

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA**

NATHALIE BARBOSA NIEPCERON

“Aqui não se come com dinheiro”: Mobilidade e alimentação Noke Koĩ, Acre, Brasil

“Here, we don’t eat through money”: Mobility and food practices among the Noke Koĩ,
Acre, Brazil

São Paulo

2025

NATHALIE BARBOSA NIEPCERON

“Aqui não se come com dinheiro”: Mobilidade e alimentação Noke Koī, Acre, Brasil

Trabalho de Graduação Individual (TGI) apresentado ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Geografia.

Área de Concentração: Geografia Humana

Orientador: Prof. Dr. Carlos de Almeida Toledo

São Paulo

2025

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

NIEPCERON, NATHALIE
N674a Aqui não se come com dinheiro": Mobilidade e
alimentação Noke Ko?, Acre, Brasil / NATHALIE
NIEPCERON; orientador Carlos Toledo - São Paulo,
2025.
156 f.

TGI (Trabalho de Graduação Individual) - Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo. Departamento de Geografia.

1. Etnologia indígena. 2. Território. 3.
Alimentação. 4. Mobilidade. 5. Noke Koi (Pano). I.
Toledo, Carlos, orient. II. Título.

NIEPCERON, Nathalie. “**Aqui não se come com dinheiro**”: Mobilidade e alimentação Noke Koï, Acre, Brasil. Trabalho de Graduação Integrado (TGI) apresentado à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Bacharel em Geografia.

Aprovado em: 11 de agosto de 2025

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição_____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição_____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição_____

Julgamento _____ Assinatura _____

AGRADECIMENTOS

Tão difícil quanto escrever essa monografia, foi escrever os agradecimentos. Esta pesquisa foi construída por tantas relações, afetos, risadas, compartilhamentos e saudades, que é difícil saber por onde começar. Esta é uma pesquisa que se iniciou em 2022 e que se materializa enquanto texto quase três anos depois, em 2025.

Agradeço imensamente aos Noke Koĩ, que me permitiram estar junto a eles no processo da minha formação, enquanto pessoa e pesquisadora. Conhecer outras formas de conceber o mundo, outras formas de se relacionar com ele, outras formas de existir entre muitas outras coisas, foram fundamentais para me tornar a pessoa que sou hoje. As idas ao rio, ao roçado, as cantorias na noite, as cerimônias, as histórias e a forma como me incluíram em sua vida cotidiana foi um imenso aprendizado, e serei eternamente grata. Pude primeiro aprender pela experiência e pelo sensível, para em seguida me debruçar sobre as teorias e dialogar com elas.

Agradeço a família de Kamarati e sua generosidade. Agradeço a Kamarati, que me convidou a conhecer sua aldeia para pensarmos juntos ações para o povo. Agradeço a todas as histórias e mitos contados no fim de tarde, por acreditar no meu trabalho, por me colocar dentro de sua casa, por todas as curas e cerimônias.

Agradeço profundamente à Vari, por cuidar de mim com tanto amor e carinho, por me alimentar, por me trazer para dentro do seu convívio e por me ensinar tanto da vida Noke Koĩ. Sua companhia e seus ensinamentos foram imprescindíveis para eu me tornar quem sou hoje. Agradeço as idas ao rio para lavar roupa e louça, idas ao roçado, e o cuidado que teve comigo, seja na aldeia ou na cidade. Admiro sua força e seu amor.

Agradeço as crianças por todos os sorrisos, por me levaram à mata, ao roçado, cuidaram de mim, compartilharam e trazerem alimentos de forma tão carinhosa, e me fizeram rir. Wanu, Shawankavi, Penanay, Vari Nena, Kana, Vena vocês foram muito importantes na minha caminhada, me mostraram que nunca posso esquecer de ser criança e de encarar a vida com alegria.

Agradeço a Luandra, uma irmã que nunca tive e que a vida me deu. Agradeço por me guiar em toda essa jornada, sem você este trabalho não seria possível. Agradeço por me explicar tantas coisas do universo Noke Koĩ que eu demoraria anos para compreender. Obrigada por ser minha professora, sem você eu não teria me aberto para antropologia. Obrigada por cuidar de mim em todos os momentos, mesmo estando longe. Obrigada por

todas as conversas, por todo seu amor, pelo entendimento e compartilhamento em campo de tantas experiências. Sem sua sensibilidade e guiança eu não seria o que sou hoje.

Agradeço ao pajé Metxo e Kay, por cuidarem de mim. Kay, obrigada por todos os piolhos tirados, as picadas cuidadas, pelos bolinhos de chuva de café da manha, por me ensinar a fazer artesanato e pelas risadas. Agradeço a todo cuidado, ensinamentos. Agradeço ao casal por me receberem em sua casa, serem minha segunda casa em campo e por confiarem em mim para realizar este e outros trabalhos. Metxo, obrigada por todas as conversas, todas as histórias compartilhadas, os passeios de barco e pela parceria.

Ushu e Nay, agradeço por me acolherem em momentos difíceis e de tristeza, mesmo com a dificuldade em me comunicar vocês cuidaram de mim. Agradeço pelas idas a floresta e pelos ensinamentos. Seus filhos são maravilhosos e agradeço a eles por todas as brincadeiras.

Agradeço a Nawa, por me ceder sua casa. Agradeço todas as cantorias, os cuidados, os sorrisos.

Agradeço a Mashe por ser uma amiga tão importante, por me chamar para tantas coisas. Agradeço por aprender a cantar a pescar com você. Agradeço por compartilhar as cerimônias, pelos Kenes e pelas risadas. Nunca imaginei ganhar uma amiga tão especial, em quem eu reconhecesse tanto.

Agradeço a Txawa e Nena por também me incluir em tantas coisas, pelos compartilhamentos, aprendizados e todas as risadas em campo. Agradeço a Voghe e Vopa por todo alimento compartilhado quando eu chegava na aldeia Arraia, por me colocarem em sua casa e cuidarem de mim, sempre com alegria. Itsomy, Rane, Taxto e Washme por todas as brincadeiras, músicas e andanças no roçado.

Agradeço a Pero e Mema por todo carinho, cuidado, pelas conversas e por me chamar para estar perto. Agradeço a Meravi pelas risadas e por cuidar de mim. Kama Sheka, Tape e Shaya, agradeço por me acolherem, cuidarem de mim, compartilharem refeições, idas ao rio, por se preocuparem comigo, e por todos os sorrisos quando o português não dava conta da nossa comunicação.

Agradeço, especialmente, aos anciões Ravan e Tero por todo amor e ensinamentos. Pelas conversas, pelas histórias contadas sobre o período da seringa, pelo interesse de saber se eu estava bem, por compartilharem seu alimento, mesmo quando este era escasso. Obrigado por cuidarem de mim como seu eu fosse sua neta. Por me acordarem logo cedo quando queriam me mostrar algo, por me incentivarem, pelas conversas. Admiro enormemente vocês e espero ainda encontrá-los um dia.

Sem as mulheres Noke Koï e yara que me acompanharam em campo e na cidade, minha jornada teria sido muito mais difícil. Obrigada por todo o carinho e cuidado que tiveram comigo. Obrigada Delyne por compartilhar o campo comigo, os banhos no rio, as bolachas de chocolate, os conselhos e longas conversas.

Agradeço aos meus amigos, Fernanda, Luiza, Luba, Martim e Lud. que compartilharam comigo a graduação e acompanharam minha pesquisa desde meu primeiro campo. Em um momento de campo que eu estava incomunicável suas mensagens, deixadas em meu caderno de campo, foram essenciais para eu não me sentir tão só.

Agradeço aos meus pais, Luiza e Olivier por tudo o que vocês fizeram por mim. Por me colocarem no mundo e me ensinarem tantas coisas através de um amor incondicional. Agradeço por apoiarem a fazer essa pesquisa, mesmo quando isso queria dizer ir para a amazônia e ficar incomunicável por um mês. Sem vocês eu não seria nada.

Agradeço aos meus avós Jeanine e Gerard, que também ajudaram a me criar, que sempre me apoiaram e que me possibilitaram conhecer tantas coisas do mundo. Obrigada por todo o amor, mesmo que tenham sido criados em momentos de tanta dureza nos tempos da Guerra. Papi, mesmo do céu, sei que me observa, me guia e me cuida, você me formou Geógrafa muito antes de que eu pudesse entender o que isso significa.

Roselir, agradeço por todo o seu apoio e amor. Agradeço pelos aprendizados constantes, por me preparar para minha viagem a campo e por sempre acreditar em mim. Você é um exemplo para mim, sou grata por caminhar ao seu lado.

Yasmin, te agradeço por estar comigo nesta caminhada que chamamos de vida desde os seis anos. Obrigadas por todo amor, pelas ideias compartilhadas, pelos incentivos e por tudo o que já passamos.

Pietra, te agradeço por estar comigo nos momentos mais difíceis, por compartilhar a vida comigo, por me ensinar e cuidar tanto de mim. Teria sido ainda mais difícil sem seu apoio.

Clara, agradeço pelo seu apoio, por todas as conversas sobre a antropologia, sobre a pesquisa e a vida.

Agradeço a Marta Amoroso, por me acolher na antropologia, por me incentivar e me aconselhar. Através de você eu me abri ao mundo da antropologia, e por ela me apaixonei. Obrigada por me orientar, mesmo quando eu cheguei com uma ideia tanto quanto maluca para esta pesquisa, obrigada por acreditar nas minhas ideias e na minha pesquisa.

Agradeço ao meu orientador, Carlos Almeida Toledo, por toda a liberdade que me deu, por me guiar neste caminho de entender a academia e por sempre me incentivar. Com

certeza esse trabalho foi possível também pela sua presença, comentários e conversas que superavam o meu tema de pesquisa. Com sua orientação me formo como geógrafa, seu apoio foi muito mais do que uma orientação academica, foi uma orientação de vida.

Agradeço a FFLCH pela bolsa de Iniciação Científica, que me permitiu desenvolver parte desta pesquisa.

RESUMO

NIEPCERON, Nathalie. “Aqui não se come com dinheiro”: Mobilidade e alimentação Noke Koĩ, Acre, Brasil. 2025. Trabalho de Graduação Individual (TGI) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025.

A monografia investiga as relações entre mobilidade, alimentação e territorialidade entre os Noke Koĩ, povo indígena do tronco linguístico Pano, residentes no estado do Acre. O estudo objetiva compreender como os atuais deslocamentos entre suas Terras Indígenas (Terra Indígena do Rio Gregório e Terra Indígena do Campinas) impactam a produção de alimentos, a reorganização do espaço e as estratégias de resistência ao processo de monetarização da vida, expressas na frase “aqui não se come com dinheiro”. A análise articula etnografias (LIMA, 1994; LOPES, 2017; SILVA 2018), que evidenciam o papel relacional da mobilidade na formação da identidade e da territorialidade Noke Koĩ; com a geografia relacional de Raffestin (1980), que comprehende o território como resultado do espaço transformado pelo trabalho e pelas relações. Com base no trabalho de campo e em um diagnóstico participativo, a pesquisa desenvolve uma etnografia de evento. Os resultados indicam que a mobilidade, sustentada por laços de parentesco e relações com sujeitos da floresta, molda a territorialidade. No contexto estudado, a mobilidade também pode ser vista como forma de resistência frente ao avanço dos impactos dos não indígenas. A ida de famílias para áreas interiorizadas na floresta, acompanhada do interesse em plantar mudas de frutíferas, indica caminhos possíveis para a soberania alimentar Noke Koĩ. A monografia conclui que qualquer projeto de manejo agroflorestal voltado a esse povo deve considerar sua territorialidade própria, suas relações com os sujeitos da floresta e seus modos de vida tradicionais, partindo de uma construção colaborativa.

Palavras-chaves: Noke Koĩ. Mobilidade. Território. Alimentação. Agrofloresta.

ABSTRACT

NIEPCERON, Nathalie. “**Here, we don’t eat through money**”: Mobility and food practices among the Noke Koĩ, Acre, Brazil. 2025. Trabalho de Graduação Individual (TGI) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025.

This monograph investigates the relationships between mobility, food practices, and territoriality among the Noke Koĩ, an Indigenous people of the Pano linguistic family, residing in the state of Acre, Brazil. The study aims to understand how current movements between their Indigenous Lands (Rio Gregório Indigenous Land and Campinas Indigenous Land) impact food production, spatial reorganization, and strategies of resistance to the monetarization of life, as expressed in the phrase “here we don’t eat with money.” The analysis articulates ethnographic works (LIMA, 1994; LOPES, 2017; SILVA, 2018), which highlight the relational role of mobility in shaping Noke Koĩ identity and territoriality, with Raffestin’s relational geography (1980), which understands territory as the result of space transformed by labor and relationships. Based on fieldwork and a participatory diagnostic, the research develops an event-focused ethnography. The results indicate that mobility, supported by kinship ties and relations with forest beings, shapes territoriality. In the studied context, mobility can also be seen as a form of resistance against the advance of non-Indigenous impacts. The movement of families to interior forest areas, accompanied by an interest in planting fruit tree seedlings, reveals possible paths toward Noke Koĩ food sovereignty. The monograph concludes that any agroforestry management project aimed at this people must consider their specific territoriality, their relationships with forest beings, and their traditional ways of life, starting from a collaborative construction.

Keywords: Noke Koĩ. Mobility. Territory. Food Practices. Agroforestry

Lista de Mapas e Ilustrações

Figura 1: Mapa das Terras Indígenas Noke Koĩ.....	14
Figura 2: Esquema dos fluxos deslocamento entre seringais.....	30
Figura 3: Imagem de satélite com delimitações das Terras indígenas Noke Koĩ, em relação aos municípios.....	40
Figura 4: Imagem de satélite indicando a localização das aldeias na TI. Rio Gregório....	50
Figura 5: Antiga cozinha coletiva aldeia Panaya Antiga.....	53
Figura 6: Ka segurando uma tigela na cabeça, no canto superior esquerdo detalhe da casa de R e T	54
Figura 7 e 8: Troncos queimados na aldeia Viñoya Nova.....	55
Figura 9: Aldeia Panaya.....	58
Figura 10: Aldeia Arraia.....	59
Figuras 11 e 12: Cozinha anexa da casa de Vari e Kamarati.....	63
Figura 15: Homens na oficina de cartografia social.....	94
Figura 16: Mapa aldeia Panaya-Autor: Metxo.....	142
Figura 17: Mapa aldeia Macuâ. Autor: Pocha	142
Figura 18: Mapa aldeia Timbauba. Autor: Rekan.....	142

Lista de Ilustrações

Tabela de Frutas mencionadas na 1º Reunião do DP divididas em exóticas e nativas.....	88
---	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AAFIs – Agentes Agroflorestais Indígenas

CPI-Acre – Comissão Pró-Índio do Acre

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

Resex – Reserva Extrativista

SAF – Sistemas Agroflorestais

T.I – Terra Indígena

GLOSSÁRIO

Yara – Não Indígena

Sumário

Introdução.....	14
Desenvolvimento teórico-prático da pesquisa.....	19
Contextualização da pesquisa.....	19
Metodologia.....	22
1. Terras Indígenas e seus históricos.....	28
1.1 Se mover tal qual um Noke Koĩ: histórico da mobilidade Noke Koĩ.....	32
2. Mitigar impactos: formações de Agentes Agroflorestais Indígenas e a agrofloresta no Acre indígena.....	42
2.1 A Comissão Pró-índio do Acre e a formação de Agentes Agroflorestais.....	43
3. Modos Noke Koĩ de ser e a territorialidade: As aldeias da Terra Indígena do Rio Gregório.....	48
3.1 O trabalho de campo e a mobilidade Noke Koĩ.....	48
3.1.1 Questões de tradução etnográfica.....	49
3.1.2 Descrição da aldeia Viñoya.....	50
3.1.3 Aldeia Panaya.....	56
3.1.4 Aldeia Arraia.....	58
3.2 Casas, produção de parentesco e trabalho.....	61
3.2.1 Se deslocando para fortalecer laços.....	66
4. Afinal, onde está o território para os Noke Koĩ?.....	69
4.1 Mobilidade e a produção do território.....	70
4.2 As descontinuidades do espaço.....	74
4.3 Mobilidade e alimentação.....	82
5. Mudas frutíferas e alimentação em Panaya.....	86
5.1 Em campo: dinâmicas específicas e adequações.....	87
5.2 Diagnóstico participativo em prática.....	88
5.2.1 Mudas de frutíferas: por quê?.....	94
6. As reivindicações e processos decorrentes: mobilidade e alimentação atualmente.....	97
6.1 “Não queremos comer com dinheiro”: a reivindicação permanece.....	97
6.1.2 O retorno ao território ancestral.....	101
6.1.3 Não comer com dinheiro e as relações com a alimentação.....	104
6.2 Formações entre os Noke Koĩ.....	106
Conclusão.....	111
Referências Bibliográficas.....	115
Anexos.....	118
Anexo A – Mito de origem dos Noke Koĩ.....	118
Anexo B – Mito de origem dos yoina.....	125
Anexo C – Mito do gavião que comeu noke koĩ.....	128
Anexo D – Mito do homem quatipuru – (Kapã Yochĩ).....	134
Anexo E – relato de Kamarati durante a 2º Reunião do diagnóstico participativo.....	140
Anexo F – fotos dos mapas de localizações onde serão plantadas as mudas.....	142
Anexo G – Mapas terras Indígenas.....	143
Anexo H – Ata da 1º Reunião do Diagnóstico Participativo.....	144

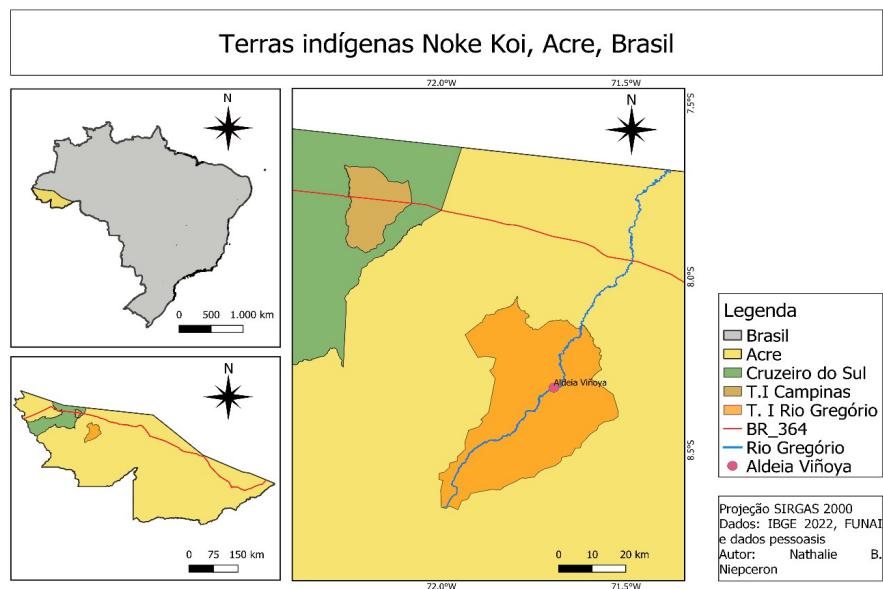
Anexo I – Ata da 2º Reunião do Diagnóstico Participativo.....	148
Anexo J – População Noke Koĩ – segundo o Censo IBGE 2022.....	153
Anexo K – População da TI do Campinas, segundo Censo IBGE 2022.....	154
Anexo L – População da TI. Rio Gregório por etnia segundo Censo IBGE 2022.....	155

Introdução

Este trabalho investiga as relações entre mobilidade, alimentação e territorialidade entre os autodenominados Noke Koī, povo indígena pertencente ao tronco linguístico Pano, que habita Terras Indígenas do estado do Acre. Sendo também denominados de Katukina Pano por agentes exteriores ao povo, habitam a porção noroeste do Acre, na bacia hidrográfica do Juruá. A população indígena dessa etnia se divide em duas Terras Indígenas (T.I) e segundo o Censo de 2022 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população dessa etnia é de 1079 pessoas, das quais 185 vivem na TI. Do Rio Gregório e 658 vivem na TI do Campinas. (IBGE 2022)

A T.I do Campinas, localiza-se no município de Cruzeiro do Sul, a 60 km de seu centro urbano, e circunscreve um trecho da BR-364, sendo cortada pela rodovia por 18 km. Assim, a Terra Indígena Campinas configura como zona de impacto direto da rodovia BR 364. A segunda Terra Indígena, a T.I do Rio Gregório está, por sua vez, localizada no Município de Tarauacá, numa área interiorizada na floresta Amazônica, acessada unicamente por barco.

Figura 1: Mapa das Terras Indígenas Noke Koī



Fonte: Niepceron, N. 2025

Os Noke Koĩ, mantêm um modo de vida fundamentado na mobilidade, e foram historicamente marcados por processos de deslocamento forçado e reorganização territorial. Esta mobilidade compõe a identidade Noke Koĩ, na busca por ser uma pessoa *Noke Ro'apa*¹, como descreve Lopes (2017). A mobilidade é parte constitutiva de sua territorialidade, e se articula com práticas de parentesco, trocas de conhecimento, conhecimento dos espaços da floresta, produção de alimentos e etc, fundamentada sobre as relações criadas com os sujeitos da floresta.

A frase “aqui não se come com dinheiro”, que intitula a pesquisa, entoada pelo Pajé Kamarati durante reuniões e conversas em campo, orienta esta pesquisa e expressa a crítica à necessidade do dinheiro como forma de garantir sua subsistência. Mais do que uma reivindicação atual, compreendemo-la como uma manifestação historicizada, resultado de uma série de processos históricos aos quais os Noke Koĩ viveram e foram submetidos pelos não indígenas (correrias, empreendimento seringueiro, políticas indigenistas e etc). Processos esses vinculados ao avanço do capitalismo e da forma de viver do não-indígena sobre sociedades que possuem outras formas de existir no mundo.

Atualmente, observa-se um movimento de deslocamento à Terra Indígena do Rio Gregório – região interiorizada na floresta – provenientes da TI do Campinas, cortada pela BR-364, e fortemente impactada por ela e pelo contato com o mundo não indígena. Na TI Rio Gregório, novas aldeias vêm sendo estabelecidas por famílias que buscam se afastar das dinâmicas urbanas e se aproximar dos parentes. Além disso, é uma estratégia para superar a dependência do dinheiro, principalmente para alimentação, reforçando sua autonomia.

A pesquisa se insere nesse contexto, tendo sido construída a partir da convivência com os Noke Koĩ nas aldeias Viñoya, Panaya e Arraia, situadas na TI do Rio Gregório, entre os anos de 2023 e 2024. Atendendo a um convite das lideranças — especialmente Kamarati e Luandra — realizei dois períodos de campo, motivada pela experiência etnográfica, ancorada na criação de vínculos, na escuta atenta e vivenciamento de seu cotidiano, fundamentando a possibilidade de uma pesquisa ou projeto. O trabalho emerge da investigação para compreender desejo da comunidade por um projeto de aquisição de mudas frutíferas, mas vai

¹ Noke Ro'apa: O modelo noke koĩ ideal de pessoa adequada, boa, paciente, generosa e comedida.

além dele, investigando as dinâmicas de mobilidade que sustentam os modos de existir Noke Koĩ e seus efeitos sobre a alimentação e o território.

O objetivo central é compreender de que maneira os atuais deslocamentos para a TI. Rio Gregório se articulam com a produção de alimentos, construção de territórios e suas perspectivas para a soberania alimentar, evidenciando como a mobilidade e a alimentação se entrelaçam às lógicas de parentesco, relações com sujeitos da floresta e às formas de resistir a crescente monetarização da vida.

A análise proposta estabelece diálogos entre a antropologia, especialmente autores como Edilene Lima (1994), Ruth Lopes (2017) e Marco Silva (2018) que constroem etnografias sobre os Noke Koĩ, e a geografia relacional, baseada em Claude Raffestin (1980). Busco pensar o território a partir de redes de relações, práticas sociais e da mobilidade. A territorialidade Noke Koĩ se assenta sobre a possibilidade do movimento e das relações, que transformam o espaço.

Tanto o doutorado de LOPES, quanto o mestrado de SILVA, cumpriram um importante papel na construção e direcionamento da minha pesquisa. SILVA (2018) trata do movimento de algumas famílias em direção a Terra Indígena do Rio Gregório, sua motivação e as atuais condições da Terra Indígena do Campinas, que é explicada por meio da categoria nativa *yamashava* (terra das doenças). Por sua vez, a tese de LOPES trata da mobilidade Noke Koĩ e da questão da alimentação na Terra Indígena do Campinas, em associação aos períodos históricos e as transformações Noke Koĩ decorrentes do contato com o não-indígena

A seguir introduzo a motivação desta pesquisa, contextualizando os eventos que me levaram a realizá-la. Nesta seção de “desenvolvimento teórico e prático” relato sobre o trabalho de campo realizado em 2023 como disparador da pesquisa, bem como abordo o segundo trabalho de campo realizado em 2024, e que possibilitou a realização de um Diagnóstico Participativo para compreender os interesses da comunidade acerca de projeto de plantio de mudas frutíferas. Além disso, abordo a metodologia utilizada, refletindo também sobre a escrita etnográfica e a “função autor” a partir de GEERTZ (1998).

Iniciamos no capítulo 1 realizando o levantamento da história Noke Koĩ, de forma a demonstrar como a mobilidade Noke Koĩ respondeu aos diferentes momentos de contato com o não-indígena. Discutimos como os diferentes períodos de contato (correrias, período da seringa, Terras Indígena) influenciaram a vida Noke Koĩ a partir da organização do povo, dos

pontos de encontro, das decisões de aproximação e afastamento do mundo não indígena, até chegar aos dias atuais para compreender o evento estudado – ida de famílias ao Gregório

No capítulo 2, apresentamos as condições da Terra Indígena do Campinas e os impactos ecológicos a qual está submetida, contextualizando a atual reivindicação de “não comer com dinheiro”. Além disso, partindo do contexto da TI Campinas, buscamos apresentar projetos que objetivam mitigar impactos ecológicos a partir do exemplo da Comissão Pró-Indio do Acre (CPI-Acre). A CPI-Acre realiza a Formação de Agentes Agroflorestais Indígenas (AAFIs), que foi criada para apoiar povos do Acre na ocupação das Terras demarcadas, tendo como antecessores os cursos de Professor Indígena e Agente de Saúde Indígena. A partir desta experiência, busco compreender de que forma se organizam as formações e como foram implantadas.

No capítulo 3 caminharemos pelas aldeias com as quais trabalhei na TI do Rio Gregório, apresentando seus principais atores e formas de organização, de maneira a apresentar as sucessivas colocações até atingirem a atual organização. Em seguida, discutimos como a casa e o trabalho conjunto revelam-se de grande importância para a produção de parentes, que também se conecta com a mobilidade, pois o desaparentamento ocorre quando as relações que um dia existiram, se deterioram. Seguimos retratando, através dos eventos recentes, a importância da mobilidade para que estas redes de relacionamentos e trocas se mantenham.

Discutimos no capítulo 4 os entendimentos Noke Koĩ acerca do território. A partir de Raffestin (1980) e Lopes (2017), propomos um diálogo entre a antropologia e a geografia, para que possamos refletir e conceituar território, numa perspectiva relacional. Procuramos entender a territorialidade Noke Koĩ vinculada às relações entre sujeitos e às descontinuidades da floresta. Os diferentes sujeitos da floresta deixam marcas sobre o espaço, construindo seus territórios, formando descontinuidades. Diferente de Raffestin (1980), que compreendia a floresta como um substrato, compreendo-la como sendo composta pela convivência destes sujeitos, que tem agência e intencionalidade.

Ainda no capítulo 4, para que possamos nos aproximar da visão Noke Koĩ da floresta, dialogamos com seus Mitos, como o *Mito do Gavião que comeu Noke Koĩ*, que expressa o encontro Noke Koĩ com aldeias de outros sujeitos, ao se moverem pela floresta. Ao fim deste capítulo, discutimos como territorialidade, mobilidade e alimentação estão

conectadas, explicando o caso de reocupações de lugares que já foram ocupados por seus parentes anteriormente, evidenciando também pela existência de concentrações de frutífera, que expõe a relação que estabelecem com estas plantas, se diferindo do cultivo na lógica não-indígena.

No capítulo 5 realizamos a etnografia do evento do Diagnóstico Participativo, que foi construído em duas reuniões ao longo de minha estadia em campo, em 2024. Buscamos compreender quais as motivações para projetos de aquisição de frutíferas e como eles enxergam os caminhos para a soberania alimentar na TI. Do Rio Gregório.

Finalizamos com o sexto capítulo, onde discutimos melhor a ida da família de Kamarati ao Gregório, sendo guiada pela lógica de “não querer comer com dinheiro”. Finalizamos com a explanação de como se deram algumas formações voltadas para segurança alimentar entre os Noke Koï, de forma a compreender se o projeto atingiu seus objetivos, se os sistemas agroecológicos e suas práticas foram continuados pela comunidade, e como se deu esta relação. Esta reflexão nos direciona para a discussão sobre possibilidades de projetos de aquisição de frutíferas que respeitem e entendam as vontades Noke Koï para o futuro de sua soberania alimentar.

Desenvolvimento teórico-prático da pesquisa

Contextualização da pesquisa

Nesta seção apresentarei como a ideia da pesquisa surgiu, contextualizando minha visita a TI. Rio Gregório em 2023. Com isso, incorporo os resultados e os processos derivados deste primeiro trabalho de campo e que culminaram na realização de um diagnóstico participativo e da escrita desta monografia.

A pesquisa foi executada visando construir um projeto em conjunto com a aldeia Viñoya. Surgiu a partir da retomada do contato entre a pesquisadora, Kamarati (Pajé e Cacique geral do povo Noke Koĩ da T.I do Rio Gregório) e sua esposa Luandra, no qual me foi apresentado o interesse de construir um projeto conjunto entre a pesquisadora e comunidade. Deste modo, me foi demandado pelas lideranças que eu executasse um trabalho de campo pré-pesquisa, de modo que eu conhecesse a realidade da comunidade, bem como criasse vínculos de confiança com a comunidade para pensarmos juntos um projeto.

Na ida a campo em 2023, Kamarati e sua família haviam se mudado há pouco tempo para aldeia Viñoya, na Terra Indígena do Rio Gregório, vindos da Aldeia Samaúma, localizada na Terra Indígena Campinas. Anteriormente, haviam visitado e passado um tempo na aldeia Nomanawa, localizada no rio Tauari, pensando a possibilidade de se mudaram para lá, mas optaram por seguir em direção ao Rio Gregório.

A ida para a TI do Gregório é justificada pelo Pajé Kamarati como um processo de proteção de sua família e fortalecimento de sua cultura, se aproximando do grupo familiar de sua esposa V. Segundo Kamarati, é na floresta que as crianças aprendem a caçar, a pescar, a fazer os roçados, ou seja, a produção e coleta de alimentos na floresta está diretamente ligada ao aprendizado diário da cultura, numa espécie de escola viva; de maneira a poderem exercitar sua cultura longe da lógica não-indígena. Diferente do que processa na T.I do Campinas, que está localizada a beira da BR-364 e que sofre suas influências não-indígenas, como será melhor descrito adiante.

Inicialmente, entendi que se tratava de um retorno à terra que antes viviam, a Terra Indígena do Rio Gregório, e me despertou o interesse de compreender este movimento. Ao longo da pesquisa e com base na literatura especializada, principalmente a partir de Lopes (2017) e Silva (2018), o que inicialmente parecia ser apenas um evento de retorno isolado evidenciou-se, na verdade, como um componente da ampla rede de mobilidade dos Noke Koĩ, característica de seu modo de vida, que será discutida nos próximos capítulos.

Neste mesmo campo, pude ver uma movimentação em torno de projetos sobre mudas, todos prometidos e não realizados. Passei então a perguntar quais mudas gostariam de plantar, o que pensavam sobre etc, pensando como construir um projeto de aquisição de mudas. Mas estas perguntas eram feitas de forma individual, para um ou outro homem que falava português, pois a maioria das mulheres não fala português.

Em campo ouvi falar na Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre) e das suas formações de Agente Agroflorestal Indígena (AAFIs). Como eu não conhecia a Comissão, muito menos como funcionavam estas formações, achei importante pesquisar e entender melhor sobre as formações e o cenário da agrofloresta no Acre, já que estávamos falando em construir um projeto de mudas, que mobilizava a agrofloresta. Além disso, comecei a verificar junto a eles o que entendiam por agrofloresta, para que eu pudesse entender se compreendiam este conceito da mesma forma que o não indígena o utiliza. Atestei que o entendimento que tinham de agrofloresta era muito distinto do meu, compreendi que não poderia usar essa nomenclatura partindo do mesmo parâmetro conceitual.

A partir disso, concluí que o termo agrofloresta não era tão difundido nem compreendido quanto eu imaginava. Entendi que eu precisava saber mais sobre o contexto de agrofloresta no Acre, principalmente no cenário indígena. Desta maneira, pesquisar sobre a Comissão Pró-Índio do Acre e suas formações de Agente Agroflorestal Indígena poderiam me dar pistas sobre o que tinha sido trabalhado em relação à agrofloresta com estes povos que receberam estas formações, que incluíam os Noke Koĩ, e quais tinham sido suas implicações.

Quando estive em campo na Aldeia Viñoya em 2023, a questão da alimentação foi levantada, principalmente porque haviam acabado de se mudar e a família de Kamarati estava se reestruturando (casa, relações, roçados, entre muitas outras variáveis) e se falava em plantar mudas de frutíferas.

Foram muitas as reuniões em que a questão da alimentação foi mencionada, e a frase “Aqui não se come com dinheiro”, que intitula a pesquisa, sendo utilizada muitas vezes pelo Pajé Kamarati ao manifestar sua reivindicação de não querer precisar do dinheiro para que seu povo se alimentasse. Essa frase me motivou a compreender melhor o contexto da alimentação na Terra Indígena do Rio Gregório, pois esta reivindicação aparecia num momento de retorno para aquele local, com a somatória da vontade de plantarem mudas de frutíferas, dois elementos que muito provavelmente teriam ligação e que deveriam ser investigados se eu quisesse desenvolver o projeto de mudas e trabalhar com esta etnia.

Na volta do campo, ao ir em busca de como realizar um projeto de mudas para a aldeia, ao conversar com pessoas da área, compreendi que deveria ouvir a população como um todo, de forma participativa e registrada, para que nossas palavras tivessem registro. Surge a ideia da iniciação científica, que se tornou um meio de eu aprender a pesquisar e conhecer a realidade Noke Koĩ, de ponto de vista acadêmico, para então na viagem de campo seguinte realizar o diagnóstico, que seria uma fase inicial deste possível projeto de mudas que eles requeriam.

Organizei a primeira Iniciação Científica (PIBIC 2023/2024), buscando compreender o movimento atual de retorno a Terra Indígena do Rio Gregório, que se apresentava a mim em campo, além de analisar o cenário da agrofloresta no Acre indígena através da CPI-Acre, verificando as motivações da frase “Aqui não se come com dinheiro”, num estudo que conjura alimentação, mobilidade e técnicas agroflorestais no Acre indígena.

Entre julho e agosto de 2024 voltei ao campo, desta vez na aldeia Panaya, onde Kamarati e sua família construíram sua casa. Em campo realizei um diagnóstico participativo, dividido em duas reuniões, que serão melhores descritas na seção específica. Neste campo, além de fortalecer os vínculos criados, busquei investigar melhor as vontades e motivações para projetos de aquisição de mudas de frutíferas, além de acompanhar o atual cenário da TI. Rio Gregório e suas aldeias Noke Koĩ, tendo como plano de fundo a compreensão de que a mobilidade é parte integrante da identidade Noke Koĩ e de sua territorialidade. Neste momento me vali da observação participante, conversas que buscaram abordar o tema da mobilidade, anotando eventos e principais reflexões em cadernos de campo.

Com a prorrogação da pesquisa, em um novo PIBIC (2024/2025), busquei aprofundar os dados construídos em campo, elaborando uma etnografia de evento das

reuniões de Diagnóstico Participativo, compreendendo melhor as suas vontades. Além disso, segui estudando sobre a organização socioespacial Noke Koï, exercitando a incorporação do que pude ver em campo às minhas reflexões acerca da mobilidade como noção fundadora e direcionadora da sua forma de existir. Desta maneira, pude aprimorar meu entendimento sobre como se estabelecem suas relações socioespaciais, que me guiam na compreensão da intersecção mobilidade e alimentação.

A partir disso organizei a atual pesquisa buscando consolidar o conhecimento que havia adquirido com pesquisas anteriores, além de, sob uma perspectiva relacional, compreender o que é território do ponto de vista Noke Koï, interpretando com base na Geografia, que nos auxilia no entendimento de espaço, território e territorialidade, segundo a geografia relacional de RAFFESTIN (1980).

Metodologia

A pesquisa foi construída a partir de uma abordagem qualitativa e colaborativa, orientada pelos princípios da antropologia interpretativa e da geografia relacional. Seu objetivo central foi observar as influências dos atuais processos de mobilidade Noke Koï sobre a alimentação, na Terra Indígena do Rio Gregório, especificamente nas aldeias Panaya, Viñoya e Arraia, de modo a compreender o contexto de projetos de mudas frutíferas requeridos pela comunidade.

A possibilidade da pesquisa, bem como seu tema, surgem do reestabelecimento do contato da pesquisadora com Kamarati e Luandra, sua esposa, e de sua confiança em mim. Eles me guiaram e deram base para meu relacionamento com os Noke Koï do Rio Gregório, principalmente as aldeias Panaya, Vinöya e Arraia. Minha ida ao território Noke Koï para conhecê-los, criar relações, entender os processos atuais e suas principais ideias voltadas para projetos de alimentação, pode ser vista como uma experiência etnográfica.

Esta experiência etnográfica motivada pelo convite dos Noke Koï está pautada no estabelecimento e desenvolvimento de relações com o povo, sendo uma forma de pesquisar ancorada nas relações e afetos estabelecidos em campo, conhecendo o mundo e a floresta amazônica através de seu entendimento e olhar.

Esta primeira experiência teve caráter empírico e relacional, entendido por mim como um dos momentos mais enriquecedores que pude ter como pesquisadora, pois este trabalho se fundamenta sobre os laços, relações, conversas, informações e compartilhamentos que estabelecemos ao longo do espaço de tempo no qual visitei-os em suas aldeias. Sem o estabelecimento dessas relações, dos afetos e do processo de tentar ver o mundo mais próximo de sua lógica não seria possível realizar esta pesquisa da forma como existe.

A partir dessa experiência de campo e do contexto levantado (mudança de famílias, intenção de realizar projetos como de plantio de frutíferas, existência de formações agroecológicas e etc), foi possível buscar na academia os insumos e as perspectivas necessárias para que eu pudesse expor e interpretar o visto e vivido. Esta pesquisa também se deu como forma de construir um embasamento para que eu pudesse pensar com eles possíveis projetos, me colocando como atora na construção de pontes entre o mundo acadêmico, o mundo de projetos e editais e o mundo Noke Koï. Sem esse embasamento teórico, que revisitou sua história, suas formas de entender a floresta e de transformá-la, partindo do entendimento da rede de mobilidade e a importância que integra a sua territorialidade e identidade, seria muito difícil aproximar propostas de projetos que estivessem vinculados as suas vontades e formas tradicionais de entender os espaços da floresta e seus múltiplos territórios.

A partir da circunstância que se apresentava a mim – a mudança da família de Kamarati para a TI. Do Rio Gregório, sobre o pretexto de se afastar do mundo não indígena e do “comer com dinheiro” e o interesse em projetos de mudas frutíferas – busquei compreender como este evento impactava na produção de alimentos (foco de projetos demandados pela comunidade). Para isso, busquei na antropologia – também por impulsionamento de Luandra, que me recomendou buscar o material antropológico – as principais etnografias sobre o povo; e na geografia busquei a discussão sobre território, para embasar minha discussão.

