninka, 15 de outubro de 2011).

> *pessoa, as véis a alma dela está longe, longe, aí doente, eu faz ela volta. Conhece. Tem kamarãpi que se faz com remédio da mata pra aprender, eu estudo como um virakotxa, mas kamparia tá mudado. Eu curo diarréia, eu curo de uma tsinani (menina) ontém mesmo e acabou mesmo, kamparia quer remédio de branco, parece que remédio de branco tem efeito maior, vai indo kamparia para a Vila, fica cada véis mais doente, corpo de kamparia diferente de virakotxa. Você cura, cura mesmo, é bom, não é mesmo. Eu cura você, porque conhece corpo".*

A constatação de que os *"tempos estão mudados"* vem, não só com relação aos fenômenos climáticos, mas também com relação à concepção de vida do mundo Ashaninka. A fala de Aricemio demonstra essa diferenciação. A presença de *"remédios do branco"* ou *"medicina do branco"* não parece ter substituído os recursos terapêuticos nativos já que, por exemplo, o uso de plantas medicinais continua sendo cotidiano entre os Ashaninka, mas talvez, sendo utilizada conjuntamente com a tal propalada *"medicina do branco"*. Assim, quando uma doença é especialmente grave, e as terapias tradicionais nativas resultam ineficazes, procuram alternativas na cidade. De acordo com Aricemio, *"tem dor de cabeça, não busca a cura na floresta, vão logo pra Vila mesmo"*. Acreditamos que a ida para a Vila, tratar uma dor de cabeça, como comenta Aricêmio, tem haver com uma confirmação da integração deles na sociedade e não sofrer os preconceitos que antes sofriam. Desde logo demonstrar, de alguma maneira, que eles também podem compartilhar do mundo do branco, indo a Vila ou para Cruzeiro do Sul, comendo comidas diferentes das da aldeia, como pães, biscoitos e refrigerantes, e se tratando como os brancos fazem. É mais uma ação de inserção no mundo do branco, do que uma rechaça aos conhecimentos tradicionais. Benki e Aricemio asseguram que o poder xamânico que os pajés detêm hoje em dia é uma pequena amostra perante aos que seus antepassados possuíam. É um reflexo desses conhecimentos *"que os Sheripiari possuíam antigamente",* diz Benki. Os conhecimentos, muitos, foram se perdendo no contato com o patrão branco que trazia as pílulas e outros medicamentos, e mesmo alguns missionários, com quem os seus antepassados tiveram contato, os quais incutiam que a *"feitiçaria, bem como as pajelanças era coisa de satanás",* nas palavras de Shomõtse, em prol das benesses da tecnologia dos medicamentos do *"homem branco"*, além de influenciarem sobremaneira a cosmologia Ashaninka.

Conhecer melhor os Xamãs e os Terremotos na Terra[173]

Explica Shomõtse sobre a floração das plantas (árvores) pequenas e grandes: *"Kentsibakori escorregou e caiu dentro da terra, Pawa deixou ele lá e nós escuta o ronco dele, com raiva ele é onça também, ele faz as árvores floração e tem época, que ele ronca mais, e aí flora árvores maiores e aí ele ronca pequeno e flora as árvores pequenas."* Outro evento que vem do interior da terra é oníka (tremor de terra) que vem de tanakeríte (dentro da terra). Diz Shomõntse que tem *"rio vem por dentro de terra, das grandes pedras, debaixo da terra, onikatxakipatsi (terremoto que dá na terra e não acaba sempre tem), não acabo o Deus e nunca se acaba mesmo."* Conta a história Pepi, que,

> *"(...) numa casa uma mulher sovina morava e estava cozinhando feijão, um velho chegou em sua casa e ela não esperava visita, não achou bom ter de dar comida ao velho, o velho que era Sheripiari e ela punha pra ele comer um feijão, dois feijões, três feijões e contando, ele começou a comer e a arrotar e isso fez tremer a terra, quantos feijões ele comia, tremia. O tremor de terra dava quando na mudança das estações, quando começava o verão e aí já sabia que havia mudado o tempo. Agora não dá nem tremor de terra e quando dá, dá de qualquer jeito, não regula mais, e dá grande, como é [terremoto] isso mesmo, não é como era, só pra ajeitar a terra pra plantar macaxeira e pra ela não apodrecer, era bom levar tabaco pra plantar e não dar um roçado ruim."*

Portanto, *oníka* era indicador de mudança de estação e de época boa para plantar o roçado. Observa Ancoro Ashaninka que,

> *"Tudo Pawa fez pra nós, Pawa é quente, quando nós faz Piarentsi e faz festa, canta toca tambor, fica borracho, tá alegre, Pawa tá alegre também. Pawa é quente e a Terra se move pra ele, daí a Terra se mexe também, a gente sente ela procura Pawa também, tem onika (tremor de terra) o Terra tá virando segue Pawa tem oníka né, aí é otsarentsi.*

O Sheripiari acumula conhecimentos sobre a cultura Ashaninka como um todo. Esses conhecimentos também podem ser encontrados nos relatos orais e histórias míticas, como a história de *Pawa*, de *Nawiriri*, personagens reconhecidos e com grande poder, *Aroshi*, filho de um grande Sheripiari que quis rir da lua, *onkawo*, história da inundação da terra que só se salvou uma família de Sheripiari. Essas histórias são entendidas por Varese (1968:135) como *"racionalidades míticas ou mágicas"*. Segundo este autor, a possibilidade de harmonia entre o bem e o mal descansa no conhecimento da natureza e no contato com ela, conhecer as leis da ordem cósmica e natural é uma tarefa de um bom Sheripiari, pois saberá equilibrar essas duas partes antagônicas que formam o cosmo. A respeito do Sheripiari, observa Varese,

[173] Inhakere inhokitotse Sheripiairi inhakere inhokitotse Oníka Kipatsi

> *"El chaman cura, vende a la muerte o la puede enviar contra los enemigo. El chaman es el héroe que há superado todo los obstáculos y lãs pruebas em su camino iniciático; há logrado ser el esposo del tabaco, sheri que es mujer u le facilita el vuelo mágico, há logrado dominar otras plantas alucinógenas, puede transformarse em pájaro, viajar al mundo de los muertos o repetir sin dificultad las aciones que las divinidades realizaron em el principio de los tiempos."* (VARESE, 1968:132).

Durante toda a vida do Sheripiari, os espíritos que habitam os vários mundos vão lhe acompanhar ensinando sobre todas as coisas. Ele consegue dominar esses seres mágicos, por isso está sempre em vigília. Ele conversa com o *Kapironkari* (donos das plantas), com o *Noonki* (dono das águas e dos seres aquáticos), com o *Nantatsiri* (dono dos animais), e é capaz de negociar sobre a caça e o peixe para alimentação do povo que está sob sua proteção nesta mediação entre os mundos. Ele faz acordos com *Oretsi* (dono das plantações) para que possa permitir uma boa colheita, e evitar os males.

Estrutura do Cosmo

Para a cosmogonia do povo Ashaninka, Pablo comenta que a vida no universo está constituída em cinco espaços[174] definidos de maneira vertical, para cada um dos quais existem seres com poderes superiores ao homem. É uma estrutura cosmológica que representa forças existentes na natureza que tem relação com os humanos no espaço terrestre. Dessa maneira, *Pachakamaite* está acima, seguido por *Oetasatsi*, seguido abaixo por *Maninkariiteri* que por sua vez vem *Kipatsi*, finalizando com *Ñaateni*. De baixo para cima, a primeira estrutura cósmica *Ñaateni* é entendida como o mundo da água, onde vivem todos os seres aquáticos, controlado por *Noonki*, Por isso pescar de forma desregrada gera a ira de *Noonki* que fará seus espíritos

[174] Os Shuar identificam quatro mundos, o mundo que vive *Nunka*, o mundo invisível *Astuta Yankuan*, o mundo das estrelas *Nayaimp* e o mundo de dentro da terra Nunka init onde vive Nunkui e o mundo em que vivemos *karamki*. Ver: BIANCHI, César, El Shuar y el Ambiente, Abya Yala, Quito, 1988. Também na cosmologia Kulina encontram-se lugares que são delimitadores espaciais de mundos e seres. Trata-se resumidamente de sua concepção visual do céu, da terra e dos lugares que homens e animais nela ocupam de um ponto de vista geocêntrico. Essa cosmografia supõe as existências de mundos ou de camadas e, nelas, locais. As camadas basicamente seriam *meme* (céu), *nami* (terra) e *nami budi* (embaixo da terra). Os homens, bichos e plantas vivem em nami, enquanto que os espíritos ocupam o mundo subterrâneo, *nami budi*. Os bichos e animais de caça também vivem em nami budi, subindo à terra para serem caçados pelos homens. O pajé, quando bebe *rami* (*ayahuasca*) ou através de seus sonhos, entra em contato com o mundo de meme onde habitam as deidades e *nami budi*, visitando as grandes aldeias subterrâneas onde vivem os espíritos ou trazendo os animais para a superfície, próximos da aldeia. Para tanto, ele se transforma em animal também, entendido que os próprios animais que habitam *nami budi* são espíritos transformados ao virem até *nami*. (POLLOCK, 1992).

perseguirem este homem, até a morte. Se a pessoa morre por causa de *Noonki*, passará a fazer parte do mundo aquático de *Noonki*. Os rios são muito importantes para a vida Ashaninka. Segundo Santos (2009),

> *"En general los ríos invaden todos los ámbitos de vida Ashaninka, lo social y lo cosmológico. Marcan los límites, las líneas que establecen nexos entre asentamientos y son los hitos más claros en la identificación del entorno; son el medio principal para la orientación en la Tierra e lo cielo. Los ríos son importantes para el desarrollo de diversas maneras. El carácter de ser humano, la propia auto-imagen como ser de carne y hueso y el ser Ashaninka implican rituales y simbolismos ribereños. Los primeros rituales del Ashaninka se efectúan a la orilla del río. Los jóvenes se bañan en el río antes del atardecer para conservar parte de la energía que los ancestros confieren a quienes mantienen su pureza espiritual. Las relaciones sexuales tienen lugar, con frecuencia en verano en las playas, y la pareja se baña en el río posteriormente. Los ríos son fundamentales en su cosmología. Pero los primeros virakotxas ascendieron por sus aguas."*

O segundo espaço denominado *kipatsi*, que significa terra, é onde habitam todos os seres humanos, dentro desse espaço estão todas as forças, as negativas que provocam doenças e as positivas que tem os Sheripiari em curá-las. O *Nantatsiri* é o dono dos animais e habita a terra. *Matsintsi* é um espírito negativo que ataca o homem Ashaninka que também vive na terra, os *peyiari* estão também nesse espaço.

O terceiro espaço cosmológico é o *Maninkariiteri*, que é o lugar dos mortos[175]. Uma pessoa morta que não tenha encontrado seus familiares no lugar dos mortos, volta a terra para perto de seus parentes, por isso os Ashaninka mudam de casa. Quando um parente morre deve-se ficar atento aos acontecimentos estranhos, como ruídos em lugares silenciosos, e não se deve molhar-se com gotas de *inkani pero* (chuva fina), porque são lágrimas dos mortos, nem expor-se a ventos, porque são o suspiro de quem morreu. Tudo isso em duas luas, depois passa, porque o morto encontrou outro parente morto e se foi. Revela Aricemio, *"quando o morto está de morte recente tem que tomar muito cuidado porque ele tá perdido e quer levar alma de parente também"*.

A quarta estrutura é o *oetasatsi*. É o lugar onde vivem os espíritos do bem que dominam forças negativas. É com esses seres que os Sheripiari conversam para afastar o mal e aprender tudo. *Kamarampi* é uma mulher que aparece na miração e ensina muitas coisas para o Sheripiari.

---

[175] Para os Shipibo existem três versões do lugar em que se encontram os mortos. A primeira demonstra que é uma localidade ao término do céu onde há uma praia onde seus interlocutores dizem se encontram os mortos. A segunda explica que é um espaço banhado por um rio donde também há uma praia onde habitam os mortos e a terceira apresenta como um lugar em que há muito ouro e muitos denomina que está no topo de uma montanha aos arredores de Cuzco. Nas três versões os mortos são recebidos por seus familiares que aguardam com festa a chegada de seu parente morto. (SANTOS, 2009)

Esses espíritos podem se transformar em onça, beija-flor e andorinha para ensinar. A última estrutura cósmica é *Pachakamaite* que é comparado com o poder do sol, *Pawa*, cuja força domina todo o universo. O primeiro tempo no mundo era o tempo em que *Pawa* vivia com os Ashaninka. Com acontecimentos ruins e ou maus, ele foi subindo e todas as coisas ruins foram chegando, e agora ele vive no *Pachakamaite* ou *Inkite*, nome mais utilizado pelos Ashaninka do Rio Amônia para céu.

Tasorentsi ou *Iriooshi* ou *Pawa* são nomes dados ao criador do mundo, Deus. Todos esses nomes, que se remetem a Deus estão relacionados a sua representação, ou seja, ao sol. Do sol deriva todo o mundo para o Ashaninka, a terra, os animais e o próprio Ashaninka, que vem de uma parte da coroa do sol. Os seus raios são portadores de vida, e trazem vida para os Ashaninka. Os raios de oryie (sol) são considerados a materialização da coroa de *Pawa*, por isso possui um brilho imenso que os impede de vê-lo, e de onde também, teriam vindo os ancestrais Ashaninka.

Pawa habita o primeiro mundo Ashaninka, ou seja, o que eles consideram o local perfeito. Os outros mundos estão subdivididos em quatro, segundo Mencoro, mundo de cima do céu ou *Henoki*, mundo de baixo do céu ou *Osabi*, mundo da vida na terra, *Añaentsini*, e submundo ou mundo de baixo da terra, *Ijeekinta kaminkaripaeni* (lugar dos mortos de alma ruim), mundo de *Kibinti* ou espírito mal, que alguns denominam satanás ou diabo. Recolhemos em campo algumas distintas cosmologias Ashaninka acerca dos vários mundos que existem, e aos quais eles têm acesso e conhecimento.

Os Sheripiari sabem que existe maior número de terras no Cosmos do que aquelas que conseguem visitar e descrever. Podem, mesmo, descobri-las: um xamã, após uma sessão, contou que estivera em outros mundos, *"é grande, bem grande"*. Talvez essa concepção de que os outros mundos são maiores do que a Terra seja porque não tem conhecimento do tamanho da Terra, pois conhecem poucos lugares, que de certa forma são grandes, pois são áreas de imensas florestas, mas não tão grandes quanto os outros mundos que eles tem acesso.

De acordo com Weiss (1969: 81-90) pode-se subdividir os locais onde se encontram níveis de compreensão da cosmologia Ashaninka. Segundo ele, de baixo para cima se encontra o:

Henoki ou *Inkite* (Ashaninka Amônia) – conjunto de níveis que compõem o mundo do céu e o paraíso



Menkori – mundo das nuvens
Kamavéni ou *kipatsi* (Ashaninka Amônia) – mundo terrestre
Kivínti – o primeiro nível subterrâneo, vivem os bons espíritos
Sarinkavéni – inferno, vivem os maus espíritos, denominados *Kamari*

No *Henoki* localiza-se o céu dos Ashaninka, é onde os filhos de *Pawa* vivem com muita fartura.

> *"Pawa transformou uma de suas filhas em cipó kamarãpi e a uma de suas esposas ele transformou em koka e deixou para ensinar os Ashaninka, antigamente Pawa vivia na Terra, mas teve que ir embora porque era muito quente e estava queimando tudo aqui, quando Pawa voltar ele vai queimar."* (ARICEMIO)

Menkori é o mundo das nuvens, onde vivem espíritos bons. *Kamavéni* é o mundo terrestre e da eterna luta do bem contra o mal. O *Kivinti* é o primeiro mundo subterrâneo, onde também habitam espíritos bons e o *Sarinkaveni* é o mundo dos infernos e dos espíritos maus. Atrai-nos imensamente a categoria: mundo das nuvens, mas percebemos, que para os Ashaninka do Amônia, é uma subcategoria do *Inkite*, de espíritos que ajudam o homem a perceber o que é certo e errado. Benki Ashaninka revela que nas viagens do *Kamarampi* ele consegue alcançar essa sabedoria, bem como a sabedoria do *Kivinti*, que ele trata por *"espíritos da Terra"*.

Zolezzi (1994) corrobora a interpretação da cosmologia Ashaninka de Weiss (1969) entendendo que existem alguns mundos e níveis nestes mundos. O mundo do sol, de *Pawa* ou *Tasorentsi* é o mais alto e mais inalcançável, de acordo com Zolezzi, e pode ser chamado de *Katsirinkaiteri* ou *Oriatsiri* (onde se localiza o sol). Seguido pelo *Inkite* (céu mais alto), abaixo do mundo de *Pawa*, em que *Inkite* é o céu superior, a residência dos Deuses *Inkitisati* (habitantes de *Inkite* – céu) espíritos bons, abaixo está o Rio *Hananerite*. Weiss (1969: 254) registra este termo como sendo o rio da eterna juventude, é um rio invisível para os seres humanos, sendo um manacial onde os Deuses e os espíritos se banham para sempre serem jovens e manter a imortalidade. Rojas Zolezzi (1997) observa que existe também uma comunidade mítica chamada *Intaatoki*, situada entre as partes das altas montanhas do território Ashaninka e as partes baixas do (céu) Inkite, onde vivem "*kaniri* (yuca), *parenti* (plátano), *pitoka* (especie de tubérculo), *mawona* (especie de tubérculo), *sheri* (tabaco), *marikishi* (coca), *las que presentan apariencia de mujeres jóvenes porque se bañan en las aguas del río que existe en la mencionada comunidad."* Acreditamos que pode ser uma comunidade a beira desse rio mítico denominado *Hananerite* ou *Hananeri*.

Ao perguntar por *Hananerite* na *Apiwtxa*, fui corrigida que a palavra certa era *Hananeri*, que era realmente um rio celestial, bom para pescar, e que também poderia ser a Via Láctea, pois só se vê esse rio no período do verão. Diene diz que: *"Kashiri põe rede em Hananeri (rio celeste) para pescar as almas e comé-las."*

Henoki é um mundo habitado por *Henokirini*, espíritos bons, que utilizam *Hananeri* para banhar-se e manter a imortalidade, bem como, a juventude. Habitam nesses mundos, além de *Honokirini* e *Inkitisati*, seres sobrenaturais, também outros seres como *Kashiri*, *Katsirinkaiteri* e *Impokiro*. Segundo Weiss (1969:79) *Otztiake* é a desembocadura e o fim do rio, local onde todos os rios grandes se juntam local onde se acaba o mundo. Cita Padre Grain (1957:91) que *Ostiake* é o fim da terra. Muitas vezes o rio do céu *Hananerite* é relacionado com a Via Láctea *Meshiareni* (rio onde se muda a pele). Weiss (1969:90) cita novamente Padre Garcia (1935:37) em que este observa que existe um grande afluente do rio celeste que é o rio *Kamabiría* (rio dos mortos) que está situado debaixo da terra. Padre Gárcia a sua maneira de entender os mundos da cultura Ashaninka, na época escreve,

> *"Unos diablos viven arriba, em la 'región de las nubes' (menkoripatsa), y otros muchos aquí en la tierra; pero su principal morada, donde residen la inmensa mayoría, es Gabaironi (lugar de la muerte o de los cadáveres). El infierno Gamaironi ha sido creado por el Dios malo Kientibakari. Está debajo de esta tierra, más abajo que el Kamabiria, u muy lejos. Es una extensa tierra, topográfricamente parecida a ésta. Hay en ella tupidos bosques, pero sin frutas ni aves y animales comestibles. La recorre en todas direcciones el caudaloso río Kamabenía (o río de la muerte). No sirven (este río y sus afluentes) para beber, ni tienen pescado alguno. La región del Kamabiría es respecto del Gamaironi lo que el cielo azul (inkite) respecto de nosotros."*

Abaixo do *Henoki* vem o *Menkori* ou mundo das nuvens, lá se encontram os *"donos"* ou deuses das nuvens, ventos e da chuva, isto é, *Menkoriteri*, *Tampeateri* e *Inkaniteri*. Chega-se ao *Kamavéni* ou *Kipatsi* (mundo terrestre), ou seja, mundo onde os habitantes são mortais, onde moram os Ashaninka. Abaixo vem o *Sarincaveni* ou *Sarincaveniki*, inframundo onde habita *kamari* (espíritos maléficos) que praticam o mal sempre. *Sharinkabeni* é o mundo mais baixo da cosmología Ashaninka, onde vivem *Singerinti*, o chefe dos espíritos malignos e outros demônios, que vem e vão até *Kipatsi* causar danos e maldades aos Ashaninka. Esses seres sobrenaturais estão presentes no sistema sociocosmologico Ashaninka para que possam entender e explicar seu mundo, demonstrando que foi no passado mítico, para processar o que vem acontecendo no presente, bem como, vaticinar como será o futuro.

Apiwtxa e a Estrutura do Cosmo

Há, na interpretação que Shomõtse faz das épocas entre os Ashaninka do Amônia, três tempos, o tempo de *Pawa*, o tempo intermediário e os dias atuais. Entende-se por dias atuais desde a época da chegada dos indígenas mais velhos da aldeia à região do *Tamaya* e Alto Juruá, onde uns trabalhavam com madeira e outros vagavam fugidos dos patrões e do grupo Revolucionário Sendero Luminoso[176]. A estrutura apresenta-se da seguinte forma:

• *Época de Ouro – tempo de Pawa ou Tasorentsi*

• *Época de Prata – tempo mítico da criação dos mundos e divisões dos mesmos*

• *Época de Bronze – tempo atual, compreendendo o processo de transformação para o mundo dos Deuses e dos Ashaninka*

Quando comentamos essas épocas com Pedin, ele fez a seguinte colocação: *"então que época seguirá depois? O ferro, cobre, alumínio? É nessa época que segundo nossa cosmologia, Tasorentsi vai cobrar todos com suas vidas e é donde esta sua pergunta: o cambio climático"*. Isso nos fez refletir no processo que vem se instalando na cosmologia Ashaninka por conta das mudanças climáticas, porque ao mostrar essa relação a ele, ele próprio me propôs outro tempo:

• Época do Ferro, ou cobre ou alumínio – tempo mítico futuro, mas que já dá indícios de que está próximo, em que o ser mítico *Tasorentsi* fará todas as cobranças ao povo, por causa de todas as coisas erradas que os Ashaninka e os virakotxas vêm fazendo. Portanto, o quarto tempo, bem analisado na acepção nativa de Pedin, é feito com relação ao que fazem agora e o que será no futuro.

Pirito não concorda com a fala de que *Pawa* é o Deus maior e entende que,

> *"Para mi, Pirito, una ave chamada beija-flor ou picaflor, não sei, é txirotsi é um encante que realiza a tarefa de mediador ou negociador dentro da cosmologia arawak. Em realidade quem é ele? É o mesmo Sheripiari que se converte em essa ave que viaja por todo o corpo celeste entre a Terra e o sistema celestial. Outra palavra es Pawa que se tem que definir, para mim Pawa é um termo familiar, como tio, irmão de meu pai, e meu pai mesmo. Parece o Deus religioso o da religion judeica es Dios, segundo os antigos Ashaninka, não é o maior. O maior Deus espiritual, o ritual é em*

[176] De acordo com Pimenta (2002:81) "fundado em 1969 por Guzman, o Sendero Luminoso (S.L.) iniciou sua propaganda maoísta na Selva Central, competindo com o Movimento Revolucionário Tupac Amaru (M.R.T.A.). Lutando entre si para o controle da população rural e o comercio de cocaína que sustenta suas ações, os dois movimentos forjaram as bases da revolução armada contra o governo peruano que organizou a contra-insurreição (...) com conseqüências desastrosas para os Ashaninka: assassinatos de lideranças, torturas, execuções, etc..."

> *arawak: Tasorentsi e não Pawa. Pawa esta influenciado por alguna religion actual, religión Cristiana, Kamari (diablo) es definicion Cristã em oposcion a Dios. Mas tem muito kamparia que fala Pawa, mas eu entende que fala Tasorentsi".*

Essa importante fala de Pirito demonstra que mesmo os Ashaninka do Amônia e do Breu, por mais que habitem a longas distancias da Vila de Thaumaturgo e da cidade peruana de Tipiska tem falas e interpretações distintas dos Ashaninka peruanos. Ele revela que por morar acima da aldeia *Sawawo*, *"na selva mesmo"*, lá ainda o aspecto religioso da cultura Ashaninka, é, mais preservada, principalmente pelos mais velhos. Claude Lévi-Strauss fala sobre o *"método de expansão"* na sua abordagem dos mitos, de que *"(...) a análise de cada mito envolvia outros, e esse contágio semântico, atrevo-me a dizer, estendia-se de vizinho a vizinho e em várias direções ao mesmo tempo"* (LÉVI-STRAUSS, 1988:164).

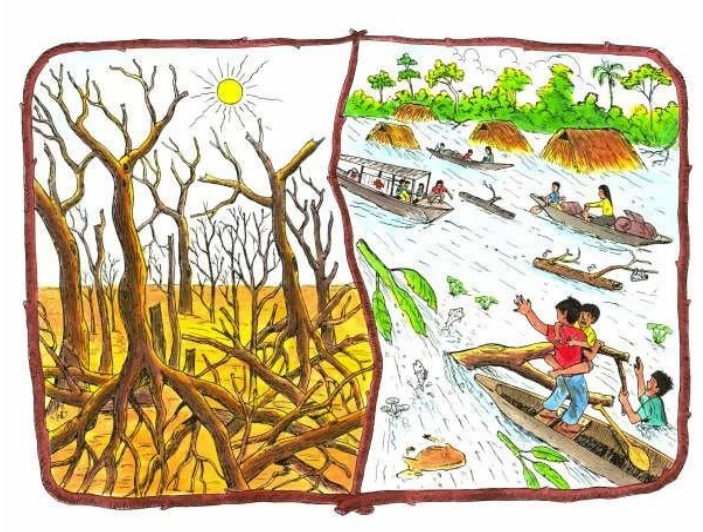
Weiss (1969: 111) já havia percebido os variados nomes para a divindade maior Ashaninka, e cita os nomes recolhidos em seu trabalho de campo: *"Kacirinkaiteri, Oriaciri, Inti (nome quechua usado pelos Ashaninka), Pavá (Pawa) e Tasorentsi como nomes utilizados para denominar o Deus Sol",* grande Deus poderoso e bom da cosmologia kampa que entre muitos feitos promove até hoje a vida na Terra. Realmente como podemos observar, há sinônimos para alguns substantivos no dialeto Ashaninka, que aqui no Acre se mescla e se acentua, talvez devido aos indígenas serem provenientes de várias regiões do território, correspondente a área da qual a etnia é nativa no Peru.

Outro ser encantado encontrado na literatura é o Deus *Apinka*, diz Zolezzi (1999) que este Deus foi o criador do povo Ashaninka. Conta o autor que no princípio do mundo, na floresta só existia deuses que faziam sua vida sob os olhares do Deus Sol (Oriatziri) e da Deusa Lua *Kashiri*. Depois de muito tempo é que os deuses criaram as aves os animais e o povo Ashaninka esses se tornaram invisíveis para cuidar de todos os seres da floresta e assim é até hoje. E que depois de muito tempo, o mal que se criou, criou também *virakotxa*. *Mamantziki* = mãe natureza vivia com *Oriatzari* (Deus sol) e da união dos dois nasceu *Apinka* Deus da solidão, que ficou a cargo de governar e cuidar de todas as terras sagradas que são as florestas. Dessa acepção a expressão *Inka* pode ser uma declinação de *Apinka* ou mesmo inserida na sociocosmologia Ashaninka como integração das relações de troca com os indígenas do altiplano, que tinham como uma grande liderança do altiplano, e ser com poderes – o sub-Deus *Inka*, conhecido pelos Ashaninka como

grande guerreiro, e Deus *Inka* detentor do conhecimento e das coisas tecnológicas, logo, o dono delas[177].

Crise do Cosmo

A vivência e a representação do cosmo repousa nos legados de ações dos seres sobrenaturais na cultura Ashaninka. Também através das histórias míticas contadas e vivenciadas se estabelecem o vínculo, entre o homem e as mais diversas realidades e mundos. Essa época na perspectiva Ashaninka, em que estão vivenciando é caracterizada pela desestabilidade do cosmos, que ameaça a sobrevivência da vida de índios e não-índios na Terra. Essas desestabilizações no equilíbrio, desta forma tão radical, tem a ver com destino provocado pelo próprio homem; e vem a indicar aos xamãs a eminência de catástrofes e perigos. Em muitos desses destinos, os Sheripiari não tem mais o poder de intervenção, dado o grau de instabilidade das relações entre os seres sobrenaturais e o Sheripiari. Eles acreditam que esses fenômenos anormais apresentam o início do fim e, ao mesmo tempo, de outra continuidade de toda vida no planeta.



27.Eventos extremos do Clima. Desenho de Haroldo Salazar Rossi

Portanto, trata-se de uma época mítica e áurea em que os Ashaninka estavam perto de *Pawa* ou *Tasorentsi*, período este que todos viviam bem, sem necessidade da intermediação de Sheripiari. Segundo Zolezzi (1994) no sistema de representações dos Ashaninka, *"o cosmo foi*

[177] Para os Huni kuin como uma das denominações do Deus Sol *"nosso Bari Kuxipá"* (nosso pai – Deus sol). Veja para Zolezzi *Kashiri* é uma Deusa e não um Deus como entende os Ashaninka do Amonia e da região do Juruá.

criado em um tempo mítico, qualitativamente diferente do tempo histórico do grupo, tempo marcado em textos e na tradição oral pelo termo pairani (antigamente). (...) Trata-se de um tempo mítico atemporal" em que o cosmo atual foi definido com suas características e ordenamentos atuais, fundadores do mundo em que vivem historicamente. É nesse período que ocorre a grande alagação, que segundo Pablo, é uma interferência da ideologia Cristã no pensamento nativo, mas é um mito que faz parte da mitologia Ashaninka. De acordo com Pepi,

> *"Pawa criou o mundo, no antes existia os deus e os Ashaninka mesmo, mas o Deus Pachakama que é nossa mãe terra criou o terra com é, e teve a grande alagação que acabou com todo mundo, só Sheripiari no morreu porque era sabido e tava no outro mundo, ele viu alagação, né, e não teve como avisar e depois voltou pra terra, tava no céu, ele tava vivendo só e pediu a sua irmã uma arvore barriguda da mata (toneto) que desse uma mulher para ele, ele bateu em sua barriga e ela deu, ele criou menina e casou com ela. Depois de alagação o Terra ficou assim como é hoje antes não era assim, não, Pachakama criou tudo, aí veio os virakotxa que Ashaninka pescou do lago e roubou tudo de nós."*

Em seguida veio uma época em que os mundos foram divididos e as entidades criadas, mas o contato era com todos os Ashaninka. Após uma terceira fase em que os mundos existem e a pessoa do Sheripiari é a interlocutora entre esses mundos, mesmo que atualmente a atuação do Sheripiari esteja reduzida. Ao que parece essa comparação com as idades e as características demonstram, de maneira didática, essa cosmogonia e o papel que foi crescendo de intermediador dos mundos do Sheripiari. Mas ao mesmo tempo, da perda do poder do Sheripiari e de suas forças de outrora, eles ainda são detentores de poderes. É fato, para os Ashaninka, que nos dias atuais, os Sheripiari não têm mais tanto poderes como tinham no mundo ancestral, bem como os animais "encantados" também já perderam muito do poder que detinham antigamente. Os kampa acreditam que quando chegar o tempo da cobrança, eles serão pouco cobrados, pois em sua concepção de vida, em que quem faz algo errado, tem que pagar pelo seu erro, e se for acerto, por suposto, terá seu mérito, os livrará, em sua imensa maioria, desses castigos. Mas esse papel de *Tasorentsi*, de um Deus cobrador das ações dos homens na Terra é notavelmente vindo da influência cristã sobre a cosmologia nativa Ashaninka. As características do verão e do inverno, visivelmente modificadas são um *"castigo de Pawa"*, ou mesmo os *"Deuses devem estar loucos com tanta desordem, maldade, poluição vindo dos habitantes de kipatsi, sob ou não, influência dos seres de Sarincaveni, na eterna luta do bem contra o mal",* sendo que a Terra está em desordem por causa da perda da força do Sheripiari diante da tecnologia dos *virakotxa*. O papel de mediador

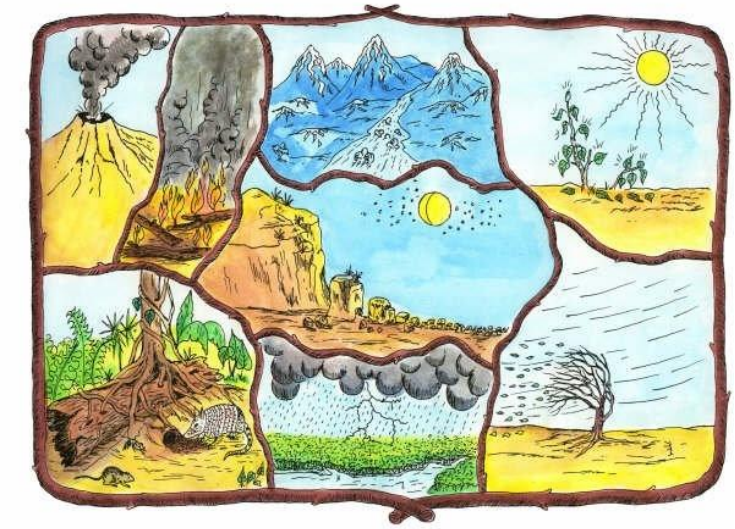
desta *"dualidade em perpétuo desequilíbrio"* da qual observa Lévi-Strauss, dos *"xamãs"* de toda a Terra, está se esvaindo.

Após muitas conversas, com alguns de nossos interlocutores Ashaninka, conseguimos trazer à tona algumas reflexões e observações sobre a problemática das *"mudanças no verão e inverno"*. Francisco Piãnko Ashaninka (Nhãnhãn) faz observações sobre o passado, o presente e o futuro de seu povo, evidenciando o cuidado que eles têm com a natureza, e que a sociedade branca deveria ter, para que a humanidade não se acabe.

> *"Essa vida que levamos aqui é verdadeira, somos um povo muito sofrido, os mais velhos, muito sofridos. Os mais moços estão numa outra geração de história. Antigamente não tinha Piarentsi como têm agora, os brancos punham cachaça para a gente beber, e abusavam de nossas mulheres em nossa comunidade. Antigamente trabalhava com madeira e cinqüenta toras de mogno era uma saca de sal, antigamente na época que trabalhava com madeira. Hoje não tem um Ashaninka que obedeça regra de mercado nenhum. Não tem segunda, terça, quarta, a não ser a natureza, é o que sua necessidade coloca. Isso que temos aqui não existe para o mundo, nós vivemo. Para o mundo não existe, o que é bom pra o mundo é outra coisa, temos qualidade de vida e o mundo da gente branca não tem isso. É um problema pra nós acumular muitos bens, agora vai no mundo de branco tem que ter muito. Na nossa cultura o que é velho é coisa que não tem vida. E a gente tá avisando que se branco continuar a derrubar a floresta e botar poluição no ar, o homem vai acabar, a Terra, renasce, como renasce um mato, mas o homem todos vai acabar."*

Benki observa o que é ser Ashaninka, para explicar a ampitude de sua concepção de mundo.

> *"Ser Ashaninka é ter acesso a diversos corpos e naturezas. A sombra, as estrelas, as montanhas, as terras altas, os rios e suas pedras, as diversas cores que se pintam o rosto, as cushmas e coroas. Para os primeiros Ashaninka, meu avô Samuel contava para nós que eles viviam em simples tapiri e em árvores ocas quer eram suas primeiras casas, a alimentação era de ervas, raízes, frutos silvestres, tubérculos que se encontrava na floresta. Foi o roçado que ajudou a regular nossa conduta de experiência diária com a mãe terra e com a natureza, que se baseou na lei da troca e da transformação. A troca é uma obrigação do espírito de reciprocidade, uma reconciliação das diferenças, ou seja, nos transformamos essa é a Lei. Hoje vocês têm que aprender o antigo acordo com a natureza, aprender que tem que haver a fraternidade entre todos os seres para que a mãe terra possa sair da doença que está sofrendo."*



28. Desenho de Haroldo S. Rossi

Kauxo Ashaninka revela como está percebendo o tempo do Otsarentsi:

> *"Eu vou contar uma coisa que eu pensei assim todo formado, homem, saber mais as coisas o que que tem, esse verão que foi no roçado ontém e que estamos nós aqui, esse verão assim. Faz tempo noutro verão, não tinha jeito como é que agora, agora eu estou vendo, aqui está ficando mais seco, parece que quando está queimando fogo, né, fumaçado, fumaceira dos tempo. (...)"*

Com relação ao rio e aos peixes, observa:

> *"(...) Outra coisa é o rio, os peixes já viram como fica os peixes, os peixes ficam os podres, chega a ficar fedendo por causa do verão, água muito quente de rio. E a plantação também nós estamos vendo não igual ao passado, não tá dando bem (a tapa) o arroz e o plantio, né. Aí não dá bem, não dá bem a flor também e nem o fruto, não crescia nada ficava muito feio, todo o tempo pequeno, feio, agora que é fim do verão, é que estamos vendo de novo o cheiro das plantas, tá melhor. Porque tá acabando o verão o cheiro da floresta fica melhor. O Sol é Pawa para nós todos, ele tá valente mesmo, tá forte né, estamos fazendo coisa ruim pra ele, ele fica mandando quentura pra nós e pra floresta, fica tudo caído os folha, triste mesmo."*

Sobre o sal, conta a seguinte história:

> *O sal do que mi avó fala a mi papa era na terra mesmo dos Ashaninka esse sal ele falava tinha forma de pedras, pedrinhas de cor assim dessa [mostra minha cinta, um meio rosa meio vermelho] que meus avós gostavam de chupar assim como um bombom [bala], mas nesse época muito tempo não sabiam pra que era, só chupavam mesmo.Aí o patrão veio e roubou o sal do kamparia e fez kamparia ter que trabalhar*

pra ele pra ter o sal e mostrou mesmo como era que usava. Era diferente Pawa foi embora e tudo tá ficando assim.

Na fala de Kauxo Ashaninka ele remete a época do intercambio cerimonial de bens, que tinha como centro e produto de troca o sal, gema que era obtida do *Cerro de la Sal* localizado nas cabeceiras do rio Perené. Essa troca de sal por produtos se constituiu uma constante na vida Ashaninka fazendo parte de sua cultura. [178]

NARRATIVA DE OTIE ROMAO

Otie Romão Ashaninka, professor, 26 anos, revela um pouco de sua percepção sobre a vida e alguns fenômenos climáticos.

"Em 2008 a gente viu um sol bem quente mesmo, parece um fogo, bem quente mesmo naquela época não fazia isso não. Em 2009 aconteceu isso até a água ficava água quente, primeiro não fazia isso não, de primeiro não ficava quente. Olha agora parece fogo mesmo, esquenta parece fogo mesmo, eu vi o otsarentsi mudou um pouco. O sol tem mancha no sol agora, você vê amanha, de base de sete horas, você vê o sol quando o sol nasce no otsarentsi mesmo, você vê como lua, parece como lua, fica bem redondinho dá pra ver mancha, o otsarentsi agora mudou, a cada otsarentsi tá mudando o jeito dele, todo otsarentsi muda tá mudando, vamos ver o outro otsarentsi como vai ficar. Kiaontsi (inverno) é muda, mais ou menos, também muda um pouco também, porque naquele tempo no outro otsarentsi chovia muito pouco e agora chuva chove muita, e no kiawontsi, inverno, chove muito. Chove muito e às vezes não pára chuva como foi no ano passado agora, em 2009 que deu alagação aqui, foi todo mundo, nós aqui, todo mundo alagou macaxeria, roçado foi tudo, entrou água na casa, pra baixo alagaram tudo o pessoal e ficaram sem roçado, e eu acho que mudou naquele tempo que eu vi, o kiawontsi não acontecia isso não, eu não via alagação como essa, agora que eu tô vendo grande alagação e eu não sei como vai ser o kiawontsi neste ano agora. Outra coisa, eu via o ririniki (chuva de gelo, granizo) eu era menino, eu via faz tempo, eu tava menino mesmo, agora eu não vi mais. Ririniki antes era no inverno. Agora não vem mais. Cada inverno e cada verão vai mudando. Pawa tá fazendo essas coisas, nem virakotxa nem nada quem sabe. É Pawa, porque o único que faz é Pawa, porque nós mesmo ninguém vai empatar o sol não, só Pawa o dono do sol mesmo, só Pawa que tem que ele faz e faz mudar. Pawa qualquer jeito ele faz, ninguém tá empatando ele, ele faz. Pawa tá fazendo isso por

[178] Sobre Cerro de la Sal ver: VARESE, S. 1973. La sal de los cerros. Una aproximación al mundo Asháninka. Lima, Retablo de papel Edicion, BARCLAY, F. 1989. La colonia del Perené. Iquitos, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA); BROWN, M. y FERNÁNDEZ, E. 1991. War of Shadows; The struggle for Utopia in the Peruvian Amazon. California, University of California Press; FERNÁNDEZ, E. 1986. Para que nuestra historia no se pierda: Testimonios de los Asháninca y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa. Lima, CIPA; CHIRIF, A. 1996 "Identidad y movimiento organizativo en la Amazonía peruana" in: Horizontes Antropológicos, Sociedades indígenas. Vol. 6, Ano 3, nº. 6, 135-159.

causa de todo mundo, porque essas coisas causa para essas coisas pra todo mundo. Pawa é o único que faz mudar é Pawa. Porque nos mesmo ninguém faz, ninguém vai empatar o sol não, só Pawa dono do sol ele faz mudar. Porque causa pra todo mundo essas coisas, na cidade fogueira quente agora pior lá. Pior lá do que aqui lá é quente, todo mundo sofre. Aqui mais fresco o casa. Às vezes, longe morre por causa de quentura, vê falar que morre muito bicho, boi, é Pawa mesmo."

Na fala de Otie, ele encontra atualmente um verão mais quente e muita chuva no inverno. Relaciona o excesso de chuva com a alagação, e diz que Pawa é o responsável por essas mudanças. Comenta que antigamente, em sua meninice, havia ririniki (chuva de granizo), fenômeno este extinto da região.

Outra fala muito enriquecedora é a de Shomõtse. Ancião da aldeia e conhecedor das transformações sociais e meteorológicas na região, Shomõtse comenta sobre a época em que os Ashaninka faziam guerra que:

"(...)Antigamente todo o dia cinco horas chovia muito, antes em Kiawontsi (inverno), tem que voltar pra caminho que conhece. Eu gosta de minha história. Era outra coisa. Hoje muda tudo. Verão agora tá mudado, porque primeira, antigamente, primeira era muito saudade (...)."

Sobre o otsarentsi observa:

" (...) Via agora neste verão mudaram. Antigamente Pawa tava pertinho de nós e aí não tinha vergonha e agora Pawa tá longe e mudaram. (...) Antigamente faz roçado nu, sem roupa e não era tão quente. Agora tá muito diferente e tô vendo agora diferente o otsarentsi agora. Antigamente fazia isso, agora não tem isso. Otsarentsi ele vem de Pawa, foi Pawa que ele botou nós o verão e o inverno, foi ele que deu nós. Ele deu o otsarentsi pra fazer roçado e o inverno pra chover. (...) Nós sabe que Pawa não está bem perto de nós porque acontece isso. (...)"

Sobre o Kiawontsi e os astros observa:

"(...) Inverno e verão tô roçado. Agora nesse ano mudou de estrela. Primeiro não via aquele satélite que anda de noite, antigamente não tinha, naquele tempo inpoquiro (estrela) que passa assim. A gente olha estrela que fica andando e é uma satélite. Antigamente que escutava uma história que um gringo que corta a gente e tira a banha da gente e faz todas as manteigas e vende lá. Isso essa estrela que vê assim é um tipo avião que olha assim, é desse gringo que faz manteiga assim com a banha da gente. Tu vê lá na sua terra? [Resposta minha: não, mas Shomotse continua enfático] Vê, vê porque eles mata kamparia pra tirar banha, o que diz gordura, óleo pra fazer essa estrela que é avião. Eu era guerreiro e escondia, porque eles me pega e faz estrela, avión, no Peru tem muito, aqui tem pouco. Kawanhaki [meu nome Ashaninka) conhece os gringos? É tamari (branco) feito Kawanhaki. Eles é mal, tem espírito do cão. Antigamente kamparia sofria, eu não tinha keotsi (rede) dormia no chão mesmo.

Mascava koka e tinha antao inkani (chuva grossa para encher o rio). O Amonia era antao, enchia o rio até o katongo operete (barranco alto). Menkori (mundo das nuvens) tá mudado. O kashiri (lua) no otsarentsi (verão) ele nasce aqui e inverno entra por aqui. De lua e de sol agora como, primeiro ele nascia bem aqui pertinho do sol o lua, ele nasce e entra pela reta bem direta. O lugar do oryie nasce é o ishitowapentsi ooriya e deita no tsiroriyapentsi ooriya. O sol nasce de dia o sol, e de noite ele lua nasce e entra no mesmo canto, o lua. Antigamente se ele encosta o kashiri (lua) o oryie (sol)se encostar bem pertinho, de noite por isso o lua a gente vê bem o escuro por que causo de sol com lua. Porque o lua ele são água, ai quando ele encosta bem pertinho ele molha o outro. O sol queima a lua e vê o lua bem pequenininho é por causa de sol. Aí ele briga com sol. Acaba a água de lua. Aí se vê escuro ninguém vai amanhecer o dia não. Porque a gente tem medo, de noite a gente vê lua bem pequenininho e se apagar o lua, não vai amanhecer o dia não. Isso é Pawa que tá dando um castigo nóis. Kashiri é água, é perigoso o sol acabar com kashiri (lua). Antigamente escutava o barulho do kashiri derramando água no oryi, escutava de noite, barulhinho, shi...shi...shi, agora não escuta mais. Otsarentsi antigamente não era assim não. Agora mudaram, agora a gente tamo vendo o verão como primeiro a água ficava bom, agosto mês de antigamente não ficava água quente. Agora você olha no rio a água tá bem quente, as vezes morre peixe, e agora tá fedendo. Antigamente não acontecia isso, setembro termina o otsarentsi, em setembro começa a serenar chuva e outubro começa a ficar mais grossa pra começar a encher o rio, dar o primeiro amani (repiquete) só em um mês depois, que é encher o rio – antao opamakiro amani.

Sobre os Sheripiari, Deuses e pedras:

"(...) Sheripiari, meu vovô é Sheripiari, meu avô é Pastore eu bebia kamarãpi com ele antigamente, quando ele morreu ele virou queátsi (pedra de rio – espírito da pedra de rio, corredeira[179]), ele tá no rio Ucayali agora. Quando ele morreu virou pedra, morreu com duzentos anos, naquele tempo antigamente, não ficava velho não. Não como agora, eu tenho 92 anos e não tenho muito cabelo ele tem. Sheripiari quando morre vira pedra de altura, tu andou Ucayali, tu viu montanha cheia de pedra é Sheripiari, e aqui vira pedra de rio. Nas pedras das altas montanhas tem um espírito das grandes montanhas, Yompiri, é espírito bom, é encanto, o espírito tá sentado assim e quando ele mexe uma perna dá aquele tremor de terra e ele mexe e mexe a terra. É Nawiriri também que faz isso. Quando mexe assim faz mexer terra e quase que sua perna vai quebrar, filho de Pawa, Nawiriri irmão de irmão José, que é filho de Pawa. Ele levantou cruz no Amonia, foi para o Peru, subiu até o Ucayali. A história que conta é que ele foi preso na penal lá do Peru, e ele andava na água e aí acharam que ele era feiticeiro e aí prenderam ele na penal do Peru e ele virou um passarinho e voou embora, sumiu. Dentro da penal mesmo ele virou um passarinho e perdeu, saiu pelo buraquinho bem pequenininho. Ashaninka peruano conta essa história, no Sawawo. Ele é filho de Pawa mesmo. (...) Antigamente na roça não era como agora. Kashiri mudou também, aquele dia távamos conversando com Otie, quando vai acertar kashiri aquele sol oryie é quente e lua é água. Por isso o kashiri quer apagar o oryie, chegar perto do lua para apagar e naquele tempo antigo ficou bem pequenininho e

[179] Corredeira de rio onde as pedras ficam expostas, conhecidas por cachoeira na região do alto Juruá.

quer apagar e o sol queria apagar o lua. Kashiri é Ashaninka que virou Kashiri filho de Pawa, lua tem mulher, mulher de lua é estrela. Quando ela sai lua nova aí tem estrela pra esperar para sair e ficar os dois."

COMENTARIOS A NARRATIVA DE SHOMÕTSE

A memória reflete o vivido. Só existiu aquilo que foi por ela guardado. Dessa forma, pode ser pensada a partir das condições de processos constituintes de sua produção. Portanto, a memória se apresenta como um texto que se produz no agora, atualizado por marcas (lembranças) do passado e pelos estímulos do presente.

A memória individual possui um sentido de resgate do tempo passado, no caso, das várias classificações de tempos relacionados aos espaços míticos Ashaninka, carregado de representações e também de percepções. Esta memória teria a função de aproximar o passado ao presente e de complementar este presente. Observa Henri Lefebvre: *"A memória aproxima, faz mover/retroceder o tempo. É o campo do irredutível, é o que permite ao passado se aproximar. Enquanto há o que recordar, o passado se enlaça no atual e conserva a vivacidade cambiante que significa uma ausência em presença"*. (LEFEBVRE, 1983:63)

A representação individual compõe a representação coletiva. A memória está contida nas representações. Quando Shomõtse revela que vivia em um outro tempo, compõem parte da memória as sensações que penetram pelo corpo, sendo a memória composta pelas lembranças que as reconstroem no presente. As sensações e a experiência do vivido estão carregadas de significados sociais. Nas entrevistas realizadas, percebemos que os lugares possuem imagens, cores, cheiros, sons, sabores que penetram pelo corpo e se transformam em lembranças. Essa eclética combinação é única e, assim caracteriza um lugar também único, no caso um dado grupo vivendo esse lugar também como único.

PISHTACOS

Shomõtse traz a história de que os brancos [como eu] são produtores de aviões – espécie de estrelas, e utilizam para isso a gordura (banha) dos Ashaninka, ao que ele nos apresenta, se ele estivesse na aldeia e guerreiro, talvez os gringos tivesse pegado ele também. Sobre a gordura narrada por Shomõtse, escreve Descola que se trata de,

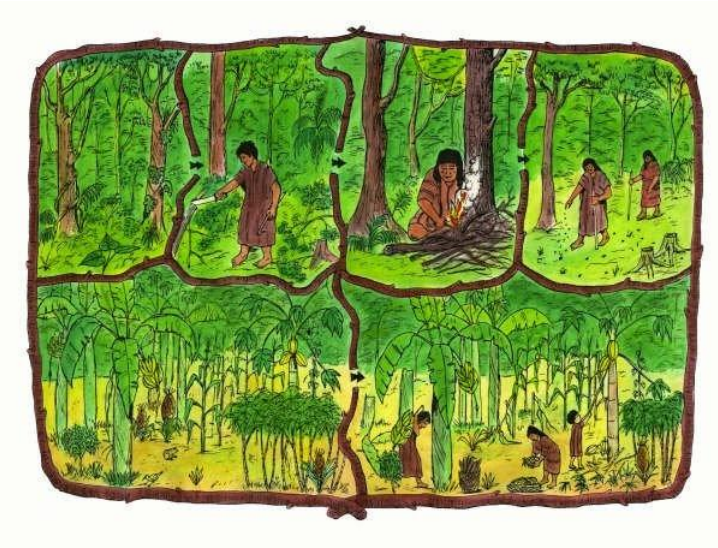
> *"(...) uma velha crença andina, partilhada por inúmeras tribos do piemonte, atribui assim a brancos perversos um apetite insaciável pela gordura dos indigenas, que eles obtêm cozinhando os infelizes que capturam em imensas panelas, ou esvaziando-os feito ostras. Alguns afirmam que essas práticas macabras servem, na realidade, para fazer provisão de lubrificante e combustível para as máquinas gigantescas com as quais os brancos estabeleceram o seu poder sobre o mundo."* (1993 [2006:171])

Denominados *"pishtaco"* por muitos povos da selva peruana são entendidos como demônios ávidos por gordura humana e se apresentam com pele branca, muito parecido com os *virakotxa*, logo, os brancos são pishtaco em potencial. Há histórias de muitos brancos mortos na selva, que se aventuraram inocentemente, e que morreram por serem considerados por seus executores indígenas, *pishtaco* (demônio) em busca de banha humana. Shomõtse também apresenta sua percepção de que os tempos estão mudados, mas não só os tempos climáticos, mas sim, se remetendo ao respeito que se existia antigamente com os velhos e hoje há menos, segundo ele, e explica que é devido à distância dos Ashaninka de *Pawa*. Observa que *Pawa* fez tudo, também o verão e o inverno. Nota-se que *Pawa* está castigando os Ashaninka, talvez pela desobediência, mas não ficou muito claro isso. Essa observação é com relação à mudança no *otsarentsi* e no *kiawontsi*, que não é mais igual a antes, percebemos na paisagem e nos sinais também, quando da fala em que existia mais fartura de animais, e que a lua e o sol estão aparecendo, ambos, em outros locais, que não os de antes. *"Irotaytsi aretaia otsarentsi kiyawontsi (esta mudando o tempo do verão e o tempo do inverno)"* é a expressão Ashaninka que se refere a todas as transformações, principalmente esse processo de mudança de fenômenos meteorológicos e climáticos percebidos no *otsarentsi* e no *kiawontsi*.

Atualmente existe um *Antaviari* na região do Alto Juruá, segundo Aricemio, é um Ashaninka de mais de cem anos que vive na aldeia Ashaninka Peruana Santa Rosa, subindo o Juruá em águas peruanas. Pode-se conhecê-lo, Jorge Ashaninka, com feição séria e falante apenas da língua arawak. Segundo Aricemio, ele foi quem o ensinou, juntamente com Pastore. Ele e Aricêmio deixam evidente que os problemas que está havendo há algum tempo na Terra são devidos à ausência de *Pawa*. É interessante a ligação entre o Irmão José[180] e a cosmogonia Ashaninka, sendo este inserido como irmão de *Nawiriri* (ser mítico poderoso), ambos filhos de *Pawa*, devido à

[180] Irmão José da Cruz foi um homem que passou pelo alto Juruá em 1969 pregando a palavra de Deus, realizando "desobrigas", isto é, administrando sacramentos e também erguendo cruzes. Muitos acreditam que ele era um padre em missão, outros acreditam que ele era um Santo ou mesmo São Francisco do Canindé, porque aos que foram até lá pagar promessa, as vestes e a face eram muito parecidas. Outros ainda falam que ele era uma pessoa culta, mas um andarilho, casado e vindo de Minas Gerais para conhecer esses rincões de mundo.

importância que esse missionário teve na região desde 1969, ano em que começou a subir o Juruá em direção ao Peru, e de acordo com muitos, realizando curas e milagres. Este assunto será melhor abordado no capítulo sobre os não-índios.



29. Desenho de Haroldo Salazar Rossi

Observa Shomõtse que , no verão também é época de retirar palheira para cobrir e recobrir casa e retirar e colocar no sol para secar, em vários momentos na *Apiwtxa*, havia galhos de palheiras estirados ao chão para secar e, que a *posteriori*, iriam cobrir uma nova casa ou recobrir uma antiga. *"É época das mulheres ficarem felizes porque a casa será reformada"*, ou parte dela, revela Sheruãngo.

NARRATIVA DE INHOPI

Temos agora uma fala feminina, Inhopi, 63 anos. Inhopi comenta sobre o universo feminino na cultura Ashaninka, e faz suas observações sobre as mudanças que vêm ocorrendo ano após ano.

> *"(...) Minha mãe fazia comida em kantisiri (panela de barro), eu não aprendi a fazer, tem a de alumínio, mas antigamente era tudo diferente de agora. Tinha muito peixe e muita comida, paca, queixada, veado, passava pertinho da casa, meu pai trabalhava em roçado e nóis comia muito ovo de tracajá e ihiiiii.....ihiiiiii.....se quer comer tem que ser ovo de galinha. (risos). Antigamente nóis não tinha galinha, tinha carne de toda qualidade, não precisava galinha, hoje a gente tem porque a caça tá acabando e*

os peixes tá pouco, ou tá com piché. Kashiri tá levantando mais, e menkori (nuvem) tá acabando o verão. O sol hoje eu acordei tava vermelho. Otsarentsi era grande e era bom, tem muito peixe e hoje não tem mais. Agora tá mais quente. Otsarentsi tem sol encarnado e no inverno tekatsi (não tem). Ele é vermelho de manha e depois vai ficando amarelo e depois vai ficando branco. Oryie é sol. No começo do verão, o sol fica encarnado e no final vai ficando branco no Kiaontsi. Tá limpando oryie. No inverno o sol é mais branco. Antigamente tinha ririniki, cai ririniki na chuva grande, cai, caiu ririniki e nasceu doença no roçado. Ririniki não faz mal botar na boca, só pra roçado. É gelo, não tem mais ririniki, tempo de inverno era tempo de ririniki, antigamente. Otsarentsi passado acabou tudinho com as folhas de macaxeira, sol muito forte. As folhas estão ficando pequenas no otsarentsi. Dá dando muito lagarto e acaba tudinho o roçado, vai de um roçado pra outro, tem branco, encarnado, azul, verde, tuda a qualidade, e tá acabando com a macaxeira. Pawa tá botando pra acabar nóis, pra acabar a comida do Ashaninka. Esse bicho quando arranca a macaxeira faz acabar tudinho batata. Otsarentsi forte dá dando antao otsarentsi (grande verão, verão forte), no mato vai e tá fazendo tiki...tiki...tiki....tá fazendo mais barulho, tá mais seco, hoje tá, choveu ontem. Antigamente dava mais algodão, mas não abre muito só abre um pouquinho, tudo pequenininho, antigamente dava bastante, hoje bem pouco e as folhas tão mais pequena por causa do otsarentsi, antes maior folha. Antigamente a folha sente menos calor. Hoje as folha sente calor, fica pequena triste. Outro ano quente mesmo, rio Amônia parece que tá esquentando a água pra poder tomar banho, setembro não via essa quentura de Amônia, não tinha não, era maio, né Dora? Maio mesmo. Nós conhecemos os tempos pelas épocas, tempo das chuvas e tempo do verão. É difícil o dia de verão, é muito trabalho no roçado. No tempo do inverno é época de fazer canoa, as árvores ficam mais moles, boa pra fazer. Não planta nada não, só colhe alguma coisa que plantou no otsarentsi. Colhe tirotsiki (murmuru) o côco shawo (cotia), kitairiki (porquinho), xintori (queixada) também come, nós comemos o caroço. A gente come o palmito também. O besouro é como nóis, gosta de comer murmuru, o fruto, o coquinho cai no inverno e é época de comer murmuru. A palha do murmuru é pra fazer cesto pra guardar ãpe (algodão) e abano para o fogo. É época também de colher cipó pra cesto, cestaria de kamparia, faz e deixa secar no sol. Antigamente ficava verdinho, verdinho até secar, não tinha muito sol, hoje tem, a gente faz e põe no sol, seca bem mesmo naquele dia. No verão as mulheres colhem o algodão e põe no sol pra secar pra fiar um pouquinho no inverno. A época que as mulheres fazem cuhsma é no verão, no inverno é mais difícil, a linha fica molhada e pra tecer é mais difícil. Mas faz pouquinho também. Tem que seguir um costume, depois de comer a carne não pode fiar empanema o marido, tem que esperar uma hora e lavar bem a mão no rio, tomar bom banho. Quando no inverno o marido vai caçar, a gente cozinha a macaxeira. Pawa é quem manda a chuva pra nós e nós devemos aceitar. O dia de verão fica de sol, sol branco e a lua começa vermelha, é verão também. As mulher planta koka e urucum também, é pra pintura e koka pra pataraska e masgar com ishiko e txamero".

Inhopi, em sua percepção, expõe algumas mudanças notadas na natureza. Elas indicam que o *otsarentsi* e o *kiawontsi* estão mudados. Sua verificação está apoiada no tamanho das folhas de algodão e da macaxeira, que segundo ela, na época do verão sentem mais calor e ficam menores do que antigamente, *"hoje as folha sente calor, fica pequena triste".* Antigamente como o sol era *"menos quente"* as folhas eram maiores. Ela diz também que, *"o sol hoje queima o pele, de*

primeiro secava, não queimava, agora queima mesmo." Portanto, as folhas do algodão e macaxeira, duas plantas que são extremamente ligadas aos afazeres femininos, são o termômetro visível dessa mudança no verão. Outro aspecto que chama atenção é a ausência atualmente da chuva de gelo ou granizo, que outrora acontecia, se apresentando agora como história, pois não ocorre mais, segundo muitos dos interlocutores, há muito tempo, mais de *"vinte ou trinta anos"*. Benki nos revelou que viu uma única vez o *ririniki*, ele quando tinha seis anos. Hoje com trinta e seis, conta que a princípio sentiu medo, mas seu pai disse que era gostoso e podia chupar e ele ficou a esperar outro *ririniki* que nunca mais ocorreu. Observa-se que as datas faladas da ausência de ririniki e de sua última ocorrência são convergentes.

Na *Apiwtxa*, a mulher casada vai pegar lenha para fazer o fogo, vai ao roçado pegar macaxeira, se já não tiver em casa colhida de um dia para o outro, cozinha a macaxeira e faz mingau de banana grande e deixa em casa esses dois alimentos prontos para quem quiser comer, geralmente, criança que fica em casa, enquanto a mulher e o marido seguem para o roçado, geralmente na outra margem de onde se localiza a aldeia. Atravessa o rio Amônia e com cerca de quarenta minutos de caminhada chega ao roçado. Passa o dia com o marido, ajudando a limpar e plantar faz-se um *tapiri* (pankoshintsi) para esconder do sol e fogo pra cozinhar macaxeira, peixe que por ventura a mulher mariscou para o almoço do casal ou leva-se carne de caça para assar na *porenkipana* (folha para assar e fazer pataraska) e fazer pataraska (assar qualquer alimento enrolado numa folha grande). A panela permanece no tapiri e a mulher volta com o cesto de macaxeira cheio no final da tarde para casa para cozinhar para a refeição da noite e para o quebra-jejum. Todas as construções ocorrem no verão, pois é necessário secar as ramas das palheiras *tsitamaki* (jaci) e *tsiyaroki* (aricuri) para a cobertura das casas e tapiris. Costuma-se cortar os paus grossos no inverno, pois ficam mais fáceis de derrubar e esperam o verão para realizar alguma construção maior, como casa ou escola. Os tapiris são feitos nas praias para a família acampar e mariscar e também se utiliza nos roçados para descansar porque *"hoje o sol tá quente, quente mesmo"*. São utilizados também nos centros em acampamentos de caça no inverno. Pra construção desse tipo de tapiri usa-se a kañaiteri (tipo de cana-brava) e algumas ramas de palheira de tsitamaki (jaci) ou tsiyaroki (aricuri).

NARRATIVA DE LENERO

Lenero Ashaninka, 54 anos, relata um pouco de sua vida e comenta sobre as diferenças observadas por ele, principalmente com relação à tristeza que ele sente hoje, por estar tudo diferente da época de sua infância, dando a impressão de que antigamente era melhor. Relata também a dificuldade em fazer agricultura hoje em dia.

> *"(...) Eu não sei bem pra falar como era antes, como era no tempo de Pawa, mas eu vou contar uma coisa que eu pensei assim, todo formado, homem, saber mais as coisas o que que tem. Esse verão que foi no roçado ontem e que estamos nós aqui, esse verão assim, faz tempo noutro verão, não tinha jeito como é que agora, agora eu tô vendo, aqui está ficando mais seco, parece que quando tá queimando fogo, né, fumaçado, fumaceira dos tempo. Outra coisa é o rio, os peixes já viram como fica os peixes, os peixes ficam os podres, chega a ficar fedendo por causa do verão, água muito quente de rio. E a plantação também nós tamo vendo não é igual ao passado, não tá dando bem o arroz, macaxeira, e o plantio, né. Terra muito seca. Aí não dá bem, não dá bem a flor também e nem o fruto, não crescia nada, ficava muito feio, agora que é fim do verão, é que estamos vendo de novo o cheiro das plantas, tá melhor. Porque tá acabando o verão o cheiro da floresta fica melhor. O Sol é Pawa para nós todos. Eu vim trabalhar madeira no Tamaya e Ucayali trabalhei com madeira e vim pra cá para o Amoninha, e depois que vim pra cá. Morava lá em cima e me ajuntei com a Joana e depois vim pra cá. Trabalho no roçado, meu roçado laranja, tangerina, cana, caju, batata que faz caiçuma, inhame, dali-dali, abacaxi, mamão, imbaubinha, pimenta, eu planto pimenta e ivenki para evitar o mal. Ashaninka gosta de plantar tudo de bem e do mal. Planto as plantas de praia melancia e feijão e o milho. Tá muito quente agora, as plantação sente, de primeiro não, pra mim o sol quer se apagar. De primeiro não tinha diferença e agora tem, nós sente matsaventsi (calor) e uma quentura na casa, no mundo inteiro, ninguém consegue dormir de noite. É uma tristeza de dia, vai pra mata você quer ficar doido de sawa (quentura). O unbikieri (cigarra) diz que tá no otsarentsi (verão) e (romo) sapo sabe quando vai encher o rio da chuva, ele tá avisando o inverno. O céu tá meio triste, eu sinto meu coração triste, de primeiro todo mundo era alegre e hoje de tarde você vê, parece que vai apagar o sol e eu tô triste. (...) Tá com 30 anos que deu a primeira alagação aqui e agora deu de novo. Eu tava casado com primeiro filho, tô 32 anos casado. Sheripiari Rorero dizia que quando vem chuva forte, pega o terçado e corta na direção da chuva, e não passa cinco minuto, não cai chuva, faz vento, mas chuva forte não vem, dá sereninho. Hoje o sol branco é tudo, sol branco é de inverno. Sol agora de outra qualidade, qualidade mais amarela, mas de primeiro era assim, agora tá queimando. Quando tá trovejando é nas montanhas, porque não tá chovendo é Pawa se mexendo. Forma o tempo pra chover, mas não chove, Pawa sabe onde tá precisando de chuva e o vento leva ela daqui."*

Lenero observa *sawa* (quentura) e *matsaventsi* (calor) que faz atualmente, bem diferente dos tempos passados, quando ainda era menino. Analisa, assim como Inhopi, como objeto de observação o roçado e diz que *"tá muito quente agora, as plantação sente, de primeiro não, pra mim o sol quer se apagar".* Em uma história contada por Aricemio, *"Pawa diz que o Ashaninka ia*

se acabar com tanto calor do sol". Essa fala nos pareceu carregada de uma versão cristã, pois muitos ribeirinhos não-indígenas, moradores da região dizem que,

> *"(...) o Irmão José falou que na Bíblia tem que o mundo se acabou primeiro com água e agora será com fogo, pra plantar muito coco, porque faltará água e plantar muito mesmo pra abrandar o calor que ia fazer, e tá chegando esse tempo."* (Seu Chico Velho – Francisco Oliveira da Silva, comunidade do Quieto – REAJ – Rio Amônia).

Com relação ao calor, segundo Zolezzi, o principal Deus é *Oriatsiri* Ashaninka *"ou aquele que brilha"* ou *Katsirinkaiteri "aquele que é quente"*, representação do sol, definida e percebida por suas propriedades físicas. Aqui na região do Amônia, *"katsirinkaiteri é um Deus da coroa de Pawa"*, diferente de ser considerado a maior deidade: *Tasorentsi* ou *Pawa*. Alguns atribuem a este culto a influências dos Incas, no período pré-colonial mediante relações comerciais que os incas tinham com os povos da baixa selva Amazônica. Ele *"tem uma forma humana, é muito alto e sua pele é brilhante como espelho"*, usa uma roupa e uma coroa de vime igualmente muito brilhante. Segundo o autor *"ele é o pai de todos e vive por sobre seus filhos no céu, onde geralmente costuma cantar, dançar e tocar instrumentos musicais, é aquele que é quente, filho de Kashiri (lua)"*. (ZOLEZZI, 1987: 96). Indaguei a Aricemio sobre a presença de *Katsirinkaiteri*, devido ao grande calor atualmente na região, e ele revela que, *"não sabe dele, katisirinkaiteri é calor, pode andar por Kipatsi, mas não sei se é ele, não, se fosse era outro mundo, não era mais esse, não"*. Nossos interlocutores também revelam que katsirinkaiteri é o mesmo que dia, sol ou calor vindo do sol, kametsa (coisa boa).

NARRATIVA DE PIXIRO

Outra fala importante é a de Pixiro Ashaninka, 58 anos. Ele obseva também sobre o verão e as mudanças relacionadas ao roçado. Faz comentários sobre a diminuição de peixe e das águas, entendendo que esse fenômeno é a materialização da ira de *Pawa*, e dos espíritos que ele observa que atualmente são espíritos ruins, diferentemente de antes, em que existiam e eram encontrados mais espíritos bons. Pixiro comenta sobre as mudanças no comportamento dos animais, e sobre a não regularidade entre o verão e o inverno. Para ele o significado dessas mudanças é a ira de *Pawa* e dos espíritos que são *"donos"* dos animais e *"donos"* da floresta. Os Ashaninka vivem da agricultura e por isso, uma condição climática violenta ou adversa é compreendida como descontentamento de *Pawa*. Revela que *Pawa "está triste mesmo, Kipatsi tá*

diferente, não é como ele [Pawa] deixou quando foi para o céu." Revela sua preocupação com *"sua gente",* e comenta a mudança dos comportamentos com relação também à socialidade na aldeia.

> *"(...)É assim. Eu cresceu e vi o antao Amônia bem grande, hoje ele é pequeno. Tinha muito bicho, passava bando de xintori (queixada) bem pertinho da casa e nóis matava de espingarda de casa mesmo, tempo de verão e tempo de inverno passa. Shima era muito, no otsarentsi tinha muito, o sol não era forte de queimar. Agora não tem, no otsarentsi txewa (igarapé) seca tudinho de ficar a terra rachada mesmo. Vai pra roçado e não agüenta o sol. Antigamente eu trabalhava mesmo no roçado e agüenta, hoje não agüenta. Antigamente era calor hoje é quentura, queima a pele. As folhas não agüentam ficam tristes, tristes mesmo. Tem que tomar banho toda hora, meninada toma banho toda hora. Agora não tem peixe, tá vendo tamo comendo kaniri e pariantsi, não tem carne, não tem peixe. Antigamente comia carne e peixe, muito. Agora tem que ter fruta, tá com fome come. Pawa tá triste com kamaparia, os parentes vivem por aí. Tem parente que faz porcaria. Pawa vê tudinho e vê tudinho mesmo. Os espíritos dele também e castiga todo mundo de coisa errada. Pawa fica triste com gente que não faz nada, só quer comer, não quer plantar. Eu tenho muita roça, tá vendo aí. Meu família grande e eu tenho que dar o que comer. Antigamente não tava assim. Esse tempo assim. O sol de inverno é outro sol é um sol de inverno, anikai txata mengorite orie (sol encoberto por nuvens) O sol do inverno era diferente do verão, hoje tá trocado, unhaka aniro oryie txungarie, (de manhã tudo encarnado parece urucum), porque é verão esse tempo era bom, hoje é diferente. Vai todo dia pra roçado, tá quente, Kawanhaki [meu nome em Ashaninka] vê todo dia volta à tarde, e muito sol mesmo. O tempo do roçado mudou, plantava macaxeira, milho, dali-dali era maio e agora tá vendo é em agosto, se plantar em maio vem chuva, perde tudo, tem que trabalhar de novo. Antigamente eu botava roçado e ia acampar nas praias pra comer peixe. Aqui não tem peixe, só no Tamaya, lá em cima, aqui não tem não. Eu acampa antigamente todo otsarentsi. Agora eu vai mais Benki uma vez, pro Tamaya fazer filme do verão. Eu menino meu pai gostava de andar e ir parando na praia pra comer peixe. Meu pai conta poiotzsi (sem tradução) é um pássaro sagrado para os Ashaninka que no verão voava no céu, e não tem mais. É encante. Antigamente ele vinha pra alegrar o otsarentsi e hoje não vejo não. O encante que tem muito é ruim, agora é ruim, antes era bom. O otsarentsi tá quente mesmo e quando vão catar sementes na floresta, o sol esquenta cai mais sementes, mas é tão quente mesmo que tem pouca semente, antigamente mais semente, mais floresta. É.....é.....ihiri.....tem menos floresta porque os bicho come as semente e não tem semente pra nascer. Eles não acham muita semente e caga pouco (risos)."*

Novamente o indicador para os Ashaninka de que o *otsarentsi* está mudado são as características das folhas do roçado. O sol é tão quente que as folhas não se desenvolvem como antes e *"ficam tristes, mas tristes mesmo"*, muito murchas. As sementes também estão diminuindo em tamanho e quantidade por conta do verão, do sol quente. Pixiro observa a diferença da incidência dos raios do sol sobre eles, que *"antigamente era calor, hoje é quentura, queima a pele".* Essa é uma diferença notada por todos os Ashaninka; antes o sol provocava o calor, mas não queimava a pele e agora provoca o calor e queima a pele. Que eles sentem com a

vermelhidão e queimaduras provocadas pela grande exposição ao sol, no plantio do roçado. Daí que essa característica do sol de queimar a pele, diferente de tempos atrás, se mostra também como um indicador das mudanças climáticas. Outra diferença notada é que em tempo de *otsarentsi* o céu costuma ficar encarnado no pôr-do-sol. Agora, pela fala de Pixiro, "*hoje tá trocado, unhaka aniro oryie txungarie, (de manhã tudo encarnado parece urucum",* quando esse fenômeno era apenas para ocorrer no entardecer, ou na boca da noite.

