



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PALMAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE**

MARIA DO CARMO PEREIRA DOS SANTOS

**RELAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS DOS *IN'Y/JAVAÉ* NA ILHA DO
BANANAL: UM ENFOQUE ETNOECOLÓGICO**

**PALMAS – TO,
2022**

MARIA DO CARMO PEREIRA DOS SANTOS

**RELAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS DOS *INY*/*JAVAÉ* NA ILHA DO BANANAL: UM
ENFOQUE ETNOECOLÓGICO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Tocantins – Brasil, Campus Universitário de Palmas, como requisito para a obtenção do título de doutora em Ciências do Ambiente.

Área de concentração: Natureza, cultura e sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Odair Giralдин

**PALMAS – TO,
2022**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

- S237r Santos, Maria do Carmo Pereira.
Relações Socioambientais dos Iny/Javaé na Ilha do Bananal: Um enfoque Etnoecológico. / Maria do Carmo Pereira Santos. – Palmas, TO, 2022.
166 f.
- Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Palmas - Curso de Pós-Graduação (Doutorado) em Ciências do Ambiente, 2022.
- Orientador: Odair Gíraldin
1. Indígenas Iny/Javaé. 2. Etnoecologia. 3. Concepções ambientais. 4. Relações socioambientais Ilha do Bananal. I. Título

CDD 628

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).


MARIA DO CARMO PEREIRA DOS SANTOS

RELAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS DOS *INÍ/JAVAÉ* NA ILHA DO BANANAL:
UM ENFOQUE ETNOECOLÓGICO

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora no Curso de Doutorado em Ciências do Ambiente, da Universidade Federal do Tocantins, na linha de pesquisa: Natureza, Cultura e Sociedade.


Aprovação em: 20/09/2022.

BANCA EXAMINADORA:

Documento assinado digitalmente
 ODAIR GIRALDIN
Data: 10/10/2022 16:56:46-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>


Prof. Dr. Odair Giralдин

Universidade Federal do Tocantins - PPGCiamb/UFT – (Orientador e presidente da Banca)

Documento assinado digitalmente
 ADRIANA MALVASIO
Data: 17/10/2022 09:24:45-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>


Prof.^a Dra. Adriana Malvásio

Universidade Federal do Tocantins - PPGCiamb/UFT - (Avaliadora interna)

Documento assinado digitalmente
 ELINEIDE EUGENIO MARQUES
Data: 17/10/2022 03:52:17-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>


Prof.^a Dra. Elineide Eugênio Marques

Universidade Federal do Tocantins - PPGCiamb/UFT - (Avaliadora interna)

Documento assinado digitalmente
 HENYO TRINDADE BARRETO FILHO
Data: 14/10/2022 17:06:19-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. Henyo Trindade Barreto Filho

Universidade de Brasília - PPG em Antropologia Social/UNB - (Avaliador externo)

Documento assinado digitalmente
 ARTHUR ANGELO BISPO DE OLIVEIRA
Data: 13/10/2022 09:33:45-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. Arthur Ângelo Bispo de Oliveira

Universidade Federal de Goiás - PPG em Biodiversidade Animal/UFG - (Avaliador externo)

AGRADECIMENTOS

A gratidão, além de ser uma forma de expressar sentimentos, também é um jeito sereno de externar o reconhecimento pelas dádivas recebidas. E recebidas porque é nessa passagem tão breve por este plano terreno, que construímos os mais distintos tipos de interrelações para conviver com as demais formas de vidas existentes. É com esse sentimento de gratidão, que começo estendendo meus agradecimentos a todos que, direta ou indiretamente, compartilharam momentos que consolidaram essa trajetória de desconstrução, reconstrução e aprendizagem.

Agradeço primeiramente à Deus pela a vida, a saúde física, mental e emocional e a energia para resistir!

Ao meu orientador, Dr. Odair Giraldin e sua família, grande conhecedor das causas indígenas e, mais do que isso, exemplo de humildade e humanidade. O mundo precisa de mais profissionais como você. Agradeço pelas lições de etnologia, as conversas, a paciência, a amizade, a parceria e, sobretudo, pelo respeito às minhas limitações.

À minha família, especialmente Sophya e Clarice, minhas filhas, pela paciência e ausência às funções de mãe, mesmo estando tão perto.

Alguns foram luzes que iluminaram, serviram de inspirações, outros disponibilizaram atenção e cuidados, ajudando no processo de transformação durante a dolorosa metamorfose, mesmo quando a árdua jornada exigia retirar forças de onde não tinha. E também àqueles (as) que mesmo indiretamente conduziram, carregando no colo com palavras de incentivo e apoiando, dando a mão e, às vezes, até carregaram no colo, no pensamento, nas orações, quando mais precisei... E por isso eu posso dizer: Anjos existem!

Aos meus pais, Aldeni e Manoel de Jesus, pelo apoio, carinho, orações e por acreditar na minha capacidade. Aos irmãos: Juscélia e Edimilson que acompanharam minha lida mais de perto e pelos indispensáveis cuidados, atenção e preocupação. Juscirley e Kátia (cunhada), também Pedro e Escolástica (cunhada) – obrigada pelo apoio incondicional, pela torcida, energias positivas e palavras de conforto. Elas serviram de terapia e por vezes incontáveis, tive que fazer o exercício de lembrá-las para poder continuar. A todos os sobrinhos, em especial Jacqueline Santos e Fellype Oliveira Santos, pela a paciência e colaboração com o manejo das ferramentas digitais, obrigada!

Aos amigos que tanto me compreenderam e ajudaram algumas vezes abdicando seu tempo para compartilhar momentos de indignações, desabafos, limitações e desafios. A Jonas Carvalho, amigo desde o mestrado e exemplo de superação, psicólogo nos momentos difíceis, excelente “coorientador” e parceiro de publicações internacionais, gratidão!

A Daisy Parente Dourado e Daniela Soares Pereira, mulheres persistentes, amigas que ganhei no decorrer do curso e levarei para a vida. Manifesto meus agradecimentos por ouvir e partilhar notícias de conquistas, risos, angústias, choro, mesmo nas muitas conversas de áudio. Elas serviram de encorajamento!

À Katiany Montelo e Ana Paula Aneanes, mulheres guerreiras que acompanharam esse processo e tentaram entender os momentos mais tensos de isolamento, apoiando sempre uma à outra. Sororidade sempre!

Agradecimentos especiais:

Agradeço a todos os indígenas Javaé pela acolhida e por compartilhar seus saberes. Sintam-se representados principalmente todos da Aldeia Canoanã e Aldeia Txuiri especialmente Ricardo Tenaxi Javaé, amigo irmão, por ter me acolhido como componente da sua família, pelas contribuições imprescindíveis para a realização da pesquisa. Obrigada por disponibilizar sua casa, tempo e atenção. Só tenho a agradecer.

Aos entrevistados (cacique Tehybi Javaé, a todos os xamãs, anciãos e aos professores Samuel Saburuá Javaé, Doriovaldo Ijau Javaé, Edilson Haburunatu Javaé, Rosângela Javaé, Ivan Ikukanã Javaé), aos senhores Alberto Waixawala Javaé e José Sewerehi Javaé. Não poderia deixar de agradecer as grandes mulheres indígenas que na sua simplicidade, contribuíram com valiosos ensinamentos culturais, entre elas Fernanda Werekoixaru Javaé, Telma Maturu Javaé, Jawahairu Javaé e as grandes sábias matriarcas D. Inês Wesi Nahadiru Karajá e Nilda Mytara Javaé (*in memoriam*) – seus ensinamentos ficarão guardados. E, por fim, obrigada a todos que colaboraram para a concretização deste trabalho. Gratidão!

Agradecimentos Institucionais:

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente – PPGCIAMB/UFT pelo aprendizado e convívio.

À Universidade Federal do Tocantins - por me acolher durante este importante período de formação.

Se não puder voar, corra.
Se não puder correr, ande.
Se não puder andar, rasteje,
mas continue em frente de qualquer jeito.

(Martin Luther King)

Dedico este trabalho

A Deus, Ser Supremo criador de tudo que existe - pela energia que me faz resistir;

Para Jesus e Aldeni (pai e mãe) - mesmo sem cursar faculdade souberam escutar “a natureza” e ensinar a arte de relacionar-se com “os outros”;

Para Sophya e Clarice – minhas continuidades;

Ao tio José Maria dos Santos e todos os indígenas que a pandemia levou (*in memoriam*).

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo central compreender a dinâmica das inter-relações socioambientais dos indígenas *Inỹ/Javaé* na Ilha do Bananal, estado do Tocantins, com enfoque na concepção cultural de meio ambiente, nas práticas tradicionais e nos efeitos das tensões ambientais da região. Dessa forma, participaram diretamente da pesquisa lideranças, anciãos, xamãs, professores e residentes da Aldeia Canoanã. Trata-se de um estudo de natureza interdisciplinar, com abordagem qualitativa, de caráter descritivo e exploratório ancorada no método etnográfico e etnobiológico e nas técnicas de observação participante e entrevista com roteiro semiestruturado. O percurso metodológico foi construído a partir da literatura, da vivência em campo e mediante informações via mídias sociais, possibilitando o registro das narrativas/ memórias, mitos, histórias e entrevistas, além da observação das práticas culturais. O tratamento dos dados coletados em campo consistiu na transcrição, interpretação e discussão qualitativa, inspirados na pesquisa etnográfica, em que prevalece o ponto de vista, a imagem e o imaginário projetados pelos participantes. Os resultados da pesquisa apontam que as percepções ambientais desses indígenas estão associadas à sua sociocosmologia. Apresenta assim, uma relação tanto simbólica implícita nos rituais através dos seres intangíveis, quanto prática, caracterizada pelos fazeres tradicionais que revelam o seu modo de ser e de viver. A conectividade com os recursos naturais principalmente (território, água, floresta e animais) e a preocupação em mantê-los, representa não só dependência com a natureza, mas, sua própria sobrevivência. O espaço físico natural, a paisagem com os ecossistemas locais, constituem pontos de encontros dos seres de diferentes dimensões a partir de uma perspectiva cultural humanizada que parte das noções de unidade, sensibilidade, sustentabilidade e conservação ambiental. Contudo, a relação eco socioambiental dos Javaé com o mundo à sua volta, tangencia ao mesmo tempo, o real e o mítico, à procura do equilíbrio entre homem e meio ambiente.

Palavras-Chaves: Indígenas *Inỹ/Javaé*. Etnoecologia. Concepções ambientais. Relações socioambientais. Ilha do Bananal.

ABSTRACT

The main objective of this research was to understand the dynamics of the socio-environmental interrelationships of the *Inỹ/Javaé* indigenous on Bananal Island, state of Tocantins, focusing on the cultural conception of the environment, traditional practices and the effects of environmental tensions in the region. In this way, leaders, elders, shamans, teachers and residents of Aldeia Canoanã participated directly in the research. This is an interdisciplinary study, with a qualitative approach, descriptive and exploratory, anchored in the ethnographic and ethnobiological method and in the techniques of participant observation and semi-structured interview. The methodological course was built from literature, field experience and information from social media, enabling the recording of narratives/memories, myths, stories and interviews, in addition to the observation of cultural practices. The treatment of data collected in the field consisted of transcription, interpretation and qualitative discussion, inspired by ethnographic research, in which the point of view, the image and the imaginary projected by the participants prevail. The research results indicate that the environmental perceptions of these indigenous people are associated with their sociocosmology. It thus presents a symbolic relationship implicit in rituals through intangible beings, as well as a practical one, characterized by traditional practices that reveal their way of being and living. Connectivity with natural resources mainly (territory, water, forest and animals) and the concern to maintain them, represents not only dependence on nature, but also their own survival. The natural physical space, the landscape with the local ecosystems, constitute meeting points for beings of different dimensions from a humanized cultural perspective that starts from the notions of unity, sensitivity, sustainability and environmental conservation. However, the eco-socio-environmental relationship of the Javaé with the world around them, touches at the same time, the real and the mythical, in search of a balance between man and the environment.

Keywords: Indigenous *Inỹ/Javaé*. Ethnoecology. Conceptions. Environmental relations. Bananal Island.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Arranjo estrutural da Tese	19
Figura 2: Localização da Aldeia Canoanã na Ilha do Bananal	28
Figura 3: Mapa de localização das aldeias Javaé [2020].....	39
Figura 4: Fluxograma dos tipos de relações socioambientais do sistema cultural <i>Inỹ/Javaé</i>	63
Figura 5: Desenho representativo do pote - Mito de origem dos mananciais da Ilha	68
Figura 6: Croqui dos Rios e lagos especiais da Ilha do Bananal	70
Figura 7: Esquematização das florestas especiais indígenas da Ilha do Bananal.....	73
Figura 8: Animais de interesse na alimentação tradicional	87
Figura 9: Rituais <i>Inỹ/Javaé</i> durante festa de <i>Aruanã</i> : humanos e espíritos animalizados.....	88
Figura 10: Foto - Espíritos de Aruanãs	91
Figura 11: Peças artesanais de origens animais	94
Figura 12 : Etnofauna artesanal em cerâmica.....	95
Figura 13: Animais domesticados não nativos e silvestres.....	96
Figura 14: Animal silvestre domesticado - porcão (<i>Tayassu pecari</i>)	97
Figura 15: Produtos e partes do corpo de animais com finalidades medicinais.....	100
Figura 16: Instrumentos de pesca utilizados por indígenas Javaé	103
Figura 17: Instrumentos de caça.....	104
Figura 18: Efeitos da agricultura na Ilha do Bananal e entorno.....	115
Figura 19: A e B - Extração ilegal de madeira em terra indígena - Ilha do Bananal.....	118
Figura 20: Pesca predatória	120
Figura 21: Impactos da bovinocultura na Ilha do Bananal	123
Figura 22: Efeito das queimadas na Ilha do Bananal	124
Figura 23: Incêndio de casas na Aldeia Canoanã (Agosto de 2020)	124
Figura 24: Mapa da BR-242 e rodovia Transbananal (TO - 0500) ...	127
Figura 25: Desenho - percepções indígena sobre a TO-0500 - Transbananal	129
Figura 26: Autorização de concessão da rodovia Transbannaal.....	131

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Produções <i>Iny/Javaé</i> – Abordagens socioambientais	49
Quadro 2: Lugares especiais do ambiente e ocorrências míticas na concepção <i>Iny/Javaé</i>	66
Quadro 3: Etnoclassificação dos seres do ambiente na perspectiva cultural <i>Iny/Javaé</i>	81
Quadro 4: <i>Worosy</i> [Espíritos] dos seres do ambiente associados à festa de <i>Hetohoky</i>	90
Quadro 5: <i>Aruanã-ni</i> [Espíritos] de animais associados à festa de <i>Aruanã</i>	91
Quadro 6: Modalidades de caça e pesca	102

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Renda dos participantes	31
Gráfico 2: Publicações, por década, referentes aos Karajá e aos Javaé.....	46
Gráfico 3: Áreas de investigação das publicações sobre o povo <i>Iny</i>	47
Gráfico 4: Animais de preferência alimentar em percentual por citações	86
Gráfico 5: Partes ou produtos animais usados na construção de artesanatos/adornos	93

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Faixa etária dos participantes	30
Tabela 2: Tipos de publicações – Os Karajá e Javaé na literatura	46
Tabela 3: Reservatórios hídricos especiais do território <i>Inỹ/Javaé</i> e percepções míticas	71
Tabela 4: Expressões da etnofauna e suas finalidades nas práticas tradicionais <i>Inỹ Javaé</i>	83
Tabela 5: Animais da medicina tradicional <i>Inỹ/Javaé</i>	99

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ADAPEC	Agencia de Defesa Agropecuária
AGU	Advocacia-Geral da União
CEL	Conhecimento Ecológico Local
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CIPAMA	Companhia Independente da Polícia Militar Ambiental
CNPq	Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONEP	Conselho Nacional de Ética em Pesquisa
CONJABA	Conselho das Organizações Indígenas do Povo Javaé da Ilha do Bananal
DATASUS	Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde do Brasil
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
ECOSOC	Conselho Econômico e Social das Nações Unidas
FBC	Fundação Brasil Central
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICMBIO	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICAPIB	Instituto dos Caciques e Povos Indígenas da Ilha do Bananal
IDB	Indicadores e Dados Básicos
MPF	Ministério Público Federal
ONU	Organização das Nações Unidas
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UFT	Universidade Federal do Tocantins
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

PARTE I – INTRODUÇÃO E ASPECTOS TEÓRICOS METODOLÓGICOS	17
1. Introdução	17
1.1. A pesquisadora e a temática: o caminho percorrido.....	20
1.2. Os Javaé, por quê?.....	21
1.3. A pesquisa no território e os imponderáveis da vida real	23
1.4. A construção da problemática e a hipótese da pesquisa.....	25
1.5. Objetivos da pesquisa	26
2. Aspectos metodológicos da pesquisa.....	27
2.1. Delineamentos da pesquisa.....	27
2.2. Caracterização da área de estudo.....	27
2.3. Ética na pesquisa	29
2.4. Participantes e critérios de inclusão.....	29
2.5. Métodos, técnicas e abordagens	31
2.6. Fases da pesquisa.....	33
2.7. Instrumento.....	33
2.8. Procedimentos de coleta de dados em campo	34
2.9. Tratamento dos dados	35
3. As etnociências	36
PARTE II – RESULTADOS	38
Capítulo 1: Povos da ilha e contexto eco sociocultural <i>Inỹ/Javaé</i>	38
1.1. A Ilha do Bananal e seus povos	38
1.2. Quem são os <i>Inỹ/Javaé</i>	41
1.3. Os <i>Inỹ/Javaé</i> na literatura	45
Capítulo 2: Uma cosmologia interconectada com os seres	50
2.1. Sociocosmologia <i>Inỹ/Javaé</i> e a imbricação dos mundos.....	55
2.2. Dimensões cósmicas habitadas por seres	56
2.3. Relações socioambientais e interfaces culturais	60
Capítulo 3: Matas e Rios – Casas dos Seres	64
3.1. A paisagem na perspectiva <i>Inỹ/Javaé</i>	65
3.2. A água e os mananciais especiais na concepção <i>Inỹ/Javaé</i>	67

3.3. A singularidade das matas: lugar de conexões entre os seres do ambiente	72
Capítulo 4: Concepções etnofaunística no universo cultural <i>Inỹ/Javaé</i>	76
4.1. Uma etnoclassificação Javaé para os seres do ambiente	78
4.2. Importância e finalidades múltiplas da etnofauna	82
4.2.1. A Etnofauna na alimentação.....	86
4.2.2. A etnofauna nos mitos e rituais	88
4.2.3. Artesanato e representação da fauna.....	93
4.2.4. A etnofauna no âmbito doméstico	95
4.2.5. Os animais na medicina Javaé	98
5. Capturas e abate de animais	101
6. Acidentes causados por animais não humanos	104
Capítulo 5: Tensões socioambientais na Ilha do Bananal	106
5.1. A situação de fronteira e os conflitos socioambientais.....	106
5.2. Pressões socioambientais na região da Ilha do Bananal e entorno.....	110
5.2.1. Percalços na agricultura: A contaminação do ar, do solo e dos rios.....	115
5.2.2. Extrativismo e exploração ilegal da fauna e da flora	117
5.2.3. A rodovia Transbananal.....	125
PARTE III – ALGUMAS CONSIDERAÇÕES E PERSPECTIVAS	133
REFERÊNCIAS	136
APÊNDICE A: Roteiro para entrevista	153
APÊNDICE B: Termo de Anuência Prévia	155
ANEXO I: Parecer de Mérito Técnico-Científico/CNPq	156
ANEXO II: Parecer Consubstanciado do CEP/UFT	158
ANEXO III: Parecer Consubstanciado da CONEP	160
ANEXO IV: Autorização da pesquisa/FUNAI	163
ANEXO V: Portaria 419/FUNAI - proíbe acesso às aldeias durante pandemia	164
ANEXO VI: Tabela de preços (2019) travessia nos rios Formoso/TO e Araguaia/MT	166

PARTE I - INTRODUÇÃO E ASPECTOS TEÓRICOS METODOLÓGICOS



Fonte/Imagem: Ricardo Tenaxi Javaé, 2022.

1. INTRODUÇÃO

O termo “relações” denota a ideia de ligação, conectividade, vínculo e adquire sentidos a partir da perspectiva epistêmica e do contexto que é empregado, ou seja, assume especificações conceituais conforme a designação da área do conhecimento delineada. De modo geral, as relações partem de interesse individual ou coletivo, cuja abrangência pode ser de ordem ambiental, social, econômica, religiosa ou política. Entre os vários tipos de inter-relações existentes, atemos aqui àquela com viés etnoecológico, estabelecida por pessoas de distintas sociedades humanas com a paisagem e os seres que a compõem, definida como relações socioambientais.

Essas interações são construídas de acordo com as particularidades culturais de cada povo, permeada por elos que integra saberes, crenças, costumes e práticas tradicionais à sua forma de conceber, compreender, sentir e interpretar os ciclos da natureza (BERKES, 1999; HUNTINGTON, 2000).

As pessoas de diversas sociedades constroem relações de dependência com a paisagem e os seres do ambiente, desde os primórdios tempos da história da humanidade. No Brasil, a história ambiental registra o despertar pelo interesse da proteção dos recursos naturais, segundo Pádua (2002), desde a última metade do período imperial, sendo essas iniciativas consolidadas, sobretudo, no século XX (DIEGUES, 2000).

Entre os povos tradicionais, em particular os indígenas, essas relações de dependência com os bens naturais se manifestam de forma mais direta, uma vez que tais recursos são indispensáveis, tanto à sua sobrevivência, quanto à sua existência cultural, pois extraem tudo o que precisam do meio ambiente (SANTOS, 2016).

Esta pesquisa vem somar-se aos estudos sobre indígenas do Brasil, com singular atenção às narrativas, memórias e relações socioambientais do povo *Iny/Javaé*, que vivem na Ilha do Bananal/Tocantins, região norte brasileira.

A tese está organizada em três partes. A primeira compreende a introdução, os aspectos metodológicos da pesquisa e um breve embasamento teórico conceitual que traz alguns referenciais sobre a temática.

A segunda parte trata dos resultados da pesquisa e estão organizados em cinco capítulos.

No capítulo 1, a abordagem gira em torno dos aspectos relacionados ao contexto eco sociocultural dos povos *Iny*, sem deixar de mencionar os demais povos que habitam a região da Ilha do Bananal. Traz de forma mais específica uma descrição sobre a identificação cultural de quem é o povo *Iny/Javaé* e o que diz a literatura sobre estes indígenas. Assim, partimos dos registros escritos, entre outros, das pesquisas etnográficas e aquelas com temáticas ambientais. Elas desvendam informações para melhor conhecimento sobre os Javaé e suas concepções socio cosmológicas e ambientais que direcionaram o capítulo seguinte.

No capítulo 2, tem-se uma descrição mais específica a respeito da cosmologia dos *Iny/Javaé*, pautada em narrativas e referenciais bibliográficos. A partir do modo cultural de conceber seus multiversos ou seus mundos, discute-se suas interconexões entre os seres do ambiente de suas três dimensões cósmicas. Busca-se, a partir daí, compreender como constroem suas relações socioambientais e culturais na interfaces do mundo do Meio (plano terreno) onde as inter-relações com o ambiente e os seres que o compõem acontecem em sua plenitude.

No capítulo 3, intitulado Matas e Rios – Casas dos Seres, discorre-se sobre como a paisagem é concebida a partir da perspectiva cultural indígena *Iny/Javaé*. Ancorada na mitologia e nas histórias, são descritos o sentido cultural, a importância e a percepção que esses povos têm dos ecossistemas, principalmente os mananciais (rios e lagos) e as florestas (matas), enquanto lugares de abrigo e encontro entre seres naturais e sobrenaturais.

No capítulo 4, analisa-se como as relações elaboradas pelos Javaé com a etnofauna se inserem nas práticas tradicionais e cotidianas. Diante disso, considerações são tecidas sobre a importância e finalidades múltiplas da etnofauna, bem como nos mitos/rituais, na alimentação, no artesanato, nos remédios e a relevância doméstica dos animais. Neste capítulo discute-se também, um possível sistema de etn classificação Javaé para os seres do ambiente na concepção cultural desses indígenas, além das formas de capturas e abate e dos acidentes causados por animais não humanos.