Desta maneira, a construção desta pesquisa articula revisão bibliográfica e trabalho de campo. Como embasamento teórico me apoio na etnografia pioneira de Lima (1994) – fundamental para compreender a história, a cosmologia e a organização social Noke Koï – associada aos estudos de Silva (2018) e Lopes (2017), que analisam, respectivamente, o deslocamento recente de famílias do Campinas ao Gregório; e a mobilidade e territorialidade

vinculadas à alimentação. Esses trabalhos revelam que o território Noke Koī se funda na rede de relações (*kaivo, kaivoma, yoshavo, ni'i, yoina*) tecidas com humanos e demais sujeitos da floresta.

Para dialogar com a Geografia, recorro à perspectiva relacional de Raffestin (1980; 2012), que concebe o território como resultado do espaço transformado pela ação/trabalho, estabelecendo redes de lugares e relações. Busco aproximar esta definição de território a noção de “domínios” descrita por Lopes (2017) ao explicar a agência dos sujeitos e sua transformação da floresta. Por fim, examino documentos e trabalhos de Gavazzi (2012; 2020; 2021) e da CPI-Acre sobre a formação dos Agentes Agroflorestais Indígenas, a fim de avaliar se as técnicas de agroecologia ensinadas refletem, ou não, as lógicas de manejo e soberania alimentar pretendidas pelos Noke Koī.

Trabalho De Campo

O trabalho de campo foi guiado pelo estabelecimento de relações, buscando entender o que era importante para a comunidade e aquilo que gostariam ou estavam a vontade de me mostrar. Através da observação participante pude me aproximar do seu cotidiano e da forma como se organizam. A ida às pescarias, a ida a roçados, visitas a outras aldeias, festividade, as conversas, as tarefas do dia a dia, as idas à floresta e até os momentos de silêncio conjunto na cozinha conformaram o meu “estar lá” (GEERTZ, 1988 [2018]). A partir disso pude reparar em aspectos que se conectavam a mobilidade, a territorialidade e a produção de alimentos, utilizando um caderno de campo como forma de registro contínuo de observações, reflexões e elementos que me chamaram a atenção no período que estive lá.

Em 2024, durante meu campo, além do caderno de campo, adotei o diagnóstico participativo, a fim de criar um espaço de escuta da comunidade como um todo. Este instrumento me deu a possibilidade de refletir com a comunidade e de ouvi-los, pensando conjuntamente os caminhos que gostariam de seguir para a execução de projetos de mudas e as demandas locais. O conteúdo deste diagnóstico é utilizado para compreender as direções que a produção de alimentos vem tomando e o que pensam sobre isso.

Escrita do trabalho acadêmico

Pensando nas descrições que realizaria, tanto sobre as aldeias quanto sobre os resultados do diagnóstico participativo que analisaria, me defrontei com a dificuldade de transmitir ao papel o que havia vivenciado. Como forma de me aprofundar na antropologia e na escrita etnográfica, busquei algumas referências que pudessem me auxiliar neste processo, principalmente por ser aluna da geografia e a escrita etnográfica ter características próprias. Embora este texto não seja uma etnografia completa, entendo da importância de me aprofundar neste gênero, pois ao longo da pesquisa realizei a etnografia de um evento, a realização do diagnóstico participativo, que dá base para projetos de aquisição de frutíferas.

Nesta mesma linha, me baseio em GEERTZ (1988 [2018]), para realizar a tradução do visto e vivido para o escrito. O autor apresenta, no primeiro e no último capítulo de seu livro “*Obras e vidas: o antropólogo como autor*”, as especificidades da escrita etnográfica e no que ela implica, construindo o “estar lá” e o “estar aqui”.

GEERTZ (1988 [2018]), discute em seu livro o processo da escrita etnográfica e desafios enfrentados. Reafirma em seu texto a importância do autor (função autor) para uma etnografia, saindo de um suposto campo de neutralidade. Na literatura etnográfica, segundo GEERTZ (1988 [2018]), os fatos recebem credibilidade à medida que o pesquisador consegue descrever e demonstrar que “esteve lá” e quais as relações estabelecidas com o grupo, pois a etnografia também pauta-se na vivência desenvolvida entre o pesquisador e a comunidade, com que estudou.

O “estar aqui” é justamente o resultado da reflexão que pude realizar dos aspectos notados através do visto, vivido e percebido. Não diria que é uma tarefa fácil, entretanto saber que essa dificuldade não é apenas minha possibilitou que eu encostrasse caminhos para realizá-la, de forma a poder contar o que vi e percebi, interpretando com base nas teorias que embasam minha análise.

Além disso, busquei entender melhor o que era o trabalho de campo e como poderia realizar sua descrição. Em seu texto, SILVA, H. R. S (2009) comenta sobre o trabalho de campo, demonstrando que é uma atividade em que se encontra um campo com diferentes territórios e significados, que vão muito além do etnógrafo. O autor diz que escrever é justamente organizar o que foi visto e vivido, mas numa perspectiva integradora e não

sequencial. Assim, ele conclui que andar, ver e escrever são fluxos que se encontram relacionados e que devemos deixar fluir. SILVA, 2009, comenta:

Essas observações breves (e que exigem um aprofundamento que só terá sentido no debate e no regime de trocas entre etnógrafos, no acatamento de visões diversas das que aqui estão sendo postuladas) arranham dimensões como tempo, movimento, dinâmica, sequência, sintagma. Remetem a uma tripla e inextricável atividade do etnógrafo, sua circulação no campo, sua observação do campo e sua versão do que aconteceu ali e seus significados. (p.185)

Nesta etapa específica do meu objeto de pesquisa refleti sobre os processos de deslocamentos recentes em direção a TI. Rio Gregório. A partir da tese de Lopes (2017) sobre os Noke Koĩ, retomei as características da mobilidade do grupo. Isto me deu mais embasamento para poder descrever o que foi visto em campo acerca da mobilidade, principalmente com tantas mudanças de 2023 (primeiro campo) para 2024 (segundo campo). Com base em Lopes (2017) também me aprofundei nas relações de parentesco, que ajudam a explicar a ida de novas famílias para a TI. Rio Gregório, adentrando um espectro da característica relacional do território. Esta tese também me auxiliou na compreensão de que a distância é uma variável importante no processo de apartamento e desaparentamento. Além disso, contribuiu para o entendimento das relações que os Noke Koĩ tem com os alimentos, e como este pode estar ligado aos processos de mobilidade

Recorri a SILVA, 2018, para compreender melhor os deslocamentos para o Gregório, encontrando referência ao mesmo grupo que estudo atualmente, a família dos anciões T e R. Silva relata a saída deste grupo da TI. Campinas para a TI. Rio Gregório. Isto me permitiu conhecer os processos que aconteceram no passado, de modo a descrever e analisar sua continuidade no presente.

Estruturando meu entendimento de território sobre Raffestin (1980) pude então “retornar” a geografia, na tentativa de criar pontes entre as disciplinas. Pontes estas úteis para avançar no entendimento da noção de território e mobilidade Noke Koĩ, pois as produções etnográficas que li dialogavam muito pouco com o arcabouço teórico da geografia e de suas contribuições.

Com isso, espero apresentar a minha trajetória entre antropologia e geografia, talvez como exercício entre os aspectos concretos e a análise abstrata com as quais me defrontei durante a execução deste projeto.

1. Terras Indígenas e seus históricos

Os Noke Koĩ, como muitos outros povos do Acre, passaram por um longo período de seringa. Antes da chegada dos empreendimentos da seringa, o contexto era das “correrias”. Edilene Lima, sobre este período diz:

Os Katukina – assim como os demais grupos indígenas da região – foram praticamente cercados quando se iniciou a exploração econômica da região, por volta de 1880, quando a borracha nativa começou a ser explorada. A região que habitavam, rica em *Castilloa elastica* e *Hevea brasilienses* foi imediatamente invadida por caucheiros peruanos e seringueiros brasileiros chegando por lados opostos. Os primeiros tiveram uma presença passageira na região, pois iam em busca da goma produzida pela *Castilloa elastica*, obtida a partir do abate da árvore e que, por isso, esgotou-se rapidamente. Já os seringueiros brasileiros, nordestinos principalmente, estabeleceram-se sedentariamente na região para explorar a *Hevea brasilienses*, cuja extração da borracha é feita através de cortes superficiais e regulares no tronco. (LIMA, 1994, p.28)

As “correrias” podem ser entendidas como o processo de invasão das terras pelos chamados Caucheiros e seringueiros brasileiros, em que os indígenas eram violentamente cercados e massacrados, como delineado no trecho acima. Neste período, era comum que os Noke Koĩ vivessem em constante movimentação pela floresta, mais intensa do que o habitual em tempos anteriores ao contato. Sobre esse tempo anterior ao contato Ruth Lopes (2017) nos esclarece que:

Mesmo antes do contato, ciclos e dinâmicas sociais conformavam condições para uma organização territorial fundamentada no princípio da mobilidade e que com a mudança no padrão de moradia esse princípio se reproduz e se transforma. (p.42)

Assim, mover-se constantemente pela floresta e conseguir sobreviver era uma forma de fugir, de “correr” da violência e, principalmente, de seus agentes. Era um período de constante vigilância e medo para estes povos.

Com o tempo, as correrias cessaram e o empreendimento seringalista começou a ganhar força. “As fugas diminuíram uma vez instalados os seringais. O extermínio foi freado e muitos indígenas foram atraídos para trabalhar na empresa seringalista.” (Lopes, 2017, p.64). Dessa forma, aqueles que “escaparam” do genocídio foram tornados “trabalhadores”

dos seringais, num sistema de *aviamento*², e segundo LIMA (1994), eles desempenhavam tarefas que iam além da extração da seringa, exercendo também, a pesca, a caça, e a orientação das pessoas na floresta. Os tempos da seringa foram muito duros e os indígenas trabalhavam longos períodos em troca de roupas, sal e alguns alimentos, principalmente mercadorias do *yara*³. Mesmo neste período eram constantes os deslocamentos entre seringais:

Assim, a incorporação dos noke koĩ à vida e aos trabalhos seringalistas se deu pela dispersão, em vários seringais, de famílias nucleares; um casal e seus filhos solteiros, que ao casar até podiam formar pequenos agrupamentos mas que de qualquer jeito não viviam aldeados. (Lopes, 2017, p.72)

Com todos estes deslocamentos, os Noke Koĩ mantinham um lugar de encontro, o seringal Sete Estrelas, que hoje dá nome a uma aldeia Yawanawá do Gregório, outrora uma aldeia Noke Koĩ. “Era para lá que iam sempre que estavam nesse trânsito entre seringais e colocações, sem, no entanto, se fixar” (LOPES, 2017, p.72)

Nesse movimento entre seringais, alguns grupos Noke Koĩ foram se deslocando em direção a região onde hoje passa a BR.

² Sobre o sistema de *aviamento*: em relação às tarefas desempenhadas para o patrão, estabelecia-se o sistema de *aviamento*, comum aos seringais da região naquela época. “É um sistema de adiantamento de mercadorias a crédito. Começou a ser usado na região na época colonial, mas foi no ciclo da borracha que se consolidou como sistema de comercialização” (ARAMBURU, M. 1994, p.1)

³ Yara: forma Noke Koĩ de nomear o não indígena, em sua língua, Noke Vana.

Figura 2: Esquema dos fluxos deslocamento entre seringais



Fonte: LOPES (2017)

Aos poucos foram se instalando próximos ao Rio Campinas, rio que dá nome a TI do Campinas, em meados dos anos 70. Durante o Governo Médici, o governo militar tinha grandes projetos de expansão e “desenvolvimento”, principalmente para região Norte. Assim, no ano de 1972 começaram as obras da rodovia BR-364, que conectaria Rio Branco à nova Cidade de Cruzeiro do Sul (segunda maior cidade do Estado atualmente). Nos relata Ruth Lopes (2017):

O grupo do igarapé do Boi deslocou-se para junto do 7º Batalhão de Engenharia de Construção (BEC) para trabalhar no desmatamento, brocagem e destroncamento da área de construção da estrada. Aos poucos alguns outros vindos do Gregório foram também chegando para trabalhar na estrada. (p74)

Os Noke Koï, no trabalho de abrir a BR para os militares, foram instalando pequenos aldeamentos próximos de onde trabalhavam. Washme, grande liderança da época, foi o responsável por acordar com o governo o trabalho dos indígenas em troca de sua permanência nos entornos da BR. Naquela época, se fixar próximo a estrada parecia uma boa forma de estar mais próximo dos serviços de saúde, educação entre outros, que estavam localizados na cidade, além de ser uma possibilidade de vender seus excedentes. Segundo Ruth Lopes (2017):

Com o fim das obras, essas famílias tiveram autorização do BEC para ocupar as margens da estrada. Alguns voltaram para o Gregório e outros se assentaram por ali. No entanto, dos que ficaram, nem todos se fixaram nesse aldeamento por muito tempo. Até o início da década de 1980, a maioria dos noke koĩ moravam no interior da mata, em colocações de seringa. (p.75)

Com o declínio da seringa, que já era pouco competitiva no âmbito internacional, e com a demarcação da TI Campinas, em 1984, muitos grupos foram do Gregório para o Campinas. “A queda do preço da borracha e a demarcação da terra possibilitaram a ruptura com os patrões seringalistas e o abandono das áreas isoladas na mata, podendo se aproximar da estrada e consequentemente da cidade, das mercadorias e do atendimento médico.” (LOPES, 2017, p.77)

Com o passar dos anos, as aldeias e as casas foram ficando cada vez mais próximas da estrada, no intuito de facilitar os deslocamentos. Em consequência do asfaltamento da BR em 1995, giram uma série de conflitos em torno das obras, LIMA (2001) descreve que:

Em maio de 1998, uma comitiva de quatro lideranças katukina foi a Rio Branco alertar os órgãos públicos sobre os problemas que a construção da estrada vinha causando no cotidiano da aldeia e pedir a anulação do EIA-RIMA. Uma série de problemas de saúde, invasões de caçadores, agressões, roubos e até a tentativa de rapto de uma criança levou os katukina a duvidar de que a estrada beneficiaria a todos os moradores do vale do Juruá. (p.205)

Como a intenção deste texto não é destrinchar completamente o processo e sim delinear os acontecimentos, não me aprofundarei na complicada questão da BR. Basta que nos atentemos às reivindicações dos indígenas frente aos impactos. A entrada de estranhos na aldeia, o aumento da violência, os atropelamentos entre outras coisas afligem os Noke Koĩ até os dias de hoje. “Sobretudo depois do asfaltamento, os casos de doença e violência se intensificaram (...) A TI de maneira geral já não garante mais a soberania alimentar, a terra já não serve como meio de subsistência e satisfação das necessidades alimentares e nutricionais.” (LOPES, 2017, P. 284 e 285)

Demarcação da TI. Rio Gregório

Um ano antes da demarcação da TI. do Campinas, em 1983, foi demarcada a TI. do Rio Gregório, sendo a primeira Terra Indígena demarcada pela FUNAI no Acre (cf.

IGLESIAS e AQUINO, 2005). LIMA (2000), relata que o Gregório foi a primeira TI demarcada no Acre. SILVA (2018) traz que a partir do movimento indigenista, da FUNAI e ONGs, iniciaram-se mobilizações de jovens Yawanawa – que haviam sido formados na cidade – juntamente à Noke Koïs, para a demarcação desta terra. Em 1991, ela foi homologada, entretanto os limites estabelecidos à época não são os mesmos de hoje. Os limites atuais da TI resultam da revisão dos limites, “estudos do IBAMA para a criação da Reserva Extrativista do Riozinho da Liberdade e debates acerca dos impactos do asfaltamento da BR 364 incrementam o contexto” (LOPES, 2017, P. 277)

Além disso, a ocupação dos arredores da Terra por não-indígenas, com a exploração florestal (manejo madeireiro), somado ao asfaltamento da BR, também favoreceram a reivindicação de novos limites.

Foi tendo em vista estudos de demarcação de unidades de conservação que visavam incluir em seus planos áreas que os yawanawa consideravam de ocupação tradicional (área de antigas malocas, cemitérios, capoeiras), que Francisco Luiz, também filho de Antonio Luiz, ocupou com a sua família uma área na boca do igarapé Matrinxã, fora até então dos limites da TI. (LOPES, P.281)

Em 2006, foi publicada a revisão de limites da TI Rio Gregório, em que os limites foram alargados e as cabeceiras passaram a ser protegidas.

A revisão incidiu em terras arrecadadas pela União na Floresta Estadual do Liberdade e em áreas da antiga fazenda Paranacre, compradas pelo grupo empresarial Tinderacre, do apresentador de televisão Ratinho. Os planos de negócio e manejo florestal da empresa incluíam a instalação de uma indústria de beneficiamento de madeira (LOPES, 2017, P.281)

1.1 Se mover tal qual um Noke Koï: histórico da mobilidade Noke Koï

Na seção anterior, abordou-se a história Noke Koï alcançando a demarcação das Terras Indígenas. Nesta seção, continuaremos trabalhando com os processos históricos a fim de aprimorar o entendimento sobre os processos de mobilidade da atualidade. A partir do evento de deslocamento de famílias em direção ao Gregório, buscamos vincular a história aos processos de mobilidade característica do grupo, tentando demonstrar como esta característica

foi impactada pelo contato com o não indígena, ao longo de diferentes períodos e formas organizações que se sucederam.

Por meio da análise da literatura focada nos Noke Koĩ, especialmente embasada em Lopes (2017) e Silva (2018), foi possível compreender aspectos do atual processo de deslocamento no território dos Noke Koĩ. A partir das leituras, tornou-se compreensível que esse sistema de movimento no espaço parece consistir em uma dinâmica entre se deslocar e se fixar (dispersão e concentração), assentada sobre relações, como de aliança e parentesco, propiciando a interação com novos conhecimentos e sujeitos.

Desde o *Mito de origem dos Noke Koĩ*⁴, registrado por LOPES (2017), os Noke Koĩ estão em constante deslocamento, caminhando em busca de um lugar “bom de se viver” (*Ro'apa Koĩ*). Assim, “o território ideal é aquele que permite manter a boa medida da distância e da proximidade dos parentes entre si, com os não parentes e com os *yaras*. ” (LOPES, 2017, p. 268).

Este mito explica como a terra, a água, as matas e os Noke Koĩ foram criados, por Piñotxe⁵. Os Noke Koĩ, tendo surgido embaixo da terra, são guiados por Piñotxe numa caminhada, pela qual vai lhes apresentando as frutas, roçados e dividindo os nomes dos Clãs. Continuando sua caminhada, os Noke Koĩ encontram com outros povos, que lhes ensinam as pinturas corporais, afazerem flecha, colar, pulseira entre outros saberes da floresta.

Baseado no *Mito de origem dos Noke Koĩ* (Anexo A) e outros contos que abordam os movimentos no espaço, estabelecemos a premissa de que a mobilidade integra a experiência sócio-espacial dos Noke Koĩs. Depreende-se que essa condição não foi derivada do contato com o não indígena, mas transformado pelo seu esse contato.

A chegada do não indígena provocou mudanças nos padrões, motivações e rumos da mobilidade, em comparação ao “tempo das Malocas”. Lopes (2017) descreve “o tempo das Malocas” como o momento antes do contato com o *yara*, em que viviam em grandes casas coletivas, chamadas *Shovu*.

⁴LOPES (2017) sintetiza este mito pela seguinte explicação: “Nesse mito, ao caminhar pela floresta em busca de um canto para morar, os noke koĩ conhecem os roçados de Piñotxe, aprendem sobre os cultivares e como prepará-los para comer. Em seguida encontram outros grupos que os ensinam as pinturas e outros bens culturais” (LOPES, 2017, p.297)

⁵Demiurgo

Neste período a mobilidade podia estar relacionada ao ciclos ecológicos - como as dinâmicas de roçado, o tempo de deterioração da palha que recobria as casas (indicando a necessidade de encontrar um novo local para reconstruí-la) - e aos processos socialmente construídos, através do estabelecimento de relações entre indivíduos, seus grupos (relações de parentesco) e os sujeitos da floresta.

Assim, desentendimentos, casamentos, alianças, entre outras mudanças no interior do grupo local também podiam motivar um novo deslocamento e em seguida uma nova fixação. Sobre este período, SILVA (2018) traz que:

Estruturadas com madeira, sem paredes e cobertas de palha, os shovo não resistiam mais que um quinquênio diante das intempéries amazônicas. Em vez de reparado, o shovo era então abandonado. Buscava-se um novo lugar, abria-se uma nova clareira, plantava-se um novo roçado e construía-se uma nova casa. O escasseamento de animais de caça no entorno, por abate ou espanto, ou a deterioração das áreas de plantio, por infestações ou desgaste do solo, também eram sinais de que era hora de procurar outro lugar para morar. Apense, aos fatores ecológicos, a própria dinâmica populacional, de novos casamentos, crescimento das famílias, morte de parentes (tornando aquele lugar extremamente desgostoso - e perigoso, como veremos - de se permanecer), desentendimentos internos, ataques de grupos inimigos e teremos um transbordamento de estímulos para, de tempos em tempos, mudar-se de canto. (SILVA, 2018. p.31)

Neste período as condições ecológicas do assentamento interferiam na sua mobilidade, mas para além da questão ecológica, como veremos adiante, os Noke Koï dão grande ênfase a relationalidade ao relatar seus mitos e histórias. Dessa maneira, apontam para a importância das relações estabelecidas – a partir da mobilidade – para criar e recriar seus laços de parentesco e suas territorialidades, adquirindo e trocando novos conhecimentos.

O movimento em busca de um lugar *Ro'apa Koi*, redesenha as relações entre os parentes e entre a terra. “Ainda assim, é preciso ter em mente que essas mobilidades não são o contrário do assentamento, antes surgem justamente dos modelos de assentamento” (LOPES, 2017, p.271). Lopes (2017) apresenta a seguinte posição sobre os deslocamentos:

“A andança em busca de um lugar para viver proporciona a construção cultural dos noke koï .Desde a origem, andar é uma fonte de recursos sociais e materiais. Andando encontra-se outros, apropria-se de sementes, de ornamentos e de técnicas. Algo que continua a acontecer com o contato na modernidade, com a cidade e as mercadorias. Longe de serem a prova da desintegração social ou da perda da cultura, são, ao contrário, a sua contínua reprodução.” (p. 267)

Observando a história da ocupação da amazônia e da busca por borracha, vemos como a chegada do não-indígena impactou um dos pilares da construção da territorialidade Noke Koĩ – a mobilidade. A partir do contato com o não indígena, onde se depreendeu um forte processo de violência e cercamento dos indígenas, estes foram obrigados a se deslocar para se proteger, período que ficou conhecido como “correrias”, resultando em sua dispersão em pequenos grupos.

Algumas pessoas me contaram que nesse período não moravam em aldeias, mas em pequenos grupos e em casas temporárias, tipo tapiri, já que a qualquer momento poderia ser necessário abandonar o acampamento e fugir pela mata. O contexto de mobilidade aqui era completamente distinto do tempo em que viviam nos shovo coletivos. Tratava-se de uma mobilidade forçada, ou melhor, de fugas, afinal, a dispersão para salvar a vida não pode ser considerada um padrão de mobilidade. (LOPES, 2017, p. 64)

Após as correrias, alteraram-se as práxis seringalistas, instalando-se os seringais, com patrões, e aos poucos os Noke Koĩ foram atraídos para trabalhar nestes locais. Como comentamos, os Noke Koĩ extraiam a seringa em troca de mercadorias do não-indígena (*sistema de aviamento*). SILVA (2018) relata que:

Incursões de aniquilação e tomada de território foram dando lugar à captura de indivíduos indígenas. Posteriormente, à atração de grupos inteiros, para ocupar e trabalhar, nos recém instalados seringais. Do mesmo modo que o espalhamento ocasionado pelas correrias, o assentamento difuso nas colocações dos seringais pôs aos Noke Koĩ novos desafios quanto ao seu modo de ser e estar no espaço, absorvidos no sistema de aviamento. (SILVA, P.33)

Segundo Lopes (2017), os Noke Koĩ estabeleceram relações com o Seringalista Manoel de Pinho, negociando proteção. Este patrão recebe o nome de *Toshpiya*, e aos poucos outros grupos Noke Koĩ que estavam espalhados pela floresta vão se agregando em seu seringal, no alto do rio Tauari. Com a morte deste patrão, os Noke Koĩ encontram o patrão Antônio Carioca, que os levou para o Seringal Sete Estrelas. Este seringal se tornou local referencia para o encontro entre Noke Koĩ, principalmente daquelas famílias nucleares que estavam dispersas em colocações, recolhendo borracha. O Sete Estrelas:

Acabaria por se tornar um local de referência, onde, sem necessariamente se fixar, os Noke Koĩ extemporaneamente voltavam a se encontrar, reforçando sua coesão

social, a língua e evitando a total absorção pelo modo de vida não-indígena. (SILVA, 2018, P. 33)

Impedidos de formas aldeias maiores, como na época dos *Shovu*, os Noke Koĩ se viam dispersos pela floresta, recolhendo borracha, organizados em famílias nucleares. O empreendimento seringalista altera as lógicas de fixação e mobilidade desta etnia, que agora se veem vivendo em pequenos grupos espalhados pela floresta. Tinham como ponto de encontro o seringal Sete Estrelas, onde podiam se reencontrar e trocar, na tentativa de manter a coesão dos grupos - mesmo que organizados de forma dispersa na floresta- e fortalecer a resistência de sua cultura (língua, hábitos, parentesco).

Ao longo da década de 1950, com a mudança de patrões deste seringal, e com desentendimentos internos e com relação aos Yawanawas dão início a nova série de deslocamentos,

“cada um por conta própria”, como fora nos tempos das correrias. Alguns ainda permanecem em colocações ao longo do rio Gregório, outras famílias partem para diferentes seringais: no rioxinho da Liberdade, no rio Tauari, no rio Tarauacá e nas margens dos igarapés Boi e rio Campinas (SILLVA, 2018, P. 33)

Na década de 70, outros eventos motivam as mobilidades Noke Koĩ. A seringa já em queda, afrouxa as relações com os seringais. No Sete Estrelas instala-se a Agência Missionaria Novas Tribos do Brasil, que ofertava assistência médica e escolar, em troca de trabalhos, onde muitos Noke Koĩ escolheram ficar. Outros foram engajados em propriedades agropecuárias, que antes eram seringais, também trabalhando em sistema de avimento. Por fim, há a abertura da BR como relatamos na seção anterior.

A abertura da BR e a promessa de uma Terra atrai muitos Noke Koĩ para o trabalho. Com o passar do tempo alguns grupos Noke Koĩ instalaram-se ao longo da rodovia recém-aberta, imaginando que a proximidade com a cidade pudesse ser oportuna para eles, seja por questões médicas ou por imaginar que pudessem vender suas produções, “primeiro a borracha, depois milho e arroz - e de obter os bens industrializados que se faziam necessários” (LIMA, 1994).

A isso se sucedeu a demarcação da Terra Indígena do Campinas e uma movimentação do Gregório à Terra então demarcada, em busca de maior aproximação com a cidade de Cruzeiro do Sul.

Nesta época o deslocamento entre terras Indígenas (Campinas e Gregório), comum e recorrente atualmente – processo que será melhor descrito adiante – era uma empreitada difícil, demorada e que nem sempre podia ser completada por causa das chuvas que inviabilizavam a passagem pela BR-364, ainda de terra, como relata LIMA, 1994:

Apesar da proximidade da cidade de Cruzeiro do Sul nem sempre foi fácil chegar ou sair da aldeia katukina. A BR-364, quando de sua conclusão, em meados da década de 70, chegou a ser trafegável de Rio Branco a Cruzeiro do Sul e, segundo os Katukina, havia grande fluxo de automóveis. Atualmente, durante a estação seca, chamada regionalmente de "verão" (maio a outubro), é possível trafegar somente de Cruzeiro do Sul até o rizinho da Liberdade e os moradores do local afirmam que deste ponto até o rio Gregório a estrada já foi coberta pela vegetação e há simplesmente um "varadouro" pelo qual seguem as pessoas que viajam a pé. (LIMA, 1994, P.7)

Caso fosse possível chegar ao Rio Gregório, ainda teriam que enfrentar uma subida rio a dentro de varejão, pois naquele tempo não haviam barcos a motor. Então ia-se varejando, com uma espécie de planta que nasce nas margens do rio e permite empurrar o barco. Este recurso ainda é usado atualmente, nos casos em que o motor quebra ou caso ocorra outros problemas com o barco, e também nos casos em que vão se deslocar entre aldeias e querem poupar gasolina.

A partir da exposição, quero enfatizar como os Noke Koĩ, desde o contato com o não indígena, tiveram que empreender mudanças na sua forma de mobilidade, encontrando novas saídas para os eventos implicados, transformando-se sem deixar de lado a mobilidade estruturante do seu modo de ser. “A maneira como a mobilidade dos noke koĩ se transformou desde a invasão *yara* é consequência da reprodução ininterrupta dessa prática ao longo desses anos, uma reprodução da estrutura que é a própria transformação”. (LOPES, 2017, P.372)

Num primeiro momento, com as correrias, há a dispersão pela floresta. Posteriormente a vida passa a ser próxima aos seringais, mas ainda em pequenos grupos de famílias nucleares, para então encontrarem um pouco mais de “estabilidade” quando suas Terras Indígenas são demarcadas. Entretanto, a demarcação da Terra Indígena impôs fronteiras Estatais - as quais nunca haviam sido submetidos anteriormente – e o contato com intrâncias jurídicas do Estado. A BR-364, como veremos, abre espaço para a territorialização

do capital⁶, trazendo intenso contato com os fluxos não-indígenas e suas mercadorias, levando a consequências socioambientais.

Nesse sentido, o atual movimento de ida de famílias para o Gregório me parece ser mais um momento dessa mobilidade – uma atualização – vinculada aos efeitos da presença do não indígena e das lógicas que traz consigo. Se na década de 80 achavam que seria melhor estarem próximos da cidade e da estrada, com o tempo essa ideia se alterou, alterando o sentido dos fluxos.

Com a presença de não indígenas em suas terras, de caçadores, caminhoneiros, a circulação de mercadorias de não indígena (principalmente alimentos) e o esgotamento da capacidade produtiva e do “estoque” de caça na TI Campinas, a situação fica cada vez mais crítica e o contato com o não-indígena, inevitável. Acerca das intrusões frequentes da TI. Campinas, Lopes (2017) relata:

Os noke koï haviam encontrado um acampamento de caça deles às margens do igarapé Areia, um afluente do Chumarra, dentro da terra indígena. Um dos principais piques de caça dos noke koï é justamente esse, que passa pelo igarapé Martins e vai até a cabeceira do Chumarra. São frequentes as invasões de caçadores da RESEX. moradores das margens do rio Liberdade, e também do assentamento vizinho, principalmente os moradores dos ramais 7, 4 e 2 do Santa Luzia e moradores do igarapé Campinas (p.293)

A saída encontrada para não se verem obrigados a comer com dinheiro parece ser o distanciamento físico do local onde as influências do não-indígena são mais intensas. Este deslocamento ocorre mesmo que isso signifique se distanciar de alguns parentes, buscando maior autonomia e liberdade em suas ações. Em relação ao distanciamento de parentes, são as práticas de visitas (curtas ou longas) que permitem que suas relações de parentesco sejam mantidas e reatualizadas, como discutiremos em seções a seguir.

Se deslocar na contemporaneidade

Atualmente o deslocamento entre Terras Indígenas é mais facilitado, principalmente por seu asfaltamento, que ocorreu por volta de 1995, mas acarretou problemas para a TI

⁶HAESBAERT

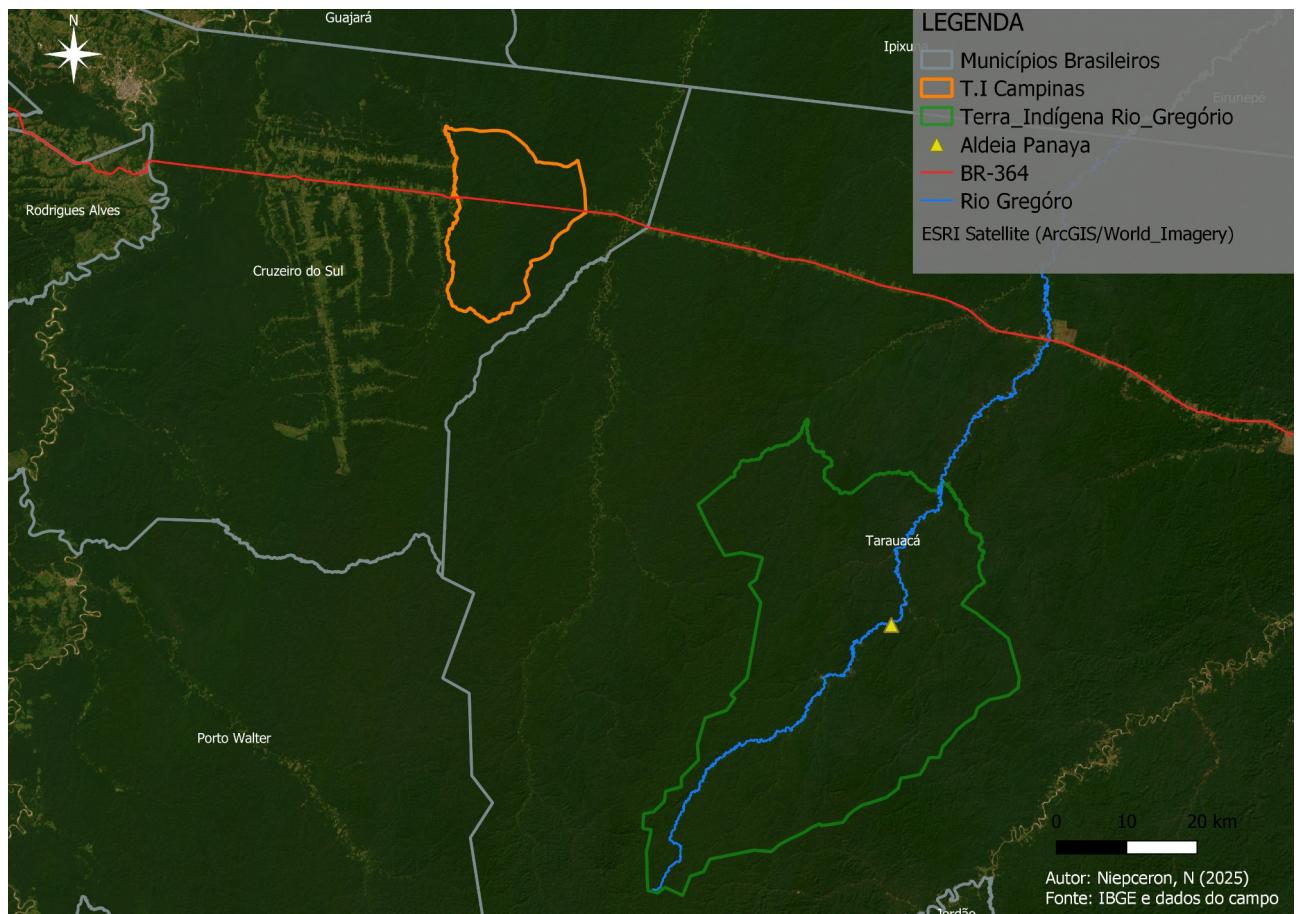
Campinas. A BR-364 hoje se encontra num estado bem deteriorado, com uma série de buracos, que aumentam o tempo da viagem por ela.

Atualmente, é possível ir de Cruzeiro do Sul, ou da Terra Indígena do Campinas, à ponte do Rio Gregório, (localizada na Vila de São Vicente), que leva a TI Rio Gregório, de três maneiras. Com o ônibus de linha, que vai até Rio Branco, e que sai logo cedo de Cruzeiro do Sul; com os caminhões ao estilo Pau de Arara que saem até as 11h da manhã do mercado central de Cruzeiro; e como última opção, pode-se tomar o ônibus que sai às 15h. Esse onibus “dorme” na Vila de São Vicente, para retornar novamente à Cruzeiro do Sul na manhã seguinte, por volta das 4h da manhã.

No caso de irem da TI. Campinas para a TI. Rio Gregório, podem ser usados qualquer um destes transportes descritos anteriormente, com grande variação no horário do ônibus de linha, que pode passar as 17h, 19h, 21h a depender do estado da estrada. Podemos ver com essa descrição, que atualmente o acesso é mais facilitado, entretanto os horários de transporte são muito restritos, e é comum que o ônibus passe e esteja lotado, tendo de esperar o próximo, que muitas vezes virá apenas no dia seguinte.

Quando se quer sair de Cruzeiro e chegar no mesmo dia nas aldeias do Gregório é necessário sair no primeiro ônibus, por volta das 7h da manhã, e com um trajeto que leva entre 5 e 6h, chega-se no tempo limite para subir de barco. A subida leva por volta de 6 horas, dependendo do peso do barco e do nível do Rio Gregório, portanto o deslocamento pode ser realizado em mais ou menos tempo. Sempre que se toma o barco calcula-se o horário da chegada (que depende das características do barco, de sua carga no momento e do nível do rio), para que não se chegue à noite, pois sem luz do sol ou outro tipo de iluminação adequada fica muito perigoso o deslocamento. É nesse contexto atual que se dão os deslocamentos, seja para irem a cidade resolver burocracias (bolsa família, atendimento médico, etc), ou para visitarem seus parentes.

Figura 3: Imagem de satélite com delimitações das Terras indígenas Noke Koï, em relação aos municípios



Fonte: Niepceron, N (2025)

Tendo visto um pouco mais de como a mobilidade Noke Koï respondeu aos eventos aos quais o grupo foi exposto, compreendemos melhor que é inevitável falar de mobilidade quando se aborda a história e modo de vida Noke Koï. A história é entremeada por uma série de deslocamentos e de fixações, já sendo característica do grupo anteriormente ao contato, conformando sua forma de conhecer o mundo e de criar relações, que se reatualiza até hoje

A conformação das Terras Indígenas, com fronteiras demarcadas, se distancia da noção de território Noke Koï, na qual os limites parecem responder às relações vividas e estabelecidas. No caso da TI do Campinas, além das fronteiras estatais que definem seus limites, impõe-se uma rodovia que corta a parte norte da TI. Essa rodovia, por meio dos fluxos que mobiliza, trouxe uma série de impactos socioambientais ao povo. Desta maneira, a

presença e envolvimento da sociedade ocorre com maior intensidade se comparada a TIs mais afastadas ou menos acessíveis.

Neste sentido, no próximo capítulo apresento as formações de Agentes Agroflorestais Indígenas, realizadas pela Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre), com intuito de evidenciar o histórico, a organização e a realização de projetos que buscam mitigar os impactos provocados pelas lógicas não-indígenas em comunidades do Acre.