Outro fenômeno que marcava a passagem de verão para o inverno era a ocorrência de *onikao* ou *oníka* (tremor de terra), segundo Aito Ashaninka, *"Nawireri começa época de verão é tremor de terra ele tá virando onde sol tá ele vira a terra, para oryie."* Comenta Aricemio sobre os leves tremores de terra que balizam os Ashaninka para o começo de uma ou de outra estação. *"Tem oníka eu sei que todo ano tem, é bem levinho e quando tá acabando o verão pro inverno acontece também. Quando nas mudanças de estação, pra você prestar atenção que ainda vê, tá escutando, aqui em Cruzeiro não sei se entrou mesmo o verão, não dá pra escutar, muita zoada, mas tem pra começar o otsarentsi e kiawontsi também." Mãnhanko* acrescenta que: *"Quando mexer terra kaniri kametsa (macaxeira boa), mexe a terra é de Pawa e faz mexer a terra."*

Segundo informações colhidas na literatura, *Pachakama* é um deus pertencente ao submundo; segundo Weiss (1969), que escreve que é o Deus que mantém a terra em *Otsitiriko*, como está. De acordo com o autor ele está plantado lá e não se move porque senão a terra cairia, mas ele se mexe ocasionando os tremores de terra. Lá ele tem suas raízes e não se move, temendo a queda da Terra. Tremores de terra ocorrem quando *Pachakama* agita, em função de buscar o sol, mas ele não move a Terra o suficiente para destruí-la, pela razão que todos os manikari que vivem nas altas montanhas são seus filhos e seriam desapropriados, ficando sem nenhum lugar para ir, pois o céu já está preenchido com os seres e com os filhos do sol. O autor ainda revela que *"Pacácama (Pachakama) responsável pelo onika (tremores de terra) habita debaixo das altas montanhas"* (*idem*,1969:108). A semelhança entre o nome dos deuses: *Inca* e *Pachacama* pode ter sido advinda de uma relação entre o povo Inka e os Ashaninka, no que o autor revela que pode-se apenas presumir isto.

Pirito Ashaninka fala que *"não é Pachacama e sim Pachakamaite que é Deus também e filho do sol e Mamantziki é quem criou tudo para os Ashaninka, machado, sal, espingarda, macaxeira, shima, mora inkite"*. Rojas Zolezzi (1994) dá uma caracterização de *Pachakama*. No entanto, há uma inconcordância na residência *Pachakama* atual, dito o principal alicerce ou

suporte de terras, ou como ser que habita no céu, escreve o autor citando seu interlocutor indígena,

> *"Deus é o dono da terra exploração (kipatsi). Henóki agora vive em céu, ninguém pode ver (...) Se ele estivesse em movimento terra seria também. Eles visitam os homens kirinka. Depois de um tempo ele estava acompanhado de outro deus, Yompiri, que agora está transformado em pedra (para Nawrire) na "floresta alta" katonko em Oxapampa, é o deus da terra ele solidário com terra." Completa Shomotse que "oníka ocorre de acordo com Pawa, ele tá alegre tá mexendo cuidado, ele tá com raiva mexe forte mesmo".*

Os Ashaninka contam a passagem do tempo pelo verão e pelo inverno assim: o tempo costumava ser contado de verão a verão, e de inverno a inverno, logo, de doze em doze meses, como se observa na fala de Pixiro.

> *"Quando chega o verão sempre vai doze mês para o verão e o inverno é a mesma coisa, leva ano de doze meses. Otsarentsi tá mesma coisa que antigamente, mas tem mais quentura. O frio faz no verão mesmo, época de friagem é no verão, junho, julho, agosto, mês de friagem, mas não frio de matar gente, é frio normal, não é igual São Paulo ou Rio, aqui ninguém tá morrendo de frio, está igual mesmo. Aqui não tem mudança climática não, desse tipo não. Ashaninka sabe que agora começo de junho é verão até novembro e dezembro, Ashaninka sabe que vai chegar inverno. Tem bicho e sapo que sabe e tá chamando chuva. Se você prestar atenção e está ficando escuro e começa um sapinho gritando, ele faz qui...qui...qui...está chamando chuva. A andorinha é passarinho de verão, quando avoa fica kimoshi (alegre). Aqui mesmo o macaco que sabe chuva só Capelão, se tá chovendo começa ro...ro...ro, e sabe que vai chover. Onça quando esturra é para procurar comida dele. Por que aqui nós aqui você tá vendo o rio, esse rio nessa época chegava até aqui, e hoje não tem muita chuva, está no começo do inverno, havia muita chuva, e aí morreram tudo, roça e até pessoal que morreu, foi onkaro (alagação) de janeiro [2008]. Todo se admirou, rapaz será que vai acabar o mundo. Quem morava perto do rio e tinha roça, perdeu e aí alagou e cobriu casa dele tudo. Eu não sei quando chega o fim do mundo, que passa pessoas mais velhos, diz que vem depois de cinco anos mais água que cobre tudo e aí vem outra alagação ou que falam enchente. Eu sabe que o mundo vai acabar, mas Deus é quem sabe, Pawa vai saber, quem vai ser dessa terra, mas nós não sabe. Não tem história de Ashaninka de final do mundo, mas tem história que o mundo se acabou-se, mas ninguém sabe quando vai ser de novo, é a volta de Pawa. É história de anta onkaro, grande alagação (dilúvio). Para não deixar Pawa triste, Ashaninka fica alegre e tem tambor dele que vai tocando pensando em Pawa e pensando nele para deixar Pawa feliz, o dia todo para alegrar Pawa."*

Os xamãs estão investidos de conhecimento e poder com relação ao bem estar da aldeia. Sendo conhecedores dos caminhos para o equilíbrio entre o bem e o mal, conseguem ler as representações do bem e do mal na natureza. Conhecem o *ivenki* para chamar a chuva e afastar tempestades. Tempestades são chuvas fortes com ventos fortes, das quais os Ashaninka têm

medo, pois podem trazer o fim do mundo, com onkaro (alagação), entendida como o dilúvio do fato mítico do grande dilúvio. O dilúvio é um tema recorrente na mitologia dos indígenas da selva Amazônia, entre os Ashaninka não poderia ser diferente. Weiss (1969), Renard-Casevitz (1999), Anderson (1986), Mendes (1991;2002) e Pimenta (2002). O fenômeno da grande alagação de 2008 relembrou, em muitos depoimentos, essa visão mitológica da escatologia do mundo kampa.

Aricemio comenta que as coisas ruins vão acontecendo mais ligeiramente em lugares menos sagrados, a floresta também sofrerá, mas dando a entender que será um dos últimos lugares seguros, antes de todos perecerem. Ele também lembra que as terras altas no Peru, de são áreas sagradas, demonstrando que serão os últimos refúgios para os indígenas, antes da destruição. Acredita que *"tem gente que vai salvar pra dar origem a outra humanidade, não tamo sabendo, mas vai ter gente se salvando de tudo ruim que vem"*.

Percebe-se que existe o verão e o inverno, mas em meses diferentes, os Ashaninka mais velhos comentam que o inverno e o verão estão iguais, na intenção de explicar de que um precede o outro e vice-versa, mas com características diferentes, não regulando mais com os antigos meses de *otsarentsi* e *kiaowtsi*. As estações do verão e do inverno foram sempre vistas como um evento natural, conjuntamente com interpretações de cunho cosmológico. As transformações nas estações vêm sendo vivenciadas e entendidas pelos Ashaninka como uma intervenção de *Pawa*. Uns comentam que é um castigo de *Pawa* e outros que é devido à diferença criada pelos *virakotxas*, que não sabem respeitar a natureza, e esta se rebela de alguma forma, em que os seres *"donos das matas"*, *"donos das águas e dos ventos"* se voltam contra todos, não só os *virakotxa*, incluindo também os Ashaninka, pois sempre frisam que vivem num mesmo planeta, *"vivemos num mesmo sistema natural, que todos vão pagar de alguma forma"*, fala Benki. Talvez tenha sido pela grande alagação de janeiro de 2008 e pela percepção da *"quentura"* do verão, e também por eventos relacionados aos fenômenos meteorológicos que vem sendo atualmente sentidos pelos indígenas na lida com a roça, que a questão do clima tenha se tornado também um problema, porque eles porque estão percebendo que está mudando empiricamente o tempo do verão e também o tempo do inverno (irotaytsi aretaia otsarentsi kiyawatsi).

NARRATIVA DE ISAAC PIÃNKO ASHANINKA

Isaac Pianko também faz observações sobre as mudanças ambientais e climáticas que vem ocorrendo na região.

> *"A gente andava no igarapé e ate o mês de julho você bebia água do igarapé e caçava, e de um tempo para cá eu comecei a observar, hoje você anda no igarapé e na época chuvosa, mesmo depois da chuva você não consegue beber água nos igarapé porque tá seco. Até agosto você bebia água de igarapé, só setembro que não dava por causa das folhas, mas mesmo no inverno você vai caçar, e no mês da chuva e você encontra igarapé seco, e isso pra mim não existia. Outra coisa em 2007 teve uma grande seca e muitas plantas morreram e não conseguiam dar fruta, nem as do mato. Hoje você vai no mato, mesmo com essas chuvas a terra está rachada, você vê a terra mais seca, o verão antigamente começava mês de abril/maio, hoje nem tem verão direito. A roça no roçado hoje você planta e ela apodrece de repente, é muita chuva. Isso que a gente falou, o peixe é esse gosto, tem um gosto, ninguém sabe o que tá causando isso na curimatã, bode, piau, espécie de peixe que come lama, eu já vi esse comentário por aqui e pro lado do Peru também e está pegando em outros peixes como os mandi já. Quando você planta uma planta ela não tá dando como dava antigamente." (depoimento de Isaac, junho de 2009).*

Essas histórias de vida expõem a mudança nas características climáticas, ou diferenças no verão e no inverno, logo, fazendo parte da mudança de alguns *habitus* em suas vidas. Aricemio diz por que se mudou no verão para perto de seu roçado,

> *"O sol está com uma fumaça ou um pano fino cobrindo ele, ele tá embaçado, e antes não era assim mais os tempos estão mudando e os astros também. Nada fica parado é tudo mudança, as águas do rio mudam, então é preciso mudar. Estou sentindo uma quentura maior, é diferente de calor, calor é normal, toma banho e acabou o calor, mas está uma quentura, que toma banho e continua. Eu me mudei para onde é o roçado da Iririta porque estou velho e não posso trabalhar, de minha casa até aqui é longe, tem rio e para ela pegar kaniri no roçado é mais difícil, ela também está mais idosa e não agüenta então no verão me mudei para perto de meu roçado, aqui ela planta e a gente pega toda hora e come, mas num volto pra aldeia não, gosto daqui, vou esperar o inverno pra ver."*

É no verão que os Ashaninka se movimentam mais para pescar em praias, e aproveitam para se deslocarem pelos rios para pescar e também para visitar os parentes e mesmo fazer compra em Cruzeiro do Sul, de uma forma lenta e alegre, crianças, jovens, adultos e velhos acampam em praias comem peixe e se divertem com conversas animadas entre eles. Fato ocorrido em setembro de 2010 em que Ashaninka do Breu, em um batelão com dezoito pessoas, vieram do rio Breu, onde se localiza sua Terra Indígena com direção à Cruzeiro do Sul e permanecerem dois dias acampados em Marechal Thaumaturgo. Segundo Ancoro Ashaninka, 90 anos, xamã do Breu, havia muitos dias que ele tinha saído da aldeia e estava feliz pelo *otsarentsi*, mas revela,

"Otsarentsi kameta pero não hay shima (peixe), se quer comer tem que comprar galinha, vai parando e vai comprando galinha e pedindo kaniri até Cruzeiro, recebe dinheiro vai fazer feira e torna pra aldeia. Vi dizer que tá difícil passar com batelão na cachoeira do Gastão, chegar lá, e tô vendo. Tá um problema, tá vendo rio seco, batelão grande pesado, veio empurrando as partes batelão vai empurrando, Juruá muito seco, verão forte."

Comenta também sobre sua TI no Breu, Waio Petxanko Ashaninka:

"No Breu não tem desmatação como a gente vê no Juruá, a gente faz roçado em terra alta pra água não pegar, porque em ano que passou [2008] teve grande alagação e acabou com o roçado de praia, mas aqui nós tem muita coisa mesmo e caça não falta, só não gosta a gente que peruano e branco vem aqui levar o que é nosso, nossa comida e mexer com a gente. Esse ano eu vi que verão teve diferente proque os peixe dava cheiro forte mesmo, num sei se Kaxinawá tá pondo oaca (waakashi) no rio e vem aqui pra nós, mas peixe tava ruim mesmo, cheiro de pixé mesmo, não sei se é os parente que põe oaca lá em cima e desce pra nossa pescaria aqui, mas teve bem quente mesmo o água e os planta da mata, os folha sentiram mesmo sawawo (calor) que fala, grande quentura mesmo, teve pouca chuva mesmo e muito sol que tá parece descendo de novo."

Igualmente no Breu o problema com os peixes e a grande quentura também está sendo sentida pelos Ashaninka como aponta Waio. A diferença para a *Apiwtxa* é que o Breu ainda não sofreu desmatamento como a área do Breu e isso dá uma sensação de menos calor, mas segundo nosso interlocutor, as folhas das plantas demonstram e essas anormalidades nas chuvas e, portanto no clima, são percebidas também por eles.

NARRATIVA DE BENKI PIÃNKO ASHANINKA

"Agora fala que nem aquele cientista das Nações Unidas de que ninguém tá mudando nada, o mundo tá mudando sozinho. É o homem que muda tudo, o planeta não muda sozinho, o planeta precisa do homem pra ser planeta. Só de você olhar pro corpo humano você sabe o que é um planeta, o que corre em suas veias e o que tem seu coração, nós os Ashaninka sabemos isso também, os Sheripiari sabem disso igual aos homem da ciência. Eu vejo assim que são duas coisas diferentes dentro da mudança, que hoje cada vez vem avançando mais aqui nessa região, e não só nessa região, mas também quando se olha em termos de país e de mundo a gente sabe o que tá se passando já com esse clima. E uma das coisas que a gente vê de quando era criança e pra onde a gente tá hoje, e se fosse falar sobre o que tinha naquela época até de quando a gente tá hoje dá uma história muito grande. Eu Benki, nasci aqui neste rio e era diferente do que é hoje, eu meus irmãos brincava por esse rio. Tinha menos carapanã e mais cheiro as matas, as árvores, o rio, mas cheiro de verdade, e não piché como tem hoje. Mas assim resumindo à situação, naquela época a gente via que o rio era mais, tinha mais água na época do verão principalmente e as chuvas tinha as data

certa. Quando chega, por exemplo, começou o inverno começou o inverno era mês de outubro, então no final de outubro todo mundo se preparava pra fazer sua colheita, dia 20 de outubro pra frente começava a fazer suas colheitas do feijão, das batatas, do milho e as vezes ia até final de outubro e começo já de novembro. Isso veio acabando. E no começo do verão, as pessoas quando chegavam 15 de abril, 15 de abril já, era a última água que era considerada dada assim, o último repiquete que eles fala. Naquela época quando fazia isso as pessoas já desciam pra plantar as praias e iam plantar as praias por que sabiam que era o último repiquete que tava dando, e aí vinha outro pela época do frio em maio e começo de junho tinha uma outra que já era pela época do frio , mas não era grande, era mais pra temperatura pra seca mesmo. A friagem elas vinham muita com muita puagem e vinham naquela época mesmo, bem mesmo colocada naquela data, como um ciclo do próprio giro do planeta, então naquela época exata acontecia tudo isso. Hoje a gente já vê que não é mais isso, né, então você não pode mais plantar no mês de abril, e tem que ter semente suficiente pra você plantar duas ou três vezes porque pode haver uma mudança, dá cheia sem avisar. Tem que planta de novo. Tá dando chuva fora da época. Às vezes chove, às vezes faz um verão maior vai, e quando não faz e às vezes faz chuva descontrolado. O rio naquela época era mais raso e o rio não era tão fundo quanto agora, tem alguns tempo pra cá que o rio veio fundando, fundando, ficando só um reguinho, veio enlarguecendo porque o barro tá caindo e veio afundando pro rumo de dentro, e na época você não via muita pedra e muita cachoeirinha aqui dentro desse rio, era um rio que você via terra daqui até Marechal Thaumaturgo. Então hoje você vai andando e aqui e acolá você vê salões grandes de pedra, porque vai descendo, a areia vai descendo e o que cai da beira assoreia o rio. Essa é uma situação. Naquela época tinha muita alagação, também, chuva no tempo normal, todo mundo sabia que aquela época era uma época de chuva, e agente sabia até o limite que ela subia todos os anos no barranco, e aí você tinha o limite de onde ela ia. Daí pra cá quando começou a ter algumas mudanças o frio veio totalmente descontrolado, tem um frio tão seco agora, e ele é frio e é seco e também é um frio que tem assim vinte dias que é o frio, ele pode cair qualquer data, ele não cai na data certa. Então, ele gosta, ele caia muito início de junho até dia mais ou menos dia 15, aí era o último frio que dava, agora chega frio mês de julho, tem dias aqui que chega aqui vento frio que ninguém sabe o que é que é isso. Julho chegou um vento tão frio que peixe começou a morrer também, por mudança da temperatura da água ninguém sabe, ou do oxigênio, alguma coisa, ninguém sabe é uma situação que muda totalmente o clima. A outra coisa assim que a gente vê sobre a cheia é que na época da chuva a gente tinha exatamente o vento, a chuva vinha, quando você escutava o trovão e escutava o pássaro que cantava sobre aquilo, você tinha toda uma simbologia que dava exatamente o que ia acontecer naquela semana, naquele mês, naquela data, e aí veio acabando isso, muitas espécies começaram a fazer e a não fazer mais também seus cantos e suas imitações naquela data por não estar mais controlado. Corriente ligação entre as águas da terra. Se a gente não souber o que a gente está fazendo, isso aqui pode ser futuramente um deserto, e o lado de lá vai ficar calor e o lado de cá vai ficar água. Quando acontece o desmatamento, isso aqui pode acabar também, naquela época que fazia esse berço verde da beira dos rios, hoje você olha e a maioria das partes desse rio estão descoberta, você mesmo vai fazer um deserto por si próprio. Naquela época quando eu era criança a gente via o rio com muita fartura, era muito peixe era muita arvore caída dentro do rio muita madeira caída dentro do rio, hoje você vai daqui pra Thaumaturgo e dum lado tem embaúba e do outro não tem. Eu vejo assim que nas nossas histórias fala assim, que quando Deus

deixou a Terra, deixou a Terra com uma riqueza e era pros homens cuidar dela, e uns tão cuidando e outros não. Pawa, e os grandes Antaviari diz que se a gente não cuidar do espaço da gente a gente também vai ser destruído, se a gente não zelar do nosso lugar vamos ser poluídos e destruídos, se nos não cuidar da nossa casa quem vai cuidar? A Terra sofre como um de nos também, a Terra tem vida e ela sofre também se ela não tivesse vida ela não dava batata. A Terra tem vida porque tem o sol, a lua, os ventos, a chuva, as batatas, a água e os animais. Quando dá poluição o mundo tá passando por essa situação, o homem quer parar pra pensar sobre isso, é como se fosse uma bola virando em cada momento, e nem param pra pensar porque não tem como parar, porque se parar uma indústria, uma hidrelétrica, um governo pára tudo. Hoje o homem agride e são agredidos. É quando o ar poluído sobe e cai uma chuva doente. Essas mudanças climáticas é um choque que vai piorar. A Terra não se acaba ela nasce de novo, mas o ser humano acaba, tem que manter a Terra para não ser exterminada nossa floresta e nossos rios. Futuramente esse rio pode ser um rio seco, tem que pensar o movimento dos brancos, e tentar parar. As coisas ruins que acontece com a Terra é um movimento da Terra pra dizer que tá ruim, tá doente. Quando pensar assim: nasci sem fala, tô sem cabeça, tá sem perna, nasci quebrado aí, ele pode um dia agir diferente, tem que perder ele pra ele saber. No passado quando fizeram desmatamento em nossa Terra acabou queixada, acabou anta, acabou veado e agora tá fazendo voltar, porque estamos fazendo manejo de recursos. Quando mata muito peixe é um crime, acaba tudo, mas ninguém vê isso. Eu aprendi tudo isso do coração, isso veio de dentro de mim porque sou da floresta e parte da Terra e a Terra parte de mim."

CONCLUSÕES

Para Benki há indicadores de que *"irotaytsi aretaia otsarentsi, irotaytsi aretaia kiaowtsi (o verão e o inverno estão mudados)"*, acrescenta que os Ashaninka sabiam quando ia dar um amani (repiquete), isto é, encher o rio e por isso sabiam e marcavam as épocas exatas de plantar, principalmente em praias. De acordo com Benki havia o primeiro repiquete em outubro, início do mês de inverno e a cada *"tempo"* [mês] eles sabiam quando ocorriam outros repiquetes, que terminavam em começo de verão, *"15 de abril"*, época da última cheia do rio. Depois disso viriam mais dois repiquetes, um em maio e outro em junho, mas que *"não era grande",* não cobria as plantações de praia, era apenas para trazer a friagem, na fala de Benki *"era mais pra temperatura seca mesmo"*. Portanto, os repiquetes marcavam a mudança nos *"tempos"*, marcavam inicio de verão, com a chegada de friagem e com menor quantidade de água – que não cobriam as praias –, e a chegada do inverno, era marcada com repiquetes maiores e mesmo alagações. Atualmente, os repiquetes não marcam mais as *"mudanças nos tempos"*, estão acontecendo sem a normalidade de antes, *"porque muitos Ashaninka já perderam as sementes plantando em praias em abril, e mesmo em maio, e veio uma cheia e acabou com tudo, tem que ter semente suficiente pra você*

plantar duas ou três vezes porque pode haver uma mudança, dá cheia sem avisar". Outro fenômeno importante são os rios, que antes eram fundos e agora estão ficando rasos com o barro que cai dos barrancos, que já não possuem mata ciliar, vai aterrando o leito do rio. Naquela *"época você não via muita pedra e muita cachoeirinha aqui dentro desse rio, era um rio que você via terra daqui até Marechal Thaumaturgo"*, Benki quer dizer que o rio foi baixando até chegar nas pedras, e este fenômeno dá para se ver no barranco, de onde ele não tem mais para onde descer e só irá secar. A ilustração abaixo demonstra o que observa Benki Ashaninka:

30. Barrancos (visão Ashaninka)

"Mata ciliar
Primeira camada de terra
Segunda camada é argila e terra
Outra camada de argila
Outra camada de argila
Outra de argila escura
Camada de pedra do rio, não tem mais para onde o rio ir, tá acabando"

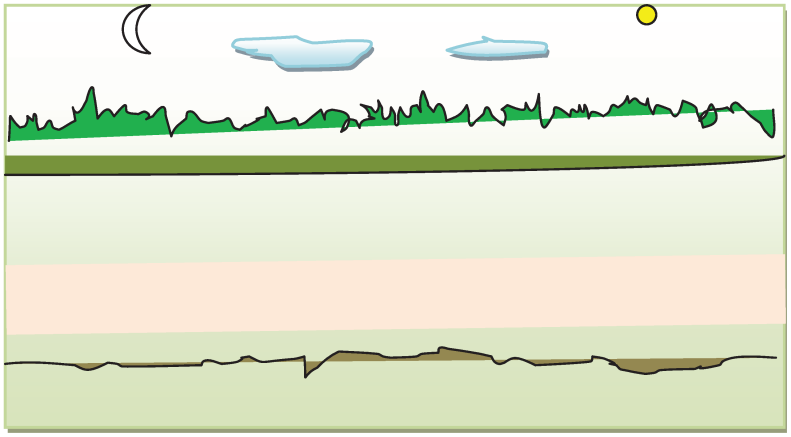


Ilustração das camadas terras e argilas até chegar nas pedras que compõem o Rio Amônia na acepção de Benki Ashaninka

Na concepção Ashaninka *Pawa* ou o Deus supremo está investindo sua ira sobre o povo, que não está sabendo cuidar do que ele criou para nós na Terra, e por isso, ocorrem as catástrofes, que são agravadas por sua ira, em resposta as más ações elaboradas pelo próprio ser humano – *"virakotxa e Ashaninka alguns também"*. Há uma complementação das ações entre Ashaninka e *Pawa*, e entre os homens brancos e Deus, revelando a ligação mítica entre o céu e a Terra. Benki entende que os homens indígenas ou não devem cuidar de sua terra, seu lugar e enfatiza: "*se a gente não zelar do nosso lugar vamos ser poluídos e destruídos, se nos não cuidar da nossa casa quem vai cuidar?* Logo, a Terra (kipatsiki) é vista como uma grande casa, em que todos que vivem nela deveriam zelar por ela, porque ela tem vida. E comprova que a Terra é um ser vivo quando diz: "*a Terra tem vida e ela sofre também se ela não tivesse vida ela não dava batata".* Os desmatamentos, a poluição que, principalmente, os homens brancos lhe causam, gera dor e sofrimento para a Terra, ser vivo. Reconhecendo a condição de ser vivo da Terra, como um todo e da terra em que se planta porque ela dá batatas, ou seja, a macaxeira que vem da terra e outros legumes que são alimentos

para os Ashaninka, e revela que se a Terra (kipatsiki) não fosse viva não daria esses frutos. Portanto, terra (kipatsini) morta é aquela que não dá frutos, remetendo ao deserto que é terra morta e não dá alimentos. Pode-se interpretar essa ciência nativa que nos revela Benki de uma forma micro e macro, como um roçado, e áreas que dão frutos ou não e como a Terra (kipatsiki), um sistema que está "*em perigo"*, ou ainda a junção das duas vertentes, o micro reflete o macro e vice-versa, quando Benki observa que o corpo humano e como se fosse o planeta. *"Prá nós Ashaninka todo o universo tem vida e participa das nossas vidas, e a gente participa da vida do universo, tudo é assim se comunidade é uma grande comunidade cósmica, como vocês dizem, é um grande sistema",* revela Benki Ashaninka.

Na fala de Aito também notamos esse sistema sociocosmológico de que eles vivem em eterna interação com a natureza. Fala Aito Ashaninka,

> *"Tem vários deus, tem Oitasatsi (deus criador das coisas), Maninkarite (deus criador e dá nomes as coisas) Nawireri (deus que transforma as coisas) tem muitos outros deus. Para nós, a natureza e os seres humanos constituem uma só força, na verdade divididos em seres que se movem e os que não se movem. Vocês brancos separaram a natureza das pessoas e chamam de recursos naturais, enquanto nós e tudo somos parte dela. A gente sabe esta maneira de pensar o mundo como um pensamento inteiro e não pela metade como vocês pensa. Dentro de nossos pensamento, plantas, animais, cachoeiras, terra, sol, lua, são seres que estão relacionados ao homem a tudo, Oitasatsi, deus que dá a vida e kipatsiki que é nossa mãe terra, tem que cuidar de tudo, vocês não sabe, nóis sabe e nóis cuida, mas vocês não e aí tá assim."*

A incipiente conclusão que se traz dessa parte, é a afirmação e revelação de que os Ashaninka, como em minha hipótese inicial, têm uma teoria nativa – uma compreensão do que está ocorrendo com os fenômenos climáticos e suas mudanças na região, e trazem isso em seu sistema sociocosmológico, e a sua maneira vem tentando agregar essa mudança e alternativas a elas em suas vidas cotidianas. Acreditamos que com esse trabalho trouxemos exemplos para corroborar com a acertada acepção de Lévi-Strauss de que: *"Talvez descobriremos um dia que a mesma lógica se produz no pensamento mítico e no pensamento científico, é que o homem pensou sempre do mesmo modo"* (LÉVI-STRAUSS [1958] 2003: 265). Notamos que os Ashaninka estão tentando, ao seu modo apreender, analisar, cada percepção empírica, bem como o ativamento de novos símbolos recriando suas representações. Essas, dentro de seu mundo. Acredita-se que os Ashaninka estão procurando dar conta dessa desordem, introduzindo novas ações e recriando, -- envolto nessas transformações --, novas maneiras de pensar dentro de seu modo de intender o cosmos e o mundo da vida.

Parte III. Huni Kuin – Povo Verdadeiro

"Ensinar é mostrar e falar, e o aprender é o ouvir, olhar e fazer"

Kupi Inu Bakẹ



Foto 27. Mulher Huni Kuin tecendo/Foto da autora

Localização

Os Huni kuin[181] pertencem ao grupo lingüístico Pano[182] que também habitam a floresta tropical do sudeste peruano até o Estado do Acre, em terras brasileiras[183]. Os Kaxinawá que vivem

[181] *Huni kuin* é o etnônimo do povo conhecido regionalmente e na literatura como Kaxinawá (grafia brasileira; Cashinahua na literatura não-brasileira). *Huni kuin* pode ser traduzido como 'gente de verdade'. Como é corrente nesses casos, *Kaxinawá* é o termo usado pelos vizinhos e tem conotação pejorativa, significando *"povo do morcego"* ou *"povo-morcego"*, lembrando que *nawa* remete a *"estrangeiro, inimigo, não-gente"* (Saéz 2002:35-57). O termo *"nawá"* é aplicado hoje em dia pelos *Huni kuin* aos brancos de maneira geral

no Acre são aproximadamente 4.550 indivíduos[184], considerada a população indígena mais numerosa do Estado, representando 43% dos indígenas. (CPI-AC, 2007).

Os Kaxinawá, não foram efetivamente citados por Euclides da Cunha (1976: 99;166;181 e 182) mas acredita-se, de acordo com Terri Vale de Aquino, (1976;2009[185]) que foram também encontrados por volta de 1905 na Expedição que Euclides fazia ao alto Purus, para conhecer e realizar a demarcação de limites entre Brasil e Peru. Aquino (1979) comenta que em meados do século XIX os Kaxinawá foram contactados efetivamente por duas frentes extrativistas, uma composta por caucheiros e a outra, de caráter sedentário, composta por seringueiros nordestinos. Segundo Constant Tastevin, *Iboyassú* que os Kaxinawá chamam de rio dos grandes cocos (*Kutaya*) rio que tá seco (*Muru*) que eram suas principais moradas antes da chegada dos seringueiros. (TASTEVIN [1925] *in*: CARNEIRO DA CUNHA, 2009:142) Terri Vale de Aquino (1979:83) observa que os Kaxinawá foram encontrados em uma extensa área "*formada pelos rios Tarauacá, Envira, Muru, Jordão, no Estado do Acre e ao longo dos rios* [*kuda hen*] *Curanja[186] e alto Purus, província*

---

[182]Não há uma forma única para a língua Kaxinawá, e sim, diferentes variantes locais. Neste trabalho as expressões e palavras em *hãntxa kuin* seguem as formas que ouvimos entre os Huni kuin das aldeias do rio Breu (município de Marechal Thaumaturgo) e das aldeias 27 e Praia do Carapanã no município de Tarauacá e informantes do município de Jordão e Purus. Não houve a intenção de representar foneticamente essas formas.

[183]Em 1904, a região onde hoje se localiza o município de Santa Rosa do Purus também foi palco de confronto entre brasileiros e peruanos, em razão da falta de demarcação de limites. Estes limites foram estabelecidos somente a partir da Expedição de Euclides da Cunha à região em 1905, tendo definido Santa Rosa do Purus como ponto terminal da ocupação brasileira no rio Purus e dando origem ao Tratado do Rio de Janeiro de 1909, entre Brasil e Peru. Euclides da Cunha aponta para essa área como sendo habitata por variadas tribus indígenas.

Os primeiros relatos e estudos sobre os Kaxinawá remontam ao Padre Constant Tastevin que viajou no rio Juruá e seus afluentes Tarauacá e Muru. Em 1914 o historiador Capistrano de Abreu publica sua vasta obra sobre os Kaxinawá, com a colaboração de dois Kaxinawá do rio Muru. Kensinger (1965;1975) estudou os Kaxinawá no alto Purus, lado peruano. Em 1978 o antropólogo Terri Vale de Aquino, iniciou um prolonga o estudo dos Kaxinawá do rio Jordão, afluente do rio Tarauacá, (1976;1979;2009), McCallum (1989;1991;1996), realizou uma etnografia dos Kaxinawá do Jordão. Lagrou (1991;1998;2007) fez um estudo dos Kaxinawá do alto Purus. Marcelo P. Iglesias estudou também os Kaxinawá do Jordão, dentre seus relatórios tem-se sua tese de doutoramento (2008;2010). A CPI – Acre pblicou vários volumes com textos em Kaxinawá, bilíngües ou monolíngües, como Shenipabu Miyui (1996) e Nuku Kenu Xarabu (2006).

184 De acordo com Hilário Augusto Kaxinawá, vice-prefeito do município de Purus: "existe parentes no Peru, são poucos em uma aldeia, aldeia Esperanza, mas tem sim, deve ter umas cem, duzentas pessoas nessa comunidade aqui do outro lado". De acordo com o site do ISA há no Peru um número de 2419 Kaxinawá dados do INEI (2007). Fonte site: http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral.

185 2009 – Comunicação Pessoal.

186 Afluente da margem esquerda do alto Purus. De acordo com Gow (2006) a palavra Curanjá vem do piro kolamaga, que significa Rio do Musgo Verde, já que os falantes Piro habitualmente elidem as vogais que antecedem sufixos como: –ga, "líquido, corrente, rio". Foi registrada na literatura nas formas

de Coronel Portilho, no sudeste do Peru".[187] Os rios mencionados no Estado do Acre estão situados todos na bacia do Tarauacá. A ocupação do rio Breu se deu por grupos provenientes das áreas acima citadas, os quais têm parentesco com os grupos do rio Jordão[188] e de Tarauacá. Neste trabalho tivemos a colaboração dos Kaxinawá do rio Breu, afluente do rio Juruá na fronteira com o Peru. O povoamento do rio Breu pelos Kaxinawá deu-se a partir das áreas citadas acima, e provavelmente a partir dos Kaxinawá do rio Jordão e do rio Tarauacá.

Muitos Kaxinawá do Jordão se mudaram andando aproximadamente um dia para a região do Breu e ali, por haver "comida" (caça) em abundância e se estabeleceram. Vivem em comunidades – pequenas aldeias – com casas próximas entre si. Flaviano Medeiros Ixã Kaxinawá diz que a Terra Indígena Kaxinawá e Ashaninka do Rio Breu possui 31.277 hectares e cerca de 350 pessoas. A população vive em torno de um rio, como no Jordão, Feijó, Muru, Envira, Humaitá, Purus, Breu ou a beira de um igarapé grande, como é o caso do *Pinuya*, onde se localiza a aldeia conhecida como Colônia 27 (em tradução do *hãntxa kuin*: localidade do beija-flor) no município de Tarauacá, que tem uma estrutura parecida, só em torno de um pequeno curso d'água. No rio Breu – *hene mapuya*[189] as aldeias são num total de sete, estas ribeirinhas: Glória de Deus, Morada Nova, Vida Nova, Cruzeirinho, Buritizal, Japinin e Jacobina. Permanecemos na TI Kaxinawá do rio Breu em três aldeias: Glória de Deus, Vida Nova e Jacobina, num total de 28 dias. E mais 25 dias[190]

---

hispanicizadas ou aportuguesadas como "Curamaha" e "Curanja/Curanha". Antes da demarcação dos territórios indígenas no Acre duas comunidades Kaxinawá foram estruturadas no Peru. Balta, que fica cerca de 14 km ao sul da fronteira com o Brasil e margeada pelo rio Curanja, a principal aldeia Kaxinawá em solo peruano. A outra aldeia é Conta localizada na Região de Ucayali e distante cerca de 15 km da fronteira com o Brasil. Com o passar dos anos a aldeia de Conta superou a população da aldeia de Balta.

187 Em sua acepção salienta Aquino (1979) que os Kaxinawá foram encontrados na região dos rios Tarauacá, Envira, Purus, Muru e Curanja, e em uma das hipóteses. Noutra, sobre a história da ocupação da região dos rios dos Kaxinawá – rios onde eles habitavam – é aventada por Keifenheim (2002) sobre a possível diáspora provocada pelo auge da exploração da borracha, em que grande parte desse povo foi habitar a região do Curanja, no Peru, longe do contato até a década de 40, ver: Keifenhheim (2002). Década em que Felizardo Cerqueira retoma o contato com a região em expedições que buscavam resgatar "seus Kaxinawá" da mão de caucheiros peruanos, época das "correrias". Ver: IGLESIAS (2010).

188 Rio Jordão em Hãntxa kuin é conhecido por Yuraiá - o rio do nosso corpo. Revela Kupi que antigamente, nas cabeceiras do rio Jordão, tinha uma maloca que o cemitério ficava bem próximo à margem do rio, quando chegava às chuvas, o rio enchia e cobria as sepulturas, e quando as águas baixavam, levava consigo os corpos daquele cemitério indígena, daí o nome do rio, conhecido pelos brancos como Jordão, que para os Kaxináwa é Yuraiá (rio do nosso corpo).

189 Segundo Iskubu Huni kuin, "Breu rio Breu significa pra nós Huni kuin rio de atolamento de barro em baixo."

190 Espaçados durante o trabalho de campo.

na aldeia Colônia 27 em Tarauacá. A área Huni kuin do Breu limita-se com a Reserva Extrativista Alto Juruá, com o município de Jordão e com terras peruanas, fazendo parte do município de Marechal Thaumaturgo.





Foto 28. Aldeias do Breu: Gloria de Deus e Jacobina /Fotos da autora

Conhecendo a vida Kaxinawá: os cantos

Na aldeia[191] é costume dos homens adultos e mais velhos acordarem bem cedo, entre quatro e cinco da manhã, para pensar e conversar sobre o que vai ser realizado naquele dia. Nesse momento inicia-se uma movimentação nas casas e na aldeia. Segundo Ibã[192] Huni Kuin, o amanhecer é a hora mais calma, é nas suas palavras *"aonde o pensamento vem mais limpo"*. O nome desse período é *xinawã butsa*. É o momento em que cada homem está pensando no que vai fazer quando o dia amanhecer e durante todo o dia. Depois desse momento os homens se reúnem no *xubuã* (cupichau) para cantar. Evento este mais propício no verão, que é época de grande

[191]Em anexo têm-se as casas das aldeias Kaxinawá, por nós visitadas em estadia na TI Kaxinawá/Ashaninka do rio Breu e que possuem relações de parentesco. Tema este que não consta neste trabalho.

[192] Terri Manduca Mateus Kaxinawá.

trabalho nas aldeias. Utilizam os cantos para *"benzer e trazer sorte"* para cada um deles – os cantos: *tirin* e *pakarin* (cantos para força e de sabedoria) e cantos para chamar a caça – *yuinaka kanakir*. Existe o canto, comenta Ibã, para chamar o sol que se entoa nesse momento, na madrugada. Canta Ibã:

> *"Tirin nawa barin nã barin nuae (ele tá chamando venha logo sol, abre os olhos)*
> *nuncanuncanun nuncanun panarin (venha logo que eu quero ir trabalhar ou fazer alguma coisa)*
> *Xabaunanikabun nawxaba unain (o sol da manhã)*
>
> *Tirian nawa barin nã barin nuae (ele tá chamando venha logo sol, abre os olhos)*
> *nuncanuncanun nuncanun panarin (venha logo que eu quero ir trabalhar ou fazer alguma coisa)*
> *xabaunaninkabun nawxaba unain (o sol da manhã)*
>
> *Tirian nawa barin nã barin nuae (ele tá chamando venha logo sol, abre os olhos)*
> *nuncanuncanun nuncanun panarin (venha logo que eu quero ir trabalhar ou fazer alguma coisa)*
> *xabaunaninkabun nawxaba unain (o sol da manhã)*
> *kaskarara ikae kaskarara ikae (todos os bichos, todos os animais tão esperando porque eles gostam de sol)*
>
> *Tirian nawa barin nã barin nuae (ele tá chamando venha logo sol, abre os olhos)*
> *nuncanuncanun nuncanun panarin (venha logo que eu quero ir trabalhar ou fazer alguma coisa)*
> *xabaunaninkabun nawxaba unain (o sol da manhã)*
> *kunkururu nuncae kunkururu nuncae (os animais da floresta tão esperando o sol também)*
>
> *Tirian nawa barin naw barin nuae (ele tá chamando venha logo sol, abre os olhos)*
> *nuncanuncanun nuncanun panarin venha logo que eu quero ir trabalhar ou fazer alguma coisa)*
> *xabaunaninkabun nawxaba unain (o sol da manhã)."*

Explica Ibã sobre esse *Tirin*:

> *"Esse canto é tirin nawa barin é pra chamando o sol, a força do sol pra ele renascer, tá chamando vem sol, chamando ele, chamando força dele também. Vem pra iluminar o dia quando tá escuro. Tirin nawa barin nã barin nuae tá chamando o sol, tá dizendo abra os olhos, porque de noite você não enxerga, aí ele vem um sol bonito. Mas quem canta são aqueles que gostam do sol e quando você canta a energia vem mais forte quando a gente vai trabalhar. Esse canto tem o pensamento na madrugada para chamar o sol e para trazer luz aos pensamentos, para ter pensamento bom, é a cantoria do sol e do pensamento, canta de madrugada antes do sol nascer, ela ajuda o sol nascer forte de novo também."*

Quando algum homem decide ir para o roçado, ele costuma entoar cantos para chamar a força do legume que ele vai plantar. Os cantos são importantes para os Huni kuin, para auxiliar e fazer a ligação entre os mundos.[193]

Tirin é o nome que se dá para vários cantos com a finalidade de chamar a força de todas as caças e de todos os legumes, de acordo com Kupi[194] Inu Bake. Kupi nos revela que tem que se cantar[195] para que o plantio saia de forma satisfatória, bem como o produto proveniente do mesmo. Diz ele,

> *"Mani (banana) quando a gente vai plantar a gente cava o buraco e suspende ela e fica cantando assim: tuituipui, tuituipui é o canto da banana pra ela ficar grande. A gente bate assim, tuituipui tuituipuiiiiiiiiiiiii kuntebimi kuntebimiiiiiiiiiii, se não canta direito fica só com talão grande e não dá o que presta, não. Chama kunta se canta errado ela não dá o que presta, quem plantou cantou ruim, tem que ser o canto e a cantoria certa. Quando a gente vai cantar tetepui tetepuiiiiiiiii, já viu pena de gavião real, é o que chama a pena do gavião real porque ela é grande. Aí depois quando canta kuntebimi, kuntebimiiiiiiiiiiiiiiiii é significando coco jaci é para a banana ficar bastante igual o kuti (jaci) ou xebun (aricuri) tanto faz, com muitos frutos. Pra plantio de roça (macaxeira) – atsa – hunumania, hunumaniaaaaaaaaaaaaa é pra macaxeira ficar muito e kepa kepaaaaaaaaa é pra pua (inhame) também dar bem, eu sabia mais, mas não sabe, perdeu tudinho"* (KUPI, janeiro/fevereiro de 2011).

---

[193] Existem quatro tipos de cantos: *Tirin*, *Pakarin*, *Muka* ou *Cantos do Nixi Pae* e *Yamã*. *Tirin* é, segundo Ibã, um canto mais emocional, canto pra chamar a força dos legumes, cantos usados no plantio de roçados e no ritual do *Katxanawá*. Usa-se a repetição de última letra de uma frase do canto como, por exemplo: "Hawanawahuin nawa nawa xinaeeeeeeeeee" (estou dançando o tempo todo pra alegrar). O *Pakarin* é um *"canto de boas vindas, de alegria, ou de agradecimento"*. Pode-se notar que nos cantos em que não se repetem as últimas letras das palavras como o *Tirin*, são alegres e, dão a impressão de serem mais rápidos. O *Muka* são cantos utilizados no ritual do *Huni*, ou cantos do *Nixi pae*. São cantos mais amargos, menos alegres, logo, menos festivos, mais introspectivos, cantos para "fazer pensar" ou cantos para guiar o *bedu yuxin* no mundo dos espíritos. E o *Yamã* "cantos de reza", são aqueles mais lentos do que todos os outros, e segundo Ibã, "bem mais calmo" e com som do canto mais grave, quase gutural, foi o que se notou em apenas uma frase que entoou, alertando-me que "não posso cantar, to chamando força, não posso". Talvez por isso não tenha conseguido entender e meu interlocutor não quis mais tocar no assunto. Apenas revelou que é um canto ritual, e que "quando um xamã canta o Yamã, ele se transforma, num ser mais que humano, passa a ser um ser sobrenatural."

[194] Alfonso Manduca Mateus Kaxinawá.

[195] Philippe Descola (1988; 1993[2006]:109) escreve sobre os Achuar que, neste caso, as mulheres possuem cantos (*anent*) cujos os quais se comunicam com as plantas no roçado. Cada *anent* (canto) é realizado para uma atividade, como semear milho, plantar mandioca, "(...) o canto só é considerado realmente eficaz se for acompanhado por pensamentos afetuosos para com a pessoa que o ensinou, (...) as mulheres geralmente o herdam de sua mãe ou de suas tias; elas aprendem na adolescência, memorizando as palavras depois de ingerirem suco de fumo verde para clarear suas faculdades mentais." E munidas dos "anent" podem além de ter sucesso nos plantios, ter uma das condições para casar.

Muru[196] comenta que há também o *tirin* do *tama* ou do *mudubim* (amendoim), que é um alimento muito apreciado pelos Huni kuin, no dia a dia, e em momentos de dieta nas iniciações xamânicas. Comenta Muru que "*é uma coisa que a pessoa canta pra fazer o plantio assim, inhaikaruã karuãaaaaaaaaaaa, tuxakuwa maeeeeeeeee, tuxakawa maeeeeeeeeee, piapiankaru matxabaeeeeeee, ituakaitira iawapiaweeeeeeeee, maritxua birueeeeeeee, maritxua burieeeeeeee é assim, pra ele dar bom.*"

O *tirin* é feito em voz alta para que o espírito do legume entenda bem, conta Kupi que se considera o curador (*mukaya*) da Aldeia Colônia 27 em Tarauacá. Assim como exposto acima, a respeito dos Huni kuin, os Achuar também consideram que o falar e cantar incorretamente, os espíritos podem entender de modo confuso, realizando outra ação que não a pedida/esperada. (DESCOLA, 1998) Os cantos, assim como o roçado possuem uma grande ligação, e ambos são importantes na concepção Kaxinawá. Geralmente os cantos utilizados no roçado também são cantados no *Nixpupima*. Os *tirin* são utilizados para fazer crescer os cultivos e também para nomear crianças, ao mesmo tempo, regulam simbolicamente a relação com o exterior.

Nixipupima, cantos e roçados

A época do *Nixpupima* é uma fase de descobrimentos. É o momento em que a criança é integrada a socialidade adulta de uma aldeia ou mesmo Terra Indígena – conjunto de aldeias. É o momento em que a criança é apresentada e inserida de fato na vida da aldeia. Momento que estreita a convivência entre todos, principalmente dos adultos com as crianças e reafirmam laços de parentesco. Significa também que a criança tem a autonomia de entrar em conexão não só os parentes humanos, mas com todos os animais que estão em seu mundo da vida, com os espíritos e também com os fenômenos climáticos e astronômicos. É um período da vida que se aprende muito ouvindo histórias dos mais velhos, e também aprendendo com a prática os ensinamentos da cultura Kaxinawá, segundo comenta Iskubu. O *Nixpupima*, segundo Ibã, é realizado no meio da aldeia.

> *"É uma festa que todos vão cantar e dançar durante uma semana, antigamente falava uma lua [mudança de lua], para acontecer a festa tem que caçar antes e pescar pra festa, preparar muito matxu e mabuxi e colher as medicina para as crianças. Vem gente de longe, de todo lugar, é bom, é festa mesmo, dança, canta e no meio da*

[196] Leôncio Salomão Tumassa Kaxinawá

aldeia faz makakin (mascar o cipó–nixpu[197]) que vai pintar os dentes e aí tem que tomar só mabuxi e matxu, não pode comer carne até sair do dente, e vai dançar, depois come de tudo".

Sobre o canto do ritual, eis o texto cantado por Kupi e acompanhado da tradução fornecida por ele:

"Quando tá batizando no Nixipupima esse canto chamar a força dos animais pra chegar cada vez pra perto:
He He He He He he
Hawanawahuin nawa nawa xinaeeeeeee (estou dançando o tempo todo pra alegrar)
Hawanawahuin nawa nawa xinaeeeeeeeeee (estou dançando o tempo todo pra alegrar)
Huspanawahuin nawa nawa xinaeeee (os pé estão sujos porque estou dançando a noite toda)
Huspanawahuin nawa nawa xinaeeeeeeeeee (os pé estão sujos porque estou dançando a noite toda)
Yekanawahuin nawa nawa xinaeeee (estou dançando a dança da biorana, estou dançando a noite toda)
Yekanawahuin nawa nawa xinaeeeeeeeeee (estou dançando a dança da biorana, estou dançando a noite toda)
Asskunawahuin nawa nawa xinaeeee (estou dançando a noite toda e os pés estão cinzentos)
Asskunawahuin nawa nawa xinaeeeeeeeeee (estou dançando a noite toda e os pés estão cinzentos)
Maxanawahuin nawa nawa xinaeeee (estou dançando a dança do bodó a noite toda)
Maxanawahuin nawa nawa xinaeeeeeeeee (estou dançando a dança do bodó a noite toda)
Pauxnawahuin nawa nawa xinaeeee (estou mastigando e estou dançando)
Pauxnawahuin nawa nawa xinaeeeeeeeee (estou mastigando e estou dançando)

Naynamã bõ bõ ynikaaaaa (estou buzinando debaixo do céu em cima da terra)
Naynamã bõ bõ ynikeeeeeeeeeeeeee (estou buzinando debaixo do céu em cima da terra)
Naynamã bõ bõ ynika huxubitiruabu kaniwãbirituabu bakabitiruabu txunuãhaburã uikikianauai nawa nawa xinaeeeeeeeee (estou buzinando debaixo do céu em cima da terra chamando o couro branco da jibóia, vou pegar o arco reto, o couro do peixe, parte da cobra d'água, duas andorinhas do céu, ele vem chamar a força da chuva, estou dançando a noite toda)

Huikikianauai nawa nawa xinaeeeee (ele vem pra nós dançar)
Hawanawahuin nawa nawa xinaeeeeeeeeeeee (estou dançando o tempo todo pra alegrar)

Taxinawahuin nawa nawa xinaeeeeeee (o homem vermelho vem dançar)
Tukunawahuin nawa nawa xinaeeeeee (dançando com a boca cheia)
Txabu nawahuin nawa nawa xinaeeeee (formiga taioca, formiga grande está dançando a noite toda)

[197] *Nixpu* é um cipó que quando se masca dá uma coloração enegrecida na boca, afetando principalmente os dentes.

Naynamã bõ bõ ynikaaaaa (estou buzinando debaixo do céu em cima da terra)
Naynamã bõ bõ ynikeeeeeeeeeeeeee (estou buzinando debaixo do céu em cima da terra)

Naynamã bõ bõ ynika huxubitiruabu kaninabirituabu xanabituruabu, bakabitiruabu txunuãkaburã ukikianauai nawa nawa xinaeeeeeeeeeeeeee (estou buzinando debaixo do céu em cima da terra chamando o couro branco da jibóia, vou pegar o arco reto, o couro do peixe, parte da cobra d'água, duas andorinhas do céu, ele vem chamar a força da chuva, estou dançando a noite toda)

Ukikianauai nawa nawa xinaeeee (a força da chuva vem pra dançar)
Ukikianauai nawa nawa xinaeeeeeeeeeeeeeeee (a força da chuva vem pra dançar)

Tikunawauhin nawa nawa xinaeee (a dança do bico de brasa, o bico de brasa tá dançando a noite toda)
Tikunawauhin nawa nawa xinaee (a dança do bico de brasa, o bico de brasa tá dançando a noite toda)

Teskanawahuin nawa nawa xinae (a dança do peixe pequeno, o peixe pequeno tá dançando a noite toda)
Teskanawahuin nawa nawa xinae (a dança do peixe pequeno, o peixe pequeno tá dançando a noite toda)

Utxunawahuin nawa nawa xinaeeeee (homem-boto encantado está dançando a noite inteira)
Utxunawahuin nawa nawa xinaeeeeeeeeeeeee (homem-boto encantado está dançando a noite inteira)
Uikikianauai nawa nawa xinaeeeee (a força da chuva vem pra dançar)
Uikikianauai nawa nawa xinaeeeeeeeeeeeeee (a força da chuva vem pra dançar)
He he he he heeeeeeeeeeeee (dando força)

É longe, a noite inteira chama a força dos caça, pra nossa saúde, nossa coragem pra trabalhar, tem a pakarin dos legumes, chama a força dos legumes pra dá a força pros bake e pros planta crescer bonita, né:
Ho ho ho
ho ho ho
ho ho ho
ho ho ho
kuneiá hauãnaxpá kuneia (com barriga pintado e desenhado)
kuneia xawenaxpa kuneia (a barriga do jabuti está pintada)
keehuai hawnanuá keehuai (o pintado é dele, aquele que você pintou)
keehuai xikihuá keehuai (ele tá cantando milho cozindo, o milho cozido está cantando)
keehuai ho ho ho ho ho ho ho (estou cantando ho ho ho, chamando força, indo pra outro mundo também)
ho ho ho
ho ho ho
ho ho ho
keneiá hauãnaxpá keneia (com barriga pintado e desenhado)
keneia xawonaxpa keneia (a barriga dele tá pintado)

keehuai hanenuá keehuai (a língua está pintada)
keehuai manihuá keehuai (canto da banana cozida, a banana cozida está cantando)
keehuai ho ho ho ho ho ho ho (estou cantando ho ho ho)
keneia hauãnaxpa keneia (com barriga pintado e desenhado)
keneia xawonaxpa keneia (a barriga do jabuti está pintada)
keehuai hananuá keehuai (o pintado é dele, aquele que você pintou)
keehuai atsahuá keehuai (canto da macaxeira cozida, a macaxeira cozida está cantando)
keehuai ho ho ho ho ho ho ho (estou cantando ho ho ho)
Vai continuando todo legume vai dizendo e tá puxando toda a força do legume pra dar bonito e não dar ruim. Quando outro dia eles vem me chamar pra fazer junto."[198] *(KUPI, 2011).*

Comenta também José Sereno Kaxinawá,

> *"Aí ele [quem será batizado] deita pra não mexe em nada, deita bem direitinho e aí tá passando todo o mal, o que o mal chega, você não pega nunca, agora você estrebuchando você pega febre, outras coisas e tudo é assim, antigamente o batismo era assim isso era o canto nixpupyiaia, nixpupimá. Anbupukia hauxbuskupuiã abukeakeanooooooo (eu to abrindo a porta do batismo, to te batizando) ele tá fazendo, e aí ia cantando assim e tinha outro canto que Kupi cantou. Se não pinta com jenipapo no batismo, faz mal, tem que fazer tudo e pintar tudo aí que é bom mesmo. Se não pinta com jenipapo e você não quer entrar no meio faz mal, tem que acompanhar os outros e aí é bom mesmo."*

É nesse ritual que se aplica o *kampu* ou *kampo* – conhecido no Acre como vacina do sapo[199] –, que é uma secreção extraída de um sapinho verde, colocado no peitoral, costas, pernas e braços de meninos e meninas. Essa secreção tem por finalidade afastar a preguiça e potencializar a força dos *yuxin* para evitar doenças. Depois de aplicado a *"vacina do sapo"*, ela deixa cicatrizes, assim como a *"vacina dos brancos"*. É muito comum ver esse tipo de cicatriz nos

---

[198] Tastevin sobre as danças e cantos dos Kaxinawá da região do alto Tarauacá, escreve: "As danças dos índios do Tarauacá são sobretudo danças religiosas, apesar de não serem nada devotas. Elas têm como objetivo apelar para a benção dos espíritos sobre as plantações; agradecer a colheita; espantar as más influências no momento da passagem das crianças à idade núbil; são acompanhadas de gritos, cantos, apelos, saltos, corridas e invocações aos espíritos, como esta: Hoo! Hoo! Cheki hewan kai no; Hoo! Hoo! Tama hewan oari; Hoo! Hoo! Mani hewã chene! Invocações assim são dirigidas aos espíritos do milho, do amendoim e das bananeiras. Um outro canto alegre que lembra o aleluia de Páscoa consiste em repetir ao infinito a interjeição: Heya! Heya!, e o grito de alegria: He! He! Nawa, nawa, nawa kikika!: "Vamos! Cantemos!"Naika, naika. Na dança de encantamento dos animais e de todos os objetos úteis em geral, os Kachinawa se seguram pelo braço: o chefe da roda, armado com um chicote (que ele agita), dá o movimento, lançando um vigoroso He! He! He!, que todos repetem e a corrente se desenrola como uma imensa serpente, que escande durante duas voltas as interjeições Hehe! Hehe! Hehe!, depois do que o chefe de fila enumera, até perder o fôlego, todos os nomes de animais que lhe passam pela cabeça, o nome do sol e da lua, do fogo e da chuva, até o novo nome dos fósforos, "risco". Todo mundo repete o que ele diz, retomando cada nome dos fósforos, "risco". Todo mundo repete o que ele diz, retomando cada nome até vinte vezes em seguida: Háno! Háno! Mari! Mari! Yawa! Yawa!, o que quer dizer: paca, cotia, javali." (TASTEVIN [1925] in: CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 192)

[199] Ver mais sobre *Kampo* ou "vacina do sapo" e seus outros usos em Edilene Coffaci de Lima (2010: 17-33 *in* Souza e Coffaci de Lima, orgs. 2010)

corpos dos Huni kuin. Essa vacina, utilizada nesse momento, segundo os Huni kuin, é para fortalecer e limpar todos os *yuxin* da pessoa, para continuarem o seu caminho linear[200] na existência.

O ritual *Nixpupima* ocorre, na maioria das vezes, na estação seca, quando a *"terra não está molhada"* devido às chuvas e o centro da aldeia está em boas condições para a dança por longos períodos. O terreiro do centro da aldeia, e o *xubuã* (cupichau) são locais de força e de fortalecimento do corpo e da alma. Eles entendem que nesse local está o *"umbigo do mundo"*, evidente, do seu mundo. Analogia que fazem com relação à alimentação, significando força que o bebê recebe, logo, a mãe, é a Terra, que faz crescer os legumes, dá água, ar e vida aos legumes e aos Kaxinawá. A estação seca também é um tempo em que os roçados, principalmente de "terras de areia" (*meimaxi yvapará*) são particularmente produtivos, uma vez que qualquer aldeia que promova uma grande festa precisa prover grandes quantidades de comida e *matxu* e *mabuxi* para os convidados. Nas palavras de Ibã, *"é a maior festa Huni kuin, é sagrado porque não é toda vez que tá acontecendo, ela pode acontecer só no verão, porque como você vai preparar a festa e dançar uma semana noite e dia na chuva?"* Tene[201] diz que as festas dos Huni kuin, principalmente o *Nixipupima*, ocorrem no *xekibati* (tempo do milho verde) que coincide com o tempo do verão, atualmente, de junho até inicío do inverno. Atualemente sem data certa. *"Agora planta o milho em primeira semana de junho e vai colher no final de agosto, dá de colher verde, só esperar setembro, ele tá duro e bem seco mesmo outubro pode colher."* Sobre o ritual *Nixipupima* comenta que,

> *"No Nixipupima tem umas folhinha pra lixar o dente, tem que pular primeiro, cantando, cantando e depois passa o Nixpu e vai deitar e não entorta, tem que ficar diretinho. Depois que passa Nixpu não pode tomar água só mingalzinho, mabuxi e pode comer, come mundubim, banana assado, macaxeira, não pode comer carne até sair o nixpu. Pra pode começar a come caça, tem que matar caça grande, o veado, o*

[200] Os Huni kuin apreciam sons que evocam uma trajetória sonora retilínea, como sons guturais e nasais prolongados num mesmo tom, que consideram txakamaki (agradável). Por sua vez não apreciam excesso de barulho que entendem que é um som que vem de todos os lados, em desordem, *txakabu* (ruim) que os deixam tontos e não os deixam sentir e pensar, interagir com o som. Ibã revela também que o som *xaiaxuni* (vagaroso, lento) é mais apreciado do que o *kuxipá* (rápido), "gosto do som de cantar quando o cara faz hohohohoho no Pakarin ou Yamã (cantos rituais), canta igual é bonito, tem o tempo do canto e da dança, (...) o som do pássaro agrada e o som que eu não agrado é o da tecnologia do branco, porque deixa a cabeça embaralhada, a gente não pensa, quer pensar, mas não consegue com a zoada".

[201] Ramón Kaxinawá.

porco, e aí faz desfiava, fazer uns fiapinho tudinho, aí faz o bete, que é xupipa que chama e coloca muita pimenta, tem um taçãozinho de barro desse tamanhozinho, e aí vai dar pra todo mundo comer um pouquinho, aí todo mundo come um bocadinho e aí pronto já tá batizado, batizado mesmo pra livrar das doença, pra livrar os coisa ruim pra dar tudo direito, pra viver tudo em paz, nossa cultura é assim. Antigamente tinha mais esse Nixipupima, fazia um banquinho desse tamanho, tudo pintadinho, tasakanã[202] *é que chamava. Eu quero fazer o tasakanã pra mim mesmo, que eu sou velho e pra fazer meus trabalho pra não senta em outro canto, em qualquer canto."*

A festa *Nixpupima* é a festa dos legumes, como dos Deuses donos dos legumes, também das forças da natureza, do Deus pai *Kuxipá* para que faça com que os legumes cresçam com sua ajuda enviando sol e chuva de forma perfeita e nos períodos corretos, por isso os Cantos dos Legumes servem para batizar as crianças no ritual *Nixpupima* para que cresçam de forma correta e direita, e siga o caminho do bem em todos os sentidos.

<u>*Katxanawá* e a força dos legumes</u>

É uma festa que se realiza quando vai se inaugurar um *xubuã* (casa) ou local novo, pela realização de uma colheita boa ou antecedendo o *Nixpupima*. Kupi comenta que o *Katxanawá "é a festa dos espíritos dos legumes"*. Essa festa, como foi apresentada, pode ser realizada em todo o tempo, pois durante os doze meses há colheita de legumes. Portanto, os Kaxinawá celebram a fertilidade da terra que lhes proporciona o alimento. É um momento em que se cantam e dançam alegremente porque está se comemorando algo bom.

[202] A agência dos objetos está diretamente relacionada com ao aspecto físico e formal do artefato e com a movimentação do mesmo. O movimento referido corresponde à animação dos artefatos durante a sua utilização e corresponde a uma maior ou menor capacidade de reproduzir os movimentos peculiares que possuíam nos tempos ancestrais, quando eram seres dotados de vida. Conseqüentemente, as panelas de cerâmica são como a vagina com a boca e que prepara a criança ou o alimento e o *tasakanã* (banquinho usado no ritual *Nixpupima*) que significa espírito do *xunuã* (samaúma) com *tutunã* (pintura) de *txunu yuxibu* (andorinha d'água espírito) para que meninos e meninas sejam fortes como a samaúma e seu *bedu yuxin* consigam voar como a andorinha d'água, bem alto e atinjam o céu nas suas visões de sonho e no uso do *Huni*, mirações da *ayahuasca*.



Foto 29. Festa Huni Kuin/Foto Ibã Huni Kuin

A fase do homem e mulher que está crescendo é a época do *bunuaiianã* (homem e mulher junto; casamento[203]) e da vivência do *Katxanawá*. É o casamento que marca a passagem de

[203] Na casa cabem também os recém-casados, antes de construírem sua própria moradia, realizada após a chegada do primeiro filho do casal. Os Huni Kuin no Acre vivem em antigos seringais que se tornaram TI, e muitas TIs, estão muito próximas de comunidades, antigas colocações de seringa dos brancos e mesmo cidades. Já outras estão bem distantes dessas localidades, como os Huni kuin da aldeia Jacobina do Breu. Os Kaxinawá do Breu deixaram de viver em grandes *xubuã* e adotaram quase que exclusivamente o estilo de casas utilizadas pelos agricultores e ribeirinhos da região, antigos seringueiros, habitantes do lugar. Todas as casas possuem um quarto para a dormida e uma cozinha, com um pequeno *jirau*, onde se trata peixe, carne e legumes, com um recipiente grande com água que serve além de lavar a boca à noite, e dar banho em bebês depois de evacuarem. Nesta cozinha de dentro em algumas famílias há também fogão comprado e uma botija de gás, uma mesa ou armário para colocar os utensílios utilizados na cozinha. Na cozinha de fora é onde se encontra um fogão à lenha. Uma casa possui, sempre, um caminho que a leva ao porto, que alem de atracar canoas e batelões, é lugar onde se toma banho, lava-se louça e roupa, onde as crianças brincam, além de realizarem pescarias. Algumas casas ainda possuem uma espécie de sala que serve de quarto quando a família possui maior número de pessoas vivendo na casa. Atualmente o uso de *cupichau* ou *xubuã* é remetido quase que exclusivamente a reuniões como grandes conversas ou rituais. As práticas residenciais, num panorama geral, é o agrupamento de filhos casados em torno do pai. As casas são habitadas, usualmente, por uma família nuclear e alguns poucos agregados, uma sogra, uma cunhada, um sogro ou uma tia viúva e idosa ou sobrinho ainda solteiro. Trata-se, de fato, de uma família extensa. Como o padrão residencial é também uxorilocal, os jovens não casados costumam morar na mesma casa do pai, construindo roças contíguas. O casamento ocorre quando o jovem vai com seus pertences para a casa da noiva ou de seus pais. Estava na aldeia quando o irmão mais velho de uma mulher foi até a casa que em que eu estava, local onde residia seu noivo, e com muitas perguntas e conversas de ambos em hãtxa kuin, ao final saíram em direção a casa da noiva. Estavam casados desde então. Antigamente, comenta Muru, não era assim, "a menina era prometida a um homem, era primo e de família diferente, quando era da mesma, não fazia casar, não. Meu avô recebeu mulher dele, é menina, oito anos foi morar mais ele, hã...cuidava dela, dava comida, fazia mukin (mexer com o dedo a vagina da menina) nela para larguear xebi (vagina), ia vendo se dava de aguentar hina (pênis), rs...rs..., depois ainbu himi (menstruação) fazia txuta e vinha filho, casado tava." Atualmente não se está mais sendo respeitado as duas metades para se casar, uma das bases do sistema sociocosmológico Huni kuin, coisa que antigamente não se admitia, revela Dani, e

homem jovem para homem adulto, pois atribuem aos casados responsabilidades, principalmente na criação dos filhos. Época também da participação no ritual do *Katxanawá*. Segundo Kupi, o *Katxanawá* pode ser feito todo o tempo, porque a duração dele pode variar.

A festa é preparada com antecedência, pois também requer o preparo da caiçuma, a caça e a pesca, bem como a coleta de frutos no roçado para que não falte alimento para o dia ou os dias de comemoração. O terreiro da aldeia também é sempre limpo, e muito bem varrido para os dias de festa, para que espinhos, escamas de peixe levadas para ali por cachorros e tocos não possam machucar os participantes das danças.

De acordo com Deshayes e Keifenheim (1994) o ritual do Kachanawa pode ser dividido em três partes, que não existem separadamente do seu todo. A primeira parte é o momento em que homens transformados em homens-planta ou espíritos dos legumes, saem das matas e entram em confronto com os guerreiros Kaxinawá. A segunda parte se dá pelo reconhecimento do parentesco entre os Huni kuin e os espíritos dos legumes ou das matas. E também pelos cantos em torno dessa aliança em prol da fertilidade. A última parte ocorre com as trocas de presentes entre todos os parentes, ou seja, na aliança concretizada de modo efetivo, trazendo à tona o tônus do corpo social do grupo, que também os identifica.

---

comenta que “antigamente se casa com outra família, prima, né, tinha que saber tecer rede, fazer rede pro marido e esperar ele chegar pra pendurar rede era assim que faz”. Agora, conforme presenciamos, a rede é a do noivo comprada pronta, que ele carrega conjuntamente com seus pertences para a casa dos pais da noiva ou da noiva, caso ela seja viúva ou descasada. Antigamente o casamento tinha suas normas seguidas à risca, normas estas, menos maleáveis do que as que estão vigorando agora, apenas reminiscências das ancestrais. O período do começo do casamento é aquele em que o casal passa muitas horas namorando e *bake ista* (fazendo a criança). O casamento se dá, e é entendido como efetivamente consumado, quando a moça com quem mora e divide a rede engravida. “É assim como é o sêmen do homem na mulher, que tá grávida, não sabe, que faz crescer a criança na mulher, a chuva faz crescer os legumes na Terra, mas tudo no tempo certo, senão não dá bom, tem que trabalhar muito igual mesmo ao trabalho no roçado pra dar tudo certo mesmo”, diz Kupi. Interessante a ligação do trabalho no roçado com o de criar, ou ajudar a criar uma vida no ventre de uma mulher. Demonstra que, tanto como o roçado que requer sempre cuidados, a vida desse ser/criança, é como uma se fosse uma planta, também vai requerer todo cuidado para que cresça e floresça ou venha ao mundo viçoso no caso da criança e dos legumes. Outros filhos poderão surgir de relações sexuais esporádicas com outras mulheres, mas só será entendida como esposa quando o marido se remeter a ela como tal deixando claro para todos. Fernando Henrique Kaxinawá (Pama) possui duas esposas: Aldete Luís Kaxináwa (Ianka) moradora da Aldeia Glória de Deus e Francisca Macau Kaxinawá (Tumã) moradora da Aldeia Vida Nova, ele explica que como é professor bilíngüe das duas aldeias, preferiu ter casa e esposa em cada uma. Nota-se que o casamento com duas mulheres é raro atualmente, existindo no Breu apenas esse caso. Fernando Henrique comenta que antigamente, era comum homem com até três mulheres, em que a primeira esposa aprovava ou não a segunda, isso queria dizer se ia ficar amiga dela ou não. Atualmente, os homens preferem ter casos a possuir duas esposas, esposa é considerada só uma. Detalhe da influência Cristã entre eles.

Passam dia e noite dançando o círculo dos homens e o das mulheres, em momentos entram alguns homens cobertos com palhas tentando furar esse círculo e entrando na dança, disfarçados para que a prima não o ache facilmente. Essa vestimenta significa os espíritos dos legumes *Katxanawá*[204] que é uma festa em prol da fertilidade e da abundância desses. Conhecida também como *mariri*, maneira pela qual alguns Huni kuin denominam para os brancos, explicando que *"é uma dança em círculo para o Deus da fertilidade",* explica Iskubu que *"é pra ficar mais fácil para os nawá falar, é pra facilitar mesmo".* A dança continua ora com círculo dos homens, ora com outro círculo das mulheres, e ora com todos juntos.

Nixpupima e *Katxanawá*, em conjunto, emolduram o mundo Kaxinawá com metáforas agrícolas. Por exemplo, os dentes fortalecidos pelo *Nixpu*, são fortes e capazes de comer carne e sendo comparados aos grãos do milho preto, que precisam ser igualmente fortes. O conhecimento incorporado nos rituais tem, em uma de suas fontes, o sistema sociocosmológico, bem como a memória coletiva e individual vivenciada, relacionada ao cotidiano e, portanto, aos ciclos climáticos e agrícolas. Descreve Muru sua história e a importância do *Nixipupima*, deixa clara a ligação entre esse ritual e o roçado.

> *"Bariã (verão) antigamente é época de cortar seringa, muito boa, depois fazer roçado pra plantar mundubim, fazer roçado pra plantar macaxeira, plantar milho, plantar banana, fazer cultura pra nós trabalhar, índio trabalha, gosta amendoim e plantar banana. Quando eu plantava eu cantava pra produzir muito, o banana, o macaxeira, o mundubim, aí o véio que sabem cantar cantava e eu aprendia com os velhos. Quando terminava tava produzindo muito. Quando acabava de produzir, plantar e quando saia milho verde fazia o Nixpupima, as crianças, e colhia milho verde pra fazer a caiçuma, pamonha, cozinhar o milho, fazer mungunzá, comer, chama todo mundo os pessoal e aí buzina uuuuuuuuuu, e vem tudo, ajunta tudinho, sentado assim no banco, nós tinha o banco dos índios Kaxinawá, pintando né, aí quem tem filho fazia os bancos pra sentar aí e os pessoal ia cantar e pra ver como é que tava os mais maior os mais pequeno, os maior e os mais grande e aí fazia tudo produzia as plantação."*

O roçado é feito não muito distante das casas de morada, podendo-se trabalhar no roçado e vir alimentar-se em casa, mas há ainda roçados mais distantes. Os Huni kuin costumam, quando o roçado é longe da aldeia, passar o dia inteiro em sua lida na roça, a esposa leva o almoço para

[204] Atualmente, o *Katxanawá* é realizado conjuntamente com o *Nixi pae* numa festa conjunta denominada festival de cultura, onde os dois rituais ou até mais ocorrem. Convidam-se autoridades e turistas que, estes últimos pagam para permanecerem os dias deste festival na aldeia, onde podem vivenciar um pouco da vida na floresta. Os visitantes podem participar dos rituais, andar pelas matas, pescar, banhar-se nos rios e comer dos alimentos que os indígenas comem e oferencem.

seu marido. Os Kaxinawá costumavam fazer *tacuxi* (brocar) e derrubar (*hirura*) nos meses de verão, atualmente sem data certa, mas com mais freqüência entre junho e agosto, e *beimenui* (queimar) que acontece em final de agosto e início de setembro. Observa Iskubu que *"depende do verão tem família que queima até em outubro mesmo, antes o verão regulava agora dá de queimar em outubro e até novembro, esse ano agora é outubro, quase novembro e tá fazendo verão e tá tocando fogo em roçado, o verão este ano [2010] tá forte mesmo".* Kupi revela que antigamente as épocas de botar e queimar roçado eram outras.

> *"Negócio de botar roçado é porque é o tempo do fruta que tá dando. Abril, nesse tempo antigamente é o tempo que a gente vai começar a pensar em botar roçado, o chefe falava já passou beka many txei hunbu (o que seja, abril) vamo botar roçado. Colocar roçado em duas lua de abril, quando em setembro o milho já tá tudo seco. Em abril kubawaukinã (derruba que pode queimar). (...) Antigamente os pessoal trabalha nisso porque o mukaya, então tuxaua, como o cacique ele faz assim, ele sabia e faz porque abril era o tempo que sabia, era o tempo de brocar roçado e marca a roça, sabe o roçado que vai fazer, da largura e do comprimento, faz o pico todinho, terminar aí vai brocar, com os pessoal branco botava adjunto, então chamava parente e brocava tudinho vão derrubando, esse fina [pau fino] vai baixando tudo, e aí quando vai acabar derruba os grosso por cima pra queimar direito, aqueles galho que não tá rebaixado tem que rebaixar tudinho pra queimar tudo direito, queima era maio, quando vai queimar tem que cantar nossa música pra queimar bem pra não fazer coivara, os garrancho tudinho."*

No *bei* (roçado) costuma-se plantar além de *atsa* (macaxeira), *mani* (banana), *manãtama* (amendoim plantado no roçado), alguns tubérculos como *pua* (inhame), *xapu* (algodão), *maxi* (feijão), *kankã* (abacaxi) e alguns tipos de *haunimurainã* (remédio da mata que planta). Costuma-se plantar no terreiro em torno da casa, também *xapu* (algodão), *haunimurainã* (remédio da mata que planta), e algumas espécies de frutíferas como: *banaxunã* (ingá plantado no terreiro), *tunkuabimi* (manga), *nisapaubi* (carambola), *yukã* (goiaba), *bunkaxbimi* (laranja), *mani* (banana), *maxe* (urucum), *tama* (amendoim – conhecido da região também por nome mundubim), *kuntawa* (coco), *bunkaxi* (limão), *tiaxuruxã* (cacau), *bani* (pupunha) e *xikixunubiã* (jambre).