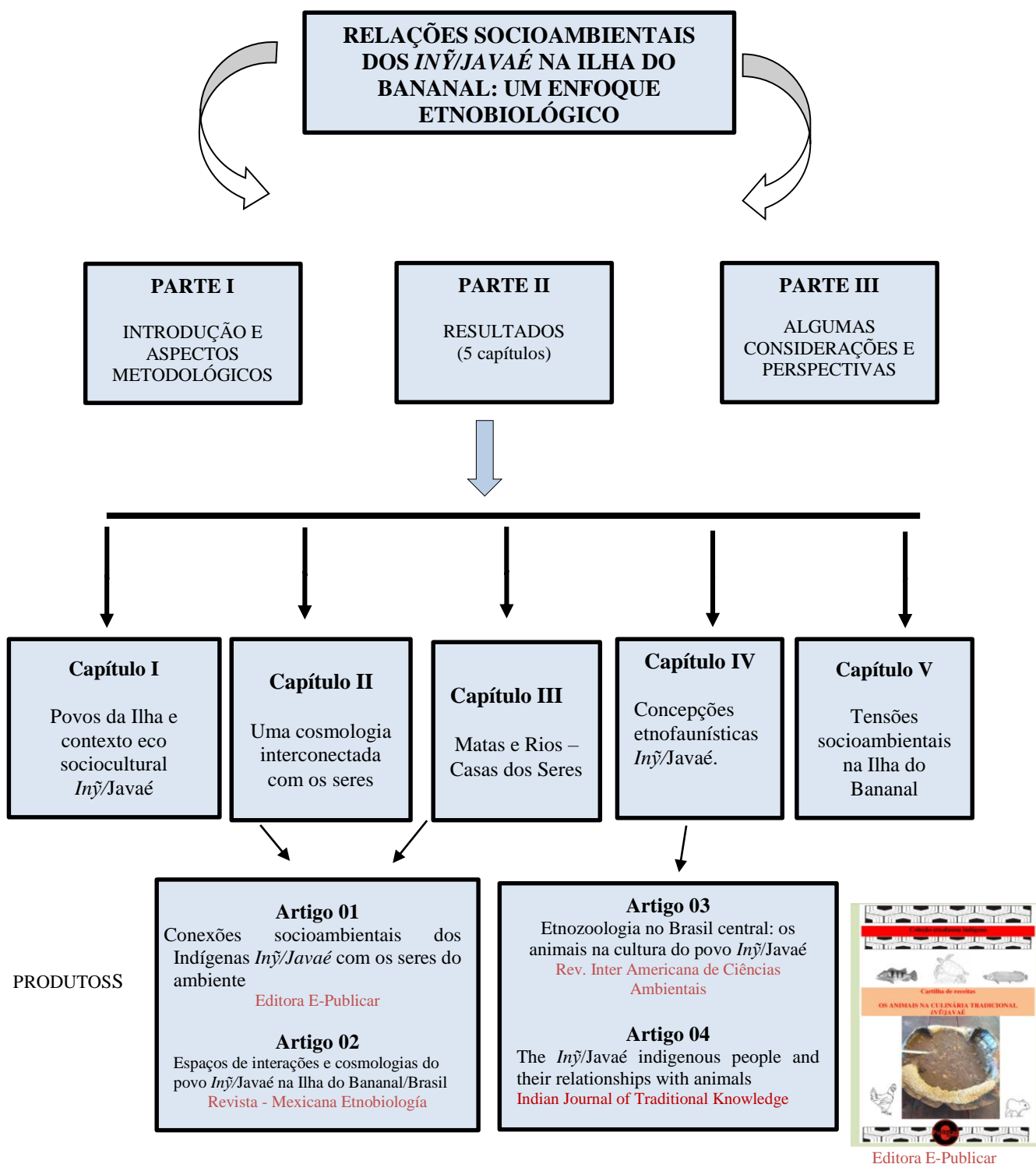
No capítulo 5 a discussão gira em torno de assuntos também emergentes, como as tensões socioambientais e seus efeitos locais na Ilha do Bananal e entorno. Para isso, apresenta-se o conceito de fronteira a partir de uma perspectiva antropológica para discutir os problemas ambientais e as pressões sociais geradoras dos conflitos socioambientais da região.

Por fim, a terceira parte deste trabalho consiste em algumas considerações a respeito da pesquisa em sua conjuntura, com indispensável atenção aos objetivos inicialmente propostos. Nesse item se discute alguns resultados, aponta os desafios e pontua as limitações da pesquisa.

Evidencia também as contribuições da pesquisa, reconhecida aqui, como ponto de partida para investigações futuras, a quem interessar.

Arranjo estrutural da Tese

Figura 1 - Estrutura da Tese



Fonte: Elaborada pela autora, 2022.

1.1. A pesquisadora e a temática: o caminho percorrido

O termo trajetória, empregado por pesquisadores para se referir ao caminho percorrido durante a sua formação acadêmica, não é por acaso. Ele representa muito além de uma sequência cronológica do tempo e se estende à vida pessoal, profissional e acadêmica. No seu sentido conotativo, pode ser comparado a uma estrada com traçados às vezes sinuosos e destinos incertos, onde o grande desafio a ser superado é trilhar por este caminho mesmo sabendo que a jornada é marcada por idas e vindas, tropeços e imprevistos.

Ao buscar na memória minha aproximação com a temática da pesquisa, percebo que está relacionada às lições apreendidas junto à minha história de vida, somada às experiências acadêmicas e profissionais.

No que tange a minha história de vida, sou uma tocaninense interiorana, mulher negra, a terceira dos cinco filhos de um casal de lavradores semialfabetizados. Passei toda a infância juntamente com minha família em contato com o campo, morando na zona rural do município de Goianorte/TO e retirando dali o básico para a nossa subsistência, aprendendo as lições ditadas pela terra, o mato e os rios.¹ Aprendi, desde muito cedo, a valorizar a simplicidade do natural que havia por lá e em contato com a comunidade camponesa local. Por certo, a base inicial da minha interação com recursos ambientais e culturais encontra-se arraigada aí.

Das recordações de infância, lembro ainda que aprendi algumas lições para a vida, decorrentes dos saberes camponeses ensinados por meus pais. Entre esses aprendizados, ficou a noção de valor e respeito às diferentes formas de vida enquanto condição natural de princípio humano. Aprendi nas histórias contadas por eles (meus pais), que a natureza possui seres encantados que povoam o imaginário camponês. Daí adveio as primeiras noções e também temor de seres antropomórficos, só ressignificados por mim anos mais tarde. Suas narrativas retratavam os guardiões da natureza na figura do “pai do mato”, do “pai da caça”, da “mãe d’água” e outros seres mágicos que coabitam a mata, rios ou no imaginário de algumas pessoas e ignorado totalmente por muitos. A partir desses saberes, compreendi também que a percepção, a noção de valor, respeito e a forma de ver o outro e de se relacionar com os seres, não é a mesma para todos. Essas experiências ajudaram a despir-me de (pré) conceitos e facilitar meu encontro com diferentes culturas.

¹ Ao me ocupar de relatos pessoais inspirados na descrição etnográfica, adoto na primeira parte deste trabalho a primeira pessoa do singular.

As experiências acadêmicas e profissionais por mim vivenciadas, ora como pesquisadora, ora como docente, também, tiveram sua contribuição quanto ao despertar para a temática deste estudo. A pesquisa e a escrita da dissertação de mestrado em Ciências do Ambiente, em 2013, sobre o povo *Akwẽ/Xerente*, possibilitou-me observar como aquele povo se relaciona de forma física e simbólica com os peixes e seus “donos”, por meio da pesca tradicional chamada tinguizada. Minha compreensão acadêmica dessas diferenças foi ganhando mais consistência e, a partir daí, constituindo um dos fios condutores para repensar uma pesquisa futura.

Meus primeiros contatos com povos indígenas vieram por meio das experiências profissionais vivenciadas como técnica de uma instituição governamental, do Tocantins, iniciada no ano de 2007. Foi através do trabalho na Coordenadoria de Educação Escolar Indígena vinculada ao setor de Educação na Diversidade da Secretaria Estadual de Educação e Cultura do Tocantins/SEDUC, que derivaram as primeiras aproximações.

Iniciante naquele departamento, incontáveis foram as vezes que fomos surpreendidas por visitas inesperadas de caciques acompanhados por demais lideranças indígenas da comunidade reivindicando direitos, como a construção de escolas, contratação de pessoal, aquisição de equipamentos, materiais escolares e merenda. Outras atividades decorrentes do labor da profissão de caráter mais administrativo advinham, a exemplo dos cursos de formação de professores como o Magistério Indígena, a Formação Continuada, assim como os acompanhamentos junto aos trabalhos realizados nas escolas dos etnoterritórios indígenas, que também ajudaram fortalecer a convivência e proximidade com os diferentes povos do Tocantins.

1.2. Os Javaé, por quê?

Embora a minha atuação profissional houvesse favorecido anteriormente o contato com professores indígenas Javaé durante cursos de formação, estive pela primeira vez em seu território no ano de 2008, a trabalho, junto com uma colega de profissão da SEDUC/TO. Ainda guardo lembranças daquele cenário de inverno amazônico, com estradas e caminhos escorregadios e lamacentos, que dificultava o acesso as aldeias. Recordo, também, que após chegar a cada aldeia à margem do rio Javaés, era preciso gritar com vigor, avisando: “o povo da educação chegou”, e aguardar que alguém do outro lado do rio viesse fazer a nossa travessia de canoa.

Enquanto aguardávamos a travessia, dividíamos o tempo na companhia de inúmeras muriçocas e a observar o rio cheio, levando macrófitas em suas águas turvas. Vez ou outra, os botos davam o ar da graça, emergindo à superfície criando um belo cenário nas águas e, no ar, as numerosas revoadas de pássaros lembravam movimentos rítmicos que enfeitava a imensidão. Efetivamente era de “encher os olhos”, causando admiração. Diferentemente das colegas de trabalho, não sentia estranheza, talvez pelo fato de ter apreço e convivência anteriores em ambiente rural. Diante do cenário sociocultural, inicialmente o sentimento era de certa apreensão, superado pela curiosidade, enquanto a imaginação vagava pensando nas dificuldades de mobilidade daquele povo em casos emergenciais. Após essas primeiras impressões, o fluir de boas conversas, o sorriso franco, a calma, as informações do trabalho na escola entre outras, cederam lugar às aproximações com esse povo.

No ano de 2010 tive um contato mais próximo com jovens do povo Javaé enquanto coordenadora do Curso de Ensino Médio Integrado ao Profissional, oferecido pela SEDUC-TO, exclusivamente para este povo. O convívio anterior e as passagens pelas aldeias a trabalho em monitorias junto aos estudantes proporcionaram vínculos de amizade e respeito não só com os alunos, mas também com seus familiares. Essa aproximação permitiria, anos depois, entre 2013 e 2014, retornar a algumas aldeias como visitante convidada.

Ao longo do ano de 2015 a 2017 foi possível outra experiência junto ao povo Javaé, como orientadora de duas alunas da graduação em Biologia, enquanto eu atuava como professora substituta no curso de Biologia na UFT, no campus de Porto Nacional, que desenvolveram trabalhos na Ilha do Bananal com o mesmo povo.

Essas configurações permitiram compartilhar longas conversas sobre a história e a cultura Javaé, mas também ouvir as angústias, conhecer os problemas e os sonhos que embalavam jovens, professores, mulheres e anciãos. Não era fácil compreender toda a complexidade que envolvia a organização sociocultural específica deste povo e os seus dilemas diante das seduções e pressões socioeconômicas que se apresentavam de forma cada vez mais intensa, e que afetam de forma aparentemente desigual as diferentes gerações.

Neste processo, foram surgindo algumas indagações tais como: em que medida os saberes e as tradições culturais dos Javaé estão associados com aquilo que normalmente denominamos de conservação ambiental? É possível identificar nos mitos e nos ritos a relação física e simbólica tradicional com a fauna local? Estas questões norteadoras deram origem à temática referente aos saberes entoecológicos Javaé, como eixo central desta pesquisa no doutoramento.

Os motivos que me levaram a escolher a temática, portanto, surgem da consolidação das experiências vivenciadas e ao fato de acreditar que este estudo possa trazer possibilidades analíticas de verificar como os estudos etnoecológicos contribuem para a efetivação de trabalhos interdisciplinares em comunidades tradicionais, a partir dos vieses da relação cosmológica, cultural e ambiental, importante na difusão do conhecimento tanto para a comunidade acadêmica, quanto para o povo Javaé e o público em geral.

Outro ponto a ser destacado e de igual relevância, é o entendimento no processo de compreensão da dimensão política, cultural e socioambiental desse povo, que poderá servir como reflexão na formulação de iniciativas e elaboração de políticas de desenvolvimento socioambiental, de bem-estar do povo Javaé e de conservação da biodiversidade da Ilha do Bananal. A opção pelos Javaé se deu em função do aceite desse povo em acolher minha pesquisa.

Assim, vivemos em um mundo em transformações e a questão é o que fazer para assegurar a sobrevivência local e planetária de forma mais harmônica, em consonância com o dinamismo cultural, as interações entre seres e o desenvolvimento, conservando o ambiente.

1.3. A pesquisa no território e os “imponderáveis da vida real”

Após ingressar no curso de doutorado, no ano de 2018, já havia definido que pesquisaria etnobiologia, embora não sabia ao certo em qual povo desenvolveria o estudo. Esta decisão só seria definida após conversar com lideranças indígenas e obter anuência prévia, caso autorizassem. Naquele mesmo ano [2018], estive no território indígena Javaé duas vezes durante 16 dias na aldeia *Txuiriri*. Em julho daquele ano, ainda sem ter um objeto de estudo delimitado, fui convidada por uma ex-aluna indígena que era mãe de *aruanã*² para acompanhar o ritual do seu filho. A aldeia estava bem movimentada com visitantes de outras aldeias. As cantorias intensas que vinham da Casa de *Aruanã* chamavam a atenção e levavam muitas pessoas ao pátio a qualquer hora do dia e também alguns momentos da noite, para apreciar o canto e a dança dos *Aruanãs*. A estadia por lá favoreceu reencontrar muitos ex-alunos, pessoas conhecidas que há tempos não os via e que, curiosamente, logo me perguntava se estava passeando ou fazendo pesquisa. Foram dias de atividades intensas, de forma que após duas

²A mãe de *aruanã* ou mãe do *jyrè* é o nome dado na tradição Javaé à mãe do menino iniciante durante o ritual de passagem para a vida adulta. A ela [mãe] é atribuída a responsabilidade cuidadosa de alimentar o seu filho e também os demais meninos que fazem parte do ritual, enquanto estes estiverem confinados na casa dos Homens, alimentando-os com alimentos da culinária tradicional.

semanas tive que regressar levando na bagagem uma gama de curiosidades aprendidas sobre a cultura por meio daquele evento e memórias satisfatórias daquela festa cultural que não tinha previsão de data certa para finalizar, pois levaria meses.

No ano seguinte, em 2019, após longas conversas com o professor Tenaxi Javaé [cursista do mesmo programa de Pós-Graduação que eu] e que seria meu futuro interlocutor, veio um tímido convite para desenvolver a pesquisa junto ao seu povo. Apesar de inicialmente ver poucas possibilidades em razão da distância, custos e demais fatores que pareciam não favoráveis, comecei a pensar sobre a questão. No mês de abril daquele ano, retornei à Ilha do Bananal na aldeia Txuiri, para visita sem compromissos acadêmicos e encontrei D. Inês e Sr. José Sewerehi Javaé (anciãos que me adotaram³ desde 2011) e que havia perdido recentemente uma filha suspeita de assassinato⁴. Naquela visita, conversei com o cacique da aldeia, Cleiton Javaé, sobre o interesse em desenvolver o estudo com seu povo, o qual acolheu manifestando que poderia contar com seu apoio. A visita se estendeu até a aldeia Canoanã na companhia de Tenaxi, onde a ideia da pesquisa também foi acolhida por lideranças com o apoio do cacique Tehybi Javaé. Retornei esperançosa e com algumas ideias, as quais, compartilhadas com meu orientador, nos levou a optar pela aldeia Canoanã como *locus* da pesquisa.

A partir de então o retorno à Ilha do Bananal se daria três meses depois, (julho), quando foi assinado Termo de Anuência Prévia. Os diálogos e as vivências junto à comunidade favoreciam cada vez mais para minha melhor compreensão a respeito do modo de ser e de viver desse povo. Posteriormente, em outubro e dezembro daquele ano, outros momentos de trabalho de campo nas duas aldeias [Txuiri e Canoanã] foram possíveis, perfazendo, assim, um total de quatro viagens de campo à Ilha do Bananal no ano de 2019. Dessas viagens, três, foram de interesse de pesquisa, totalizando respectivamente doze, dezesseis e dezoito dias cada.

No ano de 2020, meu retorno ao território indígena se deu no início de fevereiro, quando permaneci por lá a primeira quinzena do mês, no período chuvoso e rios cheios. Além, disso, tive mais oito dias de convivência junto às mulheres indígenas que vieram à capital, Palmas, vender seus artesanatos, quando então compartilhamos momentos de duradouros diálogos.

³ Este termo aqui, expressa a consideração a qual eu fui acolhida, apesar de externa ao grupo, ou seja, significa também ser tratada como membro da família. É uma relação de amizade, respeito e cuidados. É costume ao adotado receber um nome na cultura. No meu caso, recebi o nome de *Kujatahi* que é um nome próprio feminino dado por minha *nadi* [mãe] D. Inês Karajá.

⁴ Esse episódio trágico ainda não desvendado, ocorreu na Aldeia Txuiri. Leiliane Beriaru Javaé (26 anos) filha de D. Inês Wesi e do Sr. José Sewerehi Javaé, foi encontra desfalecida, com uma corda no pescoço do banheiro da sua casa. Sangrava demasiadamente pelas narinas, boca, ouvido e o óbito foi constatado. Deixou três filhos menores de 10 anos que vivem com os missionários americanos e estudam na cidade. A família desconfia do envolvimento do próprio marido da vítima nessa fatalidade.

Após a última estadia na aldeia (fevereiro de 2020), não foi possível retornar para dar continuidade à pesquisa de campo em decorrência dos “imponderáveis da vida real”, como preconizado por Malinowski (1979), ao se referir às ações da vida prática do nativo, uma vez que a forma de apreender é favorecida com a observação em sua realidade. A expressão aqui mencionada, também remete ao impedimento formal da continuidade da pesquisa em campo pela Portaria 419/Fundação Nacional do Índio/Funai (Anexo V), em razão da pandemia provocada pela SARS-CoV-2/Covid-19, que assolou o mundo e, de forma pavorosa, as populações indígenas.

1.4. A construção da problemática e a hipótese da pesquisa

O interesse pelo estudo sobre a relação desse povo com o ambiente teve suas raízes pautadas em demandas locais expressas por este povo, a respeito de certas preocupações (e certo temor), decorrentes dos riscos de ameaças aos recursos naturais e a cultura *Iny/Javaé*.

O crescimento econômico, aliado ao interesse político e o relativo aumento populacional, provocou alterações na dinâmica social dos municípios direta ou indiretamente impactados por empreendimentos instalados no entorno da Ilha do Bananal, tornando-se uma ameaça a esta, especialmente aqueles voltados ao agronegócio, atividade agropecuária extensiva e grandes áreas de plantio de grãos (RODRIGUES, 2008b; BISPO, 2012).

Entretanto, esta região possui algumas particularidades, como o fato de fazer limites com a Ilha do Bananal, a qual possui um Parque Nacional, um Parque Estadual e territórios indígenas, alguns oficialmente demarcados, o que tem assegurado certa proteção ao ambiente natural. Porém, nas últimas três décadas intensas alterações nas estruturas econômicas e ambientais da região têm produzido mudanças, de forma acelerada, na dinâmica socioambiental e na vida das comunidades tradicionais da região, incluindo o povo indígena Javaé (BISPO, 2012; MATTOS *et al*, 2014).

Se tradicionalmente para os Javaé, segundo Toral (1992a), a caça, a pesca, o extrativismo vegetal e a agricultura de subsistência consistiram na forma mais comum de usos dos recursos naturais, neste novo contexto as atividades como o aluguel de pastagens, sobre a forma de retiros⁵, ganha consistência passando a ser importante fonte de renda para estes

⁵ Os retiros são porções de terras cercadas de arame no interior da Ilha do Bananal. Os que encontrei entre 2019 e 2020, possuem estruturas de fazendas, com sedes, plantio de árvores frutíferas e pastos cercados. Ali vivem

indígenas. Observa-se, também, que a exploração cada vez maior da água dos rios Javaés e Formoso para abastecer lavouras irrigadas em propriedades rurais circunvizinhas da ilha, parece ter provocado impactos hídricos na região, como afirma Tenaxi Javaé (2019), quando se refere à diminuição do volume de águas nos rios, principalmente no período de estiagem.

Esse cenário colocou os *Inỹ/Javaé* diante de uma dupla preocupação tangenciada pelas pressões socioambientais: a primeira está no âmbito da cultura e consiste no “medo” da perda de seus costumes e tradições, decorrente das influências advindas da relação com a sociedade não-indígena. A segunda refere-se às ameaças das bases tradicionais de subsistência, principalmente as fontes alimentares proteicas, advindas dos animais silvestres, peixes e tartarugas, impactados diretamente pelo modelo de “progresso” implantado na região e que, na concepção de Tenaxi Javaé (2019), põe em risco os conhecimentos e as interações com os demais seres do ambiente.

Formuladas, as situações-problemas nortearam a elaboração da problemática do estudo, que tem como temática os saberes etnoecológicos Javaé, enquanto eixo central da pesquisa, evidenciado como pergunta problema: Como as relações culturais dos *Inỹ/Javaé* com o ambiente e os seres que o compõem, influenciam seu modo de ser e de viver, e como isso se associa com a forma de pensar o ambiente diante das tensões socioambientais?

Em face desta problemática, a hipótese elaborada é de que as relações eco socioculturais dos Javaé estão associadas aos seus saberes ecológicos tradicionais local, e inseridas nas práticas culturais e atividades cotidianas, de forma física e subjetiva, contribuindo para a manutenção das tradições e do meio ambiente, a despeito ou não das pressões socioambientais.

1.5. Objetivos da pesquisa

O objetivo geral do trabalho é compreender a dinâmica das inter-relações socioambientais dos indígenas *Inỹ/Javaé* na Ilha do Bananal – Estado do Tocantins, com enfoque na concepção cultural de meio ambiente, nas práticas tradicionais e nos efeitos das tensões ambientais da região.

temporariamente os retireiros/vaqueiros, que são *tori* (não índio) com suas famílias. Os grandes fazendeiros da região arrendam os retiros e contratam os retireiros com vistas aos cuidados para com os seus rebanhos majoritariamente bovinos, além de suínos, equinos e até granja avícola.

Objetivos específicos:

- Conhecer o povo *Inỹ/Javaé* por meio dos registros escritos acadêmicos, documentais e vivência na aldeia;
- Descrever sobre a cosmologia e as relações socioambientais estabelecidas entre os seres, no contexto cultural *Inỹ/Javaé*;
- Discorrer como a paisagem é concebida a partir da perspectiva cultural indígena Javaé;
- Analisar como as relações elaboradas pelos indígenas Javaé sobre a etnofauna se inserem nas práticas tradicionais e cotidianas.
- Identificar e discutir os principais aspectos das tensões socioambientais e seus efeitos locais.

O caminho metodológico percorrido para alcançar esses objetivos, é descrito a seguir.