2.Mitigar impactos: formações de Agentes Agroflorestais Indígenas e a agrofloresta no Acre indígena

Atualmente na TI Campinas não há terra suficiente para que possam se dar os ciclos agrícolas como os realizavam anteriormente, pois encontram-se solos exaustos, e os próprios indígenas relatam que os roçados produzem cada vez menos. Estes aspectos podem estar ligados à redução do seu território, que hoje se concentra em uma Terra Indígena delimitada, que promove maior fixação das aldeias. Isto modifica seus processos de mobilidade e outros elementos que estão intrinsecamente ligados à mobilidade, como a alimentação, a colocação de roçados, o parentesco. Sem um grande rio e com pouca floresta no seu entorno, somada a existência da BR com o seu intenso tráfego e efeitos, a caça e a pesca são, se não impossíveis, raríssimas. Dessa maneira, a resposta imediata para a alimentação muitas vezes é “*comer com dinheiro*”

O “*comer com dinheiro*” permeia a vida deste povo nos dias de hoje, implicando desequilíbrios nas relações com os parentes, impactando seu modo de vida⁷ e nas formas de plantar, comer e viver, pois necessitar de dinheiro para se alimentar é um sinal que demonstra a desestabilização de autonomia e autossuficiência na TI. do Campinas. A aproximação com o mundo não indígena e as condições desta TI, encaminham-se para a sobrevivência pelo dinheiro. “Diante da escassez de caça e da baixa produtividade do roçado, o dinheiro tem sido a principal fonte de sustento econômico na aldeia. Mas como a remuneração é individual, o consumo também acaba sendo individual”. (LOPES, 2017, p. 93).

Marco Silva (2018), em sua tese de mestrado traz a seguinte passagem que delineia bem a questão da alimentação no Campinas:

Nas palavras de Ni’i:

Antigamente, matava um veado e todo mundo comia. A cultura do yara que é diferente. Duvido que se yara matar um boi hoje, dá pedaço pra vizinho dele. Yara é miserável desde a origem dele. Se nós matarmos um veado, todo mundo da aldeia participa, e no outro dia já não tem mais. Faz festa, planeja outra atividade, todo

⁷ Modo de vida como entendimento do acúmulo de conhecimentos, repassados através da tradição, dos ritos e das práticas, que se articulam no momento vivido, recriando-se e atualizando-se. Por meio de variados processos, contextos, vontades individuais, e também do grupo, as formas de viver se realizam nas ações do dia a dia, configurando como oposto da noção de práticas cristalizadas. Sobre essa discussão, Manuela Carneiro da Cunha (1979, p.162) escreve: “A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados; e é preciso perceber a dinâmica, a produção cultural”.

mundo brinca. A cultura do índio é assim. [...] Hoje só come quem tem dinheiro para comprar na cidade. Eu via isso e ficava me sentindo mal, comendo dentro de casa e parente passando fome na casa do lado. Com a cozinha comunitária que a gente construiu, hoje três frangos em caldo alimenta a aldeia toda. (grifo meu) (p.64)

Com as condições ecológicas afetadas pelas lógicas não-indígenas e o território vinculado aos limites da Terra Indígena, sobre agência do Estado, foram implantadas ações sociais e projetos, por parte do Estado, ONGS e entidades. Estas ações visavam a remediação destes impactos, principalmente de caráter ecológico, que dificultavam a produção de alimentos nas formas tradicionais praticadas preteritamente, como roçados e sua rotatividade sustentável.

Uma dessas iniciativas foi a formação de Agentes Agroflorestais Indígenas, por parte da CPI-Acre. Quando estive em campo em 2023, ouvi relatos desses formações, mas sem muitos detalhes. Ao estabelecer minha pesquisa, considerei importante investigá-las mais de perto, principalmente porque um dos objetivos da pesquisa era oferecer subsídios para elaboração de um projeto de mudas, solicitado pela própria população.

Em editais voltados para segurança alimentar e biodiversidade, termos como “agroecologia” e “sistemas agroflorestais” são frequentemente utilizados. Diante disso, voltei-me ao contexto da agroecologia no Acre indígena, a fim de entender como se estruturavam espaço-temporalmente as formações. Analisei os conhecimentos mobilizados no curso, os desafios enfrentados e as possíveis relações – ou a ausência delas – com as formas indígenas de conceber o mundo, seus saberes, formas de intervir no espaço e cosmologias ligadas a floresta e aos “lugares plantados”. A seguir, apresento uma breve síntese dessas formações, que serão posteriormente problematizadas com relação aos Noke Koī .

2.1 A Comissão Pró-índio do Acre e a formação de Agentes Agroflorestais

A Comissão Pró-Índio do Acre, é uma organização da sociedade civil e foi criada em 1979. Segundo o próprio órgão “foi assentada sobre valores que iam sendo construídos no lastro da democracia emergente no país: participação, diálogo, comprometimento com a questão indígena e a perspectiva de uma sociedade brasileira multicultural e pluralista. (CPI, 2002, p.12). Observando seu estatuto de criação seu objetivo é:

“Contribuir para uma nova consciência pública a respeito das minorias étnicas do Acre; 2) Oferecer à causa indígena um serviço social na defesa de seu patrimônio (principalmente no direito inalienável da posse permanente de suas terras, o usufruto exclusivo das riquezas naturais e todas as utilidades nelas existentes); 3) Reconhecer, respeitar e afirmar a autonomia cultural e o direito à autodeterminação dos povos indígenas...” (CPI-Acre, 1979).

As formações realizadas pela CPI iniciaram-se com o “I Curso de Formação de Monitores Indígenas” em 1983. Em 1986 foram implantadas as formações de Agente de Saúde Indígena, e em 1992 o de formação de professores indígenas. Silva (2018), relata que no contexto Noke Koĩ, “Ni’i⁸ foi um dos primeiros agentes de saúde e professores indígenas da T.I. Campinas/Katukina formado pela CPI/AC, ainda na década de 1980, e exerceu durante muitos anos o papel de assessor pedagógico na principal escola da T.I., a escola Tamãkãyã” (Silva, 2018, p.43)

No contexto de Terras Indígenas delimitadas pelo Estado e limitadas em área, a Comissão Pró-Índio do Acre – que já estava ativa na luta indígena desde as demarcações por terra no Acre – desenvolve estratégias de gestão para apoiar os povos na ocupação dos espaços conquistados como, por exemplo, as formações de Agentes Agroflorestais Indígenas. Estas formações surgem como maneira de apoiar os povos do Acre contornar a limitação das Terras Indígenas, numa estratégia de “potencializar e desencadear os processos de reorganização territorial nos aspectos político, econômico, cultural e a garantia da ocupação produtiva das terras demarcadas.” (GAVAZZI, 2012, P.20)

Em 1996 iniciou-se o Projeto de Implantação de Tecnologias de Manejo Agroflorestal em Terras Indígenas do Acre. Esta iniciativa visava a “formação dos Agentes Agroflorestais Indígenas, continuidade da trajetória dos professores e dos agentes de saúde indígena” (CPI, 2002, P. 15). Os recursos eram provenientes do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil – PPG7, através do Subprograma Projetos Demonstrativos – PDA. Segundo a CPI, 2002, o projeto seguia o objetivo de que a:

⁸Nii, o mesmo indivíduo da fala trazida por SILVA, M. A 2018, sobre comer com dinheiro na TI. do Campinas

Formação dos agentes Agroflorestais Indígenas é possibilitar que um número crescente de povos indígenas da Amazônia, por meio de processos participativos e educacionais culturalmente fundados, faça a identificação, a sistematização, a valorização e o uso de alguns dos conhecimentos e tecnologias relativos ao meio ambiente para a gestão de seus territórios. (CPI/AC, 2000, apud CPI, 2002, p.16)

A metodologia do processo de formação é baseada no princípio de “a autoria”. Segundo Antônio Gavazzi (2021), a partir deste princípio de autoria, a metodologia é baseada na participação ativa dos sujeitos, no sentido de estabelecer relação entre os conhecimentos presentes no currículo e os seus conhecimentos tradicionais, junto com conhecimentos de demais culturas, que é chamado pela CPI de interculturalidade. Gavazzi, 2021, relata:

A partir da aplicação do conceito de autoria às situações de formação em metodologias de ensino e aprendizagem, os agentes são incentivados a identificar, analisar, sistematizar e formular proposições para as problemáticas de seu ambiente natural e social, na forma de um saber individual e coletivo; e isso ao mesmo tempo em que comunicam tais conhecimentos organizados a outros, na busca de um saber socialmente responsável e informado (GAVAZZI. A, 2021, p.7)

Segundo os dados do Diagnóstico sobre a Formação dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (2021), no ano de 2021, havia no estado do Acre um número de 227 AAFIs atuando em 30 Terras Indígenas, com a representação de 15 povos indígenas.

Grande parte dos AAFIs são egressos das escolas indígenas em funcionamento nas aldeias nos últimos 30 anos. Ou seja, estes agentes constituem uma nova geração de jovens das sociedades indígenas do Acre que são uma expressão dos processos escolares de aquisição da escrita, da segunda língua e de outros bens e técnicas demandadas pelo contato com a sociedade nacional. (GRAVAZZI. A, 2021, p.7)

O curso está estruturado da seguinte maneira, como apresentado por Antonio Gavazzi 2021

Com duração mínima de 7 ciclos, sendo os dois últimos voltados para orientação e elaboração da monografia, os cursos de formação de AAFI coordenados pela Comissão Pró Índio do Acre, no Centro Formação dos Povos da Floresta, realizados anualmente compreendem: 18 (dez) disciplinas visando à formação específica – cursos presenciais no CFPF e oficinas em TI; Assessoria em terra indígena – formação à distância; Atividade prática (implementação de modelos demonstrativos na Terra Indígena/prática no Centro de Formação dos Povos da Floresta); Atividade de intercâmbio; Trabalho de Conclusão de Curso (TCC- monografia - obrigatória). A carga horária total da formação de Agente Agroflorestal é de 5.903 (cinco mil,

novecentos e três) horas. Mediante aprovação em todas as disciplinas, o aluno recebe o diploma do Ensino Médio Profissionalizante de Agente Agroflorestal Indígena. (GAVAZZI. A, 2021, p.11)

Apresentando os seguintes critérios para ocupar uma vaga na formação de AAFIs

Os critérios estabelecidos na formação como requisitos para ser um Agente Agroflorestal Indígena são seguintes: - Ter residência fixa e permanente na aldeia (TI); - Ser indicado por sua comunidade no processo de escolha do AAFI da aldeia; - Ser um bom articulador em gestão territorial e ambiental e promover um diálogo entre aldeias e comunidades, dentro e fora da TI; - Ter bons relacionamentos com todos nas comunidades, respeitar diferenças culturais, além de desenvolver trabalhos junto com outras lideranças, como a(o)s professora(e)s, agentes de saúde, caciques, pajés, artesãos e artesãs e demais pessoas da sua comunidade; - É necessário que o AAFI não tenha problemas relacionados com bebida alcoólica e drogas ilícitas; - É preciso mostrar interesse pelo monitoramento territorial e ter disponibilidade para realizar as atividades, mostrando-se uma pessoa responsável e comprometida com o trabalho; - Ser alfabetizado e bilíngue; - Ser uma pessoa que valoriza sua cultura tradicional; - Ter, preferencialmente, idade mínima de 18 anos (GAVAZZI. A, 2021, p.16)

A partir destes trechos depreendemos que o curso de formação de AAFIs é um curso com uma carga horária representativa, com uma série de disciplinas, e aprovação mediante a apresentação de uma monografia obrigatória, além de ser necessário ser alfabetizado e bilíngue.

O contexto dos jovens Noke Koĩ do Rio Gregório, apresenta-se com uma baixa taxa de alfabetização. No caso da aldeia Viñoya, principal lugar-objeto³ desta pesquisa, raros eram os casos de jovens e mulheres alfabetizados, aqueles que mais dominavam o português eram as mulheres e homens mais velhos, tais como os anciões que trabalharam no período da seringa, e os homens entre 30 a 60 anos que também trabalharam em fazendas ou mais próximo da cidade. Seria difícil imaginar uma formação nestes moldes da Comissão Pró Índio para uma população que não passou pela formação escolar e ainda não domina o português e muito menos a forma de pensar e sistematizar os conhecimentos do ocidente, correndo-se o risco de as informações serem passadas superficialmente, numa dinâmica de transmissão mecânica de técnicas agroflorestais.

Observando os números de Agentes formados, trazidos no diagnóstico de formação de Agentes Agroflorestais Indígenas (Gavazzi, 2021), a grande maioria dos indígenas formados são da etnia Huni Kuin (Kaxinawá), com uma média de 127 agentes em “atuação”

(composto por aqueles em formação, formados e novatos, que ainda não ingressaram nos cursos presenciais), em relação aos Noke Koĩ o número de agentes em “atuação” está em 6, sendo 5 deles da Terra Indígena do Campinas, e apenas 2 deles completaram a formação.

O que se deve destacar é que, embora as duas etnias (Huni Kui e Noke Koi) compartilhem muitas características – reconhecidas pelos próprios Noke Koĩ-, os processos histórico-espaciais de contato com não indígenas a que foram expostas, especialmente no que diz respeito ao acesso ao ensino da língua portuguesa em escolas diferenciadas, foram (e ainda são), além das necessidades das TI são bastante distintas. Essas diferenças resultam em contextos diversos e em níveis igualmente distintos de apropriação das informações transmitidas nos cursos.

No capítulo a seguir, aprofundo a análises das aldeias com as quais mantive maior proximidade no trabalho de campo no TI. do Rio Gregório, onde permaneci mais tempo. A descrição dessas vivências busca criar condições para que possamos discutir a questão do território, à medida que caminhamos por um trajeto que parte da descrição do concreto – características das aldeias, seus moradores, as relações presentes e etc –, e nos conduz gradualmente à abstração. Esta transição permite investigar o conceito de território e o entendimento Noke Koĩ do mesmo.

3. Modos Noke Koĩ de ser e a territorialidade: As aldeias da Terra Indígena do Rio Gregório

Neste capítulo, inicio com a descrição das aldeias Panaya, Viñoya e Arraia. A linha que as conecta é a história do processo de abertura das aldeias, e procuro investigar como se deu o deslocamento desse grupo – especialmente entorno do casal de anciões Ravan e Tero, e seus filhos – até a atual organização, vista em julho de 2024.

Busco interpretar sua territorialidade, a partir dos processos que se deram até o momento, evidenciando como ela é permeada pela mobilidade e estruturada pelas relações. São abordados conceitos nativos, como *Kaivo*, *Kaivoma* e *Yoshavo*, que contribuem para o entendimento dos modos de produção de parentesco e os processos que, por meio da distância, resultam no desaparentamento. Procuro compreender também como o trabalho, a convivência e a alimentação compartilhada, atuam na produção de parentesco e influem nas redes de sociabilidade. A partir dessas relações, torna-se possível compreender melhor as intervenções no espaço e, consequentemente, a construção de sua territorialidade.

3.1 O trabalho de campo e a mobilidade Noke Koĩ

A seguir, apresento elementos que pude ver, ouvir e sentir em campo, com o intuito de contextualizar as aldeias e seus principais atores⁹. Compreendemos que as aldeias e outros locais de convivência, são como “pontos” no espaço – pontos que, como propõe Raffestin (1980) “simbolizam a posição dos atores” (RAFFESTIN, 1980, P.156). Estes “pontos” são criados por meio da transformação do espaço, isto é, pelo seu uso. A partir disso, estabelecem-se relações entre os próprios atores, e entre eles e os “pontos”, formando linhas; e o conjunto dessas linhas configura as redes que conectam tais elementos. Esta descrição busca aproximar-se de uma dinâmica relacional, evidenciando como essas relações influenciam a compreensão Noke Koĩ de território, sua transformação e a convivência com os outros sujeitos da floresta.

⁹Para RAFFESTIN (1980) “Esses atores não se opõem; agem e, em consequência, procuram manter relações, assegurar funções, se influenciar, se controlar, se interditar, se permitir, se distanciar ou se aproximar e, assim, criar redes entre eles.” (p.156)

3.1.1 Questões de tradução etnográfica

Diria que mais difícil do que viver algumas experiências, é transmiti-las ao papel através da linguagem escrita. A convivência com a língua oral (*Noke Vana*) e as vivências em campo (estar lá), são sobretudo da ordem do envolvimento e do sensível. Já a transmissão do vivido ao papel, com suporte às teorias (estar aqui), é sobretudo da ordem da abstração, da reflexão e da escrita.

Essa tradução do “estar lá” para o “estar aqui” não é uma tarefa facilmente exequível e nem sempre confortável, temática trabalhada por GEERTZ (1988). Busco me inspirar neste autor, mantendo minha “função autor”, compreendendo que este trabalho é possível pelas vivências e relações que pude estabelecer. Mesmo este texto não sendo uma etnografia, ainda possui características de uma etnografia nos moldes da antropologia. Desenvolvo neste trabalho a etnografia de evento aplicada ao Diagnóstico Participativo. Além disso, relato um pouco da configuração atual das aldeias Noke Koĩ do Rio Gregório, para o que a literatura me auxiliou a compreender melhor o alcance desta forma de texto.

Tento demonstrar aqui minha tentativa de registrar e organizar o visto e vivido, o que me surtiu um processo complexo e lento. Parti então para elaborar o que foi visto nas reuniões e no campo, sabendo que, acima de tudo, os processos os quais estou investigando, a mobilidade e suas influências sobre a alimentação, são tão complexos e móveis que levamos muito tempo a compreendê-los, entendendo que eu pude apenas experimentar e experienciar um fragmento da vida Noke Koĩ e de seus processos, similar ao que significa ver apenas um *frame* de um filme inteiro.

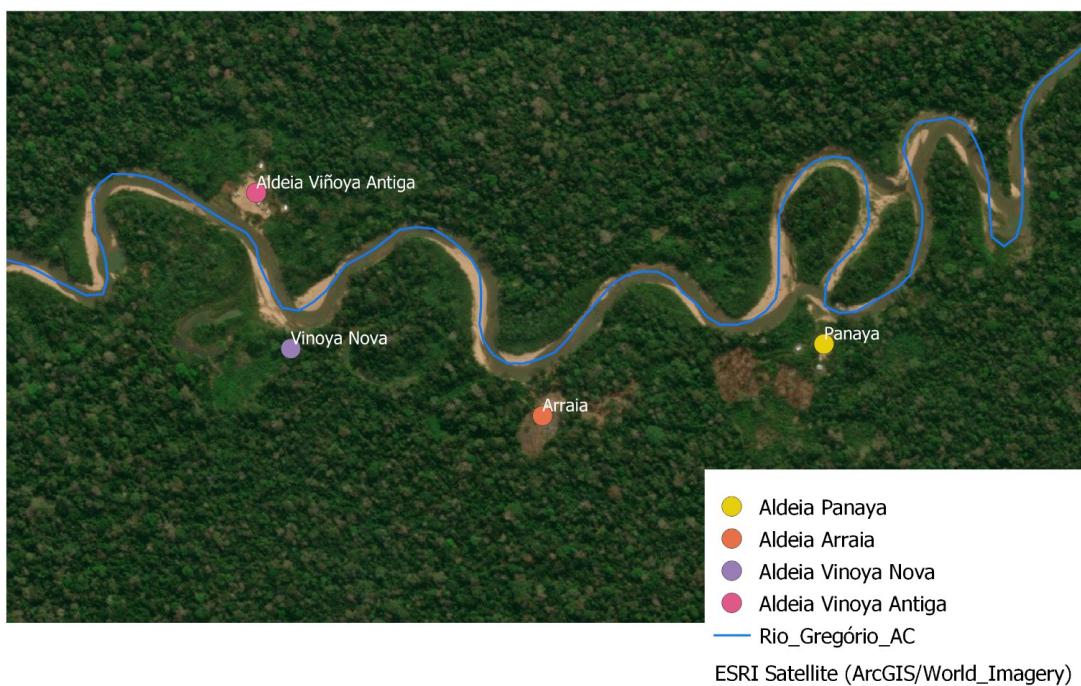
Para além disso, entendi que é o momento de organizar o que foi apreendido pelo campo do sensível e da escuta. Parto do entendimento de que pesquisar é responsabilidade, principalmente com o grupo com o qual construo esta pesquisa. Tendo situado um pouco mais o leitor no turbilhão de informações em que me encontrei, tentarei fazer uma retrospectiva do trabalho de campo, apresentando aquilo que agora me parece indispensável (descrição dos principais atores, dos principais espaços e do evento em questão).

Meu principal interlocutor é o Pajé (*Romeya*¹⁰) Kamarati, o qual já foi citado anteriormente e que enuncia a frase “*A gente não quer comer com dinheiro*”. Foi na aldeia

¹⁰ *Romeya*: termo indígena traduzido por Pajé em português

Panaya, em sua casa, recentemente construída, que me hospedei, no quarto de S., sua filha de 10 anos. No ano anterior quando eu estive na aldeia Viñoya, Kamarati e sua família ainda não haviam construído sua casa, e moravam numa casa que estava vaga nesta aldeia. No intervalo de um ano construíram uma grande casa na aldeia Panaya, aldeia que se localiza a jusante da aldeia Viñoya, em que moram também outras duas irmãs da Va., sua esposa.

Figura 4: Imagem de satélite indicando a localização das aldeias na TI. Rio Gregório



Fonte: Nathalie Niepceron

3.1.2 Descrição da aldeia Viñoya

Nesta seção introduzirei a aldeia Viñoya para apresentar a conjuntura dos processos. A aldeia Viñoya leva este nome e tem seu significado composto por duas palavras *viño* (buriti) e *ya* (partícula que identifica um local), assim Viñoya poder ser entendido como “lugar do buriti/lugar que tem buriti”. Sobre a concentração de produtos de coleta (LOPES, 2017) e a volta a lugares já conhecidos por eles e seus antepassados, Lopes (2017), relata:

As descrições dessas concentrações e a história, em geral biográfica, que elas carregam apontam para uma relação de caráter de cultivo. Não quero com isso dizer que os noke koĩ fazem roçados de frutíferas na mata, mas me parece haver por trás da relação que têm com essas concentrações de espécies uma estratégia evidente de dispersão proposital de recursos em certas áreas. Derribando, consumindo e descartando sementes, várias espécies são levadas a crescer fora do roçado, seja passíveis de serem cultivadas ou não.(p.223)

A aldeia Viñoya que conheci em 2023 com três anos nesta época, era uma aldeia situada na margem direita a montante do Rio Gregório. Nesta aldeia vivia um casal de Anciões, chamados de R. e T., ou como eles costumam chamar: *Itxa* e *Txaitxo* (vó e vô) respectivamente. Ao redor deles viviam alguns grupos familiares, de seus filhos e netos, com algumas casas comportando famílias de pai, mãe e filhos, ou de mães e filhas, ou de pai, mãe, filhos e netos.

Quase todas as mulheres que moravam nesta aldeia eram filhas ou netas de R., tirando o caso de uma das casas em que o homem (M.) era filho deste casal, e a mulher dele sendo de outra aldeia/família. A maior parte deles, antes de fundarem a Viñoya, vieram das aldeias da Terra Indígena Campinas há alguns anos. Mas a aldeia Viñoya não foi a primeira fundada desde a mudança de terra indígena, ou retorno à terra indígena em alguns dos casos, tendo este grupo vivido em outra aldeia do Gregório. SILVA, 2018, relata sobre a mudança deste grupo para o Rio Gregório:

“Metade da população da aldeia Bananeira - a mais marginal dentre as aldeias da T.I. Campinas/Katukina - se muda para o Gregório, liderada pelo casal de anciões Tero e Rave. Logo depois, é a outra metade que vai se despedir do Campinas, pois as mulheres não queriam ficar longe dos seus pais, e os maridos não queriam ficar longe de suas mulheres. Esse grupo de famílias formará a aldeia Tashkaya, também no igarapé Apiuri” (p.53)

É bem comum ouvir, dos homens que se mudaram de terra indígena, que se mudaram por causa de suas mulheres, as quais queriam ficar perto da família, e assim, os homens perto delas. Ouvi relatos deste tipo de P., pajé da aldeia Macuã, no Rio Gregório, e de R. professor da aldeia Timbaúba, também na TI. Rio Gregório, que relataram que boa parte da sua motivação para a ida ao Gregório era estar perto de suas mulheres, pois suas mulheres queriam estar próximas das mães e irmãs.

Retomando o processo de ida ao Gregório por este grupo, quando da sua saída da aldeia Bananeiras, a maior parte deles viviam nesta aldeia chamada Tashkaya, como relatado

acima, localizada no rio Apiuri (afluente do Rio Gregório), na TI. Rio Gregório. Contam que era uma aldeia bem grande, com infraestrutura (água, luz, casas), onde também morava um de seus fundadores, o Pajé K. (irmão classificatório de R), o Pajé mais velho do povo Noke Koĩ.

Diversas vezes perguntei por que se mudaram de lá. Alguns me diziam que era porque aquele rio tinha muito pau e ficava muito difícil de subir para a aldeia, principalmente quando o rio estava baixo. Outros disseram que era por causa de desentendimentos internos, que não me foram muito explicados. O que nos interessa aqui é que a aldeia foi abandonada e hoje não há ninguém morando lá, mas guardemos a questão do conflito mencionado.

Os anciões e alguns de seus filhos e filhas se mudaram de Tashkaya e fundaram a aldeia Viñoya. Duas das filhas do casal ancião (Ka. e N.), e suas famílias (Ka, Metxo e filhos e N, U e filhos), se mudaram com o tempo para a Panaya (na margem esquerda do Rio Gregório), em que morava a família de U, principalmente sua mãe. Quando Metxo se mudou para lá, alguns de seus irmão também acompanharam-no, mas depois de um tempo resolveram retornar a aldeia Nomanawa, de onde haviam vindo.

O restante dos moradores da Aldeia Tashkaya se mudaram com o Pajé K, e fundaram a aldeia Tonya, a montante da aldeia Tashkaya, ainda no Rio Apiuri.

Tendo feito esta digressão sobre os motivos do abandono da aldeia Tashkaya voltemos à aldeia Viñoya. Na época do meu primeiro campo, em 2023, havia ali em torno de nove casas, e como disse a maior parte das mulheres eram filhas ou netas de R. e T.; estas mulheres haviam se mudado para a Viñoya com seus maridos, para ficar perto de suas mães e irmãs.

A aldeia contava com um campo central, na forma de um terreiro limpo, no qual se jogava futebol nos fins de tarde, se realizavam cerimônias, brincadeiras e etc, também haviam construído uma cozinha coletiva¹¹, que se trata de uma casa construída sobre alguns pilares/esteios de madeira que sustentavam o telhado de palha, sem paredes, que cumpria diversas funções e atividades, do que pude ver em campo, como festas de aniversário, oficinas, reuniões, cerimônias, principalmente quando estava chovendo.

¹¹Sobre as cozinhas coletivas, LOPES (2017) reitera que “ao lado das casas adaptadas, os noke koĩ foram pouco a pouco em várias aldeias construindo um espaço coletivo de consumo de alimentos, uma cozinha coletiva. (...) A cozinha coletiva pode não impedir os vínculos de dependência, nem a hierarquia, mas tem salvado o parentesco e as redes de solidariedade”. (LOPES, 2017, p.94-95)

Figura 5: Antiga cozinha coletiva aldeia Panaya Antiga



Foto: Nathalie Niepceron, 2023

Ao fundo da aldeia havia um igarapé e algumas árvores plantadas pela anciã atrás de sua casa, que se localizava próxima deste igarapé. Desde aquele ano já ouvia eles falando que tinham a ideia de mudar a aldeia de lugar, pois ali ocorriam inundações constantes, principalmente no período de chuvas, quando o nível da água do igarapé subia muito. Contaram-me, também, que fundaram a aldeia naquele lugar porque era um local já conhecido por eles e pelos antigos, onde os antigos Noke Koĩ já haviam morado.

Na ocasião do trabalho de campo de junho/julho de 2024, a aldeia Viñoya havia sido mudada de lado, para o lugar onde haviam me indicado anteriormente, o antigo roçado. Este roçado ficava do outro lado do rio e me disseram que lá não teriam problemas com alagamento. No ano de 2024, com as fortes chuvas que ocorreram no primeiro semestre, em março e abril, a aldeia ficou alagada, tendo perdido muita comida e galinhas. Desta maneira, uma ideia já antiga e a conjuntura dos alagamentos motivou a realização desta mudança de para a outra margem do Rio Gregório.

Para fins de diferenciação, chamarei de aldeia Viñoya Antiga aquela existente em 2023 na margem direita do rio, e aldeia Viñoya Nova o novo território, agora na margem esquerda do Rio Gregório. Esta nomenclatura é utilizada apenas para diferenciação, não refletindo nenhuma classificação local, pois os habitantes se referem apenas como aldeia Viñoya.

Atualmente, a aldeia Viñoya Nova se localiza na margem esquerda a montante do Rio Gregório, na margem oposta quando comparada a Viñoya antiga, se localizando onde

antes era o roçado e de onde pode-se enxergar a aldeia antiga. Por mais que a Viñoya antiga tenha sido “abandonada”, isso não quer dizer que eles não transitam mais por aquele espaço, mas que não moram mais lá, nem criam/estabelecem suas relações cotidianas naquele espaço, ou seja, não transformam aquele local como área de moradia.

Digo isto pois quando estive, em 2024, na aldeia Viñoya antiga com os jovens, fomos buscar frutas, como Ingá e bananas, e eu pude ver como a floresta havia transformado o lugar. Muitas casas não existiam mais, pois levaram as tábuas de madeira para o outro lado para reconstruírem as casas; em algumas casas ainda era possível ver a estrutura antiga, mas com tábuas a menos ou sem paredes. Foi neste momento que percebi como a floresta é cíclica e altamente transformacional. Uma área que para de ser intensamente transformada por um tipo de sujeito (humanos neste caso), abre horizontes para que o mesmo espaço seja transformado por outros sujeitos, ou sujeitos que ali já conviviam, que vão estabelecendo novos domínios.

Figura 6: Ka segurando uma tigela na cabeça, no canto superior esquerdo detalhe da casa de R e T



Foto: Nathalie Niepceron, 2024

A aldeia Viñoya antiga me parece um lugar de trânsito e vivência dos Noke Koĩ, como, por exemplo, quando caçam, quando entram na mata, quando buscam frutas e tomam um tempo para degustá-las, mas não é mais um lugar habitado, de certa forma seus usos mudaram. O espaço continua sendo transformado por eles, quando vão realizar algumas atividades passageiras e por outros sujeitos da floresta.

Por sua vez, a aldeia Viñoya nova é uma aldeia recém-estabelecida, tendo apenas alguns meses em julho de 2024. O local se encontra no processo de grande transformação, por exemplo de limpeza da aldeia (troncos, árvores caídas, mato), construção de casas e de caminhos.

Figura 7 e 8: Troncos queimados na aldeia Viñoya Nova



Fotos: Nathalie Niepceron, 2024

Sempre que pude ir lá, estavam queimando troncos de árvores caídas pela aldeia, os quais usam algumas partes como lenha, tendo preservado algumas bananeiras do antigo roçado. Algumas famílias que moravam na Vinoya antiga não se mudaram para lá, e sim para uma terceira aldeia entre a Panaya e a Viñoya, chamada Arraia, que será descrita mais adiante.

A aldeia Viñoya nova conta (em julho de 2024) com 6 casas, mas vivem 7 famílias. Na mesma organização da aldeia Viñoya antiga, a maior parte das mulheres filhas do casal ancião e apenas um de seus filhos homem, M., vivendo com sua esposa, filhos do casal e da esposa, nesta aldeia. É uma aldeia com pouca infraestrutura, não tendo poço, nem luz, apenas

a internet Starlink, recentemente instalada. A luz deve ser instalada em pouco tempo por uma empresa que está instalando painéis solares através de programas governamentais, que está ligado ao Bolsa Família, portanto ao CPF das mulheres. Em campo pude ver a chegada de alguns dos trabalhadores desta empresa, realizando o cadastro das mulheres e a implantação das estruturas para placas fotovoltaicas.

3.1.3 Aldeia Panaya

Retomando a aldeia Panaya, onde Kamarati e sua família construíram sua casa, é a aldeia com mais infraestrutura (luz, água e internet) na qual vivem três grupos familiares (pai, mãe e filhos, além de netos no caso de Kamarati). O nome Panaya tem a formação parecida com o nome Viñoya, relacionada com a dispersão de frutas. Panaya identifica local em que há muito açaí, assim *Pana* (Açaí) e *ya* (partícula que identifica lugar) compõe seu nome.

Nesta aldeia se localiza a sede da Associação Sociocultural Viñoya, fundada em 2023. Pude acompanhar suas reuniões de fundação em 2023, quando estive em campo, e também conhecer os trâmites jurídicos de sua fundação, como escolha de representantes, idas ao cartório e etc. O objetivo da abertura de uma associação própria é poderem realizar projetos e angariar fundos, sem depender de outras associações para tal. O presidente da associação, Metxo, também Pajé Noke Koĩ vive na aldeia Panaya com sua mulher Ka e dois filhos.

Mora/morava também, a família de U, cacique da aldeia, casado com N, uma das filhas da anciã R. Desde minha volta de campo esta família se mudou para outra aldeia em outra área da TI Rio Gregório, a aldeia Nomanawa, acessada pelo rio Tauari. No momento (setembro de 2024) em que escrevo eles ainda não voltaram, e decidiram sair por questões políticas internas do cacicado de U. Entretanto é bem possível que eles voltem, pois N. demonstrou que quer continuar perto de seus pais e irmãs. Em outubro esta família retornou. U e N também viveram na antiga aldeia Tashkaya, e receberam a sua casa, na aldeia Panaya, de um parente que mudou da Terra Indígena do Rio Gregório.

Este é um bom caso demonstrativo da mobilidade Noke Koĩ e dos seus parâmetros de moradia. Quando as relações não vão bem ou apresentam ruídos, o espaço também se transforma e a mobilidade é parte integrante e estruturante de sua conjuntura (se aproximar e

se afastar são táticas para manter o bem viver). Acerca da mobilidade, e da primazia das relações sobre o espaço LOPES (2017) relata que:

O espaço para esses grupos não corresponde a um território fixo vinculado ao que os define enquanto tais. Há uma primazia das relações sobre o espaço, já que como veremos, essas relações o criam em qualquer lugar¹². O espaço é a condição dessas relações, ele permite que elas se dêem, ao mesmo tempo que se funda com o estabelecimento dessa relações (p.109, grifo meu)

Os noke koī se movem entre áreas conforme a presença de outros parentes, seja porque querem evitar conflitos com parentes que vivem próximo, seja porque querem se aproximar de parentes que ficaram distantes (p.229)

Dessa maneira, o que os Noke Koī priorizam na sua noção de território e de vivência são as relações em si. É a partir desta relações, partindo do espaço disponível às transformações, que os Noke Koī vão transformar o seu meio através do exercício da suas relações, entre parentes, entre eles e o *yara* e entre eles e os outros seres que vivem na floresta: plantas, animais, mas também espíritos da mata - chamados de *Yochī*¹³. Entendo estes sujeitos como agentes relacionais, transformando os espaços em território. Acerca do conceito de território, abordaremos mais profundadamente esta questão em seções posteriores. Por hora seguiremos com as descrições, para em seguida serem objeto da reflexão.

¹²No capítulo seguinte problematizaremos a questão do espaço e do território, e compreendo que as relações criam o território e não o espaço, diferente do expressado por LOPES.

¹³*Yochī* pode ser traduzido, grosso modo, como espírito, força vital que anima os seres e enquanto tal é mais que uma força que anima o corpo, é também aquilo que confere as características particulares aos seres (Townsley, 1988: 65 *apud* LOPES, 2017, P.134).

Figura 9: Aldeia Panaya



Foto: Nathalie Niepceron

3.1.4 Aldeia Arraia

Seguindo sobre a organização deste complexo de três aldeias ativas, que abrigam alguns membros do mesmo grupo de filhos dos anciões R e T, irei apresentar a aldeia Arraia. Esta aldeia não é considerada uma aldeia oficial, ou seja, reconhecida pelos órgãos como Funai, de certa forma, por escolhas políticas dos próprios Noke Koĩ. Entretanto, na vida cotidiana e entre eles demarca uma separação territorial bem definida. Em campo ouvi que alguns gostariam de unificá-la com a aldeia Panaya, mas a maior parte dos seus habitantes optam pela separação, estabelecendo uma aldeia diferente. Esta decisão demonstra uma decisão política de determinar os territórios e suas fronteiras, mesmo que nem sempre sejam físicas.

Sendo assim, é uma aldeia em si, com cacique, mas oficialmente faz parte da Aldeia Panaya, pela proximidade, podendo ser acessada por uma trilha de menos de 10 minutos da aldeia Panaya. Nesta aldeia, em 2023, só havia uma casa antiga deixada por seus moradores que, segundo me disseram, foram para a TI. do Campinas. Este espaço recebeu um novo contingente de famílias tanto da TI. Campinas que se mudaram para a TI. do Rio Gregório, quanto da antiga aldeia Viñoya. Assim faz poucos meses que os novos habitantes da Aldeia Arraia moram lá, em torno de 5 a 6 meses (referência de julho de 2024).

Figura 10: Aldeia Arraia



Foto: Nathalie Niepceron

Esta aldeia tem uma mulher mais velha, Vo (filha dos anciões), como figura “central”, sendo a mãe de várias mulheres que moram lá. Poderíamos considerá-la uma *Yoshavo*¹⁴, pois é uma mulher mais velha tendo suas filhas vivendo em seu entorno, entretanto, do que conversei com Metxo, ele indica que *Yoshavo* seria uma mulher mais velha com R, mais próxima de uma anciã.

Desta maneira, existem quatro casas na Arraia; há a casa de Na (sua filha), que mora com filhos e marido de outra aldeia, Tx, também filha de V e que mora com suas filhas, e Vo que também é filha de V, que mora em uma quarta casa com seus filhos e seu marido N, o cacique da aldeia. V foi recentemente para o Gregório, no primeiro semestre de 2024 e quando eu estava em campo em 2023 ela estava visitando-os com algumas de suas filhas.

Em 2023, V passou um tempo na aldeia Viñoya antiga, visitando os familiares mas também sondando sua ida para esta terra indígena, nesta ocasião levou sua filha M, que acabou ficando lá com sua irmã Na, pois estava namorando um menino da aldeia Viñoya. LIMA (2000) relata uma passagem muito parecida sobre este processo de passar um tempo em outro lugar para sondar uma possível mudança:

No auge do fluxo migratório (nos anos 1990, na direção Gregório - Campinas), algumas pessoas que estão ainda hoje no rio Gregório, estiveram no rio Campinas fazendo uma sondagem para refletirem melhor sobre as vantagens da transferência.

¹⁴ Yoshavo: “mulheres mais velhas – que concentram suas filhas e netos ao seu redor e que têm influência sobre as outras mulheres e que portanto se encarregam das relações políticas entre mulheres”. (LOPES, 2017, p.321).

Assim, Vepa e Voka passaram uma breve temporada na casa de Kene e Sharan. Decidiram voltar após várias incursões de caças malsucedidas de Vepa. Como nenhum dos dois tinha idade suficiente para requerer a aposentadoria, a mudança de uma aldeia para outra era ainda mais desvantajosa. Com fome e sem dinheiro, segundo Voka, era melhor a alternativa de continuar sem dinheiro, mas também sem fome. (LIMA, 2000, P. 43)

Em 2024, na minha volta, V estava morando na aldeia Arraia, que tinha sido retomada há alguns meses quando cheguei, suas filhas M, Na, Tx e Vo, e seus respectivos maridos, atualmente moram na mesma aldeia que ela. Esta aldeia está organizada majoritariamente em torno de V, que ainda não é considerada como *yoshavo*, mas que semelhante a sua mãe (R) reúne a maior parte de suas filhas para viver em seu entorno. Sobre o deslocamento e a relação de parentesco, Lopes (2017) afirma:

Ao mesmo tempo, a mobilidade resulta ser um efeito das relações de parentesco; afinal é preciso visitar seus kaivoma¹⁵ (pais distantes em processo de desaparentamento) para que não se tornem total estranhos. Nesse panorama, a mobilidade não trata de transpor grupos a outros espaços, **como seria no caso de um nomadismo**, mas antes em favorecer a manutenção das relações de parentesco, o controle da fluidez desses des-aparentamentos potenciais. (LOPES, 2017, p.43).