Cada núcleo familiar tem seu roçado, isto é, cada casa possui seu roçado. Na casa podem habitar pai, mãe e filhos, bem como o avô ou avô e tios e tias mais velhos ou mesmo sobrinhos e primos cujos pais mudaram-se e deixaram para a avó ou a tia cuidar. Dificilmente moram apenas o casal com seus filhos em uma casa.




Foto 30. Mulheres na Aldeia Jacobina, e almoço

É atividade masculina também limpar o terreiro em volta da casa, e as mulheres cuidam das plantas pequenas do *mibãxarabu* ou *tapuakin* (canteiro) ou *rakibanati* (canteiro para plantar), geralmente encontra-se nesses canteiros: *yuti* (pimenta), *nawãyuti* (pimenta do reino), *txanayuti* (pimenta grande e cheirosa, ardosa), *yutibatapa* (pimenta doce ou pimentão), *yutixiapa* (pimenta pequena que arde) *xanixupã* (maxixe), *ranãrabu* ou *rawãnuati* (couve), *itsanawanti* (cebola cheirosa – de folha), *hãupui* (folha da chicória, pra comida ficar mais gostosa), *xanixupawã* (pepino grande), *maxe* (urucum), *xapu* (algodão) – também plantado no *bei* (roçado).

A marcação dos tempos nos roçados

"Eu aprendi que papagaio, periquito quando acha comida chama os outros pra comer por isso eu vim aqui pra ajudar ele a brocar o roçado dele."
Ibã Kaxinawá

Para se iniciar um roçado precisa *ãmuirã inaniki* (conhecer a terra em que mora) onde serão colocados os diversos roçados, mas principalmente o de *atsa* e *tama*, considerados os mais importantes. A classificação dos solos para plantio dos legumes é realizada de acordo com os tipos de terra, conhecimentos passados de geração em geração. Geralmente, identificam a terra pelo jeito dela, se é alta ou baixa. E, geralmente, no lugar em que a terra é sempre úmida (meimaxu) é bom de plantar a banana. Já a terra mais arenosa é muito boa para plantar batatas, inhame, amendoim, é terra com pedregulho (meimaxi). A terra dura é *meikuxi "não dá pra plantar*

nada porque é seca". A terra boa pra plantar roça – macaxeira é *meimutxa*, *"que é a terra mais molhada boa pra plantar roça mesmo."*

O plantio anual é conhecido pelo roçado de terra firme e roçado de praia. O roçado de terra firme pode ser escolhido em locais de capoeira antiga ou mata bruta. A área preferida para iniciar um roçado é aquela de vegetação virgem, não as tendo cultivam em capoeiras, ou seja, mata secundária já aberta em anos anteriores e que voltou a crescer.



Foto 31. A caminho do roçado "velho"– Aldeia Jacobina, rio Breu

Nos últimos anos muitas comunidades indígenas, por exemplo, a TI Kaxinawá Aldeia 27 e TI Kampa do Rio Amônia vem trabalhando com a implantação de sistemas agroflorestais em áreas degradadas. Áreas essas que foram antes de se tornarem TI, pastagem para gado onde se encontra capim de planta, considerado praga pelos indígenas. O plantio de mucuna e feijão (*iussu*) na área vêm modificando essa paisagem. Bem como o plantio de aguano e alguns tipos de cipós como o *txamero* na área Kampa e cipós (*nixi*) nas áreas Kaxinawá, como *niximatxupiá* (cipó de fazer cestaria), *txakabunixi* (cipó que não serve pra nada, mas aduba a terra) e *niximuxa* (cipó que cria espírito).

O roçado de cada família é colocado próximos uns dos outros, ou seja, o desmatamento para o plantio é feito muitas vezes em conjunto. Os roçados não são abertos de uma vez na área escolhida, deixam sempre uma área preservada para um próximo período agrícola ou para expansão em caso de filhos em idades de casamento. Pode-se fazer uma analogia com Leach quando comenta ironicamente sobre a importância dos adornos utilizados na agricultura dos *Kachin* da Alta Birmânia com os cantos e *kene* utilizados nas roupas Huni kuin também para *"botar um roçado".* Os Huni kuin utilizam além dos *kene* nas roupas, os cantos para queimar, coivarar e plantar, que são tão importantes quando o trabalho braçal de abrir e colocar o roçado.



Foto 32. Roçado Huni Kuin Aldeia 27 Tarauacá/Foto da autora

Novas roças são pensadas e discutidas entre homens e mulheres[205], sendo eles os escolhedores dos lugares para se plantar, e elas depois da escolha, apontam para o que vai se plantar, e em que espaço. O roçado Huni kuin é dividido "em duas bandas", remetendo-se as duas metades criadoras, onde há um caminho no meio delas, em que se planta geralmente mamão, abacaxi ou cacau[206]. Kupi revela o que se deve fazer para iniciar um roçado.

> *"Botava roçado e fazia caminho mesmo no rumo da terra bem no meio da terra e tirava uma banda inu e outro dua. Primeira coisa, quando homem tava plantado e onde vai brocando vai enfiando banana, a beira do caminho até o aceiro do roçado e as mulher entre banana, entre uma e outra tem que plantar algodão pra tecer e*

[205]"Quando vamos plantar macaxeira, pintamos as nossas mãos, para a macaxeira ficar com a raiz grande. Para queimar o roçado e plantar, o povo Jaminawa pinta a cara. A mulher Jaminawa, quando vai para o roçado, se pinta de jenipapo. Quando a mulher vai pegar milho no roçado para fazer pamonha, vai cantando, para que no próximo roçado, o milho e a banana nasçam com as espigas e os cachos bonitos e bem grandes" revela Antônio Jamináwa.

[206] Francisco Nogueira Shawãndawa (61 anos) (Chico Nogueira – Hunu Vakehu Kuxipá Shawãndawa), morador da TI Jaminawá-Arara do Igarapé Preto em Porto Walter, revela que "para os Shawã eles costumam abrir o roçado sempre feito como um quadrado, mas sempre deixando uma passagem para os males ir embora, nunca se fecha o roçado, quando a gente reza e pede para coisa ruim sair, quando dá mal ele tem que sair por aquele canto que tá aberto, sempre é assim e planta no roçado muita pimenta nos quatro canto tem que ter e no roçado também tem." Para evitar "mau olhado" no roçado ou no canteiro, os ex-seringueiros e pequenos agricultores costumam plantar pimenta, diversos tipos, pois dizem serem fortes e espantam maus agouros para a planta ou para o roçado. Já para os Huni kuin é importante plantar huni (cipó) ao redor do roçado e perto dos canteiros pero das casas para evitar o mau. Descola (1998,2006) observa que para os Achuar, costumam utilizar nantar (amuleto) para proteger as roças do mau, para as plantas crescerem e ter uma boa colheita. O conhecimento mágico e de seus procedimentos rituais são importantes para afastar as calamidade e obter sucesso na agricultura, bem como na caça e na pesca.

> *homem plantava banana e plantava huni, é o cipó pra tomar, porque quem planta cipó diz que é duro de morrer e livra tudo as doença. Tem que plantar no começo do roçado, meu pai não deixava de plantar não. Por isso que onde eu botar roçado porque a gente planta, eu plantei um bocado ali, mas o capim matou eu me adoeci e ninguém cuidava. O cipó é aquele que enrola assim. Tem vários nome do huni, tem shawã huni, tem xane huni, tem baka huni, tem xanka huni, tem tuku huni, cinco qualidade do cipó.Aí pode plantar o roça, o milho, o amendoim, tudo pode plantar, cipó, huni evita o mal, afasta."*

Completa Kupi que, *"banana baié que vocês falam tem que ser plantada no meio do roçado, em cima da terra firme, porque ela é o chefe de todas as bananas, como se fosse um liderança mesmo, depois que planta ela pode plantar as outras bananas."*

Outra explicação que complementa essa relatada por Kupi, é a preservação do banco de sementes nativas Huni kuin, explica Muru,

> *"Tem de abrir em duas bandas, numa banda planta as semente Huni kuin, nossa mesmo e n'outra banda a semente do nawa, não pode plantar junto, perde o semente que era Huni kuin, aí mistura com semente nawa e bagunça tudo, xeki (milho) os Huni kuin tem semente nossa mesmo, xeki kuin, xebi de caroço grande e bem molezinho, o xeki nawa (milho dos brancos) bem duro mesmo, caroço mais miudinho, assim, esse não dá de comer seco dá de dar pras galinha, se planta junto saiu misturado, fica ruim, ruim mesmo."*

Mesmo depois de serem aprontadas as novas roças, as antigas continuam produtivas e visitadas por muito tempo, até que se esgote sua produção, deixando em descanso para que se tornem capoeiras e que, no futuro, possa-se novamente utilizar daquele local. Roças antigas são locais importantes entre roças novas e capoeiras. Elas marcam, dessa forma, uma transição entre uma atividade passada e um repositório de sementes, daí advém uma grande diversidade de plantas que os Huni kuin possuíam e ainda possuem.

A colocação de uma roça gera sempre um pouco de apreensão. As pessoas se questionam da escolha do terreno, e de qualquer mudança inesperada no tempo. Caso esteja perto do fim de junho e as chuvas ainda não cessaram, os Huni kuin começam a questionar se a estação seca de fato chegará, se atrasará, se será forte ou se a terra conseguirá ficar suficientemente seca para a queima da vegetação daninha. Fato esse que não ocorria no passado, pois o verão iniciava-se em abril, não havendo esse tipo de preocupação. Quando vai se queimar o roçado[207] comenta Kupi,

[207] Para nós Shawãdawa, quando vai queimar o roçado, "meu pai fazia e eu via, ele pinta o cara dele com urucum que era pro roçado queimar bem. Ele fala que quando o fogo vê cara pintada, não deixa nenhum pedacinho de pau, queima tudo. Meu pai falava que o fogo tem espírito forte, antigamente quando fazia roçado, pintava todo o corpo com urucum, para o fogo acender logo. Urucum tem a cor do fogo e eles se dão, o fogo gosta de ver o homem todo pintando e queima tudo mesmo", revela Chico Nogueira - Hunu Vakehu Kuxipá Shawãndawa.

tem que haver abstinência sexual por parte dos que vão efetuar o trabalho para que o fogo pegue bem, *"se tiver relação o sol não vai esquentar e não vai queimar bem"*. Kupi diz que tem que fazer banhos com ervas para limpar o corpo e, em sendo assim, por correspondência, a roça. Antigamente essa regra era cumprida, não podia beber água enquanto não queimasse tudo. As mulheres enquanto, o fogo avançava, cantava para aumentá-lo chamando o vento e o fogo. Havia brincadeiras entre as mulheres que desafiavam o fogo para que ele aumentasse. *"(...) o fogo também tem sua entidade, seu espírito, tem que saber brincar com ele"*. O dia do fogo é escolhido pela existência de uma ligeira brisa, *"apenas suficiente para mantê-lo sem que se espalhe pelo campo. Dessa forma, nem toda a madeira é queimada"* (MEGGERS, 1987: 46). Tomando todo o cuidado e utilizando de uma metodologia nativa, a queima do roçado é realizada. Segundo Ibã,

> *"existe dia de beikutuakin envoca o vento forte e prum lado. Shuishuika assovia chama o vento por assovio. Ele vem pra queimar o roçado é o dono da mata é yuxin do espírito da mata tem que corre só prum lado fazer tene através do fogo e do vento se não tiver controle dele ele pode te matar através do muca assopra pra onde você quer queimar e vai batendo com mato, folha de jaci, auricori, até o canto que você quer queimar."*

Com a chegada da primeira chuva, também ocorre à mesma apreensão. Caso demore a sua chegada, indagam quando começará e se atrasará o verão, e quando pode começar a pensar em botar o roçado do verão. No auge do inverno o trabalho no roçado é apenas de limpeza, e antes do auge desse período, também ocorrem alguns plantios. Em algumas ocasiões os pajés utilizavam de uma batata para chamar a chuva – *baste uhi* – porque essa está muito atrasada. Comenta Sia que antigamente usava canto para chamar chuva, *"os mais velhos sabiam de primeiro"*. Ele justifica que os mais jovens não se interessam em aprender e que hoje, *"porque muitas vezes, a chuva não aceita o chamado e não vem, porque o homem tá lutando contra ela, tá fazendo coisa ruim pra o Terra"*. Para Muru *"o chuva é de Deus que dá, né"*. Outra coisa que nota-se é a afetação que o cristianismo trouxe, e vem trazendo para os Kaxinawá. A fala de Muru é significativa, porque muitos, assim como ele vem compreendendo, que a chuva vem de Deus e que eles não tem poderes para mudar os tempos, *"pois quem tem poder maior é Deus"*, fala essa muito parecida com a dos ex-seringueiros também moradores da floresta. Apresenta-se em

seguida as duas falas. A primeira de Muru que, com mais de 75 anos[208], um dos poucos conhecedores, talvez único, do canto (*pakarin*) para chamar chuva,

> *"Eu não canto mais, porque quero aprender não, quero aprender coisas com nawa. [risos] Eu lembro duas palavra pra chamar chuva: tarata taraintãta kuruikãtã tarata kurikãtã é assim pra chamar chuva. Vai falando, e vem. Eu sei mas me esqueci muito, muitos anos que eu andava. Meu pai era pajé e ele cantava, ele cantava muito, mas eu me esqueci muito, hoje tá diferente, eu esqueci muitas coisa."*

E a segunda, do mesmo Muru, em que revela em suas palavras, o constante devir/transformação de sua cosmologia.

> *"O Deus é Xamaiabitxana foi quem inventou o primeiro homem e procuraram ele e fabricou tudo e descobriu tudo e ajuntou tudo esse animal e chamaram uma pessoa, pra colocar nome em tudinho e foi botando. Deus criou Huni kuin e nawa*[209] *[homem branco] mesmo, ele foi criando e pondo nome. Os Kaxinawá foi botando nome nos animal e o branco também foi colocando o nome dele também. Deus fez tudo, ele sabe de tudo, nós sabe de Deus."*

Os outros interlocutores, mesmo os mais idosos revelam que não há canto para chamar chuva, e sim para desviá-la[210]. Kupi observa que,

> *"Quando chuva vem zoando, o homem então mulher, o chuva então o tempo vem preparando, véio, feio mesmo, minha mãe cantava assim:*
> *Kauanirokae harebiskirokae (eu pensava que ele ia cair e ele vai pra lá mesmo)*
> *Hanerirobatiroskiaikiki (cadê a roupa acochada, presa)*
> *Harebiskirokae (ele vai pra lá mesmo)*
> *Hawkinaurobiroskae (estou envocando o Muca a força do canto)*
> *Diz que é assim o chuva vai passar por fora de casa. Eu via e eu tô contando isso, não tô estudando mais, porque não tem quem me ensina mais."*

---

[208] Muru não estava com seus documentos e não sabe ao certo sua idade, acredita passar dos setenta e cinco anos.

[209] A palavra *nawa* sozinha, sem afixos, significa *"estrangeiro"*, expressão que ficou conhecida entre panólogos como *"alteridade constituinte"* (ERIKSON, 1996).

[210] Na ilha de Java, com características similares a região Amazônica, com muita vegetação e abundância de chuva, as cerimônias são mais comuns para impedí-las. Segundo Frazer utiliza-se para quando se vai dar uma grande festa, pedindo ao feiticeiro (pajé) que ele interaja com o tempo e impeça que as nuvens, logo, a chuva chegue ao local da cerimônia. Comenta o autor que esse pajé tem conhecimentos para tal intento e costuma em seu ritual não beber água, não tomar banho e apenas comerá comida seca, e que de forma alguma tocará em água no período que pediram a ele para que não ocorra a chuva. Fica sentado em sua casa o tempo todo diante de uma lamparina, usando incenso e dizendo palavras mágicas "Abuelo y Abuela Sroekoel (creemos que el nombre está tomado al azar, pues también usan otros), vuelvan a su país. Akkemat es su patria. Dejen su barril de agua, ciérrenlo perfectamente de modo que no caiga una sola gota". (FRAZER, 1944:96) O feiticeiro prepara também um tapiri pequeno fora da aldeia, no roçado e dentro dele mantém um pequeno fogo sempre acesso, que de nenhum modo pode se apagar. Nesse fogo se queima variados tipos de madeira que, segundo o feiticeiro, tem a propriedade de inibir a chuva, quando não está em sua casa na aldeia está nesse tapiri com seu ajudante para soprar a fumaça na direção que vem as nuvens para espantar a chuva. Esse ritual continua enquanto perdura o período da festa. Depois de terminado o período, que se quer sem chuva, joga-se água no fogo e o pajé tem contato com o líquido e a chuva volta a ocorrer.

O *"chamar a chuva"* deve ser entendido como *asnã* (chuva fina) para apagar o fogo para que possam continuar a lida na terra[211]. Não deve ser entendido como chamar o inverno – tempo em que as chuvas são freqüentes e torrenciais. A *uiapabu* (chuva forte, chuva para encher rio) que geralmente ocorria durante o inverno – estação das chuvas –, da qual se refere Kupi. Segundo ele existe negociação para que ela desvie do local da aldeia, evitando possíveis danos às casas e ao roçado.

A falta de chuva – de todos os tipos –, bem como a demora em iniciar o verão são problemas, antigamente mais facilmente resolvidos pelos pajés Huni kuin. Os fenômenos naturais sempre foram e são *"estudados e conhecidos"* dos indígenas e, principalmente, dos pajés. Autoridades em negociação do equilíbrio entre os mundos. Atualmente com as transformações no inverno e verão local, os Huni Kuin estão em processo de apreensão desses novos conhecimentos.

O tempo todo, verão ou inverno, os Huni kuin estão envoltos no seu trabalho no roçado, daí a importância dos fenômenos climáticos. No verão brocando novos lugares, colhendo os frutos do verão e no inverno, limpando o roçado, pois o mato, por causa da chuva, cresce rapidamente e colhendo os frutos do inverno. O roçado Kaxinawá, quer na praia ou terra firme, costuma marcar também as diferentes épocas para plantio. As colheitas e a realização de rituais marcam o tempo do verão e do inverno. Há uma rotatividade no roçado, para que em todos os meses do ano tenham frutos para se alimentarem.

Os Huni kuin apreciam a convivência ruidosa das festas, principalmente do *Nixipupima*, pois significa que o verão chegou e com ele a época do milho e de botar roçado, também época de fertilidade e *"de fartura"*. *Nixpupima "dar de comer ao nixpu"* é a festa de inserção da criança na socialidade dos adultos, e a maior festa Huni kuin. Segundo Ibã *"é [um momento] sagrado porque não é toda vez que tá acontecendo, acontece no verão para fazer, o verão começa em abril e a festa como você vai dançar uma semana, é dia e noite, não pode ser na chuva"*. É a época também

[211] Em muitas sociedades tradicionais em localidades em que há pouco provimento de chuva há os bruxos ou pajés "fazedores de chuva". Em uma tribo Mará do norte australiano, o "fazedor de chuva" anda em toda roça entoando seu canto mágico, depois com um pouco de água nas mãos bebe e sopra para todas as direções e joga gotas em si mesmo, retornando a sua casa, segundo Frazer, "a chuva vem atrás dele". (FRAZER, 1944)

das primeiras friagens. Para os Huni Kuin as *matinukuxiki* (primeira friagem) eram marcadoras da mudança de estação, do inverno ou estação das chuvas para o verão ou estação seca, época que os rios e igarapés começam a não dar mais água. É nesse momento que, de acordo com Muru, iniciavam-se os preparativos para os rituais do *Nixpupima* e, em muitas vezes, seguido do *Katxanawa*, e *"que tá diferente"*.

Há um intrínseco estabelecimento de relação aldeia e roça, em que os grandes e bons roçados, de certa forma, inesgotáveis significam igualmente uma boa vida na aldeia. É justa e conhecida a fama dos Huni kuin em botarem roçados imensos, em que não se pode contar o número de roça plantada. Roças essas de todos os tipos, existentes nas aldeias do rio Breu. Os sentimentos de alegria e de tranqüilidade que a colocação de um roçado proporciona são indicadores, além de abundância de alimentos, de que o verão chegou no tempo certo, ou seja, um bom sinal do mundo do céu, e *"de nosso Deus Bari Kuxipá",* observa Ibã.

Muru revela que antigamente não existia roçado e o povo Huni kuin era triste, magro e fraco. Segundo ele tudo se perdeu por causa da grande alagação, por isso a preocupação em ter muitas variedades de plantio no roçado Huni kuin. Em possuir um roçado variado, para poder se alimentar dos apreciados legumes. Conta ele a história que,

> *"Antigamente, não tinha mais roçado, era depois da alagação e o povo que encantou e ficou tava comendo carne, nem sabia o que era roçado, legume. Verão e inverno, dia e noite era só caça e peixe, nem lembrava mais de legume, todas as sementes dos legumes se perdeu. Não tinha nada não. Aí todo mundo vivia triste e os pessoa fininho, doente, não criava muito criança, morria. Aí um mulher foi sozinho pegar água, saiu sozinho, andou, andou e na beira do igarapezinho topou um quatipuru. O quatipuru era encantado, ela pegou o água e tava voltando no caminho e ele foi atrás dela e ria, mangava dela, fazia kreiiiiiiissssssssss. Ele mangava dela porque ela era bem magrinha e tinha fome. Mangou dela um pedaço do caminho, aí o mulher parou foi abarcar ele e não consegui, fraquinha. Ficou com raiva, raiva mesmo e dizia que quatipuru tava mangando dela, porque tava mangando, eu tenho fome, tá mangando. Queria ver se quatipuru homem, ia trabalhar pra dar de comer eu e meus filho e seria meu marido, eu ia namorar mais você, falou. O quatipuru tava ouvindo numa sapopema perto do caminho. Mulher pegou água e tava andando caminho pra cupichau, foi fazer comida família dele. Outro dia, o mulher tá pegando água de novo, pega o caminhozinho até o igarapezinho. Aí na beira do igarapezinho foi tomar banho. Tava tomando banho e um homem apareceu e ficou espiando. O quatipuru encantado virou aquele homem e tava olhando o mulher tomar banho. Mulher quando viu o homem, não conhecia, perguntou quem era ele e o homem disse que era o quatipuru que ela falou ontem no caminho perto da sapopema de árvore. Ele disse que agora queria ela, queria namorar mais ela e ficar com ela. Ontem ela falava que queria ele. Ela aceitou e começaram a namorar ali mesmo, casaram e ela teve dois filho. O homem era muito trabalhador e botava roçado longe, ele pegava o casca mesmo e plantava e dava tudinho os legumes. Os pessoal ficaram animado na aldeia, tava comendo do roçado e tinha o semente, tudo mundo plantava também, ficaram*

bem satisfeito, alegre mesmo. Passou tempo, passou tempo os criança tava crescendo, o homem-quatipuru levou pra caçar na mata e ensinar a matar caça. A caçada era longe e tava de dormida na mata, acamparam, fizeram shui nambuzinha, comeram e foram dormir. Os criança tava dormindo, ele virou morcego pra ver o seu mulher na aldeia. Ele andou lá, foi ligeirinho e chegou lá escutou outro homem namorando mulher dele na rede. Ele ficou com raiva, voltou pra acampamento da caçada. No outro dia foi caçar, matou veado e paca e ensinou os criança a caçar também, o dia todinho animado com criançada dele. A noite tomou banho comeu e virou yuxin e foi na aldeia e matou o homem que estava namorando mulher dele. Ele voltou da caçada com muita caça mesmo, animado e chegou na aldeia todo mundo chorando porque tinha matado parente. Mulher dele e outras mulher chorando, chorando mesmo. Ele não falou nada, ficou quieto. Passou tempo, um dia de chuva, muita chuva ele tava em casa e foi fazer o flecha e contou pra mulher dele que ele matou o marido dela. Ela ficou com raiva e combinou com os irmãos dela matar ele, fazer emboscada no caminho, mas ele é encantado e já sabia. Um dia ele vinha do roçado e os cunhado queriam matar ele, jogavam o lança e flecha, ele desviava tudo, aí ele virou quatipuru roxo e voltou pro roçado dele. É por isso que coloca roçado nasce primeiro kapa atsa bãani o que seja a macaxeira do quatipuru, macaxeira brava, num presta pra comer."

É sabido que os animais, assim como as plantas, são possuidores de espírito e, logo, de agência, se relacionando com os humanos e vice-versa. Segundo os Kaxinawá, os espíritos entendem o que os humanos falam, e se comunicam através de sinais, como estalos, cores, cheiros e também através de sonho ou do transe xamânico. Portanto, há uma negociação entre o homem e o mundo natural com o intento de que ambos possas ser equalizar. Para colocar o roçado alguns fatores são relevantes, a derrubada dos paus, bem como a queima do roçado, para que a tarefa finalize na primeira queima, evitando assim coivarar. Para derrubar o roçado tem *pakarin*. Esse tipo de canto é usado para enfraquecer o espírito da árvore. Assim, o espírito sabendo, ele ajudar a amolecer o âmago dos paus grande (árvore grossa), e ficando mais fácil de colocar no chão. Explica Kupi,

"Para derrubar árvore tem canto, pra amolecer o âmago dela, o canto tá avisando pra espírito dela que precisa derrubar e vai ajudar os pessoal, não derruba por derrubar não, a arvore é como nóis, ela vive também, respira, fica doente, tem fio, tem arvore que não pode derrubar não porque ela é morada de yuxin e ajuda com medicina de toda ela, tem arvore mesmo que tem mais de vinte medicina, só um pau. Assim derrubando o roçado quando a gente vai derrubar o pau grosso é assim vai cantando e vai derrubando:

Mukahunuããã hehakinnnnnn (puxando a força do muka pra derribar)
Haumukaaaa herakiiiiiiiiiiiiinnnnnnnnnn (puxando a força do muka pra derribar)
Ashobata derakinnnnnnn (puxando a força pra derribar mulateiro)
Sãwbata derakinnnnnnn (puxando a força pra derribar manixi)

aí é assim vai levando assim até terminar todos os pau que tem."

Para queimar bem o roçado existe um canto que traz a força do verão/ do sol, para consumar a feitura do roçado, para que o intento se realize. Muru revela esse canto:

> *"(...) Canto pra fazer chover não tem, mas antigamente tinha canto pra parar asna (chuva fina), mas aqui ninguém sabe não, perdeu tudo. Eu escutei quando eu era menino e ele cantava e eu aprendi, tinha três palavras, eu aprendi também:*
> *baritikumauanãããããã baritikumauanãããããã (do lado que o sol nasce de cima da terra)*
> *haubaricanaeeeeeeeee haubaricanaeeeeeeee (estou chamando o sol)*
> *tiuntiunxururuuuuuuuu tiutiuxururuuuuuuuuuu (estou espalhando o tempo)*
> *haubaricanaeeeeeeeeee baritikumawanaaaaaaa (estou chamando o sol em cima da terra)*
> *autxutahunaerreeeeeeeeeeee (com ele eu chamo a força do sol)*
> *Ele tá dizendo bico de brasa que tá convocando o sol pra vim clarear, chamando sol."*

A sabedoria Kaxinawá é demonstrada pelo conhecimento do movimento das constelações, com a chegada e final da estação seca e chuvosa, em correlação com a chegada de peixe, floração de algumas árvores e a presença de alguns ventos. A roça nova comenta Kupi, era aberta com dez luas antes da queima do roçado. A queima podia ser uma apenas e dependendo do resultado, havendo mais uma, que coincidia com a aparição de *muxumurã bixi* (estrela da noite) primeira estrela que aparece no verão.

Compreende-se que os cantos para chamar a chuva e o sol estão relacionados ao plantio do roçado e a vida cotidiana Huni Kuin, logo, não se realiza esse tipo de ação/negociação com os *yuxin* dos fenômenos climáticos por motivo torpe. Relata Ibã, que é comum *"pede ao yuxin dono do verão e do inverno o que quer dele para o que se vai fazer, queimar roçado, plantar a semente, para o sol ou pra chuva, se pede".* Relata Kupi: *"(...) o sol, o chuva o vento tudinho pode ajudar Huni kuin, tudinho sabe que tá chuvendo muito tem de parar pra botar roçado, tem que dizer o que quer, ele atende, se faz verão, muito verão o planta não dá boa, tem que chuva fininho molhar o legume."*

A noção de predação constitui um fundamento da percepção indígena diante do cosmos, num cenário onde a negociação com *"seres"* de outros planos se torna essencial para a manutenção da vida humana. É comum ao xamã, e mesmo alguns caçadores brancos, negociar com o espírito dono da caça ou dos animais, que muitas vezes é um ser invisível ou que representa a figura prototípica da espécie a ser caçada. Nessa negociação há uma troca, em que o dono da

caça autoriza a predação em contrapartida há a ocorrência de rituais, em prol do parente morto, e mesmo a disponibilização de tabaco[212] no caso Huni kuin, *"faz humu xuãkin (assoprar o tabaco) assopra na comida do bicho ou no rumo em que a gente sabe que ele tá".* Há um verdadeiro contrato anímico-social. Quando esse contrato não é respeitado, ou quando há falta de ética entre o caçador e o dono da caça, há uma violação de um código de ética entre os seres. O espírito da floresta ou dono da caça se vinga enviando doenças, cobras, aranhas, lacraus e espíritos para perto do infrator, que não cumpriu sua parte no contrato, caçando em demasia e sem necessidade, isto é, praticando o mal aos *"seus animais e a toda sua floresta"*[213].

O xamanismo assume, assim, importância central nessa intermediação, efetuando a comunicação e negociação para manutenção das formas de vida. O xamanismo negociador baseia-se na interafetibilidade entre os planos de agência do universo. Tal complexidade interacional estabelece a necessidade de comunicação, negociação e reciprocidade entre os *"seres"*, já que a administração dessas *"agências"* é o que permite o equilíbrio entre *"forças"* coexistentes no mesmo cenário cosmológico. A captura, transformação e permutação das formas de agência da *"alteridade"* constituem a dinâmica central do xamanismo, estabelecendo a ponte necessária entre as noções de *"predação"* e *"produção"* (OVERING, 1991). O vento é ser com agência, é *yuxibu*. Segundo Kupi *"ele anda pro mundo inteiro e tem doença que traz (...) ele é bom e é mau"*. Kupi relata quando o *niwe* (vento) era bom e mau para a vivência cotidiana Kaxinawá.

> *"Niwe, o que seja, vento anda por tudo o canto, Huni kuin vê o niwe, conhece o sinal de matsiwa (nuvem) se vem fraco ou forte, vento forte é temporal passa assim derrubando tudo é niwe yuxibu passa pra estragar tudo mesmo, antigamente tava acostumado passar no inverno. O niwe yuxibu tem só um braço e só um olho, é yuxin invisível, mas eu vi, bem valente mesmo, o criançada tem que esconder do niwe yuxibu porque ele carrega doença o que seja, leva o espírito da criança junto dele e ela fica doente, leva yuxin dela. Antigamente meu pai falava pra ficar quieto e escondido até passar, não pode gritar, não porque esse vento carrega alma também que traz*

[212] Os Ashaninka utilizam *ivenki* e folha de coca, os não-índios moradores da floresta e dos interiores – ramais – utilizam a colocação de um pedaço de tabaco que "é colocado num toco de pau" que já é pré-determinado, se apresentando longe dos caminhos, pois é considerado um acordo, conhecido como "pauta ou negócio" e "ninguém pode ver e nem saber, é coisa sua e do dono da caça, caboclinho da mata".

[213] O estado de *panema* é um dos castigos comuns na região do Juruá, para aquele que descumpriu o negócio com o dono da caça. Nas sociedades indígenas entra o papel do xamã e nas não-indígenas do benzedor, que também não deixa de ser uma espécie de demiurgo, bem como dos conhecedores dessa ciência, do uso de defumações por conta própria, para retirarem de si o estado de panema.

tudo o tipo de doença. Esse ventozinho que tamo vendo é bom. Meu pai falava que tinha niweikiki (ventinho gelado que dá no verão). Nós tava trabalhando no roçado e o sol ficava forte mesmo, dava preguiça de trabalhar tava calor e esse niweikiki era bem fresquinho, esse assim e levava nossa preguiça embora, ajudava. Tinha também no verão o vento que traz friagem, fica frio mesmo e em julho quando o algodoeiro flora, mês de agosto carrega as semente do algodão pra todos canto. Setembro é mês que os filhotinho de passarinho vão voar acompanhando o vento. Periquitozinho, maracanãzinho, japininzinho saem dos ninho pros primeiro vôo, o vento ajuda eles também, era assim niwe, agora não é mais assim, tá vendo a diferença".[214]

Kupi revela que para colocar roçado hoje em dia, tem que observar bem. Expõe que continua aprendendo porque os *"tempos tá tudo diferente, diferente mesmo"*.

"Huni kuin tem que botar roçado para poder botar roçado junto com os bicho, porque os bicho, tá com medo dos bicho pama, esse coco, porque quando vai caindo os bicho

[214] Com relação ao vento e aos conhecimentos tradicionais sobre a natureza, explica Hundu Vakihu Shawãdawa, liderança Shawãdawa, aldeia Buritizal – TI Jaminãwa-Arara do rio Bagé: "De onde vem o vento, o que eu vi e sei é que existe toda uma conecção que faz o vento surgir, existe todo um conhecimento que diz que o vento é a junção de uma temperatura com a outra, é a junção de forças negativas e positivas, e com isso acontece à maneira dos espíritos estarem querendo dar uma amenizada no clima, o espírito está pra ajudar, ele tá numa hora para ajudar você a não sentir calor, e outra hora, ele quer que você não sinta o frio. O vento foi nós, hoje ele é vento, a lua foi nós, tem gente que não acredita que meu avó virou jibóia, e tem gente que não acredita, o homem tenta construir tudo pra ajudar, mas ele teve que explorar algo da natureza, porque os espíritos deixaram ele ter acesso a esse conhecimento, os espírito não explora nada, é conectado com a natureza, a gente consegue se conectar com o que não existe, a gente não consegue pegar o vento, porque ele existe é um espírito, mas sabemos que ele ta aí. (...)Tem animal que faz mal pros outros na floresta igual ao homem, não é só o homem que esta destruindo, os espíritos se manifestam para dizer que o homem tem que se conectar com a natureza, a força da natureza é isso. A natureza é superior, e ela mostra isso. Jabuti – shao está começando a tirar o pau do peito dele, são os espíritos que querem equilibrar a natureza. Se não tivesse desmatado tanto a beira do rio, não ia acontecer tanta destruição, o vento vinha trazia a chuva junto, numa conecção de paz, mas o homem branco não é um ser pensante. Por isso deu essa ventania no ano passado aqui no Juruá, pode ver árvores tombadas, tortas pelo vento. (...) Os rios iniciam no mar e faz esse rompimento e nasce também nas cabeceiras, ele faz um rasgo na terra, é um encontro, e o rio pensa, vamos tornar esse lugar um lugar sagrado, onde tem um rio é porque já foi destruído, ali existia um povo ruim, aqui já foi destruído isso aqui, onde tem um rio é porque já foi destruído, o rio vem para purificar o lugar, e aí depois nasce uma nova vida purificada e abençoada, é uma fonte que tem que cuidar mesmo, é uma nova vida para trazer o bem, é abençoado. Todo lugar que tem rio hoje é abençoado, mas um dia não foi não. Se eu tenho conhecimento eu vou cuidar, você nunca vai me ver eu desmatando a beira do rio, porque existe uma conecção de todos os seres, e eu sou um dos menores seres, o vento é mais forte que eu, ele pode não pensar, mas é mais forte que eu, se ele quiser arrombar essa parede e me jogar lá no rio ele me joga, mas ele não vai fazer isso comigo eu converso, peço para ele. É tanto que quando tá formando chuva, às vezes, a gente canta conversa com a chuva, quando tá chovendo a gente conversa com a chuva, vai chover em outro lugar, deixa eu plantar meu roçado, deixa eu chegar em tal lugar, e aí, embora que o olho do branco acha que vai chover mesmo, mas não. Quando tú ouve um pedido é como se fosse uma ordem, é um pedido com conversa e entendimento entre dois seres. O assopro ou você também usa para a chuva. Você pode assopra coisa boa ou coisa ruim, o assopro gera vento, o vento é força, ou vai pra você energia boa ou pesada, depende de quem está assoprando, vai de merecimento e da pessoa." (HUNDU, dezembro de 2009).

tão animando e nós temo que fazer do mesmo jeito botar roçado, brocar, derrubar pra poder queimar. Quando brocando em abril, maio a gente vai derrubar e em junho, julho e agosto pode queimar, porque queima bem e fica satisfeito. Planta pra poder plantar cedo, plantando em agosto, já em dezembro você tem tudo que você plantou, dá de você já tá comendo na época do inverno. Era assim direitinho, os Huni kuin sabia mesmo, quando botar roçado na praia também, hoje num sabe mais nada, tá mesmo diferente. (...) Agora ano inteiro tá igual verão e inverno, antigamente, assim o verão mesmo chega mês de abril e vai até fim de outubro, agora é inteiriço é tanto verão e inverno não quer parar, quando pega inverno não quer parar instante, quando pega verão não quer chove, seca demais a terra porque a pessoa vai plantando no terra seco demais atrasa os planta."

Encontra-se nas palavras de Sueiro Sales Banê as épocas que os roçados eram plantados, e que correlacionava com a floração de algumas árvores da mata.

"Não se deve plantar em qualquer tempo os legumes do bai kuin, porque eles morrem, acabam, e a gente perde as sementes antigas. É bom de plantar os legumes no tempo certo da floração do mato, pois cada legume tem seu tempo próprio. Atsa, como chamamos a macaxeira, é bom de plantar quando o nishu (pau d'árco) está florando; tama, que os cariús chamam de mudubim, é bom de plantar na floração do ashu (mulateiro); sheki kuin, como chamamos o milho massa, é bom de plantar quando xunu (samaúma) está florando; pua (inhame), cari (batata-doce), yubin (taioba), shapu (algodão) e nixi barã (jerimun), quando sheshun nimenaruwá (cajazeira-braba) está florando na mata; yussu, um legume parecido com o feijão dos cariús, é bom de plantar quando a árvore de kashu (mulungu) está florando." (Depoimento de Sueiro Sales *In*: CARNEIRO DA CUNHA E ALMEIDA (orgs.), 2002:263)

Vários Huni kuin alertaram que, "agora nesse mundo", no tempo presente, não está dando para fazer a comparação entre a floração de algumas árvores da mata, e o plantio de determinado legume, como ocorria antigamente. Expõe Iskubu,

"O que tá mudando é tipo assim, os legumes, plantar por época, verão, inverno, essas mudanças tem que ser pessoa muito atenta. Em junho em diante faz takanau (brocar), tinha em abril, mas tá atrasando e hoje o inverno ainda chega até junho e o verão vai até dezembro. O mudubim é época de plantar mês de abril, maio, tem mudado e tá dando água em junho planta agora. O milho é plantado por época, milho se você fizer semear com feijão em maio até chegar em outubro que já tá ficando ruim, não dá espigas só sabugo, não tá bom, não. O milho tá na época certa agora. O mudubim tá mudando. Abril plantava melancia e feijão nas praias, mas se você plantar vai perder, vai dar chuva, agora fica com medo da chuva, antes confiava, hoje não confia mais. Tem parente na aldeia que plantou em abril o mudubim e a água levou, levou tudinho, teve que plantar de novo e perdeu tudo porque a água levou. A gente não perdeu porque tinha quem deixou só pra semente perdeu."

Mudubim era bom plantar na floração do mulateiro, ou seja, em abril. Nota-se, segundo Iskubu, que o mulateiro continua florando em abril, mas atualmente não dá para começar o

roçado nesse mês, como dizeram nossos interlocutores, por causa da ainda permanência nesse período da estação chuvosa. Kupi explica o que ocorria no mês de abril antigamente, e como vimos na fala de Iskubu, está havendo uma transformação. Relata Kupi,

> *"Abril tá florando também nixu bimi (pau d'arco), que é o tempo de botar roçado. Abril, nesse tempo antigamente é o tempo que a gente vai começar a pensar em botar roçado, o chefe falava já passou beka many txei hunbu (o que seja, abril) vamo botar roçado. Colocar roçado em duas lua de abril, quando em setembro o milho já tá tudo seco. Em abril kubawaukinã (derruba que pode queimar). Em abril tá florando mulateiro, ingá, pama, inharé, tá caindo coco de auricuri pros bicho ir alimentando. Então pra ir acompanhando os pessoa, Huni kuin tem que botar roçado para poder botar roçado junto com os bicho, porque os bicho, tá com medo dos bicho pama, esse coco, porque quando vai caindo os bicho tão animando e nós temo que fazer do mesmo jeito botar roçado, brocar, derrubar pra poder queimar. Quando brocando em abril, maio a gente vai derrubar e em junho, julho e agosto pode queimar, porque queima bem e fica satisfeito. Planta pra poder plantar cedo, plantando em agosto, já em dezembro você tem tudo que você plantou, dá de você já tá comendo na época do inverno."*

Bane observa que nesses dois anos 2010 e 2011, para poder iniciar o roçado, a broca tem atrasado um pouco, *"tamo iniciando em maio e junho mesmo, ano passado, foi bem fim de maio, porque teve repiquete, muito".* Nota-se que vem atrasando o trabalho com a lida na terra --o plantio --, devido as transformações nos inícios e terminos de verão e inverno aqui na região.

A produtividade da aldeia não se limita à roça. A aldeia é cercada por capoeiras e matas, de onde se pode colher vários frutos e sementes. Capoeiras são terras que um dia foram cultivadas, mas que agora estão abandonadas e costuma cercar a área em torno da roça. É recorrente a fala dos Huni kuin do Breu de que as palheiras estão cada vez mais longe de suas casas. Também que está se tornando cada vez mais difícil encontrar palheiras, por isso estão realizando o manejo das palheiras, *"atrepando nas árvores e tirando as palhas para não derrubar".*

As frutas do mato servem de alimento em momentos de caçada na mata, daí a percepão dos indígenas de épocas em que podem se alimentar de cada fruto. Do mesmo modo, os animais, que em épocas em que determinado fruto cai, determinado tipo de caça se alimenta, e na linguagem local, "ficam gordas". Assim, onde há um pé daquela fruta, em determinada época do ano é pra lá também que a expedição de caça se direciona. Mas nem sempre esse saber coincide com os tempos atuais. Além dos barreiros, denominados como área de comida de caça, dos bichos.

Apresenta-se abaixo um calendário Huni Kuin, realizado a partir da experiência de alguns de nossos interlocutores, de como se percebia as épocas das frutas, de floração de algumas árvores, e eventos que marcavam momentos importantes num tempo passado, marcavando

assim, seu cotidiano na aldeia. Lembramos da acepção de Lévis Strauss, quando reconhece que a *"ciência do concreto"* – advinda de uma tradição oral – fornece um modelo lógico para pensar o mundo com classificações e ordenações nativas.

Na tabela abaixo se tem as épocas e o que era comum ocorrer de atividade nelas, e que atualmente encontra-se diferente:

Tabela 15. Floração e tempos do roçado (Huni Kuin)

Mês	Nome da época	Fruta	Evento	Roçados
Janeiro	uinã baributsa pake ou uianãbaripakeiuianu bustsapaki (época dos cocos, muita chuva e pouco sol)	pani (murmuru), ata (emburana), pesa (pitomba), ixtxibi (sapota), tui bimi (sapotinha).	época de uhiapabu (chuva pra encher rio)	bei takuxi huixiã hani tukuin (limpar roçado dos)
Fevereiro e Março	barihuskaiyanu (época da pupunha)	nena (pupunha), matxa xekex (bacuri), yae (biorana), Sheshu (cajá), sheshu mawã (cajarana) niyukã (goiaba da mata)	época da desova de bicho ruim (lagrau, aranha, cobra) e momento de mudar de casa	bei takuxi huixiã hani tukuin (limpar roçado dos matos)
Abril	bae uiapá tsipae itiki (época de começar roçado)	shebu (uricuri), Yapa (murici), manã yukã (araçá)	ashuhuá (floração do ashu) (mulateiro), ingá, inhará, nixu bimi (pau d'arco), txumi (mutamba) é a época de começar a botar roçado (plantio) em terras altas.	atsá (macaxeira), tama maxi(amendoim de praia) na primeira lua nova, planta-se na praia
Maio	yaeshi xenuiei (época da gordura do tatu)	bumewã (buriti), Peri Isa (bacaba), Isa (patoá), keu pawã (azeitona do mato), kuma (cumaru)	florando o algodão e época que o tatu vai engordar. Época do Niweikiki (ventinho gelado que dá no verão). Floração txumi (mutamba), e xunu (mulungu)	yusu maxi (feijão de praia), xatibarã (melancia), tama maxi (amendoim de praia)
Junho e Julho	pamanirikirimã (época do início da pama)	xini (marajá), Hepe (jarina),hasi yxitabenpun (pitomba)	época de pama e bawaparen (está enganando papagaio).	yubi (batata taioba), sheki kuin (milho massa), pua (inhame), nixi barã (jerimum)
Agosto	bariãbutsa (época do verão forte e da pama)	txashu deshã (cacau) Pamarã (pama)	época de amadurecer piupate (guariúba)	sheki nawa (milho duro), pua (inhame)
Setembro	bukanauhaini (época de muito peixe)	piupate (guariúba), shana (manixi), Katisi (para os nawa chama farinha seco)	época que os veados estão engordando	yuxu (batata doce), tsu ati tawa (cana-de-áçucar)
Outubro	bukamanitxaipabu (época de plantar banana e não dar falhado), nuinbuspuã (época que as minhoca põe as merda pra fora)	nena (pupunha) bakewã (caju)	época de dar as primeiras chuvas e momento pra plantar banana, o ingá está florando	mani (banana, todas as qualidades)
Novembro	biunxu nirike yanu (pracuba – pau âmago, época de tirar pau pra fazer esteio de casa)	yae (biorana) biush (jenipapinho)	época de dar o pendão da chicosa para tirar para fazer flecha	época de plantio sheki (milho)
Dezembro	uhikikiki (época que tá chovendo muito)	nena (pupunha) Shena (ingá de rabo) burunto (maracujá do mato)	bari butsa pake yanu, época que já vai começando outro ano de outro ano. Flora a copaíba, Época do takana (dar pendão da chicosa)	bei takuxi huixiã hani tukuin (limpar roçado do mato que cresce com a chuva)

Fontes: Ibã Inu Bake e Kupi Inu Bake (TI Kaxinawá Aldeia 27), Iskubu Huni Kuin e Inkamuru Kaxinawá (TI Ashaninka/Kaxinawá do Rio Breu), Muru Leôncio Salomão Tomassa Kaxinawá e Tenê Ramon Kaxinawá (TI Kaxinawá do Alto Purus).

Essa tabela foi elaborada tendo como informação as épocas de plantar e o que plantar; bem como a regulação por percepções que ocorriam antigamente, porque nos dias atuais, segundo alguns de meus informantes, *"não dá de seguir, não dá de confiar, porque o planta, o pau tá enganado".* Dado as mudanças nas características do inverno e verão, os Kaxinawá observam que algumas ocorrências ainda *"regulam"* com as dos tempos de outrora, mas a grande maioria está atrasando ou não *"regula mais com o que era"*. Antigamente se plantava com o florescer das árvores da mata, "*sabia que era época de plantar e o que, agora não dá de ver isso. Tem mulateiro e samaúma florida fora do tempo, tem em julho, agosto, maio, tem todo o tempo, como vai saber?"* Comenta alguns Huni kuin que antigamente podia seguir um calendário, que se repetia, mas "*hoje tem que ficar observando o tempo todo o dia, cada dia por cada dia, porque o verão não escolhe mais época e o inverno, tá atrasando tudo, o pessoal fica preocupado tem de botar roçado, plantar né, e tem vez que não dá de plantar porque a água toma."*

As atividades do céu afetam as atividades da Terra, *"se chove muito lá e não queima o roçado é que tem que ver que yuxibu tá fazendo isso"*, na acepção de Kupi, tem de pesquisar o porquê da anormalidade. O inverno, assim como o verão, correspondem a certas marcações astronômicas correlacionadas aos fenômenos climáticos observados, percebidos e sentidos, como por exemplo, o aparecimento da estrela do verão e da chegada do mesmo, caracterizada pelo fim do período das chuvas e a ocorrência das friagens. Muitos Huni kuin advertem que a cada ciclo/ano vem se modificando, vem de uma maneira, de um jeito novo, numa época diferente, que a anterior. Sobre as épocas do ano antigamente, e os "movimentos" dos bichos e do mundo da vida de como era a época de brocar o roçado, plantar ou encontrar a caça gorda correlacionando às épocas/mês e estações do ano, diz Kupi:

> *"Janeiro nunca que disseram janeiro, época de cai coco de murmuru, cai mata-mata, fruta desse tamanho pesado, é o tempo que tá caindo, é o tempo de inverno mesmo, emburana que come é época de emburana pra serrar também. Aí aquele murmuru que tá caindo, o coquinho com chuva, que apodrece mais, então nesse tempo que tá caindo Panirikikiki paniraxoekikiki, porque quando chove muito tá tirando toda a capinha do coquinho dos murumuru. Fevereiro é época dos bicho ruim desova, botar, ter fio. Abril maio é o mês que vai começando fazer verão e aqueles bicho lagrau, aranha, barata, já tão escondendo. Ele sai no chuva quanto mais tá chovendo os bicho aparece, porque os bicho tá escondido, quando a chuva bate, vai molhar tudo aquele escorrimento do chuva, muita chuva, inverno, vai molhando tudinho, vai alagando e tem que mudar de canto. Então esse mês que passou fevereiro e março é por isso que parece muitos desses bicho procurando lugar onde é que é que vai ficar. Antigamente as pessoa não sabia dizer os mês como tá agora, antigamente os parente que dizia quando entrava o ano novo, como nós passamos, é o tempo que o fruta que vai cair,*

vai cai cajá. Esse cajá que vai cai, porque mês de fevereiro e março vão apodrecer porque vai chover muito. Cai aquele casca que vai cair, cai carajana do mato e o coquinho do murmuru vai cair com aquele chuva, muita chuva que tá pegando vai descapela tudinho aquela capinha que tem até um espinhozinho pra ficar limpo pra poder nascer e o mata-mata tá carregado porque vai derrubar tudinho porque quando chove muito fica mole aquelas coisa e quando cai a gente escuta poooohhhhhh, interra pros cutiara não carregar longe, nem cutia não carregar longe, nem paca não vai carregar longe pra comer, tem que come naquele canto, porque não pode arrancar porque fica enterrado. Nesse tempo também é goela do jacu que chama, nóis chama hunun, porque desse tempo, mês de março vai começando a nascer com essa chuvoeiro que vai dar, fevereiro, março, pegando muita chuva de repente vai nascendo aqueles avezinho que vai nascendo, que fica vermelhinho como bico de uru, hunun bãkun bakiwae que é hunun é uru, bakiwae é como uru novo. Fevereiro e março é isso. Abril, nesse tempo antigamente é o tempo que a gente vai começar a pensar em botar roçado, o chefe falava já passou beka many txei hunbu (o que seja, abril) vamo botar roçado. Colocar roçado em duas lua de abril, quando em setembro o milho já tá tudo seco. Em abril kubawaukinã (derruba que pode queimar). Em abril tá florando mulateiro, ingá, pama, inharé, tá caindo coco de auricuri pros bicho ir alimentando. Então pra ir acompanhando os pessoa, Huni kuin tem que botar roçado para poder botar roçado junto com os bicho, porque os bicho, tá com medo dos bicho pama, esse coco, porque quando vai caindo os bicho tão animando e nós temo que fazer do mesmo jeito botar roçado, brocar, derrubar pra poder queimar. Quando brocando em abril, maio a gente vai derrubar e em junho, julho e agosto pode queimar, porque queima bem e fica satisfeito. Planta pra poder plantar cedo, plantando em agosto, já em dezembro você tem tudo que você plantou, dá de você já tá comendo na época do inverno. Abril tá florando também nixu bimi (pau d'arco), que é o tempo de botar roçado. O que diz, mês de maio, antigamente vai florando algodão, é o tempo de algodão tá soltando e é o tempo de hanuiei xenuiei (gordura do tatu), época de tudo bicho vai engordar. Porque quando aquele algodão soltar vai enchando o bucho de gordura, porque algodão bem alvinho e gordura vai ficar bem alvinho também acompanhando o algodão. Em junho vai tá começando a cair pama, mas é enganando papagaio, época de enganando papagaio é pamanirikiri bauaparei, aí é enganando papagaio porque os bicho papagaio, quando vai começando dar pama papagaio cai em cima, periquito tão comendo, quando cai tudinho, achou que já acabou aí começa a dar de novo próprio grande para dar de comer os bicho que baixo, nambu, cotia, porco, veado, anta, tudo. Tudo isso é uma ciência que a gente sabe e meu pai tinha. Agosto o mesmo pama tá caindo de novo. O agosto é o tempo de madurecer guariuba, que é também o tempo de plantar banana, milho, macaxeira. Em setembro cai aquele farinha seco que chama katisi, é o tempo que os veado tão engordando comendo. Em outubro era a época que tava chegando as primeira chuva, aí também depois do verão os cara se anima, época de caju, tá caindo muito esse fruta. Mês de outubro quando a banana solta cacho, o cacho grande e a banana muito comprida, muito bonito, são as banana dos parente enche bucho e até sobrar. Tempo mesmo da pessoa plantar banana pra ficar bonita é época de bukamanitxaipabu. Antigamente catava a pena do gavião real, o yuxibu gavião real, o cara ia plantando e dizia, pegava a banana e dava três pancadinha no buraco: tetepei tetepeiiiiiiii kuntibimi kuntibimiiiiiiiii, porque tetepei é o pena de gavião real grande, kuntibimi é cacho de jaci, pra ficar tudo grande, não fica espalhado, fica tudo juntinho, cacho grande e banana muito bonita tudo junto igual cacho de jaci e grande. E diz: Ikuixamã heskaunãããã, e aí pode jogar barro, não encoca barro, só com o peso

do barro vai agüentar, quando vai chovendo aquele barro que deixou encostado vai abaixando, pode deixar, porque desfia tudo, se encocar não desfia muito não, custa a desfia, saio fio da banana. Tudo isso eu aprendi com meu pai e até hoje eu to ensinando. Novembro é época de plantar mudubim, se for possível plantar tudo quanto é de planta, menos milho, milho que plantar em novembro, não dá o que preste, dá espiga grande, mas não dá junto, dá falhado, é o tempo de bionxu nirike yanu. Dezembro porque já tá, sabia quando chove porque contava pela lua e agora nos chama mês, porque esse mês essa lua quando findar já vem março, abril, lua nova uxeniabuna".

Ibã revela que as épocas importantes para o povo Huni kuin eram,

"Bariduskaiyanu – época da pupunha – época das chuvas; many txei hunbu (o que seja, abril) vamo botar roçado; época de abril, de derrubar os paus pra começar a fazer o roçado, começo do verão; pamanirikirimã – junho época das primeiras levas de pama e época de verão forte mesmo; xinu xenuiei , época de macaco gordo, tatu e tudo bicho vai engordar; bakanawaini – época de peixe, setembro. Antigamente dava muito peixe grande mesmo, agora peixe grande só peixe morador, só sobe peixinho pequeno, miúdo. Os tempos de peixe mesmo, de peixe já passou, têm muita gente pra comer, agora tem que fazer açude e criar peixe; matsinukuaki – mudou tempo, vem as primeiras chuvas, ou que seja, outubro, tá chegando o inverno."

Agora, pode obsservar na Aldeia Jacobina no Breu, que planta-se o milho na primeira semana de junho. Segundo Iskubu, *"vai colher no final de agosto dá de colher verde só esperar setembro ele tá duro e bem seco mesmo outubro pode colher".* Iskubu continua a explicação dessa transformação que vem ocorrendo e que os Huni kuin estão notando nitidamente.

"O tempo tá bastante mudado, porque o tempo que era antes não é hoje, os velhos sabiam de tudo e sabiam qual mês que chovia e que não chovia, qual o mês que ia começar a dá chuva e dá verão e agora não sabem mais.Até os animais tá errando, em sapo que canta na época do inverno, tá cantando no verão e a cigarra, ela tá sem orientação canta todo o tempo, a gente se anima pensando que tá chegando o verão pra trabalhar no roçado e tá nada, ela não tá dizendo direito, pra nós, tá enganando mesmo."

Essa percepção das transformações que vem ocorrendo é explicável, tendo como ferramenta de análise a noção de *habitus* (BOURDIEU, 1977). Essa noção revela que mesmo insconscientemente, as pessoas percebem e agem de acordo com os pressupostos dados pela sociedade em que vivem, correspondendo a essa acertada acepção de Bourdieu. E a partir dessa conjunção realidade empírica e simbólica, que um novo *habitus* está se formando, resultado das mudanças climáticas globais, sentidas e vividas localmente pelos Huni kuin. Em algumas falas podemos acompanhar transformações nos símbolos e representações, na sociocosmogonia indígena, sempre num devir contínuo. Levando em conta a análise de Sahlins (1979, 1990), segundo a qual cada sociedade tem sua criatividade para incorporar e absorver o novo, os Huni

kuin, bem como os Ashaninka, veem apreendendo os acontecimentos e fenômenos vividos em seu cotidiano. Assim, reformulando seus conhecimentos, agregando novas experiências e recriando, a partir delas, uma nova percepção de seu mundo, claro tendo como pano de fundo suas representações deste.

Para os Huni kuin o ritmo do tempo é caracterizado pela idéia de *continuum*, de seqüencialidade. Esse processo do tempo traz consigo uma ligação entre o presente, o passado e o futuro interrelacionados. O tempo original e o atual estão ligados pela comunicação dos xamãs e pela sociocosmogonia vivenciada na história oral, inscrita em locais e paisagens. Essa cosmogonia não é atualizada apenas através do seu relato oral, mas também em nível existencial por meio da experiência imaginativa e empírica. Sobre essas *"mudanças nos tempos"*, analisa Ibã,

> *"Você guia yuxin do sonho, você pode prevê o futuro também, eu sonho uma coisa que pode acontecer amanhã, quando você sonha um sonho bom com animal bom e quando você sonha coisa ruim com animal que é ruim, é coisa ruim, não é todo mundo que sabe, tem que ter experiência, você vê tudo mesmo, que coisa ruim que os pessoa passa, que coisa a Terra passa, vê muita coisa ruim mesmo, no huni também vê, mas os nawa, a gente fala, não acredita, tá vendo tudo na frente, mas não acredita, pensa que nós tamo querendo terra, aumentar terra, coisa de Terra Indígena, não é terra, não, não é vida, vida na terra que tá sofrendo agora, tudo de ruim ela passa, é nawa que faz, tem índio que faz também, não vô dizer, vejo muita coisa o Huni Kuin fala e a terra ouve, as árvore ouve, o rio ouve, os animal ouve, o nawa parece que não tem ouvido, não ouve mesmo, não é todos, mas todo mundo vai ter que passar coisa ruim aí vai ver a natureza mostrar mesmo, forte mesmo aí vai acreditar, vai ver."*

Os indígenas possuem uma maneira peculiar de analisar os fenômenos naturais e o ambiente em que vivem. Eles organizam suas capacidades de leitura visual e produzem suas interpretações, produto da interdependência com outros discursos, que se contradizem ou se reforçam no processo de reinvenção da vida social. A leitura de elementos visuais depende dos olhares em diferentes posições e lugares. As distinções entre os olhares são determinadas por categorias mentais, que estruturam a percepção e as associam a conteúdos específicos, advindos de vivências, mitos, ritos, cosmologias, cognitivamente significativos para eles nas relações que estão em constante processo. Representações e percepções estas, que se aproximam daquilo que Lévi-Strauss denominou *"área cultural Juruá-Purus"* que constituem um grande grupo ativo de etnias participantes de um *"grupo de transformação"*, do qual fazem parte outros grupos Pano como os Shawãdawa, cujo sistema sóciocosmologico está contido nessa grande área, a qual fala o autor. Aproveita-se para citar a história de vida de Delmiro Moreira da Silva (70 anos), Huyvã Shawãndawa Aldeia Raimundo Vale, Riozinho Cruzeiro do Vale em Porto Walter. A história abaixo vem a corroborar a acepção sobre essa área cultural da qual fala Lévi-Strauss, fomentando também nosso argumento sobre o conhecimento que esses grupos moradores da região do Juruá

possuem sobre a percepção e representação das mudanças climáticas, que em algum momento são bastante parecidos. Aproveita-se-á essa frutífera história que narra Huivã,

> *"Quando vai fazer o verão meu avô Crispim dizia, contava pra nós, assim três a quatro horas da manhã. Ele se acordava e acordava todo mundo, vamos, vamos se acordar. Ele fazia aqueles fogos no terreiro pra se esquentar. O cara sentava num rolinho de pau, conversava. As vezes minha vó fazia caiçuma dos índios mesmo, enchia o camburão aqui assim, ela fazia e deixava lá tampado com a esteira, ela fazia esteira, ela sabia fazer peneira. Aí acordava tudo, filho, neto pra conversar na luz da lua né. Aí a minha vó chegava tirava uma tibunga, tipo assim um tação e nós bebia. E aí meu avô cantava, ele cantava assim na gíria, ele cantava pra fazer o dia amanhecer, nós não aprendemos isso porque não interessemo, mas de tê, tem. Aí depois ele começava a contar como os tempos passados, mas é dos tempos dos pais e avós dele, ele contava pra nós. É uma história bonita, e a mesma história que ele contava eu aprendi. A mesma história que ele contava eu conto pro meus filhos. As veis matava caça e amuquinhava tatu, jacaré e tinha que comer essas coisas né. Come com macaxeira com banana, banana assada, macaxeira assada, isso no quebra-jejum, né. Nós, Arara temos muita experiência também, e primeiramente nossa experiência de Arara é assim, o cara quando tá jantando tem aquele calorzinho e começa a esquentar, ele queria é tomar outro banho, mas fica com aquela quentura no corpo, já tomou banho, né, e aí quando vai se deitar na cama ou na rede mesmo, o cara tá sem sossego tá aquele calor, aquele aperreio, fica pertubado, deitava na paxiuba mesmo e espalhava pra acolá, um calor, e assim foi e diz amanha vai chover, aí eu respondi vai mesmo, mas isso conversando. E quando a veis foi preparar pra chover, amanhã ou depois ou com três dias vai chover, aí quando tava de madrugada aí nossa ciência tem o sapo, o sapo verde o kampo, é daquele sapo cantava, poc...poc...poc...poc....poc...poc ele tá dizendo que amanha vai chover e aquela quentura né, até ele se cala, aí quando ele se calava já estava sabendo a chuva tava ali. Quando tá chovendo e nós acordava cinco horas da manhã, seis horas, olhava pro tempo e sabia que vai chover. Já sabia da noite, mas de certeza de manha, aí não podia ir pro roçado mesmo, aí eu ia tirar lenha porque vai chover e muito. É sempre inverno isso. A experiência era olhava pro tempo e é aquela nuvem baixa todo o tempo correndo é chuva, tava sabendo que ia chover, ia chover mesmo, trazia a lenha colocava debaixo de casa pra não molhar e colocava as veis dentro de casa e toda a experiência que nós tinha o tempo às vezes, cedo ou a tarde começava a trovejar e chovia, era assim. É o seguinte pra nós, no pensamento dos Arara, dos antigos e o que eu aprendi de meu avô e minha avó, é experiência de sinal de chuva, quando se forma o céu assim é sinal de chuva. A assim esse vermelho no céu é porque o pessoal nalguma aldeia brigaram ou mataram, de faca ou de tiro, derramou muito sangue e aquele sangue o sol esquentou, subiu e pegou nas nuvens. Nossa idéia é assim, nossa idéia é assim e apresenta assim pro cara ficar vendo. (...) Conforme o dia não ia cortar não, rapaz vai chover então nós ia caçar ou ficava em casa mesmo. É assim. A cigarra é o primeiro bicho que canta adivinhando o verão, ela tem ciência, eu quero estudar ela no tsimbu (ayahuasca). O verão quando vai chegando meu avô dizia que tinha a força do verão, a gente se animava pra poder trabalhar, eu era pequeno e via todo mundo se animar e se anima também, vê os outros, né. É época de tirar o roçado, meu avô dizia hoje vai tantas pessoas pro roçado pra brocar tudo junto. Aí o verão ia*

chegando assim, quando a gente olhava assim clareando madrugada assim o tempo vinha limpo, o céu azulzinho, nós animado, saia animado, cada qual pegava seu terçado, amolava e ia tudo alegre e bem satisfeito pra limpar, ia pro roçado. Aí o verão vai chegando aí junho e julho, agosto que é a força do verão mesmo, aí foi como passou agora, bom de trabalhar tudo sequinho. Nós trabalhava, aí nós tava sabendo que tava fazendo o verão, nós tudo animado porque ia botar o roçado, tava tudo bom. Fazer aquele plantio pra nós cultivá que é a roça, milho, batata, inhame.(...) O inverno nós sabe que vai chegar porque as veis nos tinha terminado de fazer nosso plantio do roçado que é depois do dia quinze de setembro. Nos tempos do meu avô, já tá sabendo que vai chegando o inverno, devagarzinho, faz verão hoje, amanhã não faz e quando dava a primeira chuva forte, com a primeira ventania que dava derribava aqueles mato, aquelas flores que tinha, e forçava muitos igapozinho, dando água começava o inverno a gente via. A força do inverno mesmo é janeiro. Agora tem uma diferença monstra, quando eu era menino eu me lembro bem. Nós morava no seringal, como mora mesmo, na mata até hoje, nossa casa que meu pai fazia era casa coberta de palha, só de paxiuba, tinha um quarto, fogão feito de barro, de lenha que os pessoal fala. Aí quando era começo de abril e maio aí começava fazer aquela friagem Aí quando ia fazer uma friagem chovia um pouco, dava aquele chuva com água fria da chuva, sempre essa friagem quando começa a dar a friagem assim, chega de madrugada, as veis muito difícil vinha de dia, mas sempre sempre vem de madrugada mesmo, aí aquelas palhas que tem, palheira também, aqueles mato, as palhas começava a balançar muito, e nóis dizia é a friagem que vem, e era mesmo, na casa assim começava a passar aquele vento e aquele frio debaixo da rede, a paxiuba ficava fria e água do rio ficava morna, não matava peixe como hoje eu já vi matar. Aquela friagem mesmo, hoje não tem mais como tinha, tá tudo diferente mesmo, né."

Huivã comenta sobre as percepções da chegada do verão e do inverno. Narra em sua história de vida como se apresentava, tanto o verão quanto o inverno, e de como estão ambas as estações atualmente para ele; que vêm com características e indicadores distintos daqueles os quais estava acostumado quando criança. Confirma essa fala a também percepção de mudança *"dos tempos"* na região. Observamos que há uma associação íntima entre as rãs, sapos e a água, logo, com a chuva, de modo semelhante notou Frazer (1944). Segundo este autor, alguns indígenas moradores da região do Orinoco e os Aymarás consideram o sapo como um Deus ou o senhor das águas da terra e do céu, e por essa razão temiam matá-lo sem querer. Alguns desses povos fazem imagens de rãs e sapos e cultuam em suas casas para atrair abundância de produtos.

Os alimentos e algumas restrições

É costume Huni kuin se alimentar no quebra-jejum com mingau de banana (*mani mutsa*), caiçuma de milho (*xeki mabuxi*), *manixutuxi* (conhecido pelos moradores da REAJ como *takati*, é um tipo de banana grande pisada, que vira um tipo de farofa) com carne ou macaxeira cozida (*atsa hua*) com carne, ou mesmo com farinha e mandioca (*duru atsa*) igualmente com carne de caça. Entre uma refeição com carne e outra, comem-se as frutas da época e *manixui* (banana

verde assada), *atsa xui* (macaxeira assada) e em sua época *xekiima* (milho assado) *tama* (amendoim) comido *in natura* e torrado[215], e novamente se repete a refeição que se apresenta com algum tipo de farinha e carne e algum tipo de mingau (*mabuxi*) podendo ser de macaxeira com amendoim, banana ou apenas de macaxeira ou somente de amendoim. Para algumas restrições alimentares, também é servido sopa (*butã*) que pode ser: de banana ralada, de amendoim, de milho ou de macaxeira, como para mulheres de resguardo e participantes do *Nixpupima* e *Hãpaiãwanki* (batismo com pimenta)[216].



Foto 33. Kaxinawá na Aldeia Jacobina/Foto da autora

A carne é servida cozida ou torrada[217], dependendo da quantidade, a ser torrada[218]; quando em maiores montas, é feita com banha de animais abatidos, pois é difícil a obtenção de óleo de cozinha, além de ser considerado caro e desnecessário. Quando em pouca quantidade a carne é feita cozida, com caldo, para ser servida com *duru* (farinha, que pode ser de mandioca ou de milho). Nem em toda casa costuma-se fazer café diariamente, é mais algo para domingos ou

---

[215] Esse e o milho são os alimentos na região que para torrar não se usa banha ou óleo. No contexto Kaxinawá torrado (*txui*) é usado para amendoin (*tama*) e para milho (*xeki*), que torra na panela para fazer *passakin sheki mabuxi* (torrar milho para fazer caiçuma) e não se usa banha (*xani*).

[216] *Hãpaiãwanki* é o batismo de pimenta usado em crianças e jovens para aprenderem a falar o *hãntxa kuin* e a guardar os conhecimentos, auxilia para que essas crianças e jovens não fiquem preguiçosos ensina Kupi. "Machuca a pimenta forte mesmo e muita pimenta e tem um canto que o mukaya canta e com uma pena vai passando na língua do menino", diz Ibã. Pude presenciar um ritual *Hãpaiãwanki* realizado na Aldeia 27 em que doze meninos de cinco até jovens de vinte e cinco solteiros recebiam o batismo de pimenta.

217 Aqui no sentido de frita, utilizando banha ou algum tipo de óleo.

218 Torrado, para não-índios, requer a banha ou óleo. O cozido requer apenas água. O queimado não presta: torrou demais, tem que desprezar. Portanto, ovo é torrado (usa óleo), carne é torrada. Quando não utiliza óleo nem água é alimento assado. Segundo Catarina Kaxinawá, "essas coisas assim pra você, né, pra nós é diferente tem torrado que não usa banha".

em oferecimento as visitas. Em época de feijão de praia, antigamente maio, e agora mais ou menos nos meses de agosto e setembro, encontra-se esse produto em abundância, e também a melancia também plantada nas praias (*maxi*). Atualmente, conforme diz Iskubu: *"não tem tempo certo de plantar as plantas na praia, não sabe se vem repiquete, a gente espera mesmo firmar o verão pra começar a plantar e aí a planta fica menor que minha mãe diz que antes era bem maior mesmo."*

Os alimentos para os Huni kuin apresentam-se em duas categorias: alimentos de consistência líquida e sólida. Constituem *pikiuãn*, os alimentos de origem animal e vegetal, de consistência sólida, como *yuinaka* (carne de caça) *baka* (peixe) e vegetais como *atsa* (macaxeira), tama (amendoim), *xeki* (milho), *mani* (banana) e *xeki* (milho). Na categoria *akiuãn*, estão alimentos de consistência líquida como *mutsa* (mingau) e *matxu* (caiçuma). Fazem parte da consistência líquida denominada *xuakiran butã* (sopa feita de banana ralada), *ni pã yan* ou (remédios feitos de ervas, remédio da mata) e *unpax* (água).

Caça



Foto 34. Ibã Huni Kuin na Aldeia Vida Nova – Breu/Foto da autora

A carne de caça é a fonte de proteína também para os Kaxinawá, que sempre estão provendo sua casa de "rancho" (carne). Comenta Iskubu[219] que quando alguém sai para caçar, ele passa um dia ou mais na mata até encontrar o alimento. Segundo Ibã,

[219] Vander Sereno Kaxinawá.

"(...) se for um dia apenas, eles comem fruta da mata, se for mais de um dia, mata-se um pássaro como tucano (shukuã), nambu (kuma), cutiara – cutia pequeno, primo da cutia (tsanas), cuatipuru vermelho (kapa) quati (xixii) e assa na mata mesmo, na brasa, a esse processo dá-se o nome de shui".

Segundo Ibã, eles costumam trazer para casa a caça maior, que demanda maior tempo de caminhada com maior peso, e que possa alimentar mais pessoas: veado (*txaxu*), paca (*anu*), queixada (*yawa*), porco da mata, (*yawakuin*), anta (*awa*), cutia (*mari*), macaco grande – capelão ou guariba (*issu*), macaco preto (*issucuru*), mutum (*hassin*).

Os indígenas chegam a ficar até cinco dias "procurando o rancho", isto é, caçando. Eles utilizam o *Hai ika* (canto para chamar os animais), quando se vai caçar e mesmo *yuiusikin* (imitação cantada) para ser bem sucedido na tarefa. Kupi conta a história sobre como fazer para ser bom caçador e não ficar *yupá* (mau caçador), tirar *panema* (fracasso na caçada) e para sempre ser *marupiara* (bom caçador).

"Eu topei uma caninana hoje, ela dá peia no cara, eu dei uma cacetada nela, mas não matei não, porque ela engole a cobra venenosa. Eu vou contar uma história aqui. O meu pai aprendeu tanta da coisa quando ia caçar, que viu e primeira cobra que viu é aquela cobra surucucu facão que chama que chama, aquela cobra verde, não tem veneno, mas fazer medo tem, fazer medo qualquer uma pessoa. Aí meu pai quando via assim, pegava pelo pescoço e abarcava assim nos pauzinho fino que tinha, abarcava chamando todos os nomes dos animais, veado, porco, anta, macaco, jaboti, jacaré, tatu, tem que chamar todos os nomes dos animais pra quando faz isso falando: hiatxahuainawã, hiayauinawá yaubutsawbuãatsanuuuu, o isso que o cara vai dizer, aí ele jogava assim o cobra torcia de todo o jeito, quando melhorava ia embora. Ele andava eu e tinha feito a primeira vez, outra vez vou ver de novo e eu vou fazer, ele dizendo que era compadre dele. Aí ia caçando, lá está cobra, digo meu compadre, eu esse aqui eu faz duawã assim, desse jeito, aí ele foi pegar, pegou o pescoço do cobra chamando todos os animais, txaxuatsanu, yawatsanu, kapoatsanu, kabutsanu, awaatsanu, e jogava pra acolá, o cobra tá levando o panema da pessoa todinho do caçador, numa mais vai empanema pessoa. Aí ele viu e pensou vou fazer também e foi caçar, sozinho foi caçando e viu cobra, com calça cumprida e sapato de borracha, e quando ele ia pegando, quando ia botando mão assim, meu compadre pega assim, encolheu o pescoço, porque cobra é cismado, e ai foi encostando de vagar e o quando cobra ia no rumo dele, cobra ergue com a cabeça, rodeou assim e a cobra só torcendo. Aí ele pegou garranchozinho para eu prender a cabeça e pega, pego um pauzinho fino e pegou a faca de bainha, mas a cobra entrou na boca da calça dele e foi subindo, passou em virilha e esse homem gritou a cobra subindo dentro dele, ele me teu chumbo na roupa dele, mas a cobra já tinha ido embora. Aí chegou em casa com febre de susto da cobra."