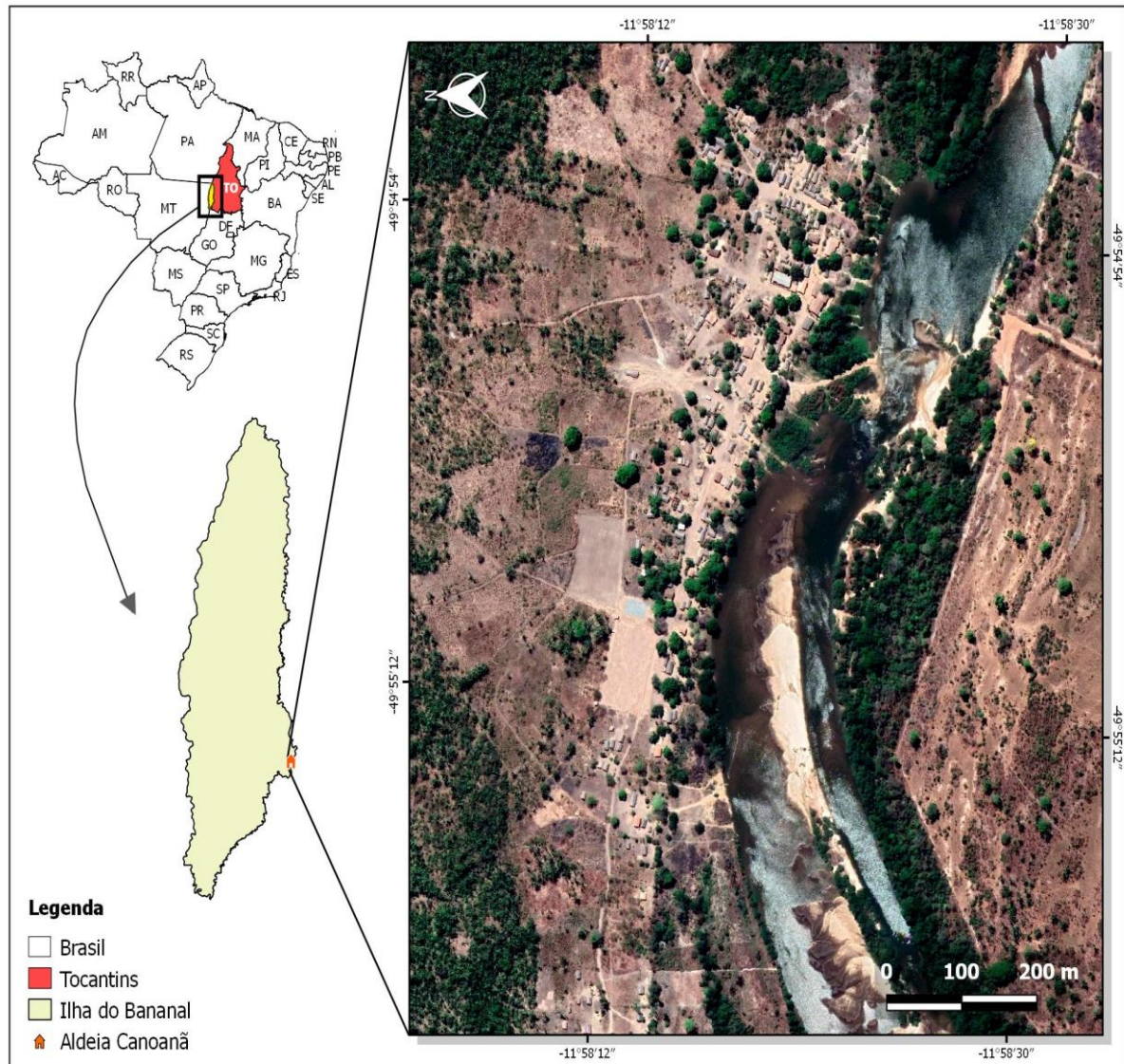
2. ASPECTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA**2.1. Delineamentos da pesquisa**

Trata-se de uma investigação exploratória e descritiva de natureza interdisciplinar que discute as relações socioambientais no âmbito cultural de um grupo étnico, ancorada pela abordagem qualitativa com o propósito de aproximações entre o objeto da investigação e os resultados encontrados (CRESWELL, 2010).

2.2. Caracterização da área de estudo

O *locus* principal da pesquisa foi a Aldeia Canoanã, localizada na Terra Indígena Parque do Araguaia, na Ilha do Bananal. A aldeia Canoanã (Figura 2), fica a 34,6 km da sede do município de Formoso do Araguaia e a 313 km de Palmas, capital do estado do Tocantins, Brasil. Situada à margem esquerda do rio Javaés, esta aldeia indígena é uma das mais antigas desse povo, fundada na década de 1940 (RODRIGUES, 2008b). Com uma população de 492 indígenas residentes, distribuídos em 114 famílias, (DSEI/TO, 2020), situa-se na seguinte coordenada: paralelo 11°58'17" S e o meridiano 49°54'59" W.

Figura 2: Localização da Aldeia Canoanã na Ilha do Bananal, Tocantins/Brasil



Fonte: IBGE, (2019) e MMA, 2018, Sistema de Coordenadas: Geográficas, Datum: SIRGAS 2000. Maria do Carmo P. Santos (Org.) & Renato Glauber de Almeida (Editor)

A Ilha do Bananal é conhecida como a maior ilha fluvial do mundo, com área de extensão próxima a 20.000 km² que representa 7,2% do território do estado do Tocantins e 0,23% do território brasileiro, formada pelo rio Araguaia a oeste e o seu braço menor, denominado rio Javaés a leste (TORAL, 1992a; NUNES, 2018). Este ambiente insular é constituído por uma faixa de transição entre cerrado/floresta Amazônica.

Além do cenário natural, possui também uma diversidade sociocultural inerente aos povos tradicionais que ali vivem, entre eles: ribeirinhos e indígenas das nações Avá-Canoeiro, Tuxá, Iny/Karajá e Iny/Javaé (LOURENÇO, 2009).

2.3. Ética na Pesquisa

Os procedimentos éticos foram observados e a pesquisa foi registrada no Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq (Anexo A), aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa/ CEP da Universidade Federal do Tocantins - UFT (Anexo B) e Conselho Nacional de Ética em Pesquisa/ CONEP Processo nº 29322320.8.0000.5519 (Anexo C) e autorizada pela Fundação Nacional do Índio/ FUNAI Processo nº 08620.000373/2020-47 (Anexo D). Foi obtido consentimento informado de todos os participantes, assinado Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e Autorização para uso de imagens, som e dados biográficos.

Os idosos que manifestaram interesse em participar da pesquisa, mas com dificuldades de comunicar, ler, escrever ou entender em português, tiveram a intermediação do intérprete. Mediante presença de algum adulto da família, puderam ouvir a leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e foi garantida a liberdade para decidir se aceitaria ou não participar do estudo.

O anonimato dos participantes foi preservado em atenção às normas ética e a lisura da pesquisa científica aplicáveis em Ciências Humanas e Sociais, de acordo com a Resolução 466/2012 (BRASIL, 2012) e a Resolução 510/2016 (BRASIL, 2016). Quando mencionado fragmentos de falas ou entrevista, foram identificados por ordem alfanumérica, assim, “C” representa (cacique), “A” (ancião), “P” (professor) e “X” (xamã), “Pc” (Participante da comunidade) e a sequência da entrevista foi indicada da seguinte forma: (A1, A2...), (P1, P2...), (X1, X2...), seguida da idade do participante. Dessa forma, a identificação por códigos, não se refere às iniciais do nome do participante, mas à sua representatividade no âmbito cultural na aldeia.

2.4. Participantes e critérios de inclusão

Um breve levantamento do perfil sócio econômico dos participantes que inclui idade, escolaridade e renda, ajudaram a conhecer melhor os participantes e obter dados atuais mais precisos sobre esse povo indígena.

Participaram diretamente da pesquisa 78 indígenas de ambos os sexos, correspondendo à amostra de 85% do universo de 92 pessoas, dentre os quais incluiu um mediador local e intérprete/interlocutor, conhecedor da sua cultura e com domínio das línguas *Iny* e portuguesa. Foram informantes-chaves: as lideranças entre os quais um (1) cacique, um (1) vice cacique e

dois (2) chefes cerimoniais⁶. Além desses, quatro (4) xamãs, oito (8) professores, trinta e seis (36) anciãos e vinte e seis (26) moradores da comunidade local. A idade dos participantes na ocasião da coleta compreendia entre 35 e 80 anos.

Tabela 01: Faixa etária dos participantes

Idade	Entre 35 e 40	Entre 41 e 50	Entre 51 e 60	Acima de 61
Nº de pessoas	16	21	27	14
% faixa etária	20%	27%	35%	18%

Fonte: Dados da pesquisa - fevereiro de 2020.

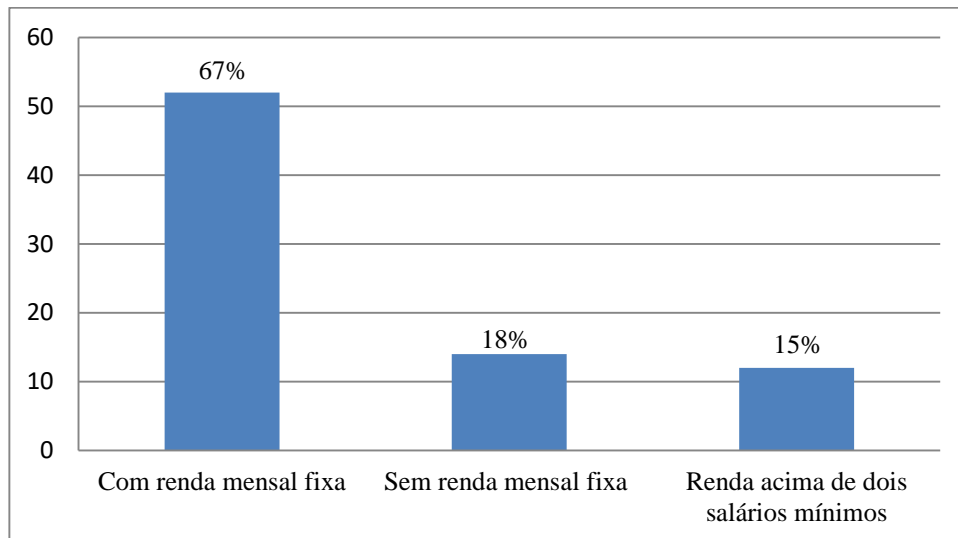
A participação dos reconhecidos localmente como anciãos, foi expressiva (53%), o que representou a soma dos percentuais entre aqueles com faixa etária superior a 50 anos. Esses idosos, constituem um grupo seletivo, respeitado e socialmente chamados sábios da sua cultura, ou seja, são especialistas locais, legitimados guardiões memoriais das suas histórias e experiências. As estratégias de transmissão do conhecimento são ensinadas aos mais jovens pela oralidade, cujo modelo de transmissão de saberes, mostra-se evidente em distintas culturas indígenas (ALCORN, 1993; BERKES, COLDING e FOLKE, 2000).

A escolaridade dos participantes, na ocasião da coleta de dados, correspondia a 73% com ensino fundamental incompleto, 13% com ensino médio completo, 9% com ensino superior completo e 5% não alfabetizados. Vale pontuar que a educação escolar formal, foi implantada nesta aldeia há mais de 40 anos pela Funai e mantém-se jurisdicionada ao governo estadual. Conforme verbalizado por Tenaxi Javaé, a escola é percebida como “um local importante de aprendizagem e formação”. O percentual de analfabetismo sugere que os participantes idosos aposentados, preferem seu estilo de educação tradicional à educação escolar imposta pelos não indígenas (GIRALDIN, 2016).

⁶ Chefe Cerimonial ou chefe ritual (*ixytyby*) – refere-se àquele que aúfere saberes imprescindíveis às cerimônias/rituais. Posição exercida por pessoas do sexo masculino com facilidade na oratória e comunicação. Sua função consiste em conhecer, organizar e presidir eventos festas e cerimônias como os rituais de iniciação, casamento e fúnebres, além de poder intervir como conselheiro em qualquer família. É uma autoridade respeitada e suas atividades culturais podem estar associadas à figura e afazeres dos anciãos e xamãs. (Ver mais TORAL, 1992a; RODRIGUES, 2008b).

Sobre a situação referente à produção, à distribuição e ao consumo de bens e serviços, os participantes possuem fonte de renda diversificada e dinâmica diante do cenário econômico, como se observa a seguir:

Gráfico 1: Renda dos participantes



Fonte: Dados da pesquisa - fevereiro de 2020.

O equivalente a 67% dos participantes que possuíam remuneração mensal fixa, recebiam até um salário mínimo proveniente de aposentadorias, pensões e programas sociais do governo. A subsistência financeira de 18% que não possuía renda mensal fixa era proveniente da comercialização de artesanatos, pescados, caça e produtos das roças. A origem da renda dos 15% que recebiam renda mensal fixa superior a dois salários mínimos procedia de aluguéis de pastagens para gado bovino, ou remunerações enquanto funcionários públicos.

Os critérios de inclusão incidiram em: ser indígena Javaé, ter idade entre 35 e 80 anos, residir na aldeia, ter disponibilidade para responder as perguntas da entrevista e para participar livremente.

2.5. Métodos, técnicas e abordagens

Diegues (2000) alerta que existem dificuldades de se delimitar o campo científico quanto ao teor multidisciplinar e ao cunho teórico-metodológico, pois as ferramentas que os norteiam são as mesmas que regem outras áreas disciplinares do conhecimento. Por outro lado, estes autores ressaltam que é exatamente dessa dificuldade que surgem novas possibilidades teórico-metodológicas, que perpassam a interdisciplinaridade por meio do cruzamento de

estratégias e conceitos que geram novos conhecimentos. Neste sentido, os métodos, técnicas e ferramentas da pesquisa de campo que conduzem à coleta e análise dos dados também são ancorados nos referenciais dessas áreas do conhecimento e estabelecem complementaridade (ALBUQUERQUE, LUCENA e ALENCAR, 2010).

Esta pesquisa se insere na interface desses desafios e possibilidades. O estudo compreendeu a pesquisa bibliográfica, documental e em campo. Em virtude da sua abrangência interdisciplinar, buscou-se associar métodos advindos da Antropologia e das Etnociências. Dessa forma, foi empregada a integralização de metodologias que permitiu nortear a execução das atividades inspiradas na etnografia e no método etnobiológico e nas técnicas de observação direta e indireta⁷ para abordagem em campo (MALINOWSKI, 1978; OLIVEIRA, 1996; ANGROSINO, 2009; RESTREPO, 2016).

Assim, o primeiro [método etnográfico], segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1996), permite o levantamento de dados com a finalidade de conhecer melhor o estilo de vida ou a cultura específica de determinado povo. Guiada por este método, buscamos compreender o estilo de ser e de viver dos Javaé em suas particularidades culturais, mediada pela técnica de observação participante, amplamente utilizada para a análise descritiva e interpretativa das sociedades (MALINOWSKI, 1978). Esta técnica, que na concepção de Montenegro (2001) consiste em um envolvimento do pesquisador com a população local considerando seus costumes e suas práticas culturais, permitiu o olhar de dentro da realidade observada, favorecendo o registro das observações cotidianas, narrativas, histórias, mitos e rituais locais.

O segundo [etnobiológico], de acordo com Albuquerque, Lucena e Alencar (2010), tem a função de categorizar, validar nomes dos seres e do ambiente conforme os saberes tradicionais locais. Inspirada neste método foi empregada a técnica de Folk, que consiste na forma natural da comunidade identificar os seres vivos (POSEY, 1986). Esta técnica favoreceu descrever sobre as concepções e percepções culturais dos participantes a respeito da paisagem, ecossistemas e os seres que as compõem, bem como identifica-los por nomes, tamanho e importância utilitária na cultura.

Entre as abordagens que perpassam os métodos utilizados nesta pesquisa, tem destaque a abordagem qualitativa enfatizada por Montenegro (2001), como uma possibilidade de compreender, descrever e qualificar a dinâmica vivenciada por grupos sociais. Também o uso da abordagem qualitativa foi pertinente e necessário ao possibilitar a análise de fenômenos

⁷ Este tipo de observação refere-se àquelas fora de campo, realizadas através de imagens, relatos e mensagens de áudios e textos escritos, via diferentes meios de comunicações durante o período pandêmico. Momento esse, que a pesquisadora esteve impossibilitada de ir a campo por motivo de segurança sanitária.

sociais e de aspectos ambientais fazendo com que questões qualitativas pudessem ser quantificadas de acordo com seu teor metodológico. Além disso, “permite trabalhar com valores, crenças, representações simbólicas, hábitos, atitudes e opiniões” (MINAYO e SANCHES, 1993, p.247). Para Creswell (2010), há benefício na integração dos métodos, uma vez que um complementa outros, à medida que se consegue extrair o melhor de cada assunto específico.

2.6. Fases da pesquisa

A realização da pesquisa compreendeu os diferentes momentos, cujas etapas compreenderam: 1) Levantamento bibliográfico, com buscas por descritores em bancos de dados e catálogos on-line por produções acadêmicas e artigos científicos sobre a temática; 2) Apresentação do projeto de pesquisa às lideranças indígenas e obtenção da assinatura do Termo de Anuência Prévia (Apêndice B); 3) Encaminhamento do projeto ao CNPq, Comitês de Ética e FUNAI (Anexos I, II, III e IV); 4) Coleta de dados com vivência em campo e acompanhamento do cotidiano na aldeia com realização de entrevistas e conversas abertas; 5) Pesquisa em escritório (fora da aldeia) mediante entrevistas on-line e via mídias sociais durante o período pandêmico, incluindo nesta fase a tabulação e análise dos dados. O percurso metodológico a seguir, descreve os passos necessários para a concretização de tais etapas.

2.7. Instrumentos

Para o levantamento de informações que consistiram na coleta dos dados, foi necessária a utilização diversificada de ferramentas, entre elas cita-se: o caderno de campo, câmera e gravador para o registro das narrativas dos mitos e histórias dos anciãos verbalizadas livremente, assim como as anotações sobre as vivências, as manifestações culturais, as cerimônias e os rituais.

Além dessas ferramentas, foi elaborada uma entrevista com roteiro semiestruturada (Apêndice A), organizada em três momentos: a primeira parte consistia em informações referentes ao perfil sócio econômico dos participantes (escolaridade, fonte de renda, alfabetização). Serviram de referência os Indicadores e Dados Básicos/IDB do Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde do Brasil - DATASUS (2012). A segunda parte foi constituída de questões abertas relacionadas às concepções sobre a etnofauna local associada à cosmologia indígena. A terceira parte foi composta por indagações abertas referentes às

interações e conservação do ambiente, onde se abstrai noções de percepções sobre o ambiente e as relações com as áreas de florestas, mananciais e demais seres.

Também foram disponibilizados pinceis, lápis e papel sulfite em branco, destinado à criação de desenhos espontâneos, manifestado por alguns participantes durante as conversas, a exemplo de mapas e imagens que representam a paisagem e impactos a ela relacionados e dispostos no capítulo V. A construção de desenhos espontâneos ajudou na compreensão, dando sentidos e ilustrando as narrativas durante a aplicação das entrevistas semiestruturadas e conversas abertas (SILVA e VERGARA, 2002).

2.8. Procedimentos de coleta de dados em campo

Foram empreendidas quatro viagens intercaladas a campo no período de julho de 2019 a fevereiro de 2020, interrompido por razões de insegurança sanitária provocada pela a pandemia Covid-19, que consistiram em estadias de 15 dias cada, totalizando dois meses de convivência na aldeia. Somado a esses, foram mais 42 dias de vivência com participantes fora da aldeia, mas que foram de trabalhos intensos de coleta.

As estratégias para realização da coleta dos dados em campo compreenderam os seguintes percursos metodológicos. Para a observação cotidiana da realidade e vivência na aldeia, incluindo a descrição do ambiente físico local, foram realizadas anotações escritas, além de registros fotográficos e vídeos. As observações relacionadas aos eventos culturais na aldeia (festas tradicionais, rituais, brincadeiras, pinturas, entre outras), foram mediadas por conversas abertas, informais e registradas de forma escrita e áudios, os quais auxiliam na pesquisa em comunidades tradicionais (TOMAS & MIRANDA, 2004).

Para captar opiniões dos participantes acerca de suas concepções sobre cosmologia, ambiente e seus ecossistemas (rios, lagos e matas), incluindo os seres (vivos e não vivos) que o compõem e que permeiam as relações entre o mítico e o natural no domínio das relações etnoecológicas, foram realizadas conversas livres, informais e escuta minuciosa de narrativas, mitos e histórias relatadas por anciãos, xamãs e demais partícipes, as quais foram registradas de forma escrita e gravadas em áudios.

Para além das observações registradas e com o intuito de compreender a relação socioambiental e cultural dos participantes, foram realizadas entrevistas com roteiro semiestruturado, aplicada individualmente a 78 indígenas, com duração média de 20 minutos, em local escolhido pelos participantes, geralmente na escola ou em suas residências. A seleção dos participantes foi mediada pela a técnica *Snowball* ou ‘bola de neve’ em que o entrevistado

anterior indica o próximo, conforme o domínio sobre o assunto (GOODMAN, 1961; BAILEY, 1994). Durante a entrevista e para melhor compreensão, alguns professores ilustraram livremente, por meio de desenhos manuais, mapas e outras figuras que representam os ecossistemas importantes do seu território, bem como os impactos ambientais nestes. As imagens foram aproveitadas em suas aulas posteriormente e cedidas para compor esta tese, observados os direitos autorais.

As entrevistas foram gravadas em áudio e vídeos. Todas elas foram transcritas na íntegra e armazenadas em arquivos digitais. Os fragmentos utilizados para fins de publicações, quando necessário, foram realizados ajustes ortográficos mantendo a aceção do assunto abordado, atendendo as exigências do texto científico. Esta técnica, além de assegurar a fidedignidade ao que é dito pelos entrevistados, possibilita ao pesquisador captar informações contidas nas falas dos interlocutores que podem conduzir ao aprofundamento e interpretação do assunto abordado (ANGROSINO, 2009).

Para fazer o levantamento dos nomes dos principais animais conforme suas finalidades culturais e significados simbólicos na concepção dos participantes, foi elaborada uma lista contendo os nomes vernaculares dos animais na língua *inÿrybè* (*Inÿ/Javaé*) e portuguesa. Em seguida, foram nomeados de acordo com as características citadas pelos entrevistados e quando avistados foram fotografados, sem haver necessidade de capturá-los, observada a técnica pista taxonômica, que considera as descrições dos informantes (MARTINS, 2008).

Para identificação dos usos múltiplos da fauna que possuem analogia física e simbólica na cosmologia Javaé com a questão da conservação ambiental, foram organizados domínios culturais de interesse, ou seja, criadas tabelas com diferentes categorias de acordo com seus fins utilitários (alimentício, artesanal/adornos, mitos/ritos e medicinal), que subsidiarão as análises e discussões sobre as questões socioambientais locais.

2.9. Tratamento dos dados

As análises das informações levantadas em campo ocorreram em escritório, mediante a transcrição de relatos e a tabulação dos dados subsidiada em discussões teóricas em torno de cada objetivo inicialmente definido.

As narrativas, os mitos e as entrevistas gravadas, passaram pelo processo de transcrição e leitura minuciosa. Essas informações foram interpretadas qualitativamente e discutidas, inspiradas na pesquisa etnográfica, em que prevalece o ponto de vista, a imagem e o imaginário

projetadas pelos participantes (MALINOWSKI, 1978; OLIVEIRA, 1996; ANGROSINO, 2009).

Os dados foram sistematizados e identificados os padrões de semelhanças e, após analisados, foram associados aos sentidos culturais e discutidos com base na literatura relacionada à temática. Assim, as descrições das paisagens relatadas, assim como a forma de etnoclassificá-las, foram consideradas conforme a percepção local (POSEY, 1986). Dessa forma, o tamanho dos ecossistemas citados [mananciais e matas] e a constância que são frequentados, foram categorizados respectivamente em: pequeno, médio e grande porte e em baixa, moderada ou elevada atividade antrópica.