Esta movimentação que V realizou em 2023, indo visitar as filhas na aldeia Viñoya, se trata de estabelecimento de relações, tanto com as pessoas quanto com o espaço, culminando no estabelecimento de dinâmicas de poder e o planejamento de uma futura intervenção no espaço. Em 2024, este planejamento culminou na transformação do espaço de uma antiga colocação¹⁶ (pois havia uma casa antiga naquele espaço que fora abandonada por seus moradores que se mudaram) em um território. Território porque a partir da intervenção no espaço, V, suas filhas e seus cunhados criaram seu local de vida cotidianos, ou seja, suas casas, seus roçados, seus caminhos e outros lugares usados, como um campo de futebol e o local onde aportam os barcos na aldeia.

¹⁵ *Kaivoma*: pais distantes ou em processo de desaparentamento com base em LOPES (2017)

¹⁶ Aqui me parece muito interessante aproximar três condições de colocação que o verbo colocar-se assume em português no contexto local: colocar é frequentemente usado para falar de abertura de roçado - botar roçado, colocar roçado -; colocar-se num lugar, que é fixar moradia e finalmente a colocação, termo muito usado pelos seringueiros e ex-seringueiros (entre eles os indígenas da região) para se referir ao local da residência, uma organização social e um sistema econômico (Almeida 2012 apud LOPES, 2017)

3.2 Casas, produção de parentesco e trabalho

Tendo apresentado um panorama sobre as aldeias, identificando quem nelas mora ou morou, bem como o histórico das ocupações, passamos agora a discutir a noção da casa. A partir da casa e do trabalho, exploraremos como se estabelecem vínculos, para, ao final, retomar a discussão sobre mobilidade – tema intimamente vinculado às relações sociais e espaciais, que juntas constroem os territórios.

Os lugares participam do processo de produção de parentes: são lugares investidos de trabalho e consubstancialidade. E nesse sentido, conformando corpos, os lugares estabilizam a perspectiva de quem os habita, menos pelas condições ambientais do que pelas relações entre parentes e outros. Isso explica em parte porque os noke koī abriram mão de ter casas na cidade e porque mesmo diante da escassez de recursos naturais na TI Campinas eles se mantêm lá. (LOPES, 2017, p. 268)

Ao passar uma estadia com os Noke Koī é muito comum que se perceba como eles se deslocam no dia a dia. Como me diziam, “Noke Koī nunca fica parado”. Assim, é muito difícil que fiquem um dia inteiro nos limites de uma aldeia, muitas vezes caminham até as aldeias mais próximas, como Arraia, Panaya e Viñoya, mas é comum também que parentes que estejam passando de barco, e até Yawanawas parem para conversar, se atualizar das novidades, comer ou beber algo.

Estes deslocamentos diárias, os convites para ir ao roçado entre mulheres, a ida à floresta para coletar frutas ou palmeiras, as caçadas entre homens, convites para pescar em conjunto (que demanda trabalho, pois costumam a pescar com uma erva chamada Tingui (*Asha*), que é colhida pelas mulheres e crianças e pilada com terra pelos homens), ou as visitas que as irmãs e cunhadas fazem umas às outras durante o dia, são formas de manter as relações atualizadas e de estar em coletivo.

As tarefas diárias femininas fora de casa são comumente feitas em companhia de outras, neste caso entre irmãs, filhas, netas, sobrinhas, primas e cunhadas. Ir ao roçado apanhar macaxeira, inhame e outros alimentos, voltar à aldeia, descascá-los e cozinhá-los quase sempre é feito em conjunto. São estas tarefas, os deslocamentos para realizá-las e o tempo em que ficam juntas que fomenta o estabelecimento e fortalecimentos das relações. Acerca dessa manutenção das relações Lopes (2017) relata:

Produzir roçado, limpar a casa, também criam corpos coletivos, geram objetos e/ou pessoas que são extensões umas das outras e do trabalho. É uma relação que inclui o parentesco, ou melhor, que produz parentesco. De maneira que tanto o pertencimento à casa quanto a suas propriedades são entre os noke koï algo altamente contingente. Tal como a casa física que se abandonada volta a ser floresta, a casa moral se desfaz sem a manutenção dos corpos de parente. Se o espaço não é trabalhado a floresta toma conta, se os corpos não são trabalhados o parentesco se desfaz. (LOPES, 2017, p.134)

E estas relações se dão desde o início do dia. Na aldeia Panaya, na qual dormi e estive por mais tempo, e que contava com apenas 3 casas, sendo as mulheres irmãs (Ka, N e Va), era comum que o café da manhã se desse bem cedo, entre 6 e 7 horas da manhã, e cada dia acontecia em uma das casas. Os casais das outras casas vinham com filhos, e normalmente traziam algo para incrementar no café da manhã, como bolacha, leite, café, frutas, ou o que tivessem em casa. Dessa forma, é desde a primeira refeição do dia que se encontram, trocam, conversam e convivem. No fim da noite, depois das famílias jantarem em suas casas na aldeia Panaya, era comum que se reunissem para conversar um pouco, se atualizarem, tomarem rapé (*Romé Poto*) juntos e se prepararem para dormir. Era bem comum que viessem para a cozinha externa da casa de Kamarati e Va, pois de certa forma Va é a irmã mais velha, e o ambiente da cozinha anexa era bem quisto por todos.

Outro caso parecido com esse é que chegar na aldeia Viñoya nova, pelo caminho que conecta ao Rio Gregório, a primeira casa avistada é a casa dos Anciões R e T, local também de socialização. Socialização porque é onde se encontravam os filhos, netos e demais pessoas da aldeia para comer, conversar, tomar rapé, se preparar para uma pescaria ou caçada. Não que seja a única casa que isso ocorre, mas na maior parte das vezes em que estive lá, o encontro e a espera para alguma atividade se dava ali, como no caso da volta de uma caçada, em que a caça era levada lá para ser limpa, repartida e algumas de suas partes cozinhadas.

Os anciões, os pais de boa parte das mulheres que ali vivem, tem poder de concentrar seus filhos e netos em volta deles (como aldeia) e como ponto de socialização. Anteriormente, a casa dos anciões era a última da aldeia, quando esta estava organizada na margem direita a montante do Rio Gregório.

Comer é uma atividade que para além de produzir corpos físicos, também produz corpos de parente. A comensalidade se estende em relações e é muito mais do que só comer junto, ou alimentar-se, inclui toda uma teoria sensível sobre substância, onde o abster-se também produz parente (LOPES, 2017, P.134)

Como outros autores já demonstraram para outros grupos ameríndios (Gow 1991; Vilaça 1992; Fausto 2002), fazer parentesco está voltado para o comer como e comer com alguém. Essa comensalidade inclui ainda o privar-se por e com alguém. Comer e não comer com, como e por alguém não só define as relações de parente, mas sobretudo as produz mutuamente. Comer com e como ou deixar de comer por alguém constrói identidade e pertencimento à casa, isto é, ao grupo. (LOPES,2017 p. 135)

Figuras 11 e 12: Cozinha anexa da casa de Vari e Kamarati



Foto: Nathalie Niepceron

Em relação à casa de Kamarati e Va, era bem comum que tivessem “habitantes flutuantes”. Defino assim, pois alguns filhos vinham passar um tempo, com suas crianças, as vezes alguns netos ficavam por lá, enquanto os pais voltavam para suas aldeias em outras Terras Indígenas. Um exemplo da criação de corpos e de parentesco que Lopes (2017) menciona, era o caso de Vi, namorado de uma de suas netas do casal, V.N, que moravam na casa de Kamarati (tido como sogro nessa relação). Vi ajudava-o a fazer as tarefas destinadas aos homens como pilar Tingui, buscar coisas, organizar as coisas para caçar e também dirigir o barco quando necessário. É através do trabalho, da convivência, que sogro e genro criam suas relações de parentesco.

Quem é consanguíneo e quem é afim diz menos sobre o parentesco noke koï do que sobre a relação entre kaivo e kaivoma. O que é um consanguíneo e o que é um afim, ou quem tem corpo kaivo é mais importante do que quem é consanguíneo ou quem é afim (cf. Viveiros de Castro 2002b), afinal todos os noke koï são parentes próximos, são potencialmente todos consanguíneos. (LOPES,2017, p.142)

Como demonstra Lopes (2017) em sua tese, a mobilidade é parte integrante da identidade, do que é ser Noke Koī. É a partir da mobilidade que surgem novos encontros e novas trocas, e que é possível criar parentes e novos corpos.

A mobilidade é parte do processo do parentesco noke koī, tem consequências sobre ele e o transforma, ao mesmo tempo que é um efeito dele. Os deslocamentos potencializam transformações nas relações entre as pessoas, a distância e a proximidade aparentam e desaparentam corpos. (...) Assim, se por um lado os deslocamentos desfazem parentesco enfraquecendo laços de comensalidade e cooperação com os que ficam para trás, por outro, re-estabelecem parentesco, indo viver perto de outros (LOPES, 2017,p143)

A mobilidade parece ser uma estratégia de manejear conflitos – assim, como me contaram sobre a aldeia Tashkaya, ao se estabelecerem conflitos, a mudança de lá foi imprescindível. Outro exemplo é a saída de U e sua família, mesmo que momentaneamente – se trata de uma estratégia de manter atualizadas as relações com os outros (humanos e não humanos) e com o espaço. Pois é na mobilidade, ou seja, no deslocamento que virá uma nova fase de relações e de fixação (que levam às transformações no espaço), que pode ser prolongada ou momentânea. É esta fixação atualizada em um novo espaço, motivada pela primazia das relações sociais e de parentesco sobre o espaço, que se darão as alterações no espaço, e com as alterações no espaço a criação de novos territórios, novos domínios e novas fronteiras.

Um exemplo dessas fronteiras, que não precisam ser físicas, é o caso da Aldeia Arraia. Por mais que alguns queriam juntá-la a aldeia Panaya, seus moradores mantém sua intenção de tornar dois territórios diferentes, duas aldeias diferentes, pois estabelecem os limites das relações que se dão no espaço decidindo os rumos de seu território.

As fronteiras são dadas em conformidade com seus conteúdos, que sendo uma rede de caminhos de movimento e de relações não são fixas nem permanentes. Como a posse, as fronteiras são definidas pelo trabalho investido (que cria espaços e relações) e são descritas como resultado dessas relações ali estabelecidas (que tipo de trabalho, o conhecimento de algum animal, a presença de alguma espécie (animal ou vegetal) que tenha hábitos ali), e não o que resulta de uma cerca ou de linha (trace, Ingold 2007) fronteiriça. (LOPES, 2017, P.238)

Os moradores de Arraia mantém sua posição de separação da aldeia Panaya, por mais que estejam ligadas por uma trilha rápida no meio da floresta, pelas constantes visitas entre aldeias e os trabalhos em conjunto. Apesar da proximidade, continuam construindo um grupo e território distinto, de domínio dos que ali moram e que decidirão sobre os rumos daquele espaço que se transforma diariamente em território. Mesmo criando sua própria aldeia convivem junto com os parentes das outras aldeias, reatualizando constantemente seus laços de parentesco.

Aqueles que deixaram a Terra Indígena do Campinas, ou outras aldeias que tenham vivido anteriormente, correm o risco de se desaparentar dos grupos com quem conviviam anteriormente, se tornando *Kaivoma* (parentes distantes), caso não atualizem seus laços de parentesco. Se não há o interesse do desaparentamento, é comum que retornem visitá-los, passem estadias na casa de parentes em outras aldeias, permitindo atualizar os laços, mantendo-os seus *Kaivos* (parentes próximos).

Nas seções anteriores apresentamos um pouco sobre essas visitas, como V que foi visitar a aldeia Viñoya em 2023, e o caso de U e N que saíram da aldeia por um momento. Essas movimentações criam as relações, se aproximando do entendimento de Raffestin (1980) acerca do território. Este território é assim, formado a partir de relações

Raffestin usa uma “sintaxe” euclidiana como forma a representar as relações e o desempenho do poder¹⁷ sobre um plano. Essa sintaxe é composta por uma “superfície ou o plano, a linha ou a reta e o ponto ou momento do plano.” (RAFFESTIN, 1980, p. 145). Por mais que essa representação tenha tendência a simplificar os acontecimentos e suas multilateralidades, ele ainda assim permite, que no nível mais básico de análise, possamos encontrar os atores, os fixos da área de recorte do estudo, as relações entre atores, e como estas relações transformam inicialmente ou reatualizam espaços e territórios, a partir do trabalho desempenhado por indivíduos ou coletivos. Aprofundaremos as concepções de espaço e território com base em Raffestin (1980) no próximo capítulo

As relações de parentesco passam pelas vontades individuais e coletivas, bem como a intervenção no espaço pelas atividades. É através da rede de parentesco, da intensão de estar

¹⁷Mas o que é que fundamenta o poder? Segundo Lapierre, após longas e minuciosas pesquisas, não é "a necessidade natural, mas a capacidade que os homens têm de transformar, por seu trabalho e ao mesmo tempo, a natureza que os circunda e suas próprias relações sociais". (LAPIERRE, Jean-William. *Essai sur le fondement du Pouvoir politique*. Paris, 1968. p. 677. Apud RAFFESTIN, 1980, p.57)

junto, das atividades conjuntas e da convivência – advindos desta proximidade – que fazem com que o espaço da floresta seja alterado, e seus usos constantemente atualizados. Constroem-se territórios a partir de espaços submetidos a essas relações., e para os Noke Koi “o território ideal é aquele que permite manter a boa medida da distância e da proximidade dos parentes entre si, com os não parentes e com os *yaras*. ” (LOPES, 2017,p. 268)

3.2.1 Se deslocando para fortalecer laços

Acerca dos deslocamentos atuais, além dos grandes deslocamentos em que uma família muda de Terra Indígena, é comum que aconteçam deslocamentos recorrentes para visitar familiares, que compõem a rede de mobilidade e os laços de parentesco. A visita funciona pela aproximação de corpos de parentes antes afastados, no espaço e no tempo. Através delas pode,-se reatualizar os laços e as categorias de Kaivo e Kaivoma.¹⁸

Visitas a kaivoma distantes podem durar dias ou mesmo meses. Quando são a kaivoma, a visita, seguida de refeição compartilhada, cria e/ou recria laços com seus outros. Ao se alimentarem juntos vão se tornando menos estrangeiros, menos kaivoma. (LOPES, 2017, P.139)

Dessa forma, é comum que familiares vão passar algum tempo em outras aldeias, e muitos jovens apreciam transitar entre aldeias. O deslocamento se estende a todos da aldeia, e não fica restrito apenas aos jovens. Assim, famílias inteiras, idosos e crianças atualizam suas redes de parentesco, e suas relações sociais e espaciais através de visitas.

Alguns indivíduos ou famílias, que estudam se mudar, às vezes passam temporadas em outras aldeias e até em outras terras indígenas antes de tomar a decisão de se mudarem. “A comensalidade opera material e moralmente, investe os corpos de relationalidade, socialidade

¹⁸ LOPES (2017) estabelece que “o par *kaivo* e *kaivoma* não trata de uma oposição entre consanguíneos e afins, nem entre cognatos e não-cognatos, antes aponta para um gradiente de proximidade. As relações de proximidade revelam a qualidade mutável do parentesco, que não sendo dadas, são criadas e recriadas materialmente nos corpos.” (LOPES, 2017, P.140)

e parentesco. A estadia prolongada pode resultar em permanência e em até em casamentos” (LOPES, p.139)

Este foi o caso de V, filha dos anciões T e R e mãe de Na e Tx, que moram na aldeia Arraia atualmente. Quando estive na aldeia Viñoya antiga em 2023, V passou um tempo lá, visitando os familiares mas também planejando sua ida para esta terra indígena. Em 2024, na minha volta, V estava morando na aldeia Arraia havia alguns meses. Sobre o deslocamento e a relação de parentesco, Lopes, 2017, afirma:

Ao mesmo tempo, a mobilidade resulta ser um efeito das relações de parentesco; afinal é preciso visitar seus kaivoma (pais distantes em processo de desaparentamento) para que não se tornem total estranhos. Nesse panorama, a mobilidade não trata de transpor grupos a outros espaços, como seria no caso de um nomadismo, mas antes em favorecer a manutenção das relações de parentesco, o controle da fluidez desses des-aparentamentos potenciais (LOPES, 2017, p.43)

Esta movimentação que V realizou em 2023, visitando os parentes da aldeia Viñoya, parece ser característica das relações sociais Noke Koĩ, pois ao se aproximarem, são retomadas as relações. Relações estas que se não são reatualizadas, vão se transformando, no caso desaparentando. Em 2024 o planejamento de V, planejado anteriormente, culminou na ida de sua família para lá, e assim a transformação do espaço de uma antiga aldeia em seu um território.

Território porque, a partir da intervenção no espaço, V, suas filhas e cunhados, criaram seus espaços de vida cotidianos, ou seja, sua casa, seus roçados, seus caminhos e etc, decidindo os rumos da transformação daquele espaço. Temos como definição que “território é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a “prisão original”, o território é a prisão que os homens constroem para si”. (RAFFESTIN, P.144)

Até aqui, foi possível compreender como as aldeias se organizam e quem são seus principais atores. A partir disso, torna-se evidente a centralidade da mobilidade para a identidade Noke Koĩ, permeando dimensões como: parentesco, a alimentação, relações de poder, desentendimentos, casamentos, entre outras múltiplas possibilidade que emergem das relações cotidianas.

Observamos que, por meio do trabalho e do cuidado com a casa – seja na limpeza da casa, nas tarefas domésticas, na colocação e manutenção de roçados, ou em outras ações realizadas na floresta – são produzidos corpos de parentes (*Kaivo*). Quando estes vínculos não são atualizados, podem levar a processos de desaparentamento, o que frequentemente motiva visitas. Além disso, discutimos como a transformação dos espaços contribui para a constituição de territórios distintos, estabelecendo relações de poder. Na sequência, aprofundaremos a discussão sobre território, com base em Raffestin (1980), a fim de analisar como os Noke Koī concebem e vivenciam sua territorialidade, articulando perspectivas da antropologia e da geografia.

4. Afinal, onde está o território para os Noke Koĩ?

Neste capítulo, buscarei explicar o entendimento de território para os Noke Koĩ, articulando a etnografia de Lopes (2017) com as discussões sobre território, ancoradas na Geografia relacional, especialmente com base em Raffestin (1980). Proponho uma aproximação entre antropologia e geografia, formulando uma discussão interdisciplinar, partindo dos elementos concretos descritos anteriormente sobre as aldeias, os atores e suas redes de relações. A partir dessas descrições, avançamos para reflexões mais abstratas sobre espaço e território.

Lopes (2017) constrói um extenso estudo sobre os alimentos, os roçados e as formas nativas de classificar as plantas, tentando se aproximar do entendimento Noke Koĩ. A autora demonstra que o território, para os Noke Koĩ, está baseado na especificidade das relações traçadas com os sujeitos da floresta. Desta maneira, pude compreender a mobilidade como parte integrante da territorialidade Noke Koĩ, bem como do seu cotidiano.

Além disso, a autora foi imprescindível para discutir a questão do território Noke Koĩ. Empreste alguns termos nativos descritos por Lopes, como *Kaivo*, *Kaivoma*, *Yoshavo*, *Ni'i* e *Yoina* – estes dois últimos mencionados na seção sobre descontinuidades – que auxiliam no entendimento do que a floresta significa para os Noke Koĩ, bem como a primazia das relações, que através da mobilidade, resultam na transformação do território.

Para construir um entendimento do território me fundo na produção da geografia, tendo como embasamento Raffestin (1980), que através do estabelecimento da problemática relacional, conceitua território como o espaço transformado pelas ações de atores sintagmáticos. Parto também de seu entendimento sobre a territorialidade, que ele define “as a system of relations is also a system of exchanges and, consequently, a system of flux of all sorts between exteriority (the physical environment) and alterity (the social environment)” (RAFFESTIN, 2012, p.129).

Utilizo a noção de redes de Raffestin – formadas a partir das relações, no envolvimento de pontos e linhas sobre a superfície, construídos a partir da motivação de atores – para aproximar a compreensão de território dos Noke Koĩ da compreensão de território da geografia, dando ainda mais recurso para que possamos pensar a construção da territorialidade.

4.1 Mobilidade e a produção do território

Raffestin (1980), em **Por uma Geografia do Poder**, define o espaço como sendo um dado anterior a intervenção do ser humano. Por sua vez, o território é resultado da intervenção dos sujeitos sobre o espaço. Este entendimento permite que analisemos as interações entre os atores, e entre eles e o espaço, num esquema relacional, os quais reconfiguram continuamente os limites e os significados. Segundo Raffestin (1980):

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

Ao territorializar o espaço, estabelecem-se as fronteiras, que mesmo que não sejam físicas, existem simbolicamente. Desta maneira, as fronteiras estão vinculadas às representações, a organização do cotidiano e aos fluxos que existem, ou não, naquele território, estando imbricadas nas relações de poder. Raffestin (1980), comenta acerca das fronteiras que

Falar de território é fazer uma referência implícita à noção de limite que, mesmo não sendo traçado, como em geral ocorre, exprime a relação que um grupo mantém com uma porção do espaço. A ação desse grupo gera, de imediato, a delimitação. Caso isso não se desse, a ação se dissolveria pura e simplesmente (p.153)

A abordagem de Raffestin (1980), sobre o território, nos permite construir uma interpretação da territorialidade Noke Koī. Sua contribuição é essencial para fundamentar os conceitos com território, fronteira e limite, os quais nos ajudam a estruturar o diálogo entre o pensamento geográfico e o entendimento indígena sobre o espaço.

Uma das propostas do autor é a análise baseada na sintaxe euclidiana, que nos auxilia a organizar a leitura de elementos espaciais com os quais estamos lidando. No contexto Noke Koī, podemos considerar a Terra Indígena como o plano, as aldeias e demais locais de convivência como pontos (cada uma se constituindo também como território), e a relação

entre estes locais e seus os atores – relações de parentesco, relações com outros grupos indígenas e não indígenas, e demais sujeitos da floresta – como linhas, que estruturam as redes multilaterais.

Para o grupo, a mobilidade ocupa uma posição central na sua relação com os sujeitos da floresta, e com espaço a ser transformado. Ela opera na construção da identidade Noke Koĩ à medida que articula os fluxos relacionais. Esta identidade está vinculada ao processo de se reconhecer enquanto sujeito que transita pelo espaço, acessando diferentes informações e estabelecendo relações; processo que culmina na ocupação do espaço e em sua reconfiguração enquanto território.

Os indivíduos ou os grupos ocupam pontos no espaço e se distribuem de acordo com modelos que podem ser aleatórios, regulares ou concentrados. São, em parte, respostas possíveis ao fator distância e ao seu complemento, a acessibilidade (Cf. SOJA, Edward W. *The Political Organization of Space*. Washington, D.C., Association of American Geographers, 1971 Apud RAFFESTIN, 1980, P.150)

Neste sentido, suas dinâmicas não se restringem a deslocamentos físicos no espaço. Sua territorialidade está antes vinculada as relações sociais, sobretudo às redes de parentesco, mas também às relações que desenvolvem com outros sujeitos, como nas dinâmicas de caça, de cultivo, de coleta e as relações espirituais – componentes de complexas redes de relações da floresta.

A decisão – e em alguns casos a necessidade – de se aproximar e se distanciar de determinados elementos ou sujeitos, acompanha toda a história Noke Koĩ. Um exemplo disto é o interesse, em tempos pretéritos, na aproximação da BR 364, que frente ao contexto atual, pode não representar mais uma escolha desejável, redirecionando os fluxos. Outro exemplo é a mudança de famílias no sentido das mulheres morarem próximas de suas mães e irmãs, como relatado anteriormente.

Raffestin (1980), a partir de Gremias (1976), define a existência de atores sintagmáticos, os quais realizam um programa manifestando processos e articulações no seu interior; e atores paradigmáticos, os quais não estão integrados a um processo programado. Para o autor:

O ator sintagmático articula momentos diferentes da realização do seu programa pela integração de capacidades múltiplas e variadas. Esses atores sintagmáticos são,

portanto, constituídos por atores-indivíduos que se integram ou são integrados num processo programado. (P.40)

No contexto que estamos analisando, a ida recente de famílias ao Gregório se afastando do “*comer com dinheiro*” pode indicar a realização de um programa por uma parte do povo, que é encabeçado e guiado principalmente por Pajés¹⁹, lideranças políticas (Cacique Geral), e mulheres mais velhas que reúnem seus filhos em volta delas. Pode atribuir-se caráter de atores sintagmáticos a estes grupos, tendo as lideranças espirituais e políticas como *atores-indivíduos* destes deslocamentos. Quando falamos em sujeitos, estamos nos referindo a um contexto mais geral dos indivíduos e seus grupos, que ao viverem na floresta e por possuírem ponto de vista, e portanto, perspectiva própria, tem agência sob o seu meio, transformando o espaço (cf. Viveiros de Castro, 2002). Entretanto, estes sujeitos não cumprem o programa com o qual tramalhamos aqui, descaracterizando-os como atores neste caso.

Retomando a mobilidade, é pelo fluir das relações que o espaço e o trabalho são reorganizados, fundando os territórios. Este aspecto da mobilidade Noke Koī – sua ênfase relacional – pode ser compreendido como elemento propulsor do que Raffestin (1980) denomina “plano do conteúdo” do espaço – o espaço reorganizado pelos atores, adquirindo caráter simbólico.

O espaço tem duas faces: uma é o plano da expressão, constituída por superfícies, distâncias e propriedades, e a outra é o plano do conteúdo, constituído pelas superfícies, pelas distâncias e propriedades reorganizadas, que têm seu significado dado pelos atores sociais. (p.48)

O plano do conteúdo do espaço, na perspectiva Noke Koī, parece vinculado as relações entre sujeitos – humanos, animais, não humanos – que constroem redes, em uma constante reatualização das suas relações socioespaciais. Diferente de Raffestin (1980) que centra sua análise sobre as relações humanas e como estas se interpõe a um espaço abstrato, considero também a agência de outros sujeitos que convivem e constroem a floresta, estabelecendo intenções e ações próprias, ou seja, são dotados de agência.

A compreensão Noke Koī da floresta parece apontar para uma inter-relação entre domínios, em que os diferentes seres imprimem suas marcas. Conforme argumenta Lopes

¹⁹Como veremos na seção “6.1.2 O retorno ao território ancestral”, a ida dos Pajés Koshti e Aro, com suas famílias, para locais mais afastados da influência do não-indígena indica uma ação organizada.

(2017), estas marcas geram descontinuidades, que não obrigatoriamente indicam fronteiras fixas, mas que geram variações nos modos de uso e relação que os diferentes sujeitos estabelecem com locais determinados da floresta.

Essas descontinuidades organizam a superfície numa complexa malha de relações multilaterais entre todos aqueles que compartilham a floresta, chamada de *Ni'i* em *Noke Vana* – como explicitaremos na seção adiante. Lopes (2017), descreve acerca da dinâmica de relações e das descontinuidades:

A provisoriade dos lugares nos serve como um exemplo disso. A permanente transformação de mata em roçado, de roçado em capoeira e de capoeira em floresta aponta para uma dinâmica do espaço que envolve implicações mútuas entre diferentes elementos-seres desses espaços; animais, noke koī, plantas e espíritos. Essas implicações são experiências sensíveis e histórias compartilhadas, relações sexuais, predação, reciprocidade e cooperação, que vivenciadas criam as descontinuidades (LOPES, 2017, p.234)

A territorialidade para os Noke Koī, está centrada nas relações entre sujeitos que, ao serem construídas, destruídas, reestabelecidas, resultam em diferentes formas de ocupação. Essas dinâmicas atribuem significados aos lugares, e estabelecem relações de poder/domínio, produzindo territórios.

Nesta perspectiva, Lopes descreve que “o espaço é a condição dessas relações, ele permite que elas se deem, ao mesmo tempo que se funda com o estabelecimento dessas relações”. (LOPES, p.109). No entanto, com base em Raffestin (1980), comprehendo que o que efetivamente se funda com o estabelecimento das relações e dos diferentes modos de reorganizar o espaço não é o espaço em si, mas é um novo elemento: o território.

A seguir aprofundaremos o conceito de “descontinuidades” utilizado por Lopes (2017) para explicar os variados territórios existentes na floresta. Por meio de categorias nativas *Ni'i* e *Yoina*, apresentamos o olhar Noke Koī sobre esses espaços e agentes, muitas vezes interpretados, do ponto de vista da taxonomia e do pensamento científico, como floresta e animais, respectivamente. Nossa objetivo é evidenciar que existem outras formas de conceber aquilo que chamamos de floresta e seus sujeitos, para além do seu entendimento como recurso.

A partir de Mitos como “*Mito de Origem dos Noke Koi*” e o “*Mito do gavião que comeu Noke Koī*” (Anexo A e C, respectivamente) buscamos nos aproximar do entendimento

nativo acerca dos múltiplos territórios que permitem a coexistência de sujeitos – os quais também transformam os espaços da floresta – sem perder de vista a mobilidade, fundadora e motivada pelas relações. Como veremos, estes domínios são frequentemente explicados como aldeias dos diferentes sujeitos – por exemplo, a aldeia das onças, dos morcegos, e de outros animais – o que indica o espaço transformado pelos animais da floresta através de seus modos de vida, seus caminhos, suas relações e existências.

4.2 As descontinuidades do espaço

A etnografia de Lopes (2017) revela que a experiência territorial dos Noke Koĩ não se baseia na visão de um espaço homogêneo, mas construído por uma multiplicidade de domínios marcados por descontinuidades. O espaço não é concebido como um “todo” contínuo, mas uma rede dinâmica de lugares conectados por relações sociais, cosmológicas e afetivas. Encontramos este entendimento nas falas Noke Koĩ, como no *Mito do Gavião*, quando se referem a diferentes áreas da floresta por termos como: aldeias de onças e morcegos, os buritizais²⁰ (*Vinôpaeti*) e outras colocações de plantas. Estes termos delineiam a agência dos diferentes sujeitos no processo de transformação do espaço, definindo suas moradas ou “aldeias”. A partir do seu relacionamento com o espaço e com os sujeitos que ali convivem, formam-se território, demarcando seus domínios.

Para que se possa compreender essa ampla rede de relacionamentos socioespaciais para o sentido Noke Koĩ, é importante que entremos em contato com duas categorias nativas, *Ni'i* e *Yoina*. Estes termos são usados de modo a enfatizar as descontinuidades entre áreas e

²⁰LIMA (2000), indica que o nome dado a uma grande serpente com características e envolvida no processo de transformação xamanica é *Vinorono*. Desta maneira “vino (buriti) rono, faz referência ao habitat, pois dizem que esta cobra é encontrada em buritizais.” (LIMA, 2000, p.195)

seres, e sua carga relacional. O *Ni'i*, comumente traduzido como “floresta”, vai além de um mero ambiente físico.

Ni'i pode referir-se a floresta, a ação de caçar e a lugar de moradia. Assim, *ni'i* é uma descontinuidade de espaço que se define ora por um conjunto de espaços – lugar onde se mora –, ora por uma descontinuidade específica do espaço – floresta – além de apontar para uma ação que se dá em uma descontinuidade de espaço. É portanto um termo cujo conteúdo varia com a relação dada, o que ao meu ver aponta para a prevalência de importância dessas relações sobre o termo em si. (LOPES, 2017, p.234)

Já o *Yoina*, frequentemente associado a “animais”, abarca apenas certos tipos de seres

Yoina marca uma relação específica com certos animais, que é a de serem caçáveis e coletáveis (tendo em vista que jabutis e ouriços, por exemplo, não são caçados, são apanhados se encontrados), tendo o ambiente que habitam certa influência.

Resumindo, *yoina* não abarca todos os bichos, nem todos os bichos comestíveis. São *yoina* os bichos da mata que se come e que se caça. (LOPES, 2017, p.160)

A discussão das definições de *Yoina* e *Ni'i* são extensas na tese de Lopes (2017), e não pretendo levá-las ao fim, que seria uma tarefa demasiado extensa para este trabalho. Mas mencionando essas duas categorias nativas quero aproximar o leitor da leitura de mundo Noke Koĩ. Uma característica semelhante entre estes termos, e que tento delinear por toda a exposição da territorialidade Noke Koĩ, é a ênfase nas relações. *Ni'i* e *Yoina* são definidos a partir da forma como os Noke Koĩ se relacionam com os sujeitos da floresta e seu meio.

A autora também propõe uma discussão acerca da impossibilidade de atribuir conceitos como natureza e animais a estes termos nativos. Isto decorre da disparidade de ontologias as quais pertencem. Pelo entendimento Noke Koĩ do mundo, que não distingue os sujeitos da floresta da mesma forma que a taxonomia científica o faz, seria incongruente uma tradução direta.

Muito mais incongruente seria pensar que a concepção que divide natureza e cultura pudesse acompanhar as concepções Noke Koĩ e as formas como se relacionam com o mundo. Sua forma de entender o meio parece ser delineada mais pela relação e em seguida sua nomeação, do que pela categorização em si. Deste modo, é dada muito mais ênfase às relações que se estabelecem com o outro, passando pelo processo de perceber o “outro” (humano, plantas, animais, espíritos), para então se perceber como sujeito

Por essa discussão ser demasiada complexa, menciono-a no sentido de demonstrar as particularidades do pensamento nativo, principalmente em relação as dinâmicas relacionais, que fundam sua ontologia, amplamente correlacionadas a suas cosmologias e aos mitos que direcionam o viver.

As descontinuidades de espaço e de seres (*Ni'i* e *Yoina*) expõem que os domínios ou territórios da floresta se estabelecem numa complexa rede de relações. No processo de se relacionar existe, em seu princípio, a esfera do perceber. Assim, as redes relacionais existem porque os diferentes sujeitos são percebidos uns pelos outros. Isto é visto no caso da predação dos *Yoina*, ou de cultivo – como as plantas do roçado que são cuidadas. Outras plantas com que os Noke Koĩ não estabelecem nenhuma relação (cuidado, uso, dispersão etc) passam a ser entendidas como mato, como descreve Lopes (2017).

Até o momento, trouxemos categorias nativas no exercício de demonstrar o foco nas relações e a impossibilidade de equalizá-los ao pensamento científico. Além disso, vimos a importância que a mobilidade tem para a criação destas relações, e como os diferentes seres estabelecem o que Lopes (2017) chama de domínios. Seguiremos neste caminho.

Deslocar-se entre domínios, por exemplo, da aldeia para as matas – com algumas definições como: *ni'i txosho* = mato cerrado, *kôta ni'i* = mata de cocão, *ni'i mispanê* = chão da mata e terra baixa, *ni'i pasha* e *ni'i koĩ* = mata bruta²¹ –, da roça para o rio, de aldeia para aldeia; não significa apenas se mover no espaço físico, mas um atravessamento de redes complexas de sociabilidade. Essa mobilidade é fundamental para manter atualizadas as relações com os sujeitos com que convivem – sejam humanos ou não humanos – sustentando as trocas que integram sua territorialidade. Andar é intercambiar técnicas, através deste

²¹Definições e traduções extraídas de LOPES (2017)

movimento elas passam a impactar a vida dos sujeitos, sendo usadas na mediação com o espaço e na sua intervenção.

Esta característica da mobilidade Noke Koï dialoga com o entendimento de territorialidade para Raffestin (2012), que a concebe como um sistema de relações e de trocas, que estabelece o fluxo entre a exterioridade e a alteridade. Mobilidade, neste contexto, é ao mesmo tempo causa e efeito das relações: são estes deslocamentos que possibilitam a reatualização das redes de parentesco, as formas de subsistências (como caça, coleta, plantio), e relações não humanas com espíritos, como de animais e antepassados.

Trata-se também de um pressuposto para a circulação e troca de informações, como evidencia o *Mito de Origem dos Noke Koï*, no qual o ato de caminhar é também a busca por novos recursos, por novas relações e trocas. Locomover-se permite aos Noke Koï estabelecer vínculos com elementos, sujeitos e seus conhecimentos, antes distantes ou desconhecidos, ativando, assim, os fluxos entre exterioridade e alteridade, que estruturam a territorialidade.

Ao enfatizar a multiplicidade de relações e as descontinuidades, Lopes (2017) demonstra que o espaço transformado pelos Noke Koï émediado pelas relações. Um exemplo claro disso é *Ni'i*, que não é apenas uma fonte de recursos, mas um campo relacional permeado e construído por sujeitos com intencionalidade, cuja ontologia desafia as dicotomias ocidentais entre natureza e cultura, humano e não humano

Diferente de nós que vemos na floresta um receptáculo de recursos naturais e universais, os Noke Koï a veem como um compósito de vários ambientes que abarcam diferentes agentes e sujeitos e que se em algum sentido funciona como um depósito de recursos, esses recursos são antes sociais, de relações. (LOPES, 2017, p.232)

Lopes (2017) dialoga com preceitos do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2002), especialmente com a ideia de que os seres veem o mundo a partir de pontos de vista distintos, sendo sujeitos dotados com **agência** e intencionalidade, trazendo uma análise que enfatiza as relações. Sua análise, contudo, chama a atenção para o fato de que a noção de coparticipação na humanidade, dos sujeitos dotados de alma²² – central ao perspectivismo – se

²²Ainda que sob premissas distintas, tanto o animismo quanto o perspectivismo ameríndio afirmam que sendo as plantas e os animais dotados de alma, são considerados sujeitos com agências e intencionalidades e que portanto compartilham a condição de humanidade. Essa coparticipação na humanidade é o que impede o entendimento das ontologias ameríndias nos termos expostos acima e, uma vez que não dão conta da realidade etnográfica, nos

demonstra incompatível com a busca por entender a realidade etnográfica Noke Koï. Com base em Lopes (2017), entendo a floresta como um cosmos relacional, em que cada ser habita e enxerga o mundo a partir de seu ponto de vista. Trata-se um espaço plural, dinâmico e em constante transformação, no qual os diversos sujeitos agenciam as transformações do espaço.

As contribuições de RAFFESTIN (1980), complementam essa leitura, ao oferecer uma compreensão da transformação do espaço em território. Para o autor, o espaço é compreendido como uma realidade anterior a intervenção humana. É no plano do conteúdo, conforme propõe Raffestin, que ocorre a reorganização da exterioridade, realizada por parte dos atores, que vão significá-la.

Nesse sentido, interpreto o espaço como “dado”²³ não por ser imóvel, mas por apresentar-se como uma dinâmica externa ao ser humano, anterior a sua ação. As concepções Noke Koï já apontam para a transformação constante da floresta e de como ela é permeada por uma gama complexa de relações de sujeitos, afetos, de intenções, ações e etc.

Quando os Noke Koï passam a se relacionar com o espaço através da intervenção para transformá-lo, este espaço é territorializado com seus significados próprios, configurando-se em território. O território emerge como resultado dessas relações, sendo efeito dos processos de percepção, internalização e reorganização, construído a partir dos lugares ocupados e sentidos pelos sujeitos, tanto individual quanto coletivamente.

Desta maneira ocupar a Terra Indígena do Rio Gregório ou a TI do Campinas se diferenciam pelos elementos e sujeitos presentes em cada uma, com os quais podem estabelecer relações. Isto permite conceber o mundo de formas diversas, que estão diretamente ligadas aos fluxos, de relação e informações, experimentados pelos sujeitos.

A partir de uma representação, os atores vão proceder à repartição das superfícies, à implantação de nós e à construção de redes. (Raffestin, 1980, p. 150). Desta maneira, V e seu núcleo familiar, quando iniciam no espaço a abertura, construção de casas, colocação de roçados e caminhos, estabelecem fixos e fluxos, que definem o território da aldeia Arraia.