Lagrou (1991) observa que existem banhos para se tornar bom caçador. Kupi revela que para os banhos, folhas são fervidas e o homem faz *mukaikiki* (banhos), por três dias seguidos.

Segundo Lagrou (1991:69), *"o uso de folhas cheirosas é também importante. O bom caçador é frio, não sua e não tem cheiro (piché). Existem folhas para tirar o cheiro e outras que dão um cheiro específico para atrair um certo animal."*

Ao chegar da caçada o caçador pendura o animal caçado e faz o *haspãkin* (retira o couro), trabalho masculino. A mulher retalha a caça, e põe no fogo para preparar o alimento com uma quantidade que dê para todos da aldeia se alimentar. Enquanto isso, o homem vai de casa em casa convidando os moradores para o banquete. A esse convite dá-se o nome de *ikirauãnupinunã*. Com a alimentação preparada, todos vão se alimentar, e todos comem daquela caça. Para os Huni kuin, essa ação de chamar todos da aldeia para comer em sua casa, é sinal de amizade e consideração com os parentes. Convidam-se todos da aldeia não só para comer da caça, mas da pesca, tomar vinho de açaí ou buriti e beber caiçuma *(matxu)*. Segundo Dani, *"se sobrar um pouco da carne, tem muita, cada família ainda leva um pedaço para fazer eles"*. Ikuani revela que a carne deve ser bem assada ou cozida para que não reste nenhum vestígio do *yuxin*[220] daquele animal, que se tornará alimento, que possa vir a trazer doença. Portanto, o sangue dentro do organismo é sinônimo de vida e fora, de doença, logo, de morte ou aspectos negativos. Os Huni kuin não consomem o sangue dos animais devido a seus poderes para causar doença por impregnação, pensam como sendo um processo de doença que se gesta perversamente e que destruirá a vida. Comer é matar, e matar é ao mesmo tempo impregnar e ser impregnado. O processo é circular, um ciclo de morte e regeneração. A grande questão é a de como entrar nesse ciclo com a maior segurança possível. Para os Huni kuin, essa segurança tem a ver com o cozimento dos alimentos para evitar ser contaminado com o *yuxin* daquela caça, por isso evita-se comer carne com sangue, ou semi-cozida e dá-se preferência por comer alimentos cozidos ou assados, evitando assim alguma predação feita pelo espírito dos legumes, da caça ou da floresta aos yuxin das pessoas. As hortaliças encontradas nos canteiros nas aldeias são utilizadas para dar mais sabor à carne e não para comer cruas, ou como alimento em si. Por exemplo: a chicória é utilizada para ser cozinhada com carne e ou feijão, e nunca como alimento cru a ser servido, o mesmo ocorre com a couve, diversos tipos de pimenta e outros legumes de canteiro.

Tanto como comer carne, o sexo[221] também foi colocado como sendo uma necessidade. Sendo assim aquele que não come carne, bem como, não pratica sexo, se torna fraco e seu corpo

[220] Espírito que move todos os seres, ver: LAGROU 1991.

[221] *Imana* (magreza) é sinônimo de doença entre eles. Há palavras diferentes para explicar o fazer sexo dependendo com quem se está praticando. Fazer sexo de forma geral não se importando com quem – se

perece dessa ausência. A falta de carne acaba por enfraquecer o corpo (*yuda*) e seu pensamento (*xinan*) o que facilita a invasão de *yuxibu*[222] e a perda de *yuxin*. É uma necessidade, argumenta Bane,

> *"Todo mundo faz txutá (ato sexual), mesmo, rs...rs...tem de aumentar os filhos, a mulher que não namora fica fraca, magrinha, o homem fica doente, tem de come carne pra agüentar o trabalho no roçado, senão não agüenta."*

O homem *tikixi* (preguiçoso) que não bota roçado, que não consegue caçar e prover a família com comida é motivo de término de uma união, por parte da mulher ou preterido para casar pelas moças. No caso de já possuir união, o pai da moça, que já sabe da situação porque ela já reclamou a ele algumas vezes, toma a filha do marido e a entrega a outro, que ele escolhe. Geralmente, quando um homem não é bom caçador e, mesmo preguiçoso, o pai da moça ou tios

---

é esposa ou outra – usas-se a palavra *txuta*, para fazê-lo com a esposa ou em alguns casos com as esposas é *panuãikiki*; e utiliza-se a palavra *atiwã* para as relações sexuais esporádicas com outras mulheres da aldeia. Apesar de saberem, que na relação sexual o homem perde energia para a mulher, eles entendem que é saudável justamente essa troca de energia, pois tem que dar força para a mulher, já que ela tem menos força que a do homem. Falta de sexo, assim, torna os homens gordos, mas fazem as mulheres magras, ao passo que a atividade sexual faz os homens mais magros e, ao contrário, engorda as mulheres. Ao mesmo tempo, retenção excessiva de sêmen também adoece os homens. Outra maneira de adoecimento entre os Kaxinawá é o estado de *menui* (saudade) pelos mortos ou parentes distantes, que os leva a vagar pela área da aldeia, mata, roçados, beiras de igarapés, preferindo isolar-se de seus parentes, não se alimentando e emagrecendo, ficando assim vulneráveis a doenças. Kensinger (1995:35) comenta que as mulheres devem abster-se do ato sexual no período da menstruação porque esse ato praticado nesse período causaria perda significativa e perigosa de sangue, trazendo enfermidades à mulher. Segundo Ibã deve-se evitar ter reação sexual com mulher menstruada porque se acredita que fica panema (*yupa*). Há uma estreita ligação com o sangue fora do corpo e o cheiro que impregnará o homem, dificultando a aproximação da caça, que o sentirá de longe e fugirá. Também para os Ashaninka, "as regras", o sangue da mulher é considerado perigoso, devendo ser evitado. Pedin Ashaninka sobre o assunto revela que: "O contato com sangue que vem de dentro da mulher gera dor de cabeça e tira ainda mais a energia do homem. Homem que mantém relação sexual com mulher assim corre o risco de engrossar seu sangue, o que lhe provoca febre." Portanto, a menstruação é uma interdição sexual importante para os homens manterem sua integridade espiritual e física, "pegando doença e empanema".

[222] Elsje Maria Lagrou (2002) indica essa acepção para *yuxin* e sua diferenciação a *yuxinbu*, em que "o conceito yuxibu aproxima-se do de yuxin, mas é caracterizado por uma maior especificidade. O pluralizador -bu indica maior poder de transformação e, portanto, menor dependência dos corpos cujas formas pode assumir. Desse modo, usa-se o conceito yuxibu (no tempo de Capistrano traduzido como 'grande diabo') para se referir a seres sobrenaturais ou sobre-humanos, donos da água, do céu e da terra. Estes seres são caracterizados pela velocidade com que são capazes de se deslocar e pela liberdade com que assumem e criam novas aparências." Em meu trabalho de campo ora era usado o termo *yuxin* para tratar de espíritos bons e maus, e ora *yuxinbu* ou *yuxibu*. *Yuxin* também é usado para espíritos do corpo e dos seres.

paternos (considerados pais), tem poderes para tirar a mulher daquele mau marido, para que não passe mais necessidades, trazendo-a novamente aos seus cuidados de pai.

O homem ideal, de acordo com as moças, deve ser caçador habilidoso, sinônimo também de guerreiro, deve botar grandes roçados e não ser preguiçoso. Lagrou (1991) observa que seu corpo deve ser amargo - *muka* (sinônimo de veneno), potência transmitida também às suas fechas. Que quer dizer corpo forte e fechado. O menino/moçinho que trabalha no roçado e já caça e pesca, já pode, se desejar, casar.

Para ser um *menki* (bom caçador), é necessário possuir uma série de boas percepções como o saber das mãos (*muke timaya*), o saber dos olhos (*bedu yuian*), ou seja, tem que ter *yuda unan* (saber que está em todo o corpo) para ser um bom caçador. Caso não tenha esses conhecimentos e percepções, o caçador se torna *huniran nukuyaki* (mau caçador), e em sendo assim, passa a ser preterido pelas mulheres e motivo de chacota. Quando o bom caçador perde essa habilidade, ele pode estar panema (*yupa*), então ele deve *hãruanibikikuãtaxuxunaki* (fazer defumação com cabelos, pêlos e penas de animais) e evitar comer alimentos doces como, mamão (*barã*), banana (*mani*), cana-de-açúcar (*tawabata*), mel (*dunabata*), ingá (*xunã*), bem como, bolachas, biscoitos, doces industrializados, açúcar gramixó ou branco, para que o doce do seu corpo saia e retorne o amargo. Segundo Ibã, o bom caçador é aquele que *"passa despercebido pela caça e consegue caçá-la, sem ela dar fé"*.

Os Huni kuin também apreciam o inverno para caçada, apesar de caçarem também no verão. Comentam ser o verão mais difícil, pois há mais barulho na mata, proveniente do seu andar, e a caça percebe à distância, a chegada do caçador, dificultando sua empreitada. O inverno, apesar do molhado da mata, é o período no qual ocorrem as melhores caçadas. Iskubu diz que *"nem precisa ir longe, tem paca que vem até o aceiro do terreiro ou bando de queixada que passa*[223]*".* A caça é conseguida perto de casa, pois comenta Bané que *"uhi ãbabu (chuva de caroço grosso) ninguém sai pra caçar e tem de comer do terreiro mesmo, aí mata takara (galinha) mesmo*

[223] Esse fato de passar caça perto de casa, "ou perto do aceiro do terreiro" ocorre atualmente em áreas distantes, e em TI com grandes extensões, como as aldeias Huni kuin do Breu e as aldeias da TI Jaminawa-Arara do Bajé. Áreas indígenas próximas as áreas urbanizadas, como a TI Katukina do Campinas, que é cortada pela BR-364, e localizada próximo a Cruzeiro do Sul; assim como a Aldeia 27 em Tarauacá, extremamente pequena e igualmente próxima a sede do município, nota-se em falas de nossos interlocutores que há muito tempo esse fato não acontece. "Virou história dos antigos" revela Benedito Katukina e Benedito Arara. Na Aldeia 27, diz Kupi, "nunca andou caça grande". Mesmo na *Apiwtxa*, (lembrando que era uma área desmatada pelos madeireiros e pela criação de gado) devido ao trabalho dos Ashaninka de reflorestamento da forma de sistemas agroflorestais, Pixiro observa que no aceiro do roçado já se pode notar o rastro de porcos da mata, "eles estão voltando".

e come." Portanto, a criação de galinhas é comum também entre os Kaxinawá, para um momento ruim de caça ou em eventuais necessidades. Como por exemplo, para fazer caldo para a mulher recém-parida ou quando se está no inverno muito forte.

Na época da Seringa, segundo José Sereno kaxinawá, conhecido como Paraíba, que, *"homem bom pra casar era aquele que fazia muita borracha"*. Narra um pouco de sua história de vida:

> *"Eu moço ainda, na época eu defumava 90 latas e derrubava mil quilos de borracha, eu fui seringueiro também, meu filho ainda tudo pequenininho, meu patrão era o finado Seu Braulino, lá no Jordão eu cortava, eu trabalha com ele primeiro é, agora deixou outro, tal do Magolar, a turma contava, depois oi outro, outro foi embora, agora chegou outro Chico Teixeira e ficou patrão, e me chamava vem cá rapaz pra cortar seringa pra mim vê e corrigia meu talão e dizia rapaz é bom seringueiro e sua conta tá aqui, o cê não deve e vai agora trabalhar pra mim a partir de hoje ele dizia, eu era bom de cortar. Eu 1947 eu arranjei mulher, tinha o marido e o marido deixou e foi embora pra Tarauacá e eu não queria, e eu não queria, e o pessoal me chamava homem trabalhador, e eu não queria até que a força eu fiquei com minha mulher, aí chegou outra mulher e queira assuntar comigo, e foi mais novo e eu perguntei eu vou perguntar você se voce me queria e eu não queria, e ela foi pra lá. E vei pra ficar comigo, eu caçava muito, matava veado, cutia, queixada, anta, o pessoal da mulher achou bonito, agora ficou minha filha e você é muito trabalhador, eu me animei. Eu com minha mulher fui em festa Tarauacá, e uma mulher me falou vamo embora fugi pro Muru, eu não foi não. Muitas mulher queria eu pra ela porque eu era muito bom de seringa, bom mesmo, não era tikixi (preguiçoso) [risos] Eu morava no Jordão e porque não dá certo com meu pessoal e eu sou meio pajé e me da conselho, vai pra outro canto e o meu yuxin disse isso pra mim e essa noite eu falei com finado e ele tava me explicando isso e eu disse pra mulher vamo sair daqui, meu primo irmão do Sueiro desceu comigo eu fiquei aqui e eu fui pra Breu. Seu Kinô chegou e explicou que era pra eu ir embora dali, que era melhor, aqui não dá, ele era patrão e eu fui. Eu digo vamo pra Breu e trabalhar dona Ernestina pra morar aqui e vou trabalhar mesmo, eu tinha seis terçado novo, três espingarda novo, seis machado, ela disse procura lugar no Sacado e Tavares. Fui Sacado, mas Sacado não presta muita taboca, fiquemo no Tavares, aí nem era Terra indígena e o veio Felizardo trabalhava ali e ele era pai do meu mulher. José Sereno Kaxinawá – me chama José Paraíba, porque cortava no Seringal Paraíba lá no Jordão mesmo. Txuã Teubati Kaxinawá, meu pai não sabe de nada antigamente e aí Macedo chegou e disse txai quanto anos você tem? Eu disse pra ele eu não sabe, não, e meu pai não sabe mesmo, ele falou eu vou botar 1920 pra você aposentar depressa e tá bom. Minha filha é casada com Getúlio irmão de Siã, filho de Sueiro, tá tratando em Cruzeiro e eu me aposentei em Tarauacá. Tudo bom mesmo. Aposentei soldado da borracha mesmo. Macedo aposentou. Eu vi muita coisa na mata. Vi muito yuxin, eu não agüentava mais, fazia oração e foi embora, e sempre aparece, a gente sabe quando ele é bom ou e mal. Eles tão conhecendo tudinho nós ele tá escutando nóis e olhando nós tudinho que tem olho pra olhar yuxin vê eles tudinho aqui. Yuxin vive vendo a gente. Yuxin ruim tem mais eu não encontrei não, não presta não, ele só aparece a noite, de dia não. Aqui eu vi três vezes aqui, mas de*

> *dia mesmo, é bom, eu fiquei só e me deitei na rede, e ele veio perto de mim e eu faço oração e ele vai embora. Se você agüenta você pode conversar mais ele, eu me tremi na casa de meu neto eu tava mais mulher e viajaram tudo mundo eu sentado fora e a mulher batendo algodão dentro do quarto e aí yuxin levantou e passou a porta, eu chamei, Naiá, Naiá, Naiá tem yuxin aqui eu gritei, ela veio e não tá vendo, diz não tem yuxin não, essa meu cabeça ficou essa altura arrupiado, e eu gritei de novo chega yuxin tá me apontando e ela veio ele desceu na outra escada. Fiquei e não me agüentei não, a mulher veio e ele foi embora. Passou um pedaço entrou uma borboleta preta (bepukuru mashupa yuxinbu) era o yuxin de novo, veio pra minha mulher ver, vôo, vôo olhou tudo e saiu mulher tava perto de mim. Eu vi muito yuxin é mesmo como tá vendo as pessoas na praça. Yuxin eu vi de punhado no terreiro, é como gente mesmo tem uns que tem até chapéu assim como nós. Mabuxabiuwã nuxabiuã (vem tomar café) [ele levanta e me convida para o café].”*

José Sereno Kaxinawá gaba-se de ter sido um bom seringueiro e também um bom caçador mesmo “em tempos de chuva”. Reconhece que patrões e mulheres reconheciam seu trabalho. Dizendo que ambos reconheciam um bom trabalhador, logo, em não sendo preguiçoso não deixaria a família passando necessidade, nem o patrão sem borracha. Comenta também sobre a presença de *yuxin* na aldeia e de um episódio recente que ocorreu com ele. O animismo dota todos os seres de disposições humanas, em que possuem hábitos e características sociais, além de comportamentos próprios de cada ser sendo este, planta, animal ou espírito. Seu Paraíba revela e aponta para uma porta *“o yuxin entrou nessa e saiu pela outra porta”*. Na observação de Viveiros de Castro (2001),

> *“Reciprocamente, há certas situações críticas em que uma pessoa encontra um ser que começa por se dar a ver como humano — em um sonho, um encontro solitário na floresta — mas termina se revelando subitamente como não-humano; nestes casos, os não-humanos são aqueles supremamente capazes de assumir uma forma humana falsa perante os humanos verdadeiros. Em outras palavras, enquanto (normalmente) invisíveis, esses não-humanos “são” humanos; enquanto (anormalmente) visíveis, esses humanos “são” não-humanos.”*

No caso citado acima por seu Paraíba, enquanto visível *yuxin* se coloca como não-humano e também enquanto visível borboleta também continua não-humano, isto é, há casos e casos. Relembrando as acepções sobre animismo, na qual Tylor em *Primitive Culture* (1871) observa que o princípio da religião seria o animismo que se constitui pela crença em seres espirituais. Complementando esse raciocínio em que os indígenas a partir de experiências em sua vida diária em contato com outros mundos, exercitado em sonhos e também pela utilização de plantas com características enteógenas, o contato com outras realidades é algo comum. Por isso o cuidado com o corpo, portador de variados *yuxin* (espírito) para evitar que outros espíritos venham lhe tomar o seu *bedu yuxin*, e assim, levá-lo para o outro mundo, ou seja, transformá-lo em um dos seus.

Sobrenatureza

Yuxin, *Yuxibu*,o poder do xamã e os fenômenos naturais

Nota-se que sempre os Kaxinawá estão indo banhar-se no rio, igarapé ou cacimba[224]. É comum vê-los nessa atividade algumas vezes ao dia. O porquê de tantos banhos revela Ibã, que *"é de que tem que estar limpo todo o tempo"*. A questão do corpo é muito importante para os Huni kuin, logo, a limpeza e a beleza também são considerados aspectos relevantes para mantê-los livre de *yuxibu*[225] maléficos. Explicam o porquê do corpo sempre estar bem cuidado que *"é porque é morada de hiweaki (corpo habitado por diversos yuxin), pois toda parte do corpo, visível e invisível, compõe o Huni kuin"*. Ibã comenta que *"ter txami (pereba) no corpo é ruim"*. Segundo Ibã quando se está sujo ou doente *"é quando o yuxin sai e isso é ruim, faz mal não é, é o que vocês falam de perder a alma, ninguém quer perder a alma, né?"* O não estar limpo[226] tem relação com o querer da pessoa.Também a doença, na concepção Huni Kuin, tem relação com cada pessoa e com o que

[224] Poço construído para chegar até o lençol freático, em que verte água doce, de certa forma, limpa, em comparação com a água de rio.

[225] Os Shawãndawa acreditam nos *dyuxin* (espírito). Os pajés e iniciados podem visualizá-los e mesmo contatá-los para o bem ou para o mal. Usa-se a pajelança para curar e mesmo para enfeitiçar, destruir relacionamentos amorosos e mesmo colocar panema ou doença nas pessoas. Os Shawãdawa são unânimes em afirmar que não sentem medo da mata e sim respeito, pela existência de entidades que a regem e dominam. Ao mesmo tempo em que utilizam de suas pajelanças, crêem também na água benta pelo irmão José para afugentar vários males. É muito comum ouvir entre os Shawãdawa histórias sobre "encante da floresta", ou *dyuxin*. Existem espíritos (*dyuxin*) das matas e das águas.

[226] Sobre a não presença de piolho em minha cabeça, observada por Ibã, ele tece o seguinte comentário: "o matis (piolho) perturba a mulher, eu tô percebendo que você é de fora e não tem piolho, então você é mais calma. Antes eu achava que o piolho faz parte da cabeça da mulher, porque elas sempre tem piolho, e ficam caçando e conversando, fazendo amizade, como vocês dizem, agora eu acho que é aperreio mesmo, sei lá." Interessante a intermediação do caçar piolho que ocorre de uma mulher para outra como forma de reafirmar laços de parentesco e amizade, pois só vimos em nossa estada em campo, mães catando piolhos de filhas e o contrário, tias de sobrinhas e netas de avós e vice-versa. Parenta distante não se usa ter essa "intimidade" ao que nos revela Aiani, que diz ter vergonha de "catar piolho de desconhecidos". Não havia alertado para esse quesito, mas numa ocasião, estava com uma coceira enorme na cabeça e, realmente, em nenhum momento uma mulher pediu pra catar piolho em mim. Quando não estava mais agüentando de "tanto aperreio", pedi a dona da casa em que estava hospeda que pudesse olhar minha cabeça, verificando a presença ou não de piolho, que não foi negado e nem foi encontrado depois de alguns minutos de dedicada procura. Em *hãntxa kuin* as mulheres outras que foram chegando, começaram a achar graça porque eu não tinha piolho e sim caspa. A graça era pela diferença, pois para elas, assim como para Ibã, faz parte da cabeça da mulher, no caso para se aproximar, ter assunto e conversar, não sendo interpretado como resultado de má higiene.

ela faz no seu dia a dia. Expõe Ibã que a doença pode entrar no corpo pela alimentação que se ingere, líquida ou sólida, pelos odores que a pessoa recebe e, que assim, penetra no seu corpo expulsando sua alma e pela vulnerabilidade própria, o estar triste que também traz doenças, porque enfraquece a alma, *"a tristeza já é um tipo de doença"*. Inclusive, o se depilar, retirar todos os pêlos do corpo ainda é praticado pelos Kaxinawá, só não retiram mais as sobrancelhas e os cílios, no mais todos os outros pêlos são raspados, por aqueles mais cuidadosos, atualmente com uma lâmina. Comenta Kupi que,

> *"os pêlos são feios, é coisa de animal, não sabe, meu avô conta que ele fazia tirar os pêlos com piu xubu (resinas vegetais e fios da mata pra tirar cabelo) e que fazia a barba com faca, tirava tudinho, tudinho mesmo até sobrancelhas e esses pêlinhos dos olhos, corta tudo".*

Tomar cuidado com o corpo em todos os aspectos faz parte do ser Huni kuin, para que possam estar em perfeito estado todos os seus *yuxin*. Quando os *yuxin* do corpo estão em harmonia com seu corpo, o Huni kuin tem maiores condições de adquirir conhecimentos. Ibã observa que, *"yuxin tem que tá certo no corpo, com você para que possa possuir unan (aquilo que é aprendido de ver, ouvir e experimentar em você mesmo)".*

"Existem almas e não apenas uma alma como existem corpos e não um só corpo" se referindo as transformações em outros seres que o espírito do xamã consegue realizar; revela Kupi. Indagamos então da diferença de corpo e alma para um de nossos interlocutores. Ibã didaticamente responde que, *"o corpo é diferente de alma, a alma ela vaza fora, pode ver não pode tocar, o corpo não vaza, pode ver e tocar, seja este ou outro corpo."* De acordo com Ibã, os Huni kuin possuem sete espíritos que constituem o ser Kaxinawá, que são: *beru yuxin* (espírito dos olhos), *pui yuxin* (espírito das fezes), *himi yuxin* (espírito do sangue), *isun yuxin* (espírito da urina), *yura baka yuxin* (espírito do corpo), *nama yuxin* (espírito do sonho), *hãntxa yuxin* (espírito da fala) ou *hana yuxin* (espírito da língua)[227]. A pessoa, de modo geral, pode ter maior número de *yuxin* bom ou de *yuxin* mau. A pessoa dotada de *yuxin pepã* (*yuxin* bom) é aquela amorosa, bondosa e feliz, já aquela com *yuxin xakabu* (*yuxim* mau) é aquela pessoa egoísta e mal-humorada.

Os Kaxinawá com os quais convivemos entendem *yuxibu* como espírito ou alma, aquelas que moram na mata e aparecem muitas vezes em forma humana. Segundo Lagrou (1991), as verdadeiras almas tornam-se *nai yuxibu* (espíritos do céu) quando são apropriadamente cantadas,

---

[227] Kensinger (1995) relata em seu trabalho, dentre outros, a existência de cinco epíritos realmente relevantes para os Huni kuin que são: *bedu yuxin* – espírito do olho, *bake yuxin* – espírito do corpo ou sombra, *nama yuxin* – espírito do sonho, *isun yuxin* – espírito da urina e *pui yuxin* – espírito das fezes. Também sobre *Yuxin*, ver: LAGROU, 1998.

caso contrário, como relata a autora, transformam-se em *ni yuxibu* (espíritos das florestas). Com os cantos (*pakarin*) o corpo do morto é deixado para trás, esses cantos estão enviando a alma do *bedu yuxin* (espírito do olho) para o céu de *Inka*. O *yuxin* que compõem o corpo têm sua memória, por isso eles retornam as casas e aos lugares onde deixaram secreções, voltam para os caminhos do roçado e da mata pelos quais andaram durante a vida na Terra. O *bedu yuxin* (espírito do olho) que é o espírito que alcança o céu, se transforma, se homem, após passar pela última provação que é a saraivada de flechas do *pia yuxin*, transforma-se em *nai yuxin* (espírito do céu). Esse espírito transformado continua a viver neste outro plano, lembrando com carinho daqueles que deixou aqui na Terra e *"olhando"* por eles de várias formas. Ibã comenta que os pajés têm a facilidade de conversar com os *yuxibu*, eles conversam com *hanbehi yuxin* (parente morto que eu converso) pedindo auxílio em pajelanças e em negociações com outros espíritos. Os *nai yuxin "olham"* por aqueles parentes que estão na Terra. São eles que costumam vir buscar as mulheres quando morrem, já os homens são *"chamados por Inka*[228]*"*.

Todos os espíritos são mandados embora, mas os espíritos da saliva, da urina e das fezes demoram mais para desaparecerem, eles não vão para o céu, só a *"alma verdadeira"* consegue ir para o céu de *Inka*, as outras ficam perambulando pelas matas até desaparecerem. Kensinger (1995) observa que os *yuxin* das fezes e da urina não permanecem por muito tempo na terra. Estes são absorvidos pela terra ou levados pela chuva, o *yuxin* dos olhos vai para o céu, o *yura baka yuxin* fica vagando, assim como o *hantxa yuxin* e o *nama yuxin* vagam pela mata, barrancos e habitam os paus grandes[229]. Observa Kupi que,

---

[228] Nas regiões da selva baixa – região do Ucayali e Madre de Dios – as referências são fartas em relação à figura do *Inka*, como um ser mítico. Esta região que os Incas denominavam Omágua (do quéchua: lugar de peixe de água doce). O Sapac Inca Huaina Capac afixou uma das fronteiras orientais do Império no rio Tono – afluente do Madre de Dios – atual atualmente Parque del Manu, em um local onde habita o povo denominado Shipenáwa ou Shipi Nawa, ou seja, povo do Sauim, conhecidos como Shipibo. Povo reconhecido por todo Império Inca como ayahuasqueiro. Para os Shipibo, *ayahuasca* fazia parte de sua cultura. Também para os Incas ela bem que poderia ter sido absorvida como parte de um sistema de medicina, enquanto talvez para os povos das localidades entre a selva e o altiplano, talvez ela fosse um precioso item de *ayni* (troca) pelo reconhecido poder de executar curas. Uma hipótese seria que a noção de resistência aos valores da sociedade cristã colonizadora, parece ter feito surgir entre eles o mito do *"Inca Rey"*, uma figura mítica que estaria somente esperando a ocasião para sair de seu encantamento, e retomar a Terra e a todo povo nativo, que de alguma forma o inclui em seu sistema sociocosmologico, como os Ashaninka, Shipibo, Huni kuin, Shawãndawa, Yawanawá, devendo haver outros (SANTOS, 2009).

[229] De acordo com López Austin (1980:28), os nahuas entendiam que seu corpo era constituído por algumas entidades anímicas, como diz o autor ou espíritos. Ele em seu trabalho encontrou três entidades anímicas básicas: "el tonalli, ubicado en la cabeza, es el destino de la persona según su fecha de

> *"Tem yuxin que fica na terra e tem aqueles que vão para o céu ou se transforma" como afirma Kupi. De acordo com ele, "o sangue se transforma em nuin que é minhoca, as veias num parecem minhoca, também se transforma em meitxanpu que é um tipo de cachorrinho d'água tem duas patinhas feito caranguejo e fica debaixo da terra, pui (fezes) se transforma em yuxintamãwã (aranha peluda preta, bem macetona*[230]*)".*

Alguns usam a palavra *"encante"* para se referir a essas almas também. A alma do Huni kuin é entendida como espírito, nos remetendo à concepção judaico-cristã. Portanto, pelo que se ouve dos Huni kuin, são os vários *yuxin* que compõem o corpo da pessoa Kaxinawá. O *yuxin* é espírito também que pode ser do mal, *"negativo que trazem hatun (medo) e fazem o mal, ou ser boa, tem yuxibu bom e mau também"* observa Ibã. *Yuxin* é a essência de todas as coisas, sem o *yuxin* ou a alma das coisas, tudo seria inanimado. É o que nos parece, e que Lagrou (1991) e Kensinger (1980) também demonstraram em seus estudos. Não é nosso objetivo aprofundar e desenvolver observações a esse respeito. Utilizaremos em nossas análises[231] *yuxin* e *yuxibu* para espíritos e seres encantados distinguindo os diversos tipos de espíritos conforme o contexto. Ibã fala que o nome do local que tem alma é *nanuyuxiãki*.

> *"Os yuxibu vivem nos altos dos paus, na mata, na água, barranco, ninguém vê, vê quando o mukaya bebe nixi pae (ayahuasca), no sonho, quando toma dume (rapé) e usa xinapã, xururumu (cipó leve), aí entra no mundo deles e vê eles do jeito deles mesmo. (...)Todos os animais que chupam sangue e insetos são yuxibu, eles come o niskã (suor), issun (urina), pui (fezes), é o alimento deles onde tem eles atrai o husu (um tipo de besouro)."*

A chegada à terra dos *Inka*[232], ou ao céu do *yuxin do olho* – único que sai da terra – é anunciada aos humanos por meio de relâmpagos e trovões e vez ou outra por um arco-íris, que significa caminho do céu. Quando o *bedu yuxin* chega ao céu de *Inka*, relâmpagos secos anunciam que os espíritos das armas (*pia yuxin*) estavam atirando flechas contra ele, o que significava que

---

nacimiento; es una energía vital caracterizada por el calor y la luminosidad y con capacidades para abandonar el cuerpo en ciertos estados ampliados de conciencia, durante las enfermedades, el sueño o el encuentro sexual; es de gran sensibilidad y susceptible de ser dañado. La segunda entidad es el teyolía o yolía, que reside en el corazón, y relacionado con la vitalidad y el conocimiento. Es la entidad que va al mundo de los muertos y tiene que ver también con la resistencia a las hechicerías. Finalmente el ihíyotl, ubicada en el hígado, una especie de gas luminoso ó aliento fétido con posibilidad de dañar a otras personas."

[230] Sinônimo de grande.

[231] Para saber mais sobre o assunto ver: LAGROU, 1991 capítulo 3, pp. 27-47.

[232] *Inka* é o nome do ser mítico Kaxinawá. Nas palavras de Ibã "é o homem fumaça ou invisível que vem buscar a alma da pessoa". De acordo com Lagrou (1991:15): "O nome Inka aparece com referência a dois fenômenos; refere-se, de um lado, a um povo histórico com o qual os Kaxinawá parecem ter mantido contato em tempos muito remotos, quando ainda moravam ao pé dos Andes: o centro do mundo onde nascem os rios; de outro lado refere-se ao Rei-Deus, o Inka kuin, o verdadeiro Inká (pronúncia Kaxinawá) que é huni kuin e vem buscar as almas dos mortos no caminho para o céu, para viver com ele na sua aldeia celestial."

sua viagem foi completada com êxito. Fatos esses sempre observados e comentados pelos Huni kuin. Esses e outros sinais celestiais são acompanhados atentamente aqui na Terra, principalmente pelo xamã. Nas palavras de Kupi, *"(...) o Inka é o dono do sol, do calor, do frio e do escuro, coisas que guarda em buracos tapados no centro do céu"*. Junto aos *Inka*, o *beru yuxin* transforma-se em *nai yuxin* (*yuxin* do céu – espírito do céu) de forma gradativa, pois se concretizará quando não mais se lembrar das vivências junto aos parentes vivos. Segundo McCallum (1996:61), "*é ali, na morada dos céus, que o yuxin kuin permanece por toda a eternidade: não trabalha, não faz sexo, não se preocupam com as ocupações mundanas, tão logo seus cabelos embranquecem, seus dentes amolecem e suas unhas caem tudo nasce outra vez."* Para Kupi o *yuxin* ao chegar ao céu *"tem outra sua vida, se é mulher vai casar, se é homem casa também, vai ver, vai olhar o nós aqui, tem brincadeira, mariri também."*

Em seu trabalho, Lagrou (1991) revela que, quando a pessoa morre, o *yuxin* do olho viaja em direção à correnteza do rio – importante orientação espacial dos Huni kuin – até chegar ao mar, raiz do céu, e lá encontra *tapeti* (escada) para subir ou o *Inka* joga o caminho do céu, o *sintãpaka* (arco-íris) de acordo com o merecimento daquele espírito. Conta Kupi que,

> *"tem de esperar pra ver se morreu mesmo, por causa de que um yuxin sai, mas a gente busca ele e ele volta, ele não morreu de tudo mesmo, o yuxin que sai mundo, num sabe é o bãru yuxin (espírito dos olhos) o nama yuxin (espírito do sonho). O nama yuxin sai toda a noite que dorme e sonha, aí tem veis que não quer voltar, aí nós chama ele, o bãru yuxin sai também, no sonho mesmo, ele leva o nama yuxin, ele é o que vai embora se não voltar a pessoa morre mesmo, num sabe."*

"A mão do yuxin é fria, ele é frio também, se a pessoa sente o frio do yuxin não pode banhar com água fria, tem que fazer banho quente com remédio, num sabe". Os *yuxibu* sentem as pessoas por causa do cheiro delas também, por isso, segundo Tene, entra mais em mulher, a qual tem cheiro forte[233], e é quente por causa da menstruação, *"ela por ela atrai yuxibu"*. Comenta também que existe banho com remédio da mata que faz e que faz com que os *yuxibu* não perceba aquela pessoa como sendo pessoa, e sim como sendo um dos seus e não a atormenta mais, é

[233] Para os Achuar, os *Iwianch* que seria os *Yuxibu* dos Huni kuin, gostam de se incorporar nas mulheres por causa de seu calor, numa temperatura ideal que os atrai, pois são frios e necessitam desse calor na medida certa. Realizam os ataques durante a noite, momento considerado frágil para "nossas almas", revela Kupi. Descola escreve que para se precaver desse iminente ataque as mulheres devem ficar próximas ao fogo, pois "(...) o calor excessivo do fogo os rechaça, motivo pelo qual é imprudente se afastar de um fogo durante a noite", escreve Descola (2006:417).

como se passasse despercebido a sua percepção. *"Tem yuxinbiã (espírito da folha da alma), o yuxibu quando sente isso pensa que é um deles e segue o caminho, não aperreia a pessoa."*

Kupi expõe que existe um tipo de "remédio de tirar rumo", *xixiika* (piché do quati), que se usa para trazer o *yuxin* de volta ao corpo dele, quando ele saiu vagando pela floresta. Revela também que *"yuxin é vento também e fica vagando"*. Expõe que para cada doença, e para o sofrimento causado aquela pessoa por *yuxibu*, há um remédio da mata.

> *"Txunutsakani é o chefe dos remédios da mata. Quem ensinou esse foi Nete Bekun mesmo, ela tinha sabido tudo. Aquele tratamento que tu tava fazendo com nitsapui que é as folha mesmo tira a folha e tu pergunta o que tá sentindo e pergunta como é, tem que sabe tudo de remédio da mata pra fazer esse trabalho. Os bakebu meus filho tem que aprender comigo, eu aprendi com meu pai."*

Revela também que, *"ao sair do corpo, o yuxin saiu atraído por alguma coisa encantado"*, geralmente algum encante, podendo perder o caminho de volta ao corpo, mas também pode ocorrer de outra forma. Quando *yura baka yuxin* (espírito do corpo) sai do corpo depois de constatado a saída sem retorno do *beru yuxin* (espírito dos olhos), isto é, *"passagem"*, este também fica vagando pela mata[234], até que todos os outros *yuxin* que compunham seu corpo se desintegrem e se torne invisíveis por completo, deixando o vínculo com a terra e assim desaparecendo do convívio neste mundo.

Muru comenta sobre a dualidade do *yuxin*, que se apresenta como Deus e como espírito: "*Yuxin é o Deus que fez tudo, não tem, como o verão ele que fez, quando as pessoas morre tem yuxin, o yuxin bom sobe pro céu, esse é ajuda, o mau fica aqui na Terra. O yuxin é bom, mas tem yuxin que é mau, aqui é aquele que vai castigando e fazendo mal."* Kupi revela que a escolha é de cada *yuxin*, entendido por ele, da agência do espírito, em poder ser bom ou mau.

> *"Yuxin é nosso lado, qualquer um de nós, nosso espírito de qualquer um de nós, tano vivo tá ali tudo encostado, quando a pessoa vai fazer uma coisa negócio de roçado, nosso kurixipá (coração e nosso canto que é forte) que é forte, nosso coração tem que pensar. Yuxibu Nukun ipá Yuxibu é espírito que ajuda, não vem ajudar aqui não, lá de cima mesmo manda força pra ajudar. Yuxibu mal não é mal, é yuxibu que não pensa direito. O paka yuxibu, porque quando vê esse que a gente tá dizendo xumnu yuxibu que é txunusakani, o taboca não agüenta como cunbuca que não raxa, só se quebrar, só se jogar embaixo pra poder rachar, enquanto não, nunca que racha, apodrece ali,*

[234] De maneira análoga, aos Huni kuin, os Mbya também entendem que "os ágüe" é a "imagem" dos mortos, que andam nos caminhos, muitas vezes, assustando quem passa: "só anda nos lugares em que o corpo andou como vivo" (SCHADEN,1962:117).

mas do mesmo jeito. Agora taboca que é paka, porque quando vê dá dor o espinho que você furar com espinho de taboca, dói muito, se você cortar com o pé da ripa de taboca, dói muito e inflama, então quando vê cumbuca que é yuxibu também, não racha porque agüenta tempo e não maltrata ninguém, aquele ainda dá uma ajuda porque tira faz uma cuitezinho coloca num canto, serve pra comer até dentro. Taboca é bom pra fazer um flecha, ali aquela fecha é mais veneno que tem. Taboca vê que aquele cumbuca não tem maldade que fazer do mesmo jeito o que tá fazendo, aí aquele taboca sabe que quando o espinho, ah... pisa em cima do espinho dói, então ali já tem maldade dele, então por isso quando vê aquela cumbuca que não tá ofendendo ninguém, tá gostando e tá comendo até dentro, só ajuda os pessoa, quando fica com raiva diz que raxa pooooooooohhhhhh onde tem taboca dá cada um tiro desses, você escuta, né, rachando, quebrando, com raiva então cumbuca nunca fez isso. Yuxinatxakabu é o mal, pensa mal. Yuxinxinapupa que é o bom, pensa bom."

O *yuxin* se enquadrariam nas categorias mais limpos (*basne*) e menos limpos. Os mais transparentes ou limpos são aqueles que vão imediatamente para o céu, e os outros ficam na terra, aguardando essa *"limpeza"*, sinônimo de desintegração dos males impregnados nele. Os *yuxibu* também têm essa potência e devir em serem bons ou maus, foi o que revelou Kupi e Muru. Ibã revela que é no topo das grandes árvores residem os *yuxin*, parte deles, *yura baka yuxin*, comenta: *"no topo da samaúma reside o niyuxin que compõem os yuxin dos mortos que vagam e encontra morada pela floresta."* De acordo com Ibã, os lugares que têm maiores concentrações de *yuxin* são *mawãwã* (os barrancos dos rios), *yawan yuxibu* (lagoas que *yuxibu* mora) e as árvores gigantes da floresta. Nos barrancos moram os *mewata yuxibu*, no lago moram os *runuwata yuxibu* (alma da cobra grande encantada) e os paus grandes da mata são todos encantados, *butsun* (copaíba), *maxã* (mata-mata), *"xunu (samaúma)*[235] *é um pau grosso encantado porque é cheio de*

[235] Existem espíritos (*dyuxin*) das matas e das águas. Não só é uma constatação Shawã, mas Ashaninka e dos moradores brancos da REAJ. Os Shawãndawa reconhecem o Mapinguari por *shuhu*. Conhecem *bapuahu* em que morava no topo da samaúma, daí os indígenas temerem o espírito da samaúma, no caso dos Shawãdawa, e no caso Ashaninka, venerarem e respeitarem. A questão é que tanto para os Shawãdawa quanto para os Ashaninka e Huni kuin a samaúma é uma árvore enigmática e importante. Na *ayahuasca*, os Shawãndawa e para os Ashaninka, ela é significativa e auxilia a manter o planeta seguro de catástrofes, segundo Hundu Shawãndawa e Benki Ashaninka, ambos pajés, relatam acreditar no poder dessa árvore para evitar males para a região e para o mundo, por isso não derrubam essa árvore. Ela faz parte de um sistema de "plantas mágicas" que, segundo Hundu, "influencia no clima global e no equilíbrio do planeta". Muitos brancos, pela beleza natural ou sabendo da força da samaúma, também não a derrubam, colocam o roçado no seu entorno, assim como os povos indígenas da região do alto Juruá. Sobre as plantas mágicas da floresta que possuem poder sobre as mudanças climáticas, revela Hundu Shawãdawa: "Essa quentura tá acontecendo essa coisa de só ter inverno tem haver com queimar a floresta e derrubar e você mata plantas sagradas. Todas as plantas contêm essa força, todas as plantas são sagradas, só que tem umas plantas mais sagradas do que as outras, e quando você mexe numa planta poderosa dessa aí, é que a coisa pesa, e quando não se sabe em que está mexendo, quando não se sabe qual é a porta que está se abrindo, e você está passando nessa porta é que é difícil mesmo, e

diversos yuxibu. Já na samaúma tem seis yuxibu: xumani, ninawa, naimu, batsikuma, misu yuxibu, e tinu yuxibu, por isso ela é muito forte e respeitada por todos que habitam a floresta", diz Kupi,

> *"Tem aqueles paus grandes que tem musgo, que vocês chamam, é lugar de yuxibu também, lá mora o nuxihunu yuxibu, todos paus que tem isso tem yuxibu, é morada deles". Comenta Kupi ainda que "os yuxibu dos pau grande faz a gente sentir unaiameisi (tontura) muskaisin (dor de cabeça) e ter (mawa) desmaio, vai bonzinho caçar e volta da mata com dor de cabeça".*

A doença[236], para o Huni kuin, ocorre de maneira voluntária. Quando alguns de seus espíritos ficam longe de seu corpo/matéria, facilita a entrada de espíritos do mau. O estado saudável é a presença de todos os *yuxibu do corpo,* próximos dele. Segundo Lagrou (1991), há duas categorias de doença, aquelas que a pessoa tem (*haya*) como feridas, inchaços, furúnculos e mesmo diarréia e aquelas doenças em que a pessoa sente (*tenei*) dor, náusea, sonolência, tontura, calafrios. Doença pode ser causada por espíritos de outros animais. O corpo do ser humano imita os modos de seu invasor, de tal modo que sua existência humana é posta em perigo. Neste tipo de doença desencadeada por espíritos, a pessoa inteira se altera até que se torne capaz de manter relações de parentesco com os espíritos, que se apropria de sua matéria e inicia-se, assim a perda dos laços de parentesco Huni kuin e se estabelece o parentesco com o animal - espírito. Overing (1999:12) observa que *"pelo fato de os animais existirem eternamente no 'tempo de antes' […], eles afetam os seres humanos terrenos de um modo literal"*. É como se o espírito do invasor

---

maioria dos brancos não sabem o que estão fazendo. A Terra é nossa mãe e recebe toda energia de todos os seres que existem e os homens estão maltratando ela, existem uma coisa que vocês estudam quando se estuda geografia, as placas tectônicas, elas saem do astral e quando elas se abrirem, é por causa do próprio homem energia dele mesmo para a terra. Se a gente for falar sobre isso, preservação, pra muitos homens eles fazem nos matar ou pagar para a gente se calar, é isso que acontece. Se os brancos não abrirem o olho, eles vão ver como algumas coisas que os incapazes dos índios falavam vão estar se concretizando. (...) Essas mudanças no clima tão acontecendo porque, quando queima uma floresta queima planta que traz sol e traz chuva, mas existe uma série de ações que vem contribuindo para isso, para essas mudanças climáticas, porque as vezes uma plantinha pequena se você só triscar nela, dar um tapa nela com sua mão ou mexer e pisar ela, ela faz chover vários dias, já imagina só quando você destrói ela, quando você queima, de certa maneira ela vai se manifestar ou com chuva ou com quentura, depende da batata, então eu vou deixar o espaço mais acabado para ele sentir o que eu senti, ela pensa. Pra nós indígenas, pro momento é uma das coisas mais ricas para se estudar no Tsimbu, no nosso mundo espiritual. Tudo que traz as mudanças climáticas é um contexto, não é só porque destrói a floresta é também". (Aldeia Siqueira – dezembro de 2009).

[236] Já a doença, entre os Ashaninka é, na maioria das vezes, causada pelo descumprimento de certas regras, o que resulta em males para o corpo e para a alma. Muitas dessas doenças, o Sheripiari consegue curar utilizando os variados tipos de *ivenki*. A doença proveniente da colocação de feitiços é muito comum entre os dois grupos, pano e arawak, e curada pela intervenção ativa de xamãs, bem como a utilização do *tatsunkati* (assopro) utilizando *sheri* (tabaco) para curar.

começasse a dominar os espíritos humanos, e caso não seja tratado, pode levar seus espíritos, e depois de morto se transformar no *yuxin* de seu invasor.

Deve-se assinalar a existência da vingança dos espíritos dos animais, em que as doenças por eles transmitidas têm como objetivo a identificação entre essas espécies, transformando os primeiros, em agressores, ou melhor, procuradores de iguais, onde buscam trazê-lo para a condição anterior a sua de humano. Esta situação pode ser observada entre os Kaxinawá. A *ywahã inunumaki intxeiki ianã* (meu espírito está longe) do xamã em trabalho de cura de *nissu* (doença espiritual) é um processo de busca e recuperação do *yuxin* (espírito) do doente, que foi perdido ou roubado por *yuxibu issin ki* (espíritos causadores de doença). A captura do espírito (*yuxin*) perdido é realizado com *hume kuin* (fumaça de tabaco), e a sua devolução é operada (*kuin xuãnki inapu ninbuskaki*) soprando fumaça de tabaco sobre o topo da cabeça do doente. Assim, na busca pelo espírito perdido, o xamã faz *xuinká* (assopra, sabe curar usando o assopro) de fumaça de tabaco sobre o topo da cabeça do doente buscando conectar seu espírito ao seu corpo.

Portanto, as doenças que o corpo e a alma adquirem têm ligação primeiramente com descuido do corpo, o que atrai yuxin maléfico, e segundamente por envenenamentos e feitiçarias executados e lançados por curandeiros e *mukaya* (donos do saber do *muka*, pajés) inimigos daquela pessoa. Essas doenças podem ser curadas ou não, dependendo do diagnóstico e prognóstico feito por pajé, em acesso aos seus conhecimentos xamânicos, que verifica quando o mal é caso de doença de índio ou doença de branco. Ele é que revela, após incipiente análise, se consegue ou não curar, *"caso não dê jeito"* pode ou não encaminhar a pessoa ao *"doutor dos brancos ou ela [pessoa] não agüenta não, vai morrer"*. A morte é entendida como uma grande transformação. Sobre os *yuxibu* da pessoa Kaxinawá quando morre, escreve Lagrou (1991: 50-52),

> *"Quando a pessoa morre, tudo é feito para afastar a sombra ou yuxin corporal (yuda baka yuxin) dos vivos. Porque é a sombra, e não o bedu yuxin (do olho) que tem dificuldades para se despedir. A sombra apega-se muito às suas coisas e às suas lembranças. Uma vez não tendo mais lugar na vida social dos vivos, ela se transforma num monstro ameaçador, cabeludo e feio, vagueando pela floresta. (Nawa significa tanto morto quanto inimigo, estrangeiro). O yuxin do olho, porém sai em forma de pássaro da pupila (deixando o olho branco) e viaja para a aldeia dos mortos no céu (nai), onde viverá para sempre com os antepassados (xenipabu). (...) Os lugares que o espírito do olho visita durante o sonho podem ser lugares conhecidos, onde ele se encontra com os espíritos do olho de parentes que moram longe, ou lugares até então desconhecidos. Estes lugares desconhecidos se encontram em planos cosmológicos e temporais diferentes. O yuxin [do Mukaya] pode viajar para cidades distantes e perceber coisas com tendência a acontecer (às vezes é possível prevenir os*

> *acontecimentos vistos nestes sonhos de presságio, outras vezes não). Ou ele pode assistir, nestes lugares terrestres nunca vistos na vida diurna, a acontecimentos que aconteceram no passado."*

Informa Kupi que *"no sonho dá de ver todos os mundos, alguma coisa que vai acontecer e o que já passou também dá de olhar."* Ibã acrescenta que,

> *"(...) através do huni vê futuro, mas tem o sonho que faz igual o huni também, o cara sonha o amanhã, no sonho é diferente do huni. Às vezes dá energia boa e o yuxin vai. Pode ver futuro no sonho pra pescar, pra caçar, pra mulher, dá de ver, você sonha que você tá fazer txutar (transando) com ela é porque não vai acontecer, se ela te dá fácil você não consegue, se você sonhar que a gente vai ficar é na vida real o contrário. Se eu sonho que tu tá com raiva de mim será fácil. Se o cara sonhar com espingarda é sorte pra ele na caçada e com mulher também. Se você sonha com a mulher que traz sorte e tem outra que dá assar, se eu sonho com você, e vou fazer uma coisa, e dá certo é sorte. Dá de prevê por experiência. Pode também curar uma pessoa no sonho, os curador ele pode, o yuxin pode ir até a donde a pessoa tá e chega pra fazer coisa inexplicável. Dá pra ajudar e dá de fazer txakabuakin – atrapalhar ele, colocar porcaria. No sonho dá de saber se vai acontecer algum desastre, primeiro eu vou ver eu vou tá na água, e depois vai alaga, porque eu não posso alcançar terra firme eu vou tá na água aperreado, ou eu ou parente, isso prevê alagação. No outro dia mesmo pode se preparar, dá de encher o rio, isso porque to aprendendo, não sou pajé, não, mas dá de saber isso aí."*

Para os Kaxinawá, o sonho é importante fonte de conhecimento, experiências e experimentações. Quando um jovem adquire, em função da iniciação, suas habilidades cinegéticas, ele é aplaudido pela prática dessas habilidades bem sucedidas, que gera o status - produto dessa habilidade experienciada e bem exercida. Daí a importância da experimentação, para com ela adquirir o saber fazer. É a experiência que o leva a ter reconhecido entre os seus, como um verdadeiro caçador, guerreiro, xamã, agente agroflorestal, agente de saúde indígena, professor ou liderança – conhecido popularmente na região como cacique ou tuxaua.

Xamanismo Huni kuin

Na manifestação narrativa do sonho, encontra-se conjuntamente a experiência individual somada a informações socioculturais, ou seja, de suas vivências. O sonho permite ao *mukaya* ter contato com outras formas de tempo e espaço. Os tempos do sonho são o passado, o presente e o futuro, pois o sonhado é um vaticínio simbólico do que pode acontecer de forma real. Nesses espaços o pajé na forma de espírito do sonho (*nama yuxin*) interage com outros *yuxin*, na forma de pessoas, animais e de outros seres encantados que habitam o Cosmos. Assim o *yuxin* locomove-se para outra aldeia, pesca em um igarapé ou rio, caça um animal no interior da floresta e recebe ensinamentos em conversas e experiências. Os *yuxibu*, assim como o *mukaya*, vivem em

movimento, percorre dia após dia os caminhos do céu e da Terra, eles vão e vêm entre os mundos. As idéias Huni kuin sobre o cotidiano remetem a um discurso que supõe a existência de muitos outros mundos, além deste, e a uma miríade de outros seres com agencialidade, que habitam esses mundos e tempos. Esse cenário compõe o pano de fundo sobre o qual são formulados os sistemas sociocosmológicos acerca da vida humana nesta terra.

Os *mukaya* são protagonistas e mediadores entre os mundos, assim podem traduzir e interpretar as visões desses outros mundos, porque têm acesso a distintos pontos de vista. Isto é possível porque os xamãs têm capacidade; que lhes é exclusiva, de transitar por vários mundos através de caminhos e vias de comunicação (CARNEIRO DA CUNHA, 1998: 7-22). Estes caminhos permitem traslados atemporais que lhes oferecem outras realidades, verdades e maneiras de interpretar o mundo da vida em suas mais variadas instâncias materiais e imateriais. Apresentam-se como *bai* (caminho) para os Huni kuin, sopros de ar, linhas de estrelas, diversos *yuxin*, água, arco-íris, bem como o *huni*, o *xinapã*, *tirin* (cantos), foto de pessoas, fogo, banhos e chás que possuem poder, assim com *"remédio da mata"*. Fala Kupi que *"uma pessoa sabida é aquela que todo o corpo tem conhecimento, não é só cabeça que tem não, todas as partes da pessoa tem"*. O saber nativo representa o resultado da transmissão de um sistema sociocosmológico, sexualmente diferenciado, que se constrói sob uma base de conhecimentos apoiados num modelo de experimentação e de contínuo exercício de tentativa e erro. No caso Kaxinawá, um dado conhecimento antes de ser ensinado a alguém tem que ser apreendido primeiro. Aprende ou apreende esse conhecimento experienciando-o no corpo, quer no visível ou no invisível.

Quem domina os conhecimentos do sonho e dos mundos visível e invisível são os *mukaya*, que também saberão, ao ver um animal, se é apenas um animal ou um *yuxin* ou mesmo outro pajé, desse ou de outro mundo. *"Mukaya é o homem que conhece as plantas e as rezas"* observa Kupi,

> *"sabe curar e matar, é kukuika (sabe tirar e colocar doença no corpo), sabe xuinká (assoprar) e sabe yamã (canto da noite) que é para fortalecer ele, ele muxuiá (aquele que chupa a doença do corpo e tira o mal) sai coisa que tá fazendo o mal a ele, tem que saber tirar, tem que ser hauyaxinapã (homem de conhecimento da medicina e de pensamento bom)."*

No xamanismo Huni kuin, há a oposição de *dau* (remédios da mata), segundo Kensinger (1974), entre o *muka*[237](amargo) e o *bata* (doce). Algumas folhas, raízes, secreções animais e chás são *muka* e outros são *bata*. Os *dau*, segundo Ibã, são divididos em (*dau bata*) remédios doces que não prejudicam a pessoa e cura, e *dau muka* (remédios amargos) que são tipos de remédios que podem curar ou prejudicar a pessoa e até matar. Segundo Ibã,

> *"o huni mukaya é o xamã e aquele que sabe canto para chamar a força para tudo, de curar a prejudicar (matar). Ele é o pajé forte, agora o pajé que no Peru se chama ervateiro, é fraco só conhece as medicinas e as doenças, mas não trabalha com yuxin e não sabe canto. Esse curador é pajé fraco e aprende com outro pajé, o pajé forte mesmo aprende com outro pajé e com os yuxin também. Têm duas doenças, você viu minha tia que foi envenenada, quem pôs veneno nela foi um curandeiro, aí ela foi num pajé mesmo e ele viu que era veneno e não era coisa de yuxin, se fosse ela não ficava só provocando e cagando muito, o yuxin queria roubar o espírito dela, o bedu yuxin (espírito do corpo), se ela tivesse ruskuikin (dando choque – tendo convulsões) era doença de yuxin.Tem também, mas é difícil o Taskaya (pajé do tabaco), ele tem seus contatos com os yuxin usando tabaco, mas não é rapé é o suco mesmo do tabaco, tem parente que acha que é taskaya usando o rapé (dume) que tem fumo também, mas ele não tá sabendo."*

Observa Lagrou (1991:43-49) sobre os tipos de doenças,

> *"Os dois tipos de doenças causadas por homens têm tratamentos diferenciados. O veneno provoca uma perda de líquidos e força vitais. O paciente vomita, tem diarréia, fica anêmico. Neste caso, o xamã cura com sua força: cheira um tipo de rapé preparado especialmente para a cura e sopra sobre o paciente. O dauya pode*

---

[237] *Muka* consiste numa qualidade xamânica que vem do amargo, que é entendido como forte e que contém saber do guerreiro e conhecedor das forças. O pajé, portanto, denominado *mukaya* "aquele que possui muka", possui o poder de matar ou de curar sem fazer uso da força física ou de alguma substância. O temor em relação a ele advém de sua capacidade de atirar o *muka* (amargo) e retirá-lo das pessoas a grandes distâncias. Kupi revela que *muka* é o amargo, significando todas as coisas ruins, logo, enviar o *muka* é enviar "energia ruim pra pessoa (...) pode ser de tudo jeito, vai no vento também, vai longe, muka é veneno." Informa Kupi que, "Para se tornar pajé é como uma faculdade tem que estudar desde pequeno, aprender com os xenipabu (homem velho que sabe, tem sabedoria) você pensa vou aprender e aprende, nunca acaba, termina, não, sou pajé, estou aprendendo hoje, não sabe, quem fala que é pajé, pode ser, mas eu to aprendendo (...) tem jeito de ser pajé fazendo pauta com *yuxibu*. Encontra o *yuxin*, mas não é coisa boa não, aí vai pra mata e pede pra fazer a pauta, tem uma história que um homem fez pauta, aí viu primeiro muito husu (um tipo de besouro) vem na pessoa, uma ruma deles, aí o *yuxin* vai aparecer e tem que agarrar ele, ele come husu, tem que abraçar forte, pegar mesmo, ele vira *muxa* (espinho) tem que agüentar, vira *hunu* (cobra) e enrola vai segurar forte e vira *inu* (onça), tem que segurar forte mesmo aí some e fica *niwã* (vento) e a pessoa pede pra receber o muka e o *yuxin* dá, mas não é bom ser assim, não, é pauta, fica ruim para o espírito da pessoa, não fica livre, fica amarrado, num sabe." Aquele que deseja aprender a sabedoria Huni kuin deve se submeter a provações tem que seguir as regras de abstinências de alimentos e sexual. A abstinência sexual é necessária porque a vagina carrega em si um cheiro/veneno que causa cansaço, e o prazer transforma o corpo com força em corpo sem a força, esta indispensável, em alguns momentos para os neófitos no xamanismo. O *mukaya* é considerado um homem importante, dependendo de sua força, principalmente de cura. Geralmente sua fama é levada para muito longe, vindo, igualmente de longe, pessoas em busca de cura para seus males.

misturar dau (veneno) ou fumaça (kui) nas fezes, na urina ou na saliva da pessoa, e ela ficará doente na mesma noite. Se as fezes forem atingidas a pessoa pode morrer de diarréia e cólicas. (...) Bota fumaça nos excrementos. Enfeitiça seu pui yuxin, aí fica doente, muito doente mesmo. E o dauya canta arí arí arí kirí em tixuai em hanaí em puiaí em tixuai em puiaí, canta. O canto do dauya é a invocação da dor da vítima, da sua necessidade de evacuar, sempre, o que o levará à morte. (...) No caso da causa ser o muka, o problema não é a perda, mas a presença de uma força negativa que toma a forma de um corpo estranho que age e destrói o corpo por dentro. Doenças provocadas por muka dão dores agudas no fígado, no estomago ou no coração (três órgãos importantes na visão Kaxinawá do corpo humano). Nesta fase, ainda tem cura. O xamã chupa no local da dor para tirar o objeto intruso. Chupa, tira o muka que o xamã inimigo mandou para seu paciente."

Para o pajé livrar o corpo e os espíritos Huni kuin da doença, tem que cantar, rezar, fazer banho, tomar chás, beber remédios da mata, usar *huni* (*ayahuasca)*, rapé (*dume*) cipó leve (*xurudamé)* e buscar a cura nos outros mundos, conta Kupi. Ele revela também que o pajé vê no sonho ou com o uso do *Huni* ou *Nixi pae* onde está a doença na pessoa, onde está a cura na mata, qual a planta e a forma como a utilizar, bem como quantidade e repetições desse uso.

É interessante que o *mukaya* (pajé) e o *dayua* (ervateiro/curandeiro) têm uma unha maior em uma das mãos, assim como observou Lagrou (1991). Verificamos que todo pajé, forte ou fraco, tem a unha do dedo mindinho da mão esquerda grande. Em uma pergunta ao ervateiro Kuspi, ele disse que *"é pra guardar remédio que mata"*, mas entenda-se que não é no dia a dia que utilizam deste recurso, só usam, como observa Kuspi. Ele diz que utilizam quando vão para caçada na mata, quando vão para outra aldeia, que tem um inimigo, ou quando vaticinam perigo sobre a aldeia. Nesses casos, o veneno é preparado e colocado na unha, local fácil de alcançar em algum perigo eminente e inesperado. Atualmente, encontra-se nas aldeias Huni kuin do Breu *dayua* conhecedor do segredo da cura pelas plantas pelo uso do *Huni*, *rapé* e *cipó leve*, ao mesmo tempo do uso de rezas e cantos. O *mukaya* ("aquele que tem *muka"*) é aquele homem que tem conhecimento amplo sobre *"todas as medicinas e dos espíritos"*, revela Kupi. Também encontra-se o *dayua* ou rezador que apenas conhece *"algumas plantas pra curar e reza como os nawa e tem coisa que cura, tem coisa que não cura"*. Numa hierarquia, o *mukaya* seria o grande pajé, seguido pelo *dayua*, atualmente conhecido como rezador, *"bom de reza"* como Inkamuru[238], morador da aldeia Glória de Deus, rio Breu.

[238] Ademar Henrique Kaxinawá.

Os *mukaya* Huni kuin, têm contacto com o *beru yuxin* dos parentes falecidos, que se tornam seus espíritos auxiliares nas curas e nos acessos aos conhecimentos. Após a morte de um parente, o xamã realiza cantos para que esse *yuxin* possa ir até o céu e possa ensiná-lo e acompanhá-lo, quando invocado em seus trabalhos. Segundo Ibã, o contato do *mukaya* é com o *beru yuxin* que pode descer até a Terra e voltar para a sua morada. Diz ele que *"até com bake (criança) que morreu pequena, o mukaya tem acesso e conversa com ele, porque no céu a criança é cuidada pelos Inka, ou que seja, para vocês os anjos, essa criança no céu fica falante".* As sociedades indígenas e algumas tradicionais têm construído individual e coletivamente, em experiências práticas – nas formas de sonhos e através de visões provenientes de bebidas ou substâncias enteôgenas –, um complexo mundo espiritual com uma geografia própria, habitados por seres sagrados. Os xamãs sabem que podem contam com a presença de espíritos e deidades, que incidem permanentemente em sua vida e na vida de seu povo. Os mitos que criam dão conta da existência desses seres, que são os mensageiros ou destinatários de atividades rituais. Existem representações que narram histórias onde se dá os mais diversos vínculos entre as atividades cotidianas e estes seres. Seres estes, que habitam as mais variadas dimensões e que fazem parte desse complexo e polissêmico mundo Kaxinawá.

A aldeia dos mortos fica no céu, para onde vai o *beru yuxin.* É lá que, segundo Kupi, *"encontramos com nossos parentes e lá tem outra vida, se casa, faz mariri, tá vendo unbuyurabutsabuki* (outros parentes Huni kuin ou outro parente distante) *aqui na Terra."* Homens e mulheres têm seus destinos certos no céu. *"No céu, os homens unem-se com as mulheres do céu, irmãs de Inka e as mulheres tomam Inka como marido"*, segundo Muru, *"não vai txutá é só ficar companheiro dele, inyurabuki (*parente) *de Inka, no céu todos são parentes de Inka, mulher e homem."*

As maneiras de lidar com o corpo do parente morto vêm se transformando ao longo das épocas e sendo influenciadas pelo contato com o mundo dos brancos. Kupi narra a história do tratamento dado pelos antigos Huni kuin aos mortos.

> *"E chegou e aí disse assim, rapaz, esse mulher do homem eu fui conversar com ela, ela me fez e eu de besta, pensava que eu sou muito besta, me mandou pra mim morrer cedo, perguntou outro como é que pode fazer, digo mata com veneno. Tira veneno e bota nele pra morrer. Então eu vou fazer isso. Diz que foi pro mato e tirou remédio pra matar mesmo, misturou com a comida e deu pra ele, pra essa mulher, Mulher disse que tava fazendo mabuxi que era caiçuma, mingau pra tomar, mudubim, milho pra fazer, pisando com pilão duntixaxu, aqui tinha, mas quebraram, mas eu vou fazer pra esses criançada aprende como é pilão de antigamente do Huni kuin mesmo. Aí diz que botou remédio e deram pra ela, pobre sem comer nada trabalhando, comeu. Quando comeu deu um dor, depois o dor foi provocando, provocando tanto e tanto provocava*

cagava e mijava, veneno, envenenado né. Aí até que morreu. Aí quando morreu, aí antes quando ia morrendo, dizia assim: meu maridozinho se você ajuntar com mulher, não vai ajuntar com mulher feia não, mulher bonita como eu e sabido como eu. Se você pegar alguma mulher ruim, só botando chifre, sem fazer nada pra ti, não adianta assim não pode viver não. Dizendo até que morreu. Desse tempo ninguém não enterrava, comia pessoa, meu pai dizia assim, comia. Comia tudinho até os ossos comia pilava os ossos tudinho e queimava os ossos tudinho, bem queimado, ajeitava, mas antes primeiro ia comer. Quando morria pegava cortava só o cabelo tudinho, pegava um panelão dessa altura de barro mesmo. Antigamente meu pai contava, queimava tudo do morto ou deixava pra traz, jogava no rio, enterrava hoje não faz mais isso, a gente usa, nóis não tem dinheiro pra comprar o roupa pra ir pro roçado, o morto tem, divide pra todo mundo um bucadinho das coisinhas dele, quem quer, quem não quer, não tem, (...) num vai jogar no mato uma espingarda, novinha, um bota, uhm... borá usar, ele não tá mais usando, não vai precisar trabalhar, então o irmão dele usa, o parente usa o bota, o vagina do mulher dava pro marido comer e a minhoca do homem dava pra mulher dele comer, tinha que comer, era única coisa separado. Tem panela de barro, mulher faz, no verão vai fazer um bocado pra você, só pra você vê mesmo. Dá de você aprender também. É bonita. Aí pegava pelava só a cabeça e botava um pouquinho d'água amarrava todinho, tudo encolhidinho, pegava outro do mesmo tamanho e colocava em cima. Só com aquela quentura cozinhava tudinho, sem tirar fato, sem nada, só estragava mesmo merda. Cozinhava bem cozido, chamava todo o mundo, todos os parente e aí tinha kaká, porque aqui ainda os pessoal não fizeram isso, ainda vão fazer, aí botava dentro e aí o família dele sentava só roda dela ou então dele. Aí pegava tirava os pedaços e dava, tem que todo mundo come. Derradeiro pegava fato, escorria a merda dele e comia tudinho. Aquela merda que não podia vencer mesmo, que não dava, não jogava nem unha, uinhazinha, ajuntava tudinho e fazia uma coivara, passava um dia a coivara. Aí os pessoal, mandava os pessoal caça, coivarava queimava aquele ossada tudinho aí com muito cuidado ajuntava tudinho ai pisava no nuxaxukundunti que é a mão de pilão, pisava tudinho, peneirava e botava no vaso, esperando que os caçador chagar. Quando chegava os caçador, era anta, era porco, veado, tatu, macaco, tudo quanto é de caça trazia. Ajuntava tudo mundo botava uns trinta panela grande, só pra bocadinho pra bocadinho pra temperar e aí faz um xupipa grande betsi, aí maior parte colocava era pimenta aí pra todo mundo come, todo mundo junto comendo. Antigamente comia, não enterrava não. Então o que eu disse esse hiripakapiriri que enterrou foi mudando e os gente mudou e foi começando a lembrar de enterrar. Depois que o Felizardo chegou também começaram a falar que tem que enterrar, aí meu pai lembrou da história do hiripakapiriri. Antigamente comia, não tinha perdão de escapar não, todo mundo morria comia. Achava que comia ia mais rápido pro céu porque tem reza pra deixar fazer o encaminhamento, aí ele o yuxin dele já era de todo mundo."

Antigamente, revela Kupi que o pó da morte nada mais era que *xauhiuhu* (pó do osso do falecido). Pó que se usava para misturar ao *mabuxi*, e era utilizadodesta forma, porque os kaxinawá concebiam que ia fortalecer a todos que se alimentavam daquele *xauhiuhu* misturado ao mingau, *"era um fortificante"*. Entre os povos que tenham praticado a antropofagia, essa prática

se dava pela posse da potência, e no caso Huni kin do *yuxin* positivo do morto, *"(...) como se fosse uma qualidade do morto para você ficar mais forte naquela qualidade também"*. Esse talvez tenha sido dentre um dos principais motores para que esses povos mantivessem por tanto tempo esse tipo de ritual. *"Não pode deixar perder um poder de um guerreiro que morreu na guerra mesmo, o yuxin dele é forte mesmo, assim ele passa para nós, meus avós contavam e parente também comia pra ele ir mais diretinho mesmo pro caminho dele, o espírito dele, e pra nós ficar com força dele aqui com nós também."*

Depois da chegada, dos missionários e mesmo de Felizardo Cerqueira e outros amansadores de índio[239], a sociocosmologia Huni kuin sofreu, como demonstra a fala de Kupi algunas alterações. Comenta Kupi,

> *"Meu pai falava que o Felizardo quando ia brincar com os pessoal dele ele falava bota a mão assim e segura mesmo e agora solta, aí chegava e assoprava e falava pode soltar e não soltava, grudava, ele achava graça. O pessoal dele falava: papai não faz isso não, diz, papai, papai não mata ele não, papai, ficava tudo espantado, achava graça, assoprava de novo e abre o braço, pronto. Isso meu pai viu e contou. Eu conheci Pedro Biló. Pedro Biló era afamado matador de índio, me ensinava tanta oração, eu achava que nunca aprendia, desse tempo eu era ainda um rapaz e tava solteiro, moçinho. Antigamente Pedro Biló falava que até o coisa ruim morava nesse terra, mas não mora mais aqui, mora sei lá onde é que estão. Maltratava as criançada queria fazer assombrar a criançada, por isso onde tem muito criança o coisa ruim não quer nem saber, afasta longe, porque tem medo de criança, porque criança quando vê um coisa, quer logo mata, ele nem aparece. Ontem tava falando isso na reunião pros liderança.(...) agora nós enterra o defunto, nãos sabe, mas antes, como te disse, deixava lá mesmo, dependendo do defunto ou queimava pra comer".*

Sabe-se que os mitos são por definição plurais. A próxima história que demonstra essa transformação em suas vivências. Narra o mesmo interlocutor,

> *"Antigamente todo mundo conversava, diz que depois de deu uma alagação grande, hinukarabukei, porque a alagação que matou esses pessoal tudinho foi hinukarabukei, diz que a água que ia virar pra matar tudo quanto é de ruim, matava tudo quanto é esse que envenenava outra pessoa, pra pessoa morrer, pra ficar aleijado, para não ter isso, virou e veio a alagação grande e aí matou tudo e quem escapou foi Nete Bekun. Aí Nete Bekun sabia de tudo. Nete Bekun não olhava. Nete são como minhas irmãs, como esse nenenzinho que eu chamei, minhas irmãs mais velho não sabe, da minha parte. Aí quando começou essa alagação todos bicho morreu, bicho de pena ia*

[239] Outro nome importante para os Shawãndawa é o de Napoleão. No caminho para a aldeia, na casa do senhor Antonio Grajaú – morador da Reserva Extrativista – e, pude colher a seguinte informação sobre os Arara do Bagé: "Existiu Napoleão, meu pai contava, ele era um amansador de índio brabo, ele era a mando do Coronel Mancio Lima, andava por todo esse Alto Juruá. Ele quem trouxe os índios para cá, no Bagé. Eles vieram do Cruzeiro do Vale, trazido pelo Napoleão e outros vieram do Alto Tejo e ficaram aí cortando seringa, antes de ser terra dos índios, era parte do Seringal Fortaleza." (Sr. Antônio Grajaú, Bagé, dezembro de 2009).

atravessar, não agüentou e foi morrendo, quem foi vencendo a alagação foi só o pinica pau, aquele de cabeça vermelha, por que agüentou de travessar, assim mesmo agüentou, quando porque já tá pra cair, quando chegou na beira do mar, tinha cabeça de mapinuã que é camarão que engolia tudo, só com barba de fora. Pensando que é garrancho sentou, pá, foi tomar fôlego pra acabar de travessar, e quando sentou na barba do bicho, o bicho foi murchando, foi murchando a barba pra poder pegar, o pinica pau viu que era um bicho soltou e foi acabar de tirar a travessa lá do outro lado, é o que escapou. Ficou três, espera aí, escapou pinica pau e macaco paruacu, onde ficou escuma da alagação, o macaco paruacu, daqui pra cá é branco, é branquinho, é por isso. Aí quando depois de alagou ano todinho foi Kumã, sabia que ia dar alagação e ano todinho fazendo obá e enchia de barro e plantava tudo qualquer tipo de planta, e escapou ele a família, deu de aumentar. O Inka que é yubebu só vivia brincando katxa, mariri, num sabe, fazia era brincadeira mesmo de cultura mesmo. Kumã, ele tanto a noite e dia, chuva que não, proveitou tudinho fazendo obá pra botar planta. Aí fez um obá grande, fez bem uns dez obá grande, fez uma casa, encostou e entaniçou [amarrado] com cipó tudinho, entaniçado, entaniçado mesmo, aí fez uma casa pra ficarem dentro. Aí começou a encher e foi subindo água, foi subindo, foi subindo, esse que não fizeram coisa, ia escapar ia atrepando pau, não agüentava e ficava assim, esse dito esse Inka esse cupim que fica no meio do pau, cada cupinzão, é aquelas pessoa mais ruim que agüentava ali e morria afogado ali. Esse cupim que invade, tá aí, vamos derrubar esse cupim que tá aí amanha cedo, varrer tudinho. O cupim é a gente ruim, ladrão, gente miserável, ruim mesmo e desgraça tudo quanto é que as pessoa tem. Aí um sapinho, ainda tu não viu não, um sapinho desse tamanhozinho, bem magrinhozinho se chama upi, antigamente era tomador de cipó e cantador que só, esse morreu, foi se atrepando, se atrepando e a água cobriu ficou lá, quando foi vazando foi só tava escorreando, escorregando e não agüentou foi dentro da lama, foi fica sete palmos de fundura debaixo da lama e quando sai vai cantar. Mas é difícil pra gente encontrar, mas daqui e acolá a gente pega. É por isso que dito esse sapo que interrou que era pessoa, que era huxeiá, que encantou, xuná que chama, hiripakapiriri, por isso que a pessoa que quando morrer tem que ficar enterrado. Eu pensando isso daí eu tomei cipó pra ver se era verdade e eu vi que era verdade mesmo. Aí ele cantava, era cantor, tomador de huni, ele cantava, e bom ele cantava assim, primeiro a gente diz assim:

Haux[240] *haux haux haux e canta assim:*
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaa (estou chamando)
Hauantxaixanibu, hauantxaixanibuuuuuuuu (meu Senhor, o dono das plantas, a força dos espíritos)

[240]*Haux* significa a força vital, força da vida que o pajé passa a outrem e ao espírito da natureza, ao vento, feita através com a fala da palavra e de assopros ao vento, captando e enviando força do espírito ao ambiente. Força da palavra e do ar em forma de assopro, segundo o pajé, é a força captada do *yuxin* e que ele ajuda a propalar. *Haux* vem sendo comumente usado por outras etnias – cuja língua está "quase morta" em sessões de *ayahuasca* para chamar a força da floresta. Muitos indígenas a utilizam sem saber ao certo seu significado, apenas por imitação proveniente da língua e cultura Huni Kuin.