As descrições relacionadas à categorização dos seres do ambiente foram consideradas a etnoclassificação local, baseada nos saberes culturais que considera o tipo do animal [espécie], o gênero [macho ou fêmea] e a finalidade, relacionada aos aspectos utilitários de cada um, sendo o quesito tamanho, [pequeno, médio ou grande], um importante fator associado aos seus etnoconhecimentos. A identificação dos animais mencionados pelos participantes foi realizada comparando-se as descrições fornecidas pelos informantes e os registros fotográficos, quando possível, e posteriormente comparando com lista de espécies do Plano de Manejo do Parque Nacional do Araguaia (BRASIL, 2001).

3. As Etnociências

A Etnociência consiste em um campo de pesquisa que surgiu no século XX, a partir do enfoque etnológico das Ciências Sociais repercutir também de forma expressiva nas ciências Naturais (DIEGUES, 2000). Ela ainda é considerada recente, se comparada a outras áreas do conhecimento e compreende investigações que buscam nas ciências tradicionais a valorização de saberes que são bases do conhecimento científico ocidental (PESOVENTO et. al., 2019). No âmbito epistêmico, devido seu caráter multidisciplinar, a etnociência consegue dialogar com diferentes áreas compartilhando suas metodologias enquanto ferramentas que possibilitam o entendimento das interrelações entre humanos e o meio natural.

O presente estudo se insere no campo da Etnociência e, mais especificamente, da Etnoecologia. A Etnociência agrega diferentes áreas do conhecimento que se consolidam cada vez mais, a partir de suas diversas vertentes, como a Etnobiologia, a Etnoecologia, a Etnobotânica, Etnozoologia, a Etnopsicologia, dentre várias outras. Estas áreas, ao utilizarem o prefixo *etno*, adotam o princípio de discriminar diferentes abordagens com base na visão compartilhada pelos povos de determinadas culturas (ALVES; SOUTO e MOURÃO, 2010).

Para Alves e Rosa (2007, p. 1), nas Etnociências o “*etno*”, diz respeito à cognição, ou seja, ao sistema de conhecimento tradicional de um povo, por isso integra “seus modos particulares de classificar seu universo material e social” adquirindo assim, sentido específico na cultura de cada sociedade humana. Na perspectiva de Martin (1995), o termo *etno* significa a forma que as diferentes sociedades compreendem o mundo físico. Por isso, ao utilizar *etno*, dentro de uma disciplina acadêmica, como a Antropologia, a Biologia, a Zoologia e as demais, têm-se o entendimento que os pesquisadores desses campos investigam as concepções e percepções das sociedades locais, dentro desses contextos (HAVERROTH, 1997).

Nessa interface, a Etnoecologia refere-se aos modos locais de compreensão das relações entre os humanos e o seu meio natural, incluindo outros aspectos ecológicos, além das espécies em si, o solo, o clima, a paisagem os ecossistemas e seus elementos, dentre eles, todos os seres que compõem o ambiente (TOLEDO, 1992; HUNN, 2007; ALVES, 2007).

Nesse sentido, Camacho Moreno *et al.*, (2021), enfatizam que os saberes tradicionais ecológicos buscam compreender como as populações humanas concebem, percebem, classificam e utilizam os recursos naturais. Alerta ainda, que os conhecimentos e as informações dos povos originários sobre a paisagem e os vínculos entre os seres do ambiente, podem se tornar relevantes instrumentos na construção de planejamento, manejo e conservação dos ecossistemas (ALBUQUERQUE *et al.*, 2010). Isso porque as diferentes culturas humanas, possuem saberes e estratégias específicas de como se relacionar com a biodiversidade dos mais diversificados ecossistemas (OVERAL, 1990; BEGOSSI, 1993).

Dessa forma, o conhecimento ecológico local (CEL) ou tradicional, corresponde ao conjunto de saberes referentes às relações entre as espécies, inclusive a humana e o ambiente (CONKLIN, 1961; MARTIN, 1995; NAZAREA, 2006; MORAN, 2011). Isso incide na constituição de repertórios eco socioculturais das pessoas, sobre as condições ecológicas do meio em que vivem e suas diferentes implicações práticas. Trata-se, portanto, de uma abordagem ecológica, biológica, social e cultural (STURTEVANT, 1964; JOHNSON, 1974; MARQUES, 1995).

Diante disso, é na conjuntura desse olhar etnoecológico que busca valorizar os saberes tradicionais associados ao meio ambiente, bem como a dinâmica e a manutenção da diversidade cultural quanto biológica – importantes como bases das relações socioambientais.

Nesse sentido, esses referenciais ajudam a tecer consideração acerca dos saberes locais enquanto ciência tradicional. Ao mesmo tempo, possibilitam refletir sobre aspectos culturais articulados social e ambientalmente, temática essa que permeia as relações socioambientais que perpassa este estudo.

PARTE II – RESULTADOS

Capítulo 1

Os povos da ilha e o contexto eco sociocultural *Inỹ/Javaé*

Os povos originários brasileiros constituem uma população de 817.963 indígenas (IBGE, 2010), distribuídos em 305 etnias, falantes de aproximadamente 274 idiomas diferentes (FUNAI, 2020). Embora algumas características pareçam similares, cada grupo possui suas singularidades.

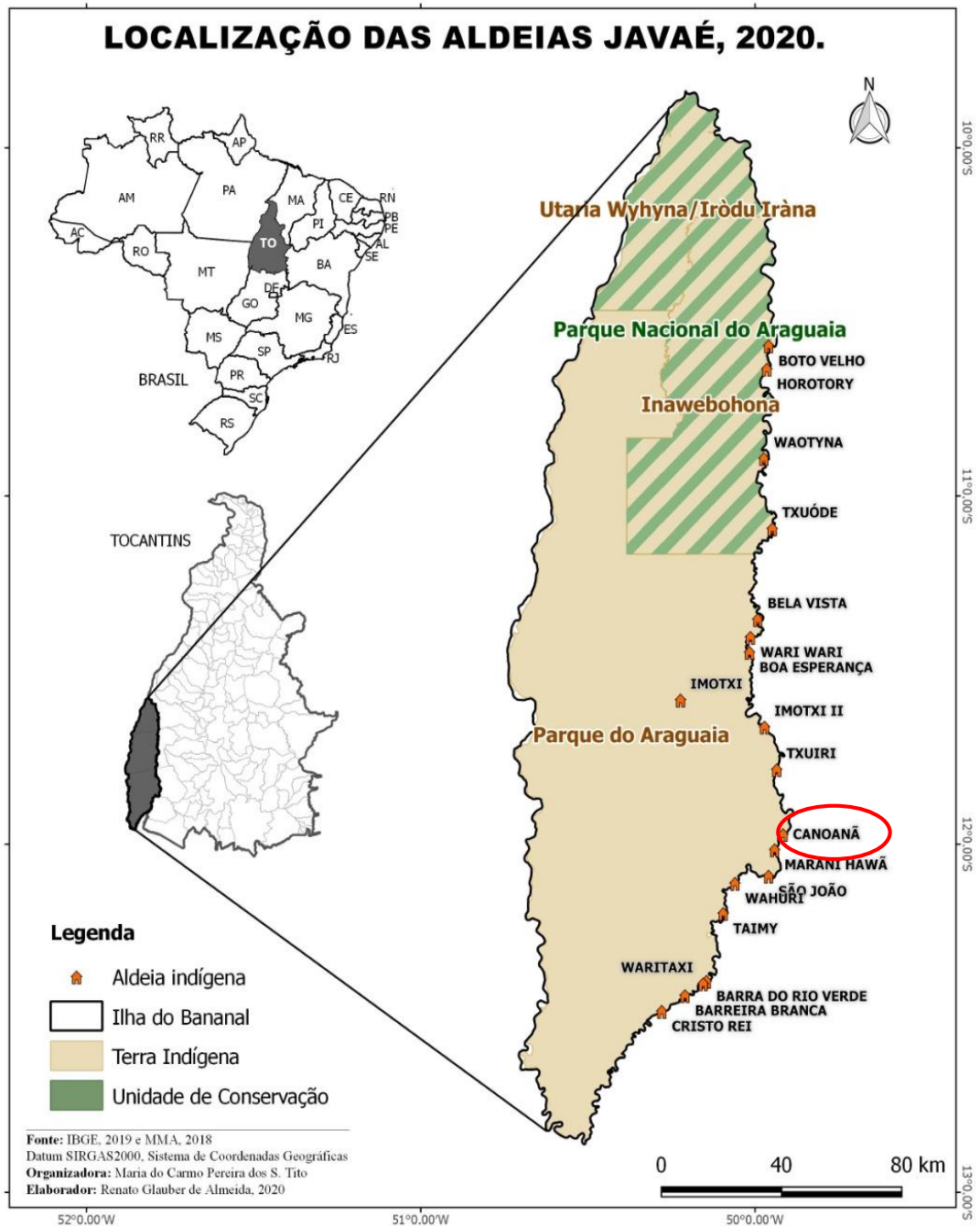
De acordo com o Censo Demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, o estado do Tocantins possuía em 2010 uma população total de 14.118 indígenas. Destes, 11.560 encontravam-se na condição de aldeados e 2.558 autodeclarados, viviam fora das aldeias (IBGE, 2010). Dados mais recentes do Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI/TO, revela o quantitativo de 12.573 indígenas distribuídos em 205 aldeias, representados por 12 grupos étnicos⁸. Parte dessas etnias está na Ilha do Bananal e entre os diferentes povos originários que ali habitam, estão os *Inỹ Javaé*, grupo referência de interesse desta pesquisa, com uma população de 1.515 pessoas que vivem em 19 aldeias (DSEI/TO, 2020).

1.1. A Ilha do Bananal e seus povos

Em uma região do Brasil Central, situada geograficamente na porção oeste do estado do Tocantins, relativamente adjacente às divisas deste com os estados de Goiás, Mato Grosso e Pará, situa-se a Ilha do Bananal, conhecida como maior ilha fluvial do mundo, com uma extensão territorial aproximada de 2.000.000 de hectares, formada pelo rio Araguaia e o seu braço no lado leste, chamado de Javaés (LOURENÇO, 2009; MATTOS *et al*, 2014; NUNES, 2018).

⁸ Entre as etnias indígenas do Tocantins reconhecidas, citam-se os *Inỹ* (Karajá, Javaé e Xambioá), os Xerente, os Krahô e Krahô Canela, os Apinajé e os Avá-Canoeiro. Além destes, indígenas das etnias Kanela, Guarani, Funiô e Pankararu provenientes de outros Estados vivem no Tocantins.

Figura 3: Localização das aldeias Javaé [2020]



Fonte: IBGE, (2019) e MMA, 2018, Sistema de Coordenadas: Geográficas, Datum: SIRGAS 2000. Maria do Carmo P. Santos (Org.) & Renato Glauber de Almeida (Editor)

Este ambiente insular é constituído por uma faixa de transição ecológica com características do cerrado/floresta amazônica e possui aspectos singulares no que se refere à abundante biodiversidade, típica da região.

Esse mesmo cenário ambiental, além de ser lugar de morada (*oicos* = casa) para exemplares da fauna e da flora, é caracterizado também pela diversidade sociocultural inerente

aos povos tradicionais que ali remontam suas histórias há séculos: Tapirapé, Karajá, Javaé, Avá-Canoeiro e também os *Tuxá*, proveniente da Bahia que, segundo Lourenço (2009), juntou-se aos Javaé na década de 1970, ao perderem significativa parte de suas terras em decorrência da implantação de uma hidrelétrica, no estado de origem. Entre estes indígenas que habitam a Ilha do Bananal, o grupo *Iny* é constituído pelos povos Karajá, os Karajá Xambioá⁹ e os Javaé, público-alvo deste estudo.

Além destes povos indígenas, uma outra categoria de não indígenas também divide e ocupa esse espaço há décadas. É o caso dos chamados retireiros, descritos por Rodrigues (2008b, p.174) como sendo “moradores de residência temporária (dos retiros), que trabalhavam como vaqueiros das fazendas de médio e grande porte da região”.¹⁰

A história da exploração da Ilha do Bananal, bem como a implantação dos retiros e seu uso para criação de bovinos é secular, pois os primeiros registros remontam a 1920, sendo retratada na literatura *Iny* por BALDUS (1948); TAVENER (1973); PÉTESCH (2000); TORAL (1992a); BONILLA (2000); RODRIGUES (2008b) e NUNES (2018). Retomaremos este assunto com mais profundidade logo mais adiante, no capítulo IV que trata das tensões socioambientais na Ilha do Bananal.

Voltamos aos indígenas da Ilha do Bananal, com foco no grupo *Iny* e seus três povos anteriormente mencionados, os quais apresentam algumas semelhanças em comum. Dentre elas, usam o termo *Iny* (gente/humano,) para se autodenominarem. São todos falantes de variações do *inyrybè*, nome que dão a sua língua, a qual pertence à família Karajá e ao tronco Macro-Jê (Davies, 1968), cujas variações se relacionam principalmente aos dialetos masculinos e femininos (MAIA, 1986, PIMENTEL DA SILVA e ROCHA, 2006; NUNES, 2018).

Os falantes do *inyribé* (povos *Iny*) fazem uso constante da palavra *tori*, para se referirem aos não indígenas. O termo *ixyju mahādu* (gente do mato, selvagem)¹¹, também é empregado entre o grupo, para se referirem aos não indígenas e outros povos. Segundo Rodrigues (1993,

⁹Os Karajá Xambioá ou Karajá do Norte, assim como os Karajá e os Javaé, fazem parte do grupo *Iny* e as narrativas sobre o surgimento desses povos ressaltam que os Xambioá são originários da Ilha do Bananal. Tradicionalmente, vivem em seu território fora da Ilha, na região do baixo Araguaia, no município de Santa Fé do Araguaia/TO. Referências em: < <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karaja-do-norte/1588>>.

¹⁰ Os retireiros intensificam a expansão agropecuária na região, cuidando dos rebanhos. Os titulares dos retiros são os próprios indígenas que alugam pastos e compartilham dependência econômica com a associação da sua aldeia, a qual é vinculada a um conselho local, que no caso Javaé é representada pelo Conselho das Organizações Indígenas do Povo Javaé da Ilha do Bananal (Conjaba).

¹¹ Os *Iny* usam a palavra *ixyju*, que em português significa selvagem, para se referirem às pessoas ou grupos desconhecidos (índios de outras etnias e brancos/não-indígena). O termo *ixyju mahādu* (gente do mato) é atribuído aos Javaé, pelos seus parentes Karajá e Xambioá (RODRIGUES, 1993; 2004; 2008b; BONILLA, 2000; PIN, 2014; NUNES, 2018).

2008b) e Bonilla (2000), Karajá e Karajá Xambioá, utilizam o mesmo vocábulo para assim chamarem os Javaé (PIN, 2014).

Apesar de algumas semelhanças entre os povos do grupo *Inyĩ*, a exemplo do compartilhamento de “traços de cultura material como cestaria, plumária e armas”, segundo Toral (1992a, p. 18) cada um tem seu estilo de ser, marcado por suas próprias concepções de autoconhecimento ou auto identificação, associado à noção espacial relacionada ao local de onde acreditam terem surgido, que na percepção de Pin (2014), serve para diferenciar cada povo dos demais, como é o caso dos Karajá que se autodenominam de *berohokỹ mahãdu* (gente do rio grande), enquanto os Javaé se autointitulam *Itya Mahãdu* (Povo do Meio). Vale lembrar, também, a ocorrência de aspectos de antagonismo entre os povos do mesmo grupo *Inyĩ*, delineado por Toral (1992a, p. 127) ao enfatizar a possibilidade de confrontação elementar entre eles devido, sobretudo, à “oposição dos grupos, marcada pela posição territorial”.

Partindo dessas noções iniciais a respeito dos habitantes indígenas da Ilha do Bananal e, mais especificadamente do arranjo do grupo *Inyĩ*, nos deteremos de agora em diante, às singularidades do povo *Inyĩ/Javaé* como referenciais do nosso estudo. Uma breve imersão na literatura revela quem é esse povo, seu modo de ser e de viver, suas concepções de mundos, permitindo conhecê-los melhor para assim verificar, sob a ótica dos vieses etnobiológicos, como se dá a interação desse povo com os recursos naturais a partir da sua cosmovisão e como concebem a ideia de conservação do ambiente, corroborando, desse modo, com possíveis possibilidades de contribuições dos seus saberes para manutenção da região onde vivem.

1.2. Quem são os *Inyĩ/Javaé*

Os Javaé são um povo indígena que habita a região leste da Ilha do Bananal e vivem em aldeias situadas na margem esquerda do rio Javaés. Autodenomina-se *Inyĩ*, termo que denota gente/humano e serve para diferenciá-los de outros povos, inclusive dos não-índios/branco, chamado por eles de *tori*. Também se autoidentificam como *Itya mahãdu* (Povo do Meio), em relação ao espaço físico e cósmico onde vivem (RODRIGUES, 2004; PIN, 2014; NUNES 2018).

Em relação a sua ascendência, Toral (1992a, p.16-18) descreve que após vários povos emergirem “miticamente das profundezas”, passaram a ocupar o plano terrestre que, segundo Tenaxi Javaé (2019), compreende diferentes regiões da Ilha do Bananal e seu entorno. Para Rodrigues (2008b, p.142), “desde tempos imemoriais” e para Toral (1992a, p.18) “em data muito anterior a 1500, várias tribos de referência mítica”, viviam em intenso movimento

migratório deslocando continuamente, o que favoreceu a miscigenação. Entre tais grupos, o líder *Tòlòra* e o seu povo, os *Kuratanikèhè* e também os *Wèrè*, reconhecidos pelos atuais Javaé como seus ancestrais, foram aqueles que mais contribuíram para a formação do seu povo. Toral (1992a p.16), afirma que os ancestrais do grupo *Iny* “vieram do Norte” em relação curso do Araguaia, seguindo a lógica de um movimento orientado pelo sentido norte/sul, ou direcionada do baixo para o alto curso do rio Araguaia, se estabelecendo no médio curso do rio, nas intermediações da Ilha do Bananal, onde seus descendentes ainda vivem em seus territórios.

As aldeias atuais possuem o arranjo tradicional em que as casas geralmente estão dispostas num sentido paralelo ao rio Javaés. As famílias são normalmente extensas, sendo observada a prática do sedentarismo, além da agricultura de subsistência, da caça e da pesca, conforme constatado por Pereira (2020).

Na aldeia dos Javaé encontra-se a “Casa dos *Aruanãs*” ou “Casa dos Homens” (*Ijoi Heto*) que, de acordo com Lourenço (2009, p.1), localiza-se em oposição à margem do rio, em uma extremidade das aldeias e próxima a uma área de mata, com “acesso proibido às mulheres”. Segundo Rodrigues (2008b, p.105), é no espaço que compreende esta casa que acontece o ritual da “Dança dos *Aruanãs*”, que tem como finalidade permitir a interação humana com os espíritos dos seres do universo. Essas aldeias, além de manter atualmente [2019-2022] suas residências e a casa de *Aruanã*, com estrutura e formato originais com paredes e cobertura de palha de palmeiras, preserva também a exclusividade de acesso aos homens iniciados a esta casa. Outros tipos de instalações de uso coletivo, a exemplo do campo de futebol e de edificações institucionais como a escola, o posto de saúde, igrejas cristãs evangélicas e, em algumas aldeias, há casa de festa e casa de farinha.

A maioria das casas residenciais das aldeias são construídas com madeiras, palhas e embiras retiradas em matas, algumas vezes distantes. Por outro lado, em quantidade menor, as edificações à base de alvenaria e cobertas com telhas, aos poucos ganham espaço nas aldeias. Essas casas concentram-se em linhas retas seguindo o mesmo sentido daqueles descritos por Rodrigues (2008b) e Lourenço (2009), quando se referem à posição paralela ao rio. Essas unidades residenciais são constituídas por famílias extensas, em alguns casos, e formam um conjunto de casas próximas, lembrando ruas.

A base alimentar tradicional *Iny/Javaé* é diversificada e são provenientes de fontes vegetais e animais, de forma que a principal dieta desse povo advém da ictiofauna (peixes e tartarugas) e da caça de animais, principalmente mamíferos silvestres. A disponibilidade de tais fontes alimentares está associada às alternâncias periódicas de chuva e estiagem uma vez que, consoante Salera Jr. (2005), quando os rios estão cheios e os cardumes estão migrando, dificulta

a pesca com facilidade, restando assim, a possibilidade dos alimentos de origem vegetais (batata, mandioca, milho, abóbora, cana, entre outros), além de frutos sazonais nativos da mata (jatobá, cajá) e demais do cerrado, como o caju, o pequi, entre outros (LIMA FILHO, 1994; LIMA, 2004, SALERA JÚNIOR, 2005; PEREIRA, 2020).

Quanto às características físicas desse povo, Tenaxi Javaé (2019, p.50) descreve que os Javaé possuem “diversidade de tipos físicos” e por isso não tem um padrão físico biológico comum. Segundo este autor, isso se deve a miscigenação entre os diversos povos *Wèrè*, seus ancestrais.

Sobre aspectos comportamentais, vale ressaltar que os Javaé atuais continuam se reconhecendo como pacíficos e altamente politizados (informações colhidas em campo), o que reforça ao já registrado outrora por Rodrigues (2004, p. 18), ao afirmar que “os Javaé se orgulham em dizer que descendem dos dois heróis míticos” *Tòlòra* e *Wèrè*, de forma que o primeiro apresenta “*ethos* pacífico” e o segundo “*ethos* guerreiro”.

Sobre a vida em sociedade, o povo *Iny/Javaé* é detentor de uma organização social hierarquizada e regida por regras sociais, conforme pontua Tenaxi Javaé (2019), de modo que as lideranças são dispostas em categorias que compreendem além daqueles que tem o mérito de *iòlò*¹², a representação de três tipos de chefias, sendo: os chefes políticos (*hāwawèdu*, *ixywèdu*),¹³ e o chefe ritual (*ixytyby*)¹⁴, além de chefias específicas (*ijoiwèdu*, *hàriwèdu*), de forma que a todos eles conferem respeito como autoridade local (RODRIGUES, 2008).

Ainda sobre a organização social interna desse povo, Toral (1992a, p.18), ressalta a existência das regras ou acordos, pactuados na “casa dos homens” ou casa de espírito de *Aruanã*, reservada aos ensinamentos masculinos, aos “grupos de idade” e suas categorias, além da “organização dual” ou divisão entre as duas metades cerimoniais: *Saura* e *Hiretu*, compreendidas e representadas pela filiação matrilinear em que, na concepção de Rodrigues

¹²*Iòlò*- refere-se a um título de prestígio e de origem mítica, atribuída aos descendentes diretos de *Tòlòra* = herói mítico. É transmitida ao primogênito de uma família dispensando a obrigação de hereditariedade. A autoridade para dar ou tirar a apólice de *Iòlò* a alguém, é do chefe ritual. Alguns critérios para ser digno de ter essa apólice, é ter postura serena, pacificadora, honestidade, seriedade e moralidade. Sua continuidade é associada aos moldes do fixo, real e simbólico. (RODRIGUES, 2008a).

¹³Chefe político (*hāwawèdu*, *ixywèdu*) – Refere-se ao “dono” da aldeia. Líder político administrativo local. Aquele que controla o território da aldeia, podendo ser associado à figura do cacique. Embora tradicionalmente esse cargo seja transmitido aos primogênitos, como afirma Rodrigues (2008b), atualmente a política interna adotada entre os Javaé, tem permitido outros critérios para escolha desse líder e o modelo tradicional anterior é seguido ponderadamente por poucas aldeias.

¹⁴Chefias específicas (*ijoiwèdu*, *hàriwèdu*) - referem-se aos representantes de família numerosas com parentelas locais mais antigas (TORAL, 1992a). Embora a criação de novas aldeias tenha estimulado o processo migratório, ainda assim, é comum nas aldeias mais antigas a presença de famílias ou descendentes que tenha um histórico relacionado à origem da aldeia. Isso pode ser observado em aldeias antigas como *Canoanã*, *Wari Wari*, Barreira Branca, Boto Velho.

(2008b, p. 560), a linhagem materna é cultuada entre esse povo, como um “corpo de origem mágico”, imbuído de significados relacionado à primeira gestação da progenitora e ao domicílio de nascimento.