Do mesmo jeito aconteceu com a aldeia Vinôya. Quando reconstroem-na na outra margem do Rio Gregório, o local que antes era um roçado, passa por transformações (derrubada de árvores, limpeza, queimada), ou seja, uma reorganização. A partir disso, são

obriga a suspender a validade etnológica desses conceitos”. (LOPES, 2017, P.157)

²³“Dado” na leitura de RAFFESNTIN (1980), seria como categoria anterior a ação humana

construídas casas, novos caminhos e áreas de convivência, que inauguram novos domínios, descontinuidades e territórios. A mudança da intenção do uso do espaço – de roçado para local de moradia (aldeia) - faz com que se construa um território e assim novas dinâmicas cotidianas, de representações e de poder

Quando o espaço em que hoje se instala a aldeia Viñoya nova, antes tinha por finalidade ser um roçado, apresentava características específicas das relações e dinâmicas típicas da roça Noke Koĩ. No roçado, existiam tipos de territórios e significados distintos operando no mesmo espaço que hoje é aldeia, onde a função estava voltada para a produção de alimentos. O que os distingue é a diferença do objetivo dos sujeitos, e portanto das relações que fundam. A partir das relações socioespaciais (antes da intervenção física no espaço, acontecem mobilizações e negociações entre aqueles que transformarão o espaço), se reorganizam as funções, e portanto as intervenções no espaço, com significados e usos específicos daquele território

O local onde anteriormente se encontrava a aldeia Viñoya, – e que aqui chamamos de aldeia Viñoya antiga – a partir da mudança de foco da intervenção humana, deixando de ser seu território habitado, vai abrir espaço para que novas sociedades avancem sobre ele, transformando-o em virtude das lógicas dos sujeitos que ali ocuparão.

Assim, é nesse sentido que quando uma área de roçado se torna uma capoeira não se trata de um regresso natural de uma área antes socializada, mas de um avanço de outras sociedades sobre o espaço, uma transformação que envolve intenções e negociações. (p.234)

A partir do exposto, tendo a compreender a relação que os Noke Koĩ estabelecem com o território como uma relação pautada em perceber os sujeitos que povoam a floresta, e assim suas descontinuidades; e não como forma de apropriação humana sobre a natureza – vista como recurso. Interpreto no sentido de conviverem com os diferentes domínios, se afastando da ideia de sobrepor seu domínio a outros, comum da colonização.

Acredito que seu entendimento aproxima-se da ideia de envolvimento²⁴ de Nego Bispo dos Santos (2023), que contrapõe-se ao desenvolvimento. O autor demonstra que os modos de vida orgânicos estão pautado no envolvimento com os seres que os circundam, como as árvores, com a terra , e demais sujeitos das matas. O autor nos traz que “quando se introduz o desenvolvimento em espaços onde o povo vive do envolvimento, quando modos de vida são atacados, quando o envolvimento é atrofiado, inviabilizado e enfraquecido, vai haver reação” (SANTOS, 2023,p.63 e 64). Reconhecem assim, o envolvimento entre os seres humanos e os outros seres da floresta, pois a floresta é composta por uma vastidão de domínios.

No mito do *Gavião que comeu Noke Koī* (Anexo C), vemos que nas andanças dos Noke Koī duas moças se defrontam com vários territórios na floresta. Em busca de sua aldeia (“Nós vamos procurar onde é a aldeia dos outros noke koī”), encontram a aldeia dos morcegos, das onças, da cotia, entre outros animais, com quem os Noke Koī estabelecem relações.

Bom, nós vamos embora. Nós vamos procurar **onde é a aldeia dos outros noke koī**.

Aí a velha falou para elas:

– Você pega esse caminho. Pode andar lá mais para frente, que tem a aldeia da família de vocês, tem outra aldeia da família de vocês. Pega esse caminho que vai bater lá.

Essas duas moças saíram e chegaram lá na **aldeia onde morava uma onça**.

Tinha duas onças sentadas. Menina, não era gente não, era onça. Aí virou gente.

Aí uma mulher falou para ela:

– Ah, o que que vocês estão fazendo?

As duas moças contaram para eles o que foi que aconteceu:

– Ah tá bom. A família de vocês mora aqui perto. Daqui para lá é bem pertinho.
(LOPES, 2017, p. 246)

²⁴ Envolvimento surge para contrapor a ideia de desenvolvimento em vigor. Para o autor “A humanidade é contra o envolvimento, é contra vivermos envolvidos com as árvores, com a terra, com as matas. Desenvolvimento é sinônimo de desconectar, tirar do cosmo, quebrar a originalidade” (SANTOS, 2023, P.16)

Esse mito embasa o entendimento de que a floresta é composta por vários domínios, em que os próprios animais definem suas “aldeias” – tem agência.- ou seja, constroem territórios:

As áreas dos animais não indicam só a sua presença com função pragmática de local de caça, indica também aldeia/floresta daquele animal. Eles moram na mata, há áreas de floresta que são deles, são seus roçados, suas colocações, seus caminhos. São áreas marcadas por seus modos de vida - habitat e alimentação. Essas colocações de animais marcam descontinuidades na floresta por um tipo de ocupação que não pode ser definida como de propriedade, pois se definem pela diversidade de espécies, agentes e conexões transitórias que se sobrepõem num mesmo espaço físico (LOPES, 2017, P 240)

Estes domínios podem ser exemplificados também do ponto de vista vegetal, como o caso dos buritzais (*Viño paeti*), as matas de Cocão (*Kôta Ni'i*) e de outros aglomerados de plantas que formam florestas dentro da floresta. Em muitas histórias que ouvi sobre acontecimentos na floresta, indicavam que estas floresta-outras estavam vinculadas a presença de animais de determinada espécie. É justamente a definição de territórios, e assim de limites e fronteiras, que se torna possível se relacionar reconhecendo a identidade humana frente a identidade de outros seres da floresta.

Segundo os noke koĩ, o *viño paeti* é ainda, para alguns animais, em seus pontos de vista, morada temporária, uma colocação sazonal (de inverno) de jacus, araras e jacamins, enquanto para outros é morada frequente, ou ponto de encontro com Noke Koĩ, como é o caso da *viño rono* (jibóia). Para pacas, tatus e cotias, o *viño paeti* é um roçado que dá no inverno. (LOPES, p.239)

Para os Noke Koĩ, os deslocamentos no espaço físico estão antes de tudo conectados com as redes de relações estabelecidas – entre Noke Koĩs e os sujeitos da floresta – que estabelecem seus domínios a partir do seu modo de vida. Assim, a mobilidade Noke Koĩ - que fundamenta a identidade Noke Koĩ - e sua territorialidade não são excludentes, como seria possível acreditar caso partíssemos de uma interpretação de território fixo.

Compreendo a partir de Raffestin (1980), que o espaço é relacional, mas diferente do autor não a observo como espaço abstrato, mas tendo a observar a floresta formada pela presença de múltiplas agências humanas e não humanas. Interpreto-as (mobilidade e territorialidade) como estando interconectadas pelas relações sociais entre sujeitos, como as

relações de parentesco, pois a sua relação com o lugar, passa antes de tudo pela relação com o outro e assim um processo de identidade, definindo quem sou eu, quem é o “nós” e quem são as alteridades.

A partir dessa discussão acerca do território e da mobilidade como fundadora das relações, na seção subsequente seguiremos no sentido de evidenciar as relações que parecem existir entre os decolamentos e a alimentação. A partir dos topônimos que dão nome as aldeias, vistos anteriormente, pretendemos apresentar a relação dessas aglomerações de frutíferas com os ciclos Noke Koĩ de mobilidade. Para tal, buscamos também evidenciar como os Noke Koĩ entendem a dispersão dessas frutíferas, que fogem da lógica não-indígena de cultivo.

4.3 Mobilidade e alimentação

Partindo do pressuposto de que talvez entre os noke koĩ, como para vários outros grupos, o parentesco esteja relacionado à territorialidade, é preciso entender a definição desse território. Como veremos, os noke koĩ não se unem em torno de algo (casa, comunidade ou terra), mas em torno de relações de aliança e parentesco. O deslocamento é a própria condição para vir a ser uma pessoa noke ro’apa, isto é, decente, boa, honesta. Para os noke koĩ, o ideal inatingível de lugar com muita caça, sem conflito com vizinho é a base de uma vida ro’apa koĩ (isto é, boa, adequada, como deve ser, modelo prototípico), que inclui na sua definição a mudança (em vários sentidos de mobilidade territorial e transformação). O que quero dizer é que a mobilidade é simultaneamente parte da definição de território e parte do que é ser noke koĩ, é pois a condição para uma vida propriamente noke koĩ.(LOPES, 2017, 256)

A partir deste trecho extraído de Lopes (2017), compreendemos como a mobilidade é uma instância formadora da identidade Noke Koĩ, e é a partir dela que se estabelecem a rede de parentesco e o complexo territorial, resultando no firmamento das relações sociais sobre a terra, e por conseguinte, sua intervenção no espaço transformando-o em território.

Comentamos que a mobilidade Noke Koĩ foi influenciada e respondeu às circunstâncias externas (não indígenas), com as quais entraram em contato. Do tempo das malocas, seguiu-se o momento das correrias, que se findou no contexto dos seringais, atingindo hoje uma organização territorial sobre o olhar das instituições, disposta em Terras Indígenas e aldeias.

Em relação às aldeias, abordamos ao longo do texto quatro aldeias nas quais se concentra este estudo. Panaya, Viñoya (antiga e nova) e Arraia. Explicamos também a origem do nome das duas primeiras aldeias. Arraia leva este nome por estar próximo a um igarapé homônimo.

A seguir, buscarei aprofundar a relação entre os nomes das aldeias (de certa forma topônimos), com a relação da mobilidade e a alimentação. Tanto Viñoya quanto Panaya estão associadas a lugares que têm concentração de determinadas frutas (buriti e açaí respectivamente). Além disso, são aldeias que foram criadas em lugares já conhecidos pelos Noke Koïs, nos quais viveram anteriormente, e um desses indícios é justamente a presença destas plantas, e que abordaremos a seguir.

Nestes dois casos, o nome das aldeias descrevem concentrações de determinadas espécies naquela área, muitas vezes de frutíferas. Se na cultura Noke Koï não há a tradição de plantar frutíferas, como relata Lopes (2017):

Wani, como dizem os noke koï, é uma fruta encontrada em abundância onde hoje é a aldeia Waninawa. A relação que os noke koï têm com essa planta não é de cultivo, nem de cuidado. O seu "plantio" se dá exclusivamente por semente. Em geral, palheiras que só formam folhas no topo quando adultas dão filhotes na base, que podem ser replantados e gerar outro pé, no entanto, os noke koï nunca plantam o filhote (P.224)

Passamos a entender que estas áreas de concentração não eram “cultivos” da maneira que entendemos na agricultura ocidental, mas demonstram os ciclos de mobilidade na floresta, e a ocupação de antigas colocações, como continua a autora:

A pupunha é consumida pelos noke koï cozida ou como caiçuma (regionalmente também chamada de vinho) e por esse preparo elaborado é que ela é um dos poucos frutos do mato coletado para ser consumido na aldeia. As frutas consideradas de má qualidade, já comidas por outros bichos e as sementes das que foram comidas são descartadas no aceiro da aldeia, atrás da casa. Assim que esses "pomares" de pupunha podem ser indicativos de um consumo intenso em um mesmo local, isto é, indicam áreas de antigos assentamentos. No entanto, se por um lado esses pomares não são propriamente cultivados, por outro eles não são selvagens e nem indiferentes aos noke koï. O manejo por consumo parece ser uma técnica e uma categoria de plantio dos noke koï. (p.224)

Como me explicou o pajé Metxo, o local onde hoje é a aldeia Panaya, havia sido aberto pela família de U. Posteriormente, Metxo e alguns irmão passaram a morar lá, mas

seus irmão decidiram ir para outra aldeia, a Nomanawa. Na aldeia Panaya, a localização das palmeiras de açaí (Pana), do que pude observar, ficam próximos ao igarapé da aldeia.

O aceiro da casa é o local em que há o “descarte” das frutas não comidas e sementes; o descarte também pode ser realizado nas trilhas, caminhos de roças e passagens, quando as consomem fora de casa. Na aldeia Viñoya antiga não é diferente, os Noke Koï já conheciam aquele local, pois seus antepassados já haviam habitado o local.

Os ciclos de mobilidade e o tempo de crescimento das árvores também têm sua relação. Desta forma, os Noke Koï não têm a intenção de cultivar um pé de açaí de forma supervisionada, pois sua dispersão e crescimento acontecem em meio a rede de sociabilidade, possibilitado pela floresta, através do compartilhamento de alimentos, ou seja, poderíamos dizer que ocorre um manejo por consumo, como Lopes (2017) entende.

Essa dispersão de sementes é a tradução física das redes de relacionamento e alimentação. Essa visão nos convida a ver que a floresta é um ambiente relacional, e nesse caso se estabelecem relações entre frutas e os Noke Koï - as frutas estragadas ou comida são jogadas no aceiro, nas trilhas caminhos, nas praias; e a própria “natureza”²⁵ se encarrega do seu desenvolvimento.

No retorno à lugares já conhecidos, outras gerações posteriores de Noke Koï poderão se alimentar com as frutas que seus antepassados ajudaram a semear. Em resumo, a alimentação, principalmente no que diz respeito às frutíferas e sua presença no território, está diretamente ligado à mobilidade Noke Koï. Lopes (2017) demonstra essa coincidência de mobilidade e ocupação, relatando que:

Ao mesmo tempo que são florestas cultivadas, são um repositório de semente já que servirão a gerações futuras. Principalmente se considerarmos que o pé leva cerca de uma década para frutificar e que tradicionalmente esse é o tempo que leva para as casas (pelo menos as tradicionais) se deteriorarem, para os roçados estarem suficientemente distantes da aldeia e portanto, tempo suficiente para que o assentamento já tenha se movido. Essa coincidência entre o tempo de frutificação e os períodos de mobilidade de assentamentos tradicionais reforça a ideia que o pomar de pupunha não é consumido pelo assentamento que o plantou (p.224)

Dessa maneira, as árvores de açaí que dão nome a aldeia atualmente, provavelmente foram dispersadas e cresceram no momento de uma antiga ocupação daquela área. Outro caso

²⁵Campo multi-relacional de sujeitos

em que podemos verificar a relação entre mobilidade e alimentação é no caso da aldeia Viñoya antiga, a qual ainda serve de caminho e de coleta de frutos como Ingá, Urucum, Banana etc, ou seja, ainda se estabelecem rotas relacionais, mas sem caráter cotidiano como anteriormente.

A partir desta investigação, acerca das relações entre a mobilidade e a dispersão de frutíferas na floresta, observamos como ciclos de mobilidade, principalmente de ocupação e reocupação, vinculam-se a alimentação, num entendimento da floresta como composta por múltiplos territórios. Os locais onde há concentração de frutíferas indicam, em certos casos, a presença Noke Koĩ em tempos pretéritos. A dispersão de sementes, diferente do plantio assistido, compreende a existência de outros sujeitos, e assim, de outras sociedades com quem convivem.

A seguir, iniciamos um novo capítulo no qual será realizada a etnografia do evento do diagnóstico participativo, realizado em 2024 na aldeia Panaya. Busco apresentar os processos que conformaram este diagnóstico, pensando como o que foi discutido reflete o atual contexto socioespacial da TI. Rio Gregório. A partir da fala de Kamarati, na segunda reunião do diagnóstico, buscamos dialogar com o que é trazido por ele e como este ator pensa os caminhos para o futuro de seu povo, identificando sua “contra vontade” de “comer com dinheiro”.

5. Mudas frutíferas e alimentação em Panaya

Neste capítulo será abordado a realização do Diagnóstico Participativo, que ocorreu na aldeia Panaya em julho de 2024, e teve como objetivo compreender melhor as vontades da comunidade em relação a aquisição de mudas frutíferas - uma ideia abordada no meu campo em 2023. Explicaremos como foram realizadas as reuniões do diagnóstico participativo, analisando as falas, conteúdos e assuntos trazidos por meio dessas reuniões, que refletem suas relações com a alimentação e possibilidade para autonomia alimentar na TI. Rio Gregório.

De onde vem a ideia de um diagnóstico participativo? O que eu estava buscando com esta ferramenta? Estas podem ser algumas das perguntas iniciais quando introduzo o tema. Esta ideia é mais antiga do que a minha ideia de pesquisar talvez. Quando reiniciei a contatos das lideranças, em 2022, com Pajé Kamarati e Luandra, a ideia inicial era ir a campo conhecer a aldeia e pensar algum projeto a ser realizado em conjunto, na área de estudo que eu estava me concentrando naquela época: a agroecologia. Já vinha estudando e praticando a agroecologia e em conversas iniciais foi um ponto que lhes interessou.

Na ida a campo em 2023, pude ver uma movimentação em torno de projetos sobre mudas, alguns entremeados por projetos de *créditos de carbono* e alguns outros prometidos e não realizados. Na volta do campo, ao ir em busca de como realizar um projeto deste, comprehendi que deveria ouvir a população como um todo, de forma participativa e registrada, para que nossas palavras tivessem registro.

Entra então a ideia da iniciação científica que se tornou um meio de eu aprender a pesquisar e conhecer a realidade do Acre e dos Noke Koï, de ponto de vista acadêmico. A partir disso, na viagem de campo em 2024, poderia realizar o diagnóstico, sendo uma fase inicial deste possível projeto de mudas que eles requeriam, me auxiliando no entendimento da demanda e de sua conjuntura.

No meu pré-campo - 6 meses anteriores ao campo de 2024 - levantei e estudei sobre outros diagnósticos já realizados com Indígenas, muitas vezes chamados de DIP (Diagnóstico Indígena participativo), que tiveram como antecessores os Diagnósticos Rurais Participativos. A partir da leitura de MOREIRA. L, et al (2001) e HERNANDEZ. H, R (2013), acerca de diagnósticos participativos indígenas e uso de cartografia social em diagnósticos,

respectivamente, pude compreender um pouco melhor como se organizavam as informações do diagnóstico e o que se buscava com eles.

Procurei incorporar a cartografia social como uma outra forma de linguagem para a comunicação entre o grupo e a pesquisadora. Esta escolha está pautada nas possibilidades e na riqueza que o registro do território pela cartografia nos oferece, principalmente quando realizamos pesquisas com grupos que dominam pouco o uso do português, e a pesquisadora não fala a língua. Utilizei o recurso para compreender melhores quais seriam os locais que gostariam de plantar mudas nas aldeias.

Acerca dos diagnósticos e suas metodologias, sabia que não seria possível reproduzir estes modelos, mas em questão de organização documental poderiam me apoiar. Eles me permitiram organizar o evento, ou, pelo menos, o que deveria ser abordado, como as atividades, reuniões e seus conteúdos, a forma de análise de dados e etc. A partir disso, elaborei um documento guia para o diagnóstico participativo, de maneira organizar informações, objetivos, locais e datas de reuniões. Não busquei com isso criar um planejamento fixo, a ser implantado em campo, já que sabia que o contexto da aldeia apresenta influências únicas, e percebidas no momento. Mesmo assim, da minha organização, pouca coisa saiu como eu possivelmente planejei, mas já era esperado.

5.1 Em campo: dinâmicas específicas e adequações

Minha chegada em 2024 na aldeia Panaya foi nas últimas semanas de Junho. Logo após chegar na aldeia Panaya e arrumar minhas coisas, fui falar com o Cacique e Pajé Kamarati como poderíamos desenvolver o projeto e os diagnósticos.

Ao falar sobre isso me vem à memória o momento: eu estava sentada na porta do que seria o meu quarto durante um mês e meio, sentada no chão de madeira com um monte de coisas envolta de mim, mostrando os mapas da aldeia que havia feito - e que não pareceram interessá-lo profundamente.

Segui explicando o que eu planejava para o mês que ficaria lá, mostrando no que eu havia trabalhado e pensado. Conversamos sobre realizar as reuniões dos diagnósticos, da importância de ouvir a população como um todo e como forma ter um registro das suas

motivações para um projeto deste. Depois de ouvir e agradecer o trabalho, tal qual um professor que dá uma prova surpresa me disse “Vamos fazer amanhã!”. Pensem, a cabeça de uma pesquisadora que levou um ano pesquisando e achando que teria alguns dias ainda de planejamento, que se viu em contato com a realidade ainda mais diferente do que pensava, já que a aldeia já tinha seus eventos e organização que eu estava descobrindo.

Acontece que no dia seguinte ele já havia convocado as outras aldeias para se reunirem e brocarem algumas partes da aldeia, que se preparava para receber um festival²⁶ em Julho, e que há muitos anos não era realizado pelos Noke Koi do Rio Gregório. Sabendo da importância de estarem todos reunidos, e sabendo que não seria fácil convocar a todos novamente, aceitei sem titubear.

Seria o momento ideal, todos já haviam sido convocados a brocar, viriam com suas famílias e havia as caixas de frango que eu trouxera – e que acabariam em poucos dias- para a alimentação do dia da reunião. Ao longo deste mesmo dia da conversa, tentei organizar algumas informações para o diagnóstico, folhas de presença e acessar os documentos de planejamento que havia feito anteriormente – talvez essa busca por organizar e planejar era mais uma forma de eu me organizar na complicada viagem que eu acabara de realizar. Deveria demorar dois dias para chegar, e com os percalços de uma viagem ao Acre demorei cinco dias.

5.2 Diagnóstico participativo em prática

No dia seguinte, ainda meio mareada da viagem acordei, fui tomar café e aos poucos os parentes de outras aldeias foram chegando. Participaram cinco aldeias principais (Aldeia Timbaúba, aldeia Macuã, aldeia Arraial e Aldeia Viñoya), sendo a quinta a aldeia Panaya, onde aconteceria a reunião. O que deveria ser um diagnóstico participativo de uma aldeia rapidamente se tornou um diagnóstico de quatro aldeias.

²⁶ Festas com recepção de não-indígenas e Noke Koi de forma a celebrar a cultura Noke Koi. Ocorrem brincadeiras, cerimônias, passeios e etc, a depender de quem organiza. Anteriormente os festivais eram realizados apenas entre os Noke Koi, e conta-se que os pajés os organizavam para reunir os grupos que estavam dispersos na floresta.

Enfim, não havia muito o que eu pudesse fazer naquela altura, apenas acompanhar o fluxo de acontecimentos. Sabendo que eu deveria fazer uma Ata de reunião, logo preparei meu computador, me sentei na mesa que ficava no terreiro, na qual se reuniam os homens. No processo de arrumar as coisas, as mulheres se sentaram do meu lado esquerdo, no chão, sobre palhas e lonas e os homens se mantinham agrupados à minha direita. A lista de presença foi passando aos que estavam no local.

Eu havia explicado um pouco ao cacique o que eu precisava saber e que teríamos que responder algumas perguntas básicas que me norteavam: quais mudas, de onde queriam comprar, onde seriam plantadas, quem seriam os responsáveis pelas mudas, quantas mudas e questões de logística (quantidade de gasolina, barcos, caminhão e etc). Enquanto eu escrevia a ata e direcionava a reunião, o Pajé e presidente da associação da aldeia, Metxo, ficou responsável pelas fotos e vídeos da reunião.

Pajé Kamarati introduziu o assunto em uma fala inaugural. Em seguida me apresentei, apresentei a ideia de um diagnóstico participativo e segui introduzindo uma das perguntas. Eles conversaram entre si, em *Noke vana*, e Kamarati me retornou a resposta em português. Essa não foi uma dinâmica instituída, mas foi se organizando com as primeiras perguntas. Ao longo da reunião mantivemos o fluxo: Nathalie pergunta em português, Kamarati refaz a pergunta em *Noke Vana*, ocorre um momento de discussão entre eles, Kamarati me retorna com a resposta e outros participantes adicionam outros pontos. Foi desta forma que seguimos para todas as perguntas, com algumas intervenções caso faltassem informações importantes nas respostas.

Algum tempo depois, responderam todas as perguntas. Houve falas dos participantes no final da reunião, e eu finalizei agradecendo e explicando os próximos passos. Assim se terminou a manhã de reunião, logo fomos comer, pois se iniciaria um novo turno de trabalho para os homens: a brocagem e limpeza dos arredores da aldeia para receber o festival

Este trecho relata um pouco de como se deu a dinâmica da primeira reunião e exposição do projeto. Como só havia eu para organizar a reunião, foi importante que Metxo concordasse em realizar os registros fotográficos, além de serem fotos que falam através de seu olhar acerca da reunião.

Em síntese, decidiram que plantar no inverno acreano (dez, jan, fev) era melhor, pois chove mais e as temperaturas são mais amenas. Definiram em uma lista as espécies a serem adquiridas:

Lista plantação: 1º- coco, 2º- cupuaçu, 3º- Cacau, 4º-açaí, 5º- manga, 6º- abacate, 7º- laranja, 8º- Pupunha, 9º- biriba, 10º- tangerina, 11º- maracujá, 12º- graviola, 13º- ingá, 14º- carambola, 15º-caju, 16º- azeitona (conhecida também como Jambo ou Jamelão) (1º Reunião DO, 2024).

A partir da lista temos a seguinte distinção entre exóticas e nativas para o bioma Amazônia:

Tabela de Frutas mencionadas na 1º Reunião do DP divididas em exóticas e nativas

Espécie	Nome Científico	Distribuição geográfica natural	Nativa da Amazônia?	Nativa do Brasil?
Cupuaçu	<i>Theobroma grandiflorum</i>	Norte (AC, AM, PA, RO); Nordeste (MA)	Sim	Sim
Cacau	<i>Theobroma cacao</i>	Norte (AC, AM, AP, PA, RO); Nordeste (BA, MA, SE); Sudeste (ES)	Sim	Sim
Açaí	<i>Euterpe oleracea</i>	Norte (AP, PA, TO); Nordeste (MA)	Sim	Sim
Pupunha	<i>Bactris gasipaes</i>	Norte (AC, AM, PA, RO); Centro-Oeste (MT)	Sim	Sim
Biriba	<i>Rollinia mucosa</i>	Norte (AC, AM, PA, RO); Centro-Oeste (MT); Nordeste (BA); Sudeste (MG, RJ); Sul (RS)	Sim	Sim
Ingá	<i>Inga sp.</i>	Amazônia	Sim	Sim
Caju	<i>Anacardium occidentale</i>	Norte (AC, AM, AP, PA, RR, TO); Nordeste (AL, BA, CE, MA, PB, PE, PI, RN, SE); Centro-Oeste (DF, GO, MS, MT); Sudeste (ES, MG, RJ, SP)	Sim	Sim
Maracujá	<i>Passiflora edulis</i>	Norte (AC, AM, AP, PA, RO,	Sim	Sim

		RR, TO); Nordeste (AL, BA, CE, MA, PB, PE, PI, RN, SE); Centro-Oeste (DF, GO, MS, MT); Sudeste (ES, MG, SP, RJ); Sul (PR, RS, SC)o		
Graviola	<i>Annona muricata</i>	Terras baixas da América Tropical	Não. Exótica mas muito disseminada	Exótica mas muito disseminada
Coco	<i>Cocos nucifera</i>	A hipótese mais aceita é que o coqueiro tenha se originado no Sudeste Asiático, principalmente nas ilhas entre os oceanos Índico e Pacífico.(EMBRAPA)	Não. Exótica mas muito disseminada	Exótica mas muito disseminada
Manga	<i>Mangifera indica</i>	Índia	Não	Não
Abacate	<i>Persea americana</i>	América Central	Não	Não. Foi introduzido em 1920 (EMBRAPA, 1998)
Laranja	<i>Citrus sinensis</i>	Sudeste Asiático	Não	Não
Tangerina	<i>Citrus reticulata</i>	Ásia	Não	Não
Carambola	<i>Averrhoa carambola</i>	Sudeste Asiático	Não	Não
Azeitona (Jambo/Jamelão)	<i>Syzygium</i>	Originário da Indonésia, da China e das Antilhas	Não	Não

Fonte: Dados do diagnóstico participativo com base em (BASTOS, D. C.; RIBEIRO, J. M, 2010), (BASIL, 2022), (VIZZOTTO, M, 2008), (CARVALHO, P. E. R, 2008), (DUARTE, O. R, 2008), (FONTES, H. R; FERREIRA, J. M. S, 2006), (PINTO, A. C. De Q; SILVA. E. M. Da. S, 1996)

Das 16 espécies, oito delas são nativas da Amazônia, e outras oito delas são exóticas, a maior parte vindas da Ásia. Entretanto, boa parte destas espécies exóticas são bem comuns no Brasil, tendo sido introduzidas há muitos anos. Segundo PILNIK (2019) algumas espécies de outras regiões do Brasil podem ter sido introduzidas anteriormente a colonização, por trocas com outros povos ou após a chegada de não indígenas. Neste contexto ela cita o caju, proveniente da costa norte do Brasil, a taioba, proveniente dos biomas do Cerrado, Caatinga e Mata Atlântica, a graviola entre outras. Outras espécies foram introduzidas com a migração de nordestinos, explicando que:

As espécies exóticas começaram a ser introduzidas durante a época de implantação dos seringais, no início do século XX, em razão do fluxo intenso de migração de cearenses e maranhenses. Posteriormente, em um período mais recente (desde 1996), com o surgimento da formação dos agentes agroflorestais indígenas em parceria com a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC), novas mudas e sementes foram plantadas nas aldeias. Para este segundo momento de introdução de espécies, destacam-se aquelas oriundas de outras regiões da Amazônia. (PILNI, 2019, p.265)

É importante que num projeto de aquisição de mudas haja algum direcionamento técnico sobre a interferência que as espécies exóticas podem causar, principalmente no bioma amazônico, assegurando-se que não haverá nenhum risco futuro para o meio ambiente, como pragas e afins. Por necessitar de um estudo aprofundado não traremos uma longa discussão sobre o assunto.

Mas vale comentar que aquelas classificadas como exóticas são frutas que já são muito conhecidas e apreciadas por eles, como coco, manga e tangerina. Eles já plantaram algumas delas, como a manga e o caju - que já está frutificando na aldeia Panaya. Em outras aldeias Noke Koï, como a Timbaúba é possível ver limão, laranja, entre outras. Enfim, indica-se supervisão de um técnico para a questão de interferência de exóticas no desenvolvimento de projetos de aquisição de frutíferas.

Seguindo nas conclusões da discussão realizada na reunião do DP, decidiram que gostariam de comprar as mudas de outros “parentes”, como o Puyanawa Puwe, que possui um projeto de produção de mudas, em Mâncio Lima no Acre, de quem os Yawanawas já compraram mudas.

Definiram quem seriam os responsáveis pelas mudas caso o projeto viesse acontecer. Na sua maior parte são homens, numa faixa etária de 30-40 anos. Para responder onde plantar, concordamos que eles me explicariam mais sobre a localização em outras reuniões, mas no geral indicaram “que não sejam plantadas muito longe do núcleo de casas, também como forma de tornar a aldeia plantada e bonita, também podendo ser plantadas nas capoeiras. (1º Reunião DP). Ao final do mês de julho, fizemos outra reunião, uma reunião final.

Nesta segunda reunião de julho, me interessava ouvir porque queriam as mudas, onde plantariam e o orçamento previsto. Foi uma reunião menor, tendo participado os homens ativamente, sendo 3 pajés, um agente agroflorestal e outro homem, representando três aldeias (Panaya, Timbaúba e Macuã).

O baixo número de participantes estava ligado ao momento em que estávamos, pois estavam acontecendo outros festivais, como o festival da Aldeia Shonoya na T.I do Rio

Campinas, e muitos parentes foram participar. Assim, os moradores da aldeia Viñoya ainda não haviam voltado, por isso a falta de representante. Além dos festivais, havia movimentações para outras reuniões. O que importa era que estes homens eram lideranças de suas aldeias então repassaram as informações a suas comunidades.

Iniciei com uma fala, mostrando o que eu havia conseguido levantar de orçamento, ou seja, o que eu precisaria buscar de recurso, a princípio. Havia me passado o número de telefone de um homem Puyanawa, conhecido por vender mudas para várias etnias com quem pude conversar e entender melhor os valores.

Quando fomos entrar no assunto “onde plantar”, por conhecer um pouco os Noke Koĩ eu sabia que “onde” é uma dimensão muito mutável. Entretanto, o exercício de pensar e registrar “onde” me ajudava a compreender melhor as noções de espaço e o que esperavam, e isto foi dito a eles.

Através de mapas das aldeias que desenharam, pude compreender um pouco melhor e ver que as árvores frutíferas são preferivelmente plantadas perto das casas, ou em roçados que não produzissem mais. A lógica parece ser o distanciamento do roçado, dando espaço para que mudas de frutíferas ficasse próximas as casas, de forma a terem fácil acesso a elas. As fotos dos mapas produzidos por eles estão no Anexo F.

Após a oficina de cartografia social, na segunda reunião, eu introduzi o tema da motivação do povo sobre projetos de aquisição de mudas de frutíferas. Kamarati me respondeu com uma longa fala, que está reproduzida na íntegra no Anexo E. A seguir sintetizarei e discutirei o que foi abordado em sua fala.

Figura 15: Homens na oficina de cartografia social



Fonte: Nathalie Niepceron, 2024

5.2.1 Mudas de frutíferas: por quê?

Inciaremos abordando o final da fala de Kamarati, que nos ajuda a entender o contexto deste projeto, bem como o contexto desta própria pesquisa. O Pajé relata que antes eles não tinham a necessidade de realizar projetos deste tipo, mas é por estar nos “dois mundos” que eles passam a precisar. Neste caso, estar nos dois mundos demonstra a presença Noke Koï para além dos limites das Terras Indígenas, e também parece evidenciar a influência do mundo não-indígena.

Você já ta vendendo, Noke Koi somos cultura forte, cultura viva e o que nois precisa são os projetos. Porque primeiro não precisava de projeto, mas hoje estamos nos dois mundo, nois precisa desse projeto. E hoje estamos começando, enquanto eu vivo não vou parar de lutar.

É possível entender pela fala que a execução de projetos – de temas variados – é algo que entraram em contato recentemente. O primeiro projeto que receberam foi o de institucionalização da Associação Sociocultural Viñoya. “Hoje estamos começando” demonstra o início de um novo cenário na aldeia, principalmente em relação a projetos de mudas, já que nunca receberam ou desenvolveram projetos com esta temática lá. Desta forma, todo o processo é novidade em certa medida.

Há comentários também acerca da redução de custos na compra de alimentos da cidade, que vem de longe para a aldeia. E a questão de precisar menos do dinheiro também vem relacionada com um ganho no aspecto nutricional, já que no exemplo do suco trazido por Kamarati, este vai ser produzido diretamente da fruta colhida na aldeia, com uma qualidade maior do que os sucos em pó consumidos atualmente.

Ele continua mostrando a importância que um projeto deste tem para a segurança alimentar, e o enriquecimento da área da aldeia e seus entornos com árvores, ou seja, reflorestar.

Então hoje a importância para o povo Noke Koĩ é para reflorestar a aldeia, mas não é só para reflorestar a aldeia, nos temos que ter planta para nos alimentar, ta vendo tem só o Ingá que as crianças tão alimentando, se nois plantar os outros frutíferas, quando não tem carne, não tem peixe, nois alimenta com fruta.

Por fim, um comentário que me chamou a atenção foi sobre não se esquecer de plantar árvores nativas, chamando a atenção para o manejo de algumas plantas que já existem na aldeia, como o açaí, e demonstrando que seu entendimento de segurança alimentar vai além das proteínas.

Para mim esse projeto é importante para as aldeias, e não é só de muda, nos tem que plantar nossas árvores. Ta ai, tem um monte de muda de Açaí, nos tem que plantar da nativa também, como buriti, temos que plantar. E agora estamos começando, pensando como nos podemos melhorar nossa segurança alimentar, que segurança alimentar não é só de carne e de peixe não, inclui dentro da segurança alimentar

A partir disso, podemos compreender que comer é um ato político, e nesse caso, de distanciamento da monetarização como estilo de vida. Pelas falas de Kamarati, vemos a importância de alimentos locais, que tem maiores recursos nutricionais. Estes dados demonstram as formas como este povo, e especificamente este grupo de aldeias, tem pensado

e se organizado para melhorar a segurança alimentar em busca de sua autonomia e poder de escolha no território, não ficando submetidos a lógicas de territorialização do capital, com pouco poder de reação.

Assim, a introdução das frutíferas em mudas, através de projetos, é algo novo para os Noke Koi da Terra Indígena do Rio Gregório, mas nas falas e reuniões ficou clara a vontade deles, em prosseguir com projetos deste tipo. Indicam uma estratégia para manter sua autonomia e lidar lidando com a insegurança alimentar, numa ação de distanciamento das mercadorias dos *yaras*.

A seguir, aprofundaremos as discussões nativas, investigando o “comer com dinheiro” mencionado por eles. Buscamos compreender como as lógicas atuais as quais se veem submetidos na TI. Do Campinas motivaram, em alguns casos, a ida de famílias para a TI do Gregório. Estes deslocamentos poderiam ser entendidos como “respostas” aos processos atuais, retomando SANTOS (2023), que diz que ao programa do desenvolvimento ao qual são submetidas as populações tradicionais, haverá reação. Ele nos apresenta um questionamento que cabe muito bem ao nosso assunto:

Quais as consequências da destruição das condições de existência de um ambiente? As vidas que pertencem a esse ambiente vão querer viver em qualquer outro ambiente. Como elas não estão preparadas para viver em outros ambientes, terão que se preparar. De que forma elas vão se preparar é o ambiente que vai dizer. (SANTOS, 2023, P.68)

Tendo visto como a comunidade tem pensado sua segurança e autonomia alimentar, discutiremos quais os caminhos têm sido identificados e iniciados, buscando ter mais autonomia nas suas decisões, distanciando-se do dinheiro como forma de intermediação para a alimentação, visando uma alimentação de melhor qualidade e produzida localmente.

6. As reivindicações e processos decorrentes: mobilidade e alimentação atualmente

A seguir retomamos a questão do comer com dinheiro, evidenciando as manifestações indígenas e como isto levou a família de Kamarati a se afastar do mundo não-indígena, encaminhando-se para a TI do Rio Gregório. Abordaremos também outros fluxos em direção a esta TI, para pensarmos como estes grupos têm reagido ao desenvolvimento, trazido pelo não indígena. Por fim observaremos como foram realizadas as formações voltadas para a segurança alimentar e produção de alimentos entre os Noke Koĩ, para pensar se essas formações realmente trouxeram aspectos relevantes para a mitigação de impactos ecológicos, e se foram abraçadas pela etnia, estando de acordo com a vontade que o povo exprime para seu futuro.]

6.1 “Não queremos comer com dinheiro”: a reivindicação permanece

Quando entramos em contato com tal reivindicação de Kamarati, podemos ter a impressão de que ela é sobre o dinheiro em si. Mas se olharmos por outro lado, compreendemos que se trata de um processo de afastamento do modo de viver do não-indígena e, principalmente, do sistema capitalista que impõe o acesso à alimentação através do dinheiro. É uma manifestação em prol de sua autonomia, partindo da vontade de ser autossuficiente a partir do seu território, sem necessidade de depender do mundo não indígena para se alimentar.

Desta maneira, a busca por autonomia é a também a busca pela manutenção dos seus modos de vida, da sua cultura e do seu território, de modo a permitir que façam suas próprias escolhas e não apenas sejam compelidos a se adequar às influências do mundo não-indígena. A partir da sua autonomia e do seu poder de escolha, podem viver de acordo com aquilo que os faz Noke Koĩ, com seus ritos, modos de produzir alimentos, prepará-los e se alimentar, escolhendo o que querem adotar do mundo não indígena, pois os saberes Noke Koĩ e seus ritos não estão vinculados ao dinheiro.