Habuhukuyobani yubanihirakakããããããã (os primeiros que chegaram os ancestrais)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Hiripakapiriri hiripakapiririiiiiiiiiiiiii (o sapo que adivinha chuva, sapo piriri)
Haburukuyobani yubanihirakakããããããã (os primeiros que chegaram os ancestrais e estão vivendo)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Xawenxãkitxãiki Xawenxãkitxãikiiiiiiiiii (chamando a força das araras de longe)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Xawenxãkitxãiki Xawenxãkitxãikiiiiiiiiii (mulher do líder da arara)
Hauanpaimanuiá paumanuiáketãããããã (esta derramando o pó sobre todos)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Maitxanpuyuxibu Maitxanpuyuxibuu (chamando o cachorrido da terra, cunhado do barro)
Kanpurabanetsutã Kanpurabanetsutãã (chamando a força do Kampo, do sapo aquele verde, perereca)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Tihihikimanikã Tihihikimanikãããããã (o fogo está acesso lá)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Hauanaimontehi Hauanaimontehiiiiiiiiii (chamando o outro lado do céu)
Yobanaimontehi Yobamaimontehiiiiiiiiii (está encomendando o outro lado do céu)
Okehanuranobi Miatsautananeeeeeeee (vou te levar para colocar no outro lado)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Iobutasacanari Iobutasacanariiiiiiiii (o dono pega o vaso, a jibóia está chamando)
Miatsaontanamã Miatsaontanamããããã (eu fui te acentar)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Hauãpaimaimae Paumaeimakeiáááá (o pó está passando, a força da terra tod, o máximo)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estu chamando)
Nainkauãxankuhi Nainkauãxankuhiiiiiiiii (o pedaço do céu, a cumieira do céu está caindo)
Ukuribitxaxikin Ukuribipoakinnnnnnnn (de cabeça para baixo, vou fechar do outro lado)
Maikihibussutã Oinhakãbiraueeeeeeee (desci de cabeça pra baixo, e vim olhando)
Ah ah ah ah eh eh eh eheiaaaaaaaaa (estou chamando)
Haux haux haux haux." (estou te entregando minha força, espírito)

Relata Bané que no Breu, antigamente os corpos eram enterrados numa área afastada da aldeia, no *yuxihyu* (cemitério) na floresta distante dos caminhos utilizados no dia a dia pelos Huni kuin. Revela o porquê dessa ação quando diz, "*tem toda qualidade de alma, tá ali bom e mau, não*

é bom passar lá, é morada deles" Conta o pajé que, *"antigamente quando morria gente enrolava o seu corpo com titxan (cesto de envira) e enterrava de cabeça aprumada na direção kaianaikiri (descendo o rio)para o yuxin do falecido tem que chegar rápido no nai bai (caminho do céu), ele segue e chega na raiz do céu."*

Kupi fala da preparação antes e depois de ir até o cemitério, lugar de morada de *yuxibu*.

> *"Enterra o finado lá e tem que fazer banho antes e depois de enterrar, usar medicina da mata pra afastar yuxibu. Tem que tomar banho com folha e pegar bucado pra cheirar, aí chega lá o yuxibu tá vendo você e você tá fardado e você tomou banho e vai levando a folha na venta dahuraxakuma xixinka (piche que fede muito) que fede muito é ruim, ele fica com medo do piche que é ruim, não chega. Sem essa medicina você sente piché de vela, tem piché ruim, tem muskaisin (dor de cabeça), não dorme que presta, é o yuxin aperreando a pessoa, tem que ir fardado aí pode ir."*

Atualmente, na maioria das vezes, quando um Kaxinawá morre, ele é enterrado no cemitério de branco. Porque quando o indígena falece na cidade, o envio do corpo segue para um cemitério municipal, sobre os trâmites da FUNASA para que ocorra o sepultamento. Caso ele faleça na aldeia, há um local onde ocorre o sepultamento, geralmente um antigo cemitério[241].

[241] Um caso impar ocorreu, em uma de minhas estadas na Aldeia 27 em Tarauacá, quando da morte de um bebê ainda no ventre da mãe (em *hãntxa kuin: bakista humbua* – criança que nasceu morta). Os Huni kuin entendendo se tratar de um *yuxin* bom, um "anjinho", pediram ao "pessoal da FUNASA pra deixar nós fazer do nosso jeito", para enterrar num local, denominado cemitério, onde se encontra apenas outra pessoa enterrada. Estando presente no momento e pode-se acompanhar parte do ritual. O corpo do "anjinho" chegou à aldeia as 20h00min aproximadamente e durante a noite toda se ouvia cantos para encomendar aquele *yuxin* para o céu, que infelizmente não se conseguiu gravar. Todos se pintaram com urucum e com jenipapo e alguns homens acompanhavam o *mukaya* nos cantos. O caixão com o bebê estava numa mesa com duas velas no *xubuã*, local onde todos se reúnem para rituais e conversas, local conhecido como 'mercado' - por haver ali um local com exposição de peças de artesanato -, e foi enterrado no cemitério na aldeia aos primeiros raios de sol. Kupi comenta sobre o grau de pureza, entendido com limpeza das crianças que morrem, "É bom enterrar assim, o sol guia a alma, alumeia, né igual a vela. Enterrar é obrigação do cristão. É por isso que a pessoa tem muito cantiga, eu cantei quando esse anjinho chegou, você tava pra cá eu cantei muito. É canto pra encaminhar pro céu. O criança pequenininho assim é anjo e vai direto, alma limpinha mesmo, branquinha. Mandei pro céu pra entregar a Inka. Yurá baka é sombra e não vai pro céu, fica por aqui mesmo. Chega no céu se for homem vai casar e se for mulher vai casa, é Unpá Inka é Deus. Lá você vai fazer outra família, lá a gente vê nos aqui tudinho. Quando o alma chega lá toda a nossa família vai receber, vai pelo arco-íris, inkabai (caminho do Inka) (...)Meu filho chama mulher da minha parte, tem que chamar o mesmo nome de minha irmã pra não misturar. Aí eu batizei o anjinho de Tima, xarapim [xará] seu. Era meninazinha eu batizei pra ter nome pra todo mundo." Os participantes do funeral continuam as lamentações até a aurora, com cantos e pausas durante as quais conversavam normalmente entre si. Lanternas e velas permaneceram acesas a noite toda e não são apagadas mesmo depois do nascer do sol. Durante o velório, os participantes conversavam sobre todos os assuntos, mas principalmente relacionados ao falecido (a), contam histórias do parto do natimorto, da condição da mãe e de outras ocorrências parecidas que trouxe a morte àquele grupo. Na aldeia ninguém se sente muito à vontade para dormir, ocorrem apenas cochilos devido ao

Quando está difícil para morrer, usa-se um canto ritual (*yamã*), que é um canto para chamar a morte, para desconectar o espírito da matéria. Esse canto é utilizado pelo pajé, na madrugada, momento *"mais limpo do dia"*, quando ele sabe que tem alguém na aldeia que vai morrer e encontra dificuldades. De acordo com Ibã,

> *"quando a pessoa está sofrendo para morrer e seu espírito não quer ir embora, a gente chama o pajé e ele canta o yamã, que é como a reza pra vocês, aí a pessoa morre rápido, sem sofrer, o espírito dela vai embora rápido. Ele canta na madrugada, nas quatro cinco horas é limpo tudo, e aí que faz o canto, e quando a pessoa tá morrendo de dia mesmo".*

Os sentidos envolvidos nos cantos xamânicos, fala e audição, são fundamentais também para compreender os rituais de cura e pajelança pela musicalidade que envolve o ritual. Os cantos têm um papel crucial nas sessões xamânicas, com sua musicalidade inerente, apresentam-se como um dos elementos essenciais no exercício da cura xamânica. O som é um dos veículos para alcançar o mundo dos espíritos, nos transes xamânicos. Essa relação do som com o espaço traz também a questão da percepção de sua espacialidade, pois o espaço aberto pelo som se torna experimentável de outra forma, extrapolando a forma sensorial, para além dela, alcançando outros mundos e espaços paralelos. No processo de cura do espírito, o xamã – mestre dos cantos – canta para trazer o espírito que está longe do corpo, para a matéria dele. No caso de morte conjuntamente com toda a aldeia canta para a alma que foi embora, norteando-a para o *"caminho do céu"*. Wisnik (1999) sugere que o canto realiza a ascendência ao mundo divino na medida em que investe energia plena do ser, ganhando como homem-cantor a imortalidade dos deuses-cantores, a força que profere o verbo musical, que é imortal e irredutível.

Marcel Mauss ([1950] 2003) em suas acepções sobre trocas[242] e dádivas, em análise, as trocas Kaxinawá, deve-se entender que eles trocam com os seres donos da natureza, trocam entre si ajuda em derrubada, queima e plantio do roçado, sementes, parentes para unir a família em

---

cansaço e medo da alma do *hiuá* (parente morto), medo esse que se ameniza na ocorrência do enterro. A aldeia permanece iluminada o tempo todo e com isso evita-se e previne-se de alguma coisa ou visita indesejável de algum *yuxibu*, podendo ser do morto ou advindo da mata e de outros lugares. O velório parece um momento em que a aldeia se encontra fragilizada no quesito proteção espiritual, por isso todo o cuidado.

[242] Os Ashaninka que, além das trocas com os seres invisíveis, donos da caça, da floresta, etc., realizavam trocas e sabiam trocar por outras mercadorias, ou mesmo valores para eles importantes, nas palavras de Nhãnhã, "havia um tempo que a gente trocava um aguano por alguns quilos de sal, e aguano pesa muito e vinte quilos de sal pesa menos, mas era o que tinha pra se trocar" (Aldeia *Apitwxa*, outubro de 2010). Shomõtse comente que antigamente se trocava uma criança indígena capturada pelos Ashaninka por uma espingarda. A troca sempre esteve presente em sua história e cultura.

casamentos, mas não tem esse *"preço das coisas",* de que fala Mauss. Os Huni kui gostam de doar, dar e emprestar em alguns casos, porque ainda está presente em sua cultura um mito forte e muito conhecido, que é o mito do homem sovina. Narra Ibã,

> *"O homem muito sovina mesmo, chamava Yawa Xiku Nawa e morava com sua esposa num shubuã isolado plantando e cuidando do seu roçado eles não davam semente de nada e os outros parentes comiam só carne mesmo. Ele trabalhava muito mesmo, plantava milho (xeki), macaxeira (atsa), inhame (pua), amendoim (tama), banana (mani), pimenta (yutxi), batata (yubi, shupã), diversos tipos e aí o bacurau (txuspã) quer era gente pegou todo o fogo de todo mundo, só o homem sovina tinha fogo, aí os parentes procuravam o homem muito sovina para pedir fogo e ele não dava não, não dava nada, os parente passaram a comer cru mesmo, porque não tinha fogo pra cozinhar e nem assar. As mulheres iam chorando pedir pro mulher dele e ela não dava não. Nos pés dos legumes dele tinha muita caba (maribin – maribondo da cutia porque são grande), cobra (dunu), (nibu) lagrau, muita fera mesmo que quem ia lá tentar pegar não pegava não. Esses bicho cuidavam do roçado dele. Um dia um calando que era encantado, era gente também, reuniu com os parente para preparar pra roubar uma semente de milho, porque tudo que o homem sovina dava era estragado, não dava, não. Tudo ruim mesmo. O calango (nixicã) foi na casa do homem sovina. Ele tava trabalhando no roçado e o mulher dele tava debulhando milho pra fazer mabuxe, o calango pediu pra ajudar ela, e ela contava tudinho as sementes pra não roubar e perder nada, quando o mulher um instantizinho virou cabeça, o calango pegou um grão de milho e escondeu na goela, a mulher veio e cortou seus dedos tudinho, ele não falou que tava com um semente, fingiu que tinha desmaiado e saiu correndo. Por isso que o calango tem dedinho bem pequenininho né. Ele chegou na aldeia e conseguiu plantar a semente de milho que deu muito, por isso a gente diz que o calango é o dono do milho (nixikã xuki naki). O homem sovina ficou muito bravo mesmo e tava fazendo flecha pra flechar parente. Os parente tava tudinho envergonhado de ter Yawa Xiku Nawa de parente e sovina mesmo e decidiram matar ele. Juntaram os homem da aldeia tudinho para pensar o que ia fazer pra matar Yawa Xiku Nawa. Primeiro combinaram de fazer um buraco pra sair debaixo da cozinha dele, mas não deu certo. Aí chamaram o tatu (heixi)e o tatu começou a fazer o buraco, veio o japó (isku) que ia flechar ele, a arara também veio. O homem sovina chegou e caiu no buraco e o japó flechou o coração dele, os parentes jogaram eles na mata e ficaram todos animados, fizeram festa grande mesmo e cada pássaro deu pena pra enfeitar e dançaram muito porque agora todos iam poder plantar e ter comida pra todos os parente, e ter o fogo também que os passarinho ajudaram a roubar do Yawa Xiku Nawa. Quem roubou o fogo do homem sovina foi txuru (curica – prima do periquito) ele foi perdendo o tamanho do bico dele e por isso hoje ele tem uma cicatriz e o bico ficou torto ele carregou brasa acessa, e ele jogou a brasa num tronco de mulateiro (ixu) seco pra pegar fogo e enviou o bico num barreiro e perdeu o bico grande que ele tinha."*

Crêem que o Huni Kuin – homem verdadeiro, homem forte e bom, não deve ser sovina, adjetivo dado a homens fracos de espírito e ruins. Por isso gostavam de dar presentes, conta Kupi. Mas que, segundo o informante, atualmente eles entendem um pouco a sociedade branca e,

preferem trocar e não dar, *"porque branco não dá, branco se puder toma escondido (risos). Os Kaxináwa aprenderam com os patrões, naquela época da seringa e criou a cooperativa do índio mesmo, quem tomava de conta era o velho Sueiro, meu primo."* Em 1977 e 1978 Terri Vale de Aquino, a convite de Sueiro Sales Cerqueira, liderança Kaxinawá do rio Jordão, começa a prestar assessoria a cooperativa Kaxinawá, que se iniciava como sendo uma alternativa ao monopólio exercido pelos patrões brancos aos indígenas nesta e noutras regiões. Cooperativa essa pioneira e primeira cooperativa indígena no Acre (Aquino, 2009).

Nixi pae

Na etapa em que os homens e mulheres se tornam adultos, eles continuam participando do *Katxanawá* e do *Nixi pae* onde participa só adulto. O *Nixi pae* (cipó bom) é o ritual de beber *ayahuasca*[243] ou cipó. Lagrou (1991) observa que o cipó é conhecido também por *dunuan isu* (urina de sucuri)[244] e por *huni* (gente). Em nosso campo o nome mais mencionado foi *huni* para a *ayahuasca*. Muru conta a história do surgimento da bebida[245],

> *"No tempo que os meus parentes ainda moravam todos juntos no xubuã (casa tradicional), antigamente um homem que tinha família saiu para caçar para a mulher dele e ficou esperando algum bicho escondido perto da comida dele, ele tava esperando e viu um awa (anta) pegar o nane (jenipapo) e três caroço jogar no igarapezinho que tinha, e ele virou homem e saiu da água uma mulher bonita e foram txutá (fazer sexo, namorar), depois eles foram embora. O homem caçador que tava olhando, fez a mesma coisa, pegou os caroço de jenipapo e jogou para cima três e a mulher apareceu e viu homem diferente. Aí ela perguntou quem tava chamando ela, e disse que viu tudo com ela e queria ficar com ela, ela então fez igual com ele, ele se encantou dela e pediu pra ficar mais ela, ela perguntou se ele era casado, ele mentiu*

[243] A palavra *ayahuasca* é de origem *quéchua*, onde *aya* significa morto, espírito, ancestral e *huasca* (*huasca* ou *waska*) significa cipó (LABATE, 2007). Portanto, uma possível tradução para *ayahuasca* é "cipó das almas" ou "cipó dos espíritos". A *ayahuasca* está difundida entre vários grupos indígenas da América do Sul. E há registros arqueológicos que atestam sua utilização anterior a dois mil anos na região amazônica (MCKENNA, 2002:174). A soma de *natem* (cipó) com yaji (folha) é a bebida que é comumente denominada *Natem*, pelas tribos Jivaro para *ayahuasca*, como *caapi* no médio Amazonas e *yagé* no Orinoco – Colombia, segundo Descola. (2006:239) Tem importante papel na vida religiosa e cultural de numerosas tribos que vivem no noroeste do Amazonas, nas planícies do Orinoco e nas Terras Baixas do Pacífico. É uma bebida preparada pelo cozimento de duas plantas naturais da floresta amazônica: o cipó malpighiáceo *Banisteriopsis caapi* – popularmente conhecido como *mariri* ou *jagube* –, e as folhas do arbusto rubiáceo *Psychotria viridis*, também conhecida popularmente como *chacrona*, *rainha* ou *folha-rainha.*

[244] Nome não mencionado em nosso trabalho de campo.

[245] Não é intuito, nem teria como fazermos, de trazer aqui as várias maneiras com que os Huni Kuin narram as mesmas histórias míticas de seu povo, tendo em vista a acepção de Lévi-Strauss de que as narrativas sempre mudam por que estão constantemente sendo acometidas por um passado, um presente e um futuro dinâmico, apresentando-se como um processo. (LÉVI-STRAUSS, 2004). Apenas citaremos algumas daquelas que foram gravadas em campo com correlação ao tema deste trabalho.

que não era e foi mais ela, ela chegou casa dela e disse ao pai que arrumou marido, ele viveu mais ela muito tempo e teve três criança e uma noite ela disse que ia tomar cipó mais a família dela, aí ele quer ir junto, ela disse que ele não ia agüentar, mas ele foi desse jeito mesmo. Aí ele tomou o cipó e viu todo mundo cobra, ela era cobra, ele tinha casado com uma cobra, ele gritou muito e ficou apavorado, a mulher ficou triste com o marido, ele ficou triste também. Um besourinho perguntou se ele queria ir embora, ele queria mas não sabia o caminho, ela ensinou ele e ele foi e apareceu perto da casa dele, ficou feliz, aí ele foi mariscar e os filhos dele , cobra, viram ele no rio e foram para perto dele, comeram cada qual um pedaço dele, a mulher dele ia engolindo ele todinho, ele gritou parente pra ajudar, parente veio, mas ele tava tonto e ia morrer. Falou pra parente que depois que ele morresse, algum tempo ia nascer em cima da cova dele dois planta que ensinou como fazia o cipó, aí ele morreu e depois apareceu mesmo o planta, os dois, que os parente fizeram o cipó."

Essa bebida que é conhecida como *Nixi* ou *Huni,* e o ritual *Nixi pae* (abalado, sob o efeito do *Huni*). O *Huni* permite-lhes o contato com a realidade mais sutil, que não aparece no dia a dia. Assim, é possível perceber o espírito que permeia toda a natureza, o que torna humanos e não-humanos parecidos em sua essência. Para os Kaxinawá, o *yuxin* é a substância vital de todas as coisas, que se assemelha muito ao conceito *wakan* dos Achuar, em que todas as coisas são consideradas como pessoas, por serem dotados de *wakan*; são, portanto, antropomórficos em essência, embora não o sejam em aparência (DESCOLA, 1986:120). O *Huni* é encarado como o elo entre os vivos e outros mundos, onde habitam espíritos, como o mundo da água, do céu, da terra, da floresta dentre outros. Acreditam que para acessar os mundos dos espíritos, é necessário um tipo de visão especial, conseguida através da bebida, sendo os cantos, parte significativa do ritual do *Nixi pae*, responsáveis pela organização dessas visões. Para eles, existem dois lados da realidade: o mundo visível e o invisível. Nas visões proporcionadas pelo *Huni*, com o auxílio dos cantos rituais, tem-se o acesso para o mundo invisível. A *"sabedoria do olho"* [246] e o seu desenvolvimento, adquiridos pela ingestão da bebida enteógena era antigamente reservada apenas aos homens, proporcionando a eles por meio da ingestão da bebida de acessar e ver o passado, o futuro e também discernir acontecimentos presentes (KENSINGER, 1995). Mas não se

[246] Como para outros povos amazônicos, os olhos guardam também o conhecimento. Entre os *Wayana*, o lugar em que também se guarda o conhecimento são os olhos, que abrigam um dos componentes da pessoa, o *wayanaman*, *"como gente"*, porque indica as figuras invertidas que se apresentam nas pupilas. Estas figuras, de acordo com Lúcia Hussak van Velthem (MANA 15(1): 213-236, 2009) "representam os verdadeiros detentores dos conhecimentos e das habilidades de um indivíduo, intermediando os processos propriamente gestuais que vão resultar na concretização dos artefatos. Entre a visão e o gesto há um contínuo intercâmbio e assim os olhos guiam as mãos, as quais asseguram, por sua vez, que os conhecimentos não se esvaiam. (...) A manutenção dos conhecimentos está diretamente relacionada à proteção das figuras das pupilas, que não devem ser expostas a perigos."

condensa em apenas visões, na acepção de Ibã, *"o cipó, o Huni também é gente e agente"*. Ibã explica que, *"o cipó tem yuxin, porque o Huni podia levar o pessoa [neófito] para um lugar que ele não pretendia ir ou visitar"*, ou seja, o *Huni* tem *yuxin*, logo, tem agência.

A ingestão do *Nixi pae* possui sua ambigüidade em si. O *Huni* é uma bebida muito utilizada pelos homens[247], sendo uma forma mais masculina que feminina, de adquirir conhecimento. [248]

Comenta Dona Catarina Kaxinawá (75 anos), que *"mulher não usava não"*. Antigamente, de acordo com sua memória, as mulheres não usavam a bebida porque tinham medo das visões dos espíritos que poderiam vir ao encontro delas, expõe: *"minha mãe sabia que os homens ia beber cipó, ela ia dormir cedo, embrulhava as crianças, ia dormir, tinha medo ela"*. Esse fato talvez explique também porque os espíritos vêm incorporar, tomar o corpo das mulheres, ocorrendo esse fato mais em mulheres do que em homens. Ibã correlaciona a condição física de mulher com o *huni* e com relação ao cheiro do corpo da mulher, que atrai *yuxibu*, e da qualidade dos *yuxin* que a compõe, assim sendo, não estão preparadas para usar o *huni* como o homem, que no sentido físico é mais guerreiro, que segundo Ibã *"tem que estar preparado para tudo"*.

Esse conhecimento obtido pelos homens, pode tanto ser a causa da difícil entrada e passagem de seu *yuxin* para o céu, que por conta do próprio conhecimento, ele teria que passar por mais essa prova. Que essa seria enfrentar uma saraivada de flechas das quais seu *bedu yuxin* é obrigado a desviar. De modo antagônico o uso do *Nixi pae* também é entendido como uma preparação para a morte, já que muitos pajés informam que a *ayahuasca* é um meio de adquirir conhecimento *"de fazer a passagem"*, ou seja, uma forma de conhecer o mundo dos mortos, o que, em termos, facilitaria sua chegada até lá, e entrada. Logo, a utilização da *ayahuasca* também traz em si esta dicotomia.

---

[247] Nem todos os homens fazem uso da bebida de maneira contínua. Segundo Kupi, "quando o cara vê o jeitinho mesmo de como ele vai morrer, vê tudinho mesmo, se ele quiser parar com o huni pode parar, se ele quer continuar, pode. Quando tá bem velho pode parar também, o corpo não agüenta."

[248] Barbara Keifenheim (2002: 101) expõe sua acepção de como as mulheres bebiam o Huni e do porque não o fazem, há alguns anos. Revela que no passado, parece que as mulheres também bebiam nixi pae, e eram também especialistas em cura, preparos, etc... A autora entende que o que contribuiu para que as mulheres parassem de beber o *huni* foi a sendentarização dos Kaxinawá. Ela correlacionando o espaço da floresta, e da vida nômade, portanto, -- mais amplo -- , com o espaço restrito de sua casa, do roçado e da aldeia. Logo, um espaço sobrenatural também restrito e, acrescentamos, desnecessário, se seguirmos essa linha de raciocínio para as mulheres. Já que possuem outro papel em dias atuais, e não de companheira-guerreira, e para tanto, conhecedora de outros mundos.

A bebida não é de uso exclusivo do xamã, podendo ser ingerida por toda a comunidade adulta, principalmente masculina, e atualmente sem a exclusão de mulheres que queiram participar. Os xamãs, porém, têm a liderança e o conhecimento dos caminhos xamânicos. Ele é quem administra a bebida a todos, que o acompanham, sendo como um guia no conhecimento advindo do contato com os seres espirituais que também são acessados através da bebida. Comenta Ibã que o pajé, *"olha por todos que estão bebendo, para que todos tenham felicidade e caminhos bons, se for ficando aperreado, o pajé tem de ajudar."*

Existem três tipos de cantos do ritual do *Nixi pae*[249]. A principal e a primeira a ser cantada *"é para chamar a força, chamar yube (jibóia), chamar a luz da floresta que é à força da natureza"*. O canto *yube txanimatanki* (avisando a jibóia) ou também *pae txanima* (bom canto de ver). Em seguida vem o canto da miração, expõe Ibã que,

> *"quem tiver miração e sabe o canto primeiro pode começar a cantar. Essas cantorias a gente chama de dautibuya é pra você ver com clareza a miração verdadeira. São elas que através do espírito da força da natureza, que vai mostrar os trabalhos, tanto do momento presente, como do futuro, a vida da pessoa, da aldeia e tudo o que quiser perguntar".*

E por último, vem *kayatibu*, que são as músicas para diminuir a pressão da bebida. Todo mundo pode cantar quando sabe. Alguém pode puxar a cantoria e o outro vai respondendo, repetindo. Em uma roda da de *Nixi pae* em que participamos, foi explicado a cerca de quem canta pelo então cantador,

> *"Eu Kuspi sou um txana yube tapa porque canto músicas do Nixi pae. Txana canta vários tipos de música. Txana é um pássaro que, em português vocês fala de Japinim. Japinim imita todos os pássaros, canta tudo, tudo mesmo que é canto da mata. Então, a gente chama de txana todo cantador. Agora, o yube tapa é aquele que só canta as músicas do Nixi pae".*

Conta Kupi sobre o *Nixi pae* que,

> *"Antigamente era assim. No tempo do meu pai era tudo certinho, eles gostavam de tomar muito cipó na rede, aí levantava cedinho e tinha que ir tomar banho no rio, bem cedinho, antes de fazer qualquer coisa, de comer, não podia sentir o cheiro da mulher, nem txuta, colocava xaka (casca do cipó) na venta, porque não podia, tinha dieta".*

[249] Para maiores informações, ler e ouvir os cantos consultar: Huni Meka: Cantos do Nixi Pae, CPI – Acre e TI Kaxinawá do Rio Jordão – Acre, 2007.

Os Kaxinawá utilizam algumas espécies de cipó para feitura do *huni*, são eles: *xawã huni* (cipó arara), *muka huni* (cipó amargo), *kane huni* (cipó cabelo), *ni huni* (cipó homem), *baka huni* (cipó peixe), *xuku huni* (cipó câimbra), *xãka huni* (cipó maneiro) e *paka huni* (cipó taboca). Reconhecem que a bebida foi elaborada com cada tipo de cipó de acordo com o cheiro, a cor e as visões que provoca. *Kawá* é o nome da folha utilizada para a cocção juntamente com o cipó, que de acordo com o tipo de cipó produzirá determinado tipo de miração.

> *"Tem vários nome do huni, tem shawã huni, tem xane huni, tem baka huni, tem xanka huni, tem tuku huni. Essas qualidade é porque a miração é diferente. Se você toma baka huni quando chegar no miração faz de conta que como você vê como relâmpago, aquela pisca que dá, vai mudando assim marelo, o baka huni. A mais forte é shawã huni, agora a shawã huni primeira miração que vai chegando vai escutando arara grita ah ah ah ahh no grito que tá fazendo aí vem com uma força mesmo. Xane huni quando chega a miração o vê tanto faisquinha, tanto lindo, verdizinho na tua vista, faz de conta que pega um cinza e joga assim, sobe e vai descendo, né, vem assim tudo verdizinho aquilo que é xane huni".*

Os Kaxinawá conhecem apenas uma folha. As folhas que são adicionadas ao cipó, no feitio da bebida, são denominadas kawá. Que segundo Ibã, *"é pra misturar mesmo, o cipó é que dá a força do Huni."*

O pajé bebe o *Huni* também para ver as doenças, para fazer cura. Os cantos pra cura é *shû ika dewe*. A cura acontece de acordo com a necessidade, pode acontecer na sessão de *Nixi pae* ou fora dela. Os cantos da cura só o pajé tem conhecimento e canta. *"Antigamente o pajé e o doente se pintava todinho de maxu (urucum) hoje, eu pinta a cara, se precisa, eu olha se precisa eu pinta, o doente é bom pintar, maxu é medicina, serve para curar e proteger também, é medicina forte"*. O urucum tem a potência dupla de curar e proteger dos maus espíritos, aplicado no doente: cura, aplicado no pajé, serve como proteção contra a doença e o espírito que está provocando aquele mal, evitando a contaminação pelo espírito causador da doença, no momento da cura. A fase adulta da vida Kaxinawá é muito marcada pelo aprendizado proveniente do *Nixi pae*.

Barbara Keifenhein (2002:101) observa que as sessões com o *Nixi pae* ocorriam à noite, duravam de seis a oito horas, sendo realizadas quase toda semana. Entretanto, havia certas situações que levavam os Huni kuin à ingestão diária da bebida, quando precisavam *"ver claramente"*, ter certeza do que estava acontecendo na realidade, que vai além do espírito do olho. O estado alterado e expandido da consciência, induzido pelo consumo do *Nixi pae,* para além do estado ordinário da consciência, permite o conhecimento dos *yuxin* e *yuxibu*. Em vista disso, *"o consumo do Nixipae possibilita a percepção da igualdade entre os seres, vendo como humanos (iguais) os seres encantados"* (LUZ, 2002:36).

Kensinger (1975:12) revela que entre os Kaxinawá, a visão de grandes serpentes coloridas e brilhantes aparece em primeiro lugar, seguida de onças e de espíritos, tanto da *ayahuasca* como outros. É relatada a visão da aldeia e do roçado, de locais com muitas flores coloridas e produtos dos brancos. Os depoimentos também falam em mudanças e transformações. É comum a sensação de escuridão, que com a visão de flashes e de luzes brilhantes e coloridas que acendem e apagam como se fossem pirilampos. A noção de tempo e espaço é elástica e distorcida. As visões geralmente envolvem pessoas e locais conhecidos, mas foi detectado que em algumas falas, a descrição de lugares distantes geograficamente, onde o informante jamais esteve, nem viu fotos, como por exemplo, a cidade de Pucallpa. Completa Kensinger que as descrições feitas pelos índios eram suficientes para reconhecer certas lojas e sinais existentes na cidade onde nunca haviam estado fisicamente. Perguntamos para Kupi Inu Bake porque muitos Kaxinawá dizem ver cobra no *Nixi pae,* e ele conta essa ligação da cobra com o surgimento do Huni. Vale reproduzi-la aqui.

> *"Vê primeiro yube, porque foi o Jube que inventou esse cipó. Cipó foi assim, não tinha cipó porque antigamente era um cacique que chamava, agora é do nawa, Antigamente kehexupa xaneinbu, xaneibu era tuxaua e tuxaua nunca ficava só uma mulher, dez pra cima. Como que podia e esse daí até por mim mesmo eu pensa como é que isso sustenta tudinho, horror de mulher, como é que ia fica ligado com os mulherada né? Nem brigava nem batia boca, porque antigamente foi muita boa, tudas as coisas passado foi muita boa e agora que nos tamo nesses tempo que nós estamo passando a coisa tá ficando cada vez mais difícil e cabando de antigamente, num pode acabar, vamo continuar cada vez mais, o que eu sei eu to ensinando esses meu pessoal, tanto hãtxa kuin, tanto nawa, que a esposa dos branco cariú. Eu não sei falar bem no português, não, próprio mesmo do meu idioma, eu sei. Eu conversa assim besterinha, o pouco que eu sei eu to repassando. Aí foi assim o cipó, um homem tinha nove mulher, esse nove mulher que tinha sustentava, fazia uma casa grande, cupichau grande, cada repartimento era mulher dele e os filho, pra cá era outro, daqui pra cá era outro, cada mulher com seu fogo. Aí tinha nove mulher, aí agradou muito uma menina, moçota, aí falou com os mulherada dele: eu quero ficar com essa mulher. Digo tu já tem um bocado e quer ficar com mais uma menina! Mas eu quero, então fique, aí se reuniram tudinho e ele se ajuntou. Aí com poucos dias a caçada que fazia, tinha, um rio grande e ficou uma ilha grande. Nesse no meio do ilha diz que tinha barreiro boa, tudo o bicho comia nesse meio, nesse ilha. Aí os bicho passava pra cá, um ilha uma volta grande que fez, mesmo no meio tava pra sacar, só tinha aqueles caminho dos bicho passa, veado, porco, anta, tudo quanto é de bicho pra comer esse barreiro. O macaco vinha onde não ia passar no pau, descia passava por aí e pegava o galho e ia bater onde tava o barreiro. Tudo o bicho comia. Aí nesse ponto esse homem, tal de duabusã fez um porrete bem boa, um toco de pupunha pesado só pra poder mata os bicho. Aí ajuntava com os pessoal dele, andava caçando. Digo, hoje nós vamos caçar, ajuntava os pessoal dele e falava: vamo bora, não levava flecha nem nada, só levava binu, que é a borduna. Aí chegava e gritava pra espantando bicho, esse homem aonde ele saco tinha um lagoa grande, ficava na cabeça do lago, só*

esperando quando o bicho passava. Quando o grito que o povo dele dava vinha porco, vinha veado, o que vinha abarcava, só dava um e caía, só fazendo monte. Os macacos vinham aí que matava, tudo quanto é que vinha, aos grito, com medo ia passar, mas cacetava tudinho. Quando via que já dava parava e aí gritava pros pessoal dele: tá bom vamo levar esse tanto, pegava levava, nem carregava, só fazia matar, o pessoal dele carregava pra ele, antigamente tuxaua era isso. Aí até que um dia depois que ajuntou com essa mulher, aí foi caçar. Aí mataram um bocado, mataram dez antas porque tinha dez mulheres, cada mulher dele pra ficar com uma anta pra fazer bóia pra comer. Aí vieram, aí animaram mesmo. Aí ia alimpar roçado dele e falou não tem nada vamo caçarem, fazer rancho pra nós trabalhar amanha. As mulheres vão tirar pua (inhame) esse que tem aí dá dever no pé de pupunha. Bocado vão tirar pua, kari que é batata doce, yubin que é a taioba, atsa (macaxeira), mani (banana), aí mandou-se e foram. Amanhã um bocado vão pescar com tingui, bocado vão caçar com cachorro, eu sei que ajeitou tudinho e quando foi no outro dia bem cedinho, saíram bem cedinho e gritou pros pessoal dele, hoje nós vamo caça e aí foram. Quando chegou lá no cabeça do lago, digo eu vou ficar por aqui, vamos espalhar, e os povo dele acostumado, gritando e aí batia no sapopema do pau, gritando, buzinava, batia no toco do pau só pra espantar o bicho pra passar pra ele caceta. Acharam que quando chegaram lá pra ajeita pra matar o bicho, foi escutar quebrando calho do mato, quando quebrou escutou fazendo uxuuuuuuuuuuu. E o que que tá fazendo zoada, olhou pro um lado pro outro e não viu nada. Aí ajeitou e quando ia ajoelhando pra os bicho não vê quando ia passando pra abarcar, aí assoprou de novo uxuuuuuuuuuuuu. Quem é que tava assoprando, quando olhou assim parece que uma caixa grande, um sucuruju que não tinha osso. Ah tá aqui dunu. Quando falou e ia virando assim caiu, não tinha mais força na perna, nem no corpo, só batia as pestana, ficou tudo mole, cai dentro d'água, apenas que só não morreu mesma hora porque ficou com a cabeça de fora. Aí não podia nem grita nem grita que não tinha força mais. Aí o pessoal espantaram os bicho, passaram tudinho e deitado olhando e a borduna assim, passando, passando, aí eles gritaram nada. Anibu o que ta fazendo e aí vieram procurando e quando viu assim tava dentro d'água e perguntaram o que foi que aconteceu, aí eles disseram, Aí pegaram ele e era yuxikanã que tinha assoprado ele e ficou sem força, só tava vivo mesmo o coração dele e os olho e a boca, porque o resto não podia nem fazer movimento. Ah, então vamo levar, nem mataram caça, nem fizeram nada, vieram, tirar ele botaram nas costas, trouxeram. Chego, quando chegou, aí passou, abotaram na rede, todo mundo ajeitaram, nem pajé não tinha nesse tempo, tinha hexuia, que era espiritismo, chamaram ele, o espírito falou que não podia ficava bom, porque uxekawã que tinha botado nuri nele, e só ficava bom quando morre e só ficava bom quando morre mesmo e ia aparecer tantas das coisas que nunca tinha visto, nem pimenta não tinha. Aí pronto, aí descobriu, e aí perguntou você não pode tirar não, diz que não podia tirar porque senão uxekawã já tinha colocado. Ele trabalha no espiritismo e se tirar ele quem ia ser comido. Aí os cara com medo pararam do hexuia. Aí fizeram de tudo o jeito, tirava remédio fazia, tratava bem pra ficar bom e nada e cantando. Aí diz assim, digo eu já to tão aborrecido, amanha eu quero que vocês fazem uma casinha, outra casinha pra mim e vão me botar lá pra mim ficar sozinho, já tô aborrecido, tanta mulher que eu tenho e não tô cuidando. Eu quero ficar numa casa sozinho. Hoje um bocado vão caçar, bocado vão pescar, bocado vão levar cachorro pra matar paca, tatu, jaboti, achar, mata cotia, tá tudo assim. Aí se ajeitaram foram. Aí chamou as mulheres dele, vocês vão arrancar macaxeira, tirar batata, pua, yubin, batata taioba, kari, yuxu, batata doce que tu fala, pra vocês trazerem tudinho pra cá. Aí foram. Aí as mulheres mais velha que foi junto antes,

primeiro foram tudinho. Os outros disse pra dita mulher que pegou a derradeira, você fica cuidando dele e nos vai buscando as coisas pra nós come, tá bom fico. Porque a menina menor não é como adulto, como nóis pensamento, ficou sentado lá na beira, na ponta da casa, tava deitado fechado os olhos, aí quando abriu os olhos tava sozinha chorando, aí chamou perguntou por que é que tava chorando, digo, por nada, porque to chorando, nóis se ajuntemo antes de nóis ter um menino e tá desse jeito. Eu to pensando como eu vou fazer pra você melhorar bastante como você tava, mas você vai ficar bom, eu to pensando e eu penso nesse ponto. Aí ele disse, não, não se preocupa não eu fica bom. Eu quero ficar bom, e depois que fica bom eu trata você e já mandei outras minha mulher pra tirar banana. Aí tu vai correr e avisa que aquela subida da terra encostado tapiri que eu fiz, aquele banana chifre de bode, tu vai avisar pra eles pra não tirar. Quando ficar bom nós vai nós dois pra tirar esse banana. Tá bom e aí parou de chorar e correu pra lá. Quando chegou, primeira coisa que viu foi esse dito banana que eu tinha dito, já tinha tirado e tinha secado o leite. Ah Meu Deus já tiraram e aí gritou, gritaram chamou aí veio e aí falou pros pessoal dela. Ah nosso marido falou isso, porque é que vocês tiraram esse daqui, diz que quando ficar bom era nós dois que ia tirar, mas como vocês já tiraram tá. No que tava fazendo isso escutaram o estrondo tuuuuuuuuuunnnnnn saiu aquela fumaceiro subindo. Aí essa dito essa mulher que foi avisar pra elas falou: pronto nosso marido afundou, esse dunu fez xuãkin e afundou. Xuãkin porque assoprou nele e será? Vamo olha! Quando correram lá pra olha não tinha quem entrava tanto espinhim [espinho] aberando o aceiro do roçado, espinhim de todo o jeito, não tinha onde passar, tudo entrançado esse unha de gato, espera aí, taboca, marajá, pupunha, ah, tudo quanto é de espinho. Agora sim acabou-se, e só via o lago, naqueles pedaço de pau era tartaruga, jacaré esquentando, borboleta e besouro. Viu e agora sim afundou mesmo. É por isso que esse xukawã fez isso. Aí os caçador ia chegando, não tinha onde ir ficaram nesse tapirizinho mesmo, e aí continuaram o tapiri e foram aumentando casa, que é muita gente e ficaram lá. Aí dito o irmão dele, era o derradeiro que era o caçulo, com pena do irmão dele não quis come e só vivia chorando, chorando noite e dia chorava. Os pessoal pelejava pra come, não queria come. Aí esse yuxiãn foi lá e foi tirar remédio, aí passou nos olho dele, fez cozimento fez toma banho, aí vai deitar aí foi deitar, dormir, parou de chorar, dormiu, aí sonhou. Quando dormiu já encontrou com o irmão dele, ele disse o meu irmão você não pode chorar muito não eu não morri não eu tô vivo, só foi me encantar. Naquela pontinha, naquele lombo de terra que você ia e tu parou, onde não pode ir, é muito espinhim, minha borduna tá bem encostado no aceiro, tu pega pra quebrar aqueles espinzada tudinho, enquanto tu batendo com aquele borduna o espinhim vai sumindo, dá de você passa, um varadouro, pega um caminhozinho onde nos morava e eu tô no mesmo canto, não afundei não, agora só foi encantar. No meu pé direito, mesmo na ponta do dedo do pé, tem xane huni, no meu mocotó xawã huni, do lado direito, aí foi começando dizendo o cipó, huni, foi dizendo o nome do cipó. Aí do umbigo pra cá, era só pimenta, sanin iuti, esse olho de peixe, yuha iuti, esse murupim que chama que arde, ardoso, eu sei que inventou tanto pimenta, aí foi dizendo folha, kawá. Do lado do braço esquerdo só é mati kawá, do lado do braço direito só é Nae kawá. Aí explicou direito, tu vê um cipó subindo num pau aí num corta no toco não, você tem que puxa pra começar da ponta pra baixo. Aí tu rasta e tira, traz as folha, porque a folha grande, você vê que folha grande escuro, aí pode trazer que é nae kawá. Aí tu bate bem batido bota pra cozinhar cipó junto

com essa folha, com nae kawá. Aí quando ferve bem tu tira, bota no vaso pra esfriar, tu côa, bem coado, quando esfriar, tu vai tomar. Aí tu vai vê me descobrir, tudo quanto é acontecimento que eu fiz, o que tu quer aprender, tu vai aprender que eu que vou ensinar. Aí quando acordou não dormiu mais não, só pensando, deixa o dia amanhecer, quando o dia vem amanhecendo já foi pulando e foi diz que é aqui, quando viu primeiro a ponta do pau que viu é a borduna dele. Ah tá aqui, diz que é aqui mesmo, cerrado, cerrado, aí foi abarcando, pá pá pá, pensando que não ficou limpinho, pensando que nunca teve ali um espinho. Aí ele falava tudo que ele ia fazer pra trabalho de curar qualquer pessoa e ele só decorando na cabeça, aí ele tava ensinando. Aí começou cantar, dormindo bebo mirado mesmo, aí diz que começou acompanhar, o irmão dele cantando e ele acompanhando, quando terminou cantiga, quando parou já tava decorado na cabeça. Aí começava essa outra, canto, canto, quando terminou já chegou na cabeça dele. Só com as músicas assim amanheceram o dia. Tá bom, meu irmão me disse isso e agora vou tirar remédio, diz que entrou no mato, e ele tirou só na miração que ele viu, só tava na cabeça dele, uma pessoa cabeça boa é assim, e aí foi tirando, foi tirando pra tomar banho, pra tomar sumo, pra botar nos olho, pra cheirar, diz que tirou tudinho, e com os pessoal dele tudinho foi experimentando, nesse começo que foi começando assim, até hoje tão desse jeito. A jibóia que encantou ele e aí pronto, daí pra lá os pessoal mais velho tem esse história dele, tem essa cantiga dele, quando vai cantar vai explicando, eu sou assim, quando tô tomando huni, mesmo e na miração eu falo, rapaz vai acontecer assim, assim, ruim, não, bom, é assim, nós tem que trabalhar desse jeito pra levar nossa vida pra frente e não sujar nosso nome, nossa aldeia. Tem que limpar cada vez mais e cada vez mais crescendo mais. Tantas pessoas por aí jogado, tanta floresta, são rico de terra e tão desse jeito porque eles não sabem pensar na vida, não sabe como planejar, como é que vamo fazer, vamos trabalhar nisso assim, só com conversa também ninguém não vai né? Tem que enfrentar pra levar direito, tá tudo bem. Eu trabalho, eu mexia tudo, tem que ser assim buscar de todo o jeito crescer."

Numa pequena digressão, pode-se recolher outra versão do surgimento *ayahuaska*, na visão, ou melhor, no sistema sociocosmológico Shawãndawa[250], relata Huivã Shawãndawa,

"Alguma pessoa que morreu aí nós diz assim, na gíria, ain shinkae, que é lá vai alma e o cara fica com medo e se embrulha reza, né. Nós no território dos Arara, quando morria,antigamente o primeiro índio era um pajé e ele foi e morreu e ele disse, quando eu morre, vocês me enterre sentado, eu quero assim, pode deixar eu sentado, e aí com dois ou três mês vocês espera e volta na sepultura e vê o que que vai nascer, foi assim. Aí ele foi morreu, aí fizeram o que ele pediu, aí os outros parente chorando pedindo pra ele voltar, mas ele tinha ido, nesse tempo os índios não era como nós, eles não sabia conversar, nem vim na vila. E quando ele morreu fizeram o buraco colocaram um bancozinho assim e sentaram ele em cima, aí jogaram barro por cima. Aí então foi prestar atenção o que que vai acontecer nessas lua, era o tempo medido por lua mesmo. Aí com os três mês nasceu um cipó e nasceu uma pimenta de galho, esse cipó nos chama tsimu e iuti (pimenta de galho) nos tem plantado até hoje. Aí começaram a crescer os cipó e inventaram um pajé outra vez, eles começaram a arrumar e aprender o que tem que fazer com o cipó e a pimenta. Foram aprendendo e

[250] Gente da Arara, pois Shawã é Arara e dawa é gente de acordo com Hundu Shawãdawa, antes conhecidos como Jaminawa-Arara, trabalho que será publicado sobre o assunto.

foram pra mata começar a beber a ayahuasca e começaram a ver, a força veio e começaram a ver o que tinha de conhecimento de todo jeito. Ayahuasca serve pra tudo coisa. Acontece coisa ruim no ritual pra aquela pessoa que não confia no trabalho, quem confia vê tudo o conhecimento do universo."

Não é nosso intuito aqui fazer uma comparação dos mitos, mas sim além de corroborar com a acepção de Lévi-Strauss, de que o conjunto de povos que constituem a *"área cultural Juruá-Purus"* são participantes ativos de um grande *"grupo de transformação"* (LÉVI-STRAUSS 1964[2004]) existente nesta região que constroem seus mitos num permanente processo de devir, através dos contatos por eles realizados. Demonstrar a importância que os fenômenos meteorológicos ou climáticos sempre tiveram na sociocosmovisão dos Huni Kuin, bem como de outros indígenas.

Os trabalhos de Elsje Lagrou (1991; 2007) incluem também a relação do *Huni* com a arte Kaxinawá, sendo representações da jibóia, ou cobra encantada, pois todos os desenhos possíveis se encontram na pele da jibóia. Escreve Lagrou (2007:119) que *"Dona Mariana, uma velha índia, disse (...) que o desenho era a linguagem dos yuxin"*. Portanto o *Kene*[251] (desenho) é a escrita dos *yuxin*, que podem ser produzidos apenas pelas mulheres, e que através dele, ocorre uma comunicação sintética que se refere a todos os níveis sociais e cosmológicos simultaneamente e em constante transformação. As mulheres conhecedoras do *Kene* são as *ainbukeneyá*. Já o desenho dos homens que o fazem utilizando o *Huni* é o *Dami*, também um conhecimento agregado aos *Damikeneyiá*.

O pajé também auxilia no momento da mulher parir[252]. Momento muito especial na vida da mulher. Os Kaxinawá acreditam que durante a gravidez a alimentação dada à mãe faz com que a criança cresça em seu *ãpustu kumurã* (ventre), pois a alma é buscada e elaborada através de trabalhos do pajé. O xamã interfere para que a alma da criança cresça no ventre da mãe, quando

[251] É importante entre as mulheres o *umbuxapuia* (saber tecer). As mulheres que detém esse conhecimento possuem um micro-poder entre elas, já que hoje em dia, não são todas que possuem esse saber fazer, principalmente "as moças de agora que não se interessam", segundo Irani Huni Kuin.

[252] Entre os Huni kuin é comum a avó criar o neto como sendo mãe. O fato é que o pai biológico ou mãe, tiveram esses filhos fora do casamento, e que são dados aos avós paternos para que cuidem da criança. Nota-se um fato parecido também entre os Ashaninka e entre ribeirinhos moradores da região do alto Juruá. Filhas que deram "mau passo" engravidaram ainda solteiras, também é costume deixar o filho, ou em muitos casos, filhos, para as avós cuidarem quando arrumam marido. A criança é "dada" aos avôs de quem se portou mal, isto é, teve filho com outra pessoa mesmo estando casado, ou teve filho antes do casamento.

há algum problema *aimbu puste* (mulher grávida), *aimbu bake kanã* (mulher ganhando criança; parto) ou *aimbu bakesta caña makãi xuki* (mulher que acabou de ganhar a criança; pós-parto) é entendido que essa como ação foi realizada por xamãs ou *yuxibu* do mau. O xamã busca essa interferência e trabalha em prol de comunicar-se com esse xamã ou mesmo *yuxibu* a fim de trazer a normalidade.

Kupi faz uma comparação do momento do nascimento da criança de antigamente e dos dias atuais, expondo sua experiência privilegiada, devido seu conhecimento, com relação ao parto das mulheres.

> *"Antigamente não tinha doutor, não tinha padre e não tinha nada e como é que podia viver e vivia, vivia bem. Esse que ganha neném na maternidade, adoece criança, o enfermeira maltrata mulher e maltrata criança. Antigamente quando mulher ganhava neném tinha o pedra próprio: mãkã, eu tenho por aí, não sei onde é que tá, depois eu vou procurar. Aí quando na hora de parir, a pessoa cura assim pega o mãkã, duas mãkã coloca na cabeça dele e bate três vezes, pa pa pa, aí nos perna dela ou então dele, pa pa pa, três aí bota no umbigo pa pa pa aí pode passar pra lá pra cá porque tem gente que tem os olhos ruim e acha aquela criança bonita pra num pegar quebrante né, nem vento caído, nem mal olhado. Antigamente o mulher fazia o dieta dela direitinho, morava no xunuã e tinha parente que fazia as coisa pra ela, e não ficava doente, hoje mulher mais doente, mora só marido e os criança e tem que fazer trabalho, pega doença. A criança com duas lua passava jenipapo todinho no corpo pra ficar bem pretinho pra livrar de yuxibu. (...) A Rosa tava pra ter criança e não queria ter na cidade, com medo. Eu disse que ter aqui, e ela tava sofrendo, eu sem sabe de nada, tava tomando huni e bebo, bebo mesmo de huni, mandaram me chamar. Toca o telefone era marido dela, tava chovendo, eu mandei o Ibã iuã, mais velho e o Edi na frente. Dijé que é parteira diz eu vou levar segurado, não tava dando conta não de andar, e eu fui no colo mesmo, foi lá veio cá, no colo, na chuva cheguei lá. Na miração, na força mesmo, eu vi no rosto de Bimi que é a Rosa, eu vi tanta criança dançando na miração no bucho dela, e pensei esse meninada tudinho ela vai parir? Quando eu olhei de novo, não era isso não, diz que era yuxin, anjo da guarda que tava guardando ela até eu chegar, que ela ia ganhar tudo em paz. Eu sentei mirado atrás dela e três vez eu assoprei e foi isso pra ela ganhar, eu via, eu sabia."*

Após o nascimento da criança, segundo Kupi tem-se que tomar cuidados com o recém-nascido, pois as almas em sua maioria afligem as crianças[253]. A única razão que me foi dada para tal é a de que as crianças são mais *yuxin*, e *yuxin* se reconhecem tanto bons quanto maus. O *yuxin* vêem aquilo que para eles é toda pessoa, pensam que o recém-nascido é um dos seus. Daí a

[253] De acordo com Descola (1998;2006) as crianças, quanto mais bebês estão vulneráveis aos *Iwianch* (almas ruins/ fantasmas) por que seu *wakan* (essência/alma) ainda não está completo. Escreve o autor que "as [crianças] menores correm imenso perigo, já que a indiferenciação dos sentidos favorece a indistinção das almas" que estão vivas ou mortas. "O defunto encontrará aí um acesso temporário ao mundo real e à maravilhosa paleta de uma sensibilidade inocente, até que essa coexistência impossível acabe provocando a morte da criança e uma nova expulsão do fantasma" (2006: 417).

explicação em guardar o recém-nascido até que ele fique durinho ou que a moleira endureça. Quando se está na fase do recém-nascido é também a época do *Kawuiratxu*, momento do *naximakin* (banho com jenipapo) é por esse meio que o bebê – depois de ter caído e cicatrizado o umbigo – recebe sua primeira pintura com nane (jenipapo) no corpo inteirinho, *"é um banho de pintura, que faz isso pra proteger a criança, para ela não pegar doença"*. É como se fosse um banho ritual que auxilia na proteção, em todos os aspectos, daquela pequena vida[254]. Contam os mais velhos que era nesse momento que a criança recebia seu *kena kuin* (nome próprio) dado ou pela avó ou pelo avô da criança. Atualmente o *inkenarã* (nome verdadeiro dele), pode ser dado no momento do nascimento, no momento deste banho ou mesmo em outro momento.



Foto 35. Mulher e Bebê Kaxinawá/Foto: Alcilene Bezerra

O nascimento de uma criança doente, ou *bakista yuxibu*, é um fato que assusta a todos, que ainda entendem como sendo uma maldição.[255] Os Huni kuin, conta Kupi, que quando crianças

[254] Observa Vidal, que os Xikrin que os espíritos dos mortos temem a pintura corporal negra. (VIDAL: 1977).

[255] Comenta Txarany, índia Jaminawa-Arara do Igarapé Preto, que possui um pé torto desde que nasceu que este defeito é comum entre os Arara, porque segundo ela, todas as Araras tem o pé torto mesmo e essa marca está dizendo que ela é Arara. Salienta que essa característica passará para todos os que vierem nas futuras gerações. Nota-se que não só Mariana Shawã – Txarany tem esse pé torto, mas o Sr. Antonio Siqueira, liderança da Aldeia Siqueira no Rio *Ypuiá* (Bagé) e sua filha Rosa também possui essa marca. O sangue é uma linguagem poderosa para explicação de algumas características pessoais e coletivas de um povo, porque quando se quer falar da maldade das pessoas em todos os aspectos, busca-se na região comumente a explicação na descendência consangüínea. Alguns moradores da Reserva Extrativista Alto Juruá remetem a essa "marca" como sendo fruto da "raça" desses indígenas, que entendem serem de um "sangue ruim" e, portanto, herdando essa característica desde os mais antigos, proveniente de uma grande maldade.

defeituosas nasciam eles imediatamente matavam, para que não fosse empecilho as caminhadas e mudanças de local de morada, devido às correrias. Matavam também porque entendiam ser essa criança um *bakista yuxibu* e que era sinal de desgraça para os familiares daquela criança. E não apenas as crianças defeituosas, mas em caso de mulheres que pariam sem ter marido, o fruto dessa relação tinha igualmente a mesma sina, nas palavras de Kupi,

> *"Meu pai conta que muitos mulher sem marido, quando engravidava, quando paria diz que matava, matava pra jogar, sem pai não queria criar, sem pai não, tinha pai, mas negócio desse tempo o pensamento era outro, não é como nós tamo pensando até agora, a mulher que não queria criar o filho ia pra mata paria e jogava lá mesmo, jogava no mato, deixava lá mesmo, não enterrava não, jogava mesmo. Era na época do meu pai, o criança que nascia aleijado tinha que mata pra não atrapalhar ninguém, era uma época difícil aquela época, época das correria, amansa índio, matava de cacete, pá, na cabeça aí jogava como bicho, era assim. Quando nascia aleijado, hoje nos entende que tá te guardando, aquele pessoa tá te guardando, eu tenho um neto aleijado, parece que já tem cinco anos, nem fala não fala, só uuhh, é aposentado, já tá e a mãe dele e o pai dele tá vivendo com o dinheiro dele."*

Lugares polissêmicos

O espaço é componente indissociável dos arquétipos míticos e também dos sistemas de representação simbólicos criados pelos indígenas. No sistema sociocosmológico Huni Kuin, as narrativas-eventos, os protagonistas e os locais estão em co-relação. É a partir dos eventos que os lugares vão sendo construídos, num processo, em que sempre haverá inscrições na paisagem. Pegadas e sinais são símbolos que os indígenas decodificam de quem seja, quando e o que esteve a fazer por ali. Dependendo da profundidade da pegada, do cheiro, das folhas que mexeu ao passar ou não, dos significados decodificados nos caminhos, lembrando que significados não são transmitidos por coisas, mas são idênticos a elas. Portanto o falar, assim como o não falar, o estar, assim como o não estar, o passar, assim como o não passar são igualmente importantes. Para os Huni kuin é impossível uma história dissociada de um lugar, mas é possível uma história atemporal. Estes lugares possuem personagens que ali habitam, sendo visíveis ou invisíveis, e o lugar passa a ser um ponto específico podendo ter ligação a outros mundos. Os signos da paisagem quando avistados ou mencionados, fazem emergir imagens, significados, representações e sentidos compartilhados, contendo informações sociocosmológicas, principalmente com relação aos fenômenos meteorológicos e astronômicos.

Ao ouvir as narrativas míticas encontram-se os lugares, permeados por eventos e seus personagens. Assim ao andar pelo roçado ou mata era comum relatos, *"nessa comida, bem aqui*

matei semana passada uma paca", *"tá vendo esse pau, topei com kamuxe (pico-de-jaca)*[256] *quase me acertou"*, *"aqui é a morada de yuxibu, tá aí, escuta..." "esse lago tem hunuaapayuxibuã (cobra grande encantada do céu)"*. O lugar é significativo e marcado por conta de um evento ocorrido com seres visíveis ou invisíveis, logo, possuidores de *yuxin*. O lugar assume realidades que não são dadas, mas construídas. São possuidores de *yuxin*, portanto, todos os lugares são dotados de agência, em que recebe e opera transformações nos personagens – seres deste ou de outros mundos. Ser *yuxibu* é possuir esse poder de ação/potência/devir, poder de transformação (*dami em hãtxa kuin*), pois essa potência não precisa estar incorporada em algo material para agir e manifestar seu poder de agência. Em uma fala de Kupi, *yuxin* é *"uma coisa encantada"* que pode transformar-se em qualquer coisa, são temidos, por possuírem o poder de sugar o princípio vital (*yuxin*) do Huni kuin interferindo sobremaneira no equilíbrio da aldeia e de seu sociocosmo. Para os Huni kuin existe uma relação de interdependência entre todas as coisas, tudo sendo subjetivado.

Vale ressaltar que as relações sociocosmologias são caracterizadas, como entende Viveiros de Castro (1996), por: reciprocidade/proteção/predação, sendo formas de comunicação e interação dos seres-agentes. A floresta acaba se transformando num espaço ambíguo, ora é o lugar do perigo pelo encontro com onças, cobras e espíritos do mau, ora se apresenta como espaço de refugio e proteção, quando a aldeia é atacada por espíritos e/ou epidemia, e quando da busca de plantas para uso em curas. Corroborando ainda mais com a acepção traz-se à tona, a época em que ocorriam as correrias, em que ambos os lugares, aldeia e mata exemplificava essa polivalência, ou seja, transformação do todo.

O cosmos aparece como uma sobreposição de múltiplos mundos, onde a interafetabilidade de seres e formas, por meio de processos de incorporação e predação, produzem metamorfoses fundamentais, de substâncias e perspectivas são continuamente abandonadas, trocadas e conquistadas. Nesse sentido, as capacidades de negociação e comunicação com as outras dimensões são entendidas como essenciais para a manutenção da sociedade. Decodificar os modelos por meio dos quais os índios experienciam o universo, projetando e trocando substâncias num constante processo de produção e predação, necessários para a renovação da vida

[256] Um tipo de cobra, conhecida na região sudeste como surucucu.

comunitária, é perceber a complementaridade dos aspectos simbólicos, cognitivos e de agência que artefatos e pessoas possuem na modulação de uma realidade do devir.

Por meio de sua Antropologia social de inspiração cognitivista, Gell (1988) desconstrói a noção estática e engessada, que se tem sobre os objetos, trazendo para discussão o potencial de agência que eles possuem. Acreditamos que não só os objetos têm essa agencialidade, mas os fenômenos naturais e meteorológicos também a possui. Alfred Gell propõe a substituição analítica da noção de *"símbolos significantes"* pela noção de *"índices agentes"*, o que na compreensão de algumas situações que envolvam pessoas e objetos, principalmente aquelas realidades ontologicamente distintas, baseadas, por exemplo, numa cosmologia diferenciada faz todo o sentido e diferença. Assim podemos ampliar essa compreensão para os fenômenos meteorológicos que possuem essa capacidade de *"coisa-agência"*, pois carregam intencionalidades e subjetividades em sua co-relação com todo processo do qual fazem parte e estão envolvidos.

O espaço que é somatório de tudo isso é polissêmico, múltiplo e está em constante processo de transformação em si, indo além do conceito ocidental de espaço. O espaço é a polissemia dos mundos visíveis e invisíveis, o que o torna encantado e fluído, se apresentando como um processo constante de transformações. Talvez o poder da floresta seja, assim como entende a percepção Huni kuin, o poder constante da transformação. Não pode-se deixar de notar que os indígenas entendem e vivem a percepção da espacialidade como primordialmente sonora, que a *posteriori*, pode ser experimentado em termos visuais ou não, pois o espaço aberto pelo som *"anda na frente"*, e em muitas vivências não se vê o ator do som e sim sinais deste que o emitiu. É muito comum para os moradores da floresta perceberem mudanças, quer uma zoada de chuva que vem chegando, quer com o som de um animal em caçadas, ou uma cobra, uma pessoa andando ou *yuxin,* pelo som que é aberto no espaço. Portanto, pode-se dizer também que a característica do espaço nativo advém do som que este espaço veicula.

O trânsito pelos lugares requer conhecimento dos mesmos no âmbito, do mundo visível ou invisível. Assim, andar por caminhos desconhecidos pode se tornar um problema. A mata, as capoeiras, os rios da região e seus moradores, deste e de outros mundos, comunicam ao xamã o que poderá ocorrer por aquele *bai* (caminho). Portanto, é comum, indígenas em locais desconhecidos convidarem aqueles que já têm conhecimento para uma possível expedição, geralmente os mais velhos, quando não um pajé. Em uma de nossas idas as aldeias Huni kuin do Breu, convidamos um *"parente Huni kuin"*, que nunca havia estado lá fisicamente para me

acompanhar. Interessante esse acompanhante que ao entrar no *"rio dos parentes"*, ele ficou introspectivo, notou-se também que os cheiros da paisagem mudavam rapidamente, algo diferente acontecia. Ao indagarmos o que estava acontecendo ao companheiro Huni kuin de viagem, ele disse que os espíritos dos ancestrais dele estavam dando as boas vindas, e que na aldeia o pajé já sabia de nossa chegada *"(...) a natureza sente, modifica, tá vendo, tá sentido e tudo muda"*[257]. Para os mais velhos e os xamãs, as mudanças atuais trazem a transformação em tudo, o descuido com o que se come as dietas que não são mais cumpridas, o descumprimento de algumas regras, a falta de respeito com tudo – subentendendo toda a natureza –, são as causas das doenças e das catástrofes que pululam o mundo de hoje.

Em uma janta num "churrasquinho"[258] em Cruzeiro do Sul, onde os Marubo mantêm uma residência, encontramos com um Marubo que se autodenominou como *"aprendiz de pajé"*: *José Panan*. Numa conversa rápida perguntamos a ele sobre as mudanças nos tempos, ele responde que toda essa mudança das pessoas, dos tempos e do mundo é porque tudo está para se acabar. Segundo ele, *"é o Deus, Kana Voan, vocês falam Deus, vai voltar, ele vai voltar da morada dele, [onde fica?] no poente, ele volta e a terra inteira vai queimar, queimar tudo, vai começar depois*

[257]Naquela subida do Rio Juruá e Breu até as Aldeias Huni Kuin, passamos por uma experiência de transformação e concepção do todo. A subida num barco com motor Honda 13, pela primeira vez, peixes de tamanhos médios e pequenos pulavam para dentro de nossa canoa. Chegamos à Aldeia Gloria de Deus com oito peixes que entregamos a Dani e, que foram servidos cozidos para todos. O pajé revelou que o espírito do rio sabia da chegada do Ibã e que ele estava presenteando-o, como parente filho de Kupi, grande pajé Huni Kuin, reconhecido e respeitado por todos – estendido esse respeito também por toda a natureza. Portanto, quem presenteava e negociava esta intermediação era o pajé Huni Kuin em interação com o cosmo. O detalhe é que quatro vezes fiz esse percurso e em nenhuma esse fato ocorreu, bem como em nosso retorno para Thaumaturgo, nenhum peixe. Escutavamo sempre de nossas chegadas às aldeias, que o pajé já sabia, ele antecipava minha chegada e avisava para sua família da casa em que eu iria ficar. Ambas as aldeias etnias Ashaninka e Huni kuin os pajés já sabiam de antemão que eu iria visitá-los. Nossa chegada era a confirmação desses *"avisos"*, feito sempre em nossa presença e comentado conosco. Esses *"avisos"* eram transmitidos aos xamãs que tem acesso e facilidade de comunicação com os outros mundos para que se preparassem, pelo menos espiritualmente para a minha chegada. Ocorrendo o mesmo também para a chegada de visitas de pessoas vindas de fora da aldeia. Entre os Machiguenga, Shepard (2004) observa que o *Kamarampi* é considerado também como uma espécie comunicação telepática entre as aldeias, possibilitando visionar antecipadamente a chegada de visitantes. Outra habilidade prática é relacionada à caça. Shepard comenta que os xamãs Machiguenga conseguem, em seu contato com os Saangariite (donos dos animais), negociar com eles a oferta de caça na região.

[258] Local que se organiza nas calçadas de Cruzeiro do Sul, após as 18h00min, com uma mesa e bancos de madeira, onde são feitos na hora os churrasquinhos acompanhados por alimentos já preparados e trazidos em panelas para o local, que são a farinha, pedaços de macaxeira e arroz. Local que usualmente muitas pessoas fazem seu jantar.

uma outra terra". Para os Marubo essa acepção do final do mundo está perfeitamente correlacionada com essa "quentura" que eles vem sentindo com o passar dos anos na região.

De acordo com Mcluhan (1986) existem, entre os índios norte-americanos Navajo, danças rituais que podem acelerar o fim do mundo, e levá-los para uma terra paradisíaca, assim como restaurar a saúde da terra e curar os doentes. Doentes estes que por estar ligados teluricamente à terra só ficariam doentes por que essa também estaria. Também entre os Guarani Kaiowá, Schaden (1974) registrou um fato, onde na iminência da ocupação de suas terras por colonos assentados pelo governo do Mato Grosso, estes indígenas fizeram dias e noites de danças e cantos raivosos com a intenção de acelerar o fim do mundo e a tão sonhada passagem dos Guarani para a *"Terra sem Males*[259]*"*, que seria uma terra perfeita, de acordo com sua vivência e cultura, como essa terra inexiste na Terra, isso faz com que vivam em eterno movimento (SCHADEN, 1962:143).[260]

Christine Hugh-Jones (1979) analisa que para compreender a visão de mundo das sociedades indígenas do noroeste Amazônico é preciso observar o cosmo como uma projeção da *"experiência imaginária"* desses povos. Projeção essa que interfere na vida presente e, ao mesmo tempo, faz parte dela. Tendo como pano de fundo essa análise, podem-se compreender as falas de que o universo está mudado, assim como os homens da mesma forma, estão mudados, um interferindo sobremaneira sobre o outro. Nota-se essas transformações no todo, pelas falas e percepções cosmológicas explicativas recorrentes sobre suas escatologias, entre os interlocutores indígenas Huni Kuin idosos, todos com mais de 72 anos.

---

[259] Existem algumas interpretações para o significado da motivação da busca dos Guarani Mbyá da "Terra sem males". Schaden (1974) sugere que as migrações seriam e teor mítico-religioso, que teria em sua essência o fugir do fim do mundo e o encontro do paraíso ou *Yvy Marã'ey* (céu). Em sua interpretação a busca por uma terra economicamente melhor ou a busca por uma terra mítica não são alternativas excludentes.

[260] Segundo Meliá, (1990) entre os Mbyá Guarani a crença em que a Terra está doente e que morrerá em breve, também existe, e eles acreditavam que a Terra era pra ter se acabado no ano 2000, e que as rezas e cantos estão atrasando esse seu fim. A destruição do mundo seria através de um grande fogo que queimaria tudo e todas as pessoas, e então os Guarani que vivessem conforme o modo tradicional iriam para *Yvy Marã'ey* (céu), viver com os deuses e com os antepassados, longe dos males do mundo atual, na denominada Terra sem Males. Os Mbyá entendem que esta seria a Terra verdadeira, e onde vivem aqui é apenas uma imagem mal feita dessa Terra verdadeira.

Para entender: Bariã,Uhiã (Verão/Inverno)

Bariã é o verão e *uhiã* a época das chuvas, do inverno. Diferentemente dos não-índios cuja palavra verão pode significar, ao mesmo tempo, sol e época de verão e a palavra chuva pode significar chuva e época das chuvas. Para o Huni kuin verão é *bariã*, época em que faz mais sol e *barikiki* é que está dizendo *"esta fazendo sol naquele momento, hoje"*. Com *uhiã* a mesma coisa, *uhi* é a época das chuvas e *uhinikiki* significa que *"está chovendo agora"*. Para eles também existem vários tipos de sol e chuva, dependendo da época do ano que se encontram: verão ou inverno. Para que se possa entender o verão e os fenômenos meteorológicos e climáticos esperados deste período e o inverno idem, precisa-se também conhecer um pouco a cosmogonia Huni kuin.

Na acepção de Viveiros de Castro (1996, 2002) de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias, o perspectivismo dá conta do papel importante do xamã. Analisado por Carneiro da Cunha (1998), o xamanismo se define pela habilidade de certos indivíduos de cruzar as barreiras corporais e adotar perspectivas de outras subjetividades, administrando as relações entre estas e os humanos, e esse intercâmbio de perspectivas se apresenta como um processo, de certo modo, perigoso, sendo a intermediação uma diplomacia mágica. O *mukaya* Kupi Inu Bake revela um pouco de sua história de vida, de onde vem o poder que possui de mediador entre os vários mundos.

> *"Foi assim primeiro eu cortava seringa, toda vida eu sou esperto, até hoje eu sou esperto, agora só não tenho força. Eu nasci no boca do Inuiá, que se chamava Fortaleza, um igarapé, no Jordão. Eu andava mais meu pai, uma vez vi uma vez de longe, meu pai falou é aquele que amansou os índio, vi o Felizardo, eu vi subindo um homem pretão, cabelo véio duro, duro mesmo era um índio puro, e pelava a cabeça, num pelava assim fazendo um pezinho de cabelo não, pelava mesmo, quando passava urucum parecia um índio mesmo. Por isso que tinha amansado índio. Eu nem conversei e não vi de perto não, eu vi passando, o meu pai fala, não vai não, é yuxin. Eu com medo de yuxin nesse tempo, falava yuxin podia inventar outra coisa, mas yuxin eu tinha medo, pensava que yuxin fazia mal, é bem. Eu já teve yuxiãn é por isso que eu tô desse jeito, yuxiãn é um espírito que entra nas pessoa e sem você fala, é uma ajuda. Você sentado assim ele pode falar assim na cumiera de casa, agora ninguém não vê, mas você vê, mas outro não vê. Meu pai Ibã me ensinou, meu pai o Manduca Mateus, o véio Manduca. O Sueiro era primo dele, ele era meu kuká, que era meu tio. Aí já teve yuxiãn, mas o negócio que me acabaram é por causa da mulher que diz que não agüentava, que não pode dormir só com medo de yuxin. Quando eu deitava falava assobiava, quando sentava assim jogava um rebolo, kantxá que é o pratozinho de barro, tudo pintadinho, jogava tudo quanto é coisa, pra ela vê e me dizia assim, que era pra ela não ficar medo, assim ia acostumá, mas não quis, não*

conformou de jeito nenhum não. Tirava remédio pra botar meus olhos, remédio pra eu tomar banho, fazia oração, fazia promessa até que fiquei fraco, mais assim não sou como eu era não, mas dou uma ajuda a qualquer uma criatura. Eu sou assim desde nascido, desde que eu nasci meu pai dizia, que diz que eu nasci com aquele restante de nosso tripa [cordão-umbilical] sim, todo enrolado na cabeça, quando criança nasce assim diz que já vem curado de nascença pra ser qualquer uma coisa que quiser, que vai ser aquele pessoa."