Outra característica marcante do povo Javaé, refere-se à sua cultura, na qual demonstra que os saberes tradicionais referentes aos seus costumes, mitos, rituais, cantos, pinturas, festas, alimentação, remédios, artesanatos entre outros e sua história, todos se apresentam conectados no plano cosmológico e ritual.

No que se refere à mitologia Javaé e suas narrativas, estas se associam a sua noção de corporalidade e espacialidade extensiva ao campo da subjetividade, onde se estabelecem relações entre outros seres vivos ou não vivos, físicos ou sobrenaturais, podendo ser humanizados (animais, vegetais, astros, espíritos místicos ou monstruosos). Segundo Rodrigues (2008b), a ideia de universo e seus três níveis cósmicos são comparados a um grande corpo humano com suas partes integradas. Assim, a parte superior (cabeça) se associa ao nível celeste, o extremo inferior (pernas) se relaciona com o mundo além do subaquático e o centro, (meio), correlaciona ao espaço terreno, intermediário, onde vivem os humanos que interagem com os seres das demais dimensões cósmicas, como será melhor detalhado no capítulo II. Assim, o caminho que interliga os níveis extremos (cabeça/nível celeste e membros inferiores/nível subaquático) é marcado pela nascente e poente do sol (astro, bem de conquista mítica). Esse povo se inter-relaciona com diversos seres, entre eles os animais, independente do seu estado e forma, mostrando-se presente nas diferentes dimensões do seu universo cosmológico. (RODRIGUES, 2008b).

A respeito da organização do trabalho na cultura *Inyã/Javaé*, Rodrigues (2008b, p.772), enfatiza que “há uma nítida separação entre as atividades masculinas fora de casa e as atividades femininas dentro de casa”. Esta etnógrafa demonstra que existe a divisão de trabalho, onde os afazeres do homem são considerados mais importantes em relação ao das mulheres, cabendo a elas a responsabilidade de cuidar e educar as crianças, além das tarefas domésticas como o preparo de alimentos. Contudo, segundo Rodrigues (2004), elas não são impedidas de realizar trabalhos externos, sendo comum a confecção e a comercialização de artesanatos como fonte de renda¹⁵.

¹⁵ Ver mais sobre a divisão de trabalho do homem e da mulher a partir do casamento, bem como as atividades específicas femininas associadas ao ato de lavar, passar e cozinhar para o marido, assim como a relativa dependência do trabalho dos pais da mulher em função do casal em (DIETSCHY, 1960; TORAL, 1992a; LIMA FILHO, 1994; RODRIGUES, 2008b; NUNES, 2018).

Até o início dos anos 2000, as principais atividades econômicas, segundo Toral (1992a, p.3), estavam voltadas a três segmentos: pescadores, comerciantes de pescados e artesanatos e agricultores. Destacam-se também a agricultura familiar, por meio de pequenas roças para subsistência, onde se plantavam arroz, mandioca, milho e batatas. Os benefícios da aposentadoria dos idosos, as comercializações de peixes e de produtos artesanais contribuem decisivamente para a circulação econômica local. Além disso, com a expansão das atividades agropecuárias nos municípios circunvizinhos, os indígenas passaram a ter uma nova fonte de renda com o aluguel de pastagens naturais dos varjões para os fazendeiros que recorrem à vegetação natural da Ilha do Bananal, sobretudo em períodos de estiagem, nos chamados “retiros” (RODRIGUES; 2008b, p.177).

Entre as singularidades tradicionais, os Javaé apresentam características marcantes que estão relacionadas com a prática da pesca, que segundo Salera Jr. (2005, p.145), possuem uma “relação mítica com os seres espirituais” que vivem no universo além do subaquático do rio Javaés e que se manifestam culturalmente por meio dos rituais de *Aruanã* e do *Hetohoky*.

1.3. Os Inỹ na literatura

O povo *Inỹ* da Ilha do Bananal tem sido retratado na literatura de diferentes áreas do conhecimento, que contemplam desde temáticas específicas que tratam da sua etnografia, àquelas mais diversificadas e abrangentes entre as quais as relacionadas aos aspectos culturais, linguísticos, sociais, políticos e ambientais.

Os primeiros escritos sobre o povo *Inỹ* trata da história de contato desses indígenas com a sociedade não-indígena que remontam ao final do século XVII, possivelmente nas proximidades do rio Araguaia, no contexto das bandeiras que visavam às descobertas de ouro (RODRIGUES, 2008b; LIMA FILHO, 1998). Era comum a prática de imersão sertão adentro em busca do almejado metal precioso e, nestes percursos, contatos iam sendo estabelecidos com novas populações indígenas.

As publicações mais recentes, ou seja, das últimas três décadas, são produções de natureza acadêmica, na forma de capítulos de livros, teses, dissertações e artigos, com abordagens distintas. Apesar dessa expansão, é possível identificar carência de estudos que concentrem novas temáticas e aprofundem as análises em relação a aspectos já conhecidos.

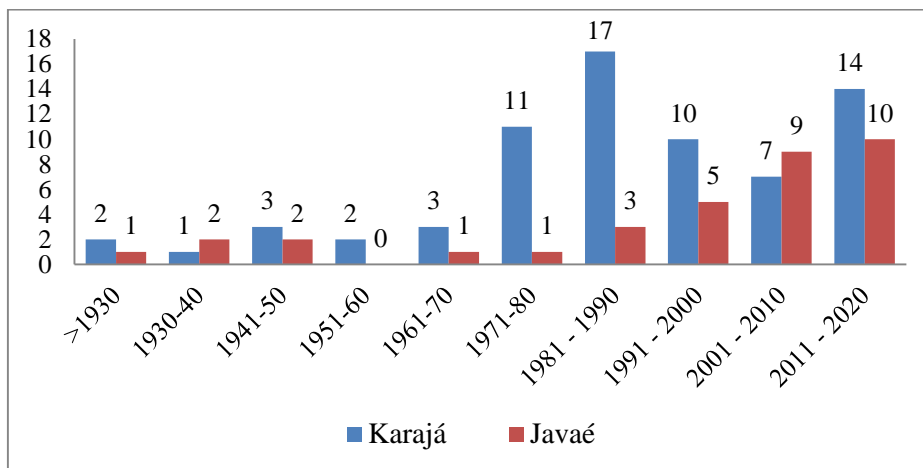
Dada a importância de conhecer o povo indígena *Inỹ* da Ilha do Bananal a partir da literatura existente, tendo em vista aquelas publicações que enfatizam temas relacionados às especificidades culturais e sociais frente aos problemas ambientais, alvo de preocupação nas

últimas décadas e motivos desta investigação, questiona-se: A literatura existente sobre o povo *Iny*, além das questões culturais, evidencia aspectos socioambientais desses indígenas? Assim, torna-se relevante o levantamento do estado da arte para compreender sobre a diversidade de temáticas observadas e descritas voltadas à interação desses povos originários com o ambiente.

Ao longo de várias décadas tem sido recorrente a presença de pesquisadores junto a este povo, com o intuito de realizar levantamentos sobre diversas temáticas que compõe a sociedade dos Karajá e dos Javaé.

Conforme o gráfico 02, na expressiva quantidade de trabalhos produzidos entre os anos 1930 e 1990, tem destaque aquelas que fazem referência aos Karajá. Convém lembrar que, apesar desse povo receber visitas de antropólogos estrangeiros desde o século XIX, esses indígenas passaram a ganhar visibilidades nos escritos publicados no século XX, tais como (ERENHEICH, 1948; CASTELNAU, 1949; DIETSCHY, 1960; DONAHUE, 1977; AYTAL, 1977; COUDREAU, 1987). De modo mais consistente, um movimento crescente de publicações ao longo das três últimas décadas (1990-2020), revelou um aumento significativo das publicações que mostra o povo Javaé também como alvo de interesse dos pesquisadores.

Gráfico 02: Publicações, por década, referentes aos Karajá e aos Javaé¹⁶



Fonte: Elaborada pela autora (2020)

Vale considerar que as produções escritas alcançaram, nas últimas décadas, dimensões relevantes, sendo atribuída, de certa medida no caso brasileiro, às políticas educacionais que, apesar das suas limitações, a partir dos anos 2000, possibilitou a disseminação de instituições

¹⁶ Considerando que algumas dessas publicações referiam a ambos os povos [Karajá e Javaé], adotou-se como critério para contabilização, aquelas publicações com abordagem mais direcionada ao público alvo em questão.

educacionais e a expansão e do ensino superior, especialmente no interior do país. As divulgações das pesquisas tiveram impulso, na medida em que foram sendo criadas revistas e periódicos em plataformas digitais (DOURADO, 2001).

Sobre os tipos de publicações referentes povo *Iny* da Ilha do Bananal, notou-se certa diversificação, detalhadas na tabela a seguir:

Tabela 02: Tipos de publicações – Os Karajá e Javaé na literatura

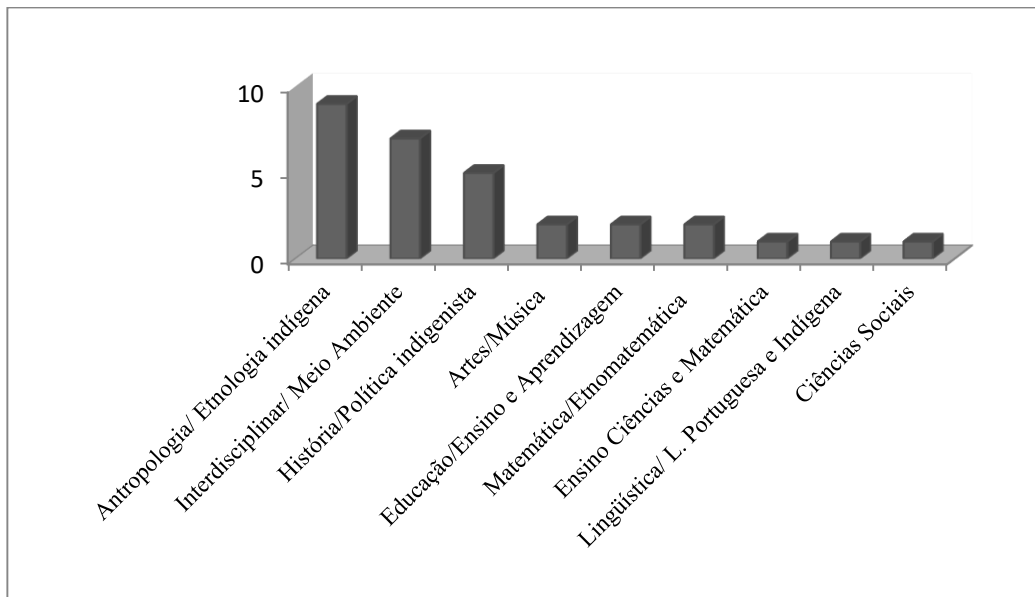
Tipo de publicação	Quantidade
Dissertações	20
Artigos	25
Teses	14
Outros	46
Total	105

Fonte: elaborado pela autora (2020)

O tipo de publicação nomeado como “outros” refere-se a relatórios antropológicos, cartas de viajantes, dossiês, manuscritos e capítulos de livros. Contudo, a expansão do campo das publicações que se deu especialmente em virtude das pesquisas acadêmicas voltadas às dissertações, teses e artigos, possibilitou a diversificação das temáticas abordadas. Das dissertações analisadas, treze tem como centralidade os Javaé e sete os Karajá. Entre as teses, observa-se um crescimento em relação aos Karajá, sendo que das quatorze mencionadas, nove, concentra suas análises sobre os Karajá e cinco nos Javaé. Convém destacar que, entre os vinte e cinco artigos analisados, quatorze contemplam os Karajá e onze os Javaé; de modo que existe maior número de publicações que se referem aos Karajá, fato esse que pode ser justificado tanto pela história de contato de ambos, quanto pelo isolamento Javaé (PIN, 2014).

Convém mencionar que a literatura analisada permitiu evidenciar assuntos que compõe a agenda de discussões nas áreas de educação, meio ambiente, política indigenista e questões sociais, dentre outras. Numa perspectiva analítica desses registros, foi a partir da década de 1990 que houve maior difusão de publicações com destaque para: linguística/*Iny* contemporânea (PIMENTEL, 2006); Etnomatemática *Iny*, (MONTEIRO, 2011; 2016); Educação (TORRES, 2011; 2012), na esfera social e antropológica (BONILLA, 2000; TORAL 1992a, RODRIGUES, 2008b; NUNES, 2018). Nessas áreas entre outras, as produções são descritas na figura a seguir (Gráfico 3):

Gráfico 03: Áreas de investigação das publicações sobre o povo *Iny*¹⁷



Fonte: elaborado pela autora (2020)

A diversificação das pesquisas e suas temáticas têm permitido o aprofundamento dos aspectos abordados sobre a cultura, em perspectivas que superam o modelo que predominou durante várias décadas, baseado na identificação de permanências e rupturas das tradições. A ampliação do campo de pesquisa tem possibilitado captar as configurações das diferentes interfaces que se fazem presentes no processo de relacionamento dos grupos étnicos que, direta ou indiretamente, interagem com o ambiente da Ilha do Bananal.

Na literatura específica sobre a cultura do povo *Iny/Javaé*, destaca os estudos de caráter antropológico de Toral (1992a; 1997; 1999;2004), que deu início a uma série de estudos de mais abrangentes, com possibilidades para maior compreensão sobre as dimensões estrutural, social e cosmológica dos três povos do grupo *Iny*.

Convém enfatizar, que o trabalho de maior detalhamento sobre os *Iny/Javaé*, adveio com a densa etnografia desse povo, fruto de investigação nos anos 1990 a 2008 (RODRIGUES, 1993; 1999; 2008b). Cabe lembrar que no campo teórico, tem-se fortalecido as perspectivas analíticas que identificam as singularidades de populações indígenas ao observar a relação cultura/natureza (DESCOLA, 1986; VIVEIRO DE CASTRO, 1996). Nessa linha de raciocínio, os estudos realizados entre os *Iny/Javaé* que mais dialoga com a temática socioambiental desta pesquisa podem ser conferidos no quadro a seguir:

¹⁷ Cumprir destacar que este gráfico segue a divisão de Áreas e Subáreas de Conhecimento da CAPES.

Quadro 01: Produções *Inỹ/Javaé* – Abordagem socioambientais

Autor/ano	Área	Tipo publicação	Objetivo
TEIXEIRA (1983)	Etnozoologia	Artigo em livro	- Estudar a avifauna e compreender algumas interações dos Karajá com a fauna local.
TORAL (1997)	Antropologia	Relatório Estudo de Impacto Ambiental - EIA	- Realizar estudo e análise dos impactos ambientais e sociais decorrentes da Hidrovia Araguaia-Tocantins entre os três povos do grupo <i>Inỹ</i> .
RODRIGUES (2008b)	Antropologia	Tese	- Fazer a etnografia histórica dos indígenas Javaé, e escrever suas condições culturais, sociais, cosmológicas, ambientais e territoriais desse povo.
LIMA (2004)	Ciências do Ambiente	Dissertação	Descrever sobre a visão de mundo dos indígenas <i>Inỹ</i> Karajá e sua relação com o ambiente.
SALERA JR. (2005)	Ciências do Ambiente	Dissertação	- Avaliar a biologia reprodutiva, a predação natural e a importância social de sete espécies de quelônios da bacia do Araguaia, suas relações e usos simbólicos entre indígenas (Javaé) ribeirinhos, moradores da cidade e pescadores profissionais da região do baixo Araguaia.
PANOSSO (2011)	Ciências do Ambiente	Artigo	- Entender as relações socioambientais homem/natureza a partir das interfaces entre os vieses do pensamento ocidental e a cosmologia indígena dos Javaé.
HANI KARAJÁ (2015)	Ciências do Ambiente	Dissertação	- Compreender a relação do <i>Inỹ</i> Karajá com o ambiente a partir das madeiras e seus usos na cultura Karajá, relacionando com a prática da língua <i>Inỹrybe</i> (língua karajá).
TEWAXI JAVAÉ (2019)	Ciências do Ambiente	Dissertação	- Investigar a importância das águas na perspectiva indígena Javaé, associadas as suas histórias, cosmologia, meio ambiente e cultura, além de mapear curvas deste rio e seus lugares simbólicos denominados tradicionalmente de moradas de Aruanã.
MATTOS et al (2013)	Gestão e Desenvolvimento socioeconômico	Artigo	- Conhecer a cultura e a organização de vida do Javaé, por meio da análise do desenvolvimento socioeconômico, cultural e ambiental das comunidades <i>Inỹ</i> , Javaé da Ilha do Bananal.
PEREIRA (2020)	História	Tese	- Discutir a alimentação como tradição cultural do povo Javaé para compreender seu cotidiano social, seus saberes sobre esses hábitos e suas relações humanas dos últimos trinta anos.

Fonte: elaborado pela autora (2020)

Revisitar a literatura que versa sobre os *Inỹ/Javaé* tem como fio condutor a intenção de promover, através da imersão na história e na cultura, a caracterização das publicações que versam sobre esses povos indígenas e adotar uma perspectiva teórica que emana sentido às relações socioambientais discutidas neste trabalho.

Contudo, para fins de revisão bibliográfica, o que realmente importa é que tanto antes, [história de registro dos primeiros contatos], quanto em contextos mais recentes, à tarefa de se verificar o estado da arte, consiste num trabalho fundamental não apenas para o ofício do pesquisador, mas também, para o registro étnico e o avanço da própria ciência.

Capítulo 2*

Uma cosmologia interconectada com os seres

Com o intuito de problematizar o assunto abordado neste capítulo, vale recuperar um fragmento de A Carta do Índio Chefe Seattle escrita ao Presidente dos Estados Unidos da América, em 1854. Tratava-se de uma resposta a proposta do governante norte-americano de comprar grande parte da terra dos indígenas. Naquela oportunidade o cacique escreveu:

Como é que se pode comprar ou vender o céu, o calor da terra? Essa ideia nos parece estranha. Se não possuímos o frescor do ar e o brilho da água, como é possível comprá-los? Cada pedaço desta terra é sagrado para o meu povo. Cada ramo brilhante de um pinheiro, cada punhado de areia das praias, a penumbra da floresta densa, cada clareira e inseto a zumbir são sagrados na memória e experiência do meu povo. A seiva que percorre o corpo das árvores carrega consigo as lembranças do homem vermelho. Os mortos do homem branco esquecem sua terra de origem quando vão caminhar entre as estrelas. Nossos mortos jamais esquecem esta bela terra, pois ela é a mãe do homem vermelho. Somos parte da terra e ela faz parte de nós. As flores perfumadas são nossas irmãs; o cervo, o cavalo, a águia, são nossos irmãos. Os picos rochosos, os sulcos úmidos nas campinas, o calor do corpo do potro, e o homem – todos pertencem à mesma família (UNESCO, 1976)¹⁸.

A profundidade e a atualidade do texto são impressionantes, mas compreender a concepção de meio ambiente subjacente às palavras do cacique ainda hoje não é simples para os não indígenas. Não se trata de ignorância conceitual, mas da forma como concebem o mundo a partir de uma visão mais animista. Por outro lado, o “homem branco”, cujas bases são edificadas sobre a cultura ocidental, possui uma visão utilitarista e pautada na objetificação de tudo o que existe. Por isso, percebe o planeta terra como fonte potencial de sua riqueza, devendo os recursos serem conquistados e explorados. Na realidade, esta não é uma noção que, por excelência, fique apenas no campo da economia capitalista. Fez-se, e ainda se faz, como centro das abordagens teóricas da maioria das análises sobre o tema do meio ambiente, desde estudos clássicos do marxismo até trabalhos mais recentes, independente da matriz teórica ou da orientação política.

* Deste capítulo II e do III, foi extraído o artigo intitulado “Conexões socioambientais dos Indígenas *Inyã/Javaé* com os seres do ambiente”, que compôs o livro eletrônico Ciências Sociais em diálogo - Editora E-Publicar.

¹⁸ Trecho de A Carta do Índio Chefe Seattle, “Manifesto da Terra-Mãe”. (UNESCO, 1976).

A sociedade ocidental moderna tende a polarizar a relação homem/natureza, colocando de um lado a cultura humana e o que ela representa e, do outro, o que de forma reducionista denomina o que chamaríamos de meio ambiente. Esta visão dificulta a compreensão, com a profundidade necessária, sobre a essência do que escreve o cacique Seattle. As causas deste reducionismo em torno da ideia de meio ambiente estão associadas ao ideário que impulsiona os projetos da busca pelo progresso infinito e pela riqueza insaciável: o desenvolvimento tecnológico acelerado com a Revolução Industrial do século XVIII; a filosofia econômica liberal que inspira políticas de governos e empresas; e o sistema econômico capitalista que orienta, em grande medida, as relações de produção (PEREIRA e DIEGUES, 2010). Essa tríade formou um arcabouço caracterizado pelas relações objetivas do homem com ambiente, numa perspectiva utilitarista. Esse modelo rompeu com as possibilidades de construção de uma cultura na sociedade moderna que se caracterizasse pela concepção ampliada da relação homem/ambiente. Ampliada porque se sustentaria na assertiva de que os seres que constituem este ambiente estão em interação subjetiva, estabelecendo conectividades diversas, em vias de mão dupla.

Em uma perspectiva oposta, embora não sejam hegemônicas, as sociedades indígenas tendem a possuir esta visão ampliada e a elaborar suas concepções de mundos sustentados em ideias e em saberes próprios, historicamente constituídos. Essa diferenciação entre os mundos dos indígenas e dos não indígenas, abre possibilidades para que se possa recuperar aqui a noção de cultura desenvolvida por Geertz (1973), enquanto teia de significados tecida pelo homem, formada por um sistema de símbolos que, a partir de interações de reciprocidade, interagem com os sistemas simbólicos de cada indivíduo. Em suas palavras:

O conceito de cultura que eu defendo, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal suspenso em teias de significado que ele mesmo teceu, eu considero cultura como sendo aquelas teias e sua análise sendo, portanto, não uma ciência experimental à procura de leis, mas uma ciência interpretativa à procura de significado. (Geertz, 1973. p. 15).

Trazer essa clássica conceituação é de suma importância para contrapor a arraigada tendência presente em parte do pensamento das sociedades ocidental, que coloca os saberes tradicionais e o conhecimento científico em campos opostos e de maneira hierarquizada.

Isso ocorre, em função das próprias características que marcaram o surgimento da ciência moderna na Europa, por volta do século XVI. Sousa Santos (2003) ressalta que na sua origem, a ciência se ancorou nas bases epistemológicas da Filosofia, particularmente no que se

refere ao uso da razão e ao emprego rigoroso dos métodos físico-matemáticos, o que permitiu a elaboração de experimentos possíveis de replicação. A partir de então, surgiram os primeiros agrupamentos de pesquisadores que se colocaram como legitimadores e guardiões daquilo que passou a ser definido como cientificamente comprovado. Este processo culminaria com a formação do que Giddens (1991, p.30) define como “sistemas peritos”, uma comunidade de especialistas que se coloca como detentores do monopólio do conhecimento, possuindo a autoridade de cancelar o que é verdadeiro ou falso, nas suas áreas de atuação. Ao fazer isso, a ciência moderna se consolidou em oposição às outras formas de explicação da realidade, tais como a mitologia e a religião.

Após meio milênio, com efeito, o conhecimento científico se coloca em uma posição em que parece reinar soberanamente diante do que se convencionou denominar de “senso comum” ou de “conhecimento tradicional”. Entretanto, ao longo das últimas décadas, algumas poucas áreas de pesquisas conseguiram romper com esta dicotomia, como se observa nos estudos antropológicos (Geertz, 1997) que centram análises na questão do científico *versus* popular, ao demonstrar que em determinados grupos populacionais os saberes historicamente construídos, a partir de experiências elaboradas pelas observações e repassadas de geração em geração, possuem uma validação interna socialmente aceita, independe da chancela da “ciência moderna” (BOURDIEU, 2004; SOUSA SANTOS, 2003). Na percepção de Cunha,

... ambas são obras inacabadas, abertas a possíveis alterações... há também o problema comparativo de saber se saberes tradicionais e saber científico são unidades em si mesmas comparáveis, com algum grau de semelhança. A isso, uma resposta genérica, mais central é sim, ambas são formas de procurar entender e agir sobre o mundo. E ambas são também obras abertas, inacabadas, se fazendo constantemente. (CUNHA, 2009, p. 302).