A fala anuncia a vontade de se distanciar do modo de vida do não-indígena, que se viam compelidos e obrigados a seguir quando viviam mais próximo da cidade, como na Terra Indígena do Campinas. A seguir vamos delinear os processos pelos quais a Terra Indígena Campinas passou nos últimos anos e que influenciaram na alimentação Noke Koĩ.

O processo de deslocamento Noke Koĩ em direção a território do Campinas, se intensificou principalmente após a demarcação da Terra Indígena, em 1984, pois “a queda do preço da borracha e a demarcação da terra possibilitaram a ruptura com os patrões seringalistas e o abandono das áreas isoladas na mata, podendo se aproximar da estrada e consequentemente da cidade, das mercadorias e do atendimento médico. (LOPES, 2017, p.77). Com o passar dos anos e com a abertura da BR, os impactos socioambientais desta rodovia e as condições ambientais da Terra Indígena, agora dentro de fronteiras jurídicas, foram se somando e influenciando cada vez mais a alimentação.

A proximidade com a cidade aumentou a disponibilidade das comidas de *yara*, (industrializados e embutidos, com altos teores de açúcar, gordura e sódio) e fez com que esses alimentos se tornassem cada vez mais comuns nas aldeias. A comida de *yara* por sua vez causa *tikish*²⁷ e impede o investimento de esforços em um roçado de produtividade que garanta corpos fortes. A isso, soma-se o fato desta T.I não ser tão extensa em área, além de sofrer os impactos ambientais de borda da rodovia, o que faz com que encontrem dificuldades em fazer seus roçados como antigamente.

Rememorando, antes do contato os ciclos de vida Noke Koĩ eram pautados na mobilidade periódica, associado às questões ecológicas, como tempo de duração das casas de palha (*Shovo*); e a teia de relações socioespaciais que se davam entre sujeitos da floresta. Seu modo de vida está intimamente associado às relações com o espaço, e neste caso com os locais ocupados e transitados por seus ancestrais, que fazem parte da construção da noção de mundo da pessoa Noke Koĩ.

Entretanto, atualmente esta etnia encontra seus territórios delimitados (fronteiras impostas) pelo governo, unicamente como Terras Indígenas, e no caso da TI do Campinas, encontra-se uma terra degradada, que sofre as influências da BR-364 e da alimentação a partir

²⁷ “Tikish– uma espécie de preguiça ou indisposição e desinteresse pela vida, vista como anti-social. O tikish impede a pessoa de participar (como deve ser) da vida social, das atividades de cooperação e, portanto, a isola do convívio e, no limite, pode levar a pessoa à morte ou ao des-aparentamento, afinal como veremos a recusa aos trabalhos coletivos é uma evitação de relação” (LOPES, 2017, p.140)

de mercadorias de *yara*, dificultando o estabelecimento da sua mobilidade e alimentação como antigamente. Estas influências parecer ter impacto nas relações, já que a mobilidade antes de ser realizada espacialmente, é sobretudo guiada pelas relações sociais estabelecidas entre os parentes próximos e aqueles mais distantes. Desta maneira, a deterioração e pressão ambiental, o enclausuramento em uma Terra Indígena e os outros problemas acarretados a partir da construção da BR, como os efeitos de borda da rodovia e a presença de *yaras* em sua terra, incidem e refletem sobre as relações sociais, e assim sobre a mobilidade, impactando a alimentação em várias frentes, como por exemplo a caça.

Pensemos a questão da carne pois a carne de caça, principalmente, mas a de pesca também são importantíssimas para os Noke Koĩ e sua reprodução, já que ocorre que para os Noke Koĩ se alimentar de caça é se alimentar de um espírito (*yochi*)²⁸. O que é considerado caça, ou não, é o resultado do estabelecimento de uma rede de complexas relações, diretamente vinculadas às alteridades reconhecidas, apresentando uma série de restrições quanto às espécies. Esta caça, ao ser cozinhada ganha o caráter de comida, e muitas vezes o fato de não haver caça instala uma tristeza e uma “fome de carne” generalizadas. “Os *yochi* estabelecem continuidade entre corpos e podem ser encontrados em praticamente qualquer coisa, por isso têm grande influência sobre a alimentação” (LOPES, 2017, p. 134).

Compreendemos a partir disso que o impacto socioambiental observado na Terra Indígena do Campinas, além de influenciar o acesso de alimentos da floresta, impacta as próprias relações estabelecidas com a floresta e com os animais (*Ni'i* e *Yoina*) - relações estas que regem os modos de ser e fazer Noke Koĩ. Entendo que o impacto não é apenas sobre o acesso à alimentação, mas sobre a estruturação das redes de relações socioespaciais entre humanos e não humanos, que influenciam na saúde físico-espiritual, na conformação de corpos fortes para botar roçado e a própria “saúde da terra”. Acerca da “saúde da terra”, Silva

²⁸ Yochi pode ser traduzido, grosso modo, como espírito, força vital que anima os seres e enquanto tal é mais que uma força que anima o corpo, é também aquilo que confere as características particulares aos seres (Townsley 1988: 65). Além dos seres, algumas substâncias também têm yochi (Lima, E. 2000a; Lagrou 2007, Montagner Melatti & Melatti 1975, Calavia Sáez 2006a). Além do mais, yochi é entre muitos grupos Pano, um componente da pessoa (Townsley 1988, Lima 2000a, Lagrou 1998)) (apud LOPES, p .134)

(2018) utiliza o termo *Yamashava*²⁹, para descrever o entendimento de alguns Noke Koĩ sobre TI do Campinas, sendo esta considerada como uma terra arrasada, moribunda, sem espírito.

Para além das condições ecológicas, o “comer com dinheiro” permeia a vida deste povo, implicando também a desestabilização das relações construídas e seu modo de vida ou seja, as formas de plantar, se relacionar, comer, viver e etc. O dinheiro, como mediador da aquisição de alimentos impõe a realização de um modo de vida não-indígena, intensificando sua dependência e distanciando-os de sua autonomia.

Transcrevo a seguir um trecho de Lopes (2017), que enuncia a conjuntura relacional de comer com dinheiro:

A monetarização do modo de vida individualizou de certa maneira o consumo de alimentos, tal como foi dito várias vezes nas entrevistas: “come quem tem dinheiro”. Isso, em uma economia baseada no compartilhamento comum dos bens de caça, roçado e coleta, representa um grave conflito social, já que transforma os parentes, uns frente aos outros, em pessoas sozinhas, mesquinhos. Na maioria das vezes a comida comprada, sobretudo, peixe e frango congelado, são partilhados com os do grupo doméstico. Outros artigos como enlatados, açúcar e macarrão não fazem parte da partilha, mas nunca são negados. A partilha espontânea dos alimentos acaba restrita a proteína animal e em geral acaba no mesmo dia em que se compra. Nos demais dias, quando se alimentam de arroz, macarrão e farinha come quem comprou ou quem se animar a ir pedir na casa vizinha. (p.93)

A partir disso, entendemos que a reivindicação por não *precisar* de dinheiro para comer, vai muito além da simples ação de comprar mercadorias, se trata de restabelecer sua autonomia através da autossuficiência. O dinheiro entra na aldeia e altera as lógicas de alimentação, que se antes eram mediadas por relações associativas e de trabalho coletivo, agora passam a ser mediadas pelo dinheiro e pela mercadoria. O dinheiro pode romper os laços de solidariedade, pois ele é uma forma de individualização e hierarquização por si só. Afetam-se os laços que sustentam e são sustentados por sua alimentação típica, implicando numa desestruturação – mesmo que com muita resistência – de seus ritos na hora de comer, preparar e botar roçados e plantar. Mais uma vez a violência da territorialização do capital se

²⁹Trecho de SILVA (2018) que permite compreender o contexto de *Yamashava*: “Mas o espanto maior viria quando, nesse retorno ao campo, os pajés Aro, Pāno e Pero Pita, que haviam retornado com suas famílias para o rio Gregório, diagnosticaram que os males que assolavam os parentes que ficaram pela T.I. Campinas/Katukina eram sintomas de que era aquele lugar, aquela terra mesma que se tornara moribunda, sem espírito, sem vida. Nas suas palavras, Yamashava” (p.55)

apresenta, mas não performando a violência física – como no caso das correrias – mas submetendo-os a mediação do dinheiro para se alimentarem.

O dinheiro chega de forma impositiva para viver, transformando as relações entre as pessoas, que agora são reduzidas a quantidade de dinheiro que possuem. Assim, o capitalismo interfere em redes de relações muito antigas, ligadas a ritos e ciclos naturais da floresta, distanciando-os dos seus alimentos - que fortalecem e constroem os corpos Noke Koï - levando a única saída de consumir comida de *yara*. “Diante da improdutividade do roçado e da falta de fonte de proteína animal, comprar alimentos é apontado como uma estratégia de sobrevivência, e não uma expectativa de modo de vida”. (LOPES, 2017, p. 313)

6.1.2 O retorno ao território ancestral

O Território ancestral aqui referido não é compatível com os limites atuais da Terra Indígena do Rio Gregório, ele é muito mais amplo e entremeado por uma série de relações históricas entre os povos e entre alteridades. Para os Noke Koï território está ligado com o lugar onde se pode viver de acordo com seus preceitos (LOPES, 2017 p.255). Mas no exercício da diferenciação entre as Terras Indígenas, e as relações que se dão no seu interior, optei por empregar a expressão “ancestral” para tentar abarcar e delinear o espaço vivido e transformado pelos seus ancestrais, e que hoje é um dos pilares de sustentação do movimento de se afastar do mundo do *yara*, no qual só é possível *comer com dinheiro*.

Tendo feito esta digressão, vamos nos aprofundar mais no processo de “retorno”, que nada mais é do que um momento nas redes de fluxos históricos e atuais que se dão entre as Terras Indígenas, e muito antes de elas existirem. A seguir serão delineados alguns fatos importantes que motivaram a volta para a TI do Rio Gregório. É importante dizer que o fluxo nunca é unidirecional, e ainda hoje existem pessoas que vão do Gregório para o Campinas, o que nos importa aqui é a densidade de fluxos em uma ou outra direção.

Entre complexas relações entre lideranças no Campinas, mortes que foram relacionadas por eles aos feitiços de outra etnia, e toda a situação de impactos socioambientais que sofre Terra Indígena do Campinas, muitas famílias estavam descontentes. Marco Silva (2018) nos relata que:

Pouco antes de Orlando Viño falecer, a família de Aya, que até então vivia em Masheya, aldeia de Viño, se muda para o Gregório. De início falavam que se tratava de um caso isolado, pois aquela senhora idosa sempre tinha sido desse jeito, “sem canto certo”. Em 2014, a família de Aya abrirá a aldeia Pirarara, a primeira de uma série de novas aldeias noke koï que a partir de então pipocaram no rio Gregório. (p.53)

Não muito tempo depois, cinco das novíssimas casas do Minha casa minha vida são abandonadas na aldeia Varinawa. Seus moradores também seguiram em direção ao rio Gregório sob a liderança do velho pajé Koshti, e lá fundaram a aldeia Toniya, dentro do igarapé Apiuri. (p.53)

Ambas as passagens acima nos mostram como o processo de ida ao Gregório é entremeado por uma complexa rede de acontecimentos, relações, vontades pessoais e dos grupos. Assim, o afastamento do mundo do *yara*, é encabeçada por diversos grupos, mas muitas vezes ligados ao retorno de um Pajé e seu grupo local, como o citado Pajé Koshti, o Pajé Aro (funda a aldeia Nomanawa, no Igarapé Tauari, nos limites da TI do Rio Gregório), entre outros. O movimento encabeçado pelo Pajé Kamarati, que se mudou com suas esposas e filhos em 2022, também parece estar vinculado a este movimento de volta dos Pajés.

Este retorno, é justificado pelo Pajé Kamarati (Cacique Geral do Povo Noke Koï da T.I do Rio Gregório) como um processo de proteção de sua família e de fortalecimento de sua cultura, pois é na floresta que as crianças aprendem a caçar, a pescar, a fazer os roçados e podem vivenciar sua cultura longe da lógica não indígena, ao contrário do que se processa na T.I do Campinas, segundo este cacique. A volta para o território ancestral fortalece a organização das relações coletivas, já que a “mobilidade é simultaneamente parte da definição de território e parte do que é ser Noke Koï, é pois a condição para uma vida propriamente Noke Koï. (LOPES, 2017, p.256)

Quando Kamarati e sua família tomam a decisão de se mudar para a T.I do Rio Gregório, não é uma decisão que mobiliza apenas esta família. Sair de uma aldeia e se deslocar para outra, com o intuito de morar, significa que as relações sociopolíticas dos Noke Koï estão sendo altamente mobilizadas, já que ir para uma nova aldeia pressupõem diálogos com aqueles que já estavam lá, e que neste caso ganham uma dimensão ainda maior, pois Kamarati é hoje Cacique Geral da T.I do Rio Gregório. A escolha de com quem se mora, trabalha, constrói e divide os espaços está intimamente ligada com a construção de parentes e corpos, como apresentamos na seção “*Casa, produção de parentesco e trabalho*”.

Desta maneira, se deslocar para reciar sua casa em um novo espaço, numa outra T.I, é um movimento mediado pelas relações sociais, que produzem parentesco³⁰, que por sua vez vão definir a característica do espaço em que se mora. Através da intervenção social e prática, constroem-se novos territórios com a chegada desta família, pois a “construção do espaço, do corpo e do pertencimento estão imbricadas de maneira fundamental. É a transformação do espaço que garante sua posse, é a transformação substantiva dos corpos (das pessoas e das coisas) que garante o pertencimento à casa”. (LOPES, 2017, p.133-134). Lopes (2017) defende em sua tese que:

A mobilidade é parte do processo do parentesco noke koĩ, tem consequências sobre ele e o transforma, ao mesmo tempo que é um efeito dele. Os deslocamentos potencializam transformações nas relações entre as pessoas, a distância e a proximidade aparentam e desaparentam corpos. (p.143)

A partir disso, compreendemos que a reconstrução da casa, de roçados e dos caminhos na mata em um novo local são a manifestação espacial da complexa rede sociopolítica, ou seja, a transformação do meio é impulsionada pelos processos sociais que produzem laços de parentesco, que por sua vez influencia e alimenta retroativamente a produção das relações e do parentesco. Questiono-me se a atualização dos processos de mobilidade Noke Koĩ na atualidade podem ser vistos como uma subversão e uma resistência ao padrão imposto pelo Estado, de se concentrarem em terras indígenas delimitadas juridicamente, que poderá ser respondida em investigações mais profundadas.

Quando a família de Kamarati parte da aldeia Samaúma na Terra Indígena do Campinas, eles interrompem as interações diárias com os que lá permanecem, o que não significa um corte definitivo na relação com seus parentes, mas sim um distanciamento, mesmo que ainda voltem para visitá-los. Esse afastamento permite a formação de novas relações cotidianas, que englobam trabalho, aparentamento, práticas alimentares e outros atos do dia a dia, estabelecidas com outros indivíduos.

É importante lembrar que no caso do “retorno” da família de Kamarati, além de encontrarem outros indivíduos com quem estabeleceram suas relações, também encontram

³⁰ LOPES, 2017, explica acerca do parentesco que “a lógica do aparentamento por convívio – construir parentesco comendo junto, vivendo e trabalhando junto cotidianamente – também tem efeito reverso; a distância e ausência cotidiana pode des-aparentar pessoas, ao mesmo tempo que o aparenta de outros, das pessoas atuais do convívio. (p.56)

outro meio, do ponto de vista geográfico e ambiental, pois deixam uma T.I que é cortada e influenciada pela BR 364, para reproduzirem-se socialmente num local interiorizado na floresta, com vasta natureza e um grande rio, que permitem outras práticas no dia a dia, como a pesca.

Como tentamos expor na seção sobre casa e parentesco, é partir do embricamento entre relações, espacialidades e cotidiano que se fortalecem os laços com aqueles que são parentes. É trabalhando no roçado, preparando alimentos, caminhando na mata e coletando alimentos que se reatualizam dia após dia o grau das relações, as quais se estabelecem entre os indivíduos, o grupo e os territórios.

Podemos então nos perguntar até que ponto a alteração das lógicas de produção de alimentos também alteram a rede de relações? Até que ponto produzir agroecologicamente, uma técnica que vem a partir de agentes externos ao povo e externa a suas cosmologias, afeta os laços, e com isso a construção dos corpos e das relações, entre Noke Koï e os sujeitos da floresta? A agrofloresta, por pensar em uma produção maximizada num único local, pressupondo uma sedentarização, subverte a maneira como se relacionam e realizam a manutenção das suas relações e de seus territórios? Estas são algumas perguntas que pude chegar nessa pesquisa, mas que só poderão ser respondidas numa próxima investigação mais detalhada.

6.1.3 Não comer com dinheiro e as relações com a alimentação

Em seções anteriores discuti sobre a reivindicação do Pajé Kamarati de “*não querer comer com dinheiro*”. Esta reivindicação aparece desde as teses de LOPES (2017) e SILVA (2018), que registram como as influências da BR-36 afetaram a alimentação e autonomia alimentar do povo, a partir das condições ecológicas da TI Campinas (redução da produtividade de roçados, pragas e a diminuição de caça, associado a falta de um rio grande que possibilite roçados na praia e pesca), da proximidade com o mundo não-indígena e do grande contato com as mercadorias de *yara*.

A partir deste contexto, a alimentação na Terra Indígena do Campinas, de onde se mudaram Kamarati e sua família, tornou-se uma alimentação baseada em alimentos ultra-

apressados, baixos em teor nutricional, que são adquiridos através da compra. A monetarização da vida e do acesso da alimentação criam desigualdades, instalando um cenário de distinção entre os que tem mais acesso ao dinheiro e aqueles que não tem.

A hierarquização promovida pelo acesso ao dinheiro propicia uma situação de instabilidade nas relações de troca que organizam os modos de vida tradicionais Noke Koĩ, no qual a sovinice é vista com maus olhos, e o compartilhamento como importante para ser uma pessoa *Noke Ro'apa*³¹.

A partir do exposto, retomando a fala de Kamarati na segunda reunião do Diagnóstico Participativo (DP) - disponível no anexo E – entendemos que a reivindicação por “não precisar de dinheiro para comer” não se limita a uma crítica ao acesso as mercadorias mediado pelo dinheiro, mas aponta também para o reestabelecimento da sua autonomia por meio da autossuficiência.

O dinheiro chega na aldeia e altera as lógicas de alimentação, o que impacta as relações entre as pessoas, a falta de alimentos e a relação social do povo como um todo. Comer, sobretudo neste caso, é político, e os Noke Koĩ têm demonstrado a sua posição em relação a este tema. Como mostramos, *como* se come e *com quem* se come faz parte da construção das relações de parentesco e consubstancialidade.

Quando Kamarati e sua família tomam a decisão de se mudar para a T.I do Rio Gregório, é também uma decisão política, em busca da sua autonomia sobre o território e a alimentação, da autossuficiência e da possibilidade de escolha de como viver a sua vida. É uma decisão política não apenas em relação ao mundo não indígena, mas também sobre suas próprias relações de parentesco, pois no contexto da mobilidade e na construção de parentesco a decisão desta família tem impactos na rede de relações socioespaciais dos Noke Koĩ.

A partir da fala de Kamarati, bem como do conteúdo das reuniões, podemos depreender que esta movimentação em relação às mudas tem sido algo novo para eles, mas que principalmente parte da sua vontade. Desta maneira, além do roçado tradicional, frutíferas contribuem para a subsistência e para a “segurança alimentar”, como mencionado por Kamarati.

Parece ser um movimento ligado a sua autonomia no território, passando a depender cada vez menos do mundo das mercadorias do não-indígena, e assim, do dinheiro. Kamarati

³¹ O modelo noke koĩ ideal de pessoa adequada, boa, paciente, generosa e comedida.

traz o exemplo do suco, muito bem quisto entre os Noke Koĩ, dizendo que se tiverem frutas eles podem fazer o seu suco. No caso deste exemplo, isto também implica na diminuição do consumo de industrializados pois o suco que se toma na aldeia são sucos em pó, com uma grande quantidade de açúcar e outros elementos químicos que conferem sabor, cor e conservação.

Tendo em vista o contexto da alimentação bem como os caminhos pensados pelo povo para a soberania alimentar, vamos agora explorar como as formações para mitigar problemas ecológicos e garantir a segurança alimentar, por exemplo os cursos de Agentes Agroflorestais Indígenas (AAFIs) e outros, se deram para o povo Noke Koĩ. Queremos refletir qual papel cumpriram estas formações e quais foram suas contribuições para pensar a soberania dentro da TI.

6.2 Formações entre os Noke Koĩ

Em sua tese Lopes (2017) nos apresenta o Mito do Homem Quatipuru (ver Anexo D), estabelecendo relações entre o mito, as formações agroflorestais e outras técnicas do *yara*. Ela levanta uma discussão em relação a disparidade de ações vindas de “fora” e o modo de vida Noke Koĩ, citando a formação de AAFIs, os projetos de etnozoneamento e os cursos de agricultor agroflorestal, agente de desenvolvimento cooperativista, agricultor familiar do Pronatec Indígena.

LOPES (2017) parte do estudo de PESSOA (2010) para discutir como as técnicas apresentadas nessas experiências dialogam com o cotidiano Noke Koĩ. PESSOA (2010) trata do etnozoneamento em terras indígenas. A autora (2010) realizou um estudo de caso da experiência da TI Campinas, para compreender em que medida o etnozoneamento contribui para a gestão territorial. Ela conclui que a utilização dos produtos gerados pelo etnozoneamento ainda são incipientes na TI, e se dá principalmente pelas lideranças que participam da elaboração das ferramentas.

PESSOA (2010) relata que “não são todos que concordam em adotar as novas práticas de manejo propostas e, muitos o fazem apenas por uma imposição das lideranças” (2010: 146-147 apud LOPES, 2017). Interlocutores de LOPES (2017) apresentam que o governo não os

conhece, vindo para reuniões ou para trazer “coisas que a gente não sabe como usar, não tem conhecimento, nunca nem vimos” (Poá em diálogo com LOPES, 2017).

LOPES (2017), segue apresentando que muitas das técnicas mobilizadas nas formações não condizem com as particularidades do modo de vida Noke Koĩ. Ela cita o caso de hortas que propõe o plantio de produtos que não são habituais na dieta Noke Koĩ, como couve e alface. Além disso, em relação aos Sistemas Agroflorestais, ela destaca que alguns modos de fazer e pensar conflitam com as definições Noke Koĩ do que é plantado e não plantado³². Este ponto dialoga também com a discussão que trouxe sobre locais de concentração de frutas, como os buritizais, que são reconhecidos como territórios e lugares de agência de outros sujeitos, estabelecendo descontinuidades no espaço com os quais os Noke Koĩ se relacionam.

Por fim, ela menciona a ideia de criação de excedentes, que está baseada na lógica da acumulação e não da abundância. A abundância, para os Noke Koĩ, está centrada na existência de relações de troca, e esta noção direciona suas ações com o meio e seus sujeitos. A autora (2017) propõe a análise do Mito do Homem Quatipuru, que:

Conta que kapã yochí (um homem quatipuru) possuía uma técnica de plantio que dispensava muito trabalho e que rendia um roçado de alta produtividade da noite para o dia. Ao apresentar essa técnica aos noke koĩ num momento de escassez de alimentos ele estabelece uma relação de aliança com o sogro e se casa com duas irmãs. O mito (...) associa alteridade, técnica de plantio, abundância e relações sociais. (p.309)

A partir deste mito, ela explica sobre o contexto de transferência de tecnologia e estabelece o seguinte paralelo:

Diante da improdutividade do roçado e da falta de fonte de proteína animal, comprar alimentos é apontado como uma estratégia de sobrevivência, e não um expectativa de modo de vida. A afirmação de que o governo não os conhece e por isso lhes dá coisas que não sabem usar, que nunca nem viram, não foi explicitamente associada à maleta de fogo do quatipuru, mas acredito que exista certo rendimento nessa associação uma vez que, tal como a maleta de fogo, as técnicas yara são técnicas importadas de fora que prometem abundância e que os noke koĩ não logram

³² A discussão pode ser aprofundada a partir da leitura do capítulo 3 (*Território e Descontinuidades No Espaço*), principalmente a seção “Estratificações da floresta: Plantado e não-plantado” (p.231) de LOPES (2017)

incorporar, seja por desconhecerem (nunca nem terem visto) e manejarem mal ou por não se adequarem ao seu modo de vida. (p.313)

Desta maneira ela demonstra que “a diferença entre o homem quatipuru e o governo pode ser resumida pela seguinte fórmula levistraussiana: a maleta de fogo (técnica de plantio) : aliança (relação social) :: SAFs/hortas/viveiros/excedentes : economia.” (LOPES, 2017, p.315). A fórmula levistraussiana apresentada por Lopes ilustra a diferença fundamental entre a perspectiva do governo, que privilegia a economia, e a do homem quatipuru, que prioriza as relações sociais. As novas técnicas de plantio e outras formas de lidar com a terra e seus recursos podem não coincidir com os modos de fazer Noke Koĩ.

Ela segue relatando que alguns membros são favoráveis à introdução de novas técnicas, vendo uma saída para a questão de uma terra delimitada, mas outros afirmam que os projetos não se adéquam à realidade deles. “Mesmo os que defendem as oportunidades do governo mantêm a produtividade do roçado no limite sustentável, não produzem excedentes, não fazem quintais, hortas nem viveiros de mudas”(LOPES, 2017, P.314)

A análise da introdução da agrofloresta e outras técnicas para os Noke Koĩ parece revelar que, embora possa haver benefícios ambientais ao gestar recursos de formas mais “sustentáveis” dentro de uma terra limitada, há um risco significativo de desencontro com as práticas tradicionais e seus objetivos. A ênfase, dos órgãos do governos, na produtividade e na acumulação de excedentes pode levar a uma desvalorização das práticas tradicionais e aumentar as desigualdades econômicas e de poder. Acerca deste assunto, LOPES (2017), relata:

A agricultura de baixa produtividade e o hábito do consumo imediato sem provisões ou intenções de guardar para mais tarde não são sintomas de um sistema de pobreza, ao contrário são reflexos de um outro sistema, contra capitalista de recusa à produção de excedente e a acumulação. A fartura que as alternativas do governo promete é de excedente e não de abundância. A abundância para os noke koĩ existe mesmo na escassez porque confiam na reciprocidade que impede a necessidade; a abundância vem das relações e não da acumulação de excedente. O excedente tira o foco das relações sociais e privilegia a ordem econômica (p.314)

A não-apropriação, pelos Noke Koĩ, da implementação de projetos agroflorestais, aceitando-a à primeira vista em frente aos agentes do Governo, de ONGs e instituições, e deixando-a de lado com o passar do tempo, pode ser talvez percebida como uma

incompatibilidade aos seus modos de vida, e por essa razão, segundo LOPES, não são continuados pela comunidade.

O desengajamento da reprodução de sistemas agroflorestais, parece demonstrar a recusa em adotar um sistema de técnicas avulso à sua cosmologia e modo de vida – que privilegia as relações e a abundância. LOPES (2017), levanta que a explicação para este desengajamento “parece estar numa resistência política dos Noke Koĩ que é pois o próprio modo de vida” (P.314).

Dessa forma, o distanciamento, mesmo que sutil, em relação às práticas produtivistas que visam o excedente, e até sua comercialização, culmina no abandono destas, e pode ser visto como uma reafirmação política contra a acumulação desigual de recursos e poder. No caso das formações que não tem seu foco na produção de excedentes, e sim, na educação, algumas maneiras de fazer agroecológicas podem não dialogar com as práticas alimentares e sua percepção territorial.

A implementação de agroflorestas em comunidades indígenas, como os Noke Koĩ, deve ser acompanhada de um diálogo profundo e da consideração das especificidades culturais e ecológicas desses povos. Ressalta-se que entre os Noke Koĩ da TI do Rio Gregório, são poucos os que falam português, sendo uma forma de resistência manterem sua língua, orgulhando-se dela. Esta característica também dificulta a compreensão e discussão acerca de técnicas do *yara*, distanciando-os delas.

Neste sentido, diferente das ações que foram propostas a partir de fora, a intenção atual de plantar frutíferas nas aldeias do Gregório me parece vir “de dentro”, de maneira que faz sentido para a sua busca por autonomia alimentar e a menor dependência de alimentos de *yara*. Acredito que o momento atual parte de uma insurgência do próprio coletivo, como foi relatado no diagnóstico participativo, que a situa na reflexão da comunidade sobre seu futuro, e que pode sim se utilizar de técnicas outras que forem de seu interesse. Entretanto, a diferença está numa busca ativa por enriquecer a sua alimentação. Esta busca também é experimentar elementos novos e julgá-los quanto ao seu sentido e uso na construção de seus territórios e sistemas produtivos.

É importante salientar que não se condena cursos que buscam promover segurança alimentar e que apoiaram ações de diferentes povos do Acre, como os Huni Kuï³³, na sua luta por sua pela garantia de uma alimentação saudável dentro de terras delimitadas. Os diferentes contextos das etnias no Acre podem nos dar pistas sobre o interesse que as comunidades têm em relação a apropriação de novas técnicas. Como exemplo de contextos diferentes temos o caso da Aldeia Pinuya, descrita por PINTO (2025) Esta aldeia tem seu entorno tomado por pasto, exigindo um esforço de retomada da floresta e dos modos de fazer indígena.

Observamos que o foco das formações, no caso dos AAFIs, sempre esteve ligada a apropriação em diálogo com seus conhecimentos tradicionais e criação de novos conhecimentos a partir das formações. A partir da diversidade cultural e da história particular de cada etnia, estes cursos podem ter se adequado mais a algumas realidades e a outras menos, o que é visto como normal dentro de uma política que buscava conversar com grande diversidade de povos do Acre.

³³PINTO (2025), relata em sua tese de doutorado a experiência dos Huni Kui da TI. Colonia do Vinte e Sete, em seu projeto de indigenização de sua Terra Indígena, tomada pela paisagem de pastos. Outros autores como PILNIK (2019), BICNCHINI (2006) e GAVAZZI (2012), também abordam o uso da agrofloresta (Sistemas Agroflorestais, quintais agroflorestais, hortas, enriquecimento de capoeira) na promoção da segurança alimentar. A leitura destas teses nos demonstra que cada comunidade Huni Kuï estabelece uma forma de lidar com seus recursos e nomeá-los localmente.

Conclusão

Esta pesquisa partiu das relações estabelecidas com os Noke Koĩ, principalmente a partir do campo realizado em 2023 em que, no exercício da escuta ativa, surgiu a temática de projetos de aquisição de frutíferas na TI. Rio Gregório. Neste período Kamarati e sua família acabavam de se mudar para esta T.I. Desta maneira, a pesquisa buscou compreender como os deslocamentos entre as Terras Indígenas do Campinas e do Rio Gregório se articulam com a alimentação, a territorialidade e as estratégias para superar a mediação do dinheiro para se alimentarem. Realizei o resgate dos processos históricos de contato com o não indígenas para compreender os atuais deslocamentos.

Na investigação sobre a territorialidade Noke Koĩ, procurei articular a antropologia e a geografia para compreender como esse povo concebe o território, a floresta e seus sujeitos. A partir da investigação foi possível evidenciar que a mobilidade tem importância fundamental para a territorialidade e identidade Noke Koĩ, operando como princípio organizador e fundamentador do seu modo de vida.

A partir do resgate histórico desta etnia, delineando os diferentes momentos do contato com o não indígena, pudemos observar como a mobilidade responde as diferentes influencias externas (correrias, seringa, constituição de Terras Indígena, influencias da rodovia), transformando-se sem deixar de ser central para a vida deste povo e a organização dos seus modos de vida.

A mobilidade aparece como prática fundada e fundadora das relações – com parentes, alimentos, com a floresta e seus sujeitos. Por meio dela, relações são criadas e reatualizadas, novas informações e conhecimentos são trocados, e diferentes espaços são acessados, construindo redes de sociabilidade. A ênfase relacional dada à mobilidade não a encerra numa resposta a escassez de recursos em uma área, mas demonstra a sua importância para a possibilidade de novas trocas, novos conhecimento e novos sujeitos com quem se constrói a floresta. Estes sujeitos não correspondem apenas aos humanos, mas também aos animais, espíritos, plantas etc– que são entendidos como sujeitos com agência e intencionalidade.

Ao longo do trabalho foi possível refletir sobre o território Noke Koĩ mobilizando autores como Raffestin (1980) e Lopes (2017). Através de categorias nativas como *Ni'i* e

Yoina, pudemos compreender a ênfase dada as relações, e a mobilidade como operadora destas.

A floresta é entendida como um campo relacional, em que os diversos sujeitos imprimem as suas marcas estabelecendo descontinuidades, conforme discutido no quarto capítulo. Estas descontinuidades se formam a partir dos diferentes modos de vida dos sujeitos e das relações que constroem – como o cultivo, cuidado, afetos, predações, relações sexuais e etc. A partir destas relações e das transformações do espaço, se estabelecem diferentes territórios. Os territórios e suas fronteiras estão em constante transformação, motivadas pelas práticas e relações socioespaciais.

A partir da minha análise, o que Lopes (2017) conceitua como domínios me parece muito próximo de território. Com base em Raffestin (1980), comprehendo o território como resultado da transformação do espaço pela ação. Se na geografia de Raffestin (1980) o autor parece privilegiar a análise sobre a agência humana na transformação do espaço, quando discutimos o território e a floresta para o entendimento Noke Koĩ, seus relatos nos levam a extrapolar os limites da agência humana como única, e compreender que demais sujeitos da floresta também modificam o espaço com suas especificidades. Como vimos no Mito do Gavião, os animais constroem suas aldeias, que são diferenciadas das aldeias Noke Koĩ. No mito as personagens seguem caminhando em busca da sua aldeia (aldeia Noke Koĩ), e se defrontam com várias outras aldeias. Esta forma de organizar a narrativa sobre a floresta expressa uma diferenciação de áreas no entendimento Noke Koĩ.

As dinâmicas que afetam a TI Campinas, do ponto de vista socioambiental, geram impactos no cotidiano Noke Koĩ, e são sentidos estruturalmente. Quero dizer com isso que ter o dinheiro como mediador da alimentação no seu cotidiano, a situação ecológica da TI - referenciada por eles como *Yamashava*, - a existência de invasões caçadores em suas TI, a dificuldade de caçar e de encontrar coletáveis próximos a aldeia e a grande quantidade de alimentos e mercadorias de *yara*, são alguns dos exemplos de como seu cotidiano é impactado e transformado. Estes aspectos transformados do cotidiano levam a desequilíbrios nas relações de reciprocidade, nas lógicas de colocação de roçados tradicionais, na alimentação com frutos coletados da floresta, nas dinâmicas relacionais com os *Yoina*, entre outros. Estas circunstâncias afetam a forma como se relacionam com o espaço da floresta e como estabelecem seus territórios.

Sob a reivindicação de “não querer comer com dinheiro”, a família de Kamarati toma a decisão de se afastar deste cenário, a fim de desenvolver suas relações, tanto com o espaço quanto com os sujeitos, em uma área em que as influências não-indígenas ainda não são tão intensas. O diagnóstico participativo e, essencialmente, as falas de Kamarati demonstram que projetos de mudas representam uma possibilidade de retomarem sua autonomia em relação a alimentação e a produção de alimentos, buscando por uma forma mais saudável de se alimentar, e assim, de se relacionar.

Desta maneira, a alimentação não pode ser vista apenas como forma de suprir necessidades fisiológicas ou acessar recursos, que poderiam ser geridos por políticas públicas de distribuição e acumulação de excedente. Ela deve ser entendida como dimensão da vida Noke Koï, construída por redes de relações e reciprocidades.

A partir das relações, definem-se os modos “de” e “com quem” realizar determinadas práticas, como os modos de colocar roçado, de colher, de preparar o alimento e os sujeitos com quem se compartilha e se trabalhar. As características da alimentação Noke Koï são construídas por uma série de dinâmicas relacionais (dinâmicas de parentesco, predação, cultivo, coleta).

Quando direcionamos nosso olhar para as formações de AAFIs e outros projetos voltados para produção de alimentos, principalmente entre os Noke Koï, depreendemos que o sistema de técnicas agroflorestais não foram apropriados e continuados por este grupo indígena. Este sistema parece não ter estabelecido diálogos suficientes com suas cosmologias e maneiras que concebem a floresta e suas relações, para que fossem continuados. A perspectiva de maximização de produção e da geração de excedentes, oferecidas por projetos governamentais, esta desvinculada da sua concepção de alimentação, que se coloca como relacional. Os Noke Koï objetivam a abundância proveniente das relações baseadas na reciprocidade e não a acumulação de excedentes, que pode estabelecer dinâmicas de poder em desequilíbrio.

A agroecologia e seu sistema de técnicas pode ser mobilizado, desde que seja da vontade do povo. Apresentando a resposta a alguma necessidade ou notada a importância em adotar e se apropriar de determinadas técnicas, é legítima sua introdução. Deve surgir deles a vontade de conhecer mais sobre este sistema de produção de alimentos, escapando da lógica

explicitada por um dos interlocutores de LOPES (2017), Poá, que relata que o governo lhes dá coisas que não conhecem e não sabem usar.

Sua busca por frutas, que não são apenas nativas, nos direciona a pensar que existe interesse em estabelecer trocas entre espécies de seus territórios e outros locais, e transformar-se experimentando novidades – como ficou evidente na escolha por frutíferas não nativas, a diversidade requerida e a própria realização de um projeto nesta temática, uma novidade – apresentando os caminhos possíveis para garantir sua soberania sobre o território.

A relação entre a mobilidade, a alimentação e a territorialidade nos demonstram que no contexto estudado – ida da família de Kamarati a TI Rio Gregório – e com base em suas manifestações, a mudança da família estimula as discussões sobre projeto de mudas, sendo a minha ida parte deste embricamento de relações. A partir da conversa sobre executar projetos na aldeia, o tema da aquisição de frutíferas surge como expressão atual das relações que a comunidade estabelece, demonstrando um caminho possível na busca da sua autonomia alimentar e territorial a partir da manifestação de “não querer comer com dinheiro”.

A partir do exposto, comprehendo que um projeto de aquisição de mudas de frutíferas, entre os Noke Koï, deve respeitar suas formas de conceber a floresta, especialmente sua ênfase relacional, para a garantir sua busca por autonomia alimentar. A produção de frutas na aldeia não diz respeito a produção de excedentes ou o armazenamento das mesmas, mas à reciprocidade que plantar estes alimentos têm – tanto para os humanos, quanto para os demais sujeitos da floresta com quem convivem. Projetos de manejo agroflorestal entre os Noke Koï só serão eficazes se construídos colaborativamente, levando em conta seus saberes, valores relacionais e práticas territoriais.

Referências Bibliográficas

ARAMBURU, M. Aviamento, modernidade e pós-modernidade na Amazônia. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 9, n. 25, 1994. ISSN: ISSN 0102-6909

BASTOS, D. C. RIBEIRO, J. M. Fruta estrela. Jornal Aqui Betim, 14 ago. 2010.

BIANCHINI, Paola Cortez. Agroflorestas e agentes agroflorestais indígenas no Acre. 2006. 177 f. Dissertação (Mestrado em Agroecossistemas) – Programa de Pós-graduação em Agroecossistemas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Secretaria de Biodiversidade. Espécies nativas da flora brasileira de valor econômico atual ou potencial: plantas para o futuro: região norte Editores: Lídio Coradin, Julcélia Camillo e Ima Célia Guimarães Vieira. Brasília, DF: MMA, 2022. 1452 p.: il. color (Série Biodiversidade; n. 53).