Um dos paradigmas de mediação, no mundo indígena Amazônico é a jibóia[261]. Ela é um ser que permite, e mesmo realiza, a comunicação entre os vários mundos. A jibóia, *Yube* por ser um animal capaz de viver na terra, nos galhos altos das grandes árvores, nos buracos e dentro d'água, é um animal ímpar. Em suas múltiplas manifestações, a cobra é um dos conceitos chave do mundo Kaxinawá. Segundo Kupi, a jibóia é morta em rituais para comunicação com seu *yuxin*, para dar mais força ao xamã. E é vista mais do que um *yuxin*, ela é entendida como uma das manifestações do xamã primordial *Yube*, mestre do mundo aquático, com suas várias facetas em forma de arco-íris, cobra cósmica, caminho do céu e da terra, possuindo o poder de transformação, em sendo um forte *yuxin*. Sobre a força da jibóia[262] na formação do *mukaya*, relata Kupi,

"Eu já peguei jibóia pequeno e tirava tudo de coisa de dentro e quando sai gomazinha de dentro, quando saia no cú do bichinho é força dele aí suspira e pega e passa no seu corpo. Eu comi coração de cobra, mas não reimoso, eu comi a banha de cobra, comi a

---

[261] Na aldeia conseguiu-se algumas histórias como a de Crispim, conta Hundu Vakihu Shawãndawa, "Eu vi no Tsimbu[261], o grande pajé Crispim virou hundu – jibóia, ele se transformou em cobra e saiu de sua cova, hoje é uma grande jibóia (...) eu já o vi várias vezes encantado no Tsimbu, mas tem muitos que não acreditam." (depoimento dezembro de 2009). Antônio Sirqueira conta sobre Crispim, pajé que conheceu em vida, "(...) ele foi enterrado, mas essa estória de que ele virou cobra eu não acredito, não, aquele buraco que tinha na cova dele foi uma paca ou algum animal que fez." (depoimento dezembro de 2009). Crispim até hoje é sinônimo de mística e remete-se a aspectos sobrenaturais de conhecimento e de curas. Sua existência é recoberta de experiências místicas e, sempre tratado com grande respeito e admiração por todos, indígenas e não-indígenas da região. Nota-se que a crença mística de Hundu deve-se ao fato de seu uso ritual do Tsimbu e de suas pajelanças de cura e pesquisa. Já o Sr. Antônio não usa mais o Tsimbu e, tende a acreditar na versão menos mística sobre a cova de Crispim e seu misterioso buraco.

[262] Comenta Huivã Shawãndawa sobre a força da jibóia: "Essa coisa de pegar mulher existe mesmo, eu não vou mentir não, eu sei que rola o pau jibóia pega olho põe pra secar e consegue qualquer mulher que ele quiser e não fala pra ninguém, serve pra homem e pra mulher. Se por acaso um homem tem vontade nela, aí faz o remédio porque tem vontade com ela, pra um mês, um ano e todo tempo que quiser, assim é mulher também. Essa aí eu conto, quando eu era menino eu conheci meu avô que era o Crispim, meu avô ele que me ensinou começar a fazer curar, tomar ayahuasca, e eu aprendi coisinha com ele. Tem dois tipo de olho da cobra e do mato também cada um pra usa pra cada coisa, o dia de quinta-feira é forte se interessa fazer trabalho é esse dia, é muito forte se topa a sorte de topa a jibóia, o cara vai e diz vou fazer negocio com você e dizendo na língua e ele dizendo eu vou lhe pegar e seu olho ele tira o caroçinho e tem aquela babazinha do olho da cobra ele guarda coloca num potezinho e coloca um pouquinho de sal em cima pra ninguém vê e já fez o trabalho e só andar com ele e o que ele pediu vai conseguir mesmo."

carne de cobra pra ficar forte. Tem que come cozido. Não passa mal não, o veneno da cobra fica no osso, no dente e na coroa da cabeça, isso não come não. O couro da cobra tem mais ciência e pega o couro tira e enterra. Espinha de cobra é o mais pior de tudo. Eu nunca tirei o olho de jibóia, eu vi no miração que já tenho o jibóia, não carece de fazer uma coisa dessa, se eu fizer pra ficar com mais força, o Jube ia tirar minha força. E vi que porque é que eu sou assim, todas as coisas tem coisa. Diz que tira o olho da jibóia e ela tá correndo atrás de tu, embora você tá cansado você tem que correr, dá cede, dá fome, dá vontade de caga, mas tem que correr, aí tá tirando todas as coisas ruim e aí depois dessa carreira só vem coisa boa."

O *mukaya* passa por ensinamentos em que compreende toda a complexidade do cosmo. Dessa forma ele pode ser *"um bom negociador"*, porque essa intervenção requer *"saber fazer, como fazer e o que fazer"*. Muru comenta sobre o poder que o *mukaya* possui. Poder este de transformação sobre todas as coisas, que advém do saber de comunicação que o *mukaya* possui através também da utilização dos *pakarin* e *tirin*, isto é, dos cantos.

"Yuxiãn, mukaya, dayuia, noyhia é muito nomes é pajé, cada um faz um trabalho. Quem toma cipó quando vê tira, quando vê primeiro tira, ele vê que doença tem, que coisa botaram, que mal tem, coração mal, barriga mal, cabeça mal e tira cantando quando vê tira, tirava, agora não tem pajé mesmo, ninguém sabe cantar pra tirar. O pajé que eu conheci mais forte foi meu pai Nouri, chama pajé, é meu pai, quando a pessoa morreu quatro dias, ele levantava, ajudava e não deixava enterrar, ele é pajé próprio e sabe como é que morreu e não deixava enterrar, e aí vai buscar alma, pajé, a pessoa que morreu e agora não morreu mais".

Desta responsabilidade que possui o xamã, *"do verdadeiro conhecedor por completo da ciência do universo"*, muitos Huni kuin preferem que seus filhos não sigam esse destino. Acredita-se que com a chegada dos missionários católicos e protestantes na região do Jordão e Curanja, tenha interferido nessa concepção nativa *"de que ser pajé é bom, porque pajé tem quantos mulher ele quer, tem conhecimento de usar coisa pra ter mulher"*. Como a visão cristã é contrária a esse tipo de comportamento e a esse tipo de "*espiritualidade" explica Ibã, "(...) fizeram falar mal, mal mesmo do conhecimento da pajelancia e todo mundo que era pajé, não fala mais nada, agora tão vendo que pajé também é igual padre, médico, doutor, e tem conhecimento."*[263] (Ibã Huni Kuin) Sobre essa proibição dos seus pais em aprender a pajelança, comenta Inkamuru,

[263] Para ser pajé precisa de conhecimento, revela Ibã, e diz que está havendo no Acre um evento de que indígenas estão se vangloriando, "(...) aí batem no peito e diz: sou pajé", e que, em seu entender, não são verdadeiramente, o que acredita ser prejudicial para toda a comunidade indígena. "Não é dizer, eu sou pajé e bater no peito, e dizer eu sou pajé, tem que saber, tem que ter conhecimento, mas conhecimento de verdade, e é poucas pessoas que tem, falar eu sou pajé é fácil, difícil é ser mesmo pajé. Quem fala, eu penso assim, não sabe o que tá falando, tá enganando todo mundo, pajé não é só assoprar rapé e tomar huni e ver miração, é trabalhar sério mesmo, hoje é pouco que são, meu pai é

> *"O pai quando era novo não deixou eu aprender, não cultivou aprender. Ele proibiu cantar dizia que era atraso na vida, morre logo, aí eu não queria. Fica veio logo meu pai me explicou isso e eu não peguei nenhuma palavra de canto, pakarin, tirin, mas de reza eu sabe. No Jordão eles sabem cantar, eu não sei. Quando pai determina uma coisa, empata pra ele não cantar, depois de velho não aprende nada, tem que respeitar. Meu pai proibiu tudinho de cantar, até pra plantar eu não sei, mas eu cultivei mais as reza, porque meu pai não empatou."*

A questão dos conhecimentos xamânicos, que são adquiridos na vivência diária, no sonho, no uso do *rapé*, *xuru*, *huni* e outras plantas, o uso empírico e a experiência sensorial, além dos conhecimentos recebidos dos mais velhos. É comum estando em tratamento com um *mukaya*, ao acordar, sermos indagados o que sonhou, e se sonhou bem, ao que parece ele quer ter certezado que fez, ou ter certeza do que viu, pois tem poder de visitar a essência de cada pessoa no seu sonho ao beber *huni*. Conhecer o âmago das pessoas e do cosmo é um dos atributos do pajé, daí seus conhecimentos, mais aprofundados, também sobre o clima, fenômenos naturais em correlação aos fenômenos astronômicos.

---

pajé mesmo, cê tá vendo, mas tem gente que fala que é e na hora que a coisa aperta, aperta mesmo corre meu pai. O pajé de verdade tem a permissão de usar o meiti (cocar) feito de penas de todos os pássaros xane uwan tibu(penas que toda liderança podem usar) pode usar xawen hina (rabo de arara) pode usar também tetewan hanimaite (pena de gavião real) hunu bitxi (couro de cobra) serve pra atrair coisas boas, e conhece o xane pinu (pássaro pequeno verde, vocês chamam beija-flor) que tá dizendo, traz sorte e tá dizendo uma coisa boa, acontecimento bom que vai acontecer. O xane pinu é conhecido pelos Kaxinawá pela capacidade de prever acontecimento, virtude também atribuída a quem usa suas penas, e usar pena de gavião real, isso é muito forte mesmo e diz que é aquele que tem conhecimento, voa alto, tem gente usando aí e nem sabe de nada. Penso que é ruim mentira porque lá fora, vai pra Rio de Janeiro, São Paulo e diz que é pajé, não sendo, e lá pega pra fazer uma cura e não consegue, tá prejudicando os parente aqui no Acre que são pajé de verdade, tá mentindo, e os nawa não vão acreditar mais, porque tá mentindo, não fez cura e diz que fazia, não fez, desacredita." O xamanismo em prol da cura de males do corpo e da alma, em pleno século XXI, constitui um importante recurso terapêutico, do qual se vale a maior parte da população aldeiada. Essa prática terapêutica está presente não só na vida cotidiana na floresta, bem como em grandes centros urbanos, como Rio de Janeiro e São Paulo, para onde alguns indígenas que se intitulam "xamãs ou pajés" realizam pajelanças com o auxílio de "medicinas da floresta", ayahuasca e rapé, mas que segundo Ibã, "faz uma demonstração, os branco gosta disso, mas curar mesmo, aí tá difícil, lá nem tem floresta, mata pra buscar as forças, como que vão fazer, não faz, [risos] e ainda ganham muito dinheiro, imagina se um mukaya de verdade fosse lá mesmo, aí sim (...) mas eles tem muito serviço aqui e sabem o que tão fazendo, são cobrados. Não quer a vida da aldeia, da tradição, finge que quer, quer a vida de branco nawa mesmo [indignado e com fala alterada continua sua fala] e tem também alguns lideranças que eu acho que os caciques lideranças, querem pra si, vivem por aí com dinheiro de projeto e o povo na aldeia que se lasque, não sabe. É isso que acontece mesmo, os lideranças têm casa na cidade,nem na aldeia vive mesmo, faz visita, não sabe como tá mesmo, só pensa nele mesmo o resto que se lasque. Os liderança quer é vida boa, quem tá na aldeia trabalhando de sol a sol tá se lascando mesmo, é isso que acontece mesmo aqui em muitas aldeias do Acre." Ibã ainda comenta sobre algumas lideranças indígenas que igualmente a esses "pajés" também não se importam de verdade com seu povo. Não será abordado mais sobre esse fato relatado acima porque, além de ser um tema polêmico não é nosso norte nesse trabalho.

Existem alguns mitos que expõem o sistema sociocosmogônico e cosmológico dos Huni kuin. São mitos sobre a origem de alguns fenômenos, que têm importância empírica e conceitual por explicarem por que as coisas são. Estes mitos ilustram esse sistema que produz uma inter-relação entre a terra e os outros mundos, remetendo a acepção de uma permanente possibilidade de uma inversão de posições, isto é, de que possa vir a ocorrer transformações. O dia sempre é outro período, que é seguido pela noite. Antigamente, conta Kupi que só existia dia, em que fala dos primórdios da criação da distância entre o céu e a Terra.

> *"Huni kuin nasceu com tudo que nasceu, criou, num sabe, antes não tinha barikin (dia) e muxumurã (noite), lua, estrelas, sol, tudo foi se fazendo, ah. Antigamente tudo era junto, você subia pro céu e descia pra terra a hora que quise, todo mundo trocava de pele, igual hunxaka (mulateiro) e ninguém ficava velho. Nai (céu) era baixinho mesmo que topava com a cabeça, aí Inka bateu a cabeça e Inka ficou com raiva, ficou com raiva mesmo e fez o céu subir, perguntava se lá tá bom, e todo muito dizia mais alto, tá bom aqui, os pessoal diz, mais alto, tá bom aqui, os pessoal diz mais alto, e então ficou alto assim, mas acho que tá baixando de novo, porque bari tá esquentando muito, muito mesmo, não sei como vai ser, mas tudo que sobe tem que descer né, até as estrelas descem, sol também tá descendo. [O sol é yuxin?] Não, Bari (sol) é o fogo do Inka, ele fez fogo pra esquentar nóis que vive na Terra e os nai nawa (povo do céu), o povo do céu é as estrelas e são frias, feito mão de yuxin."*

Os antigos Huni kuin que moravam na Terra tinham esse livre trânsito, entre o céu e a terra, eram de certa forma encantados, tinham o poder da transformação. Interessante a teoria de que o sol vai baixar, e que ele é o fogo do *Inka*, que colaborou para essa transformação, e esse *"calor"* na Terra é o princípio esperado também de outra transformação. A representação da passagem da forma crua para a cozida, na qual ocorre o processo de transformação, é também averiguada nesse mito da origem do dia Huni kuin. O fogo[264] ou o calor, responsáveis pela transmutação da matéria, é capaz também de desconectar o *yuxin* de qualquer corpo, de purificar, portanto, de transformar. Talvez seja o primeiro princípio organizacional do mundo Huni kuin, decorrente da mistura da pura escuridão com a luz ao longo de uma escala de tempo, que introduziu o dia e a noite, logo, um tempo pra trabalhar e outro para dormir, sonhar e receber

[264] O poder de trabalhar com o fogo, de transformação do alimento de cru em cozido, para alimentar o *yuxin* do Huni kuin é um poder feminino, interessante contradição, pois o dono do fogo é *Inka*, figura masculina. Lembramos aqui que muitos mitos cosmogônicos ameríndios sobre o fogo contam que o mundo verdadeiramente humano ganhou forma por meio da introdução desse elemento: fogo de cozinha (e, em um nível cósmico, da luz e do sol em um frio mundo de escuridão). Apenas como exemplo, alguns grupos indígenas, como os Bororo (VIERTLER, 1979) e os Mbya (SHADEN, 1962:117) possuem mitos que falam do barro como elemento presente na criação do mundo e do homem, tendo surgido do cozimento da argila.

conhecimentos e ensinamentos. Ainda com relação a dualidade complementar dia/noite, Lagrou (1991) entende que há uma dualidade antagônica luz/escuridão ou dia/noite, em que a luz é remetida aos seres com vida – os *yuxin* e a noite é aos seres *yuxin* ou encantes. A vela acessa é a luz e que traz seres de luz e apagada significa treva, que atrai também seres da escuridão ou sem luz, corroborando essa observação, observa Kupi,

> *"Antigamente tinha yuxibu que vinha mexer com a gente de noite, o fogo apagava, ficava só as cinzas, não sabe, e eles vinham, por isso é importante ter fogo em casa, espantar yuxibu, na minha aldeia tem luz e nós dorme com uma luz acesa, aqui tem a poronga é pra espantar yuxin e alumiar o caminho do nama yuxin (yuxin do sonho, espírito do sonho) pra ele não se perder por aí, num sabe."*

Os xamãs e o tempo

Calor ardente = sol e apodrecimento = água de acordo com Lévis-Strauss ([1968], 2006) há uma alternância recíproca que preserva o equilíbrio entre o mundo queimado e o mundo podre. O sol direto sobre a terra resulta a seca, a esterilidade, ou seja, o mundo queimado, queimando as plantas. E, por outro lado, a lua e as suas águas, representadas pelas chuvas que apodrecem a terra, também causa danos, principalmente as sementes e a obtenção dos alimentos cultivados. Os xamãs devem equilibrar essas dualidades complementares, fazendo com que, abrandem suas forças para evitar essas anormalidades, percebidas como algum sentimento ruim vindo de ambos os astros sobre os homens, logo, sobre a Terra como um todo sistêmico. Aproveitando o assunto perguntei a Kupi se sabe quando vai chover? E ele responde fazendo algumas correlações com o mundo da terra e o mundo do céu.

> *"Quando vai chover você vê o tempo, como se disse, meio abafado, dá um quenturinha e não corre muito frio, dá um friozinho bem devargazinho, vento, né, aquele, pode esperar que é chuva na certa. Agora quando chove, pode tempo véio escuro que tiver, você vê o tempo que tem aquela garoazinha fininha serenando, fumaçando, andando assim subindo, pode tempo feio que tive que aquele dia não chove não. Tem esse sapinho que canta, aqui tem muito, quando prepara pra chove aí começa a cantar animado, é um sapinho bem pequinininho muidinho, bem amarelozinho, tem bem café com leitizinho, verdezinho é tudo com zinho que canta adivinhando chuva, aquele pode esperar que chove, amanhece chovendo ou chove de tarde, de noite mesmo. No verão a gente vê estrela, a gente vê no céu que sai muita estrela, né, aí você vê aquele tempo limpo que suspende tempo, pode esperar que no outro dia não vai chover não, vai fazer um dia ótimo. Se você vê o estrela aqui e acolá o nuvem cobrindo e o bixi piscando, aí pode esperar que no outro dia é chuva."*

Isso resulta na compreensão de que, em se tratando de sociedades humanas, as relações com o meio não são nunca relações padronizadas e estáveis (no sentido de serem pensadas como universais), porque refletem maneiras peculiares de conceber a pessoa humana, o tempo, o

espaço e o cosmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), pelo contrário são polissêmicas, instáveis e em constante devir. De certa forma, algo que permanece é a dualidade Huni kuin, dualidades estas notadas também pela existência da *uxe* (lua) e *bari* (sol), *muxumurã* (noite) e *barikin* (dia), *uhiã* (inverno) e *bariã* (verão), *uhi* (chuva) e (*bari*) sol, numa correlação intrinseca de antagonismo e complementação.

Fenômenos climáticos

Os Huni kuin estão intrisicamente ligados com todos os seres, logo com os *yuxin*, portanto, também com os fenômenos climáticos. Para abordarmos sobre os fenômenos climáticos, a *priori* e, a *posteriori,* a relação desses com fenômenos astronômicos faz-se necessário trazer alguns mitos relevantes para pensar a questão das mudanças climáticas. Bem como, apresentar como esses fenômenos constituem, e de que forma se apresentam no sistema sociocosmogonico Huni kuin. Apresenta-se o mito, ou uma versão deste, que na fala de Ibã, é *"a história do trovão, do relâmpago e da chuva"*.

> *"A Tarankabakera, uma mulher e Kanapaixi é o relâmpago tava raio. Kanapã era o relâmpago e partiu ela, ela tava grávida, a mulher e partiu ela no meio, tummmmmm, era uma mulher grávida que foi mariscar de tingui, kanapaixixaka era o siri e vinha escurecendo o tempo, tava enublando e o relâmpago vinha planejando para fazer isso com ela e encantou ela, o corpo permaneceu onde ela tava, mas o espírito dos olhos dela o relâmpago levou para o céu. Tinha levado ela, ela tava morando lá, tava deitada. Quando levou ela e ela tava no céu o yuxin que é a alma do relâmpago casou com ela, que quando ele levou ela levou ela e tava fazendo um filho, só a matéria dela tava na terra, o espírito tava no céu. Quando ela fez isso e o relâmpago levou a alma dela, o filho dela que tava na água permaneceu na água e dentro da água tinha um vara, um pau e tinha um buraco do pau e aí ele tava dentro do buraco e tava crescendo e não tinha como dá de comer a ele. Tinha um pé de goiaba e não tinha o que comer e outro yuxibu ia buscar para dar de comer a ele, tava dando de comer a ele, tava dando de comer taurapu que é o paxiubão. Tava nublando e tava trovejando, tava chorando, tava trovejando o menino encantado. O homem tinha ido caçar ou ia trabalhar que vinha sempre escutava o menino chorando dentro do lago. Ele veio observar perto do lago e fez que nem um gia, pulou diretamente na água, o menino, sempre fazia isso, ele não tava acostumado de ver ninguém e lembrava do mãe dele. O homem avisou pra parente , eu acho que aquela mulher grávida que o relâmpago matou, eu acho que encantou, ela e o menino continua vivo. Ele quando eu venho , eu vi ele. Ele mora naquele lago. Quando ele avisaram para o parente fazer um jeito de pegar o menino. Os parente se ajuntaram e pensaram um plano para pegar, e sempre dava o clarão, o relâmpago e o trovão e aí chovia grosso, e quando chovia grande,*

vinha a alagação. Quando chove grosso que vem o repiquete, vem aquela escuma (espuma). Aí eles bolou assim, você se esconde que eu vou enganar ele, quando ele falou isso, vinha a enchente e a escuma e colocou a escuma tudinho na cabeça dele e vinha de bubuia. Aí ele combinou com o pessoal, colocou a escuma na cabeça e foi onde o menino morava e mergulhava. Ele combinou que quando ele aparecer, ele pulava atrás e tampava o buraco e pegava ele. Como era de costume, o menino não era acostumado a ver gente, ele pulou no buraco aí o homem tava no lugar do buraco, o menino pulou e ele prendeu entre as pernas o menino. Quando é um poço, ele sempre ajunta a escuma, o homem se disfarçou de espuma. Sempre ele era acostumado a ver gente e pular na água, deu um pontão e ele veio diretamente as pernas dele e o homem agarrou na perna dele. O menino começou a dizer, me solta, me larga e aí pegaram ele e não parava de chorar, dizendo me solta, me solta. Eles não ouvia e queria fazer amizade com o menino pra ele parar de chorar. Aí o menino não parava de chorar e foi quando ele atacou a fome e começou a dizer: barã, bururã, tava pedindo uma piaba de rabo amarelo que vive no igarapé e os parentes não entendia. Eles não sabia que era a comida, eles davam todo tipo de comida, mas ele não queria, falava que queria só essa piaba. Os parentes davam olho de mamão, e ele não comia, e só pedia a comida dele, que é a piaba, aí ele chorando não parava de chover trovejava e relampejava. Ele chorava e começou a dar alagação e a alagação não é como agora não, antigamente a alagação saia da terra, começava a borbulhar e vai encher, não é como hoje que vem do rio. Aí quando vinha alagação dava de comer todo tipo de comida e ele não comia, só chorava e até que aí enjoaram dele, do choro dele. Aí ele chorando, eles disseram: eu acho que essa alagação vem dele que tá chorando, e disse: joga ele dentro da água, ao invés de matarem ele, jogaram ele vivo dentro d'água. Aí quando jogaram ele na água, ele buiou uma vez, duas e nas três ele buiou, quis segurar em alguma coisa, não achou nada e ele desapareceu e afundou duma vez. Quando ele afundou, ele foi no nititã, no fundo mesmo, fundo do rio, no fim do rio e aí ele subiu e morreu e chegou no céu. E aí ele lembrou da mãe dele e foi até onde a mãe dele tava quando ele chegou lá na mãe dele, ela começou a perguntar: o que ele veio fazer aqui meu filho, aquele homem que me matou, que eu vim pra cá, quando ele vem chegando tudo que ele encontra pela frente vem batendo, açoitando tudo, bate nas panelas, nos paus, na travessa da casa, tudo que ele encontra, ele bate, tudo que tiver na frente dele então, e por isso que quando dá aquele trovão tuuuummmmm, ele tá batendo no pau. Quando faz oooorrrrxxxxxx, quando faz assim e quando ele tá com barriga cheia ele arrota e quando dá aquele relâmpago que faísca, é quando ele tá batendo. E quando a mãe dele falou isso pra ele, ela disse, eu não vou deixar você aqui fora, não, eu vou logo te esconder. Aí ela procurou qual lugar ela ia guardar o filho dela. Ela procurou, procurou e não achou. Achou uma espécie de camburão e disse que o filho fica aqui dentro, que eu não vou deixar ele te bater, não. Aí o homem veio e ela tava acostumada a lutar com ele, pegou o poiate que é um abano, e começou a fazer abanar ele, e pedir pra ela se acalmar, parar com isso, pra ele esfriar o corpo dele e ele ir se acalmando. Quando ele queria bater onde tava o filho dela, ela disse para não bater aí não. Ela lutou pra ele não bater falando e já tinha preparado o mabuxi dele. Aí ele tomou o mabuxi todinho, e disse: tava faltando isso. Terminava ele arrotava ooooorrrrrxxxxxx e vai longe quando ele arrota. O menino tava escondido e vendo tudo isso e pensava como podia fazer pra matar ele. Ele prestou atenção em tudo, e ele tinha ido lá pegar a mãe dele pra vim junto com ele. O homem trovão não ficava em casa, ele saia cedo e só chegava na boca da noite. Aí eles dormiam. Ele falou a mãe que podia matar ele, a mãe falou que não podia porque ele era um homem forte. Ele começou a pensar no lugar onde ele sentava pra

beber o mabuxi. Pensou quando ele for trabalhar, pegou raiz de paka (taboca) e xati (raiz de arroz) e pegou o cabelo da mãe dele, começou a cortar bem fininho e amarrar, tirar aqueles fiapos bem fininho e amolado. O menino observou que o homem tomava o mabuxi de olhos fechados, ele fechava os olhos e tomava. Ele passou a noite pensando e se transformou numa cigarra e ficou na cumieira da casa, bem em cima de onde ele tomava o mabuxi dele. Todo dia que chegava antes de tomar o banho dele, bebia o mabuxi. Ele chegava sempre com raiva e a mulher dele dava o mabuxi pra ele, aí o menino que tava cigarra pulou no vaso de mabuxi dele e jogou a linha armadilha. O home perguntou o que tinha pulado ali, mexeu o mabuxi, não viu nada e bebeu. Quando engoliu, engoliu a linha, e aí ele sentiu, aí cortou a veia do coração dele, o menino quando ele bebeu puxou a linha e cortou a garganta dele. Quando ele caiu que tava morto, o menino encantado desceu e disse pra mãe e ia matar os filhos do trovão tudinho. A mãe sovinou o mais novinho, pegou a criança e agarrou ele, não deixou matar. Daí ele cresceu e até hoje escuta o trovão, o filho virou o homem trovão e continuou a fazer o que o pai fazia, essa é a historia do trovão e do relâmpago e do choro do menino encantado é que veio a chuva e encher o rio com ela, a água parou de bubulhar da terra."265

---

265 Vale à pena relatar aqui a história da chuva, do roubo do fogo e do homem sovina e roubo dos legumes na versão Shawãdawa, narrada por Huivã Shawãdawa da Aldeia Raimundo Vale, município de Porto Walter, que recolhemos em campo. Em alguns pontos se assemelha a história Huni kuin: "Eu sei outra a história e é comprida, tem muitas histórias nessa história, eu vou contar essa história que meu avô Crispim contava essa história. A história é assim, dizia que tinha um homem trabalhador que morava só chamava nome Uaxi, que os antigos chamava na língua de Uaxi que é pessoa sovina. Aí esse Uaxi, ele é pessoa sovina, tem mais ele não dá, é sovino mesmo. Esse Uaxi criava shawã (arara), aná (aracoã), anu, quando a arara vê a gente grita logo, anu se espanta e aracoã quando vê a gente vai logo gritando também. Ele criava esses tipo de pássaro. Pois sim, ele tinha muita roça, muita bananeira, muito milho, batata, todo o tipo dessas coisas, desses legumes, né. Muita gente ia pedi, e ele não dava. Aí rapaz eu quero plantar também pra ter como você tem, ele pegava galho de maniva, e dava o galho de maniva, e ele dava, chegava lá e não nascia, ele dava sem jeito de nascer. E aí pensaram bora matar ele, vamos, e como que vai fazer, nós vamos fazer assim, tatu canastra, tatu rabo de couro, juntaram os bicho e as pessoas tudo, e nessa época chamava tudo de primo, e digo, primo vamos matar o Uaxi pra ficar com a roça dele. Aí diz ele, tú primo entra aqui e vai cavando, cavando e quando ele saí da casa dele. E ele vai cair dentro e nós vamos matar ele. O tatu canastra começou a cavar e escutava aquela raiz quebrando e aí chamaram ele, digo primo sai, ele vai escutar e vai cismar, e ele saiu. Vamos chamar aquele tatuzinho menor e começou cavando, cavando bem perto da escada do trapiche dele, esse não fazia barulho, assim ele fez. E ajuntaram um bocado, borá matar Uaxi. Juntaram um bocado, justamente esses pássaros tudo que tem era gente e se ajuntaram, arara, anu, e gritou, e quando ele foi correr da bagunça de todo mundo. Aí ele foi correr e caiu no buraco e mataram ele. Quando mataram ele, aí cada pássaro que agarrava num pedaço dele foi colocando nome dos pássaros, onde os bichos agarraram deu o nome dele. Primeiramente furaram as costelas, depois no braço, na perna, cada canto que pegava aí colocava o nome dos pássaros, nome na gíria [na língua] periquito porque se agarrou nas costelas e aí já dá o nome na gíria mesmo, aí foi, o jacamim, aí ele foi e amarrou nas pernas e aí seu nome vai ser jacamim e aí ele foi e correu escorregou e ficou com um pedaçinho branco. Japó galinha que furou o homem também e ficou com o bico vermelho porque furou o homem e pegou sangue. Antes esses pássaros e todo o bicho era tudo gente. Aí agora borá carregar as coisas dele, primeiro foi o jacaré, ele foi pegou a maniva assim e tinha muita caba e levou a maniva, mas foi picado de caba, mas fez o roçado dele, aí levaram o milho, o cara suvinou e ficou debulhando o milho, primo tá aqui primo eu vou fazer uma viagem e tú não mexa, você não vai mexer e colocou tudo de casal, um, dois, três, o nome desse homem é rouxinol, se eu botar

O cosmos ancestral interage e correlaciona com o presente e se complementa. É ao mesmo tempo uma experiência passada e presente que, de alguma forma, autoregula experiências presentes e futuras. Havia visivelmente neste cosmo ancestral a interação entre todos os seres encantados ou não, e a criação dos fenômenos climáticos, como a chuva, o relâmpago e o trovão. Apesar da transformação que houve do cosmo ancestral para o atual, em que ambos se distanciaram, ainda assim continua a comunicação, justamente pela permanência de fenômenos visíveis e invisíveis, remanescentes deste cosmo ancestral. Os fenômenos visíveis são a chuva, o relâmpago e o trovão e os invisíveis os *yuxibu*, a comunicação com esses fenômenos e com os rios e lagos, entendidos como passagem para o mundo do céu, são o *continum* desse pretérito mítico.

> *"Com relação a isso, a chuva a nuvem, isso, eu sei uma história do céu que fala de um índio, que diz que o céu as nuvens não é a distância que a gente vê hoje, diz que é bem baixinnho, o nome do cara, do índio, era Nete Huni, então diz que era muito próximo, e aí ele queria que as coisas crescesse, assim alto, queria no mais alto do céu, né, diz que era bem baixinho baskistazinho mesmo, e aí ele falo se ah, se essa nuvem tivesse assim, aí ele tinha assim um desejo, uma vontade de com é que podia ser, mas não sabia dessa decisão, o Nete Huni, fala não pode ser aqui? Não aí tá baixo, aí. Pode ser aqui? Aí ele disse, tá baixo ainda, aí ele empurrou tudo pra lá o céu do jeito assim, né só vê o azulzinho assim e disse pode ser aqui? Aí ele disse, ah bem agora sim, tranqüilo, diz que antes do céu e da nuvem era bem baixinho mesmo, agora com a opinião dele, foi ele que teru, né colocou onde tá. Tem essa história, o céu e as nuvens também porque era bem baixinho mesmo, e as pessoas eram baixas e nesse movimento o nuvem cresceu e as pessoas também, as pessoas ficaram grande como a gente vê e maior ainda, antes era igual ao Nete Huni, anãozinho assim, é essa história que tem."*

---

na boca o primo vai ver, ele pensou se colocar na boca ele vai ver, se coloca no sovaco ele vai ver, ele colocou na cabeça da minhoca dele e fechou, um só. Aí chegou e ele tava desconfiado. E ele disse pode contar, pode contar, ele bem sério disse não tá comigo não, repare conte direito, ele contou novamente e tava faltando, foi você que roubou, abre a boca, olhou em todo o canto e mandou ate se abaixar pra reparar no cú dele, até que lembrou naquele objeto, faz a minhoca pra mim e nesse tempo, e ele não quis fazer, digo eu não sou menino, aí pegou vara de pupunha e correu atrás dele pra matar ele. Eu digo agora você vai me pagar, e ele virou um rato e saiu e com um caroço nasceu esse milho com duas espigas e foi aumentando. O rouxinol que era homem e escondeu o milho na minhoca dele, e o fogo foi o bico de ferro, ele tinha o bico assim como um tucano comprido, ele tinha pretinho e ele botava pode carregar, e caiu e colocava no bico de fogo, os dois conversavam e ele tinha o bico comprido e ele dizia tá enxugando e aí o fogo pegou com a brasa boa e ele voou com o fogo, lá vai o bicho carregando o fogo e quando chegou na mata na beira do rio tinha um mulateiro seco e ele pegou e soltou em cima do toco e meteu o bico na água aí ficou um bico preto e mais pequeno por que foi queimando, e o fogo pegou, essa é a história do roubo do fogo pros homem, porque era só do Deus, que era dono. Só que o fogo pegou muito ia se espalhando e o bico de ferro sabia de um remédio pra logo correram pra bater nesse mato, sabopemba, que tem, mas que nunca tinha usado, não tinha precisão, pra fazer chover muito, que é surubu, gavião pra acabar o fogo, assim eles fizeram a chuva, pra não queimar tudo e aí nasceu a chuva também."

Tem-se nessas duas versões a origem mítica da chuva, do trovão e do relâmpago, bem como do céu. E como os indígenas observam estes fenômenos com suas ligações visíveis e invisíveis com outros mundos, principalmente, com o mundo em que vivem fisicamente, o mundo da Terra.

A chuva para os Huni kuin ocorrem de várias maneiras e são denominadas conforme as épocas do ano em que acontecem – *bariã* ou *uhiã* – verão e inverno. Mas, antes de analisar a chuva em si, abordaremos um acontecimento citado pelos Huni kuin, assim como pelos Ashaninka, que foi o episódio da grande alagação ou dilúvio[266]. Não cabe aqui a discussão sobre as influências cristãs ou não, dadas a esse acontecimento, mas sim cabe compreendê-lo, tendo como pano de fundo de análise: as mudanças climáticas. Na acepção de Carneiro da Cunha (1992:19) sobre a incorporação dos mitos advindos do encontro intercultural, *"que a opção, no mito, foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade, mas agentes de seu destino. Talvez escolheram mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história"*.

Para os Huni kuin a grande alagação foi relatada no mito acima citado, surgida do choro constante do menino encantado. Mas há outras versões, da alagação, narrada anteriormente, que inclui o porquê dos Huni kuin enterrar e não mais comerem seus parentes. E aquela que narra a história da alagação primordial que apenas uma família de um homem mítico Huni kuin se salvou, e então dando continuidade ao povo. Tastevin sobre o dilúvio escreve que:

> *"Para eles o dilúvio se explica por um desarranjo da Terra: ela se soltou do céu e foi coberta pelas águas do firmamento. (...) O dilúvio foi causado por um retorno das águas sobre elas mesmas, que cobriu toda a terra e matou todos os primeiros homens, gigantes como os da Bíblia, cujos ossos são encontrados petrificados no fundo dos pequenos rios ou incrustrados nos rochedos das margens do Tarauacá.*

[266] Na mitologia de alguns ameríndios, como os Bororo, Maxacali, Mbyá e Zo'é, Macurap, dentre outros das Américas, existe o fenômeno mitológico da grande alagação, inundação ou dilúvio. Nos relatos de alguns etnólogos encontra-se citações a esse evento como divisor de águas dentro da história de um povo ou como cataclisma que deu origem a um povo que descende desse povo primordial. Lévi-Strauss (1936) sobre os *Bororo*, Telêmaco Borba (1908:20-21) sobre os Maxakali, Sobre os Mbya e Nhandéva, Schaden (1962) relata que *nhanerembypy nhepyrõ reko nhemombe'u*, as "narrativas sobre o começo do mundo" e sobre o dilúvio. Os Zo'é relatam que a recriação da humanidade por *Ninpuhãn*, ocorreu depois que foi destruída num cataclismo onde houve a ocorrência de um grande dilúvio e uma saraivada de fogo caído dos céus. Para os Aruá ou Macurap de Rondônia, os dois demiurgos, por conta de uma luta entre ambos, destampam a fonte subterrânea da água e inundam a terra. Um deles morre afogado, ou é engolido pela traíra, e depois tem de ser ressuscitado pelo outro. (MINDLIN, 16 (44), 2002)

Esses primeiros homens são chamados, na língua dos Kachinawa, de irika, nome que faz pensar em Iri, o Deus supremo dos Iskunaua. Seriam eles, como os gigantes da Bíblia, filhos de Deus, ou melhor, filhos de Deus com as filhas dos homens?" (TASTEVIN [1925] *In*: CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 194).

Noutra história, também da grande alagação ou dilúvio, quem se salva é uma mulher encantada que ensina novamente, após o evento, tudo que se perdeu com a água. Narra Ibã,

"Antigamente no tempo do xubuã onde os Huni kuin morava tudo junto antigamente, nesse tempo tinha muitas coisas que não tem mais, os bichos falavam com as pessoas, as plantas conversavam, todo mundo conversava, os yuxin, encantados vivia junto de nós e todos conversa e viam eles também. Eles que guarda até hoje histórias desse passado e conta pros pajés na pajelancia. A história foi assim, que um dia começou a chover muito, muito e forte mesmo, diz que chegou um repiquete e alagou tudo. A alagação cobriu mato, terra, tudo. Terra alta também cobriu, era tanta água, tanta água, água que brotava da própria terra. As águas foi subindo, subindo mesmo, subindo os barrancos dos rios, alagando campos, cobrindo casas, cobrindo toda a floresta. As pessoas fugiam subiam em paus altos, mas não tinha jeito não, a água era maior, o mundo virou um rio grande mesmo, não via nem começo e nem fim. Aí só que essas as águas tinham poder. Poder de transformar os homens em animais, os animais em seres encantados, os encantados em ferramentas e as ferramentas em peixes de toda qualidade. E foi assim que tudo, tudo ia sendo transformado pelas águas. Tinha casa, no topo mais alto da terra, onde as águas demorou um pouco pra chegar. Na casa morava uma velha chamada Nete. Ela morava com o seu neto Yube, um homem muito bonito. Quando as águas foram chegando, Nete estava tecendo, naquele tempo as mulheres teciam, todo o dia tinha que fazer roupa. Yube dormia numa rede de algodão bonita, enfeitada de kene da cobra. Quando a água pegou seu corpo, Yube foi transformado numa enorme jibóia. Nete conseguiu fugir da alagação, ela era encantada, e ficou na samaúma. Nete não foi pega pelas águas do grande dilúvio, tava descendo naquele rio imenso. Durante uma lua, Nete viajou no tronco de samaúma. Por isso chorava. Chorava muito. Chorava a perda de seus parentes e todo mundo mesmo, todo o seu povo. Estava muito triste, chorava, chorava. Suas lágrimas, iluminadas, logo começaram a atrair insetos, bem miudinhos voadores, era abelha, vagalume, besouro, carapanã, pium, todas as espécies que ferravam, e ferrava seu bedu. Para se livrar das ferradas, Nete Bekum pegou os insetos e arrancou suas cabeças colocou pequena cuia de cabaça que vinha enrolada nos cipós no tronco da samaúma. Assim Nete passou muito tempo chorando, sem saber o que seria de sua vida. Passou muitos dias e noites de chuva e de escuridão, o sol voltou a brilhar, mas para Nete continou noite escura. Quanto mais ela chorava, mais insetos aparecia, aumentava sua dor. Chorou tanto, que o olho secou e ela ficou cega. O tronco de samaúma parou de correr no rio e Nete sentiu que encalhou na praia e lá, sentada, esperou a alagação baixar. O rio começou baixar, baixar, baixar até que baixou mesmo, seus pés tocaram num banco de areia. Mas a terra continuou toda molhada e não tinha canto para a pobre mulher andar. Ali ela ficou muitas horas, triste, chorando e pensando, o que ia ser da sua vida. O que seria daquela mulher Nete, cega e sozinha. Foi andando com cuidado, com um pedaço de pau pra andar, desceu até a praia do rio. Ia levava a cuia cheia dos minúsculos bichinhos que lhe guardou. Caminhou até o salão do rio e sem saber para onde ir, andava sem rumo. Nete achou outras cabaças. Pegou uma delas, cortou a ponta, esvaziou o fato e continuou chorando dentro da cabaça, que logo encheu com os seus líquidos, lágrimas, catarro e

saliva que saia. Quando já estava cheia, pegou uma enorme abelha negra e a fechou firmemente dentro da cabaça. O mesmo ela fez com todas as outras, a segunda, a terceira e a quarta cabaça. Mal colocou a derradeira cabaça, a primeira espocou, fazendo nascer um menino. A velha cega ficou feliz por não estar mais só no mundo, e ficou mais feliz ainda, pois as outras cabaças também espocaram fazendo surgir um monte de meninos e meninas. E aí, ela começou a escutar crianças choramingando. As vozes penetravam nos ouvidos como a zoada de uma enorme colméia. Viu então que estava diante de muitas pessoas. Os insetos que tinham virado era, na verdade, crianças de diversas nações e diferentes línguas, encantadas pelas águas do grande dilúvio. Estava cega entendia tudo, sabia de tudo. Passou então, daquele momento em diante, a ser assim como um pajé. Chamou o primeiro menino de Inubake, a primeira menina de Banubake, a segunda menina de Inanibake e o segundo menino de Duabake. Ela reuniu as crianças na margem do rio e contou a história de como tinha perdido seu povo durante o dilúvio. Adotou toda aquela gente como seus parentes e daquele dia em diante, ensinou a língua. Todos aprenderam a língua, ela convidou seus parentes a partir pelos barrancos e a subir pelas praias dos rios a procura de seu lugar de origem. E foram. Ela era cega, por que seus olhos secaram de tanto chorar, ela sabia através do tato, do cheiro, do som, ela ia vendo as frutas de seu povo comer e as ferramentas abandonadas na mata durante o grande dilúvio e ia mostrando. Foram subindo o rio, andando pelos barrancos e pelas praias. Todo mundo, né. Foram andando e acharam no caminho um pé de mundubim, ela falou: aqui um pé de mundubim, essa planta usa pra comer, é coisa boa, o repiquete que trouxe lá de cima. Vamos guardar pra plantar depois. Andaram, andaram e acharam um pé de macaxeira. A velha pegou na folha, apalpou, mexeu falou aqui é folha de macaxeira que nós plantamos! A alagação alagou e trouxe este pau de maniva que está nascendo aqui! Vamos pegar e guardar pra plantar. Andaram, andaram, andaram e acharam no caminho, um pé de milho, ela diz, é um pé de milho, é bom comer assado, vamos levar, pra plantar. É planta nossa, a gente come assada no fogo, faz pamonha, prepara mabuxi para beber, faz matxu com mundubim. E aí foram andando, andando e achando pé de tudo, de abacaxi, graviola, cupuaçu, andiroba, castanha, carambola, buriti, cajá, cajarana, goiaba, ingá, pitomba, inhame, todas as bananas, urucum, jenipapo. Continuaram andando, andando até que chegaram no outro rio, um igarapé de água preta, e quando andava nele ficava marca na terra. Eles foram andando e fazendo marca até chegar na outra boca. Andaram, andaram, andaram e chegaram no lugar onde o povo de Nete mora antes da grande alagação, o dilúvio, né. Lugar bom de fazer casa. Mandou que todos construir uma casa, para morar e plantar as sementes que acharam na viagem, ela ensina que tempo era bom para botar roçado, e com quantos tempos colhe. Ensinou as festas, os cantos e a tecer os fios de algodão. A velha cega ensinou quase tudo, só não ensina os desenhos, não dava porque é cega, num sabe. Nesse lugar ficaram vivendo. Nete Bekum passou muito tempo ensinando lá e um dia morreu, morreu, não encantou né, virou encante, todo mundo chorou e ficaram tristes, mas os pessoal já sabia muitas coisas, sabia que tinham muitos encantados na floresta."

Uma destruição da terra faz parte do ciclo de destruição, renovação, logo, sempre o processo de transformação. Mais uma vez no universo Huni kuin os seres mitológicos interpenetram com práticas e ensinamentos em suas vidas, isso ocorrendo até os dias atuais. O

tempo vivido, percebido pelos Huni kuin nas alterações da natureza, de modo geral, esta associado também a memória como guardiã de dramas sociocosmogônicos. O dilúvio foi o primeiro cataclisma que matou o povo ruim que vivia aqui, limpou a Terra, com essa grande transformação. Atualmente, nas palavras de Kupi e de Ibã, ao que parece, aguardam novamente outro evento catastrófico, para que possa da mesma forma que o anterior, realizar uma grande limpeza de todas as impurezas para que renasça novamente um povo novo. Para eles os próprios homens estão criando essa condição. Observa Iskubu Huni Kuin,

> *"A doença é um ser que tá no planeta, a doença tá vindo hoje por causa da sujeira do ar, porque o cheiro da floresta e de Cruzeiro do Sul é muito diferente. Essas noites sobem e ficam lá em cima e ela mistura a coisa natural e a coisa ruim, poeira que prejudica a humanidade mesmo. Porque traz coisa lá de São Paulo, Rio de Janeiro e atinge aqui. A doença ela anda através de todo mundo. O homem com a poluição da doença pra ele agora, não tá entendendo. O mundo vai ter um fim por conta que vai apovoar toda essa terra, ela vai chegar o fim assim, ela vai vim e no futuro vai virar acabar tudo, e aí vai ser ruim pra todo mundo. Ninguém vai ter dinheiro e tudo vai depender daquele, por exemplo, poço de água e aí vai haver muita desgraça, não vai valer dinheiro porque não vai ter pra ninguém, água boa, ar bom, peixe bom, comida boa. Ninguém tá vendo, nawa não vê o que tá fazendo com a Terra, só vê a coisa dele pra ele mesmo, mas tem que vê pra toda terra."*



Foto 36. Iskubu Huni Kuin Aldeia Jacobina TI Breu/Foto da autora

Igualmente a percepção Ashaninka, os Huni kuin entendem que as pessoas e todos os seres que povoam a Terra irão ter um fim. Vaticinam isso usando as visões que a *ayahuaska* lhes proporciona ao focarem *"seus estudos"* no planeta em si, *"na vida do planeta"*. Essas transformações são percebidas pela dinâmica do clima na região, pelo inverno e pelo verão. Mas essa escatologia nativa é esperada para um por vir.

Uhiã – Inverno

A estação das chuvas é um período em que a presença do homem em casa é mais constante. É um momento em que aproveitam para fazer fechas e bordunas para tê-las em casa para as caçadas, e época de *"estudos"* com o uso do *Huni* e do rapé na mata. As mulheres também fazem artesanato com palha verde, nesta época, pois com a palha seca só no verão. Aiani revela que prefere a palha verde para fazer seus utensílios, porque diz que é mais fácil o trabalho.



Foto 37. Artesanato com palha verde/Foto da autora

Também fiam, mas quando realmente necessitam, pois os fios de algodão, em época de chuva, ficam úmidos e mais difíceis para o manuseio. Para alguns Huni kuin o inverno é uma época mais difícil de vivenciar do que o verão normal, mas um verão forte também se torna um problema. Um dos que corrobora com essa fase mais difícil de viver é Kupi, expondo alguns detalhes do cotidiano Huni Kuin nos dias atuais.

> *"Sabe o que o inverno atrapalha, porque no verão a gente bota roçado faz tudo capina, limpando roçado e fica tão limpo né. Inverno tem medo de chuva. Aí muitas pessoas fala que no verão eu vou trabalhar, negativo, não o cara tem que virar [enfrentar] tudo, porque a chuva atrapalha a pessoa que tá trabalhando, e nesse tempo tem que brocar por cima, pra pode vai nascendo vai brocando por cima atrasando e quando legume vai crescendo vai matando esse capim e os mato. Com muito verão, ano passado,muito verão, muito verão, verão mesmo, quando a gente vai plantar, seca maniva, seca os planta, atrasada os planta que a gente vai plantar, milho, a roça, feijão, arroz, tudinho, atrasa queima porque tem muito verão. E muita chuva também bagunça tudinho, quando nesse tempo quando o arroz vem amadurecendo caruncha tudinho e até pra pilar é ruim. Agora tá sendo mais inverno, e antigamente de abril pra frente vai chegando mais verão. O ano inteiro tá igual*

> *verão e inverno, antigamente, assim o verão mesmo chega mês de abril e vai até fim de outubro, agora é inteiriço é tanto verão e inverno não quer parar, quando pega inverno não quer parar instante, quando pega verão não quer chover, seca demais a terra porque a pessoa vai plantando no terra seco demais atrasa os planta. Então tá aí como esse mundubim, a mulher plantou, não foi eu foi ela, a irmã dela trouxe e as duas plantou, eu fui cavando e elas duas foi plantando, o Ibã tirou, tá aí.Bom pra come época dessa, muito chove e não tem comida, come tama, come atsahuá, vai levando."*

Época das chuvas – *uhiã*, período em que os homens cuidam do roçado, limpando para não deixar o mato cobrir e evitar perder parte da produção. E bem no início se constitui um período importante, porque *"tá chegando um novo tempo"*. A água nova comenta Ibã, que é *"mawiiukuxuki (água da primeira chuvada de inverno) traz toda a sujeira do céu e faz mal quando cai e a pessoa toma, quando não é acostumado, por isso você passou mal, provocou*[267]*, por que esta água traz todo o basculio do céu*[268]*"*.

Ibã conta que nos tempos primevos, só existia a água de chuva e que depois o dono da água criou as outras águas que estão na terra. Conta Ibã,

> *"De primeiro o dono da água – Huneibu, que vivia na terratambém foi criar todas as águas na terra e ele foi andando e andou muito e encontrou uma água, de primeiro só tinha a água do céu, água branca (unpax uxu) e ele foi transformando e criando todas as águas da terra, entrou num canto e cavou e ali ficou água parada verde, cheiro daqueles musguinhos verdes e ficou unpax nenku (água verde). Depois ele andou mais um bocado e pediu a ajuda dunu (cobra) para cavar o rio, num sabe e ali ficou água boa mesmo, unpax uxu e unpax muxu, porque veio um macaco preto e entrou na água e tingiu com seu cor, é por isso que tem água branca de rio e água preta. Isso antigamente, hoje já tem unpax rubeuã (água toldada, água com lama), porque os tempos são outros já caiu muito barranco e passa muito motor que mexe com a terra que tem no rio."*

Daí surgiu os *"tipos de água"*, que são classificadas pelos Huni kuin da seguinte forma:

---

[267] Vomitou. Provocar é o verbo mais utilizado na região.

[268] Eu ao chegar a aldeia Glória de Deus – Breu, na boca da noite, descemos e resolvemos dormir por lá. Na chagada com as coisas (carga) nas costas em ajuda aos meus amigos para levar tudo para cima do barranco fiquei com sede e pedi água na casa de Aiani, ela prontamente me deu e ao beber senti que tinha algo errado. Passou alguns minutos vomitei muito, daí a explicação de Kupi.

Tabela 96. Tipos de Agua (Huni Kuin)

unpax maxu	água suja
unpax mashupa	água preta
unpax basne	água fina e limpa, brota da terra, água de cacimba pra beber, água boa
unpax txacabu	água suja, água ruim que da chuva que é fina e com sol
unpax bana	água nova, é água da primeira chuva do inverno e traz toda a sujeira
unpax kestu	água grossa, água parada, não presta pra beber de igarapé
unhã unpax	água de chuva que serve pra beber da unhã kuru (chuva grande)
unpax nenku	água verde, com musgos *"não é boa de beber, mas se não tem outra bebe essa mesmo"*
unpax rubeuã	água com barro, água toldada
unpax nixi rune ukumurã	água de dentro do cipó, boa para beber

Fonte: Ibã Kaxinawá

As primeiras chuvas que amolece o barro é momento de plantar algumas plantas dessa época. Expõe Inkamuru,

> *"Nuinbuspuã época que as minhoca põe as merda pra fora. Pra você plantar onde a minhoca põe as merda dele nas bananas, roça, milho, a roça fica bonita. Quando você planta a macaxeira aí chama atsa pusi (hora do batatão), batata dá grande e bonita, as banana também fica bonita nessa terra, manipixin (banana chifre de bode)."*

Na época do inverno é o período em que ocorrem os temporais, e que a lua e o sol apresentam características peculiares. Descreve Iskubu sobre os temporais,

> *"Você vê os tempo também e tem a cantoria da aracoã, você vê o tempo fechar mesmo assim, ficar azulzinho escuro assim, nos falamos: nakeke, kuma batike, ovo da nambu é vem roxinho assim e fica dessa cor, nakeke, você sente aí você sente assim borrada, você vê dar na árvore, noutra, é vento forte mesmo, diz que yuxibu tá fazendo, diz que tamo vendo isso, quando tá vindo esse vento forte não fica ninguém assim brincando no terreiro, ninguém fica assim, vai pra dentro da casa, esconde lá. Aí você sente que a terra quase treme assim, muita força de vento, uuhuuuuhhhhhhhhh, você ouve a zoada, sabe que aquele vento vem zoando com pau, derrubando pau até trapiche, casa, é assim, pra não vim o pajé, xuãkin, né, tem uma batata, né, ele pega e assopra, ele fecha ali, é sagrado, não tem como o temporal, aquele vento passar com raiva ali, não, e doença ali, não vem, quando mesmo a doença vem, tá vindo mesmo, o pajé, ele sente, ele tem contato."*

Antes de se comentar sobre o tempo das chuvas, é relevante olhar para a importância que os Huni kuin e os Ashaninka dão as águas em geral, e como elas possuem lugar de destaque em seus sistemas sociocosmologicos. Os Huni kuin assim como os Ashaninka tem uma ligação

mitológica e cosmogônica com a água. Os Ashaninka acreditam que a Via Láctea é o rio celeste e que esse rio celeste tem ligação com o mundo das águas na Terra, de onde surgiram os *virakotxa*. Alguns Ashaninka acreditam que os *virakotxa* são espíritos ruins expulsos do céu e que aparecem na Terra por meio de um lago, já que as águas possuem interligação[269]. Os Huni kuin acreditam que a agua é um caminho ou uma passagem para outros mundos, bem como as águas são sendas que os levam até o mundo celeste. Os rios são muito importantes para os Huni kuin, para além de apenas provedores de alimentos, são passagens entre mundos. Sendo assim, o elemento água está relacionado tanto as origens quanto aos fins. A água é o cordão umbilical que liga os mundos. Isso se remete também ao *yuxin*, que ao nascer vem de certa água e pra água irá voltar como passagem entre os mundos ao morrer. A água acabou com o primeiro povo pela inundação na mitologia Huni kuin e fez nascer à alteridade, de um povo diferente na versão Ashaninka. Assim, a água está relacionada com o submundo, bem como o mundo celeste. Ela possui aspecto ambíguo, ao mesmo tempo em que possui qualidades maléficas, de se apresentar como ponte para os inframundos, pode também apresentar como caminho ao mundo celeste, com aspectos benéficos e curadores. Para os Huni kuin a fluidez encontrada no meio líquido é uma das passagens para outros mundos. Com seu movimento próprio de adaptabilidade, ciclo/transformação e por penetrar em qualquer coisa ela carrega em si uma grande força, segundo eles. As águas mais puras ou limpas (unpax tepa) são aquelas que brotam da terra e unpax maxu (águas sujas, impuras) são aquelas paradas que não brotam dali, ficam ali por causa do período invernoso.

Os mistérios das águas

Mas não só para os Kaxinawá, também para os Ashaninka, Shawãdawa e outros da região do alto Juruá, bem como para os ribeirinhos, também entendem que os rios, igarapés e principalmente as cachoeiras[270] - que se apresentam mais visivelmente na época de verão -, não são apenas um meio natural de comunicação e de adquirir alimento, mas também pontos que estabelecem contato entre os mundos, o natural e o sobrenatural. Todas essas cachoeiras figuram proeminente na cosmologia indígena e nas histórias dos moradores não-indígenas. Esses aspectos naturais são marcantes na representação da paisagem, e estão relacionados com a passagem para

[269] No texto compilado por Kurt Unkel Nimuendajú (1952), tem-se sobre a cosmogonia Ticuna com relação aos locais do nascer e por do sol e sobre a criação do mundo e dos heróis fundadores. Ver: NIMUENDAJÚ, 1952:134-148 e OLIVEIRA FILHO, 1986:104.

[270] Corredeiras ou pequenas quedas d'água.

outros mundos e moradas de espíritos que se apresentam como grandes cobras, *"que viram canoas e botes"*. Esses espíritos habitam as profundidades dos rios, *"os grandes salões onde tem sua vida como às dos que vivem na terra."*



Foto 38. Cachoeira formada no verão, rio Tejo/ Foto da autora

No dia a dia também as águas possuem esta ambigüidade. Essas se vindas na forma de chuvas, e chegam na época esperada, a produção do roçado será boa, mas se essa água vem em forma de temporal ou mesmo de alagação acaba não só com o roçado, mas leva casas e até vidas, é seu lado ruim. Portanto, a água, os rios, igarapés, paranãs denunciam discursos que compõem o conhecimento nativo. Para os indígenas é impossível uma relação com a água como um objeto puramente utilitário, ela é mais que isso, é uma relação entre sujeitos agentes envolvidos na dinâmica da aldeia e na manutenção dos mundos. Observa Ibã Huni Kuin,

> *"No mundo das águas, tem os yuxibu que vive lá, eles viajam rio abaixo até chegar no mar, que é a raiz do céu, mas como eles são yuxibu eles não podem subir, eles ficam lá tristes, com saudade da floresta, porque eles são da floresta, aí eles se transformam em nuvem e descem novamente como chuva na floresta, porque o vento leva eles pra todo canto. Tem deles que não vai voltar, vai custar e tem deles que só dão uma viagem e voltam. Yuxibu é yuxibu, se eles não voltam logo pro lugar deles eles ficam com raiva e provocam chuva pesada pra voltar de novo pro mar e tentar voltar novamente, tá vendo o que aconteceu com as gentes do Rio de Janeiro, é yuxibu que tá bravo, quer voltar pra floresta e não pode, o vento que também é yuxibu, tem aquele que é bom e tem aquele que é mau, não tá mais trazendo eles pra todos os lugares."*

Essa teoria nativa contada por Ibã revela o poder de agência das águas, que vivem em ciclo. Ao que indica, "querem retornar para seu lugar de nascença, ou seja, nos rios que banham as florestas Amazônicas, quando não conseguem seu intento, porque o vento não faz sua parte, por algum motivo, o *yuxibu* da água fica bravo e provoca destruição".

O rio e as águas têm um caminho ancestral, segundo os Huni kuin, que nasce no oeste. O rio é tratado como fonte de poder ambíguo, capaz de ligar os mundos em todas as esferas com o mundo primordial. A Terra é circular e estruturada por um sistema de rios que têm suas cabeceiras no oeste e desembocam nas águas do leste, esses lugares são como portais, importantes como pontos de saída e entrada de forças no xamanismo, de acordo com Muru. O curso da água conecta todos os seres aos extremos da Terra. Segundo Kupi, a casa deve sempre estar de frente para o leste, o nascente do sol, assim como o rio corre para o leste, assim receberá *"a força do caminho certo para todas as coisas".*

Muru também se refere à ida para o céu, que é feita através das águas, onde esta serve como caminho e leva o *yuxin* até a ponta do céu. Segundo Kupi há uma ligação entre as águas da Terra que se conectam com as águas do céu, se apresentando como um portal de conexão. Desta forma, também a chuva, não é só um fenômeno natural, é o produto de uma relação de intercambio, estabelecida desde os tempos míticos, com os indígenas, que também oferecem sua força de vida através dos cantos e das danças ritual e, assim, trocam sua força vital. A chuva no tempo certo é sinal de vitalidade, e em momentos não esperados, de anormalidade, raiva advinda de seu *yuxin* por algum acontecimento aqui na Terra. Em ambos os momentos é entendida como a representação do espírito da chuva e da força da natureza.

Nessa força do espírito de todas as águas, que também revela a potência de todos os espíritos da natureza. Ibã narrou a história da alagação do rio em época de inverno, lembrando que é essa alagação, segundo ele, *"mais pequena"*, não é aquela da alagação, do dilúvio universal.

> *"Aí tinha um casal, a mulher que esperava, num sabe, deu vontade nela de comer carne e tava noite, o marido dela sai para procurar comida, vai longe e ouviu uma rã, ficou encantado a rã encantou ele e levou ele para o mundo das águas do lago, do rio. Ela se transformou numa mulher muito bonita e ele queria ficar com ela, ela perguntou se ele era casado e ele mentiu para se deitar com ela, ela disse que não era casada e queria se casar logo, ele mentiu que era solteiro e dormiu com ela e casou com ela e foi morar mais ela na aldeia dela. A mulher era do povo peixe, passou muito tempo, um ano, mulher dele ia chorar ele na beira do lago que ele desapareceu, aí ele voltou para reparar ela e dizer ela que não ficasse triste e arrumasse outro marido. Ele foi na casa dela com o povo peixe e ela não serviu mabuxi e matxu a toda gente, fez vergonha a seu marido, abraçou muito seu marido, chorava e abraçava e pedia para ele voltar. O povo peixe não achou bom e foi de volta pra casa dele. O rio era a casa dele e o lago também, o igarapezinho. De noite começou a subir o rio e dar uma alagação grande, encheu de água todo canto, é a história da alagação, dessa que vem no inverno de vez em quando, deve ter marido que largou mulher peixe encantada, [risos]."*

Para chegar a ter essa alagação de encher rio precisa de muita, que é *uiapabu* (chuva pra encher rio). *Uhi* é a palavra usada para *"toda água caída do céu, né tem vários tipos de uhi, de*

chuva" e *uhikiki* é a palavra pra dizer: *"tá chovendo"*, sem entrar em detalhes do tipo de chuva. Na tabela abaixo estão os tipos de chuvas e quando ocorrem ou ocorriam na interpretação Huni kuin:

Tabela 17. Tipos de chuva (Huni Kuin)

Tipos de Chuvas	**Período, como ocorre**
asne – chuva fina	uhiã (inverno) depois do uhi ãbabu (chuva de caroço grosso)
uhi asne – chuva com sereno fico	acontece depois da chuva uhi itxapaikiki (chuva grossa) no tempo de inverno
asneikiki ou uiaasneikiki– sereno fino, serenando fino	penaia (madrugada) em tempo de inverno e depois do uhi itxapa (sereno grosso) barikaiá (à tarde, depois de três horas, tarde já)
uhiasneikiki – puagem fininha	bariã (verão) depois de yutãihi (quando tá friagem)
uhi itxapa – sereno grosso	uhiã (inverno) depois do uhi itxapaikiki (chuva grosso)
uhi itxapaikiki – chuva grossa, chovendo grosso	bariã (verão) e uhiã (inverno)
uhi ãbabu – chuva de caroço grosso	uhiã (inverno forte mesmo)
baruxui – chuva de gelo	acontecia antigamente no uhiã (inverno) não tem mais
uhiniwia – chuva com vento	uhiã (inverno)
uhiapabu – chuva pra encher rio	uhiã (inverno)
sintapake pakubuapã huikuruikikiki – chuva com arco-íris	bariã (verão) e uhiã (inverno)
bari uhikiki – sol e chovendo, sol com chuva	ocorre no bariã (verão) ou no uhiã (inverno)
uhi muxuikiki yuxibu (nuvem escura de chuva com espírito mau que leva)	quando um espírito mau, de algum morto, pajé forte que morreu, paira sobre a aldeia durante vários dias e noites, chove muito e forte e estraga casa e plantação no roçado
hukurukiranae – chuva que tá caindo com kurumaeae (vem fazendo uma zoada)	chuva que vem fazendo zoada, acontece no inverno

Fontes: Ibã Inu Bake e Kupi Inu Bake (TI Aldeia 27), Iskubu Huni Kuin e Inkamuru Kaxinawá (TI Ashaninka/Kaxinawá do Rio Breu), Muru Leôncio Salomão Tomassa Kaxinawá e Tenê Ramon Kaxinawá (TI Kaxinawá do Rio Purus).

As previsões e os bichos da mata



31.Kenê Kaxinawá

Também para os Huni kuin existem animais, *"bichos da mata"* que adivinham épocas de verão e inverno, chuva e sol para aquele dia ou dia seguinte, bem como fazer dias de verão, isto é, sem chuva, eles emitem cantigas, vôos, coachares e sinais que são decodificados pelos indígenas como trazedores de *"avisos"*, bons ou maus dependendo de quem emite a comunicação. Alguns bichos foram citados como ligados ao clima, à previsão de chuva, sol, alagação, etc:

Tabela 18. Bichos que adivinham o tempo (Huni Kuin)

Bichos	O que fazem, como se comunicam, emite qual sinal e onde	Adivinham ou chamam chuva ou sol. Mensagem percebida pelos Huni Kuin
tete (gavião)	cantando	adivinha chuva
Tetê (gavião)	voando alto	adivinha sol, dia bom pra caçar
huu (sapo)	cantando animado	adivinha chuva, chama chuva
tua (canoeiro)	cantando animado	vai fazer verão mesmo, ele tá chamando o verão para poder desovar nas praias
pitsu (periquitinho)	passa gritando muito alegre	depois de um serenozinho é que vai fazer sol,
txuãtumaehumaiaki (joão-de-barro)	amanhece cantando dentro da casa	adivinhando chuva pra aquele dia
txã-ika (não sabe nome em português, sem tradução)	canta animado txã txã txã txã, mora também no roçado	adivinha chuva ou xãnkãe (alguma coisa ruim)
xakará (sapinho da biqueira da casa)	canta na biqueira	chamando chuva
instinkã (perereca)	cantando pra chamar chuva, gosta de chuva	advinha chuva
tumi (curica, prima do papagaio)	grita pra chamar sol	quando grita pro sol, chamando o sol
txuru (curica maior que periquito)	canta pra chamar o sol	chama o sol
takará (galinha)	quando tá com as assas abertas esquentando sol	é sinal de chuva, logo vai chover
huuwa (gia)	adivinha chuva, quando canta	adivinhado chuva
turu (colo-colo)	canta turuturuturuturu	adivinha alagação
Instinkã (perereca verde)	adivinha chuva pra dois dias depois	na época do verão
bustidehiwã (passarinho pequeninozinho da mata)	só canta no verão forte, faz kriskrispã, kriskrispã para terra ficar enxuta	cantava só no verão mesmo
txaki (sapinho amarelozinho)	ele tem que estar todo o dia no molhado	ele chama a chuva e canta muito pra ela vim, e vem mesmo
ixã (pássaro preto)	canta adivinha caça e sol	adivinha sol
unã (formiga de roça)	faz caminho no roçado	adivinhando sol e verão
kurupá (borboleta amarela e branca)	voando em bando	adivinhando sol
mãpã sheki txishesha (barata do fogo, aquela pequena)	está andando	adivinhando sol
xini taka (grilo vermelho, pardo)	no tempo que era de botar roçado, em abril, cantava alegre	adivinha verão e sol
xinewã (cigarra)	antigamente fazia aquele zoada começo de abril até final do verão	fazia zoada só no verão
asiku (tesoureiro)	quando tá um monte fazendo circulo no sol estão brincando com as forças do niwã (tempo)	chama tempo, quando sol, vai chover, quando chuva vai fazer sol. uiãxiãbariaki – parou inverno mudou pra verãouiãki – mudou pra inverno
inawã (onça)	quando esturra na boca da noite	é sinal de sol no outro dia
hanã (aracoã)	quando canta	adivinha chuva forte
paxpa (um tipo de sapinho pequeno, tem amarelo e verde)	quando ele tá cantando pra sol é a tarde e pra chuva é qualquer hora.	quando ele tá cantando adivinha sol e chuva.
xepe xetu (urubu)	quando o urubu voa bem alto a chuva vai embora	adivinhando sol, tá chamando sol
txana (japim ou japinin)	tem pacto com chuva, ele traz a chuva quando tá fazendo zoada	Trazendo chuva, chama chuva
hunu (cobra)	quando faz hu hu hu	adivinhando chuva
txunu (andorinha)	mexe com niwã (força da natureza) chama sol que é parente dele.	traz sol, chama sol
shentika (matinta pereira ou passarinho da noite)	mensageiro da friagem	adivinha friagem, primeiros indícios do verão
kaiaisá (bem-te-vi da mata)	canta adivinhando verão, estação seca, canta todo o dia	adivinha verão

Fontes: Ibã Inu Bake e Kupi Inu Bake (TI Aldeia 27), Iskubu Huni Kuin e Inkamuru Kaxinawá (TI Ashaninka/Kaxinawá do Rio Breu), Muru Leôncio Salomão Tomassa Kaxinawá e Tenê Ramon Kaxinawá (TI Kaxinawá do Rio Purus).

Neste quadro foram expostos *"os bichos"* citados como que adivinhadores de sol e de chuva, ou de verão e inverno. Lembrando que muitos desses animais *"estão sem saber como está o tempo porque não tá assim mostrando certo os tempos, eles também estão perdidos igual os Huni kuin também"* relata Kuspi. Na acepção de Viveiros de Castro (1996, 2002) o universo indígena é povoado de intencionalidades extra-humanas, no que se está de acordo. A nossa problemática vai além do perspectivismo, que não o estamos descartando, mas englobando-o numa concepção maior, o animismo. Por que um animal ao perceber alguma modificação no tempo, ele utiliza da percepção, que passa por uma adivinhação e pela ilação, que vai além da percepção, há um conhecimento e até uma intencionalidade/agencialidade nesse saber. Por exemplo, segundo os Huni kuin, a onça quando esturra na *"boca da noite"*[271] é adivinhando sol, ela está comunicando isso a todos que compreendem seu comunicado, mas ela, detentora de seus conhecimentos percebeu e adivinhou que vai fazer sol, ou verão no dia seguinte, logo, ela possui um conhecimento para chegar a uma conclusão e dedução de certos fatos – ilação, que é um conhecimento mais elaborado, que esses animais possuem.

Frazer (1944) observa que os seres como as árvores, além dos animais, são animados, isto é, tem ânima – espírito ou alma. As plantas pertencem ao que ele denomina por *"classe animada"*. O autor traz alguns exemplos de trocas entre árvores e indígenas, para que estes possam obter alguma seiva ou fruto do ser animado árvore, detentora de vontades próprias, que se ofende, e mesmo agride aqueles que não cumprem os rituais ou determinadas combinações ou acordos. Acrescenta o autor que, as árvores sendo seres animados são, por suposto, seres sensíveis, e que um corte deve ser executado com o maior cuidado possível para não causar-lhe sofrimento. Segundo o autor os índios Ojebwys ao derrubarem uma árvore escutam os *"gritos e gemidos que pode-se ouvir a mais de uma milha, como se o espírito da árvore estivesse lamentando".* Frazer analisa que,

> *"Cuando se llega a considerar al árbol no tanto como el cuerpo del espíritu arbóreo, sino simplemente como su morada, de la que puede prescindir si gusta, se ha hecho un avance importante en el pensamiento religioso; el animismo. (…) En otras palabras, en lugar de mirar cada árbol como un ser consciente y vivo, el hombre solamente le ve como una masa inerte y sin vida en la que reside poco o mucho tiempo un ser sobrenatural que puede pasar libremente de un árbol a otro, gozando de ciertos derechos de posesión o señorío sobre todo el bosque, y dejando de ser un alma del árbol llega a ser un dios de la selva. Tan pronto como el espíritu arbóreo se ha zafado en cierta medida del árbol en particular, comienza a cambiar su figura y a tomar la*

[271] Entardecer ou momento entre o pôr-do-sol e o começo da noite.

> *humana, en virtud de la tendencia general del pensamiento primitivo a revestir de concreta forma humana a los seres espirituales abstractos. Por esto en el arte clásico las deidades silvanas están antropomorfizadas, denotando su carácter nemoroso por alguna ramita u otro símbolo igualmente patente. Este cambio de forma no afecta al carácter esencial del espíritu arbóreo. La potestad que manifiesta como alma arbórea corporeizada en un árbol sigue poseyéndola todavía como dios de los árboles."* (Frazer, 1944, 134-150).