Por esse viés, a busca por entender a atuação dos indivíduos no mundo pode ser compreendida a partir de dois prismas. O primeiro possui como característica principal a fragmentação do real, ou seja, a procura pelo entendimento dos microcosmos e dos objetos particulares, uma vez que a complexidade do mundo inviabiliza que sejam elaborados entendimentos sobre o todo. O segundo ponto de vista, se sustenta na crítica feita ao reducionismo cartesiano que deu origem a compreensão dos fenômenos físicos e sociais a partir de tal fragmentação. Trata-se da perspectiva trazida pela chamada abordagem ou visão holística, que tem como premissa recuperar o sentido de totalidade na investigação das problemáticas. Isso se dá com base no postulado de que o “todo” não é simplesmente a soma das partes, constituindo-se em algo independente, embora em permanente interação com as partes. Um

bom exemplo disso está na afirmação de que uma sociedade não é puramente a soma de todos os indivíduos que a compõe (BOUDON, 1995).

Cumprir observar que esta admissibilidade por parte do conhecimento científico em reconhecer a visão holística como contraponto ao reducionismo e a fragmentação do real, permitiu ampliar as formulações em torno da concepção de comunidades tradicionais, formadas por povos indígenas e quilombolas, mas também por determinados agrupamentos de caboclos, ribeirinhos, seringueiros, pescadores e extrativistas (RODRIGUES & CARVALHO, 2001). Esta concepção extrapolou o campo acadêmico e ganhou o discurso dos movimentos sociais, que passou a defender que estas comunidades tradicionais são detentoras de um vasto conhecimento sobre a biodiversidade, que contempla uma riqueza imensa de saberes. Esse processo culminou com a elaboração do Decreto Federal nº 6040, de 07/02/2007, que define em seu artigo 3º, populações tradicionais como sendo:

... grupos culturalmente diferenciados, que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica (BRASIL, 2007).

Embora possuam algumas características que se aproximam, as diferentes populações tradicionais possuem especificidades, em particular no que se refere aos saberes dos povos indígenas. Pois, se tratando destes, entender suas cosmologias e suas culturas é ponto indispensável para compreender suas histórias e suas relações (GIRALDIN, 2002).

Nesse sentido, os ditos saberes tradicionais se constituem, na grande maioria das vezes, como o ponto de partida para a realização de pesquisas laboratoriais que, com suas metodologias próprias, dão origem ao que a comunidade de especialistas posteriormente define como um conhecimento cientificamente válido. Portanto, as diferentes formas de se perceber e explicar o mundo continua coexistindo na atualidade. O grau de importância que cada uma possui, modifica entre as sociedades e as culturas. Embora exista uma relação entre ciência e tecnologia, não se pode afirmar, por exemplo, que sociedades que possuem alto nível de desenvolvimento tecnológico possuam uma crença cega no conhecimento científico em detrimento dos conhecimentos milenares elaborados a partir da experiência acumulada ao longo do tempo.

Apesar disso, no Brasil, um país de sociedade altamente hierarquizada, como define DaMatta (1979), o conhecimento científico traz consigo não apenas o *status* de validação racional, mas também confere distinção social, estando normalmente associado à ideia de

pessoas com maior poder aquisitivo e esclarecidas, que são normalmente a parcela da população que ascendem à academia e à produção científica. No outro extremo, as demais formas de saberes que circulam na sociedade brasileira e não carregam a marca de “científica” passou a ser denominada de “conhecimento popular”, expressão que traz consigo uma conotação inferior de conceber as coisas, associada às camadas sociais mais carentes e menos esclarecidas.

Porém, o que pouco se leva em consideração é que o conhecimento tradicional também possui técnicas e métodos, advindos de séculos de observação ativa, com presunções ousadas e minuciosas, com a finalidade de refutá-las ou aprovar através de experiências repetidas (LÉVI-STRAUSS, 1989). Com isso, vale salientar a importância desses saberes práticos, calcado na experimentação que o conhecimento tradicional se materializa, que é base para as várias atividades humanas, inclusive as acadêmicas.

Estes saberes são elaborados por sujeitos e sociedades que veem os fenômenos a partir de uma visão holística, no sentido mencionado acima. A questão, portanto, é como estabelecer diálogos entre a ciência e estes saberes, de forma a promover a construção de conhecimentos (sem adjetivações).

Diante deste desafio é que a Antropologia se associa a outras disciplinas para trazer à tona as diversidades de interpretações e de explicações que cada sociedade faz dos fenômenos do mundo a sua volta. Vale lembrar que, em diferentes sociedades, é recorrente o uso de frases que conferem a plantas e animais qualidades ou estado que, a rigor, são distintivos da condição humana. Trata-se de atributos que no imaginário popular tornam os animais em humanos, em “gente”. Entretanto, frases como “a planta sente”, “as árvores choram” ou “a natureza se vinga”, são empregadas, nas formas de comunicações ocidentais, quase sempre no sentido figurado, com pouca ou nenhuma intenção de atribuir verdadeiramente sensações para os seres do ambiente, conforme a definição trazida adiante. Esse ceticismo é fruto do processo que o sociólogo Max Weber (1982) chamou de “desencantamento do mundo”, advindo da racionalização europeia do início da Idade Moderna, que transformou a forma de a sociedade ocidental se relacionar com o que está a sua volta (meio ambiente) e com o sobrenatural (aquilo que não é visível).

Ora, o que muitas vezes nos escapa é a noção de que, as sociedades indígenas não são homogêneas e suas concepções de mundos são sustentadas em ideias e saberes próprios, socioculturalmente constituídos. Como assinalado por Viveiros de Castro (1996) e Descola (1996), as sociedades formulam mundos específicos e a diversidade cultural possibilita a formulação de outras formas de se perceber o meio ambiente. É neste contexto que se insere o povo indígena *Inyã/Javaé*, que vivem num mundo cuja relação com o ambiente (natural e

sobrenatural) forja sua cosmologia (percepção do cosmo) e sua sociocosmologia (a prática da cosmologia exercida nos rituais e no seu modo de ser e de viver).

Cumprido, portanto, compreender a cosmovisão deste povo, evidenciando como as sociedades produzem mundos tão diferentes e, conseqüentemente, interpretações diversas para os fenômenos presentes naquilo que cada uma concebe como sendo seu ambiente. Essa diversidade permite, no campo teórico, o avanço do conhecimento e, na prática, entender que assim como as explicações sobre os seus mundos são diferentes, as possibilidades de construção do futuro também o são. Eis aqui uma questão muito cara, sobretudo quando se considera os debates em torno da conservação ambiental, pois identificar a forma como outras sociedades concebem o seu ambiente pode oferecer alternativas para o atual modelo ocidental. E, finalmente, entender efetivamente o que o Chefe Seattle nos disse em sua carta.

2.1. Sociocosmologia *Inỹ/Javaé*: a imbricação dos mundos

No capítulo 1, citou-se o trabalho desenvolvido por Toral (1997), parte integrante do Estudo de Impacto Ambiental da Hidrovia Araguaia-Tocantins, que revelou algumas percepções que os indígenas *Inỹ/Javaé* elaboraram diante dos possíveis efeitos que o empreendimento provocaria ao ser implantado na região. Tão propagada ultimamente, a “conservação ambiental” é uma expressão relativamente nova para estes indígenas, não apenas em termos de semântica, mas também do seu significado *stricto sensu*.¹⁹

A baixa densidade demográfica e os usos dos recursos naturais feitos praticamente com a finalidade de subsistência, contribuíram para que, desde tempos imemoriais, a presença do povo *Inỹ* na Ilha do Bananal não colocasse em risco o ecossistema local, gerando aquilo que Diegues (2019) define como etnoconservação. Para este autor,

As instituições de pesquisa e de gestão desses ambientes defrontam-se com o grande desafio de fazer uma análise crítica dos modelos de conhecimento e gestão ainda hoje utilizados e propor novas alternativas de conservação que sejam mais democráticas e participativas, que beneficiem a conservação da biodiversidade e da diversidade cultural, mais interdisciplinares e intensivas em ciência e conhecimentos tradicionais. Esse novo modelo em construção, aqui denominado de etnoconservação pode resultar numa proteção mais eficaz dos habitats e numa melhoria de vida dos povos e comunidades tradicionais que vivem na floresta, na zona costeira, às margens de rios e lagos brasileiro. (p. 117).

¹⁹ Parafrazeando a legislação que trata sobre o assunto, conservação é entendida como as ações de manejar os recursos naturais, de modo a obter alta qualidade de vida, causando menos impacto ao ambiente (BRASIL, 2000).

Porém, atualmente, tem-se um cenário em que estes povos se encontram premidos: de um lado a pressão socioeconômica das grandes plantações e da criação de rebanhos bovinos e, de outro, o ideário de manutenção do seu hábitat e das suas práticas culturais, questões debatidas no capítulo 4. Uma análise apressada diria que este é um problema com o qual as populações, tradicionais ou não, têm que lidar, porque se trata mesmo do paradoxo do legado da Revolução Industrial: promover desenvolvimento econômico e assegurar a sustentabilidade ambiental.

Entretanto, existem efetivamente contextos ambientais especiais. Os Javaé historicamente possuem uma relação com o ambiente diferente daquela imaginada pelos não indígenas. Estes indígenas, além de estabelecerem uma relação de usufruto dos recursos naturais da Ilha com a finalidade de subsistência, também se sentem integrados subjetivamente a um complexo mosaico formado por partes que se fundem em um todo integrado. Esta justaposição resulta das imbricações dos seres do ambiente que usam fluxos contínuos de energias (PANOSSO, 2011), essenciais para a vida na Ilha, como se verá a seguir. Para compreender como este mosaico está presente no dia a dia e no cotidiano deste povo, faz-se necessário conhecer os principais aspectos que compõem a cosmologia Javaé.

2.2 Dimensões cósmicas coabitadas por seres

A cosmologia Javaé é orientada por concepções holísticas onde, de forma subjetiva, o espaço físico (tangível) e o simbólico (intangível) se conectam. Tem-se nesse processo a constituição de três níveis cósmicos, lugares coabitados pelos seres do ambiente, podendo ser vivos ou não-vivos, com características humanas ou não, com poderes mágicos ou não, mas que compartilham entre si diferentes combinações e trocas de substâncias e energias, formando um universo complexo.

As narrativas sobre a origem deste povo, relatadas por pesquisadores ou pelos próprios Javaé, possuem ligeiras variações, mas muitos pontos de aproximações. Toral (1992a), Rodrigues (1993; 2008a; 2008b) e Panosso (2011), enfatizam que para o povo *Iny/Javaé*, o cosmos é estruturado a partir de uma concepção espacial representada por três esferas: *Bèrahãtxi* (além do subaquático) *Ahãna Obirá* (meio ou plano terreno) e *Biu* (mundo de cima). Estes três níveis, embora espacialmente bem definidos, estão interligados através das interconexões existentes entre os seres que habitam estes três patamares cosmológicos.

Embora os três planos sejam habitados por seres mágicos, é no nível terreno (*Ahãna Obirá*), na superfície da Ilha do Bananal, que a sua sociocosmologia *Iny/Javaé* se efetiva em plenitude. É nele que praticam as ações do cotidiano e exercem suas concepções sobre o seu

ambiente, elaboradas por uma forma própria de entender a inter-relação entre os três níveis cósmicos. Cabe frisar, entretanto, que essa situação delineada no tempo presente é resultante de um processo que se deu em tempos imemoráveis, quando se passaram os eventos que se tornaram base da explicação da formação dos mundos, da criação dos elementos da natureza e das origens do povo *Inỹ/Javaé*, mas também de como esse povo se organiza socialmente e sobre como se enxergam no ambiente.

Seguindo a trilha dos relatos dos Javaé, encontra-se *Bèrahãtxi* (Mundo de Baixo ou Subaquático), um lugar muito além das profundezas das águas, localizado espacialmente abaixo da Ilha do Bananal. Nesse patamar cósmico viviam e ainda vivem seres com poderes extraordinários, como os espíritos de aruanãs e os *aõni*.²⁰ Em um determinado momento do passado, era também habitado por vários povos que viviam em aldeias espalhadas por diferentes regiões desse plano cosmológico, sendo, portanto, o lugar onde viviam os primeiros humanos.

No *Bèrahãtxi*, os seres se alimentavam de peixes, que adquiriam com dificuldades no lamaçal e consumiam praticamente crus. Embora imortais, os relatos apontam que havia insuficiência de alimentos, mas mesmo assim possuíam excesso de peso, porque eram inativos. Toral (1992a) descreve essa pouca atividade dos seres, com poderes extraordinários, ao fato de que tudo que desejavam se tornava real, inclusive alimento e filhos, desconhecendo assim, a fome, a velhice, a tristeza, brigas, contendas, doenças e a morte. Nessa mesma linha, Rodrigues (2008b, p.48) caracteriza a dimensão como um “paraíso imperfeito”, pois, apesar de toda magia e encanto, consistia em um lugar com pouca luminosidade do sol, de temperatura fria, com ambiente relativamente escuro e lamacento, baixa variedade de alimentos (apenas peixes e caças consumidas quase crus). Além disso, os seres não conheciam relações sexuais, pois os filhos surgiam magicamente conforme o desejo.

Essas características contraditórias do mundo de baixo (ambiente mágico, mas imperfeito) fizeram com que alguns humanos, em certo momento, quisessem deixá-lo. Despertados pela curiosidade, perceberam que acima de suas cabeças havia aberturas que possibilitavam acesso ao nível terrestre. Neste momento, começa-se a passagem dos humanos

²⁰ Aruanãs – são espíritos dos humanos *Inỹ* originais, que restaram dos diferentes povos que habitava *Bèrahãtxi* mahãduou (Mundo de Baixo). Toral (1992a) e Rodrigues (; 2007; 2008b) compactuam da ideia de que foram transformados ao passarem para o mundo claro e com luz do meio. Os que passaram deram origem à sociedade terrena. Os que lá permaneceram (aruanãs mascarados) são ancestrais mágicos dos humanos atuais. No plano terreno segundo Toral (1999, p. 100) vivem quatro aruanãs, que vivem em mata densa e cupinzeiros, enquanto aqueles provenientes das profundezas somam mais de setenta. *Aõni/irasò* (= bicho). Para Rodrigues (2008b), é a classe geral dos aruanãs constituída por seres mágicos antissociais que compreende desde os heróis criadores a monstros antropomorfos ferozes e que Toral (1992a) afirma possuir capacidade de adquirir forma de vários seres e objetos. Em português aruanã, origina-se do *tupi-guarani* e refere ao peixe amazônico (*Osteoglossum bicirrhosum*) que na cultura Javaé é um *irasò*.

estabelecendo a relação entre os dois níveis cósmicos e iniciando o povoamento do mundo do meio. Na avaliação de Rodrigues (2008b, p. 48), a mudança de mundos se mostrava “atrativa pelas novidades que seriam encontradas”, mas ao mesmo tempo “aterrorizantes, pelos preços que seriam pagos por elas”.

Se o *Bèrahãtxi* (Mundo de Baixo ou Subaquático) é o campo do contraditório (mágico e imperfeito), o *Biu* (Mundo do Alto), de acordo com Toral (1992a) e Rodrigues (2008b) é a esfera cósmica localizada em um lugar “além dos céus”. Os Xamãs Javaé o descrevem como um ambiente composto por subníveis de onde emanam tranquilidade e conforto, propiciados pela temperatura agradável e abundância de alimentos. Como ressalta Rodrigues (2008b, p. 257), neste “paraíso perfeito” há fartura de alimentos, sendo possível o consumo de carne de peixe e de animais de caça desprovida de sangue e bem cozidas. Os Javaé acreditam que o Mundo do Alto é habitado por vários seres mágicos e poderosos, os *Xiburè*, que são equivalentes a figura de Deus no cristianismo (ARAÚJO, 2019). Referindo-se às interpretações cosmológicas desse povo indígena em tempos mais recente, Rodrigues (2008b), afirma que este é o patamar cósmico almejado pelos humanos vivos.

Na tríade cosmológica Javaé, na esfera terrena encontra-se *Ahãna* ou *Ahãna Òbira*, denominado de Mundo do Meio por ocupar uma posição intermediária entre o céu e o fundo das águas. Caracterizado por Rodrigues (2008b) como um ambiente iluminado pelo sol, este plano é *coabitado* por plantas, animais e humanos sociais, todos mortais e também pela interferência de espíritos dos outros dois planos cosmológicos. Diferentemente de *Bèrahãtxi* e de *Biu*, onde impera a tranquilidade ou os baixos níveis de atividades, no Mundo do Meio, os humanos, como destaca Panosso (2011, p.56), aparece como seres dotados de alteridade, com necessidades físicas e orgânicas, principalmente ligadas ao sexo, e atividades práticas, sobretudo relacionadas à subsistência alimentar como o plantio, a caça e a pesca.

Como mencionado anteriormente, foi ao Mundo do Meio que os humanos ancestrais do *Inỹ/Javaé* se alçaram quando saíram do Mundo de Baixo, o subaquático. Embora existam diferentes versões sobre a formação do povo *Inỹ*, a mais recorrente entre os anciãos relata que ao chegarem ao Mundo do Meio, a humanidade chamou o lugar de *Ahana Òbira* (mundo de fora), onde viviam alguns poucos povos “selvagens” (*ixyju*) que se alimentavam de frutos silvestres e mel. Entre estes, quatro povos se destacavam: os *Kuratanikèhè* que ocupavam uma região denominada de *Marani Hãwa*, nas proximidades do Lago do Bananal, que fica no centro da Ilha. Um segundo povo, os *Bisarukèrè*, considerados mais desenvolvidos e inteligentes, eram detentores de saberes mágicos para curar e até ressuscitar pessoas com uso de plantas

medicinais e a prática de fazer *xiwè*.²¹ Tempos mais tarde, apareceria um terceiro povo, mais poderoso, chamado *Ijèwèhè*. São mencionados nas narrativas como detentores de artefatos metálicos (enxada, machado e facão), roupas e cultivares até então desconhecidos (amendoim, batata, abacaxi, mandioca). Eles teriam saído das profundezas das águas, nas proximidades das pedras da Lagoa da Confusão, ao norte da Ilha do Bananal. O quarto povo que ascendeu do Mundo de Baixo para o do Meio, surgiu na região da Ilha próxima a atual cidade de São Félix do Araguaia. Eram os *Wou* (Tapirapé), que tinham como característica principal o hábito de compartilhar seus alimentos, enfeites de algodão, pertences e seus saberes com os demais povos. Os Javaé se consideram herdeiros desta prática de compartilhamento.

A história dos Javaé a partir de suas memórias e cosmologia é marcada pela presença do herói mítico *Tanỹxiwè*, ser com grandes poderes para transformações no Mundo do Meio. Descrito como astuto e com capacidade para realizar tanto bondades quanto maldades, atribuem-se a ele a ousadia de capturar o sol e, a partir de então, conquistar várias melhorias para determinados seres do ambiente, entre elas a origem e as transformações físicas e anatômicas de alguns animais, a exemplo da implantação dos agulhões [ferrão] na arraia (*Potamotrygonidae*) e o esporão dos marimbondos (*Vespidae*) como instrumentos de defesa²². *Tanỹxiwè* era filho de uma mulher pertencente ao povo *Ijèwèhè* que se engravidou de forma encantada ao tocar o fruto de uma árvore, sendo que um homem que observou o acontecimento passou a ser considerado o seu pai. *Tanỹxiwè*, quando rapaz, era considerado muito bonito e inteligente, além de possuir habilidades especiais e inigualáveis entre os humanos. Ele se casou com uma moça chamada *Myreikò*, filha de um casal do povo *Kuratanikèhè*, um dos quatro povos mencionados acima. A descendência de *Tanỹxiwè* e *Myreikò* forma no tempo presente o povo Javaé.

Importa observar que nas três dimensões concebidas pela cosmovisão Javaé coexistem elementos e fenômenos, tais como a água, a escuridão, as plantas, os animais, os humanos e os espíritos. Considerando as descrições físicas, climáticas e ambientais presentes nas memórias dos Javaé, observa-se que independente do estado sobrenatural dos níveis subaquático e celeste, ou natural, físico e visível do plano terreno, os componentes que se concebe como elementos do ambiente estão presentes, seja por meio da água pouco límpida ou lamacenta, peixes e caça

²¹ Ritual de refeição coletiva, onde são oferecidos alimentos para o povo/espíritos do Mundo de Cima.

²² A maioria dos animais mencionados nas narrativas e entrevistas foram nomeados conforme o nome popular e variações quanto as unidades taxonômicas pelo o fato de não ter informação precisas. Serviu como referência o Levantamento faunístico do Parque Estadual do Cantão/TO, região faz parte da Ilha do Bananal. Disponível em: <<http://gestor.to.gov.br/uc/47/projetos>> .

do mundo subaquático, seja do clima agradável do céu, ou mesmo dos mortais do nível terreno (humanos vegetais e animais).

Embora interconectados por uma percepção cósmica que perpassa os três patamares, é no plano terrestre (do Meio), que se correlacionam com maiores evidências as singularidades que dão sentido às relações sociais e ambientais, manifestadas nas práticas cotidianas. Trabalhos como o de Rodrigues (2008b) já enfatizava que o mito Javaé, ou seja, a esfera do simbólico está estreitamente associado ao ambiente local. De acordo com esta autora, o mito para estes indígenas,

Promove um mapeamento simbólico-sagrado do território nativo, atribuindo à agência humana a criação das formas espaciais e das paisagens tal como existem hoje, de modo que praticamente não há um lago, rio ou ponto de referência importante da região da Ilha do Bananal e arredores que não seja mencionado pela mitologia, os quais, em sua maioria, têm sua forma atual e nomes originados nos acontecimentos ocorridos no local (RODRIGUES, 2008b, p.11).

De fato, esta ligação que supera os significados das toponímias, pois se expande ao campo do simbólico-sagrado, não é uma exclusividade dos *Iny/Javaé*, visto que são percebidas em outros povos ameríndios, como evidenciado nos estudos empreendidos por Viveiros de Castro (1987) no alto Xingu. Mas, o que de fato prende a atenção é como essa relação se processa quando se considera que entre os Javaé, o mundo simbólico tangencia os três níveis cósmicos. Entretanto, como é no Mundo do Meio que o ambiente físico se constitui tal como se conhece, é nele que esta interconexão se mostra de forma mais evidente.

2.3 Relações socioambientais e interfaces culturais

As pessoas mantêm relações de dependência com o ambiente e seus componentes, desde os primórdios tempos da história da humanidade. Ao compartilhar o mesmo espaço físico natural, diferentes seres vivos e não vivos estabelecem inter-relações, que na cultura de diversos povos, são mediadas por conhecimentos associados aos costumes, tradições e crenças (HUNTINGTON, 2000; BERKES; 1999). De forma geral, esses saberes são construídos no âmbito cultural “concreto” ou “abstrato” proporcionando conectividade entre os seres (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 269). Ao conjunto de saberes ambientais que delinea as práticas tradicionais e as relações culturais das sociedades humana com o ambiente, é denominado de conhecimento ecológico local ou tradicional (BERKES; COLDING e FOLKE, 2000; BEGOSSI & BRAGA, 1992).

Dessa forma, a relação dos humanos com o ambiente é tratada sob diferentes perspectivas culturais. As interações entre os seres da biodiversidade envolvem a peculiaridade de universos culturais diferentes, como enfatiza Diegues (2000, p.3) ao lembrar que:

Assim, Diegues (2000) enfatiza que:

... a biodiversidade não é simplesmente um produto da natureza, mas em muitos casos é produto da ação das sociedades e culturas humanas, em particular, das sociedades tradicionais não-industriais... ela é também uma construção cultural e social. As espécies vegetais e animais são objetos de conhecimento, de domesticação e uso, fonte de inspiração para mitos e rituais das sociedades tradicionais e, finalmente, mercadoria nas sociedades modernas (p.3).