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Etnicidade: da cultura residual mas irredutível". In. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo, Cosac Naify, 2009a (1979).

CARVALHO, P. E. R. Espécies arbóreas brasileiras. Brasília, DF; Embrapa Informação Tecnológica ; Colombo, PR : Embrapa Florestas, 2008. 593 p. il. color.(Coleção Espécies Arbóreas Brasileiras, v. 3)

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE. Implantação de Tecnologias de Manejo Agroflorestal em terras indígenas do Acre. Organização de Jorge Luiz Vivan, Nietta Lindemberg e Renato Gavazzi. Experiências PDA, ed. 3. 2002

DUARTE, O. R. A cultura do abacateiro. Boa Vista: Embrapa-CPAF-Roraima, 1998. 14p. (Embrapa-CPAF-Roraima. Circular Técnica, n.4)

FONTES, H. R; FERREIRA, J. M. S. A cultura do coqueiro — Brasília, DF : Embrapa Informação Tecnológica, 2006. 101 p. il. color. — (Coleção Plantar, n.48).

GAVAZZI, R. A. **Agrofloresta e cartografia indígena:** a gestão territorial e ambiental nas mãos dos agentes agroflorestais indígenas do Acre. 2012. Dissertação (Mestrado em

Geografia Física) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

GAVAZZI, R. A. Diagnóstico sobre a Formação dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre . Programa de Gestão Territorial e Ambiental. Jun. de 2021.(relatório técnico)

GEERTZ, C.Obras e Vidas: O Antropólogo como Autor. Tradução de Vera Ribeiro. 4ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

HERNÁNDEZ, H. R. 2014. **Diagnóstico participativo con cartografía social.** Innovaciones En metodología Investigación-Acción Participativa (IAP). *ANDULI, Revista Andaluza De Ciencias Sociales*, n.º 12 (junio):53-65.

IBGE. Panorama do Censo 2022: indicadores. Brasil. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR&tema=13>. Acesso em: 08. nov. 2025.

IGLESIAS, M. P; AQUINO, T. V. de. Povos e terras indígenas no estado do Acre. Rio Branco, AC: Governo do Estado do Acre, Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais, 2005. 211 p. (Programa Estadual de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Acre, Fase II).

LIMA, E C de. **Katukina:** história e organização social de um grupo Pano do Alto Juruá. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

LIMA, E. C. Erros Repetidos: A Pavimentação da BR-364 e os Katukina. Campos. Revista de Antropologia Social, Curitiba, v. 1, p.203-214, 1 maio 2001.

LOPES, R. D. B. **Antigamente não é mais hoje:** Mobilidade e transformação entre os noke koñ no Acre. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. 2017

MOREIRA. L; REATTO. A; ANDRADE L. R. M, MARTINS, E. S (2001) Diagnóstico Indígena Participativo - Aldeia Pedra Branca Terra Indígena Krahò Itacajá, Tocantins. Embrapa Cerrados. Planaltina, Brasil. 40pp.

PESSOA, Marina Margarido. 2010. O “Etnozoneamento em Terras Indígenas” do Acre como ferramenta de Gestão Territorial: O caso da Terra Indígena Campinas/Katukina. Brasília: Universidade de Brasília. Dissertação de mestrado

PILNIK, Mônica Simis. *Etnobotânica da alimentação indígena no baixo rio Jordão, Acre.* 2019. Dissertação (Mestrado em Botânica) – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), Manaus, 2019

PINTO, A. A. S. Transformando a terra em território indígena Huni Kuī: Territorialidade e os lugares de manejo de plantas e de terra (Ni xarabu meke baina). (Tese De Doutorado). Departamento de Geografia-Humana da Universidade de São Paulo, , 2025

PINTO, A. C. De Q; SILVA. E. M. Da. S. A cultura da graviola. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária Centro de Pesquisa Agropecuaria dos Cerrados - Brasilia: Embrapa-SPI. 1995. 100p: - (Coleção Plantar, 31)15BN 85-85037-59 1

RAFFESTIN, Claude. Por uma Geografia do Poder. (1980). São Paulo: Ática, 1993

RAFFESTIN, C. Space, territory, and territoriality. *Environment and Planning D: Society and Space*, [S.I.], v. 30, p. 121–141. 2012. <https://doi.org/10.1068/d21311>.

SANTOS, Antônio Bispo dos. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SILVA, Hélio R.S. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 171-188, 1998

SILVA, M. A. I. A terra das doenças e o retorno dos pajés: uma saga noke koī. 2018. 128 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia. 2002. São Paulo: Cosac & Naify

VIZZOTTO, M. Caracterização das propriedades funcionais do jambolão. Pelotas: Embrapa Clima Temperado, 2008. 26 p. (Embrapa Clima Temperado. Boletim de Pesquisa e Desenvolvimento, n.79). ISSN 1678-2581

Anexos

Anexo A – Mito de origem dos Noke Koī

Narrado por Txoki, shoitiya de 94 anos. Extraído de Lopes (2017, p.258)

Piñotxe saiu pelo poder dele mesmo. Não viu nada, não tem rio, não tem terra, não tem mata, não tem ninguém. Piñotxe só estava mesmo no poder dele. Aí Piñotxe falou:

– Ah eu sozinho não dá. Tem que criar os parentes.

Piñotxe estava dizendo:

– Eu sozinho não dá, não tem pessoa para conversar, não tem ninguém, não tem água para tomar...

Nada, não via nada.

– Assim não dá, tem que criar ao menos os parentes para conversar, ao menos com eles.

Sozinho, só fica no canto, ele com o poder dele mesmo. Aí Piñotxe fez a terra.

– Eu vou fazer a terra primeiro.

Aí fez a terra quando foi hoje, amanhã amanheceu terra, enquanto dormia.

Quando foi outro dia, já tem uma terra, já tem um rio, já tem uma mata, já tem tudo, só falta gente. Aí Piñotxe falou:

– Bom, já tem água para beber, já tem terra para andar, só falta mesmo os parentes para conversar.

Aí tem um caminhãozinho, ele ia vindo para lá e para cá, só assim, para lá e para cá. Aí o Piñotxe ficou no canto e escutou gente conversar debaixo da terra. Gente estava conversando debaixo da terra aí Piñotxe escutou: – Aqui tem uma gente! Eu vou pedir para eles saírem.

Aí ele chegou no canto. Ele parou. Aí Piñotxe falou:

– Quem é que está conversando aqui, debaixo da terra? Se for gente, sai para eu ver.

Sai um de vocês para eu ver.

Aí demorou. Aí vai saindo, um saiu. Aí Piñotxe perguntou:

– Tem mais gente?

– Ah tem um bocado de gente lá debaixo da terra. Saí porque você me pediu para sair, eu saí.

Aí ele saiu.

– Fala para ele para sair o resto.

Aí o resto saiu todinho. Quando saiu todinho, aí Piñotxe falou:

– Que tipo de gente que você é?

Aí aquele que saiu primeiro falou para o Piñotxe:

– Nós somos noke koī, somos noke koī.

– É o povo verdadeiro, né?

Aí Piñotxe falou para ele:

– Como vocês já saiu na geração, vocês geraram e saíram geração, agora eu quero dizer para vocês, vocês não podem morar aqui. Daqui mais uma semana vai aparecer muita gente e vocês não tem canto para morar.

– Nós vamos embora daqui.

Aí saíram. Piñotxe falou para eles:

– Vamos embora.

E saíram, andaram. Aí quando chegaram num roçado de natureza, feito por Piñotxe mesmo, o roçado tinha banana, roça, mamão, todo tipo de plantio. Chegando aí perguntou-se por Piñotxe:

– Que fruta essa é?

Aí Piñotxe falou para ele:

– Esse é uma banana. Você pega essa banana madura, descasca e come.

Aí povo noke koī descascou a banana e comeu.

– Piñotxe, está gostosa!

– Ah dá para ser assim, pode fazer isso. Agora você descasca a banana cozinha e faz caiçuma para beber, para você beber.

Aí fizeram, descascaram um bocado de banana, cozinharam, fizeram caiçuma.

Aí tomaram e falaram para o Piñotxe:

– É tão bom, Piñotxe!

– Ah dá para ser assim mesmo, pode fazer, continua fazendo isso.

Ensinou para comer. Banana, mamão, comeram. Aí Piñotxe falou para ele:

– Vamos embora, daqui mais uma meia hora tem outros roçados.

Andaram, andaram. Chegou no roçado de muita pupunha, chegou no roçado que tem muita pupunha. Aí esse povo noke koĩ falou para o Piñotxe:

– Que fruta que é essa, Piñotxe?

Piñotxe falou para eles:

– Essa fruta chamaram pupunha. Gente come, vocês tiram um cacho daquele e cozinha, quando estiver bem cozido, come para ver se presta.

Aí tiraram o cacho de pupunha, cozinham. Estavam comendo aí falou para Piñotxe:

– É tão bom, Piñotxe

– É para ser assim mesmo, continua fazendo isso, tá?

Agora nós já estávamos comendo pupunha. Piñotxe fala:

– Daqui vocês são pouco, nós vamos dividir nomes. Daqui nós vamos dividir nomes, vocês são poucos.

Aí convidaram todos os noke koĩ, aí colocaram para um canto aqui, colocaram num canto para ali, colocaram num canto para ali. Aí colocaram assim e Piñotxe falou para eles:

– Esse povo que sentou em cima de árvore de pupunha, deve ser Waninawa. Agora esses aqui são Varinawa, sol, varinawa. Agora esse povo aqui Kamanawa, esse povo aqui é Satanawa, esse povo aqui é Nainawa, esse povo aqui é Nomanawa

Aí Piñotxe dividiu nome de cada tribo, falou para eles:

– Que vocês são poucos, vamos dividir nomes, vamos colocar nome de tribo.

Aí colocou nome chamando cada povo tem um nome. Aí Piñotxe:

– Então pronto, continua fazendo. Hoje por diante vão embora para as cabeceiras dos rios, vocês não podem morar aqui, porque muita gente, vai aparecer muita máquina, vai aparecer, fazer movimento. Vocês não podem morar aqui. Porquê vocês são poucos, melhor vocês ir aonde não tem nada, nas cabeceiras do rio, vocês podem morar onde não tem nada.

Aí acolá, mais para frente tem outra aldeia. Chegou num canto, aí tinha outras tribos de parentes. Chegaram na outra aldeia. Aí povo do noke koĩ não sabia nada, não sabe pintar, não sabe colar, não sabia nada. Aí desse povo dessa aldeia mais acolá sabe pintar, sabe tudo o que ele usa, eles sabem fazer. O povo noke koĩ não sabia fazer. Aí chegaram aqui e pediram para ensinar para eles. Aí eles estavam ensinando a fazer pintura, aí pintava eles todinhos. Pintava mulher, homem, menino e criança e tudo. Aí aprenderam a fazer flecha, aprenderam

fazer o colar, aprenderam a fazer pulseira. Aprenderam a fazer o que eles precisavam. Aí bom, aí Piñotxe falou para eles:

– Ah vocês aprenderam, são aprendido agora, vão andar para frente, andem mais para frente.

Chegaram daqui mais para frente, andaram aí chegou num velho. Aí chegou lá, vieram viajando. Fazendo a viagem, chegaram num certo meio, um velho ficou sentado num canto, aí chegaram por lá. Esse velho era pajé, mas também preguiça, ele falou para eles:

– Ah de onde vocês vieram?

Aí povo noke koī falou para esse velho: – Nós viemos da geração. Lá o Piñotxe fez a gente. Lá da gente da geração. Piñotxe pediu para nós morarmos nas cabeceiras dos rios, para vir andando mais ele.

Aí esse velho chamado Naïna Shení falou para ele:

– Daqui você passa um por um.

Ele queria ficar com um chapéu, esse chapéu, ele só queria ficar com esse chapéu com pêlo de mulher. Aí o velho queria ficar com o chapéu.

– Aqui você passa um por um, aqui quem manda sou eu. Você passa um por um, um por um, um por um, aí passou o último. Passaram com esse chapéu, aí esse velho estava rezando para ele voltar novamente, aí foram, sumiram. Quando vêm, eles vêm é o mesmo canto por onde eles vieram. Chegaram lá de novo. Aí encontrou com o velho:

– Ah velho, o que você pode fazer? O que você está fazendo conosco? O que quê você precisa? Você queria casar com essa menina nova?

– Ah! Eu lá quero saber de menina nova, menina nova é para vocês mesmo. Eu sou velho. Menina nova é para vocês.

Eles falaram para ele:

– Então, é, o que quê você quer? Quer usar o chapéu? O chapéu de pena do japoé e arara?

– Ah... Não quero não. Vocês são novos pode usar.

– Nós vamos embora.

– Ah, pode ir embora, vai embora.

Aí eles passaram, aí esse velho tornava, depois ele voltava de novo. Aí sumiram, gritaria dele, vieram por onde eles vieram. Aí eles já estavam cismando:

– Ah... ô velho, você está sacaneando mesmo conosco. Você está sacaneando mesmo conosco. O que que você quer? Quer ficar com essa flecha?

– Ah, eu não sou caçador, não, pode ficar com flecha, eu não flecho ninguém, pode ficar com a flecha de vocês.

– Você quer um terçado de pau?

– Quero não, é para vocês, vocês são novo, eu sou velho.

Aí deixava passar um por um. Esse passou aqui, esse homem falou para ele:

– Ô Velho, tu quer ficar com esse chapéu, para fazer seu trabalho para gente passar e ir embora para cabeceira do rio?

Aí ele falou para ele:

– Quero, meu filho, eu quero desse chapéu! Vocês são criança, não é criança que usa esse chapéu não, esse chapéu usa só o velho que é igual eu.

Aí esse homem tirou da cabeça dele e colocou na cabeça do velho.

– Agora você vai embora.

Passou um por um. Passaram. Passou, andou e vinha subindo beirando o rio.

Quando foi tarde, esse cara parou:

– Já está tarde, vamos dormir aqui.

Aí se acamparam, fizeram um tapiri, muito tapiri para dormir para fazer viagem no outro dia. Aí essas suas moças quando estava fazendo o acampamento, duas moças saíram, beirando o rio vendo se achava uma ponte de pau para poder atravessar o rio. Aí vem beirando o pau (rio), andando. Aí quando elas escutaram, escutaram de dentro d'água, e pareceu subindo e baixando, subindo e baixando. Aí a moça falou para a irmã dela:

– Ah minha irmã, acolá parece um ponte de pau, vamos olhar. Acolá tem um ponte de pau, vamos olhar.

Aí quando chegaram lá, um matagal atravessando de um lado ao outro. Um mato atravessando lado do outro, mas só subia e descia, subia e descia. Quando foi reparando, chegaram aqui mesmo na cabeça do jacaré. Aí esse jacaré falou para as duas moças

– Ah moças, o que é que vocês estão fazendo aqui?

Aí ela falou para ele, contou o que é que eles vinham fazendo.

– Nós viemos da geração, até acolá, nós viemos passando na aldeia, aí Piñotxe falou para gente que nós não podíamos ficar para lá onde nós nascemos porque vai ser muita gente,

vai ser muitas coisas, não pode morar onde fez a geração. Nós podíamos morar nas cabeceiras dos rios. Aí Piñotxe estava dizendo, nós viemos beirando o rio, mas não tem pau para atravessar, nós chegamos lá mesmo, o pessoal fez acampamento e nós viemos olhar para ver se tem pau para poder atravessar.

– Ah! não era pau não, era eu.

E jacaré falou para as duas moças:

– Desse rio você não acha pau, rio tão grande que é, pau não pode atravessar de um lado ao outro, pode atravessar um lado ao outro só eu mesmo que atravessa de um lado ao outro. Podia passar por cima de mim, mas outro canto você não pode passar. E não tem pau para alcançar de um lado ao outro. Agora, se você quer atravessar por cima de mim, amanhã vocês trabalham para tirar os matos daqui das minhas costas, façam o caminho. Em cima das minhas costas tem muitas coisas, tem cobra que ferra a gente, tem uma formiga que ferra gente, tem uma aranha que ferra a gente, tem muitas coisas que ferra a gente. Amanhã vocês duas ficam tirando esses bichos das minhas costas, e os homens vão caçar, matar um macaco para eu comer. Amanhã os homens vão caçar para matar um macaco para eu comer. Eu vou logo avisar vocês que você mata macaco, mata todo bicho, mas não mexe com jacaré. Não mexe com jacaré, jacaré é meu parente. E eu não quero que vocês trisquem no jacaré. Se você comer jacaré, você já vai estar perdendo sua passagem.

Aí já estava escurecendo, as moças voltaram para o acampamento. Falaram para o pajé:

– Olha, ali nós vimos um jacaré atravessando o rio de um lado ao outro, estava falando para gente: “esse rio tão grande que é vocês não vêm pau para atravessar, não tem pau para alcançar de um lado ao outro, só eu mesmo que encosto de um lado ao outro, podia passar por cima de mim. Mato vocês tiram, tiram bicho que tem nas minhas costas e os homens vão caçar, matar o macaco para eu comer.” Foi o que ele falou.

Aí pajé falou para elas:

– Ele é um jacaré, mas ele é gente.

– É, nós vamos atravessar nele.

Aí o pajé tomou cipó conversou com ele, cantou noite todinha, conversou comele. Jacaré ficou alegre.

– Amanhã nós vamos atravessar.

– Hoje vocês vão caçar e duas moças vão tirar todos os bichos das minhas costas.

Aí essas duas moças foram, tiraram todos os bichos, matava cobra... esses insetos que ferram a gente, para fazer o caminho. Os outros foram caçar, matavam macaco, chegou na hora que ele chegou no acampamento, foram lá, entregaram para ele e ele comia e engolia macaco e jogava, quando ele abria a boca, jogava o macaco na boca dele e ele engolia. Jacaré ficou alegre e falou para ele:

– Amanhã cedo vocês vão atravessar. Hoje já é tarde, amanhã cedo vocês vão atravessar.

Jacaré ficou alegre. Voltaram para o acampamento. Dormiram, passou a noite todinha lá no acampamento.

– Vamos levantar cedo!

Aí levantou, todo mundo estava acordado quando amanheceu o dia. Aí pajé falou:

– Vamos embora. Nós vamos atravessar agora. Eu conversei com ele, ele ficou alegre.

Aí chegaram lá, o Jacaré falou para ele:

– Aqui vocês passam um por um. Vocês que estão aqui, se comeram jacaré, vocês já estão perdendo tudo. Agora se vocês não comeram jacaré, vocês atravessam todinhos.

– Ah... ninguém comeu não.

Aí chegou a vez e jacaré pediu para abrir a boca quem não tinha comido:

– Passa – aí passou.

Outro chegou, aí ele pediu para abrir a boca, olhou e não tinha comido jacaré, aí deixou passar. Chegou outro, abriu a boca para ele ver, não tinha comido jacaré. Quando chega na metade do pessoal, chegou homem que tinha comido jacaré e tinha um pedaço de fiapo de jacaré no dente. Aí Jacaré:

– Abra a boca

Os outros já estava atravessados, só outro bocado em cima dele, os outros estavam parados lá do outro lado. Aí ele olhou e tinha um fiapo de carne de jacaré no dente, olhou... jacaré virou e afundou. Acabou com tudo. Aí jacaré não boiou mais. Os que atravessaram continuaram fazendo a viagem, quem que não atravessou ficou lá beirando o rio do outro lado, foram embora. Aqueles que o jacaré afundou as piranhas comeram, tudo. Aconteceu foi assim

Anexo B – Mito de origem dos yoina
 (LOPES, 2017, P 179)

Uma mulher vive mais a tia dela. A tia dela fez o casamento dela com um rapaz. Mas essa mulher não queria se casar com ele. O homem gostava dela, mas a mulher não gostava dele. Ele ficou lá na casa da tia dele, fazendo as coisas: arrumava caçada, trabalhava no roçado. A mulher pediu para andar mais esse rapaz, a mulher saia mas não conversava com ele. Quando ele vai caçar, a mãe e o pai pediram para andar mais ele numa caçada. As outras pessoas pediam para ela acompanhar ele na caçada mas ela se escondia, ficava distante, não conversava com ele.

Aí um dia numa caçada, o pai mais a mãe dela pediram:

– Vai mais seu marido.

Aí ela saiu também, saiu, andou bom pedaço. No caminho viu fruta, aí ele falou:

– Ah! eu vou tirar fruta para gente comer, vamos comer essa fruta e depois eu vou matar veado.

Ele subiu no pau para pegar a fruta (karovi). Aí subiu chegou até um galho e aí ele remedou macaco-preto. Aí mulher estava escondida num toco de pau, não queria conversar com ele. Aí ele remedou mais outra vez. Aí as ananas brava da mata mexeram, mexeram.

Passou para cá. Aí um homem saiu [de trás] e ela estava vendo. O homem saiu andando por ali. As coisas dele parecem que são um tipo de espingarda, sopra daqui mas mata de qualquer altura. Esse homem é maiyochivo. Noke koĩ estava comendo fruta, animado, remedando macaco-preto... Aí tomou. Calmou. Não demorou nadinha – a mulher estava reparando – aí provocou tudo. Aí sentou-se num galho dessa fruta e depois desceu. Caiu no chão: poco! Pocono chão! Aí esse maiyochi foi pegou no braço dele arrastou e levou lá para de onde ele saiude trás dos ananas bravos da mata. A mulher voltou para aldeia, chegou toda suada. Aí a mãe dela perguntou:

– Cadê seu marido?

– Meu marido, mataram ele.

– Mataram como?

Aí ela contou: “quando foi no certo meio ele achou fruta, subiu para comer essa fruta, chegando lá num galho ele remedou macaco-preto. Aí homem que mora debaixo da terra

mexeu na ananas brava da mata, passou para um lado, homem saiu matou ele. Caiu no chão, levou. Jogou dentro do buraco e levou”.

Aí a comunidade falou:

- Ah... esse aí é o maiyochivo.
- Maiyochivo que matou ele.
- Ah! Vamos vingar a morte dele.

Convidaram toda a comunidade. Aí foram lá, mas não tem como fazer. Aí chamaram esse bicho que cava no barro, que chama tatu, tatu que cavava buraco, mas ele não aguentava e ficava.

– Bora chamar o paca!

Fazia o buraco mas depois saia para ffazer o suspiro. Não vai.

– Vai chamar o tatu-canastra.

Então o tatu canastra chegou. Aí o tatu canastra vai, os outros só acompanhando ele. A comunidade noke koī acompanhando ele. Aí já estava para sair na aldeia dele na picada.

– Repara bem se o homem está em casa.

Aí o outro correu e passou assim, pediu para a tartarugazinha e saiu. Sumiu.

– E aí? O homem está em casa?

– Tá não.

Aí pediu para o calango para passar lá e ver se o homem tinha chegado.

Passou no meio da casa aí a mulherada: gritaria.

– Olha calango, olha calango!

Aí o calango sumiu.

– Vamos bora, vamos matar assim mesmo, vamos se acabar assim mesmo.

Aí uma mulher estava passando jenipapo nas crianças dela. A velha estava fazendo mingau das tripa de noke koī. Aí tatu canastra levantou e perguntou para a mulher:

– O que é que estava fazendo?

– Ah... meu filho ontem matou macaco-preto. Estava comendo fruta, ele trouxe, eu estou fazendo um mingau de tripa de macaco.

– Que macaco? – os outros perguntaram.

Aí os noke koī mataram eles todinho, mulherada, criança, mataram tudinho.

– Bora, vamos voltar.

Começam a fazer o caminho de volta. Saíram, voltaram. Aí chegaram acima da capoeira deles e ficaram.

Aí um disse:

– Rapaz, você matou algum deles?

– Eu não matei, é porque eu achei pimenta, muita pimenta, comi muita pimenta tava igual, e não matei ninguém.

Aí o outro falou:

– Eu também não matei ninguém porqueachei muita batata. Tava comendo batata e não matei ninguém

Aí o outro falou:

– Eu também não matei ninguém, tava caindo muito mamão, eu comi mamão maduro e não matei ninguém.

Aí o chefe desse povo que mora debaixo da terra chegou:

– O que é que vocês estão dizendo aqui?

Aí deu um susto, caíram. Um passou para veado, porco, jacu, viraram as caças. Aí foram embora. Aí ficou tudinho, viraram jacu, viraram mutum, todos os bichos. O pessoal que matou o povo de debaixo da terra viraram todos os bichos: nambu, tucano, arara....

Anexo C – Mito do gavião que comeu noke koī
 (LOPES, 2017, P.245)

Nessa história, o povo noke koī morava nessa aldeia. **O gavião fez um ninho na samaúma e começou a atacar noke koī para dar de comer ao gavião novo.** Pegava noke koī. Todo dia pegava um, todo dia pegava um. Pegou até derradeiramente. Só duas moças ficaram. Elas colocavam bacia de barro na cabeça para o gavião não pegar elas. Sobrou só elas. Homem e outras pessoas, o gavião acabou com tudo.

– Minha irmã, vamos atrás daquele sapo, ver se a gente pega esse sapo e vamos comer.

Aí colocaram a bacia de barro na cabeça. O gavião tentava pegar mas só pegava em cima bacia de barro e avoava.

Elas correram para dentro da mata, para pegar o sapo que cantou. Aí viram uma casinha onde tinha uma velha sentada.

– Meninas, o que é que vocês estão fazendo aí?

– É... nós estamos procurando o sapo para comer. A nossa família, o gavião acabou com tudo. Nós ficamos só nós duas. Não tem homem para procurar comida para nós, então só ficou nós duas procurando sapo para comer.

Aí a velha falou:

– Não era sapo não, era meu filho que estava fazendo bala para matar os bichos. Olha aqui, repara o que ele está fazendo: muita carne de veado, carne de macaco, carne de anta, é que ele mata. Então, ele faz desse jeito. Ele estava fazendo bala para matar os bichos.

A moça falou para essa velha:

– Será que não dá para matar o gavião que acabou com a minha família?
 – Mata sim, mata sim.

Não demorou nada, o homem chegou:

– Ôôô, vocês estão aqui? O que foi que aconteceu com vocês?

Aí contou tudinho para esse homem.

– É fácil de matar esse gavião. Não vou matar hoje porque já é de noite. Ninguém não vê de noite, amanhã eu mato o gavião.

A velha pediu para elas dormirem lá. Comeram carne moqueada, macaxeira, caiçuma. E aí elas dormiram lá.

Quando foi outro dia, amanheceu o dia e o homem levantou.

– Ah onde que o gavião fica?

Ela apontou assim e mostrou:

– Lá está, lá está acima do roçado. Lá naquela samaúma.

E lá ele estava, sentado mesmo, em cima do galho da samaúma.

Aí essa menina falou para ele:

– Vai, mas muito cuidado! Ele pega e leva para o filho comer.

O homem saiu e demorou muitas horas. O gavião ficava reparando para ali e para acolá, reparando de onde gente vinha. Mas então o gavião ficou quieto.

Na hora que o gavião ficou quieto, a velha saiu. Falou para ela:

– Gavião já está chumbado. Está triste.

Aí saiu no terreiro olhando. O gavião provocou, provocou e lá virou.

Aí ele caiu: pôco no chão!

Quando o homem chegou, falou para a mulher:

– Matei o gavião. É assim que a gente faz. É assim que é o homem. Você podia ter falado logo para mim, que eu matava o gavião para não acabar a sua família. Mas você não sabia onde é que eu moro, aí o gavião acabou com a família de vocês.

– Bom, nós vamos embora. Nós vamos procurar **onde é a aldeia dos outros noke koī**.

Aí a velha falou para elas:

– Você pega esse caminho. Pode andar lá mais para frente, que tem a aldeia da família de vocês, tem outra aldeia da família de vocês. Pega esse caminho que vai bater lá.

Essas duas moças saíram e chegaram lá na aldeia onde morava uma onça.

Tinha duas onças sentadas. Menina, não era gente não, era onça. Aí virou gente.

Aí uma mulher falou para ela:

– Ah, o que que vocês estão fazendo?

As duas moças contaram para eles o que foi que aconteceu:

– Ah tá bom. A família de vocês mora aqui perto. Daqui para lá é bem pertinho.

Amanhã eu deixo vocês lá, na beira do roçado deles. Você dorme aqui, amanhã vou deixar vocês.

Enganaram elas para comer elas.

Dormiram por lá. Tinha muita coisa de comer, muita carne moquinhada. Beberam caiçuma, encheram o bucho. Aí quando anoiteceu, essas duas onças pegaram elas para comer. Estavam comendo uma moça e tinha um meninozinho na barriga dela. Tiraram essa criança da barriga, ajeitaram algodão e colocaram ela em cima do algodão. Aí foram comer a outra, e tinha outro meninozinho também. As onças comeram as moças e criaram os dois meninozinhos.

Quando os meninos estavam ficando grande, começaram a andar, começaram a brincar e começaram a fazer flecha. Flechando para lá, flechou calango. Matou calango e levou lá para esse homem. Trouxe o calango para falar com esse homem, homem de onça. O nome dele era Iño Ipa:

- Iño ipa, foi esse bicho que matou a minha mãe?
- Ah, não foi não.

Aí matavam outros bichos e vinham trazendo:

- Ah, foi esse daqui que matou a nossa mãe?
- Foi ele não.

Quando eles foram crescendo, iam matando mais bichos. Começaram a matar caça grande. Entraram lá dentro da mata e toparam com bando de queixada. Mataram queixada, trouxeram, e perguntaram:

- Foram essas pessoas que mataram a nossa mãe?
- Não foi não, esse aí é o queixada, não foi ele não.

Aí passou para a mulher. Iño ipa saiu e ficou Iño Txitxo. Eles matavam peixe e perguntavam a ela:

- Ino txito, não foi essa pessoa que matou a nossa mãe?
- Não foi ele não.

Até que a mulher aborreceu.

– Não foi ele não, meninos! Quase toda hora, todo dia vocês me perguntam. Não foi ele não! Foi Ino que matou a sua mãe.

- Ah foi ele então, não foi?

Aí os meninos saíram. Passaram o dia todinho e não apareceram mais. Eles estavam fazendo ponta de taboca, fazendo espeque para colocar dentro d'água para enganar Ino Ipa para cair dentro. Passou o dia todinho, quando foi três horas da tarde chegaram.

– Ino Txitxo, cadê Ino Ipa?

– Tá limpando roça, está pra alí.

Aí o outro falou para ela:

– Vai buscar ele.

Aí ele chegou lá:

– Vamos brincar dentro do igarapé! Tomando banho, brincando de ser anta... Vamos embora – pelejou.

Ino Ipa estava cismado, fez que não ia. Mas os meninos pelejaram, pelejaram. Até que eles ficaram chorando, aí Ino Ipa saiu.

O menino falou para Ino Ipa, apontando para o irmão:

– Esse é homem, eu sou o cachorro, você é anta. Eu vou correr atrás de você!

Quando chegou lá, começou a imitar cachorro:

– Au au au au

Saiu nas carreiras e foi atrás dele:

– Au au au au

Quando chegou na beira do igarapé, tinha um morro de terra, de onde eles pulavam para dentro do remanso. Aí Ino foi e pulou. Entrou nele aqueles espeques e pontas de taboca.

Entravam no peito e saiam pelas costas.

Os meninos mataram esse homem. Voltaram para casa e mataram a mulher também.

– Ah, você comeu nossas mães também.

Aí mataram ela e saíram.

– Vamos embora. Pode ser que os outros venham para pegar a gente.

Pegaram a boca do caminho. Mais adiante, toparam uma velha.

– Ah, meninos! Da onde foi que vocês vieram?

Eles contaram todinha a situação que aconteceu com eles.

– Ah, aqui bem pertinho mora a família de vocês. Eu carrego roça dali. Eu estou descascando macaxeira. É deles que eu vim carregando. Daqui a pouquinho eu vou cozinar

macaxeira para vocês comerem. Depois de comer macaxeira eu vou levar vocês para deixar vocês lá.

Ficaram esperando, esperando, esperando, até que ficou pronta a macaxeira.

– Meninos, vamos comer

Essa velha era cotia.

Depois que comeram macaxeira, pegaram a boca do caminho.

– É pertinho! Eu carrego roça deles para comer.

Aí eles tiveram que passar num pau que atravessava o caminho. Ela abria as pernas para atravessar o pau e eles ficaram mangando dela, ficaram vendo a periquita dela, achando graça, achando graça. Aí ela ficou cismada:

– Meninos, vocês estão mangando de mim? É só porque eu estava atravessando em cima do pau, estava mostrando para vocês, vocês estão mangando de mim.

– Nada, nós não estamos mangando de você não. O jeito desse rapaz é esse mesmo, não fica calado não. A vida dele é achando graça mesmo.

Mais adiante, atravessaram outro pau. Ficaram achando graça:

– Hahahahahaha

– Meninos, vocês estão mangando de mim!

A cotia aprumou para dentro da mata e correu. Aí os dois rapazes ficaram sem rumo.

Eles continuaram andando, andando, andando e acharam uma boca de um caminho.

– Vamos pegar esse caminho aqui, que vai pela direita.

Chegando lá, era muita gente que morava. Muita gente. Era a **aldeia do morcego**.

A velha perguntou para eles:

– Meninos, o que é que vocês estão fazendo? De onde foi que vocês vieram?

Eles contaram toda a situação que aconteceu com eles.

– Ah daqui para ali é bem pertinho a aldeia de vocês. Está bem aí, eu carrego a banana de lá. Amanhã eu deixo vocês lá.

Quando anoiteceu, os morcegos estavam aperreando eles, tirando pedaço, um por um.

Tiravam pedaços e corria sangue em todo canto. Foi assim até amanhecer o dia. Eles estavam mortos de sono.

O morcego manso, que gosta de comer banana, disse:

– Eu vou falar para vocês, vamos tomar banho.

O outro morcego velho, valente, pediu para eles levarem um pote. O pote conversa.

Eles deixaram o pote no igarapé e subiram, para fugir. O pote falou:

– Olha, os dois rapazes estão fugindo! Vem pegar eles.

O morcego valente já tinha se levantado para pegar eles.

O morcego manso falou para os rapazes:

– Pega areia de dentro do igarapé e tampa o pote. Assim ele fica calado, não grita mais e vocês fogem.

Quando foram tomar banho outra vez, levaram o pote. Pegavam areia dentro d'água e enchiam o pote até a tampa. O pote não gritou mais, ficou calado. Aí eles fugiram.

Não demora nada, o morcego valente descobriu tudo. O morcego manso pegou esses dois rapazes e colocou eles dentro do buraco do pau seco que morreu, e encheu ele de folha seca, escondendo eles. O morcego valente procurava, mexendo por todo canto. Quando ficou tarde, ele foi embora. O morcego manso voltou lá:

– Vocês ainda estão aqui? Eles já foram embora. Vocês saiam daí que eu deixo vocês lá na aldeia de vocês.

Eles levantaram e sairam por aqui. Pegaram o caminho de volta para a aldeia deles.

Chegaram lá, na beira da roça.

– Lá está o aceiro da roça, vai embora daqui. – disse o morcego manso.

O morcego pediu para eles irem embora, e eles chegaram na aldeia. Contaram toda a situação. Todo mundo ficou chorando, com pena desses dois rapazes. E eles ficaram lá, na outra aldeia do noke koĩ. Foi assim.

Anexo D – Mito do homem quatipuru – (Kapã Yochî)
 (LOPES, 2017, p.309)

Essas duas moças não tinham nada: nem roça, nem banana, nem outras coisas para comer. Estavam sofrendo de necessidade. Um dia combinaram para ajuntar ao menos um aruá dentro do igarapé.

Essas duas moças foram pegar o caminho, até a passagem do igarapé, e subiram por dentro do igarapé. Ajuntando aqueles aruázinhos para poder comer, peixinhos pequenininhos. Vinham ajuntando, ajuntando, ajuntando, até que, na beira do igarapé, acharam coco de aricuri, que estava caindo. Pegaram um coco de aricuri, descascaram e comeram. Acharam que era gostoso, e aí uma falou:

– Vamos pegar desse pé de aricuri. Vamos reparar ali em cima. Pode ser que tenha mais.

Elas subiram no barranco. Ali tinha acabado o coco de aricuri. Tinha quatipuru.

Quatipuru desceu, correu, saiu na carreira e foi embora. Aí elas esculhambaram com o quatipuru, deram tanto nome nele!

– Quatipuru... comeu todo o coco de aricuri, podia ter deixado para nós.

Procurou mas não achou mais coco de aricuri, desceram dentro do igarapé, saíram e vieram ajuntando aqueles aruázinhos. Lá mais para frente, chegou um homem na beira do

barranco. Ele falou para essas duas moças:

– Ei moças! O que é que vocês estavam dizendo ali? Eu escutei tudo, vocês me esculhambaram.

– Ah! Não foi com você não, era quatipuru. Nós estamos sofrendo de fome, não temos nada, nem roça, nem banana, nem outras coisas para comer. Meu pai e meu irmão foram plantar roça, para poder tirar arapuá lá de dentro da mata. Foram de dormida e nós ficamos sozinhas com a mamãe.

– Não era quatipuru não. Era eu. Que jeito você dá no roçado que está fazendo faltar? É coisa bem fácil de resolver. Se você quiser me levar eu ajudo vocês.

– Vamos embora. Vamos te levar lá para casa.

Quatipuru desceu, correu, saiu na carreira e foi embora. Aí elas esculhambaram com o quatipuru, deram tanto nome nele!

– Quatipuru... comeu todo o coco de aricuri, podia ter deixado para nós.

Procurou mas não achou mais coco de aricuri, desceram dentro do igarapé, saíram e vieram ajuntando aqueles aruázinhos. Lá mais para frente, chegou um homem na beira do barranco. Ele falou para essas duas moças:

– Ei moças! O que é que vocês estavam dizendo ali? Eu escutei tudo, vocês me esculhambaram.

– Ah! Não foi com você não, era quatipuru. Nós estamos sofrendo de fome, não temos nada, nem roça, nem banana, nem outras coisas para comer. Meu pai e meu irmão foram plantar roça, para poder tirar arapuá lá de dentro da mata. Foram de dormida e nós ficamos sozinhas com a mamãe.

– Não era quatipuru não. Era eu. Que jeito você dá no roçado que está fazendo faltar?

É coisa bem fácil de resolver. Se você quiser me levar eu ajudo vocês.

– Vamos embora. Vamos te levar lá para casa. Essas duas moças levaram esse homem. Chegou lá, no aceiro do terreiro, ele ficou lá em cima do pau. Elas foram lá para casa delas e falaram para a mãe:

– Olha mamãe, nós encontramos com um homem ali na beira do igarapé. Nós vínhamos ajuntando aruá e achamos um coco de aricuri que estava caindo. Cotia, paca e quatipuru estavam acabando com o coco e, procurando, achamos só um. Aí quatipuru desceu, saiu na carreira, nós esculhambamos com o quatipuru. Lá mais adiante, apareceu um homem, que não foi quatipuru, não era com ele. Aí falou para nós: ‘Que jeito que você faz no plantio que está fazendo falta?’ Aí ele contou para ela: ‘É a coisa mais fácil que gente faz, se você quiser me levar, eu faço plantio para você.’ ‘Vamos embora.’ Aí levamos ele lá para perto da aceiro do terreiro, aí chegou: ‘você fica que eu vou falar para a mamãe’.

E a mãe perguntou:

– Foi quatipuru?

E elas responderam:

– Não, não é quatipuru não é quatipuru, mas é gente, pessoa. Ajuda em muitas coisas.

A mãe mandou chamar ele:

– Oooh rapaz! Você está aqui!

– É. Sua filha encontrou comigo por acolá. Conversei com ela: ‘você não tem nada para comer, nem tem roça, nem tem nada. É coisa muito fácil de fazer. Você está fazendo falta. Se você quiser me levar, amanhã você tudo tem’. Aí me convidaram para eu vir até aqui.