Deve-se lembrar que alguns dos *"bichos"* realizavam a ação de *"adivinhar ou chamar"* o *"tempo"*, salientando que uma coisa é o que foi exposto acima percepção/ilação e outra coisa é ter o poder de chamar a chuva ou o sol, numa comunicação e interação anímica entre esses seres. Quando o verão e o inverno ocorriam normalmente, os bichos não se enganavam, agora para os Huni kuin mais conhecedores da natureza, alguns desses bichos *"estão se enganando"* com o tempo, *"porque tanto verão quanto inverno estão misturados não são mais como antigamente"*. De acordo com Kupi, alguns animais possuem o poder de chamar chuva ou sol, quando percebem que a natureza está precisando de *"um puagenzinha, um serenozinho"*, ou quando está necessitando de uma estiagem, *"tem o conhecimento da terra, do que precisa"*. Conta Muru,

> *"O xepe xetu (urubu) regula a chuva e nai xapu (nuvem – algodão do céu), quando o urubu voa bem alto é adivinhando sol, a chuva vai embora e tem txana (japim) que traz a chuva, ele tá fazendo zoada é adivinhando chuva o chuva tem pacto txana. Tem hunuapayuxibuã (cobra grande encantada do céu) adivinha chuva, aparece no céu noite, de dia chove, [pergunto o nome em português, ou sua referencia a alguma constelação, e ele responde] não sei.....hum....não sei nome que cariú deu pra ela, é punhado de estrela tá junto cobra grande mesmo."*

José Sereno Kaxinawá também expõe seus conhecimentos com relação à adivinhação de chuva pelos bichos. Com relação ao tempo que ele diz conhecer, *"o tempo de primeiro"*, agora revela que o que ele sabe já está mudado,

> *"Chega primeiro itsaraná que chega primeiro pra avisar o pessoal e toma conta comendo frutinha ali, é um passarinho que fala pi...pi...pi é assim. Quem advinha chuva é assim vocês tem papagaio criado e todo mundo canta hei...hei...he,hei, hei, hei adivinhando chuva, é a cantiga dele, né do papagaio, hoje já sabia o que acontece, ia acontece chuva, era assim. Agora tem o urubu, né quando passa a chuva abre asa assim pra abrir o sol, aí demora um pouco abre sol pra ele esquentar as pena tudo, aí chovendo tem um macacozinho pararukurá, zogue-zogue (huká) e canta muita aracoã de dia é chuva na certa e de noite tá adivinhando o chuva de tarde que canta muito aí aracoã cantava sete e oito hora tava adivinhando morte. Galinha é pior, galinha cantando uma vez e o galo cantando uma vez é adivinhando morte na sua casa tem que ir embora da casa. De manhã com ventania não chove não. Eu vou cantar um pouquinho: yeahhhhh umaitako uxi bari kenaeeeeeeeee pra chover muito, chama chuva mesmo, pra chover molhar a terra. Nos adivinhava pra saber se ia chover, hoje ninguém adivinha os tempo não tá regulando com aquele que era."*

Lévi-Strauss comenta esse papel meteorológico de alguns animais em *Mitológicas*. Já outros animais apenas adivinham, ou adivinhavam a ocorrência de fenômenos meteorológicos, como chuva e sol, mas essa capacidade vem sendo questionada pelos indígenas e moradores da região do Juruá, pois algumas pessoas estão percebendo que alguns *"bichos estão se enganando com o tempo"*. As pessoas correlacionam essa perda de referência dos *"bichos"* a mudanças que vem sendo notadas na estação seca e chuvosa[272]. Outros interlocutores vão mais além, e conseguem fazer uma ligação da perda de prever fenômenos meteorológicos desses *"bichos"* ao desmatamento, a poluição, ao fim do mundo, ligando também as mudanças climáticas a essa escatologia. Assim comenta Iskubu,

> *"O tempo tá bastante mudado, porque o tempo que era antes não é hoje, os velhos sabiam de tudo e sabiam qual mês que chovia e que não chovia, qual o mês que ia começar a dá chuva e dá verão e agora não sabem mais. Os velhos falam assim que pra eles o abril já era começo do verão mesmo e agora cê tá vendo, não é, tá assim.*

[272] Também os *Katukina*, pertencentes a família Pano, vem notando a diferença nos tempos, revela Adriano Rosa da Silva – Itsomi Katukina, Aldeia Campinas, Terra Indígena Katukina do Campinas, BR 364, "Só que verão hoje mudou e a mudança que teve não tem mais friagem como antigamente, friozão uma semana, duas semanas, virando a folha de um lado pro outro, não existe mais, eu acho que isso foi uma mudança que teve. Na friagem era com aquele neblina, que chama, ele vinha fechava tudo e hoje o verão é diferente, sempre eu comento isso com parentes e depois de friagem era que chegava sol mesmo e verão, bom de plantar. E o inverno continua na mesma, eu acho que temperatura tá forte por causa de desmatamento e a quentura vai espalhando. Inverno teve mudança também antigamente chovia certo agora tem chuva desregulada tem chuva de uma hora duas, e a friagem tem mudança também. O rio também mudou, o rio tá mais seco, eu não sei se é o verão, mas não e verão não porque no inverno tá quebrando muito barranco e o barro do barranco vai ficar no fundo e vai ficando acontecendo isso. Os igarapé de nossa terra indígena secaram tudo, antigamente não secava não, agora tá nascendo mato dentro de igarapé ate começar o inverno. Na nossa terra não tem desmate, mas ao redor não tem mais floresta tá tudo desmatado, aqui vem ramal sete, aqui vem o Liberdade e não tem nem mais rancho, comida tá ruim mesmo. Nós tem galinha, peixe, mas nós não caçamos mais, não tem, e chegamos numa roda de conversa de que não dá de caçar, pra eles ficar mais gente, pra um dia nossos neto poder caçar de novo e comer. Macaco preto não tem as vezes encontra com duas horas de viagem três horas, veado encontra com quatro horas de viagem, mas nós mesmo não matamos mais pra eles se reproduzirem e é longe mesmo a mata que eles tão. Antigamente nosso velho não tinha visão pra preservar a TI, os velhos pensava que as caça da floresta não ia acaba com a estrada, e tão vendo e nós estamos é que tem que lutar pra preservar, eles achava que era bom e vimos que na verdade não é. Coisa ruim tá hoje e estamos vendo, vem muita poeira, muito gripe, é muito ruim mesmo, mas o Governo do Estado viu isso e tá ajudando nós. A gente sabe que vai chover se a temperatura tá forte a tarde, chove era arriscado e agora tem vez que dá a volta e não chove. Pra nós aracoã canta bem cedinho seis horas é sol saracura canta é chuva, sapo bem amarelinho perereca é chuva se canta de manhazinha, o kampo advinha chuva eles canta seis sete horas da tarde e se tem dez ou quinze kampo cantando é chuva, só um não é não ele tá apaixonado, mas se tem um monte deles cantando é chuva. Conhece pela estrela limpo e estrelado é sinal de sol, paruacu e o zogue-zogue é sinal de sol cantando bem de manhazinha, e o nuvem subindo o campinas e descendo o campinas e muita chuva mesmo, tem chuva que vem escurecendo muito mesmo sempre vem subindo é muita chuva. Tem vez que chove só lá em cima, na cabeceira do Campinas, na cabeceira do rio Campinas é Reserva Extrativista Liberdade, lá em cima chove mais porque tem mais mata que aqui em nossa Terra."

Tá mudado o friagem também, por que tipo assim o Santo Antônio, dia de Santo Antonio era a friagem mais frio que tinha, era cinco, seis dias de asnã (chuva fininha) e agora não tá assim. Antigamente meu avô contava que abril era o começo do verão, agora tamo vendo não é mais. O Santo Antônio era uma das friagem que era muito forte. Os velhos sabia o mês da friagem, e o sinal da friagem e falava vai dar friagem, cada mês eles sabiam e hoje nem dá friagem mais. Eles tinham na memória e agora diz: não dá mais friagem. Eles acham que é assim, antes não morava muita gente no Juruá, Cruzeiro não era grande, Tarauacá, em Thaumaturgo só tinha uma casinha aqui e acolá, não era assim, só tinha mais floresta mesmo, aí eles achavam tá mais aberto o ar não tem como ficar muito tempo, vem a friagem e não chega a ficar ali, forte, porque tá tudo aberto, quem segurava a friagem era a floresta. Hoje tá tudo habitado, fazenda, muito nawa, a friagem tinha e ficava mais tempo. Hoje faz meio, um dia de friagem, no outro dá sol, tá abrindo antes era cinco dias de puagem mais dois sem puagem, mas o tempo não abria, não saia o sol. A friagem que tá dando tá dando de metade, de meia, hoje é uma friagem levinha, antigamente era forte mesmo."

As narrativas míticas, conectadas a uma profunda imersão na ordem cosmológica, constituem-se em elementos fundamentais também para a compreensão da realidade presente e de sua materialidade. Kupi Hunu Bake também comenta sobre as diferenças nos *"tempos"* e observa *"que até os bichos, assim como nós Huni Kuin estão tendo que reaprender a adivinhar os tempos"*.

"(...) Antigamente, como eu to contando, quando o tempo que eu tava cortando seringa, eu cortava seringa junto com meu pai, meu pai cortava de noite, nunca fiquei quando meu pai saia eu acompanhava ele. Eu ajudava, ele pegava a faca de seringa e amarrava com pedaço de sernambi só pra eu aprender a cortar, porque a chuva quando o chuva vem, o tempo que a gente vê. Aí, meu pai saia olhava o céu aí assoprava pra cima e falava não vai chover não, eu vou cortar, e eu acompanhava, quando ia na estrada e via os mato, dito aquele que tiremo aquele dia pra tomar banho, por isso que eu sei que tira esse erva pra tomar banho, e aí quando vê que o tempo vai fechando que queria chover, meu pai pegava o folha esfregava tudinho passava no corpo, passava na cabeça e assoprava pra todo o canto: hahebiskirokãi vuuuuuuuuuu [assopro] hahebiskirokãi vuuuuuuuuuuu [assopro para todos os lados] turiãntehaiãpihotawã vuuuuuuuuuu (tradução é vou enxugar logo) [assopro] e seguia. Isso é a fé do pessoa que tem antigamente, porque é que sempre eu vou trabalhar sempre faço isso? Tinha os bicho que avisava quando ia chover e nóis sabia até onde podia cortar pra não perder o leite, ah, hoje os bicho tá enganado igual a gente mesmo, engana a gente, parece que forma tempo huuwa canta e num chove, não espera, espera, bichinho fica triste e nun chove. Cigarra tá igual antigamente era só verão mesmo que tava fazendo aquela zoada zzzuuuuuuuuuuuuuuuu, tem uma que faz até espoca, e tá inverno tem zoada, os bichinho tá aprendendo também igual nóis, porque os tempos tão mudado mesmo, tem que aprender de novo. Eu aprendi antigamente com meu pai, num pode deixar, esse daí foi como se diz, que é o a natureza quando fez esse chuva, o sol, trovão causou é isso, tem a história que eu

contei ontém, né, é por aí assim e eu ia cortar seringa com meu pai pra come e pra chuva não tomar leite, sabia, hoje não dá de saber direito, não."

A percepção dos Huni kuin sobre os indicadores de sol/chuva e verão/inverno vem demonstrando a alteração nos mesmos. A palavra *"tempos"* foi grafada com aspas devido a uma história relatada por Ibã, de que os bichos interagem também com o espírito dos *"tempos"*. Conta Ibã que o *basiku* (pássaro tesoureiro), ele é *yuxin*, é encantado, possuindo poder de transformação, *"ele mora no Kunaiukuá, é fora desse mundo, adivinha tempo, quando tá um monte fazendo um círculo no sol, eles tão brincando com as forças do tempo, o que seja, niwã com os espíritos dos tempos."*

São demiurgos do tempo. Os animais que interagem com o *"tempo"*, verão e inverno, sol e chuva, são considerados encantados e *yuxin* do tempo.

"Bustidehiwã parece que já apareceu esse pássaro para ser aquilo, era só no verão que canta, mas agora tá cantando também, é inverno também, ele faz kriscrispã, kriscrispã para segurar a terra e ficar enxuta, ele fala assim. Xini nãketapa é um grilhino azulzinho que traz sorte pra casa, aparece de dia e a noite também, é coisa boa, se tá botando roçado e aparece de noite o dia vai ser bom, vai ser bom o trabalho, sem nada de atrapaio, tem txunu (andorinha) que tem xinuã yuxibu, é gente, é encantado também, mexe com niwã, as força da natureza, né, ela também chama sol que é parente dele. Tem passarinho, os pitsu - periquitinhos, passa gritando, txuantumaehumaiaki (joão-de-barro), txã-ika, não sei nome de nawa dele, ele é bem pretozinho, que quando amanhece, tão cantando muito alegre, tão avisando que vai chover. O txã-ika adivinha coisas também, quando vai pra roçado, caçada, mariscar e o txã-ika canta no caminho das pessoa que tá andando, txã, txã, txã, txã, sabe que vai acontecer o qualquer coisa naquele dia."

Os astros e o tempo

Outra forma de *"adivinhar"* chuva é observando as estrelas no céu. As estrelas apresentam significado *"quanto ao seu brilho e seu piscar ou não"*, assim elas comunicam com a Terra, logo, os eventos no céu predizem de alguma forma eventos na terra. Narra Kupi,

"as estrelas é filho da Terra que mora no céu com seu pai, é nai nawa (povo do céu) povo que vive no céu, o céu é a aldeia deles, lá tem anta, queixada, tracajá, jabuti, porquinho, como você vê aqui e aparece no céu quando eles tão comendo, eu não lembro da história não, mas sei que fala com a gente e advinha verão e inverno também. [Como adivinha o verão?] Bixi pisca é adivinhando sol e quando não tá piscando é chuva. No verão também tem xawe (jabuti) que vai devagarzinho no rio do céu desovar e deixa seu caminho, rastro (bai) e vê também os ovinhos ãhubu dele (ovos de jabuti), aqui na Terra os jabutis vão fazer igual e no dia que ele aparecem no céu é sinal de chuva naquele dia. Tem também Panabixi (estrela do verão), mulher tano de gestante buchuda, quando a lua, a estrela é bem encostado na lua aquela mulher tá perto de descansar (ganhar bebê)".

Assim, estrela que pisca é sinal de sol, e estrela que brilha e não pisca é presságio de chuva. Quando indagados sobre o céu e as estrelas, os pajés dizem que tudo que existe no céu existe também na Terra, que nada mais seria do que uma cópia imperfeita do céu. Assim, *"cada bicho da Terra tem seu par no céu, estrela, de ruma de estrela"*. De acordo com Kupi existem este espelhamento, remetendo a tempos ascentrais entre o céu e a Terra, tanto que no céu há os caminhos dos animais do céu que são iguais aos da Terra. Kupi relata um mito sobre a origem das estrelas, que são gente que encantaram e foram morar no céu, logo, são *inyurabuki* (parente). Observa Kupi,

> *"Tem também o caminho da paca e da queixada indo no barreiro comer e faz caminho no céu, quando a gente vê, é que é bariã (verão), aqui os bichos tão fazendo a mesma coisa. No céu mora bixi nawa (povo da estrela) vive no céu mesmo as estrelas, eram filhos das mulheres que sovinavam os legumes, as plantas do roçado, eles fugiram com raiva das mães que só davam carne pra eles e sovinava tudo o resto, aí eles ficaram triste, triste mesmo e foram morar no céu, viraram bixi e ficam triste que de tanto chorar formam um rio no céu também, é o que vocês tem nome de bia-latea [via-láctea], pra nos é também hunuapayuxibuã (cobra grande encantada) também, e tem yuramae (aldeia yuxibu) também, se aparece no céu, é um como um cercado, num sabe, e não é bom reparar, é doença e coisa ruim pra aquele que vê."*

Interessante a correlação que faz Lagrou (1998:129) entre as metades[273] Huni kuin e a astronomia, quando sugere que há uma relação entre a metade *dua* (brilho) é ligada à ancestralidade *yube* (lua) e também a *"maciez e maleabilidade, a potencialidades da forma assim como tudo aquilo que é perecível"*, enquanto que a metade *inu* (onça) é ligada ao *Inka* (sol), mestre do céu, dono do ouro, das miçangas, do metal, do fogo, da rocha, do gelo, *"aquilo que sustenta a qualidade de dureza e o que é imperecível"*.

As estrelas são como encantados, *"são gentes ou olhos de gentes"*. São parentes que foram morar no céu. O universo celeste é um ambiente ocupado por antepassados que ainda vivem. As estrelas são os sinais luminosos dessa existência. Para os Huni kuin não há planeta, sendo todos os astros do céu considerados estrelas. Os planetas são para os Kaxinawá estrelas; o que não deixa de ser, devido ao brilho erradiado pelo sol que refletem. *Busan bixi* é a estrela vermelha (Vênus), que segundo Ibã é *Busan*, um Huni Kuin. Narra Ibã porque *Busan* virou estrela e foi parar onde está,

> *"Antigamente um homem Huni kuin era pai de uma filha, Busan é um homem muito bonito que tinha uma filha muito bonita e gostava muito dela e sempre reparava nela,*

[273] Ver mais sobre as metades Huni Kuin em LAGROU, 1998.

ela tava crescendo e aí ele convidou ela para ir na mata cagar e ela levou um balde e uma espiga de milho, não sabe, para limpar e o pai ficou com ela, continuava a ficar sempre com ela, a filha casou com o marido dela e o pai dela continuava a usar ela. Um dia o tio dela, tava caçando e viu os dois e aí ele volta correndo pra aldeia e avisa todo mundo. Outras pessoas viam e contavam pro marido dela, mas ele não acreditava. Ele saia pro mato e dizia que ia cagar e ela ia atrás dele, era como senha, ele falava ela ia. Esse Busan é o pai dela. Todo mundo começou a desconfiar, falaram pro marido dela e aí ele foi caçar, andou muito no mato e trouxe a caça, ela tava tratando a caça e o pai dela disse que ia no mato cagar. Ela ouviu e logo foi atrás dele, aí o marido dela foi atrás dela e andou, andou ficou atrás de sapopema grande, viu Busan usando filha dele. Ele foi embora. Todo mundo, todos os parentes vai embora, deixa eles, eles tão vivendo sozinho. Aí a aldeia dos parentes convida eles para uma festa, e o pai coloca todos os enfeites mais bonitos nele e na filha. Ela tava triste porque só morava com o pai e queria também o marido, as primas, a mãe e ela deixa cair os enfeites no caminho para a festa e vai pisando em cima, aí o velho fica triste com que ela fez e resolve ir embora pro céu viver sozinho, virou estrela, encantou pra sempre e até hoje a gente vê ele, num sabe, não tem aquela estrela brilhante,pardazinha, vermelhazinha, brilhante mesmo é Busan bixi, é bonito mesmo, até hoje ele é bonito, ele se enfeita com o brilho e enfeita a noite também."

As estrelas têm uma grande e profunda ligação com os parentes na Terra, assim como todos os seres que habitam o mundo do céu. Revela Kupi que as estrelas, de acordo, com o local e o momento que aparecem no firmamento são sinais correlacionados a alguns acontecimentos.

"Pana bixi é uma estrela da manhã, estrela que fica de lado de uma estrela, Dalva, que chama. A estrela Dalva dá aviso também da chegada do verão e da piracema de peixes, Pana bixi fica perto do sol adivinha o tempo que a mulher tá grávida e vai parir e que as mulheres começam a menstruar, a estrela não fica perto do sol, fica longe, mas em janeiro a estrela já fica junto com a lua e não mais com o sol é porque tá chovendo. Em julho ela tá perto do sol é sinal de verão."

Algumas estrelas anunciam época de botar roçado, algumas aparecendo em determinado momento da noite são entendidas como sinal de inverno ou verão. Para cada momento da noite e para cada estrela importante para os Huni Kuin existe um tipo de "previsão". Relata Kupi,

"como a bixihaihá é uma estrela que só aparece no verão, biximaniá também é uma ruma de estrela do verão e bixiuapá é a estrela grande que aparece na madrugada no verão, é bom época de fazer pajelança". Bixi txaxaki são estrelas que brilham, claras e escuras que piscam e não piscam, formam bai awa. Essas estrelas ficam na ponta do céu (norte) e abaixo de um quadrado de estrelas, quando ela aparece na ponta do céu do lado norte é sinal de inverno e em outro lado (sul) é sinal de verão".

De acordo com Kupi, *bixi txaxaki* (estrela que brilha e pisca) está advinhando chuva e *nanebixi* (tem estrela no céu) é sinal de verão. O posicionamento das estrelas no céu também revela algo para os da Terra. Informa Kupi,

"as estrelas, ruma de estrela, onde estão lá, também é sinal, mensagem de doença e morte, se estão piscando também, as estrelas vivem no rio do céu e dá de ver a chegada de piracema de peixe, o que acontece lá, tá acontecenco aqui também, no

> *céu é época de peixe, aqui é época de peixe também, os tracajá tão saindo pra botar nas praias do céu, aqui igualzinho os tracajás, pode ver, tá lá nas praias preparando pra botar, é igual, só que lá é um mundo e aqui e onde os pessoal vive".*

Muxumurã bixi (estrela da noite) é aquela que aparece quando vai anoitecendo, segundo Muru é,

> *"a primeira que sai e a última de ir embora, sai no verão e no inverno, mas no inverno, ninguém vê por causa da nuvem, do inverno". Kupi também revela que: "kuxubatiã (ovo de cujubim) aparece no céu só no verão é um grupo de estrelas que dá no verão, aí a gente sabe que chegou o verão. (...) Tua bixi é igual ao canoeiro daqui, só canta no verão, só aparece no verão. O canoiero vai subir na terra com medo de xixinu (guaxinim) não comer ele. Porque guaxinim gosta de comer ele. Guaxinim é um gato do rio e come procurando no igarapezinho, só come peixinho cru, é uma estrela também."*

O firmamento é visto e decodificado pelos indígenas, não só os Huni Kuin, como um privilegiado mapa celeste que informa pelos posicionamentos dos astros, isto é pelos *"sinais que os seres do céu enviam"*, a chegada do verão, inverno, época de subida de peixes – piracema, época de caçar paca ou veado, dentre outros eventos. As mesmas estrelas dependendo de sua localização na aboboda celeste informam de acontecimentos bons e maus na percepção dos Huni Kuin. Assim como podem vaticinar a chegada da piracema, podem também prever a chegada de doenças e mortes, dependendo da aparência e localização das estrelas. Fala Kupi, *"bixi quando tá embasado não é bom não"*.

A *"ruma de estrelas que aparecem juntinhas no céu"*, também possui uma história que conta Ibã abaixo. Fica difícil afirmar se essa história se refere realmente a Via-Láctea, pois os velhos Huni kuin conheciam as estrelas, aquelas que aparecem juntinhas como *"rumas de estrelas"* ou apenas por *bixi*, que era entendido como um local ou um caminho. Para eles apenas algumas estrelas possuem nomes e, bem como, estão inseridas em sua cosmologia.

> *"Era uma velho que morava mais o família dele, mas ele queria, gostava, da filha dele e o que ia ser genro dele, era marupiara (bom caçador) o genro dele, o velho começou a enredar coisas ruim pra filha dele do marido dela, ele ia pra mata e levava a filha pra ela levar um facho de fogo, conhecido como binhaku que é conhecido também como morrão, ela levava o binhaku pra ele fazer qualquer coisa no mato a toda hora da noite, ele fazia isso para o marido dela não mexer ela. O marido dela foi se aborrecendo e um dia foi embora, foi morar noutra aldeia com a tia dele e arrumou três mulheres de uma vez. Mas ele tava cansado das três mulheres. Aí o sogro e a filha ainda foi atrás dele, mas ele estava casado com as três mulheres, como ele tinha vindo embora por causa do pai, ela não queria mais ficar com o pai dela, ficou triste ela. Ela pediu para o Kaxinawá levar o pai para outro lugar e o Kaxinawá conversou com o pai dela, assim, ukunae ukoa - vamos embora pro céu, e assim o Kaxinawá*

conversou para o pai dela. O homem foi e o Kaxinawá levou o pai dela montado nas costas até o toco do céu que é enaeburukun, e o homem falou para o pai, o homem é o Kaxinawá, assim, fique aí eu vou buscar a sua filha, espere e desceu de cabeça pra baixo e o homem permaneceu lá no céu. E o Kaxinawá veio para a Terra e o homem não podendo descer mais, ele começou a juntar areia e jogar pra todos os lugar, por isso que até hoje tem muitas estrelas no céu, aquelas bem miudizinhas, e o nome do homem é busun que diz, homem da cabeça redondo e assim como nasceu a estrela grande do céu e as estrelinhas tudo junto. Quando elas tão tudo juntinho mesmo, diz que é o homem, que tá contando história para baba (netos)."

Outra *"ruma de estrelas"*, isto é constelação, que só aparece no verão, e indica que no dia seguinte fará sol é o *bixi wapá* (Cruzeiro do Sul). Os Huni kuin já sabem que quando ela aparece no céu é sinal de verão, e em sendo bem brilhantes é significando muito verão pela frente, dias de verão, ou seja, de muito sol. As estrelas são os sinais da existência dos mitos e, ainda são mensagens decodificadas pelos indígenas relativos a muitos acontecimentos cotidianos. Portanto, o mapa celeste Huni kuin é construído com a presença dos mitos, ancestrais que por causa de desobediências as regras sociais aqui na Terra, e mesmo mutilações[274], no caso do surgimento da lua na mitologia Kaxinawá, em que ancestrais passaram a morar no céu tornando-se astros, como algumas estrelas e constelações. Esse mapa continua a ser construído, como um devir a cada Huni kuin que seu *bedu yuxin* chega ao mundo do céu e passa a fazer parte da aldeia celestial, se fazendo visível aos parentes da Terra como estrelinhas pequenas – *turu bixi*.

As plêiades não são conhecidas por esse nome entre os Huni kuin, mas são conhecidas como círculo das sete estrelas ou círculo da aldeia *yuxibu*. Kupi comenta que existe gente do céu não importando se é noite ou dia, tem sua vida lá, "*mais melhor do que nossa vida aqui"*. Sobre as plêiades e o arco-íris, analisa Lévi-Strauss ([1967]2004:252,267) que, *"o arco-íris e as plêiades anunciam a interrupção da chuva, seja durante um momento do dia, seja durante um período do ano. Poder-se-ia quase dizer que, numa escala temporal mais restrita, o arco-íris é uma constelação das Plêiades diurna"*. A interpretação dos Kaxinawá da existência das plêiades é em si contraditória, visto que ora positiva e ora negativamente, possuindo nas palavras de Lévi-Strauss uma dupla valência, são desejadas e temidas. Assim como o arco-íris para os Ashaninka, temidos e que para os seringueiros são desejados.

[274] Em Mitológicas ([1967]2004, [1968]2006), com base em mitos americanos, Lévi-Strauss indica a relação entre a mutilação corporal e o aparecimento de constelações e de astros em geral, por vezes sol e lua.

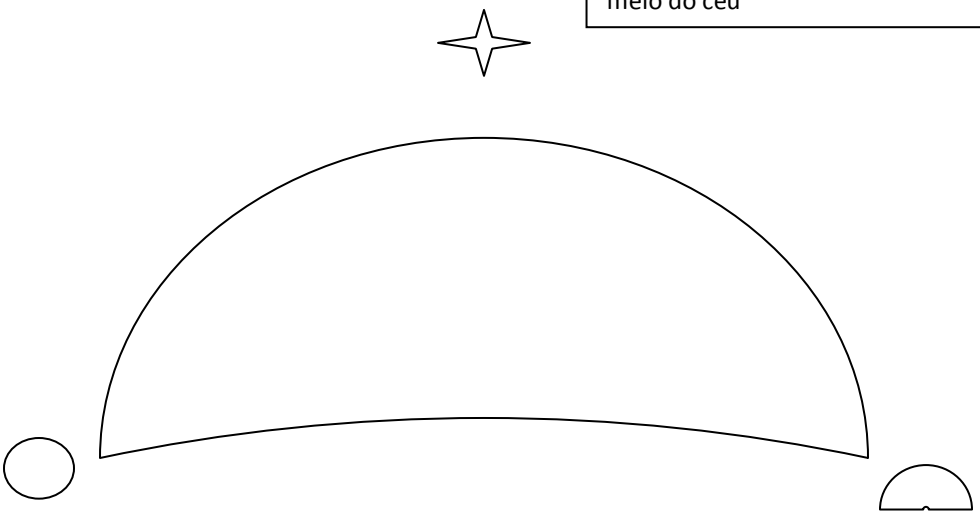
A chuva, o arco-íris, a lua e as estrelas estão ligadas ao domínio de *Yube*, ou serpente cósmica, que é um animal paradigático no mundo Huni kuin pela ação da troca de pele, significando sua eternidade ou poder de ser imortal. Na análise de Faulhaber (1997) a literatura especializada sobre a cosmologia das terras baixas na América Latina, leva a supor que os mundos sobrenaturais subterrâneos e celestiais estariam relacionados do ponto de vista de uma *"terra medial"*. O domínio da atmosfera, ou primeiro céu, por sua vez, seria a mediação entre a terra e o céu superior. Entre as representações de seres que transitam por tais domínios de mediação, cita-se a cobra-grande, ou serpente cósmica, ou *yube yuxibu* que se apresenta em muitos mitos como o arco-íris, que em suas metamorfoses, navega pelos mundos, dos inframundos para o mundo terrestre, aquático e para outros mundos superiores.

O Céu Huni kuin

A previsão não é apenas uma observação, mas uma interpretação dos signos da natureza, e integra a visão de mundo de cada povo. A observação da posição das estrelas ou o comportamento de certos animais são indicadores de mudança de estação ou do tempo. As adivinhações desses animais e a previsão interpretada pela posição dos astros podem estar relacionada a uma mudança de tempo em questão de horas, dias ou mesmo semanas, que eram entendidas como mudanças de luas e há quantas luas, isto é, fases deste astro. Logo, os calendários agrícolas e religiosos estão extremamente relacionados as mudanças de estações e aos efeitos da agencialidade dos donos da chuva, do céu, ao povo da estrela, da lua, do sol em comunicação com os seres humanos e suas ações.

Os Huni kuin sabem que as estrelas são os sinais da transformação, da existência dos mitos e ainda são mensagens decodificadas pelos indígenas relativos a muitos acontecimentos cotidianos. Portanto, o mapa celeste Huni kuin é construído com a presença do cotidiano na aldeia, com os mitos, ancestrais que por causa de desobediências as regras sociais aqui na Terra, e mesmo mutilações, no caso do surgimento da lua na mitologia Kaxinawá, em que ancestrais passaram a morar no céu tornando-se astros ou criador deles.

32. CÉU HUNI KUIN



nei namaki bixi niã – estrela que tá no meio do céu

nei bixi huikiki – estrela do céu nascendo

nei bixi mahikikiki – estrela do céu está entrando

Na tabela abaixo estão os principais astros na representação Huni kuin, alguns até hoje vistos e outros não:

Tabela 19. Estrelas (Huni Kuin)

Bixi – estrela	Quando aparece no céu	Onde aparece no céu
Barikei – 1ª estrela que aparece no céu; é Busun que criou todas as estrelas	Melhor vista no verão, mas aparece sempre	Do lado que o sol senta
Muxumurã bixi – estrela da noite	É aquela que aparece quando vai anoitecendo, dá de ver mais no bariã/verão	Nasce de onde o sol vem; é "a primeira que sai e a última de ir embora, sai no verão e no inverno, mas no inverno, ninguém vê por causa da nuvem, do inverno".
Panabixi – estrela do verão	Estrela que aparece no verão. "Pana bixi é uma estrela da manhã, estrela que fica de lado de uma estrela, Dalva, que chama. A estrela Dalva dá aviso também da chegada do verão e da piracema de peixes, Pana bixi fica perto do sol adivinha o tempo que a mulher tá grávida e vai parir e que as mulheres começam a menstruar, a estrela não fica perto do sol, fica longe, mas em janeiro a estrela já fica junto com a lua e não mais com o sol é porque tá chovendo. Em julho ela tá perto do sol é sinal de verão."	Estrela que aparece onde o sol nasce no verão de madrugada fica bem vista, e perto da lua no inverno
Busun beruxaki mãitiri – as sete estrelas ou plêiades	Aparece no começo de maio, bem no começo do verão mesmo	Tem caminho no céu
Nei unpax – rio do céu; Nuxubaeiá – caminho do tracajá	Aparece em julho na força do verão; época de tracajá botar ovo nas praias e piracema de peixe vem subindo rio	Aparece por todo o canto, cortando o céu
Maxi buru – pedrinha de areia, estrelinha bem pequenininha	Aparecem no céu no verão um monte, é pedrinha de areia pequeno de rio que Busun jogou pra cima e começou todas elas	Aparecem em todo o canto bem miudinha
Bixitikae – estrela que cai	Mais dá de ver no verão e de céu limpo no inverno	Aparece caindo na terra
Biximuxu – estrela escura	Faz parte do que Nawá conhece como Via Láctea. Aparece no céu de um lado a outro no verão. Tem estrela preta ninguém vê não brilha, estrela é uma pedra, que brilha e estrela é coisa negra, coisa ruim. Essa constelação é utilizada para orientação de épocas do ano, começo do verão – solstício e começo da estação chuvosa – equinócio	Durante a noite, ela muda de posição, e no ano também vai mudando
Hunuapayuxibuã bixi – cobra grande encantada do céu	Constelação da Yube (jibóia) ou parte também da Via Láctea	Aparece na força do verão
Nai yuramae – aldeia yuxibu do céu	Aparece no verão, bem no começo também, mas pode aparecer pra fazer verão no inverno	Aparece no céu, é um como um cercado, e não é bom reparar [olhar], é doença e coisa ruim pra aquele que vê
Bixi txaxaki são estrelas que brilham, claras e escuras que piscam e não piscam, formam bai awa – Caminho da Anta	Constelação da Anta	Essas estrelas ficam na ponta do céu (norte) e abaixo de um quadrado de estrelas, quando ela aparece na ponta do céu do lado norte é sinal de inverno e em outro lado (sul) é sinal de verão.
Kuxubatiã – ovo de cujubim	Aparece no céu só no verão é um grupo de estrelas que dá no verão, aí a gente sabe que chegou o verão.	Quase no meio do céu mesmo
Tua bixi	Constelação do Tua – canoeiro	É igual ao canoeiro daqui, só canta no verão, só aparece no céu quando tá verão mesmo, "de primeiro aparecia certo agora não"

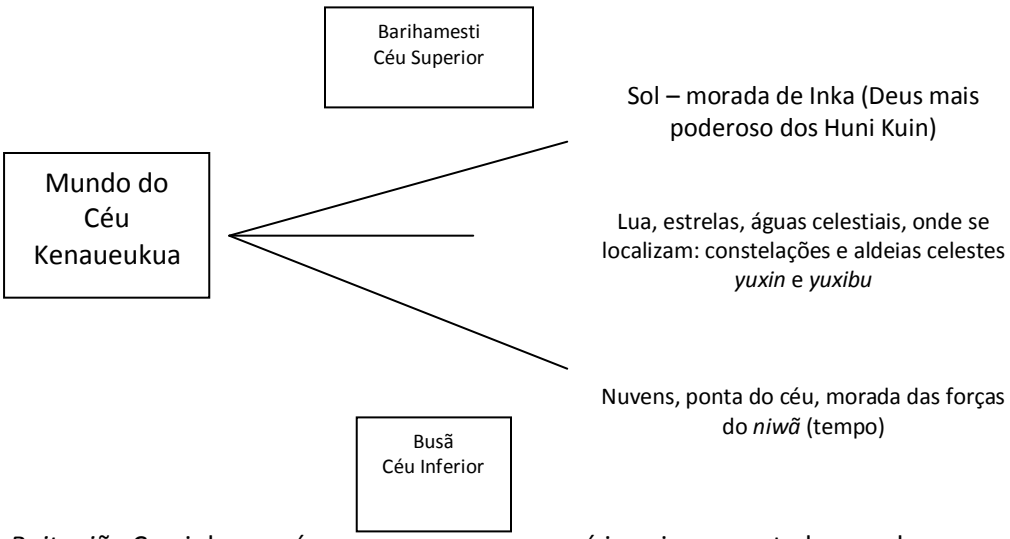
Bixi wapá	Cruzeiro do Sul	Aparece mais no verão, e indica que no dia seguinte fará sol quando tá no inverno
Turu bixi	Estrelinhas pequeninas	O mapa do céu continua a ser construído, como um devir a cada Huni kuin que seu bedu yuxin chega ao mundo do céu e passa a fazer parte da aldeia celestial, se fazendo visível aos parentes da Terra como turu bixi, são estrelinhas bem pequenininhas, é o parente que morreu e tá no céu agora.
Bixiuapá – estrela grande	Estrela grande que aparece na madrugada, muito brilhosa, representa "nosso pai Kuxipá que tá vendo nóis"	É bom é sinal de fazer pajelança, época de pajelança
Bixi haihá é uma estrela que só aparece no verão	Aparece no verão	Do lado que nasce o sol
Bixi maniá	É uma ruma de estrela do verão	Aparece em noite de céu com muita estrela
Bixi txaxaki – estrela que brilha e pisca	Estrela que pisca e brilha, aparece em noite de estrela	Está adivinhando chuva, não em lugar certo no céu
Nane bixi – tem estrela no céu	Quando tem muita estrela no céu é sinal de verão	Em todo o canto do céu
Bixitikae	Estrela que cai	Cai do céu na Terra, vê mais no verão

Elaborado pela autora com auxílio de Kupi Inu Bake, Ibã Kaxinawá e Muru Kaxinawá

Dissonâncias vão além de predizer eventos, elas apontam também para disfunções veladas, que, de fato, estão ocorrendo na sociedade humana ou na natureza, segundo a lógica Huni kuin. A observação do céu é, portanto um procedimento de diagnóstico. Astronomia nativa está envolta com o aprendizado de leitura do céu que espelha o mundo da Terra. O céu deve ser conhecido em todos os detalhes porque ele é um mapa, bem como, um espelho do seu sóciocosmos. O que importa é a leitura correta, assim como fazem também os Ashaninka, para poderem garantir o máximo de normalidade em suas vidas cotidianamente.

Ao que parece atualmente, na Terra, como no céu, o dia sempre é um novo dia, assim como a noite é sempre uma nova noite; o verão é sempre um novo verão e o inverno idem, sempre cada fenômeno em continuação e contraposição ao outro que se complementam. Portanto, o ciclo anual de sol/verão, friagem, chuva/inverno e alagação também são concebidos dentro dos mesmos parâmetros. Revela Kupi que, *"antigamente havia outro ritmo, não mudou o que ainda tá vendo",* o que faz aqui na Terra está ligado ao que realiza lá no céu, ou seja, havendo problemas aqui na Terra, haverá repercussões também no mundo do céu. O céu para os Huni kuin se apresenta dessa forma, segundo Ibã:

33. Mundo do Céu (Huni Kuin)



Baitapiã - Caminho ao céu _____ arco-íris e rios encantados que levam a ponta do céu
Namananahiuá - Mundo da Terra_____ homens, *yuxin*, animais, encantes, plantas, ventos
Kunaenamã - Mundo do interior da Terra__morada de *yuxintxakanawã* (ser maléfico)

Sobre a Cosmologia Huni Kuin escreve Tastevin:

> *"(...) o Kaxinaua acredita na existência de um firmamento que, como um teto, separa o mundo dos espíritos do nosso mundo terrestre. A vida dos espíritos é mais ou menos a mesma que a nossa. Como nós e mais do que nós, eles penam embaixo de um sol de fogo para ganhar a sua comida diária. Segundo algumas pessoas, pelos menos, eles não vêem a Divindade, que reside num lugar inacessível aos humanos. Existe no firmamento um grande lago e dentro deste lago um maguari gigantesco (uma cegonha) que pesca lá como as garças reais pescam nos nossos rios. O seu pé tampa o buraco por onde escapam, como chuva, as águas do céu quando ele voa. Vêem-se lá em cima ainda alguns outros animais fantásticos: mas são sempre, com proporções monstruosas, reproduções típicas de animais do baixo mundo. Baixo mundo é o nome exato que merece a nossa estada terrestre, já que, se bem compreendi uma lenda citada pelo Sr. Capistrano de Abreu, esta terra teria se desgrudado outrora do firmamento e teria ficado esmagada para sempre no fundo do domo maravilhoso, cuja cúpula nos recobre como um globo de vidro. Uma parte dos Kachinaua ficou lá em cima, onde os outros irão reencontrá-los depois da morte.(...) os Kachinawa parecem acreditar que os rios correm até o ponto em que o céu toca a Terra, banham as terras do firmamento e retornam ao seu ponto de partida."* (TASTEVIN [1925] *In*: CARNEIRO DA CUNHA, 2009:159, 194)

De acordo com a cosmologia Huni kuin, no céu existem *scores* onde habitam cada ser do mundo do céu. Na morada de *Inka*, só habita *Inka* e *bedu yuxin* depois de terem passado pela aldeia *yuxibu*, no céu inferior. Esta morada é no sol ou próxima a ele. No céu inferior está também

lua, que no passado ancestral foi um homem, agora está lua, mas também é encantado, segundo Kupi. A paisagem geral desse céu é similar a da terra, existem florestas, rios, campinas, igarapés, há abundância de alimento, animais e plantação do cultivado e do colhido. Kupi narra o mito da criação da lua, um dos mitos mais conhecidos dos indígenas na região.

> *"A história o lua eu sei, diz meu pai e o pai dele contava pra ele história, diz que não tinha lua não, só tinha estrela, que era gente e tava estrela e sol, e aí um tal de Huni kuin que chamava Yube, tinha mulher mas tem muitas pessoas que não pensa direito como tamo falando ainda agora. Ele tinha mulher. A irmã dele era solteira e sabia fazer roupa tudo, fazia rede, panos, tudo, e aí diz que a Irma dele era tão bonita. Ele pensou se eu tivesse outra pessoa ia casar com minha irmã. E pro lado dela sempre. Vou contar menos travessado véio mesmo. Ele ia mexendo com a irmã dele, quando ela tava dormindo, ele ia por lá deitava mais ela, e ela acordava e via o home que tava deitado com ela tava saindo. Ela pensava quem era? Se ele quer me mexer, eu quero ajuntar logo com ele. Porque ele sai? Ele deve ter mulher, aí pensou, pensou e então eu vou preparar jenipapo bem preparado e pra saber quem é ele. Ela baixou a rede dele, mais baixo que esse daqui, e botou jenipapo debaixo da rede, botou vaso cheio de jenipapo e botou a mão dentro e faz de conta que tava como dormindo. Nesse tempo não tinha mosquiteiro, nem coberta nem nada, não tinha nada pra embrulhar, a coberta dele era fogo. O fogo fazia ao redor de rede pegava quentura e dormia, porque não tinha donde tirar pra embrulhar. O fogo esquentava pra dormir e com a fumaça espantava carapanã, espantava tudo. Quem é, e lá e vem e lá e vem, ela tava dormindo, tava roncando, fingindo, e só olhando, e escutou bem devargazinho e ele foi pegando a beira da rede e foi deitando mais ela, e ela esperou e abarcou os cinco dedos na testa do irmão dela, páááá, aí pulou e correu e quando chegou assim na beira do igarapé e já foi lavando o rosto. Naquele tempo o jenipapo era muito forte e qualquer triscazinho não acabava, até agora não tá acabado, a Lua pode olhar que a Lua tem cinco dedos. Tem muita pessoa que diz que é São Jorge sentado em cima do cavalo, não é, mas é o história que é, é o dedo da irmã dele apresentou com cinco dedo molhado assim dentro do jenipapo, né, abarcou. Aí nesse ponto quando o dia vem amanhecendo esse homem tirou bem cedinho foi caçar, e essa mulher, o irmã dele, levantou bem cedo, antes de amanhecer o dia, pra olhar quem é que tem lá, todo homem que passava olhava pra cara dele, corrigiu todo mundo e quando pensando que não, voltou o irmão dela, pensou não acredito que é meu irmão, o irmão dela. Aí chegava só de noite, com pena dele levava comida, mabuxi que é mingau, atsa hua que é macaxeira cozida e ele comia e nem olhava pra cara. Digo, é ele mesmo, como é que vou fazer com meu irmão. Ele com vergonha convidou os cunhado dele, rapaz vamos caçar, mais pra longe pra matar caça mais manso, vamo embora e aí foram. Inventando não sabe e aí foram. Chegaram num rio grande fizeram balsa e atravessaram pro outro lado e foram, foram e até que os pessoal que andava encontrou com outros povo Bãkunawa que tava fazendo casa, tal Bãkunawa disse de tribo dos índios valente e tava carregando palha pra fazer casa. E ele pensou vou pisar na ponta desse palha que tá carregando e vou conversar com ele. Ele pisou na ponta do palha. Aí quando ia carregando aí impanco palha, foi e voltou pra traz e foi três veis e num saiu, aí ele diz como foi que enganchou e quando jogou a palha do ombro dele, tava um homem em pé pisando em cima da palha. Aí também não contou pipoca, só foi pegar a fecha dele e abarcou, mesmo em cima do peito, correu assim flechou de novo caiu, aí corre e rola pescoço desse Yube, deixou o corpo dele lá e trouxe a cabeça dele, olha que eu matei um índio também, são Huni kuin, são*

manso, se aparece, nos vamo matar mais, e agora nos vamo brincar com essa cabeça. Nesse tempo era cabeludo tudo, não cortava cabelo não, enfiaram pelo cabelo a cabeça dele pendurado e Bãkunawa tinha um bucado de fecha e queria acertar em cima do olho e virava assim e a flecha passava de banda e toda a vez e o cunhado dele viu escondido. Como é que eu vou pensar pra tirar a cabeça do meu cunhado pra levar, eu vou pintar com vagalume, ajuntou um bocado de vagalume e partiu e pintou a cabeça cabelo tudinho. E quando pinta fica luminoso e aí eles viram um yuxin dele que era a alma os índios e fugiram tudo, e aí ele e veio pulando e pegou pelo cabelo e arrastou, quando chegou no tapiri, aí esse cabeça começou a falar: txain eu quero unpax (água), pegava um bocado de água, dava bebia e caia tudinho, eu pensava que esse cabeça tava morto, eu ia pegar cabeça pra mostrar na aldeia, mas tá fazendo isso não vou levar não, pegaram cabeça ele e botaram dentro do buraco pra não aperriar muito, e saiu gritando e vinha gritando: manayuãããã, mandava esperar, nós chamamo: me espera aí, e vinha atrás dele gritando. Aí e atravessaram o rio na alagação e ele gritando a cabeçinha, pegaram a balsa e atravessaram e ele cabeçinha vinha mergulhando buiando, mergulhando e buiando e atravessou lá do outro lado e foi aberando, aberando até que saiu no pico. Esse pessoal chegaram na aldeia e falaram que o Yube outro índio matara, ele só tava vivo a cabeça, vamos fazer cerca na casa pra não entrar cabeça, ao redor da casa essa altura pra não pular, e vinha cabeça e chegou, só cabeça todo melado de barro, e ele mandava abrir, ninguém deixava entrar, a casa e a irmã dele chorando, ele arrudiou, pulou, pulou, toda a casa e parou, não deu e aí ele parou e pensou eu vou virar terra, vou virar terra, mas se eu virar terra vão cagar em cima de mim, vão me sapecar pra botar roçado, vão cavar pra fazer a casa e pensou tantas das coisas, e aí pensou se eu virar pau, vão me derrubar, queimar pra cozinhar, e foi inventando tudo, tudo, tantas das coisas, e aí pensou o que não tem é lua, e eu vou ser lua, e aí foi e gritou pra irmã dele, eu quero um bolão de linha que você fiou porque você não quer que eu entra. Linha como essa aí. Pra que tu quer linha, pra estragar? Não era pra estragar eu quero ser lua, ele tava falando. Ele entregou chorando um bolão de linha entregou eu não quero só um não, eu pequei esse preto e quero o branco também, agora quero bem amarelozinho e pegou o dente e jogou pra cima, diz que nesse tempo o céu era baixo e tinha a ponta do céu e não deixou cair, jogou um bolão, foi do mesmo jeito e jogou outro foi do mesmo jeito, e jogou o outro foi do mesmo jeito, aí falou com três dia ia sai, não era pras pessoa falar: naraká, não e podia falar yube nawabusca nanaiá, porque se não fazer isso que era pra mulher nunca senti as doença das mulher e aí não acreditaram, ajuntou e foi subindo e cantando, subindo e cantando, cantando, até que chegou no céu e ficou lá e soltou toda a linha que subiu nele e foi caiu no chão também é por isso que tem o ambe, tem aquele shumi nixi bixpia (ambezinho, que não tem espinhozinho e é fino) é por causa disso ficou assim, aí ele subia assim cantando: [Kupi explicou em hantxa kuin pra seu cunhado que chegou, o porque ele ia cantar pra mim, e começou o canto]

peskitá peskitááááá, kabirokumainunnnnnn (estou subindo, estou subindo, batendo as asas, pára de rodar a linha)

kumanuã peskitáááá sabirokumainunnnnn (cumaru no galho, voando alto como o cumaru alto)

barikunkunkunkun samontuntun samontuntun (estou indo pro canto onde tá o sol com a batida do besouro)

inutuntun donima donimaaaaaa (a onça tá batendo, estou pindurado)
pabuka pabokaaaaaaa (batida da cobra venenosa)
pavoka pavokaaaaaaaaa (batida da cobra venenosa)
samontuntunnnn samontuntunnnnn (batida do besouro)
inutuntunnnnn barikunkunkunkun (batida da cobra para subir onde tá o sol)
sabirekumainunnnnn (pára de roda a linha, porque ele não ia segurado)
Cantou, cantou até que chegou no céu e aí pronto ficou nessa história, aí virou lua, com três dia nasceu uma lua-ushe, no lugar de dizer: yube nauiskananiá, não tem deles que tava dizendo isso. Tem mulher que nunca tem filho esse diz que tá nanuiá, esse que num diz nanuiábaka esse que tem muito filho é por isso que ficou nisso."

A lua é um ser encantado e também emite alguns sinais, entendidos como mensagens aos Huni kuin aqui na Terra[275]. Nesse mito narrado acima, no tempo pretérito, na Cosmogonia Huni kuin, não havia *uxe* (lua) sendo criada por um evento mítico. Este astro, que é também um Huni kuin tem comunicação com os parentes da Terra, comunicação esta percebida e decodificada pelos índigenas como avisos de acontecimentos. Elencam-se na tabela abaixo os tipos de lua e seus respectivos sinais:

Tabela 10. Tipos de Lua (Huni Kuin)

Tipo de Lua	**Mensagem para os Huni Kuin**
uxeturuã (lua amarela)	naquele período vai dar doença na aldeia
uxemaxe (lua vermelha)	quando está vermelha vai dar paxinkiwãnatiã (desastre, morte)
uxebuna (lua escura, só vê a listra, lua nova dos nawa)	período que se dedica a uma coisa nova, novo plantio, abrir roçado, começar alguma coisa
uxebabukae (lua cheia) ou uxe badi (lua como sol, cheia)	época boa de plantar batata, porque tudo engrossa
uxepustu (lua buchuda)	época que engravida mulher
uxetehuá (lua com círculo)	raiva dos yuxibu que moram na lua, coisa ruim vai acontecer, doença, acidente
uxe cuskae	lua torta é sinal de chuva
uxenia	lua que está em pé
uxebakukui	lua que está entrando
uxemahui	lua que vem saindo
uxebari	lua clara como sol
uxeturukui	tem aquela roda ainbu fazendo hiyunikin – mulher nova mestruando

Fonte: Kupi Inu Bake e Ibã Huni Kuin (TI Aldeia 27)

A *agency* (agência), na qual a lua detém esse poder, pois possui uma intenção, entendida pelos Huni kuin, como fonte causadora de alguns eventos, tanto para o bem quanto para o mal, Como o evento seja para o mal, há maneiras de interferência do *mukaya* negociando o não acontecimento desse mal em troca de alguma ação que ele realizará.

[275] Em uma noite de lua cheia com um determinado círculo ao seu redor, perguntei a Kupi porque a lua estava com um círculo em volta dela. Ele respondeu que estava "falando que era doença que vem coisa ruim", naquela noite e noutras iguais, dormimos com a vela acessa. Notei que quando a lua aparecia no céu sem o círculo, aí não dormíamos com a vela acessa. Kupi explica que "era pra acalmar a raiva dos yuxibu que moram na lua, alguma coisa fez, tem de proteger a casa, as pessoas daqui". Interessante isso só ocorreu na casa de um *mukaya*, noutras casas Huni kuin que pernoitamos esse "ritual" não era realizado.



Foto 39. Lua/Foto da autora

A lua, astro muito significativo no céu para os indígenas em geral, está inúmeras vezes associada ao sol, ou como uma irmã, como uma esposa ou até como um inimigo. Caracterizada por suas fases, ela permite a divisão do tempo em semanas, meses e épocas. A lua também era utilizada como instrumento para contar os meses, segundo Kupi,

> *"Antigamente contava os tempo pela lua, uxunitxae, contava pela lua, exebutsa = lua nova, uxebutsanikikin= lua crescente, exeniabuna=primeira lua nova, uxeburarã = lua nova, habuinubuxti é duas lua numa só, passou duas novas e veio e uma cheia. Dezembro porque já tá, sabia quando chove porque contava pela lua e agora nos chama mês, porque esse mês essa lua quando findar já vem março, abril, lua nova uxeniabuna. Uxebutsaninkinkin vai contando no dedo dele, a lua quando dá lua nova é quando lua fica escuro até passar três dia aquila que já foi que vem o lua nova desse, uxebutsanitiein, uxenitinkin, nauxebutsanitinkin, nauxebutsanitinkin, nauxebutsanitinkin, nauxebutsanitinkin, nauxebutsanitinkin, aí vai contando assim na contagem deles, de lua e mês: dabuinunbusti, dabuinundabe busti, cinco mês, busti inun busti, dabe busti, dabu inun dabe busti, e mais cinco mês assim faz dez mês dabe, dabe faz um ano, tudo pela lua. Mukuninabujuiurá dabe baririskixuke, ele sabia contar, entendia e contava pela lua e pelo dedo."*

Esse grande "grupo de transformação" do qual fala Lévi-Strauss (1964[2004]), ao citar a *"área cultural Juruá-Purus"*, sendo que esse grupo, se partiu e redistribuiu. Assim sendo grupos vizinhos possuem uma mitologia raiz que se dissipa entre eles que se modificam de alguma forma. Citando Lévi-Strauss, o mito continua mito enquanto é percebido como tal não importando, portanto, novas interpretações, misturas ou versões. (*idem*, 1958[2003]) advindas da redistribuição territorial desses, pode-se denominar, subgrupos. Um outro exemplo dessa acepção é a mitologia sobre a Lua, recolhida de Delmiro Moreira da Silva, Huyvã Shawãdawa da Aldeia Raimundo Vale, Riozinho Cruzeiro do Vale em Porto Walter, o seguinte mito, que vale a pena ser relatado,

"História de lua eu conto que foi assim, porque era daqueles antigo velho, índios antigo velho era dois irmão, um irmão e uma irmã numa aldeia e aí o irmão dela começou a sair com ela, sabe, até que ela cismou, era muito homem e esse cara ia lá, ele sabia que ela era irmã dele, mas ela não sabia quem era, e ela pensou quem é esse cara que vem atrás de mim toda noite, quem é, né, e ela pensou e ela pensou e disse hoje ele me paga, passou tempo, e um dia eu hoje vou saber quem é, ela foi pra mata pegou jenipapo ralou o jenipapo colocou numa tigelinha de barro mesmo, pisou e machucou bem machucadinho e colocou água, hoje eu não sei, mas amanha eu sei. Ela foi se deitar e colocou a cabacinha de barro debaixo da rede dela, e não dormiu ficou esperando. Aí esse homem foi, ela não fez questão não, mandou ele deitar, mas aí ela melou a mão e três dedos assim e agradando ele e conversando passou na testa dele agradando ele, e passou só na testa dele agradando e depois ele foi embora, aí no outro dia ela foi corrigindo os homens tudinho e viu que era o irmão dela. Ele tava preparando pra caçar e ela amaldiçoou ele, tomara que tu caia e morra na mata, leve uma topada e que não venha mais de lá, chingou ele e ele saiu pra mata. E mataram ele mesmo, um homem matou ele mesmo, aí esses morador que morava com ele foi caçar também, e escutaram um grito, e aí o que é isso, e aí viram a cabeça dele que vinha bolando, bolando e foi bate na casa da mãe dele. Ele disse pra mãe dele que tava com sede, mãe me dê água eu tô com sede, ela deu, ele disse eu quero entrar, e a mãe dele disse não aqui eu não quero você não, vai embora, ele pensou minha mãe não me quer na casa dela e começou a falar, o que eu vou ser, se eu virar um pé de jarina, se eu virar quando soltar os cachos vão me cotar, se eu virar buraco, vão entrar dentro, ele pensou e vou lá pra mãe dele, bolando disse o mãe eu vô embora, a mãe disse pode ir, pode ir, vim buscar meu bolão de linha, antigamente fazia rede coberta com esse bolão de linha, minha mãe não quer que eu suba na sua casa, daqui três dias vai me ver e vai chorar com pena de mim. Aí ele pensou, eu sei que eu vou ser, eu vou virar lua, virou lua cheia e subiu pelo bolão de linha, passou três dias, a mãe achou ele, virou lua, e ela disse desce meu filho, volta meu filho e ele disse que não que ia ficar ali mesmo."

Mito este que guarda certa similitude com o mito Huni kuin também sobre o aparecimento da Lua. Na esfera celeste existe o *nai bai* (caminho do céu) que é o arco-íris, uma dessas veredas. Diz-se, também, que os *bedu yuxin* viajam até o arco-íris, *sintan*, chamado de *Inka bai* (caminho de *Inka*) *bai*, para alcançar o céu. O próprio termo *bai* (caminho) significa também ir visitar, a correnteza de um rio ou o acaminho, ou seja, os fluxos. Compreende-se que um dos caminhos ao céu dos *bedu yuxin* são as águas. A ida para o céu, que é feita através das águas, onde serve como caminho e leva o *yuxin* até a ponta do céu, há uma ligação entre as águas da Terra que se conectam ao céu, se apresentando como um portal de conecção. Outro caminho até o céu é via arco-íris que também faz este papel.



Foto 40. Arco-íris, rio Juruá/Foto da autora

O arco-íris surgiu no cosmo primordial, faz parte da cosmogonia de todos os povos indígenas e não-indigenas da região do Juruá[276], tem-se a seguir uma pequena história Shawãdawa sobre o arco-íris dita por *Huivã*: *"Arco-íris pra nós é porque tem chovido pra outro canto, fala shukui ele tá bebendo água do rio e tá fazendo shukui pra jogar em outro canto, é também caminho das almas também."*

Iskubu comenta que,

> *"o arco-íris surgiu foi no tempo que subiu Inu Nawa Buska, então ele usou o algodão colorido pra subir pro céu, pra ficar no céu. Arco-íris é sinal pra onde choveu, e também tá puxando água de um lugar para jogar no outro paxakikiki (bebendo água). Tem yuxibu lá ele é linha negra, é cor do algodão do kene negro".*

Ibã acrecenta que,

> *"Sintapaka (arco-íris) chupa a água do morto que tá na terra e leva pro céu, no bai (caminho) vai secando e fica no céu o yuxin dele. Se não derrete o coco dele e o cuspe dele na Terra, o yuxin dele fica onde ele cagou, cuspiu, o mijo dele some rápido, quando tudo isso seca e some o yuxin dele fica invisível e não anda mais ali por onde ele andava quando tava vivo. Ele bebe água da terra também, tira de um lugar pra jogar no outro, é encante".*

Inkamuru entende que o,

> *"arco-íris é quando o Yube nawá buska vê do céu, da lua, vê o mundo tudinho e quando vê, que vê muita doença manda arco-íris, então não tem como fazer como ele*

[276] Priscila Faulhaber (1997) em seu artigo: "Nos varadouros das representações: Redes etnográficas na Amazônia do início do século XX" faz uma compilação sobre a contribuição de etnógrafos importantes na interpretação das crenças e representações dos indígenas da Amazônia, em foco os conhecimentos sobre a geografia e astronomia desses povos. Ver mais em: Tastevin (1925) In: Carneiro da Cunha (2010).

surgiu subi com o pensamento dele, aí ele diz, que vou soltar esse arrozinho pra qualquer uma criatura quando morrer pra não perder o caminho, aí solta desce em qualquer canto, a criatura quando morre pra não trapalhar e não procurar varadouro, perder."

Kupi Inu Bake conta a seguite história do surgimento do arco-íris,

"Neitahunawa é o homem-cupim invisível, bankunawa, o homem que derrubava o pau, o roçado e o cupim invisível vinha e comia escondido, vinha e acabava. Quando o homem derrubava o cupim invisível vinha e comia tudinho. Quando a gente derriba um pau, cai aquele cisco grosso e sai aquele ciscozinho bem fininho do pau. É assim essa história é com o yuxibu que é Neitahunawa e Tahunawa, é o homem que derrubava tudo. Inkabai é o caminho do céu pra vim direto e ir direto e ir bem, pra ele vir direito ele vai cantar huã que é a cantoria dele. Ele cantava e fazia cair cisco grosso e cisco bem fininho pra derrubar pau. O homem yuxibu ele tava arrumando pra ele descer do céu e vir reto. Aí ele derrubava tahu (pau) pra fazer caminho. Esse Neitahunawa, é yuxibu, homem espírito invisível, é assim. O arco-íris é o caminho do Neitahunawa e dos homens pra ir pro céu. Essa é a história do arco-íris, quando apareceu pela primeira vez."

O arco-íris se apresenta de duas formas: *bari sinta* (arco-íris do sol) e *uhi sinta* (arco-íris da chuva), os dois acontecem de maneiras distintas e em locais distintos. O *bari sinta* aparece no céu quando não choveu ali *"esse tá servindo de caminho pro bedu yuxin até o céu, tá bebendo água daquele lugar pra levar pra outro"*. O *uhi sinta* ocorre depois de uma chuva, quando esta cessa, sendo sinal do fim daquele fenômeno atmosférico. Segundo Ibã, também serve de caminho para o céu, mas *"está dizendo que a chuva parou e já bebeu a água daquele lugar."* O arco-íris é um fenômeno meteorológico, um sinal em que está contigo mensagens, umas visíveis e outras invisíveis.



Foto 41. "Boca da Noite" com nuvens vermelhas/Foto autora

As nuvens, outro sinal meteorológico que evidencia a mudança do tempo no lugar e também do clima são decodificadas pelos Huni Kuin que as interpretam da seguinte forma:

Tabela 11. Tipos de Nuvem (Huni Kuin)

Tipo de nuvem	Sinal que os Huni kuin interpretam
nai xapu (nuvem de algodão do céu)	sinal que tá chovendo perto, mas aqui está sol
kexipá (nuvem vermelha)	sinal que tá trazendo doença, ou coisa ruim tá para acontecer; As nuvens vermelhas é sinal de sangue, de morte de parente, antigamente era de morte porque tava na luta mesmo, agora é doença que dá morte.
mexumuxui (nuvem escura)	nuvem de escura de chuva
nai xapu turu	nuvem pequena dá no verão, é tempo de sol
muxumuxuikiki (nuvem de chuva, vai chover logo)	nuvem escura de chuva
nae xapu euapá (nuvem grande)	nuvem grande branca
nae maxu euapá (nuvem grande escura)	nuvem que tá trazendo chuva
matsiwa (nuvem)	nuvem que tá no céu
baripeikiki (pouca nuvem)	pouca nuvem, ou que seja, sem nuvem, tempo tá estiado
muxui yuxibu (nuvem escura yuxibu – espírito mau)	quando um dos espíritos do morto paira sobre a aldeia durante vários dias, na forma de uma nuvem densa e escura, que só prepara, prepara e não chove. Difere da nuvem escura por causa do vento forte
muxuikiki yuxibu (nuvem escura que tá formando com espírito mau que tem lá)	quando um espírito mau, de algum morto, pajé forte que morreu, paira sobre a aldeia durante vários dias e noites, chove muito e forte e estraga casa e plantação no roçado
kui (fumaça, um tipode nuvem também porque a terra é quente e a água é fria quando ela esquenta a fumaça sobe)	aparece quando tá frio na madrugada nos lugares frios em cima dos rios, embaixo de árvores depois de muita chuva

Fontes: Kupi Inu Bake e Ibã Huni Kuin (TI Kaxinawá Aldeia 27) e Inkamuru Huni Kuin (TI Ashaninka/Kaxinawá do Rio Breu)

Bariã – Verão

Um sinal de que está chegando o verão são as friagens[277] e os ventos. Iskubu conta uma história sobre *"os tempos"*, de uma climatologia nativa, de como se interpreta as friagens de chuva, os ventos, os temporais, que são ventos forte seguidos de chuva, que passam derrubando tudo, e dos sinais como o trovão e o relâmpago envolvidos nesse processo.

> *"(...) daí a chuva pra gente quando é pra chover a gente conhece pelo sol, o sol dá sinal, os animais dá sinal, os animais tipo o papagaio, se tiver um animal tipo que vocês falam de estimação como o papagaio, você cria ele, ele começa a ficar contente alegre, ele tá adivinhando alguma coisa, e é a chuva. Pensa que não dá dando chuva. O sol ele, tipo assim, tempo uma nuvem, formou um tempo, hoje de manha no inverno, o sol vem de manhazinha assim clareou tudo assim bem bonitinho, já sabe que no final da tarde vai ter chuva, vai chover. Ai quando não tem assim um tempo meio nublado, assim como tá aqui o sol não tá dando forte, no inverno é sentido que ele vai dar um dia bom pela parte da tarde, pela parte da manha ele não fez. Eu*

[277] *Wiwake* é friagem de caroço, isto é com chuva e *yutã* é frigem seca, ou seja, sem chuva para o povo Shawãdawa, segundo Rosildo Siqueira.

observei aquela coisa. Então o sol ele dá esse sinal pela parte da manhazinha se tiver assim um sol forte, então certamente a tarde vai fazer uhi. Então quando você vai caçar, você tem essa esperteza, vai assim um dia bonzinho, então tem que sair bem de manhazinha, quando dá meio dia e de meio dia pra tarde você já deu de matar a caça e já tá voltando e chove, isso no inverno. Aí no verão quando é pra chover também o sol dá aquele sol quente mesmo, dá um sol assim que você soa mesmo, é um sol forte, aí de repente pensa que não tá ajuntando as nuvem, lá, acolá, acolá, vem, começa a formar aquele tempo (ajuntar nuvem para chover), aí vem a chuva e os papagaio anima tá adivinhando a chuva. Uibarikiki é esse sol forte, o sol da chuva e aí a gente ô, daqui a pouco vai cair uma chuva. Hoje assim, ontem a noite caiu uma chuva e no meu conhecimento choveu muito para os outros cantos e aqui choveu muito pouco, então foi muita frieza de outros lugares que choveu muito, ficou assim aqui. Muitos cantos choveu e abafou e aqui passou mesmo só o vento da chuva mesmo, passou pouca chuva, só chuvinhazinha, a chuva mesmo, choveu em outros cantos. Quando dá essa frieza assim tá querendo dizer que tá chovendo em outros lugares, não tá chovendo aqui, mas com o tempo lá, faz com que aqui fica frieza, frio da chuva, do molhado. Outros lugares é que pode tá chovendo em Cruzeiro, ou pode tá chovendo no Rio de Janeiro, pode tá chovendo em outro canto e em outros cantos tá fazendo sol, mas tá recebendo essa frieza também. A gente percebe assim o tempo tá fechado, tá chovendo, aí tem uma pessoa que tá em Rio Branco, tá em outro canto, tá em Tarauacá, igual aqui tá chovendo fala, e aqui tá só o tempo e tá fazendo um frio danado, e quando já ter chovido assim perto assim, olha o vento também, quando forma aquele tempo, aquele tempo assim forte e dá aquele tempo assim e começa com vento uuuuhhhhhhhhhhhhhxxxxxxxx traz só aquela frieza, ali pode até chover, mas o que era certo era que já era pra tá chovendo. O trovão também quando tttooooooonnnnnnnnnnn tá todo fechado o tempo e dá o trovão longe é sinal que lá já terminou de chover e diz que aquele trovão é fazendo assim, arrotando, ele já comeu o yuxin de alguma pessoa e tá arrotando, assim e é depois da chuva mesmo, ele limpou e achou comida dele, comeu e tá arrotando. Tá bom né! O trovão é junto com o relâmpago exatamente. Então Kana ele teve um filho, kababuri é aquela coisa que dá claridão kanaburiiskae, a gente sabe que vai trovejar, kanaburi é um sinal que dá que o trovão vai chegar ali, fica atento que vai chegar ali, tummmm, formou o tempo deu aquele trovão bem longe, é esse que eu falo que o pessoa tá arrotando. Com relação não ao trovão mas o tempo. Os Huni kuin mesmo conheceram essas pessoas, até hoje, no tempo que vivia isolado, só eles, quando têm temporal assim eles brincavam, aí um dia veio um temporal bem forte, bem forte, que o temporal acabou, o vento levou uma pessoa, ninguém percebeu que espalhou tudo e ninguém encontram a pessoa. Sempre, sempre aquele vento fazia aquele percurso ali, a rotina e chegou a época quando veio de novo eles viram essa pessoa passando, aquele cara assim meio espírito. Concentra assim acolá, não todo dia, mas quando passava assim um vento forte, temporal, tem aquele vento forte, e não é a todo dia em qualquer momento não, tem o momento certo que ele passa ali para distribuir alguma coisa de ruim. Aí ele ia e quando chegava esse vento mesmo era um vento forte, aí diz que o cara passou um bariã (verão), porque contava pelo sol, né. Aí eles combinaram, rapaz é nosso parente, vamo fazer um meio de pegar ele de volta, diz que ele vinha tal, ficava assim perto tal, queriam só pegar assim, mas, ele era yuxibu mesmo, já tinha encantado, não era mais essa pessoa normal como o cara que ele era, o vento mesmo fez isso com ele. Aí eles planejaram, não vamos pegar ele, vamo fazer aqui uma rede de bishô, é um cipó que a gente faz corda, fizeram as cordas mesmo, amarraram nos pau e tal, organizaram eles combinaram quando vê um tempo assim, eles ficavam

alertados, era fraco ele não vinha. Mas teve uma vez que escureceu mesmo o tempo e diz agora é a vez. Aí eles se ajuntaram, cada qual ficou nos seus cantos. Eles queriam resgatar, e esse vento forte veio mesmo e começou ele a passar e aí laçaram o cara, amarraram o cara e colocaram num sacutelo e vai acabando com tudo na aldeia, acabou cupichau, dava tanto redemoinho assim, pra tirar o yuxibu da mão dos cara, Aí deu dez minutos de vento forte e viu que não dava, foi embora. O yuxibu, o cara mesmo ficou endoidando e queria ir embora com o tempo e aí só o pajé cuidava dele. Ele veio crescendo e começaram a falar coisa com o tempo. Ele explicava tudo pras pessoas, e a noite ele explicava, ele falou que o yuxibu que é o dono do ar, era forte mesmo, ele não passa por acaso, e ele conhecia muitos lugares, ele fazia defeito na árvore, entortar, e nesse vento tem o chefe dos yuxibu e todo mundo, tem muitos yuxibu e eles vão passando e vem brincando com a floresta. E aquelas árvores que derrubam. A árvore pela raiz, tira pela raiz porque tem pau que não quebra, é com o calcanhar dele, derruba pela raiz mesmo, e cai. Eles não são grandes de tamanho, mas são fortes. Eles passam e vão se divertindo pela floresta, a intenção deles é divertição e a outra coisa é doença, quando chegam perto da aldeia, eles vem falando assim, escuta aí, escuta aí, escuta aí e aí vem atento com o tempo mesmo. Aí que eles chegaram num lugar, as criançadas tão brincando as coisas tão aí, e aí ele pensa eu vou ficar aqui e traz um monte de doença. Porque o bando de yuxibu vai ficando em cada lugar, um diz que vai ficar aqui, outros dois fica também e outros vão ficar mais na frente e é por isso dá aquela doença geral é o yuxibu que vai semeando pra contaminar as pessoas, por isso que antigamente os pajés fechavam a aldeia."

A ocorrência de *niwenã nixibuã* (ventos fortes, ou temporal) é sinal de que já passou o verão e a chegada de *niweikiki* (ventinho gelado que dá no *bariã*) é a anunciação da chegada do verão. Esse vento de temporal carrega consigo várias doenças, segundo Kupi é *"vento do sul trás doença é esse vento frio, lá não tem floresta, só poluição, morte, carrega isso"*. Para os Huni kuin o vento é um ser com agência e ambíguo, ele faz o bem e o mal. Faz o bem quando *"está trabalhando no roçado e vem o niweikiki para tirar a preguiça e dar mais coragem para trabalhar"*, diz Kupi. É mau quando vem na forma de *niwenã "com raiva"* e destrói casas, derruba árvores e também traz *yuxibu* e doenças para a aldeia. Para os Huni kuin o *niwe* (vento) tem características próprias de potência. Expressão também mensagens como no *uhiã*, chuva ao redor do local que está aparecendo como *niwe matsi* (vento úmido, molhado e frio) e revelando que,

"no inverno quando tá esse ventozinho friozinho é porque tá chovendo muito em outro canto e aqui também já choveu tá molhado, a terra tá fria, esfria o vento que tá abafado". Segundo Ibã: "O barulhino do vento, nawa diz como ah!....(...)sussurro, é sussurro do vento é yuxin que tá chorando, o Kanã (trovão) é que mora no céu e tá abrindo boca, ou que seja, bocejando nas palavras de vocês."

O *niwe* que anuncia o *bariã* é aquele que traz *natsibui* (friagem). *Yutãpepa* é a primeira friagem forte, que ocorria no mês de maio, isso antigamente, segundo os Huni kuin, porque atualmente não tem ocorre em maio, ou melhor dizendo, não tem época certa para ocorrer. O

niweikiki iniciava no mês de abril que era a época também de iniciar os trabalhos no roçado. A aranha relata Kupi,

> *"Yutã é a dona da friagem que acontece na mudança da estação invernosa para o verão. Quando eu era pequeno, era tudo diferente, meu pai conta que ele morava numa maloca grande, não sabe, o fogo era feito dentro dela e ficava fumaça, e bem quentinho mesmo, não tinha coberta, mas ficava quentinho. A friagem de muitos dias e nóis passava dentro da maloca e comia macaxeira assada e banana assada, tinha muita lenha, não sabe, e passava a friagem e saía para caçar e mariscar, eu era bem meninozinho, eu não lembra muito bem".*

Inkamuru observa também que,

> *"Os tempo muda tem jeito de saber a mudanças na mata, animais, passarinho. O tempo do verão, inverno vai de outubro até começo abril, aí vem friagem e chega o verão. Quando chega perto do tempo do verão, tem aviso. Antigamente a mutamba florava, era começo do verão, abril, depois canta o bem-te-vi da mata, dizendo que a terra vai ficar dura logo. Depois passa mais um bando de passarinhos aqueles bem pequenininhos, de todas as cor, vermelhinho, azul, amarelo, verdezinho avisando ao pessoal que a friagem já vem perto. Depois disso, canta o shentika (passarinho da noite ou matinta pereira), três ou quatro dias, aparece a friagem, agora tem véis, agora, ano passado, o outro, que anuncia anuncia, mas a friagem não vem, os bichinho, coitadinho tá enganado."*

Antigamente sempre dava friagem, mais ou menos em maio, como revelam os *shenipabu* (velhos, ancestrais) Huni kuin. Segundo seus relatos *"vinha um vento antes da friagem, assoprando tudo, de uma vez, de uma tacada só, não tem outro depois, a friagem vinha em seguida, quando o vento nos assusta, já sabemos que a friagem, está perto".* Kupi revela que a friagem sozinha é também *yuxibu*. É que primeiro, uns dois dias antes da friagem, vem só um sinal, um anúncio do que vai acontecer. *"Muitos pajés vêm que isso não é friagem, é yuxibu! Vamos tomar cipó, cipó leve e rapé, ver o que é, e iam negociar a proteção. Fizeram isso cantando e rezando para o yuxibu não trazer mal e não trazer o mal. Fizeram pajelança pra que o yuxibu passasse sem fazer nada de ruim, aí deu certo."* Existe também *pu ika yuxibu nikai* (hora que espírito que assopra) um vento *yuxibu*, segundo os Huni kuin, é um vento que fica perambulando, *"fica perdido"* na mata e transforma-se em vento frio, ele é um vento que mora na mata, é frio que passa na mata dando a sensação de arrepio e *"aquela sensação ruim"*. Diz Kupi que, *"ocorria pela madrugada, era muito sentido nas épocas que os Huni kuin trabalhavam com seringa e saiam para cortar a uma hora da manhã e, muitas vezes, encontrando com esse yuxibu, gente dos espíritos, agora parece que anda toda a hora, não tem mais tempo pra ele não, eu vi isso."*

No verão também tem o *niwe xana* (vento seco) aquele vento que não é frio e apenas balança algumas folhinhas das árvores, não abrandando a quentura. Em qualquer tempo ocorre o *niwã bebeikiki* (vento de brisa) que é aquele vento comum, segundo os Huni kuin, *"vento normal"*.