Essa relação com a natureza no caso dos povos indígenas, não acontece só no sentido de espaços físicos ou ambiente natural, mas, todas as formas vivas ou não, se inter-relacionam construindo relações de reciprocidade entre natural e sobrenatural (ÅRHEM, 1996), em que físico, alma e espírito, se interconectam. Para Souza *et al.* (2017), a extração e usos dos bens naturais por indígenas, não têm o sentido exploratório como o pensamento ocidental, pautado no capitalismo. Essa forma recíproca de agir e se incluir aos demais seres caracterizam e expressa um estilo cultural que convergem para a manutenção do ambiente.

Entre os *Iny/Javaé*, as narrativas, as histórias, os mitos e as cerimônias rituais mostram que nessa cultura, as práticas tradicionais e ambientais são articuladas com o cotidiano e a memória afetiva de lugares, revelando o que Roszak (1992), caracteriza de vínculo ambiental. No plano físico natural, são estabelecidas relações de predação e ao mesmo tempo, de familiaridade com o meio ambiente e seus componentes, inclusive com as plantas e animais, dos quais dependem para suprir suas necessidades e que segundo Århem (1996), consiste em um sistema de trocas. Historicamente possuem uma forma peculiar de se relacionar com os recursos naturais diferentes daquela vivenciada pelos não indígenas.

No plano espiritual, a relação de proteção mútua é compartilhada entre humanos e não humanos, enquanto seres que coabitam o mesmo “meio sociocósmico” (ÅRHEM, 1996; RODRIGUES, 1993, p. 85-86). Esse povo estabelece relações de usufruto dos bens naturais do seu território tradicional, com finalidade de subsistência e sustentabilidade econômica. Mas, como acontece essa interação entre os seres do ambiente?

Na concepção desse povo, os humanos vivos não são seres estranhos à floresta. Pelo contrário, sentem-se interligados aos seres do ambiente: fauna, flora, seres mágicos e espíritos em um processo que envolve compartilhamento de energias e saberes. Essas interconectividades podem ocorrer: de forma orgânica entre **humanos vivos** - quando trocam

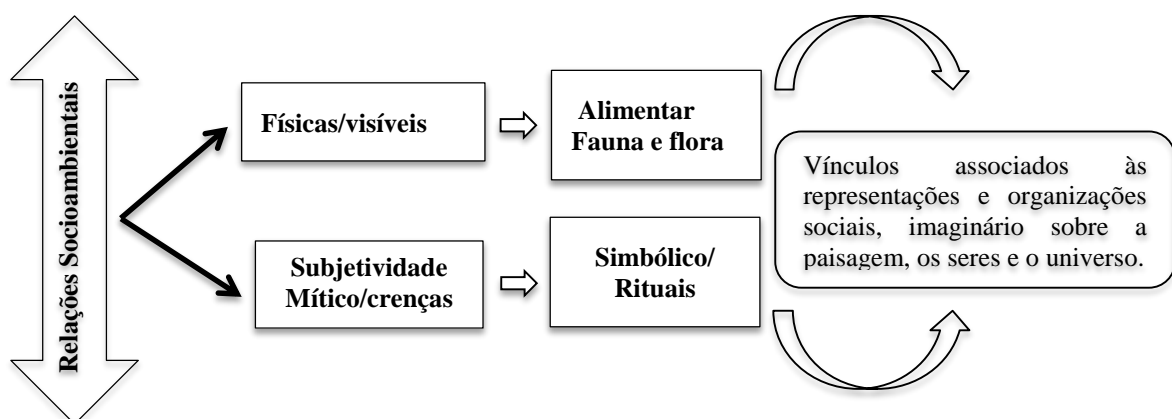
fluidos corporais que podem ser expelidos, a exemplo do sêmen, do suor, saliva e do leite materno (RODRIGUES, 2008b).

Ocorre também, entre **humanos vivos com as plantas** (como o ato de passar folhas no corpo para tirar o cheiro corporal para confundir os animais durante a caçada). A outra forma se dá por meio da subjetividade a exemplo das conexões **entre humanos vivos com os seres mágicos e espirituais**, corriqueiro nos rituais e mais efetiva nas práticas xamânicas. Entre **humanos vivos e animais vivos**, como é o caso da captura destinada à alimentação e dos animais mensageiros. Estes últimos, ao serem vistos ou emitirem sons, são interpretados tradicionalmente como prenúncio de notícia relacionada à doença ou morte de alguém, como é o caso do canto do pássaro acauã (*Herpetotheres cachinnans*). Essa relação pode ser identificada no fragmento que expressa a percepção de um participante ancião:

“Os animais nos ajudam, os seres humanos [...]. Em nossa cultura, cada animal serve para alguma coisa. Eles comunicam com a gente, não do mesmo jeito do pajé [...], mas, são mensageiros, porque dá sinais anunciando alguma coisa. Uns servem para artesanato, outros para alimentação e outros ajuda espiritual, dando sinais. Uns cantam de madrugada anunciando que o dia está amanhecendo. Outros avisando acontecimento ruim na aldeia ou com pessoas da aldeia [...]. Tem animais que avisa isso, como o canto do pássaro acauã. O latido do lobo-*guará* e o grunhido da raposa [...] também se uma pessoa avistar uma serpente grande em local que não é de costume vê, é sinal de luto para nós aqui da aldeia. Assim, os animais são mensageiros, comunicam com a gente dessa forma.” (A1 - 66 anos).

Diante disso, observa-se que o elo que conecta esses indígenas com o meio ambiente, na sua conjuntura, se associa à forma como estes concebem e percebem a si, o ambiente com seus seres e o universo em sua totalidade, a partir da sua perspectiva cultural. O fluxograma esquematiza os tipos de relações socioambientais e como elas se inserem no âmbito cultural *Inỹ/Javaé*.

Figura 4: Tipos de relações socioambientais do sistema cultural *Inỹ/Javaé*



Fonte: Elaborado pela autora (2021)

Essas relações parecem inicialmente consistir no âmbito da subsistência alimentar, mas, vai além da obtenção de víveres, como interpretada pelo pensamento ocidental moderno. Ela adquire relevância por se estender ao universo simbólico, intermediado por um conjunto de subjetividades envolvendo aspirações, intenção, vontades, elucidações míticas e interações com os seres que os coabitam em suas dimensões visíveis ou não. Nesse contexto, os ecossistemas e seus componentes, de flora e fauna são percebidos de forma humanizada e espiritualizada capazes de pensar e reagir às intervenções (CARVALHO & STEIL, 2008; VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Pensar o ambiente na perspectiva da cultura *Inỹ/Javaé*, é imbricar não só na tradição como também, na compreensão dualística que (re) conecta espaço físico (real) ao mítico (imaginário, simbólico) e ao intangível (espíritos/sobrenatural) que se associam às suas práticas cotidianas lembradas por meio das suas histórias, saberes e vivenciadas nos costumes e nos rituais. São os vieses dessa conjuntura de certo modo complexa, que sustenta a cultura Javaé. A discussão a seguir gira em torno dessas interações socioambientais entre humanos e a paisagem local.

Capítulo 3**

Matas e Rios – Casas dos Seres

Qual é a importância cultural dos ecossistemas da paisagem para o povo *In Iny/Javaé*? Ao fazer parte do ambiente natural e compartilhar o mesmo espaço físico, são estabelecidas inter-relações entre os seres vivos e abióticos, mediadas por conhecimentos associados aos costumes, tradições e crenças (BERKES, 1999; HUNTINGTON, 2000). O conjunto de informações e saberes ambientais, as práticas tradicionais e as relações culturais das sociedades humanas com o ambiente, denominam-se de conhecimento ecológico local (BEGOSI, 1993; BERKES, COLDING e FOLKE, 2000).

As matas e rios desempenham importantes funções ecológica e sociocultural, como a dinâmica do equilíbrio dos ecossistemas, a manutenção do ciclo hidrológico, a proteção do solo e são habitats de flora e fauna. Além disso, constituem áreas de produção de alimentos para a subsistência familiar, contribuem para o fortalecimento de vínculos, sustentam conhecimentos, costumes e tradições de distintos povos tradicionais amazônicos (DIEGUES, 2000). Numa perspectiva ecológica mais ampla, tanto os ecossistemas de florestas quanto os mananciais, são componentes da biodiversidade em maior escala que se convergem naturalmente, possibilitando a autorregulação do ambiente (BEGON, TOWNSED e HARPER 2006).

Assim, esses locais representam não só o espaço de produção de matérias prima que servem de base alimentar, econômica, artística ou arquitetônica, mas também tem seu teor simbólico atrelado às crenças, aos rituais e festividades manifestados como forma de expressão das interações bioculturais dos povos tradicionais (DIEGUES, 2000; MORAN, 2011; JULIAN ARZAMENDIA e VILÁ, 2021).

O Brasil possui distintos ecossistemas e se posiciona entre os países com maior biodiversidade do planeta (MARTINELLI e MORAIS, 2013). Além da diversidade faunística e florística, também desperta atenção sua pluralidade étnico-cultural. Diegues (2000) refere-se às comunidades tradicionais como aquelas coletividades humanas representadas por povos

** Dos capítulos II e III, foi extraído o artigo intitulado “Espaços de interações e cosmologia do povo *Iny/Javaé* na Ilha do Bananal/Brasil”, aceito para publicação na Revista Mexicana Etnobiología.

indígenas, quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, pescadores ou extrativistas, que se reconhecem pertencente a uma cultura específica, com língua, costumes, território autônomo, organização independente e que são detentoras de vasto conhecimento sobre a biodiversidade, além de ter nos recursos naturais a condição para sua reprodução cultural, cosmológica, social e econômica (BRASIL, 2007).

Nessa interface ambiental e cultural, o conhecimento ecológico indígena é construído a partir das práticas cotidianas, as quais são transmitidas oralmente entre as gerações (ALCORN, 1993; BERKES, COLDING e FOLKE, 2000).

Desse modo, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO (2005), o reconhece como um sistema cultural interligado à linguagem, às performances, à categorização e utilização dos recursos naturais e ao mesmo tempo, correlacionados aos aspectos sociais e espirituais. As narrativas reiteraram o apreço, a consideração e o respeito para com a paisagem e os mananciais, os quais se tornam também lugares de memória afetiva e que, segundo Tuan (1983), são socialmente construídos, em razão da dinâmica que envolve experiências e vivências, aprendidas e reproduzidas na cultura (LEFF, 2009).

3.1. A paisagem na perspectiva *Iny/Javaé*

Diferentes formas de expressões se configuram em mecanismos de comunicação, essenciais na construção das relações dos humanos com a paisagem e seus elementos.

É na dimensão cósmica terrena ou (mundo do Meio), que as conectividades socioambientais se efetivam em sua totalidade. Na conjuntura dos ecossistemas que constituem a paisagem, os rios e florestas são espaços físicos que abrigam distintos seres percebidos a partir de diferentes perspectivas.

No estudo etnográfico realizado com os *Iny/Javaé*, Rodrigues (2008b, p.211), destacou alguns espaços físicos da paisagem concebidos como excepcionais, a exemplo da aldeia mítica humana - *Marani Hāwa*, a aldeia mítica dos animais – *Iròdu Iràna*, o cemitério tradicional e alguns reservatórios hídricos declarados “lugares especiais”. Neste estudo, percebeu-se que tanto os ecossistemas de mananciais, quanto os de matas, extrapolam o campo mitológico se estendendo às manifestações culturais cotidianas. Além de indicar espaços míticos da paisagem, as informações sugeriram também a orientação geográfica dessas áreas associadas à cultura e que ajuda na relação de pertencimento do seu território.

Conforme as narrativas e observação da vivência em campo verifica-se certa categorização da paisagem da reserva indígenas, à medida que os referenciais a determinados espaços físicos denotam vínculos que remetem maior apreço, quando se trata da relevância, no conjunto geral da Ilha e do seu entorno. O quadro 1 apresenta os ambientes da Ilha do Bananal, identificados pelos *Inỹ/Javaé* como “lugares especiais” (RODRIGUES, 2008b, p.211).

Quadro 02: Lugares especiais do ambiente e ocorrências míticas na concepção *Inỹ/Javaé*

Nome do lugar	Identificação/ Acontecimento mítico
1. <i>Marani Hāwa</i> (Aldeia mítica)	Maior aldeia dos Javaé antes do contato com o não indígena. Onde ocorreram diversos episódios míticos. Situada no centro-sul da ilha.
2. Lago <i>Sòhoky</i>	Grande lago situado no centro da Ilha, diferenciado pela diversidade de peixes. Refere-se ao lugar onde se escondeu <i>Buritxiwana</i> (único sobrevivente do episódio mítico da criação deste lago).
3. <i>Anirahu</i> (Ilha do rio)	Ínsula do rio <i>Lòreky</i> a sudeste da Ilha. Presente no mito <i>Anirahu mahādu</i> , em que os homens abatem o jacaré encantado que seduzia as mulheres.
4. <i>Inỹ Wèbòdhona</i> (Cemitério)	Cemitério mítico. O lugar retrata o extermínio de indígenas e sepultamento coletivo próximo à aldeia Bota Velho, a norte da Ilha.
5. Lago do Bananal	Extenso lago ao sul da Ilha. Abundante em peixes e quelônios. O mito de origem dos rios e lagos criados por <i>Kwely</i> retrata este evento mítico.
6. <i>Iròdu Iràna</i> – (Aldeia mítica dos animais)	Lugar onde o herói mítico <i>Tanỹxiwè</i> tomou o fogo dos animais mágicos para dar a humanidade e os transformou na forma física que têm.

Fonte: Elaborada pela autora, adaptada de Rodrigues (2008b).

Verifica-se que se trata de uma relação de lugares que associam ambiente físico a histórias e acontecimentos míticos do povo *Inỹ/Javaé*. Rodrigues (2008b) lembra que os “lugares especiais” estão associados à esfera do simbólico, principalmente no que se refere aos mitos. Além destes, outros ambientes extraordinários da Ilha são mencionados por esses indígenas como “sagrado”. Este termo não corresponde aqui, ao mesmo sentido atribuído pelos não indígenas²³, ou seja, refere-se a ambientes que se deve respeitar, por seu valor histórico (aldeia *Marani Hāwa* e Lago *Sòhoky*), ou que transmite tranquilidade e paz, como o rio Javaés. Por isso, para esses indígenas alguns lugares possuem seus respectivos significados. Por outro lado, não se questiona se estes espaços ocupam efetivamente a memória, os ritos, os mitos, as representações e as práticas sociais deste povo, como se observa no fragmento a seguir:

²³ Como mencionado anteriormente, o termo “sagrado” não ocupa aqui o tradicional significado empregado pela tradição cristã (conotação religiosa), é utilizado entre os *Inỹ* como representação de lugares de destaques da paisagem, por ter um significado cultural relevante sendo ele mítico ou histórico.

“Lugar sagrado para nós Javaé, é lugar de tranquilidade, bonito, de paz. É lugar de proximidade com os animais, com as plantas e também é morada de espíritos. São lugares de tradição, como o rio Javaés, os lagos... Também as matas do *Sòhoky*, os cemitérios” ... (P2, 53 anos).

Cabe destacar que o levantamento realizado por Rodrigues (2008b), busca relacionar os lugares “especiais” entendidos como “sagrados” conforme mencionado na fala do entrevistado, mas que também não deixa de associá-los aos seus ambientes míticos e cosmológicos. Entretanto, quando se observa o cotidiano deste povo no tempo presente, verifica-se que alguns destes lugares especiais possuem outros significados, além dos já listados, mas que não necessariamente estão associados ao campo mitológico.

Dessa forma, as narrativas, as histórias, os mitos e as cerimônias rituais observadas, mostraram que nessa cultura as práticas tradicionais e ambientais não são desarticuladas, confirmando o que outrora Roszak (1992), enfatiza como relação de vínculo ambiental. Isso corrobora com o proposto por Viveiros de Castro (1996), ao realçar que as distintas sociedades humanas, elaboram suas formas próprias de perceber e se relacionar com o ambiente natural em seus respectivos mundos (DESCOLA, 1996).

A extensão da esfera da subjetividade para a vida cotidiana permite buscar entre os Javaé outros lugares da paisagem que ocupam papéis relevantes em sua visão de mundo e, conseqüentemente, orientam suas ações e manifestações culturais. Estes espaços naturais podem ser subdivididos em dois grupos: os pertencentes aos reservatórios hídricos [rios, lagos e suas águas] e os associados ao ambiente terrestre com ênfase nas florestas [matas].

3.2. A água e os mananciais especiais na concepção *Iny/Javaé*

Esta categoria aborda a importância da água no território *Iny/Javaé*, bem como a percepção cultural sobre a origem dos seus mananciais. Entre os participantes da pesquisa, 85% concebem a paisagem e os ecossistemas como uma criação do seu herói mítico *Tanÿxiwè* e 15% o apreendem como um dos componentes da criação divina. No plano terrestre, que chamam de Mundo do Meio, correlacionam com maior evidência as singularidades que dá sentido às relações sociais e ambientais, manifestadas por meio de suas práticas tradicionais.

As narrativas revelam aspectos da concepção que os Javaé fazem da água, bem como dimensionam a importância que a ela atribuem. Para isso, recorre-se a um fragmento reduzido do mito de origem dos mananciais locais (Figura 5), que também ilustra princípios e valores que orientam a vida desses indígenas. A narrativa exhibe o personagem mítico *Kwely*, o qual consegue superar uma trágica seca e cria os mananciais hídricos do Mundo do Meio na Ilha do

Bananal. O mito revela que numa época remota de escassez intensa de água, todos os mananciais haviam secado, levando à morte praticamente de toda a humanidade *Iny*, restando apenas *Kwely*, sua esposa *Bòròrèkuni* e sua cunhada.

Estes sobreviventes eram seres mágicos e se alimentavam de frutos nativos e mel. Em suas andanças pela ilha, a esposa de *Kwely* descobre um grandioso pote de barro com água na região central da Ilha, onde todos os tipos de animais, inclusive exuberantes gaivotas, iam beber. *Bòròrèkuni*, descrita como muito individualista, não contou nada ao marido, o qual ficou desconfiado após ver rastros molhados no chão. Foi assim que ele passou a seguir sua esposa, de forma secreta, até descobrir o segredo que ela ocultava: o pote de barro.

Figura 05: O pote - Mito de origem dos rios e lagos da Ilha do Bananal



Fonte: Samuel Saburuá Javaé. Desenho à mão livre, Aldeia Canoanã, nov. 2019.

Certo dia, *Kwely*, cheio de curiosidade, se dirigiu sozinho para descobrir o que tinha dentro do pote que tanto sua esposa procurava ocultar. Ao chegar ao local, utilizando-se de sua borduna [arma artesanal de madeira], deu um forte golpe contra o pote e o quebrou. Com isso, a água saiu do pote com tanta intensidade que fez surgir todos os rios da Ilha do Bananal, inclusive o grande Lago do Bananal, ainda existente no tempo presente e frequentado pelo povo *Iny*. Por isso, este personagem mítico é retratado como o herói que tornou o Mundo do Meio livre da carência de água.

Na cultura deste povo, este mito está associado à origem dos lagos e rios da Ilha do Bananal e as narrativas dos anciãos chamam atenção para o comportamento individualista da esposa do herói frente à descoberta da água. Em detrimento da condenação que fazem a este posicionamento, aclamam a atitude de quebrar o pote, possibilitando o compartilhamento da água com os demais seres. Nota-se um aspecto relevante elaborado a partir deste evento transcorrido em tempos mítico, mas, que orienta as ações no presente: a ideia de usufruto coletivo deste recurso natural.

Diante dos problemas ambientais vigentes, os *Iny/Javaé* conferem à água importância cultural quando afirmam em seus depoimentos “O rio é tudo para nós” (A3 - 72 anos). Assim, nesta cultura, a água possui valor simbólico que vai além de dessedentar, limpar e higienizar. Mais do que isso, ela é componente fundamental nos processos de preparação integral, física, psicológica/emocional e espiritual dos homens lutadores, atletas e trabalhadores com a finalidade de tornarem resistentes à dor, ao frio e ao sono. A escarificação é exemplo dessa prática, e consiste em riscar a pele dos músculos com dentes do peixe cachorra (*Hydrolycus scomberoides*) e depois permanecerem longos períodos dentro das águas, por acreditar na renovação das energias. Esse procedimento é descrito como um costume tradicional do povo Javaé, principalmente praticado pelos seus antepassados (TENAXI JAVAÉ, 2019).

Convém ressaltar que a água também tem função relevante no *post-mortem* para esses indígenas, pois as almas fazem o movimento de retorno ao seu lugar de origem ou podem permanecer em qualquer um dos seus três mundos cósmicos, seja o nível terreno ou se refugiando nos patamares oculto aos olhos da maioria dos humanos, no Mundo de Cima ou no Mundo além do Subaquático. Para os que têm como destino o “Mundo de Baixo, os rios e lagos funcionam como lugares de passagem” (X3, 68 anos).

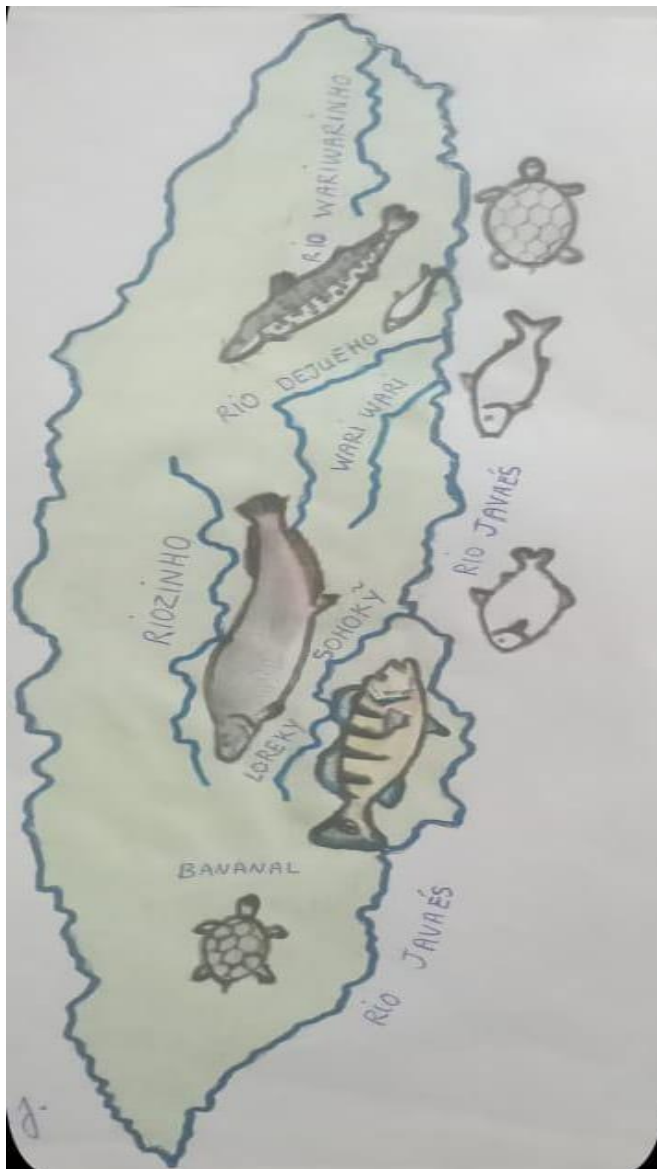
Nesse contexto, apesar do território indígena estar inserido em terras insulares e parecer favorável sua situação hidrológica em razão dos rios e lagos que as constituem, a escassez hídrica dos mananciais no período de seca se tornou persistente nas últimas décadas, sendo motivo de preocupação. Isso vem provocando a diminuição de peixes e tartarugas, os quais configuram como relevante fonte de proteínas para as comunidades locais (MILESKI, 1994; SALERA JUNIOR *et al.*, 2006).