Quando foi cinco horas, pediu uma espiga de milho que estava deixada assim, de canto na casa. Pedi para essas duas moças:

– Mas olha, meninas, vocês tirem uma espiga de milho daquelas para mim.

– Não é para comer não, é que papai deixou para plantar.

– Rapaz, aquele monte de milho, vai plantar tudo, aonde é que ele vai plantar aquele monte de milho? Eu planto só uma espiga de milho, o roçado do tamanho que eu quero.

Aquele monte de milho, onde é que ele vai plantar?

Até que ela trepou, tirou espiga de milho. Tirou duas espigas, uma assou para ele, outra ficou. Ele comeu toda a espiga de milho assado, e pediu:

– Olha, meninas, falem para tua mãe que vocês vão tomar banho agora, para ela tomar banho agora, para não sair mais hoje de tarde. Não sair de fora nem para o terreiro. Eu vou sair sozinho.

As duas meninas foram tomar banho, pediu para a mãe delas tomar banho, ajuntaram lenha para não sair para fora. Aí falaram para ele:

– Oh, nós estamos tudo prontinha.

– É, eu vou sair e vou lá no roçado. – respondeu o homem.

Já tinha tocado fogo no roçado. Aí levou espiga de milho, um galho de maniva, um pedaço de olho de cana, tudo que tinha plantio. Na tardezinha lá, passa andando por cima do pau para lá e para cá jogando pedaço de maniva, debulhava o

milho, sacudia assim com a mão e tudo, ananá e o que tiver plantado. Quando o dia passou, ele veio do roçado:

– Bom, eu já fiz o trabalho que eu quero fazer para vocês. Amanhã vocês tudo tem.

Amanhã vocês tudo tem.

Anoiteceu. Quando foi outro dia, sete horas, as meninas já querem sair, mas não:

– Vocês não podem sair agora, só depois de eu sair, quando eu pedir para vocês saírem, vocês saem, mas enquanto eu não falar nada para vocês, vocês não podem sair.

Aí quando foi a altura do dia, ele saiu:

– Vocês ficam aí, não vão sair não.

Ele foi reparar. Quando chegou, num canto tem um milho chegando, milho verde, banana, cana, ananá, todo tem! Foi olhar: banana madura nos pés. Ele foi reparar e depois voltou. Aí falou para as duas meninas:

– Olha, agora vocês saem. Vocês saem, pode sua mãe sair também, podem olhar.

Repara lá no roçado.

A mãe e as duas meninas saíram, e fizeram uma maravilha: era roça, banana, cana, ananá, tudo tem. Tiraram muito milho para fazer a pamonha. Quando foi outro dia:

– Maninha, vamos buscar papai, que ele vai demorar. Ele disse que ia passar uns três

dias procurando arapuá para tirar, nós já estamos tudo bem, nós vamos chamar ele para vir embora para casa.

Saíram e levaram banana madura, ananá, mamão. Aquilo que elas podiam levar elas levaram. Aí convidaram o homem para ir também. Andaram um bom pedaço, andou, andou, até que escutou o bater de onde é que eles estão acampados. Pai delas estava deitado, irmão delas também, a cunhada delas estava sentada:

– Oi papai, quer comer banana?

Ai o velho falou:

– Onde minha filha? Dessa banana madura?

Aí ela contou tudo pra ele, assim assim:

– Homem fez conosco. Ele veio mais nós, ficou bem aí.

– Pode chamar ele para vir aqui conversar comigo.

As duas meninas foram chamar ele para conversar com o pai. Pegaram no braço dele e levaram. O velho levantou:

– Oh meu genro! O que é que é isso, meu genro!

O velho estava todo alegre, animado. O cunhado abraçou ele também. E aquelas duas moças ficaram todas as duas sendo mulher dele. Levaram ele para casa, e quando chegaram, era uma maravilha de plantio, tudo tem: é mamão, banana, inhame, abacaxi, batata, tudo tem.

Lá ficou assim.

E o sogro dele gostava dele, cunhado dele gostava dele. Quando chegou outro ano, ele falou para o sogro:

– Meu sogro, vamos colocar roçado. Agora você dá um quebradinho, do tamanho que você quiser, pode ficar daqui ao outro igarapé, atravessar aquele igarapé, do tamanho que você quiser, você pode tirar o pique. Eu vou fazer.

Aí foram. O homem foi, e ele tem uma maleta de fogo dessa altura, que ele levou também. O cunhado dele foi também. O homem e o sogro foram dar o quebradinho e o cunhado ficou. O sogro foi tirar o pique, e ele escutava, e gritava:

– Ainda é perto, anda para mais adiante.

E só onde ninguém mais escutou o grito dele, de lá ele cortou. Quando foi umas horas, ele escutou o barulho do fogo, e falou:

– Ihh, rapaz! Meu cunhado mexeu na maleta!

Correu para trás, e corria, corria para trás; o fogo! Já veio quebrando de lá para cá.

Quando chegou no canto que ele cobriu, o cunhado já tinha aberto a mala de fogo. O cunhado dele já tinha se queimado todinho, só sobrou mesmo o coração, o resto tinha queimado todinho. Aí ele chorou. Aí o cunhado dele, aquele coração, falou para ele:

– É, eu já perdi minha vida, mas o culpado não é você, o culpado era eu mesmo, que não tenho capacidade, que não tenho costume de ir nessas coisas, mas eu mexi, eu fiquei queimado. Mas o culpado não era você, o culpado era eu mesmo.

Aí o cunhado pediu que desse um pedaço de gordura para ele, e falou:

– Você me sopra e joga ali no canto, que eu vou virar o paruacu.

Ele mexeu, mexeu, tacou, soprou, soprou e jogou num canto. Aí o cunhado virou paruacu. Subiu no alto dos pau e foi embora. De lá mesmo esse homem, subiu e foi embora. Esse homem perdeu o cunhado dele, ficou com vergonha, e de lá mesmo foi embora. Assim ficou.

Anexo E – relato de Kamarati durante a 2º Reunião do diagnóstico participativo

Fala de Kamarati na reunião do dia 27 de Julho de 2024:

“Primeiro não tinha esses projeto, muita luta que vem fazendo. Nos precisamos e é muito importante o projeto, já vi o exemplo das aldeias Huni kuin, Asheninka, Puyanawa que vem trabalhando com essas frutíferas. Hoje o que falta para o povo Noke Koi é para reflorestar a aldeia. Se não ta ai, ta vendo, tem um pé de Ingá que faz sombra. Então hoje a importância para o povo Noke Koi é para reflorestar a aldeia, mas não é só para reflorestar a aldeia, nos temos que ter planta para nos alimentar, ta vendo tem só o Ingá que as crianças tão alimentando, se nos plantar os outros frutíferas, quando não tem carne, não tem peixe, nois alimenta com fruta. Se por exemplo, aqui tem tudo e nois planta, não tem que comprar na cidade, como a gente ta comprando o suco né. Se nos tem Pupu (cupuaçu), graviola, caju, com esses mesmos a gente faz o suco natural. Então, pensando que a gente precisa esse projeto, é importante para cada aldeia, não é só aqui da Panaya, é para todo o povo Noke Koi. Se deus quiser nos vamos conseguir o projeto de comprar essa muda para cada aldeia. Para mim esse projeto é importante para as aldeias, e não é só de muda, nos tem que plantar nossas árvores. Ta ai, tem um monte de muda de Açaí, nos tem que plantar da nativa também, como buriti, temos que plantar. E agora estamos começando, pensando como nos podemos melhorar nossa segurança alimentar, que segurança alimentar não é só de carne e de peixe não, inclui dentro da segurança alimentar. Então é isso que estamos começando, para melhorar a segurança alimentar do povo Noke Koi. A gente nunca nem sonhava em escrever esse projeto, e agora que você ta aqui na aldeia, começando, conversando com os caciques e a comunidade, para escrever esse projeto, isso é muito importante para nós. Povo Noke Koi estamos no Lock Down, e estamos abrindo a fronteira. Por isso que hoje era para ter mais gente, para decidir junto, e como eu falei para você, povo Noke Koi, ninguém não sabe, ninguém não participa da reunião. Mas desde o começo to mandando mensagem, e hoje ninguém vai avisar para cada aldeia, cada aldeia tem internet, então onde acontece algumas coisa que nois comunica, marca dia e horário, mas é difícil para nos reunir junto, sempre vem acontecendo isso, mas quem participa das nossas reuniões, trabalho, brincadeira. Mas como Cacique geral do povo, é luta, é luta para isso, a gente ta trabalhando para a terra, a gente tá buscando as melhorias para o povo. Tai o Metxo, o presidente da Associação Socio Cultural, só nos dois que estamos buscando e ta ai. Eu to buscando para o povo, por isso a gente ta buscando, e agora que ta acontecendo muitas coisas, to muito feliz mesmo, com esses projetos. É uma grande excelente, nos tem que plantar, que nos tem terra, se não tem que comprar da cidade. Queremos começar a plantar, precisa desse projeto para comprar o muda, então se deus quiser vamos organizar para acontecer e conseguir esses projeto. Você já ta vendo, Noke Koĩ somos cultura forte, cultura viva e o que nois precisa são os projetos. Porque primeiro não precisava de projeto, mas hoje estamos nos dois mundo, nois precisa desse projeto. E hoje estamos começando, enquanto eu vivo não vou parar de lutar, mesmo que outros cacique não me

ajude, mas enquanto a comunidade me escolher a gente vai continuar lutando, confiando nos cacique local para me ajudar na aldeia. Estamos sempre buscando pessoas para apoiar, ajudar a Terra Indígena do Rio Gregório, ta ai hoje tá saindo muitas coisas, depois tem outra reunião. Para mim esse projeto de agrofloresta é um grande excelente, como eu falei, a importância para cada aldeia, plantar mesmo, se nois não plantar vai ficar sempre desse jeito. Se a gente organizar o festival, não vai ter nada dentro das nossas aldeias, por isso nos tem que plantar, tem que trabalhar, então é isso.”

Anexo F – fotos dos mapas de localizações onde serão plantadas as mudas



Figura 16: Mapa aldeia Panaya-Autor: Metxo

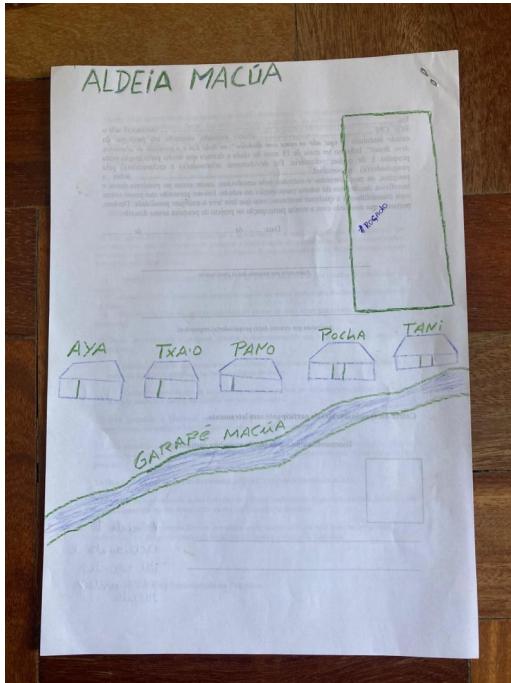


Figura 17: Mapa aldeia Macuâ. Autor: Pocha

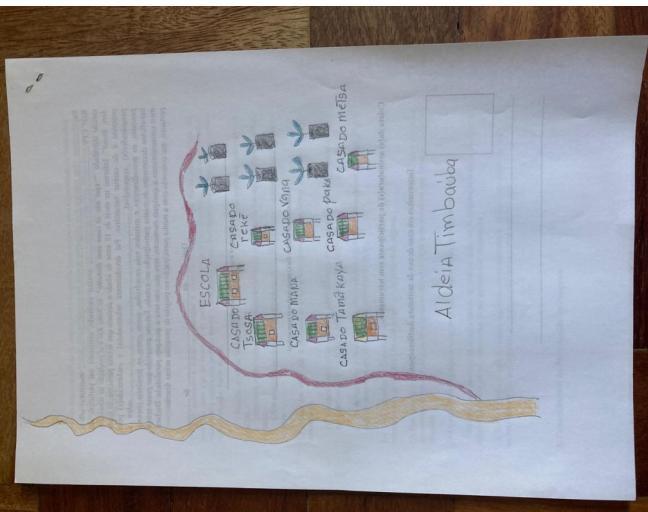
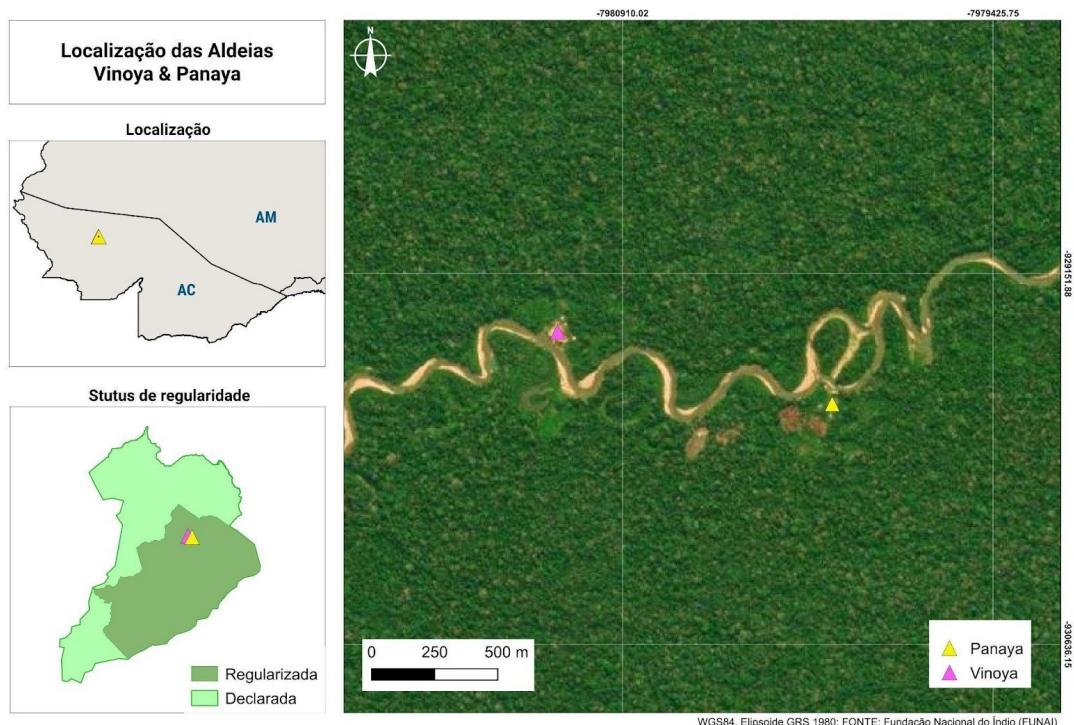
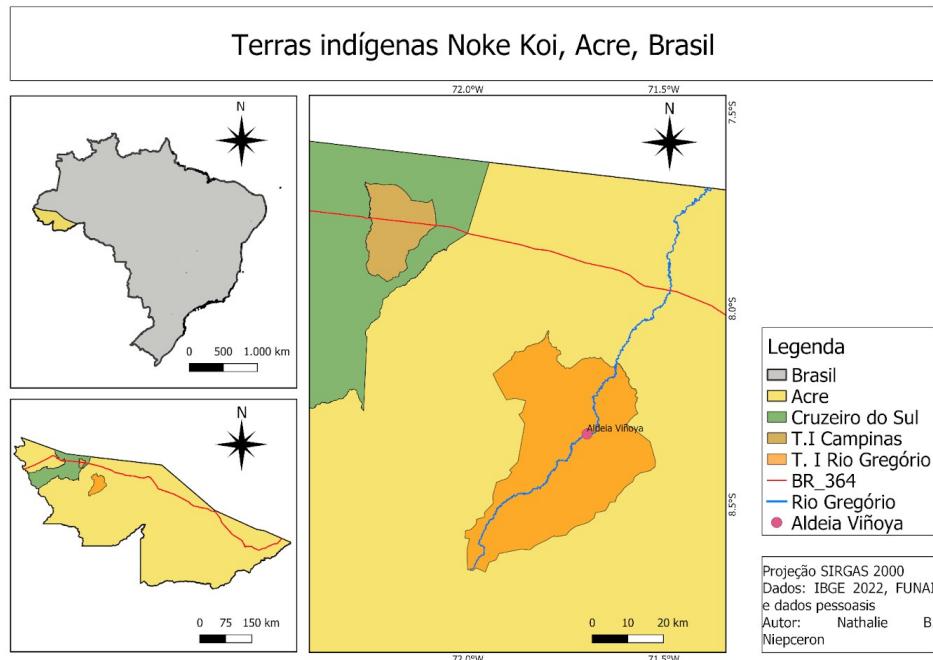


Figura 18: Mapa aldeia Timbauba. Autor: Rekan

Anexo G – Mapas terras Indígenas



Anexo H – Ata da 1º Reunião do Diagnóstico Participativo

Ata 1ºReunião diagnóstico Participativo povo Noke Koi- Projeto Me.e Vanati

No dia 21 de junho de 2024, às nove e trinta da manhã, horário de Rio Branco, foi realizada uma reunião na Aldeia Panaya, através da Associação Sociocultural Viñoya, localizada de Terra Indígena do Rio Gregório, Tarauacá, Acre. Participaram lideranças de quatro aldeias, sendo elas Panaya, Viñoya, Macuã e Timbaúba, todas da mesma terra indígena. Estavam presentes Edson dos Santos Katukina portador do CPF 903426312-68; Elizeu dos Santos Katukina portador do CPF 788202432-53; Mauro Pereira Katukina 842324802-00; Sergio de Souza Gular Katukina portador do CPF 017391552-38; Edivilson Katukina portador do CPF 538217002-97; Idelson de Souza Araujo portador do CPF 734544602-63; José Luis portador do CPF 661548982-15; Eliete Rosa Katukina portador do CPF 011967222-77; Rosilene da Silva Pedrosa portador do CPF 010127412-22; Maria Elena Rosa Katuquina portador do CPF 672961732-20; Rosinete Silva Pedrosa portador do CPF 069140602-23; Maria José Silva Pedrosa Katuquina portador do CPF 010549122-54; Lenir Rosa da Silva portador do CPF 032098762-07; Jailson Da Silva Pedrosa Katukina portador do CPF 012220322-44; Danilo Rosa Da Silva portador do CPF 086139892-09; Zulila Peixoto Araujo portador do CPF 101808712-50; Lucia Peixoto Katukina portador do CPF 064926262-06; Nonato Trajino Da Silva Katukina portador do CPF 685467852-87; Nathalie Barbosa Niepceron portador do CPF 486730438-75; Kalina Rosa Da Silva portador do CPF 086140182-40

A reunião foi intermediada pela pesquisadora Nathalie Barbosa Niepceron, inscrita no CPF (486730438-75), Geógrafa e pesquisadora no PIBIC, com bolsa FFLCH-USP; pelo Cacique geral da Terra Indígena do Rio Gregório, Nonato Trajano da Silva Katuquina inscrito no CPF (685467852-87) e pelo presidente da Associação Sociocultural Viñoya, Edson dos Santos Katukina, Inscrito no CPF (903426312-68).

Objetivo da reunião: A reunião iniciou os trabalhos do diagnóstico participativo, ouvindo a população sobre seu interesse em plantar mudas de frutíferas. Desta forma buscou-se ouvir a popular acerca das seguintes questões: quais e quantas mudas gostariam de plantas, quando plantariam, onde plantariam, de onde comprariam as mudas, quem ficará responsável em cada aldeia pelas mudas. Também foi escolhido um nome para o projeto.

Dinâmica da reunião: Numa reunião prévia com o Cacique Geral da TI Rio Gregório, Nonato, foi explicado pela pesquisadora quais informações eram necessárias serem pensadas por eles, para reunir os dados que serão usados na inscrição de editais para adquirir as mudas. A partir das perguntas da pesquisadora discriminadas acima, a comunidade conversou entre

si, na língua, e posteriormente foi passado à pesquisadora o resultado da discussão, traduzida por Nonato.

A comunidade resolveu fazer o diagnóstico em partes, que serão descritas abaixo, dessa forma, cada pergunta foi discutida e conversada entre eles e passada para a pesquisadora.

Parte I-Quando Plantar

Discutiram na língua entre eles, depois foi me passado por Nonato a seguinte informação: Plantar na época de verão não é muito bom, é uma época muito quente, sendo necessário um maior cuidado para as mudas vingarem.

Plantar na época de inverno (dez, janeiro, fevereiro) seria a melhor, pois as temperaturas são mais amenas, chove mais, sendo que as mudas precisarão de menos cuidado. Estas informações foram guiadas pelo Agente agroflorestal Paka, formado pela Comissão Pró Índio do Acre (CPI-Acre), sendo residente na aldeia Timbaúba.

Parte II- O que plantar

Nesta etapa conversaram sobre quais tipos de planta gostariam de ter na aldeia. A dinâmica foi a mesma da anterior, discutiram entre eles na língua e levaram a informação para a pesquisadora. A seguir a lista de plantas selecionadas pela comunidade:

- Lista plantação
- 1º- coco
- 2º- cupuaçu
- 3º- Cacau
- 4º-açaí
- 5º- manga
- 6º- abacate
- 7º- laranja

- 8º- propunha
- 9º- biriba
- 10º- tangerina
- 11º- maracujá
- 12º- graviola
- 13º- hinga
- 14º- carambola
- 15º-caju
- 16º- azeitona (conhecida também como Jambo ou Jamelão)

Parte III- Onde adquirir as mudas

Nesta etapa eles decidiram de onde vão comprar as mudas, e como funcionará o transporte, pensando também qual será o custo para trazer as mudas até a aldeia

A decisão que foi passada é que vão comprar as mudas dos puyanawa, justificando que são grandes produtores de mudas e que vendem mais baratas para os parentes (outros indígenas), vide o caso das mudas que vieram para o povo Yawanawás (compartilham a Terra Indígena do Rio Gregório com os Noke Koi) da Aldeia Nova Esperança

Paka ficou responsável de passar o contato dos puyanawa para fazer o orçamento das mudas.

Para o transporte ficou acordado que serão necessário 4 barcos, e para isso será necessário 400 litros de gasolina, pois as mudas não podem vir empilhadas, então terá que ser feita mais de uma viagem

Ficaram de conferir o frete do caminhão que trará as mudas do território puyanawa, localizado em Mâncio Lima, até a ponte do Rio Gregório, de onde sairá o barco para a aldeia.

Parte IV- Quem serão os responsáveis pelas mudas em cada aldeia

Nesta etapa eles discutiram entre si quem seriam os representantes de cada aldeia que ficarão responsáveis pelas mudas quando estas chegarem.

Aldeia	Nome do responsável
Timbaúba	Idelson de Souza Araújo -Paka(agente agroflorestal)
Macuã	Elizeu Santos Katukina - Pajé Pocha

Panaya- Edivilson katukina - Ushu
 Vinoya - Mauro Pereira Katukina - Api

Parte IV-Quantas mudas plantar

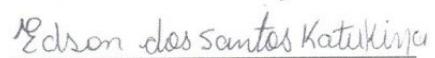
Nesta etapa foram decididos quantas mudas iam ser plantadas. Primeiro decidiram por 500 mudas, divididas igualmente entre as 16 espécies selecionadas. Posteriormente falaram em 2000. Entraram em acordo com a pesquisadora em começar com 500, e aos poucos aumentar a quantidade, a depender do orçamento a ser realizado com os Puyanawa. Dessa forma será realizado o primeiro orçamento para 500 mudas, aumentando de 500 em 500, até atingir 2000 mudas. As mudas serão repartidas entre as 4 aldeias: Vinoya, Panaya, Macuã e Timbaúba.

Parte V- Onde Plantar

Nesta etapa foi discutido onde serão plantadas as mudas. O indicativo é de que não sejam plantadas muito longe do núcleo de casas, também como forma de tornar a aldeia plantada e bonita, também podendo ser plantadas nas capoeiras. Eles irão mostrar à pesquisadora onde querem plantar, e será feito o registro fotográfico a ser anexado, como feito com a lista de presença.



Nathalie Barbosa Nieperon
 (Pesquisadora responsável)



Edson dos Santos Katukina
 (Presidente da Associação Sociocultural Viñoya)

Anexo I – Ata da 2º Reunião do Diagnóstico Participativo

Ata 2º Reunião diagnóstico Participativo povo Noke Koi- Projeto Me.e Vanati

No dia 27 de julho de 2024, às nove e vinte da manhã, horário de Rio Branco, foi realizada uma reunião na Aldeia Panaya, através da Associação Sociocultural Viñoya, localizada de Terra Indígena do Rio Gregório, Tarauacá, Acre. Participaram representantes de três aldeias, sendo elas Macuã, Timbaúba e Panaya., todas da Terra Indígena supracitada. Estavam Presentes Nathalie Barbosa Niepceron, portadora do CPF 486730438-75; Edson dos Santos Katukina inscrito no CPF 903426312-68, Valsimar da Silva Katukina inscrito no CPF 729998702-30; Idelson de Souza Araújo inscrito no CPF 689993753-42; Nonato Trajino da Silva Katuquina inscrito no CPF 685467852-87 e Elizeu dos Santos Katukina 778202432-53.

A reunião foi intermediada pela pesquisadora Nathalie Barbosa Niepceron, Geógrafa e pesquisadora no PIBIC, com bolsa FFLCH-USP; pelo Cacique geral da Terra Indígena do Rio Gregório, Nonato Trajano da Silva Katuquina e pelo presidente da Associação Sociocultural Viñoya, Edson dos Santos Katukina.

Objetivo da reunião: A reunião tinha como objetivo fazer o fechamento do diagnóstico participativo, realizado ao longo dos meses de junho e julho de 2024. Nesta reunião o foco era a apresentação do primeiro orçamento do projeto, bem como aprimorar o entendimento do local onde gostariam de plantar as mudas em cada aldeia e a reafirmação da justificativa da execução do projeto por parte dos Noke Koi das aldeias Macuã, Timbaúba, Panaya e Viñoya.

Dinâmica da reunião: A reunião foi separada em três etapas: Orçamento, oficina de cartografia social e conversa sobre a justificativa da execução do projeto. A partir do que foi levado pela pesquisadora em cada etapa, a comunidade conversou entre si, na língua, e posteriormente foi passado à pesquisadora o resultado da discussão, traduzida por Nonato.

Etapa 1-Orçamento

De acordo com a reunião anterior, foi passado à pesquisadora o contato de um indivíduo Puyanawa, chamado Puwe Puyanawa, que trabalha com a produção e vendas de mudas de frutíferas para que fosse realizado o orçamento do projeto. Nesta reunião a pesquisadora Nathalie apresentou à comunidade o orçamento realizado. O orçamento está descrito na tabela abaixo:

Objeto/serviço	Valor (em reais) (Julho de 2024)
----------------	----------------------------------

Muda de árvore frutífera	10 reais
Transporte das mudas (caminhão)	1.500 reais
Gasolina para os barcos	7,20 o Litro

Desta forma para o projeto de 1.500 mudas foi apresentado o seguinte orçamento intermediário

Objeto/serviço	Valor (em reais) (Julho de 2024)
1500 mudas	15.000 reais
Transporte para o montante de mudas	1.500 reais
Gasolina para os barcos (400 Litros)	2.880 reais
TOTAL	19.380 reais

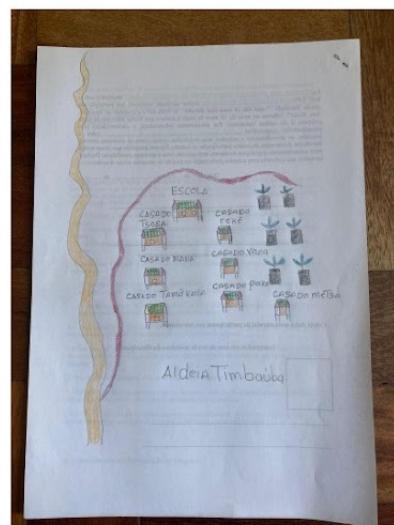
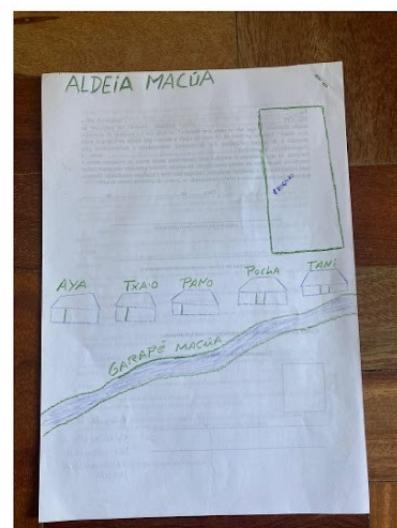
Os participantes ouviram o orçamento realizado. Em conjunto decidiu-se por incluir ferramentas (enxada, terçado, escavadora etc) e um valor para a alimentação daqueles que fizerem parte do projeto, bem como o pagamento dos barqueiros.

A pesquisadora recebeu tais necessidades e posteriormente realizará outro orçamento.

2º Etapa-Oficina de Cartografia Social

Objetivo: O objetivo desta etapa era permitir que a pesquisadora pudesse compreender melhor onde a comunidade gostaria de plantar as mudas do projeto, desta maneira foi proposto que um representante de cada aldeia fizesse um mapa/desenho de sua aldeia indicando o local onde imaginam que seja realizado o plantio das mudas. Os cartógrafos/ilustradores foram Elizeu (Aldeia Macuã), Edson (Aldeia Panaya), Idelson e Valsimar (Aldeia Timbauba).

Os mapas foram realizados em papel sulfite, com lápis de cor. Abaixo o resultado dos mapas



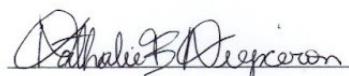
Ao finalizarem as produções, todos conversaram sobre e indicaram que gostariam de plantar as mudas próximas das casas. Na aldeia Panaya o antigo roçado daria lugar a estas mudas e algumas seriam plantadas entre as casas. Na Aldeia Macuâ indicado o plantio na área marcada como roçado, que segundo Elizeu, já esta terminando seu ciclo e dará lugar as mudas de frutíferas. Na timbaúba elas seriam plantadas próximas às casas, mas próximas também ao igarapé que contorna a aldeia, onde já foram plantadas outras frutíferas.

3ºEtapa: Justificativa do projeto

Nesta etapa do projeto a pesquisadora pediu para que eles explicassem a justificativa da motivação de plantar mudas de árvores frutíferas e o que eles enxergam que isto traria benefícios a sua comunidade. O porta voz para responder a tal pergunta foi Nonato Trajino, Cacique Geral da Terra Indígena do Rio Gregório.

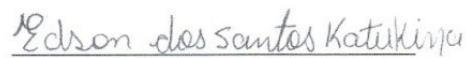
Segundo Nonato “Primeiro não tinha esses projeto, muita luta que vem fazendo. Nos precisamos e é muito importante o projeto, já vi o exemplo das aldeias Huni kuin, Ashaninka, Puyanawa que vem trabalhando com essas frutíferas. Hoje o que falta para o povo Noke Koi é para reflorestar a aldeia. Se não tá ai, tá vendo, tem um pé de Ingá que faz sombra. Então hoje a importância para o povo Noke Koi é para reflorestar a aldeia, mas não é só para reflorestar a aldeia, nos temos que ter planta para nos alimentar, ta vendo tem só o Ingá que as crianças tão alimentando, se nos plantar os outros frutíferas, quando não tem carne, não tem peixe, nós alimenta com fruta. Se por exemplo, aqui tem tudo e nós planta, não tem que comprar na cidade, como a gente tá comprando o suco né. Se nos tem Pupu (Cupuaçu), graviola, caju, com esses mesmos a gente faz o suco natural. Então, pensando que a gente precisa esse projeto, é importante para cada aldeia, não é só aqui da Panaya, é para todo o povo Noke Koi. Se Deus quiser nos vamos conseguir o projeto de comprar essa muda para cada aldeia. Para mim esse projeto é importante para as aldeias, e não é só de muda, nos tem que plantar nossas árvores. Ta ai, tem um monte de muda de Açaí, nos tem que plantar da nativa também, como buriti, temos que plantar. E agora estamos começando, pensando como nos podemos melhorar nossa segurança alimentar, que segurança alimentar não é só de carne e de peixe não, inclui dentro da segurança alimentar. Então é isso que estamos começando, para melhorar a segurança alimentar do povo Noke Koi. A gente nunca nem sonhava em escrever esse projeto, e agora que você tá aqui na aldeia, começando, conversando com os caciques e a comunidade, para escrever esse projeto, isso é muito importante para nós. Povo Noke Koi estamos no Lock Down, e estamos abrindo a fronteira. Por isso que hoje era para ter mais gente, para decidir junto, e como eu falei para você, povo Noke Koi, ninguém não sabe, ninguém não participa da reunião. Mas desde o começo tô mandando mensagem, e hoje ninguém vai avisar para cada aldeia, cada aldeia tem internet, então onde acontece algumas coisa que nós comunica, marca dia e horário, mas é difícil para nos reunir junto, sempre vem acontecendo isso, mas quem participa das nossas reuniões, trabalho, brincadeira. Mas como Cacique geral do povo, é luta, é luta para isso, a gente tá trabalhando para a terra, a gente tá buscando as melhorias para o povo. Tai o Metxo, o presidente da Associação Sociocultural, só nos dois que estamos buscando e ta ai. Eu to buscando para o povo, por isso a gente tá buscando, e agora que ta acontecendo muitas coisas, tô muito feliz mesmo, com esses projetos. É uma grande excelente, nos tem que plantar, que nos tem terra, se não tem que

comprar da cidade. Queremos começar a plantar, precisa desse projeto para comprar o muda, então se Deus quiser vamos organizar para acontecer e conseguir esses projeto. Você já tá vendo, Noke Koi somos cultura forte, cultura viva e o que nois precisa são os projetos. Porque primeiro não precisava de projeto, mas hoje estamos nos dois mundo, nois precisa desse projeto. E hoje estamos começando, enquanto eu vivo não vou parar de lutar, mesmo que outros cacique não me ajude, mas enquanto a comunidade me escolher a gente vai continuar lutando, confiando nos cacique local para me ajudar na aldeia. Estamos sempre buscando pessoas para apoiar, ajudar a Terra Indígena do Rio Gregório, ta ai hoje tá saindo muitas coisas, depois tem outra reunião. Para mim esse projeto de agrofloresta é um grande excelente, como eu falei, a importância para cada aldeia, plantar mesmo, se nois não plantar vai ficar sempre desse jeito. Se a gente organizar o festival, não vai ter nada dentro das nossas aldeias, por isso nos tem que plantar, tem que trabalhar, então é isso.”



Nathalie Barbosa Niepceron

(Pesquisadora responsável)



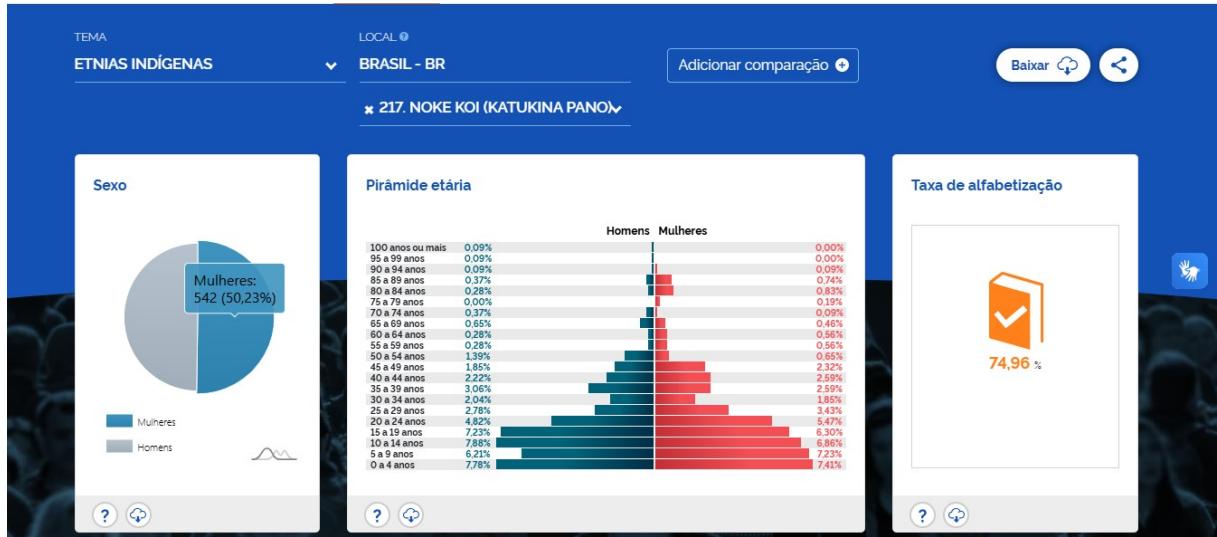
Edson dos Santos Katukina

(Presidente da Associação Sociocultural

Viñoya)

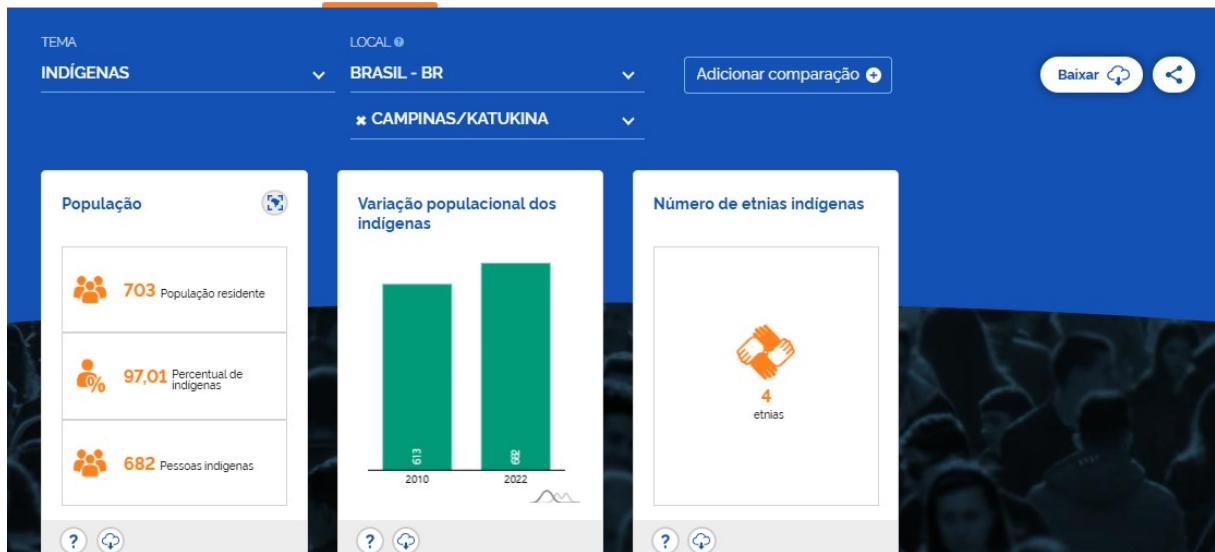
Anexo J – População Noke Koī – segundo o Censo IBGE 2022.

Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR&tema=13>. Acesso em: 08 de novembro de 2025



Anexo K – População da TI do Campinas, segundo Censo IBGE 2022

Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR&tema=13>. Acesso em: 8 de novembro de 2025



Anexo L – População da TI. Rio Gregório por etnia segundo Censo IBGE 2022
 Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR&tema=13>. Acesso em: 08 de novembro de 2025