Nessa época é o período de *kanaburiiskae xana* (relampiando sem chuva; relâmpago seco)[278], *"dá na boca da noite ou bem cedinho, que é a flecha dos yuxin e os yuxin ficam felizes no céu, estão em festa"*, ocorre esse fenômeno ocorre porque *"chegou bedu yuxin de mais um parente que morreu"* em algum lugar.

José Sereno Kaxinawá observa os tipos de friagem que existe para os Huni Kuin,

> *"Primeiro era assim, passa no inverno e vem chegando o mês de abril começa a dar friagem e até junho começa a dar friagem e toda a friagem tem nome, tem batiputatuitã friagem da tiração dos ovos de tracajá algodão) , tem de tudo nome de friagem tem banisauitã (friagem da uvaia quando os peritos e dos animais derriba), xapukuruiutã (friagem da tiração do algodão), xanixiauitã (friagem dos bicho de cabelo) itsibanitsaitã (friagem com vento e com sereno que faz zoada) (friagem da huixutxuritã friagem do juriti caçando pama), e tudo assim, tem esses nome de friagem e vem chegando, chegando quando termina a friagem é tempo de botar roçado, planta roça, planta mundubim, planta mamão, planta banana, planta jerimum, planta tudo, as primeira friagem chegava em maio, depois das friagem e é até junho e depois a gente planta, antes tá preparando o roçado pra plantar, pode até começar a plantar mas tem que ver o friagem. Sapo tá cantando tá perto de dar friagem e aí que friagem chega mesmo, junta muito sapo cantando aiaiaiaiaia toma conta os igarapé de tudo e era friagem mesmo. De primeiro era assim e hoje em dia tá mudando, de primeiro passou bom mesmo, hoje em dia tá mudando, mas tem que dá friagem mês de junho e de primeiro dia 07 de abril começou primeira friagem, tá vendo, não é tempo dela, num sabe, aí eu tava aqui e começa assim tá friagem não vai continuar muito sol, não aí bem depressa começa a dar repiquete, agora, quando começa a dar friagem mês de maio, junho aí até julho vai dar friagem e não tem perigo de repiquete. Essa é nossa ciência mesmo. Olhava pro tempo e começava a ventania de manha não chove e se ficava tudo calado de manhã e nem outras coisas não canta aí era chuva de primeiro era assim mesmo."*

Interessante a fala de José Sereno Kaxinawá, pois explica a sequência das friagens que antigamente ocorria na região, ele também comenta que atualmente compreende um pouco, mas que *"os tempos estão mudados".* As friagens também eram marcadores da época para colocação do roçado. O conhecimento de sua chegada permitia não perder as semestes, de repente com a chegada dos repiquetes, isto é cheia de rio que alaga as terras baixas e praias e faz perder o que foi plantado. Evento que não se repete mais. Como foi revelado por Iskubu Kaxinawá, de que muitos indígenas já perderam esse conhecimento e plantam em época errada e perdem as sementes, *"se tem ainda semente planta de novo, senão perdeu mesmo, isso tem acontecido por*

[278] Os trovões e relâmpagos são sinais da passagem dos Tupã, segundo os Mbya, por isso, e quando estrondam eles dizem "Tupã ipoxi!", "Tupã está bravo! Também os ventos frios e quentes são sinais de sua passagem. Ver: SCHADEN, E. 1974, Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo. EDUSP.

que os tempos não regulam mais e a gente não sabe mesmo, como de primeiro meu avô te disse, (...) não é que não sabe, de saber sabe, mas tudo mudou, tem de aprender de novo."

Outro fenômeno é o *hinatxaipa ibabu naikaikiki* – *"redemoinho de vento, quando yuxibu, ou que seja, o diabo está dançando"*. Nesse evento evita-se ficar perto e porque esse redemoinho de vento adoece as pessoas causando febre e dor de cabeça, segundo os Huni kuin. Existe também o *hinutitukawane* (redemoinho de água) que para eles é *"a cobra encantada que está passando, sai da dormida, dele tá se enrolando pra pegar seu come, você vê na água, tá vendo"*.

Além dos ventos e da friagem, a chegada do *bariã* (verão) é, principalmente, a época de início dos trabalhos no roçado. E falar de verão é falar de uma época com mais sol[279]. O sol é *Inka*[280], ser mitológico Huni kuin que vivia com eles antes de subir e ir morar no céu. Interessante a

[279] Sobre a origem do sol, Betty Mindlin observa a correlação entre o fogo e a origem do sol em alguns povos xinguanos: "Há ainda nestes povos Aruá, Jabuti, Macurap, vários mitos curiosos sobre a origem do sol, ausente em muitos outros relativamente próximos, como os Suruí, lembrando os múltiplos sóis dos Aztecas, que desaparecem sucessivamente. No mito dos Aruá, o sol era como fogo, queimou uma criança e os homens o mataram. Vários sóis foram mortos pelos homens, até que o demiurgo, Paricot, resolveu elevar o céu para mais longe da terra. No mito dos Jabuti de Rondônia, o sol nunca se punha, voltava imediatamente, nunca havia noite. Um dia, os "demônios" onças devoraram o sol, comiam também a humanidade. As mulheres grávidas viravam onças, comendo os que haviam sido seus parentes. Os habitantes remanescentes na terra juntaram lenha e queimaram um pajé velho, para ficar no lugar do sol. O pajé foi se coçando no fogo, virando sol (...) não era mais gente, mas saiu muito namorador, excitando o ciúme dos homens, que o mataram. Outro pajé mais moderado foi escolhido, sentou-se na fogueira no seu banco de pajé, avisando os parentes para não chorarem, pois não iria morrer. Na fogueira, virou sol." (MINDLIN *et. al.*, 1999: 96-102). De acordo com um mito Pano (Shawãndawa) o sol casou com uma mulher, mas quando foram ter relações ele a queimou e ela não o quis mais, ele triste foi morar no céu e daí surgiu o povo do filho do sol. (Francisco Nogueira Siqueira Shawãdawa, 61 anos, TI Jaminawa-Arara do Bagé).

[280] Oscar Calavia Sáez escreve neste artigo alguns apanhados sobre o *Inka*, ser mitológico Kaxinawá, "não é menor a complexidade dos Incas kaxinawá. Na coletânea de Capistrano de Abreu (1941: linhas 4996-5142) o Inká é protagonista de três episódios. No primeiro, Inká, caracterizado como um grande diabo (mawa iuxibó), convida os Kaxinawá a balançar-se enquanto ele canta suas cantigas; os que não se balançam, ele mata e come. Inquietos com essas brincadeiras, os Kaxinawá decidem ir embora para longe dele. Em outro momento, Inká convida a aranha a morar junto com ele e sua mulher, e lhe dá os frascos do frio e da noite. Finalmente, assumindo algumas feições do Sovina, nega ao Urubu, que está com muito frio, o Sol que ele guarda em outro frasco. Não se trata dessa vez de uma sovinice individual: em conversas com Inká o gavião pega-macaco (*nawa tete*) recomenda-lhe não compartilhar o Sol com gentinha. O Urubu, porém, sabe que o Sol está guardado no seu frasco, e consegue roubá-lo. Na segunda metade do século, o Inca Kaxinawá torna-se um coletivo. Kensinger (1995:259-263) assinala que uma quarta parte das narrativas Kaxinawá se refere a ele. A despeito de sua pluralidade e ambigüidade, alguns caracteres se destacam: os Incas moram em belas aldeias, usam roupas longas que escondem seu sexo e possuem excelentes roçados. São, no entanto, canibais, e embora sejam generosos quanto à sua cultura, instruindo os Kaxinawá em suas artes e cultivos, relutam em entregar suas irmãs em troca das mulheres tomadas destes últimos. D'Ans (1975) apresenta os Incas como parteiros canibais que devoram suas próprias esposas — e as dos Kaxinawá — depois de abri-las para extrair as crianças, até que o rato ensina as mulheres a parir sozinhas. A mitologia incaica pano é uma obra aberta: os Incas aparecem como afins celestiais em etnografias mais recentes sobre os Kaxinawá (MCCALLUM, 1996; LAGROU,

acepção de Saéz em seu artigo: O *Inca Pano*: mito, história e modelos etnológicos (MANA 6(2):7-35, 2000) sobre o porque da centralidade do Inca ente os grupos Pano. Entende-se que a resposta segue por dois vieses, ambos advindos do ápice da borracha e da aproximação de dois mundos – mundo dos brancos e indígenas – fazendo com que *"novos deuses ou heróis fundadores"* aparececem, podendo esses novos mitos trazer uma passividade do mundo Pano perante o mundo branco, contado nesses mitos, ou como acredita Saéz que essas modificações míticas, *"tem menos a ver com o branco que com a organização interna do conjunto pano"*, perante essa nova realidade. Em conversas com os interlocutores Kaxinawá, identificando que o sol é *Inka*, essa correlação está apoiada nas relações entre os Huni kuin e os povos do altiplano peruano; como integração das relações de troca com os indígenas habitantes do altiplano que tinham como uma liderança e ser com poderes *"sobrenaturais"* o – sub-Deus *Inka*, conhecido pelos *Ashaninka* como grande guerreiro. Para os aruak o Deus *Inka* é o gênio das coisas tecnológicas, o dono delas, e para os Huni kuin como uma das denominações do Deus Sol *"nosso Kuxipá"* (nosso pai – Deus sol). Ibã comenta que existe o *Inka kuin* (verdadeiro Inká) e explica que *kuin* pode ser também fumaça, daí um homem fumaça, *"um homem-espírito importante, Deus, né que vem buscar o bedu yuxin do morto, quando não pode vir buscar um pai ou a mãe, outro familiar, avó, avô, por que não morreu ainda."*

Ibã também fala sobre *tixin* ou *tetepei*, que é a dança do gavião real, sendo um ritual realizado na época do verão. Talvez num tempo ancestral fosse a dança para o sol, pois no *pakarin* (cantos) desse ritual existe um canto específico para o sol, segundo Ibã, *"chamando o sol para a época dele mesmo, de botar roçado"*. Canta Ibã,

> *"Tirinawa bari nabari huae (estou chamando o sol, o sol já vem)*
> *Nuncanuncanun nuncanunpanarin (nós já vamos, amanheceu, o sol chegou)*
> *Xabaunaninkabun xabahuae (os bichos que estão adivinhando o dia os adivinhadores do dia)*
> *Kebu kascarara ekae (o jacu está cantando)*
> *Kebu kascarara ekae (o jacu está cantando)*
> *Hurunku ekae (capelão está roncando)*
> *Hurunku ekae (capelão está roncando)*
> *Yawa baeae (os porcos estão vindo, os porcos adivinham o dia porque andam bem cedinho)*

1998)." Em nosso trabalho de campo, o Inka aparece como um Deus, corroborando a acepção de Saéz, em análise das etnografias mais recentes sobre este grupo Pano.

Yawa baeae (os porcos estão vindo, os porcos adivinham o dia porque andam bem cedinho)
Awa huae (a anta está chegando, a anta adivinha porque ela anda cedo)
Awa huae (a anta está chegando, a anta adivinha porque ela anda cedo)
Tete baniuã (os gavião estão levantando)
Tete Baniuã (os gavião estão levantando)
Nahassin Huae (os mutum estão chegando, porque ele come bem cedinho vão pros mewã – barreiros)
Nahassin Huae (os mutum estão chegando, porque ele come bem cedinho vão pros mewã – barreiros)"

O *teteuwã* (gavião real), de acordo com Ibã, é uma ave ligada ao sol, pois detém seu poder. Segundo ele, *"porque voa pertinho dele"*, além de representar o poder do próprio sol. O sol que é o Deus maior tem que ter relação com a ave que possui as maiores penas, penas estas sagradas, *"que voe bem mais alto, pertinho do sol mesmo"*, explica Ibã ainda que,

> *"por isso só pajé mesmo tem autorização de usar, eu não posso usar, não tenho autorização, não posso, pajé forte, forte mesmo pode usar e usa, aí os parente respeita ele, ele tá dizendo que tem poder, de a força da natureza, dos animais, do sol, de tudo."*

Existem variações de sol no verão, assim como da chuva no inverno. O sol é um ser de dupla valência, porque ao mesmo tempo em que é indispensável à vida, seu calor excessivo causa a seca prolongada trazendo desgraças e anunciando a morte. Portanto, sempre é esperado um verão bom e no tempo certo, ou seja, sem nenhuma ocorrência anormal para que seja próspero. Os rios da região do Juruá, no passado eram divididos em rios com pouco sol *kaya utapaniki* (rio da sombra) e com muito sol – *kaya bariyãki*, atualmente Iskubu revela que,

> *"é difícil haver rio sem sol, encontra aqui e acolá um igarapezinho que tem pouco sol, mas rio como antigamente, não tem mais, o Breu na área da reserva era bem fechado, agora é sol mesmo, no verão, fica calor, quente mesmo, difícil mesmo de chegar na aldeia, com as pauzada que tem."*

O verão também é decodificado pelos animais como a onça. Estando na Aldeia Glória de Deus, no rio Breu, no dia 04 de fevereiro de 2011,as 19:00h onde escutamos o esturro de uma onça, alertados pelo Glaucio, nosso barqueiro, em estando no porto. Perguntei para Fernando Henrique Kaxinawá (Pama), o porquê desse esturro, responde ele,

> *"Quando inu (onça) esturra é procurando comida e é sinal de que no dia seguinte é sol, aí tem a história da onça, posso contar, [afirmei que sim] onça tem medo de bode e de queixada, aquele bando, não tem conversa não. Antigamente os animais falavam e o bode, ele foi construindo uma casa na mata. O bode construía de dia e a onça vinha e construía de noite. O bode e a onça tavam atrás de construir a casa. O bode achou uma terra alta. O bode construía de dia e chegava a noite o bode parava. O bode tinha brocado e ela derribou os paus grosso e ia embora. Chegava a tarde o*

bode ia e a onça vinha. Um se admirava com o trabalho do outro, mas não sabia quem tava ajudando. O bode não sabia que a ajuda era da onça e a onça não sabia que era ajuda do bode. Até que quando tava bem feito da casa, você tá morando na mesma casa. Entraram num acordo, o bode como não se atrepa fica em baixo e eu fico no sopé. Nessa história um de olho no outro. Num dia ele trouxe uma onça e o bode trouxe outro bode. Eles ficavam com medo. Até que chegou um dia ele não tinha amarrado direito a casa, desatou e caiu e um foi para um lado e outro para outro e até hoje não tem conversa, um com raiva do outro, um achando que era o outro que fez."

É interessante a história contada por Pama, na qual expõe a acepção de animismo elaborada por Descola (1996) que corresponde à noção segundo a qual os animais são pessoas e se comportam como elas, ou como faziam no tempo dos mitos. No momento, o esturro da onça foi um sinal decodificado por Pama, e ratificado por outros Huni kuin presentes, como mensagem de que o dia seguinte haveria sol, como de fato aconteceu. Como já foi dito anteriormente, há sinais que ainda se fazem presentes, em sintonia com tempos passados, enquanto outros já estariam atualmente modificados ou teriam perdido seu caráter de sinal. Aqui há uma associação relevante entre eventos como o 'esturro da onça' e a teoria do signo de Peirce, que de acordo com ele, *"signos podem ser sinais, ícones e símbolos"*. Signos que são sinais são eventos ou coisas que estão relacionados como causa e efeito com o significado que eles expressam, como por exemplo, o esturro da onça. Que neste caso a onça adivinha que fará sol, por ser um ser dotado de capacidade de ler e interpretar indícios imperceptíveis a nós gente/humanos, pois ela possui a capacidade de conhecimento indo além das capacidades humanas. Geralmente seres que adivinham e tem essa capacidade de ilação são seres dotados de poderes de transformação e de conhecimento universal, como nos revela Ibã, *"tem poder paralelo de ir até o outro mundo ver e voltar sabendo – yurã xinã pewaki (age e pensa firmemente porque conhece)".*

Inkamuru observa que o sol não está mais aprumado como antigamente, segundo ele, a posição do sol,

"barinunu hiskiniski (a posição de onde entra o sol) e bari nuria huiniski (a posição de onde sai o sol) tá mudado, na casa que eu tava criança tava parecida com essa aqui e o sol era noutro canto assim mais pra lá quando ia aparecendo e quando ia saindo (...) a cama tá no mesmo lugar, mas o sol não tá, tem que dormir com cabeça apontando para o bari kamiski (para onde o sol vai) e os pés para bari huimiski (de onde o sol

vem) e não tá igual, tá diferente mesmo, um pouco diferente, a Terra tá torto ou é o sol que tá caindo mesmo, não sabe, Muxani[281] *[eu]sabe?."*

A conversa muda de rumo. Ibã traz a seguinte fala,

"A Terra tá ficando torta por causa de takupati (terremoto), tá balançando tudo, é sinal que vai aparecer muita doença naquele ano, antigamente balançava mais que hoje dançando todo dia, hoje tá noutro canto, bate o pézinho, patxa é um homem, que mora na terra, lá dentro. Antigamente eu escutava que meu pai contava que o pai dele contava que é um patxa que se anima e derruba panela, balança casa, balança a terra toda, ele tá dançando porque chega muito sangue. É doença que vai matar muita gente, muito velho e velha ele fica dançando, tem muito sangue na terra. Antigamente, meu pai falava que takupati avisava takupati fazia um ronco roooooooooooooooooooooooooooooo e começava dançar, hoje ninguém escuta o ronco só sente a dança mesmo, cai panela, balança a casa todinha."

Na teoria nativa Huni kuin, a Terra está *"saindo do prumo"* por causa dos terremotos, porque da mesma forma que cai tudo na casa, cai tudo na Terra também, inclusive seu eixo – e isso explicaria a mudança na posição do nascer do sol.

Com as mortes, o sangue que vai para a terra faz com que o *takupati* continue e com isso desaprumando (*yustxuki*) mais ainda o prumo da Terra. A outra fala de que o sol está caindo também trouxe à tona o mito Huni kuin de que o céu e o sol eram muito próximos à terra, até que um *yuxibu* que batia sempre a cabeça no céu o levantou, deixando o céu onde ele está hoje, incluindo o sol. Atualmente ouviu-se também dos Huni kuin que o *"sol está caindo"*, ou seja, voltando para seu lugar de origem, que era mais perto da Terra. Eles percebem essa situação devido ao grande calor sentido em tempos atuais durante o verão. Calor esse desconhecido em tempos atrás pelos *shenipabu* (velhos, os ancestrais). Outro elemento que também tem um barulho como ronco é a taboca, *"tem época que é só ronco no tabocal"* comenta Kupi e acrescenta, *"takatapui espinho de taboca = ela serve pra fazer bico de flecha, fazer puinká (buzina), ela ronca a buzina é boa também"*. Ainda sobre a taboca explica Kupi,

"Taboca tem ciência tem também, ele tem yuxibu forte mesmo. Taboca antigamente a pessoa falava onde morava muito índio antigamente aí fazia paka (flecha de taboca), muitos tempos depois de morto vai criar muito cipó, criar muita urtiga e cria isso era onde morria gente com muita feitiçaria, nasce urtiga, tá ligada todo tempo com o espírito da terra, ela não morre xapekanka (espinho reimoso) inflama dá mal e morre, porque o espírito ruim tomou o espírito da pessoa com o espinho da taboca. Yuxibu mora lá tudo quanto é de bicho, buakanta canta de noite acha graça, é yuxibu

[281] Muxani ou Tima meu nome em *hãntxa kuin*, batizada por Muru, que significa espinho de um cipó denominado Mamuxá (vulgarmente conhecido como: espera aí), e também um dos nomes de um dos desenhos do Kene.

> *e mora dentro do oco da taboca mora lá manda nos outros espíritos que vive na taboca. Yuxibu é taboca a gente escuta rasga onde espoca taboca velho espoca o filho da raiz, porque ela nunca morre e é yuxibu mal."*

Kupi revela que o canto ou o ronco da taboca *"parece o ronco da terra, mas não é".* Para ele a taboca nunca morre porque é *yuxibu* e está sugando a força da terra, e de *"tempos em tempos"* ela flora e seca, mas nasce de novo. *"Ela costuma secar na força do verão de tempos em tempos, dez, vinte anos não sei não"*, revela Kupi.

No *bariã* tem-se algumas "mensagens do sol" que são decodificadas pelos Huni kuin como:

Tabela 12. Tipos de Sol (Huni Kuin)

Tipos de sol	Mensagem decodificada pelos Huni kuin
uhi bari (sol de inverno)	sol mais quente, que queima do Uhiã (inverno)
barian (sol de verão)	sol de verão, da época de verão
barikuikiki (sol quente)	sol que ocorre antes de chuva
bari hiniki ou baritaxiaki (sol vermelho)	sol vermelho, ocorre mais no verão, tá dizendo que vem doença ou vai morrer parente
barimatsi (sol frio)	sol frio de inverno
bariãke (sol forte mesmo)	sol de verão forte
bariãkui (sol embaçado de fumaça)	sol embaçado de fumaça, tá comum por causa das queimadas do brancos, começa em agosto e vai até outubro, forte mesmo, não vê nem o sol
baripaxianki	sol amarelo, ocorre no verão forte mesmo
barihuxuikiki	sol branco, acontece pela tarde tá adivinhando doença, ocorre tanto faz, no verão ou no inverno
baritxaxakã uisasaikiki (sol está aberto e está chovendo com sol)	quando o sol está quente e chove num instante e chove
mabarikuiã (está tarde)	sol que está alto
baritxaikiki (vai ser um longo verão ou um dia em de sol mesmo)	sol que tá vindo, bem de manhazinha, clareando
barikeikiki	sol da tarde normal que tá indo embora, pôr do sol
barikuikiki (sol quente)	sol quente do meio dia do tempo de inverno
bari issin (sol de dor e de doença)	sol muito quente mesmo aquele que queima a pele mesmo
baritxarakirane (sol que tá claro, tá iluminando)	quando bari faz txaxa (luz clara) tete (gavião) sai e os animais saem pra pegar o sol.
barikuikiki (tá sol quente de tarde)	quando o sol tá de tarde, tem bicho alegre na mata

Fontes: Huni kuin das aldeias Jacobina,Glória de Deus e Aldeia 27

Cada sol é referente a um *"aviso"* e a um acontecimento que requer intermediação xamânica ou a um tipo de dia (*bariri*) e de atividades. *"O sol também emite um sinal que pra nós aquela é aquele círculo, que tem é sinal de que tá adivinhando um longo verão, sempre ocorre na força do verão e tá assim adivinhando verão mesmo"*, explica Kupi. Também ocorre com a chuva na época de verão também é diferente da época de inverno comenta Iskubu,

> *"Chuva no verão não fica o dia todo chovendo porque o rio não enche. Ela chove ou pela parte da manha ou da tarde, mais não fica o dia todo chovendo, no inverno tem que ficar. Mas você nota que tem época que era pra ser verão e tá inverno, chovendo todo dia, então não é verão. Os velhos e a gente mesmo não sabe mais aí pra plantar fica mais difícil antigamente também no verão os bicho ficava encolhidinho assim porque era frio e muita puagem, hoje eles nem se encolhe muito. Antes o veado via*

assim na friagem, era bom de caçar, hoje eles não se encolhem mais. No inverno passa o dia e a noite todinha ruim, a chuva dura. Vem forte, depois aquela fina, fica aquela neblina fina pra ficar agüentando mesmo, todo o tempo. Choveu forte na manhazinha fica neblina do meio dia pra tarde. Agora no verão chove pá, parou ou deu um sereno pequeno pra completar, e pá acabou. Agora tem vez que nem dá chuva, dá sereno só e já deu. No verão não chove o dia todo, inverno chove e agüenta o dia todo, isso era assim, agora tá igual, tem vez que tá agora verão e vem chuva de inverno e tá no inverno e vem tempo de verão, tá assim."

As atividades que ocorrem no inverno e verão e durante o dia são diferentes. Elas variam a cada época e hora do dia, que os Kaxinawá sabem percebendo os sinais emitidos pela natureza como um todo. Comenta Kupi que,

"antigamente, nosso povo Kaxinawá não conhecia as horas com os números que estamos vendo agora, baseava pelo caminho do sol e pelos bichos que avisavam a hora que era já sabia, o ixã (pássaro que canta de hora em hora na mata, é o relógio da floresta), pela chegada da noite, pela lua e pelo serenozinho que cai em panaiá (madrugada)".

Temos abaixo um marcador de passagem de hora Huni kuin:

Tabela 13. Tempos e Sinais de Mudança de Hora

Tempos/Manhã	Sinais de mudança de hora	Tempos/Tarde/Noite	Sinais de mudança de hora
3:00 mibi tutusu iki mamemaxubuxuki mapanaxuki (a noite já foi e tá chegando o dia)	quando engrossa puna asnei (sereno ou orvalho da madrugada)	13:00 bari tãkeshkãtani	quando o sol está inclinado
4:00 du hunku iki	quando roncam os capelões	14:00 bari tãputxibi dakatani	quando o sol começa a descer
5:00 kebu kaskaraikae	kebu (jacu) canta	15:00 bari matsi tani	quando o sol esfria
6:00 shubu mapenai	quando clareia dentro do xubuã (casa)	16:00 bari nimamakirakatani	quando o sol está em cima da árvore
7:00 bari txashei	quando sai o sol	17:00 ma txaya ushaíbui	quando os kaiá (maracanã) vão dormir
8:00 nibi tsusiã	quando enxuga puna asnei (sereno da madrugada)	18:00 mabarikekiki (o sol já se vai), kuma shukuru iki mamuxui ikiki (começando a noite)	quando cantam os kumuã (nambus galinha)
9:00 bari tsã iki	quando o sol começava esquentar	19:00 pupu tearará iki	quando canta o pupu (caboré)
10:00 bari kuku biushiki	quando o sol está alto	22:00 pupuã kewe	quando canta pupuã keweikiki (coruja adivinhadora, caboré grande)
11:00 bari manahãbi daka	quando o sol está alto	1:00 pun ika yuxibu nikai (hora que espírito que assopra)	quando o pun ika yuxibu está acordado
12:00 shaba hatinshu bunku	meio dia ou metade do dia	2:00/ 3:00 matsi matsi uãikiki	quando chega o frio da noite, da madrugada

Fontes: Kupi Inu Bake (TI Kaxinawá Aldeia 27) e Inkamuru e Ramón Kaxinawá (TI Kaxinawá do Alto Purus)

Nesta tabela pode-se notar que os Huni kuin sabiam *"das horas"* pelos sinais meteorológicos, climáticos, de animais, ou seja, da natureza. Atualmente, para alguns Huni kuin esse marcador *"das horas"* já estaria alterado, mas para outros *shenipabu* (velhos) ainda vigora esse *"horário da floresta"*. Iskubu comenta que *"teria que se fazer outro horário porque o bari mutsi tani (quando o sol esfria) não existe mais hoje esse horário é a hora que ele ainda está muito quente".* Inkamuru diz: *"Da xanabiri (quentura) quando tá ixanai (calor demais) quer dizer que tá muito quente vai chover, e depois quando vai fazer verão".*

De acordo com *"o tempo"* e o momento do dia é que serão realizadas atividades cotidianas. Atividades essas que vem sendo prejudicadas por conta de um *"calor"* excessivo que vem ocorrendo na região. De acordo com Ibã, os Huni kuin tem palavras para interpretar os tipos de *"calor"*:

Tabela 14. Tipos de Calor (Huni Kuin)

Tipos de "calor" em hãtxa kuin	Tipos de "calor" e como ocorre
xanabirikiki	quentura acontece antes de chuvas
xana	morno, mormaço de calor sem vento
kui	calor do fogo
issin	tempo muito quente mesmo

Fonte: trabalho de campo e diário de campo da autora

O *bariã* é o tempo da seca dos rios e igarapés. É época que as águas dos rios, por causa do forte verão ficam mornas e até quentes, causando mortes de peixes devido a alta temperatura da água. Época também em que os rios têm suas águas muito baixas, trazendo a tona a "pauzada" e dificultando a navegação mesmo em pequenas embarcações, ou *"canoas boas de raso"*. Por causa dessas dificuldades os Huni kuin do Breu adquiriam no ano de 2009, uma casa na vila de Marechal Thaumaturgo, para que possam usufruir de certo conforto e privacidade, quando da permanência na Vila. A mãe de Iskubu do Breu, Irani também possui uma casa em Cruzeiro do Sul. O mesmo ocorrendo com os Ashaninka do rio Amônia que possuem uma pousada em Thaumaturgo e a casa de um parente em Cruzeiro do Sul. Os Marubo do baixo Juruá também possuem uma casa de apoio em Cruzeiro para que possa atender sua necessidade quando da permanência nesta cidade. Sahlins (1990) constatou em estudo que a permanência em cidade pode ser sim uma possibilidade para as culturas tribais, e que nem por isso as aldeias deixam de ser o referencial. Entendemos que os Huni kuin e os indígenas da região do Juruá não se situam, portanto, ou na aldeia ou nas cidades, mas sim nas aldeias, florestas, cidades, nos mundos do céu e nos outros mundos, sua cartografia difere-se da ocidental, sendo elástica e polissêmica cabendo onde seu sociocosmos quiser projetar, sem problemas.

Conclusões Preliminares

As diferentes características nas duas estações – verão e inverno – ocorrentes na região, são exemplos das mudanças climáticas, ou como entendem os moradores da floresta, "nos tempos", e que está acontecendo nos dias atuais e, percebidas nitidamente a nível local. Entende-se que as questões climáticas em geral são questões complexas, isso não é só afirmar que o ambiente não influencia na cultura, mas ir mais além, afirmar a correlação entre ambos os aspectos. A guisá de uma incipiente conclusão, a presença desses símbolos naturais constitui papel importante tanto

na representação das entidades sobrenaturais que governam os múltiplos fenômenos naturais como a configuração de sua eficácia simbólica, logo, fazendo parte de seu mundo da vida.

O período da estiagem é considerado propício para a execução da festa do *Nixpupima* e *Katxanawá*, uma vez que há mais disponibilidade de caça e pesca. Freqüentemente, realizam-na durante o início do verão, quando o rio ainda não está completamente seco, o que dificultaria o deslocamento dos convidados. Atualmente, os Huni kuin afirmam também preferir as noites de lua cheia, do verão, por causa da luminosidade e força desse ser para fazer as pajenças com uso do *Huni*. O que interessa mostrar, sob o ponto de vista antropológico, não é tanto se os prognósticos indígenas têm ou não um fundo de verdade, mas como as preocupações deles diante de fenômenos meteorológicos constituem um modo de pensar, dentro de uma lógica própria.

Nota-se que os Huni kuin estão, assim como os Ashaninka tomando mais cuidado ou mesmo evitando plantar em praias mais fáceis de alagar para não perderem as sementes, bem como levando suas casas no Breu para cada vez mais longe do rio, ou do alcance das águas em grandes alagações como a que ocorreu em 2008 no alto Juruá. Iskubu conta que

> *"muitas casas tão em outros lugares, mais pra dentro da mata mesmo, você viu a Glória de Deus mudou todinha mais pra terra firme, por isso você não conheceu (risos), (...) estamos plantando muito e fazendo viveiro de sementes de remédios da mata pra sempre ter pro futuro lá na nossa terra, e tudo bem em terra firme mesmo, bem alto melhor não chega água, só é ruim pra subir (risos) né shanun (risos), tem gente aqui que não sobe (risos) [se referindo a mim que em toda ocasião para subir em terras altas e barrancos ele tem que me dar as mãos pra eu não cair]. Assim vamos levando (risos)".*

Os Kaxinawá mantém relação com o cosmos ancestral que complementa, de certa forma, o presente. É ao mesmo tempo uma experiência passada e presente que, de alguma forma, auto-regula experiências presentes e futuras. A interação entre todos os seres encantados ou não, e a criação dos fenômenos climáticos, como a chuva, o relâmpago e o trovão foi constituída nesse cosmo primevo. Apesar da transformação que houve do cosmo ancestral para o atual, em que ambos se distanciaram, ainda assim continua a comunicação, justamente pela permanência de fenômenos visíveis e invisíveis, remanescentes deste cosmo ancestral. Os fenômenos visíveis são a chuva, o relâmpago e o trovão e os invisíveis o *yuxin*, a comunicação com esses fenômenos e com os rios e lagos, entendidos como passagem para o mundo do céu, são o *continuum* desse pretérito mítico.

A interação com essa natureza se dá também através dos cantos, pois canta-se para queimar o roçado, para plantar, para o roçado crescer invocando a força dos *yuxin* dos legumes,

para chamar a chuva para necessidades pedidas pelo plantio das roças, para interação com o sol etc.

Na cosmologia Huni kuin uma destruição da Terra faz parte do ciclo de destruição e renovação, logo, transformação. Em seu universo os seres mitológicos interpenetram com práticas e ensinamentos em suas vidas, isso ocorrendo até os dias atuais. O tempo vivido, percebido pelos Huni kuin nas alterações da natureza, de modo geral, está associado também a memória como guardiã de dramas sociocosmogônicos. O dilúvio foi o primeiro cataclismo que matou os primeiros povos Kaxinawá que viviam na aqui. Atualmente, eles aguardam novamente outro evento catastrófico, para que possa da mesma forma que o anterior, realizar uma grande limpeza de todas as impurezas para que possa renascer um povo novo. A quentura, as friagens com características anormais, a ausência de chuva de granizo, a ocorrência de grande quantidade de chuva, a diferença no sistema de ventos são eventos também entendidos como indícios dessa grande transformação por eles esperada.

Desta forma também a chuva, não é só um fenômeno natural, é o produto de uma relação de intercambio, estabelecida desde os tempos míticos entre os indígenas, que também oferecem sua força de vida através da dança ritual e trocam sua força vital. Chuva no tempo certo é sinal de vitalidade, e em momentos não esperados, de anormalidade, raiva advinda de seu *yuxin* por algum acontecimento aqui na Terra. Em ambos os momentos é entendida como a representação do espírito da força da natureza. Daí também a importância das águas e dos tipos de águas para os Huni kuin. A água é também vista como um cordão umbilical que liga os variados mundos. Para eles a água tem aspetos que denota ambigüidade, ou seja, quando ocorrem de modo esperado, são bem vindas, caso contrário são temidas e entendidas como *yuxin maléfico*, logo, como um problema que foge a anormalidade. Portanto, assim como os Ashaninka, os Huni kuin tem o xamã, como intermediador entre os cosmos, na busca por um possível equilibro, o *Mukaya*, que utilizam-se de *ayahuaska* (Huni), do cipó leve (xurudame) e do tabaco (rapé) para acessar outros mundos e conhecimentos.

Os *yuxin* (espíritos) se tornam *beru yuxin* e vão morar nas aldeias dos mortos no céu, cada estrela possuindo significado de acordo com sua cosmologia. As estrelas são, ao mesmo tempo, parte dos espíritos que compõem a pessoa Kaxinawá, que passaram a morar na aldeia sagrada, interagindo com os humanos ao aparecerem no firmamento. O firmamento é visto e decodificado pelos indígenas, não só os Huni Kuin, como um privilegiado mapa celeste que os informa pelos

posicionamentos dos astros, isto é pelos sinais que esses seres míticos os enviam, a chegada do verão, inverno, época de subida de peixes – piracema, época de caçar paca ou veado, dentre outros eventos. As mesmas estrelas dependendo de sua localização na abóboda celeste também informam sobre acontecimentos bons e maus, assim como podem prever a chegada de doenças e mortes na aldeia dependendo da aparência e localização das estrelas. Tanto os Huni Kuin, quanto os Ashaninka, observam a condição torta de alguns astros. Essa condição influencia também nas diferenças observadas no inverno e verão atuais.

Eles observam também que esse conhecimento com relação à adivinhação de chuva realizado pelos animais estão mudados atualmente. Os animais, principalmente os pássaros são demiurgos do "tempo" e que antigamente "cumpriam seu papel" de comunicação de eventos, principalmente climáticos aos Huni Kuin. Outros interlocutores vão mais além, e consegue fazer uma ligação da perda de prever fenômenos meteorológicos desses *"bichos"* ao desmatamento, a poluição, ao fim do mundo, ligando também as mudanças climáticas a essa escatologia.

Outro exemplo com relação aos animais é a onça, que de acordo com os Huni kuin, a onça quando esturra no início da noite é adivinhando sol. A onça, segundo eles, está comunicando isso a todos que compreendem seu comunicado. Portanto, os animais são detentores de conhecimentos, estes que são compreendidos pelos humanos. Conhecimento esse que está sofrendo alterações, porque os animais também estão desorientados com relação a característica as mudanças que estão acontecendo atualmente no inverno e de verão.

Também é perceptível essas transformações na floração das árvores, que para os Kaxinawá também são sinais emitidos por elas que dão conta dessa *"desregulagem no tempo"*. Pois segundo eles as árvores estão confusas, assim como os animais, pois as primeiras floram em épocas fora de uma anormalidade e os animais não compreendem mais os sinais, tidos antigamente como características do verão e do inverno. As transformações no inverno e no verão são um problema para os Huni kuin em sua compreensão do seu mundo da vida, pois eles entendem que essas mudanças interferem sobre maneira na dinâmica da colocação e seus roçados, na caça, na pesca e na ocorrência de rituais, corroborando para um não equilíbrio do cosmo. Desequilíbrio esse, que os estão afetando, como pode-se notar nessa parte.

Considerações Finais

"(...) não é jamais ele mesmo nem o outro que ele [o etnógrafo] encontra ao final de sua pesquisa" (LÉVI-STRAUSS, 1976: 27)

Recapitulação

Nesse trabalho busquei apresentar as visões de três povos moradores da região do Juruá, e que dentro de uma lógica própria, diante das explicações e análises de cada grupo sobre as transformações ambientais. Trabalhei com três povos habitantes da floresta de uma mesma região, em que se tem, três observações sobre uma mesma questão. Esses moradores da floresta, em suas atividades cotidianas, percebem as mudanças em ação, lendo fenômenos de maneira diferenciada. Embora reconheçam processos similares, cada percepção se encaixa numa visão de mundo diferente – mantendo-se a diferença entre Kaxinawá, Ashaninka e ex-seringueiro, ribeirinho e agricultor, e todos moradores da floresta.

Abordei as representações dos fenômenos naturais e as formas variadas de representação do clima e dos fenômenos meteorológicos, em função dos acontecimentos anormais no meio ambiente do vale do Juruá, acentuados segundo nossos interlocutores, nos últimos seis anos em comparação ao antigo modelo climático existente na região. Também apresentei os processos e correlações entre os humanos e os não-humanos, em particular a mediação dos encantes, donos, xamãs entre o mundo dos homens e os outros mundos no que tange ao *"controle do tempo"* ou para manter o equilíbrio das *"forças nesse mundo e acalmar os espíritos"*. Busquei apresentar as percepções e representações dos principais ciclos temporais assinalados: o inverno, com suas chuvas e características, e o verão, com as características notadas outrora e agora. Também procurei mostrar como os eventos anormais do clima, e as mudanças percebidas em suas vidas

diárias estão sendo absorvidas e processadas. Também procurei saber se há alguma forma alternativa de encontrar soluções na prática às representações que as *"mudanças dos tempos"* vêm colocando na vida desses moradores, nas épocas da ocorrência das friagens, da piracema, sobre a qual muitos dizem que *"de peixinho miudinho não é piracema"*. Enfim, trouxemos à tona a vida desses moradores da floresta com *"essa desregulação dos tempos"*, nas poucas palavras que o velho Francisco Chagas Muniz da Silva, (Chico Coló), 98 anos, morador da Comunidade Teteu, rio Amônia, disse sobre o assunto. Com este estudo propusemos captar as teorias nativas sobre a ordem do mundo e a natureza das coisas, com ênfase nas mudanças que o clima tem sobre os habitantes da floresta.

O conhecimento fino dos povos da floresta, também demonstra a acurácia que possuem com relação as mudanças climáticas, ou mudança "nos tempos" observadas localmente por eles. O que comprova a existência desse fenômeno também na região, que esses povos com seus conhecimentos abordam com riqueza de detalhes. Detalhes estes provenientes de suas experiências de vida. As transformações sentidas e observadas por eles na dinâmica do clima local, pelos tipos das nuvens, das chuvas, do sol e principalmente pelas "falas" dos bichos. Esses animais mestres apontam, "advinham" e comunicam a cada grupo de moradores da floresta alguns dos fenômenos meterológicos e sobre "os tempos", isto é, verão e inverno. De acordo com nossos interlocutores indígenas e não-indígenas esses "bichos-professores" vêm se "enganando" com relação a esses fenômenos. Tal fenômeno é percebido para diferentes animais e mesmo para os mesmos animais, claro, não por conta do conhecimento dos bichos, mas sim, pela anormalidade também constata por eles no clima de modo geral.

Espero assim ter demonstrado, que esses grupos têm percepções e representações com relação às mudanças climáticas dada pelos eventos meteorológicos locais, e que cada grupo estudado compreende à sua maneira. Também apresentamos que esses grupos, utilizam esses modos de pensar em relação a algumas transformações que vêm ocorrendo na região e, assim, tecem, recriam e compõem novas teorias nativas para abranger essas mudanças. A percepção de mudanças significativas é exemplificada em numerosas afirmações como a de José Costa de Luna (Zé de Luna), 62 anos: *"não era desse jeito essa quentura, e agora tá mudado, e muito"*.

Considerações gerais

Ao apresentar as experiências e padrões de ação, associados a percepções e representações das populações indígenas e não-indígenas da região do alto Juruá, concentrei o foco nos

indicadores de mudanças climáticas utilizados pelos moradores da floresta. Esses indicadores envolvem a experiência sensorial, assim como experiências conceituais e mentais. Constituem uma *"imaginação perceptiva".* Essa imaginação perceptiva, ao mesmo tempo em que se apresenta de forma individualizada, é compartilhada de tal modo que acaba por constituir um mundo: uma ontologia, uma realidade própria da coletividade em questão.

A questão que me norteou foi entender como esses povos percebem e internalizam em sua cultura as *"*mudanças climáticas*",* ou como dizem *"mudança nos tempos"*. Busquei saber se tais mudanças existem para eles, em que sentido eles podem notá-las em seu cotidiano e como interpretam as informações da natureza com relação aos fenomenos naturais, principalmente com relação a este tema. Tambem procurei saber se havia comportamentos de prevenção às anormalidades do clima, e descobriu-se que há. Quando os Huni Kuin não estão plantando mais em praias, preferindo barrancos altos, quando os moradores da Vila e moradores da beira do Juruá estão subindo suas casas, esperando uma nova alagação, como a que marcou 2008 e os Ashaninka estão reflorestando sua área, para provê-los de alimentos, bem como para trazer a caça para mais próximo. Para tal intento, claro, notei que para apreender a cultura não poderia falar apenas de clima. Os fenômenos meteorológicos e outras realidades também fazem parte do mundo da vida como um todo e esbarrei, então, com a natureza e a visão de mundo de cada povo estudado.

Procurei nas histórias de vida, a ferramenta para pesquisar a paisagem de uma forma pretérita e presente, além, claro das ricas narrativas que pude ouvir desses moradores da floresta. Representações, percepções, previsões e manipulações sobre o clima são indelevelmente marcadas pela compreensão do *"*mundo vivido*"* de cada grupo social. Inspirando-me em Lévi-Strauss, procurei identificar nas *"*histórias dos antigos*"* os mecanismos de obliteração do tempo e de absorção do impacto das turbulências, e que constituem evidências para a análise antropológica dos processos criativos de transformação das culturas.

Na rica cosmovisão de cada povo estudado -- detentores de conhecimentos climáticos ímpares -- os tempos coincidem com festas, colheitas, plantios, e as atuais mudanças nessas épocas de verão ou inverno modificam esses tempos de atividades e rituais. Portanto, a vida social precisa de modo geral se readaptar. Os moradores precisam aprender a decodificar novamente a natureza que se apresenta diferente da existente outrora. Observando esse processo, pode-se averiguar que as "mudanças climáticas", debatidas mundialmente, também são

observadas e vividas de modo local, embora de maneira diferenciada segundo as diferentes tradições culturais. Contudo, é preciso salientar que não é a categoria "mudança climática" que objeto da atenção, e sim as as transformações ocorridas no verão e no inverno. A observação mostra que a aquisição de habilidades, que necessitam serem reaprendidas, está na pauta do dia para dar conta dessa desordem percebida. Portanto, esses povos estão buscando aprender o novo cotidiano, a partir da percepção empírica desta mudança, mas também recorrendo ao uma readaptação de símbolos que já possuíam, ao mesmo tempo que recriam outros.

Pode-se notar que para os não-índios as mudanças no verão e inverno estão ligadas a uma mudança no padrão de vida: eles deixaram de ser seringueiros extrativistas e se tornaram agricultores. Essa transformação é salientada na ênfase que os meus interlocutores dão ao trabalho diário nos roçados, cujo *"tempo"* ganha um papel fundamental. Essas transformações de padrão e modo de vida não só afetam os não-índios, mas também os indígenas que fazem parte dessa problemática local e regional.

Um fato recorrente na visão dos três grupos é que eles percebem que o "os tempos" estão "desregulados". Há a percepção de uma crise local nos ritmos do verão e do inverno, das chuvas e das friagens. Essas transformações são detectadas de muitos modos. São vistas como a "quentura" crescente, pela comportamento anormal dos animais que eram no passado indicadores de tempos regulares, e agora não são mais. São também indicadas pelas mudanças nas nuvens posições do sol, da lua e das estrelas.

Para não-indígenas, estas mudança são interpretadas num quadro da escatologia cristão, e para os indígenas elas estão associadas aos espíritos. Tanto índios como não-índios atribuem também essas mudanças ao agente humano que não é "respeitador", aos que desmatam a floresta.

Os antigos seringueiros percebem como causa das mudanças no tempo a ação de fazendeiros que desmatam para criar gado onde antes havia mata. Esses desmatamentos têm um efeito direto sobre os pequenos agricultores, ribeirinhos e pescadores vizinhos às fazendas. Por outro lado, é evidente também que os antigos moradores da floresta-- que hoje passam boa parte de suas vidas na cidade, ou têm um segundo endereço urbano e possuem luz em casa ou mesmo em áreas rurais-- , têm acesso a informações sobre catástrofes naturais que ocorrem no Acre, no Brasil e no mundo. Essas informações de certa forma corroboram sua maneira de entender os acontecimentos locais. Para eles, os acontecimentos na sua região e no seu cotidiano parecem

conectados aos acontecimentos globais. Conforme diz Seu Francisco Araújo Valente, morador do Ramal da Lua Clara, Cruzeiro do Sul:

> *"Todo mundo derrubando as matas e matando rios: é isso mesmo que tá acontecendo aqui, é igual em todo lugar, só que tem lugar que mora mais gente e aí perde mais as coisas. Éé cada um sistema de um jeito, mas no fundo é tudo a mesma coisa."*

Para os Huni kuin, assim como para os Ashaninka, o universo não é criado somente por princípios e pensamentos abstratos, mas também pelas relações sociais, os acontecimentos, as histórias contadas, as coisas materiais, dentre uma infinidade de fenômenos e acontecimentos que formam a base que constitui sua cosmologia. Dessa perspectiva, o estar no mundo é sempre algo interativo: com causa e efeito, e algo que é, por definição, sempre experimentado. Sob este aspecto, o mundo é a relação entre os seres que o povoam: seres de outras terras, de outros mundos, homens vivos e mortos, animais, mundo vegetal e das águas, fenômenos atmosféricos e geológicos, enfim, todas as coisas-agência, numa troca incessante de acordos, substâncias, socialidades e hostilidades.

Para os Ashaninka, as mudanças têm ligação com a distância de *Pawa* da Terra e também com ação dos *virakotxa*. Os Ashankina vêm as mudanças metereológicas como efeito da redução da floresta causada pela retirada de grandes árvores pelos madeireiros, causando o desmatamento no entorno de suas Terras Indígenas no rio Breu como no Amônia. Num outro plano, alguns Ashaninka entendem que o desmatamento e as mudanças no verão e inverno têm relação com o distanciamento de *Pawa* ou *Tasorentsi* (Sol) da Terra (kipatsiri) para alguns Ashaninka. Para outros, é justamente o contrário: *Pawa* está se aproximando da Terra, como prometera em tempos primevos, e daí resulta o calor crescente.

Os Ashaninka percebem também essas mudanças através da tristeza das folhas no roçado e das árvores da floresta. As plantas sentem a quentura (*sawa*) e externam seus sentimentos com as folhas. O poder de plantas como as batatas *ivenki*, que anteriormente intermediavam o equilíbrio entre os mundos, está diminuindo porque suas folhas e suas raízes estão ficando menores por causa da quentura.

Eles notam também que os animais também vem perdendo esse poder de comunicação com os humanos, principalmente com os Sheripiari, os xamãs que sofrem com as transformações "nos tempos". Alguns animais simplesmente não são mais encontrados, como alguns tipos de caramujo (*pompo*), e outros, como os *owiiro*, uma espécie de gaviãozinho, não comunicam mais a

chegada do verão conforme faziam outrora, porque estão também perturbados com a transformação no verão na região.

Certos fenômenos perderam a regularidade. Assim, vento da flecha (*tãpia shekopi*) e o vento da mutamba (*tãpia mapuateya*), esperados no inverno e no verão respectivamente, e que auxiliavam no equilíbrio da floresta e da Terra, ocorrem hoje em momentos inesperados, ou já não ocorrem mais. Com isso, os Ashaninka têm que que fazer o papel desses ventos e semear na floresta, tomando o lugar da agência desses ventos-deuses.

Por conta dessas transformações, *Oretsi* , dono dos roçados, está cada vez menos dócil, exigindo uma mediação cada vez maior dos Sheripiari para prover a aldeia de alimentos. Observa-se isso pelo tamanho pequeno das batatas (kaniri) e da macaxeira nos roçados. Assim sendo, a negociação entre o xamã e os Deuses tem sido cada vez maior e com uma eficiência cada vez menor.

Daí a importância e a sobrecarga dada aos Sheripiari no equilíbrio dos mundos. Mas a força dos xamãs, segundo os Ashaninka, vêm diminuindo, por causa do distanciamento dos Deuses e da insatisfação deles com o comportamento dos brancos (*virakotxa*) e de alguns Ashaninka. Esse mal estar dos Deuses é percebido no verão desregulado, na ausência de piracema ou no mau cheiro dos peixes, na dificuldade em obter caça, na ausência de friagens, de chuva de gelo (*rirriniki*), e das grandes chuvas que provocam alagação (*antao inkani*). Também pela posicionamento dos astros no céu, que para eles aparecem de forma torta, contribuindo para acentuar as anormalidades percebidas na Terra.

Para os Huni Kuin, os astros influenciam o clima na Terra por possuírem agência humana, ao lado da ação dos *nawá* (brancos). Para eles, a chuva não é só um fenômeno natural, é o produto de uma relação de intercâmbio estabelecida desde os tempos míticos entre os os Huni Kuin e os espiritos *yuxin*. Chuva no tempo certo é sinal de vitalidade, e em momentos não esperados, de anormalidade, da raiva de seu *yuxin* por algum acontecimento. A água é vista como um cordão umbilical que liga os vários mundos. Para eles a água é ambígua. Quando as chuvas ocorrem de modo esperado, são bem vindas; caso contrário, são temidas e entendidas como espírito maléfico. Portanto os Huni kuin tem no *Mukaya,* que se utiliza de *ayahuaska* (*huni*), do cipó leve (*xurudame*) e do *rapé* para acessar outros mundos e conhecimentos, o intermediador entre os mundos, na busca por um possível equilíbro.

Na cosmologia Huni Kuin uma destruição da Terra faz parte de um ciclo de renovação. Nela, os seres mitológicos permeiam sua vida com práticas e ensinamentos suas vidas. O tempo vivido,

percebido pelos Huni Kuin nas alterações da natureza, de modo geral, está associado também à memória como guardiã de dramas sociocosmogônicos. O dilúvio foi o primeiro cataclismo que matou os primeiros povos Kaxinawá que viviam na Terra, e eles aguardam outro evento catastrófico que da mesma forma que o anterior, realize uma grande limpeza para que possa renascer um povo novo. A quentura, as friagens com características anormais, a ausência de chuva de granizo, a ocorrência de grande quantidade de chuva, a diferença no sistema de ventos são eventos também entendidos como indícios dessa grande transformação esperada por eles.

Tanto os antigos seringueiros, como os Ashaninka e os Huni Kuin percebem transformações profundas no clima, cada grupo à sua maneira. A *"mudança no tempo"* é nitidamente percebida na plantio dos roçados que são a base da vida na grande maioria dos moradores do alto Juruá e dificultando a permanência na floresta. Eles também têm a percepção da mudança no tempo através dos tipos de chuvas, dos tipos de sol e de nuvens, e dos sinais dos "animais-professores" – que se tornam desordenados. É dessa maneira que eles percebem a crise nos tempos. Cada grupo vem buscando compreender essas mudanças afirmando ou readaptando suas cosmologias, modificando seu ritmo de vida e seus modos de sobrevivência na floresta.

De uma interação íntima e prática com a natureza em que vivem os moradores da floresta observam, fazem relações e, em meio a transformações, tentam entendê-las a partir de suas visões de mundo. Por fim, pretendeu-se com este trabalho demonstrar a sofisticação dos pensamentos, das percepções e das análises de moradores da floresta com relação às mudanças climáticas. Observa-se que os moradores da floresta também contribuem, e muito, com sua ciência nativa, para os debates atuais sobre as transformações no clima. Na expressão cunhada por Marcel Mauss: *"Há muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras, no firmamento da razão"*. Com este trabalho quis vislumbrar esses outros firmamentos.

Depoimentos finais

Darei novamente voz a alguns dos interlocutores em que cada um expõe sua análise dentro de sua visão de mundo. Nada melhor do que mais algumas dessas análises também nessas considerações finais, pois creio que ainda não há uma conclusão, e sim um processo em andamento. Tem-se a seguir a fala de que alguns interlocutores sobre as observações dessas

mudanças climáticas na região. Flávio *Haru Kuntanawa*, morador da Aldeia Sete Estrelas, rio Tejo, comenta que,

> *"(...) acabei de chegar da Terra dos esquimós. Eles têm uma história que no dia que o fogo sagrado voltasse pra casa o mundo estaria num grande risco, eles chamaram nós da Amazônia pra gente ver o que tava acontecendo. Eles tão no topo do mundo e nós seremos os segundos a ser afetados, os primeiros vão ser os que moram perto dos mares. Eu acredito também que nós temos que reunir e nos unir, independente de país ou Estado. Temos que ter a mesma sensibilidade e cuidar da floresta Amazônia e de todo o planeta de todos os lugares sagrados de natureza do mundo. Temos que lutar através da educação dos brancos e a nossa junta e mudar essa consciência dos futuros donos do planeta, nossos filhos."*

Kupi Inu Bake Kaxinawá, Aldeia 27, observa que,

> *"A floresta é como nossa casa, a casa de vocês, nós olha tudo e vê o que tá vendo é todo o dia e tamos vendo essas coisas no verão e no inverno, os bichos, as estrelas, nós sabe mesmo e tem que vocês ouvir o que estamos vendo e sabendo e falando, você é nawamuxin (guerreira branca) e vai ajudar nós mostrar pro nawa mesmo que ele tá destruindo o casa dele, o vida dele mesmo, é isso que tenho pra dizer de mensagem pro nawá, né, homem branco que tá destruindo tudo tem que parar".*

Já Raimundo Fredson Pereira Barros (Xim), morador da Comunidade *Belfort*, rio Juruá diz,

> *"Assim como o rio, tudo muda, o leito do rio muda também, e o clima também, assim Deus não quer que as pessoas saibam do que ele sabe, mas o desmatamento contribui para essa mudança, acelera o que era pra durar, a chuva está mudada hoje, antigamente sabia a natureza era certa, hoje em dia a gente não sabe, tá tudo desregulado pra ninguém querer saber mais que Deus e fazer coisas do seu jeito sem respeito à natureza que é sua criação."*

Bibliografia

ALMEIDA, M.W.B. (1979) *Folhetos: A literatura de Cordel no Nordeste Brasileiro*, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, Vol.I e Vol. II.

ALMEIDA, M.W.B.. (1988) *"Dilemas da razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica"*, Anuário Antropologico, 86: 213-226

ALMEIDA, M.W.B. (1992) *Seringais e Trabalho na Amazônia: o caso do Alto Juruá* (versão preliminar).

ALMEIDA, M.W.B..(1993) *Rubber tappers of the Juruá river, Brasil: The making of a forest peasantry,* Tese (Doutorado) Universidade de Cambridge.

ALMEIDA, M.W.B. (2002) *"The Politics of amazonian Conservation: The Struggles of Rubber Pappers"*. Journal of Latin American Anthropology 7 (1): 170-219

ANNA T. (2005) Friction: An Ethnography of Global Connection, New York, Book Press.

AQUINO, T. V. de. (1976) Relatório sobre os índios Kaxinawá entregue à FUNAI em abril/76, Brasília, Mimeo. 36pp.

AQUINO, T. V. de. (1977) Kaxinawá: de seringueiro "caboclo" a peão "acreano". Dissertação (Mestrado em Antropologia). Brasília. UNB.

ARHEM, K. (1996) "Cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon" In P. Descola and G. Pálsson (eds.) Nature and Society. Anthropological perspectives, pp. 185-204. London and New York: Routledge.

BATESON, G. (1980), Mind and Nature, a necessary unity. Toronto: Bantan Books.

BECK, U. (1992) [1986] Risk society. Towards a new modernity. Londres: Sage Publications.

BECK, U. (1997). A Reinvenção da Política. In: Giddens, A., Beck, U. & Lash, S.: (Orgs.). Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna, São Paulo, UNESP, pp. 45-69.

BIANCHI C. (1988) El Shuar y el Ambiente, Quito, Abya Yala.

BOURDIEU, Pierre. (1974; 1979) A Economia das Trocas Simbólicas, São Paulo: Perspectiva.

BOURDIEU, Pierre. (1997) Razões práticas sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus.

BOURDIEU, Pierre. (1989/2000) O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BRANCO, J. M. Brandão Castelo. (1922; 2005) "O Juruá Federal", In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo Especial, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

BRANCO, J. M. Brandão Castelo. (1961) "Povoamento da Acreania", In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, vol. 250, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1993; 1988) Sobre o Pensamento Antropológico, Rio de Janeiro/Brasília, Tempo Brasileiro/CNPq

CARNEIRO DA CUNHA, M. (1978) Os Mortos e os Outros. São Paulo, Hucitec.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (1986) Antropologia do Brasil. São Paulo, Brasiliense/Edusp.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (1992) História dos Índios no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (1998) "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução", Mana 4 (1): 7-23.

CARNEIRO DA CUNHA, M.. (Orgs.) (2009) Tastevin, Parrissier. Fonte sobre índios e Seringueiros do Alto Juruá. Rio de Janeiro. Museu do Índio/FUNAI. Série Monografias.

CARNEIRO DA CUNHA, M. e ALMEIDA, M.W.B. (orgs.) (2002), Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações, São Paulo, Companhia das Letras.

CLAVAL, P. (2001) A Geografia Cultural, Florianópolis, Editora da UFSC.

CUNHA, G.R. (1997-2000) Meteorologia – Fatos e Mitos, vol. 01, vol. 02, Passo Fundo, Embrapa Trigo.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F ([1980] 1995) Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 2, Rio de Janeiro, Editora 34.

DESCOLA, P. (1989; 1996) La Selva Culta: Symbolismo y Praxis em la Ecologia de los Achuar. Traducción de Colin, J. C.y Quelen, X. C. Abya Yala, Equador.

DESCOLA, P. "Genealogias de objetos e antropologia da objetivação". Horizontes Antropológicos, ano 8, dezembro de 2002, n. 18, pp. 93-112, Porto Alegre.

DESCOLA, P. and Gísli Pálsson (1996). Nature and Society – Anthropological Perspectives. London: Routledge.

DESCOLA, P. (1986 ;1993) La nature Domestique: symbolisme et práxis dans l'écologie des Achuar, Paris, Editions de La Maison des Sciences de L'Homme.

DESCOLA, P. (2006) As lanças do crepúsculo : relações jivaro na Alta Amazônia, São Paulo, Cosac Naiy.

DESCOLA, P.. (1998) "Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia". 4 (1): 23-45, MANA.

D'OLNE CAMPOS, M. (1995) "Sociedade e Natureza: da Etnociência à Etnografia de Saberes e técnicas" Relatório Técnico-Científico do Projeto Temático FAPESP: "Homem, Saber e Natureza", vol. I, Campinas, Aldebarã: Observatório a Olho Nu/UNICAMP.

DURKHEIM, E. & MAUSS, M. (1981) "Algumas formas primitivas de classificação". In: Mauss, Marcel. Ensaios de Sociologia. São Paulo: Perspectiva, pp. 399-455.

DURKHEIM, É. (1970) "Representações individuais e representações coletivas" In: Sociologia e Filosofia. Rio de Janeiro: Forense, pp. 13-42.

DURKHEIM, E. (1989) As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália, São Paulo, Edições Paulinas.

DURKHEIM, E. (1996) As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo, Martins Fontes.

EDUARDO GALVÃO (1976) "Encontro de sociedades tribal e nacional no Rio Negro" In Shaden E. (org.), Leituras de Etnologia Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

ERIKSON P. (1987) "De l'apprivoisement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne". 9 : 105-140. Paris. Techniques et Cultures.

ERIKSON P. (1992) “Uma singular pluralidade: a etno-história pano”. pp. 239-252. In: História dos índios no Brasil (Manuela Carneiro da Cunha, org.) São Paulo, Companhia das Letras

EVANS-PRITCHARD, E.E. (2002) Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota, São Paulo, Editora Perspectiva.

FAULHABER, P. (1997) Nos varadouros das representações: Redes etnográficas na Amazônia do início do século XX, V. 40, N. 2, São Paulo. REVISTA DE ANTROPOLOGIA-USP.

FAUSTO C. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia, (2008) 14(2): 329-366, MANA

FRAZER, J. G., (1944) La Rama Dorada Magia y religió, Fondo de Cultura Económica, Cidade do México - México

GEERTZ, C. (1978;1989) A Interpretação das Culturas, Rio de Janeiro, Editora Zahar/Editora Guanabara Koogan.

GEERTZ, C. (1997) Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados. En Cosmos, hombre y sacralizad. Equador, Abya Yala.

GEERTZ, C. (1998). O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Editora Vozes, Rio de Janeiro, Brasil.

GELL, A. (1988) Art and Agency: an Anthropological Theory, Oxford, Oxford University Press.

GENERAL BELARMINO MENDONÇA, s/d “Reconhecimento do Alto Juruá, 1905” Imprensa Brasileira

GOLOUBINOFF, M. et. al. (1997) Combates de tigres. La cerimônia de petición de lluvias, México, UNAM/CEMCA.

GOW, P. (1997). O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro, 3(2):39-65, MANA.

GOW, P. (1999) “Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world”. 229-246. Journal of the Royal Anthropological Institute 5, 229-246.

GOW, P. (2001). An Amazonian myth and its history. Oxford: Oxford University Press.

GOW, P. (2006) “Canção Purús” Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia, V. 49 n 1 p. 431-464. Revista de Antropologia, São Paulo.

HARRIS, M. (1998:83-95): “‘What it Means to be Caboclo’. Some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object” Critique of Anthropology,18 pp. 83-95.

HOBSBAWM, E. RANGER, T. (1994) A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

IGLESIAS, M.M.P. (2008:2010) Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá, tese de doutoramento, Museu Nacional, Mimeo. Rio de Janeiro. Editora ABANT Brasília.

INGOLD, T. (2000) Society, nature and the concept of technology; On weaving a basket; Of string bags and birds' nests. In The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. London & New York: Routledge.

INGOLD, T. (2000) “Culture, nature, environment: steps to an ecology of life” e “Culture, perception and cognition”. In: The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge,pp.13-26 e 157-171.

INGOLD, T. (1996) “Hunting and gathering as ways of perceiving the environment”. In: Ellen, Roy & Katsuyoshi, Fukui (eds.). Ecology, Culture and Domestication. Oxford/Washington D.C: Berg, pp. 117-155.

IORIS, E.M. (1996) A Funai entre os campa e os bravos. Rio de Janeiro. Dissertação de mestrado ao PPGAS/MN/UFRJ, Mimeo.

KATZ, E.; LAMMEL, A.; GOLOUBINOFF, M.(2008) Clima, meteorología y cultura en México. Ciencias, Núm. 90, abril-junio, pp. 61-67. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

KEIFENHEIM, B. (2002) "Nixi pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primoridal entre os índios Kaxinawá no Leste do Peru". pp. 95-125 In: O uso ritual da ayahuasca (Beatriz Caiuby Labate & Wladymir Sena Araújo, org.). Campinas, Mercado de Letras; São Paulo, Fapesp.

KENSINGER, K M. (1965) "The Cashinahua of Southeastern Peru". Vol. 7, Nº 4, Summer, pg. 4-9In: Expedition. University of Pennsilvania/Museum of Archeology and Anthropology, USA.

KENSINGER, K M..(1975) "Studying the Cashinahua". In: The Cashinahua of Eastern Peru. (Studies in Anthropology and Material Culture, Vol. 1 p. 9-11, Jane Powell Dwyer, ed. Providence, The Haffenreffer Museum of Anthropology/Brown University.

KENSINGER, K M..(1995) How Real People Ought to Live. The Cashinaua of Eastern Peru, Illinois, Waveland Press Inc.

LABATE, B. C. (2002), O uso ritual da ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP.

LAGROU, E. M. (1991) Uma Etnografia da Cultura Kaxinawá: Entre a Cobra e o Inca. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina.

LAGROU, E. M. (1998) Caminhos, Duplos e Corpos. Uma Abordagem Perspectivista da Identidade e Alteridade entre os Kaxinawa. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

LAMMEL, A. GOLOUBINOFF, M. y KATZ, E.(2008) Aires y Lluvias. Antropología del Clima en México, México, Cento de Investigaciones y Estudios Mexicanos.

LATOUR, Bruno. (1994) Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro, Editora. 34.

LEACH, E. R. (1954;1996) Sistemas políticos da Alta Birmânia. São Paulo: Edusp.

LÉVI-STRAUSS, C. (1958;1974;1993) Antropologia Estrutural, Paris/ Rio de Janeiro, Regarder Écoutet Lire, Editora Brasiliense.

LÉVI-STRAUSS, C. (1983;1986) O Olhar Distanciado, Lisboa, Edições 70.

LÉVI-STRAUSS, C.,(1978;1989) Mito e Significado, Lisboa, Edições 70.

LÉVI-STRAUSS, C.. (1970;1983; 1988; 1989) O Pensamento Selvagem, Campinas/ São Paulo. Papirus Editora/ Companhia Editora Nacional.

LIMA, E. C., Coelho de Souza, M. S. (Org.) (2010) Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora.

LUZ, Pedro. O uso ameríndio do caapi. In: LABATE, Beatriz C. e ARAUJO, W. S. (Orgs.). O uso ritual da ayahuasca. (2002) Campinas: Mercado das Letras; p. 35-65. São Paulo: Fapesp.

MARTINS, J. S. (1981) Os camponeses e a política no Brasil. Petrópolis, Vozes.

MAUSS, M. (1974. [1904]). “Ensaio sobre as Variações Sazoneiras das Sociedades Esquimós”. In: Sociologia e Antropologia, Vol. II. p. 237-326. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda/EDUSP.

MAUSS, M.. (1988) Ensaios sobre a dádiva. Lisboa, Edições 70.

MAUSS, M..(1950;2003) Sociologia e Antropologia, São Paulo, Companhia Editora Nacional/Editora Cosac & Naify.

MCCALLUM, C. (1996) "Morte e Pessoa entre os Kaxinawá". In: Mana. Vol. 2, Nº 2, Rio de Janeiro, Museu Nacional.

MCCALLUM, C. (1998) “Alteridade e Sociabilidade Kaxinauá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária” In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.13, n 38, São Paulo.

MELO, H. H. (2000) O caucho e a Seringueira: histórias da Amazônia, os mistérios da mata, os mistérios dos répteis e dos peixes, a experiência do caçador, os mistérios dos pássaros e Via Sacra na Amazônia, Rio Branco, Editora Pessoal.

MENDES, Margarete K. (1991) Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Campinas, Unicamp.

MERLEAU-PONTY, M. (1996) Fenomenologia da Percepção, São Paulo, Editora Martins Fontes.

MISSIONES DOMINICANAS (1960) Los Piros, hijos de dioses. Secretariado de Missiones Dominicanas del Peru, Lima, mimeo.

MURPHY, R. e J. H. STEWARD. (1956). Tappers and Trappers: Parallel Process in Acculturation. Economic Development and Cultural Change, Vol. 4, No. 4, pp. 335-355.

NAVARRO, Marli B. M. de A. & CARDOSO, Telma A. de O. (2005). Percepção de Risco e cognição: reflexão sobre a sociedade de risco. Ciências & Cognição; Ano 02, Vol.06, nov/2005. Disponível em www.cienciasecognicao.org

OVERING, J. (1999) Elogio do Cotidiano e a arte da Vida Social em uma Comunidade Amazônica, 5(1):81-107, MANA.

PADRE DIONÍSIO ORTÍZ, (1969) “Chanchamayo: una región de la selva del Perú” Prensa, Lima.

PANTOJA FRANCO, Mariana P. e CONCEIÇÃO, Osmildo. (2002) “Breves Revelações sobre a Ayahuasca” In, Labate e Araújo (org.) O uso ritual da ayahuasca, Campinas, Mercado de Letras.

PANTOJA FRANCO, Mariana P.(2001) Os Milton. Cem anos de história familiar nos seringais. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Campinas, UNICAMP.

PASSOS, R.M. (1987) Crendices consideradas também acreanas, Rio Branco, Jotanesi Editora.

PIMENTA, J. (2002) “Índio não é todo igual”: a construção Ashaninka da história e da política interétnica" Tese de doutorado ao PPGAS-DAN-UnB. Brasília, Mimeo.

POSTIGO, A.A. (2003) Penduraram as letras na parede da sala, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Campinas UNICAMP.

POTYGUARA, J. (1961;2003) Terra Caída, Tribunal de Justiça do Estado do Acre.

RENARD-CASEVITZ, F. M. (1999) Ideologia Matsiguenga: entre lo local e lo Global, Año XVII, n 17, Lima-Peru, PUCP.

RENARD-CASEVITZ, F. M.. (2004) El enigma de la esfinge en la Amazonía peruana. In: Antropológica N° 22, Lima.

ROMANÍ, M. M. (2004) La toponimia en el Gran Pajonal con especial atención a los topónimos de filiación asháninka. Universidad San Marcos. Lima-Peru. Dissertacion in Lingüística. mimeo.

SÁEZ, O. C. Nawa Inawa, (2002) Revista Ilha; v.4, n 1, julho de 2002 pp. 35-57; Florianópolis.

SAHLINS, M. D. (2003) Cultura e Razão Prática, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

SAHLINS, M. D. (1979; 1985;1990) Ilhas de História, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

SANTOS GRANERO, F. y BARCLAY, F. (1995) Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional.Lima IEP/IFEA.

SANTOS, P.E.J. (2009) Estudio del Sistema de Denominación Antroponímica de la Aultura Asháninka, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Dissertación de Mestrado, mimeo.

SCHADEN, E. (1974) Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo, Edusp.

SHAVER, H. (1996) Diccionario nomatsiguenga - castellano, castellano – nomatsiguenga y su antroponímia, Ministerio de Educación, Perú. Instituto Lingüístico de Verano.

SHEPARD, G. H. Jr. (2004). "A sensory ecology of medicinal plant therapy in two amazonian societies". 106:252-266. American Anthropologist.

SPERBER, D. (1974;1978) O Simbolismo em geral, São Paulo, Cultrix.

SPERBER, D. (1982;1992;2001) O Saber dos Antropólogos. Lisboa: Edições 70.

STRATHERN, M. (2006) O Gênero da Dádiva. Campinas, Editora da UNICAMP.

TOCANTINS, L. (1979) Formação Histórica do Acre, vol. I, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

TUAN, Y-FU. (1980). Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Editora Difel, São Paulo.

TUAN, Y-FU. (1983) Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência, São Paulo, DIFEL.

VARESE, S. (1968) La sal de los cerros. Notas etnográficas e historia sobre los campos de la selva del Perú. Lima. Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología. Lima.

VELHO, O. (2001) “De Bateson a Ingold: Passos na Constituição de um Paradigma Ecológico”. In Mana, Rio de Janeiro, Vol. 7, nº 2, pp.133-140.

VIDAL, L (org). (1992). Grafismo indígena. Estudos de Antropologia Estética. São Paulo, Studio Nobel/ Edusp/ Fapesp.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996) Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio In: Revista Mana - Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2. PPGAS/MN/UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2001). A floresta de cristal, notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos, São Paulo, Cadernos de Campo.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002) A Inconstância da Alma Selvagem, São Paulo, Cosac & Naif.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004) Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena, o que nos faz pensar; n 18, setembro de 2004, São Paulo.

WAGLEY, C.(1977) Uma comunidade amazônica - estudo do homem nos trópicos, São Paulo, Brasiliana.

WAGNER, R. (1981). The Invention of Culture. Chicago: The University of Chicago Press.

WEISS, G., (1969) - Campa Cosmology.New York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.

WEISS, G., (1972) "Campa cosmology". Ethnology, 9 (2): 157–72.

WISNIK, J. M. (1999) O Som e o Sentido: uma outra história das músicas. São Paulo: Companhia das Letras.

WOLFF, C. (1999) Mulheres da floresta: uma história – Alto Juruá, Acre (1890-1945). São Paulo, Editora Hucitec.

WOORTMANN, K. (1990) Com parente não se neguceia - O campesinato como ordem moral. In Anuário Antropológico/87. Editora Universitária de Brasília/ Tempo Brasileiro.

WRIGHT, R. M. (1996) O Universal e o Particular: As Formações Sócioreligiosas da Amazônia Indígena e suas Transformações Históricas. Mimeo. 11pp.

ZALUAR, A. (1989) Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo

ZOLEZZI E. R. (1994) Los Ashaninka, un pueblo tras el bosque. Contribucion a la etnología de los Campa de la Selva Central. Lima: Ed. PUCP.

ZOLEZZI E. R. (1994) Los ciclos de Pachakama, Inka y Sacramento en la mitología campa-asháninka como interpretaciones de los procesos de reemplazo tecnológico y subordinación económica surgidos de la colonización. In: Anthropológica. Lima: PUCP; Vol. 11; pp.109-154.

ZOLEZZI E. R. (1996) Los Asháninkas: Un pueblo tras el bosque. Contribución a la etnología de los campos de la selva central. Lima – Perú. Universidad Católica del Perú.

ZOLEZZI E. R. (1999) Origen y clasificación de las plantas cultivadas en el pensamiento mítico asháninka. Antropológica 15. Lima. pp. 255-288.

ZOLEZZI E. R. (2002) Las clasificaciones asháninkas de la fauna del piedemonte central: un caso de diferentes niveles de aproximación. IFEA Lima. pp. 185-212.