Assim, as águas que abastecem os mananciais têm expressiva importância cultural, sendo os ecossistemas de rios e lagos declarados como lugares extraordinários. Dessa forma, o banho no rio simboliza higienizar o corpo externo, mas a limpeza interna também ocorre nas águas com a regurgitação, após um intenso preparo com dietas regadas a comidas e bebidas típicas (TENAXI JAVAÉ, 2019).

Os elementos do ambiente são repletos de significados para os *Inỹ/Javaé*, mas a água tem lugar ainda mais especial. Há uma estreita relação entre os espaços sagrados contemplados por este povo (seja por sua conotação histórica, seja por sua relevância utilitária) dos rios e lagos da Ilha do Bananal. Independente dos aspectos culturais, a escassez desse recurso natural tem sido alvo de inquietação e temor

A crise hídrica, em especial aquela da água potável própria para o consumo humano e

Figura 6: Ilha do Bananal - Rios e lagos especiais



Fonte: Ivan Ikukanã Javaé - Desenho à mão livre. Aldeia Canoanã, fev. 2020.

sua disposição, qualidade e acessibilidade, tem sido motivo de reflexões e discussões políticas, econômicas, sociais e ambientais especificada pela Organização das Nações Unidas (ONU, 2018).

Assim, as águas figuram como um elemento natural repleto de significados, tendo como fonte os lagos e rios, ainda frequentados e concebidos como ambientes sagrados do território indígena. Para o Conselho Econômico e Social das Nações Unidas/ECOSOC, a relevância deste recurso deve às suas finalidades múltiplas, associadas não apenas ao seu consumo direto essencial à hidratação.

Contudo, povos de distintas culturas estabelecem com a água e suas fontes, relações muito mais estreitas e intensas do que a utilização costumeira que dela se faz, sendo necessária à sua conservação para manutenção da vida no planeta

(ECOSOC, 2018; ONU 2018).

As informações elaboradas e contidas na Tabela 3 caracteriza como os mananciais são percebidos, a partir de uma ótica que atribui importância e sentido aos reservatórios aquáticos locais, tendo como base as especificações antrópicas e memórias místicas.

Tabela 3: Reservatórios hídricos especiais do território *Iny/Javaé* e percepções místicas

AMBIENTES AQUÁTICOS ESPECIAIS		
Nome/ reservatório	Caracterização/Utilidade	Memória mítica
Rio Javaés	Rio de grande porte que delimita a parte leste da Ilha, de fácil acesso. Elevada atividade antrópica, utilizado para pesca, banho, lazer, descanso, limpeza, preparação física e espiritual.	Diferentes áreas deste rio são classificadas culturalmente como morada dos espíritos, os quais são trazidos pelos xamãs durante rituais.
Riozinho (<i>Iròdu Iràna</i>)	Rio de acesso restrito no entorno da Ilha. Diversidade faunística farta. Baixa atividade humana e pouco frequentado pelos indígenas por fazer parte de uma propriedade particular.	Ambiente de origem mítica - aldeia dos animais quando mágicos. Presente nas narrativas como local da transformação dos animais na forma atual e da tomada do fogo destes para os humanos.
Lago <i>Sòhoky</i>	Lago de grande porte situado na região central da Ilha. Abundante na diversidade de peixes e quelônios. Elevada atividade antrópica, nos períodos de seca para pesca coletiva, em ocasião de festividade.	Lugar percebido culturalmente como morada de espíritos controladores dos animais aquáticos e dos seres mágicos: boiúna, arco-íris e outros que emergem do Mundo além do Subaquático.
Riozinho (Interior da Ilha)	Rio de médio porte e com baixa atividade antrópica devido ao difícil acesso. Localizado na região centro oeste dentro da Ilha do Bananal. Utilizado para pesca coletiva pelos indígenas.	A área deste manancial é percebida misticamente pelos Javaé como um dos locais de morada dos espíritos donos controladores dos peixes advindos do Mundo além do Subaquático.
Rio <i>Wari Wari</i>	Rio de porte médio com baixa atividade antrópica, devido ao difícil acesso, situado a nordeste da Ilha, farto em peixes. Aproveitado para atividade de pesca por pessoas das aldeias próximas.	Importante rio onde os xamãs buscam ajuda dos espíritos que ali vivem por ter este manancial como ponto de passagem do Mundo além do Subaquático, para trazer abundância de peixes e tartarugas.
Rio <i>Lòreky</i>	Rio de pequeno porte a sudeste da Ilha. Farto em peixes diversos. Elevada atividade humana de acesso favorável. Frequentado pelos indígenas das aldeias <i>Txuiri</i> e <i>Canoanã</i> , para prática de pesca tradicional coletiva.	O rio é referência ao mito <i>Anirahu mahādu</i> – em que os homens indígenas abatem um jacaré encantado que seduzia suas mulheres. Lugar mítico.
Lago do Bananal	Lago de grande porte ao sul da Ilha com elevada atividade antrópica. Aproveitado para pesca tradicional coletiva, acessível no período da seca. Abundante em peixes e quelônios, indispensáveis na alimentação durante eventos tradicionais.	Retratado culturalmente no mito de origem dos rios e lagos da região. Morada de espíritos controlador dos peixes e tartarugas.

Fonte: A autora, a partir de dados da pesquisa

Para esses indígenas os reservatórios hídricos constituem lugares de destaque em que o ambiente físico é associado às histórias e acontecimentos míticos do seu povo, presente em afirmações como: “*A água é sagrada para nós Javaé. Rios e lagos é lugar de morada e passagem dos espíritos que vem nos rituais. É lugar de tranquilidade e beleza... São lugares de tradição, como o rio Javaés e lagos...*” (P2, 53 anos). Diante de declarações como esta, percebe-se não apenas a importância utilitária, de onde extraem o peixe e a tartaruga sua principal fonte de proteína, mas mítica e ritual desse líquido e suas fontes, sobre os quais tecem relações culturais integradas ao território, comum também em outras culturas indígenas (CARVALHO & STEIL, 2008). Contudo, problemas ambientais começam a emergir exemplo da seca dos mananciais que provoca a mortandade de peixes e redução das tartarugas e de outros seres da ictiofauna, fragilizando o que se denota de equilíbrio ecológico, com reflexos além do alcance local.

3.3. A singularidade das matas: lugar de conexões entre os seres do ambiente

Assim como ocorre nos ecossistemas aquáticos, no meio terrestre os Javaé também elaboram ambientes especiais, em distintos pontos da Ilha do Bananal, tidos no imaginário coletivo como espaços formidáveis, respeitados e mencionado em suas falas como lugares sagrados (BERKES, 1999; CARVALHO & STEIL, 2008). Entre estes, a mata, formação vegetal típica da Ilha, ocupa um espaço de destaque, que merece algumas considerações.

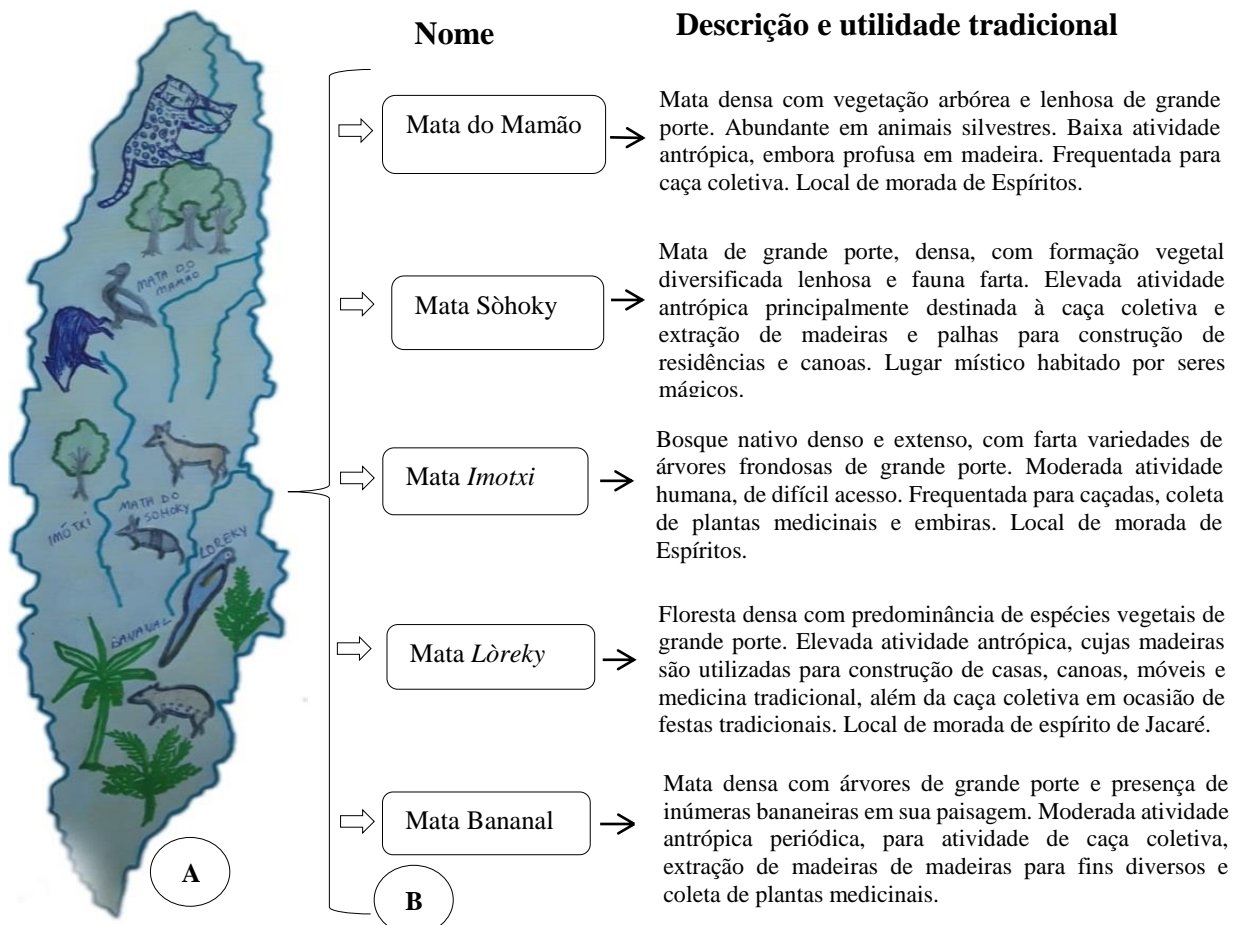
Ao longo de toda Ilha do Bananal, a paisagem desperta atenção pela sua singularidade apresentando características ambientais dos biomas Cerrado, Amazônico e Pantanal. Além dos varjões alagadiços que atendem uma dinâmica sazonal, possui vegetação diversificada com formação fitofisionômicas típicas desses ecossistemas contendo: campos, matas de galeria e floresta densa com árvores que alcançam 30 a 40 metros de altura e outras abundantes variedades florísticas (BRASIL, 2001). É nesse cenário de junções de ecossistemas que as matas de galeria e as florestas densas compartilham sua beleza, servindo de abrigo para a diversidade faunística e contribuindo com a qualidade atmosférica. Essas áreas naturais de relevantes funções ecossistêmicas, também agregam valores culturais dos indígenas *Iny/Javaé* que as percebem como lugares peculiares e significativos, para além da qualificação utilitarista.

As florestas densas nomeadas localmente de matas, são descritas como de grande porte e normalmente apresenta de moderada a elevada atividade antrópica. Isso denota que embora não sejam frequentadas constantemente, em razão dos alagamentos sazonais que dificultam o acesso, são de usos múltiplos, pois delas extraem madeiras para construções de suas casas,

canoas, remos, arco e flechas entre outros. Também coletam palhas, embiras e plantas medicinais. As narrativas revelaram que as matas são concebidas pelos Javaé como ambientes especiais, pois adquirem contornos simbólicos e míticos, ou seja, a paisagem também é espiritualizada, a exemplo de *Oworu-tyby*, espírito das áreas específicas de roças antigas.

A compreensão dos complexos processos de interação dos povos indígenas com as matas e os seres, é uma questão de perspectivismo, comum nas cosmologias indígenas em que o sobrenatural está imbricado efetivamente nas práticas sociais e cotidianas (DESCOLA, 1996; ÅRHEM, 1996; VIVEIRO DE CASTRO, 1996; 2002). As paisagens são concebidas culturalmente sob a ótica de diferentes perspectivas. Para os povos tradicionais, especialmente alguns povos indígenas, ela representa expressiva importância ecosociocultural (BALÉE & ERICKSON, 2006). São percebidas como componentes intrínsecos ao seu universo cosmológico e por isso se têm uma visão holística do ambiente e dos seres que os coabitam. A figura 07 identifica as matas do território indígena que mais se destacam na percepção cultural dos participantes.

Figura 07: Florestas especiais do território indígena na Ilha do Bananal



Legenda: A) Ilha do Bananal e suas florestas. Ilustração à mão livre de Ivan Ikukanã Javaé. B) Identificação, descrição e utilidade das matas. Elaborado por Maria do Carmo P. Santos, a partir de dados da pesquisa

Essa forma de perceber as paisagens segue uma dinâmica espacial, temporal e cultural simultânea, onde tanto os seres do ambiente físico visível, quanto os invisíveis ou míticos, estão presente nas memórias, nos mitos, rituais e narrativas que perpassam gerações (COSTA NETO, 2020; BALÉE, 2013; ARVAY, 2018).

As matas são consideradas culturalmente como pontos de unidades, onde há convergência entre os seres do ambiente e por isso são assimiladas também, como lugar onde se estabelecem relações espirituais (COSTA NETO, 2020), como evidencia o fragmento relatado por um xamã:

“As matas são lugares de encontros. Têm os bichos [animais], têm muitas árvores [...] é morada de *kuni*, de *aõni* e *Worosy* [almas e espíritos]. É lá onde vive *Korerá*, [espírito de jacaré-açu] no buraco dos cupinzeiros... têm também os *Ixydu kuni* de *tori* [espíritos de não indígena ou de outras etnias], tudo lá. É assim: nos rituais vêm os espíritos de que sai das águas dos rios e outros espíritos que vêm das matas alegrar a aldeia e trazer fartura de peixes e da colheita...” (X2 – 68 anos).

Menos clara, porque bem mais complexa, é a relação de conectividade que ocorre nas matas, no plano cósmico terreno, entre os seres vivos (humanos, animais e vegetais) e os espíritos. Aspectos dessa consistência são também observadas em Descola (1996), Árhem (1996) e Viveiro de Castro (1996), ajudando compreender este processo, quando se parte da perspectiva de que a cosmologia indígena não se manifesta apenas no campo do invisível, mas está efetivamente imbricada nas práticas sociais e cotidianas destes povos. Assim, os seres do ambiente incluem a paisagem com a flora, os animais humanos, os não humanos e os espíritos, capazes de constituírem vínculos onde tanto as formas físicas [tangível], quanto simbólica [intangível] se conectam.

Os *Iny/Javaé* possuem essa forma peculiar de se comunicar e relacionar com os recursos naturais, sentindo-se integrados subjetivamente a um complexo mosaico formado por partes que se fundem em um todo integrado. Esta justaposição resulta das imbricações dos ecossistemas e dos seres que se integram por fluxos contínuos de energias, essenciais para a vida (PANOSSO, 2011).

Do ponto de vista cosmológico, é no plano terreno, especialmente nas matas que as inter-relações entre os seres do ambiente se estabelecem (TORAL, 1992a; 2004). Esse contexto de conexões subjetivas permeiam as três dimensões do seu universo cosmológico coabitados socialmente. Historicamente os humanos aprenderam diferentes técnicas de manejo da paisagem (POSEY, 1985), e por isso a transforma e a utiliza, podendo favorecer ou não o

aumento da biodiversidade, mas também, estabelecem vínculos, como é caso das matas na cultura *Inỹ/Javaé*, tidas como florestas culturais (BALÉE, 2013).

Diante dessa forma cultural Javaé de ver o mundo e de se comunicar com os seres do ambiente, os espaços físicos naturais constituem sistemas interligados e conectados com funções múltiplas de usos, memória afetiva e vínculos. Embora não estejam isentos dos impactos ambientais locais, há preocupação e temor quanto à exaustão dos recursos naturais, cujos efeitos são aparentes, como o desmatamento que, conforme Fearnside (2006) conduz à queimada, à diminuição da fauna e da flora.

Capítulo 4***

Concepções etnofaunísticas no universo cultural *Inỹ/Javaé*

Os animais compõem a biodiversidade faunística e habitam os mais distintos ecossistemas, desempenhando funções de importância biológica como a polinização, o controle de vegetação e de pragas, entre outros (ICMBio, 2018; LIMA *et al.*, 2017). Historicamente, as pessoas se relacionam com essa fauna conforme a sua cultura e os seus sistemas de crenças (BERKES, 1999). Os animais proporcionam aos humanos bens e serviços, como a companhia, a proteção e os nutrientes da alimentação. Essa relação antiga, porém, ainda vigente, motiva refletir se o modo como os povos originários percebem e se relacionam com a fauna poderia ajudar o homem ocidental do século XXI a repensar suas relações socioambientais.

Nesse sentido, o conceito de cultura como uma “teia de significados tecida pelo homem” definido por Geertz (1973, p. 15), fornece elementos a partir do viés das interações construídas pelas diferentes sociedades humanas que moldam a forma como se relacionam com os seres do ambiente. Nesse sentido, as pessoas desenvolvem estratégias para estabelecer conexões com os animais, baseadas nos seus sistemas simbólicos, nas crenças, no imaginário ou nos rituais (ALVES *et al.*, 2010; ALVES BARBOSA e AGUIAR, 2012; LIMA *et al.*, 2014).

Ao compartilharem o mesmo espaço físico, os humanos estabelecem com os demais seres vivos, inclusive com a fauna, inter-relações mediadas por conhecimentos inerentes aos seus costumes e tradições. Essa convivência pode exteriorizar sentimentos de sensibilidades, aversões ou interdependência (SANTOS-FITA *et al.*, 2007; SANTOS, 2020; ALVES, *et al.*, 2011; ALVES, 2012). A compreensão sobre as interações entre humanos e animais tem sido objeto de análises em diferentes campos do conhecimento, desde a primeira metade do século XX. Presentes nas áreas biológicas e também nas Ciências Humanas e Sociais, especialmente no campo das etnociências, Antropologia, Ecopsicologia, Psicologia Ambiental entre outras,

*** Como recorte deste capítulo foram extraídos dois artigos: “Etnozoologia no Brasil central: os animais na cultura do povo *Inỹ/Javaé*”, publicado na Rev. Inter Americana de Ciências Ambientais e “The *Inỹ/Javaé* indigenous people and their relationships with animals” submetido à Journal Indian of Traditional Knowledge.

estes estudos adquiriram maior consistência a partir dos anos 1950 (HEDIGER, 1965; ROSZAK, 1992; DESCOLA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; CHRULEW, 2020).

Nessa interface se insere os estudos Etnobiológicos, sustentados na ideia de que as diferentes culturas humanas possuem saberes e estratégias específicas sobre como se relacionar com a biodiversidade. Ancorada nesta área de pesquisa, a etnozootologia se ocupa em estudar as percepções, os saberes e crenças, os sentimentos e comportamentos que intermediam a inter-relação entre populações humanas e animais (MARQUES, 1995; LIMA *et al.*, 2017; OVERAL, 1990; BEGOSSI & BRAGA, 1992; BEGOSSI, 1993; SANTOS-FITA *et al.*, 2007; COSTA-NETO, 2000).

O Brasil ocupa lugar de destaque tanto pela sua biodiversidade, quanto pela pluralidade étnico-cultural. Sua diversidade biológica é vista como uma das mais expressivas do planeta no que tange às variedades de vegetais e também pela a abundância faunística (ICMBIO, 2018). Neste país, registra-se a utilização de animais para finalidades múltiplas por indígenas e descendentes de colonizadores europeus e africanos, desde o século XVIII (FIORI e Santos, 2015; ALVES *et al.*, 2010).

Ao partir dessa premissa, este item do capítulo apresenta abordagens delimitada no escopo da Etnozoologia. Para melhor compreensão da história da relação dos *Iny/Javaé* com a etnofauna e sua importância, partimos aqui do mito de origem que retrata a transformação dos animais.

A narrativa sobre o episódio mítico conta que o fogo já existia e não era de domínio dos humanos, mas pertencia aos animais, até então seres antropomórficos. Eram seres que conversavam, tinham músicas, rituais e também o domínio do fogo. Eles tinham uma grande aldeia chamada *Iròdu Iràna*, nas proximidades do Riozinho do Ezequiel [território mítico] localizada na região norte da atual aldeia Boto Velho. A forma física e encantada que antes tinham, deixou de existir a partir do momento que *Tanyxiwè*, [herói mítico do Mundo do Meio] lhes toma o fogo, passando estes a adquirirem a forma física que cada um possui.

... Na história que aprendi, contada por nossos ancestrais, [narrador], dizem que o *Bòròrè* [cervo], começou a gritar bem alto e desesperado para *Tanyxiwè* e todo mundo escutar: __ “Por que você fez isso, por que pegou o fogo”? *Tanyxiwè* respondeu que era para os humanos dizer aos seus descendentes, que tinha sido ele que tinha tomado o fogo, e transformado eles em animais. E assim os animais foram reclamando [narrador]. O mesmo grito indignado foi emitido pelo *Watxi* [veado] e *Tanyxiwè* respondeu que o transformou para os humanos se alimentarem de sua carne e a partir dali ele só comeria capim. Depois o *Budoè* [veado mateiro] fez a mesma pergunta e ele [*Tanyxiwè*] respondeu que era para os filhos do povo contar aos seus filhos que tinha sido ele [*Tanyxiwè*] que tinha os transformado em animais, e por esse motivo, eles comeria daquele momento em diante, frutos nativos e serviriam de alimento para o povo... Então, *Kòri* [anta], também gritou fazendo a mesma pergunta, e ele deu a

mesma resposta, acrescentando que ela passaria a comer frutas com casca seca. Outro também que gritou perguntando a mesma coisa, foi *Nawakiè* [ema] e teve a mesma resposta dos outros. Que era para ele [*Tanÿxiwè*] ficar na história como aquele que tomou o fogo e transformou os animais. Ainda disse a ema que ela ia sempre andar em pé, que as asas dela não iam deixar voar e comeria daquele momento em diante, pedras... [risos do narrador...], moscas e vermes. Disse também para a seriema que ela comeria insetos daquele dia em diante. Para *Kybyryra* [onça vermelha] e *Halòkòè* [onça pintada] disse a mesma coisa, que elas só comeriam carne crua. *Tanÿxiwè* ordenou à *Hākuri* [cotia] que ela andaria somente no mato, se alimentaria de frutas e as pessoas as matariam para comerem. Ele também [*Tanÿxiwè*] falou para *Hāju* [paca] dizer que viraram animais e comeriam a partir dali somente folhas, frutos e morariam em buraco no chão. Depois de tantas ordens [narrador], os animais (*iròdu*), gritaram perguntando por que ele [*Tanÿxiwè*] pegou o fogo? E eles mesmos responderam com um xingamento à *Tanÿxiwè*: — *Anahatxi tèburè!* Aí depois disso, *Tanÿxiwè*, jogou uma praga dizendo que todos eles iriam virar animais (*iròdu*) e que um iria devorar o outro... Por isso que a onça come veado mateiro e assim por diante [narrador]... Dizem que nessa hora, os animais começaram a correr e iam se transformando do jeito que eles são hoje, em *iròdu* e *Tanÿxiwè*, pegou o fogo e deu para os humanos. Muitos viraram animais que serve para nossa alimentação

[Narrador: Ricardo Tenaxi Javaé].

Diante da perda da capacidade mágica dos animais contida pelo herói mítico *Tanÿxiwè*, a narrativa apresenta com frequência o fator utilitário de subsistência alimentar dos animais para as pessoas. Este item também é observado no Quadro 1, quando se trata das especificações ou critérios para formação dos subgrupos dos seres do ambiente. Rodrigues (2008b, p. 59), esclarece que na cultura desses indígenas, “os animais em todos os casos, são humanos que perderam algo e, por isso, são considerados como inferiores e limitados quando comparados aos humanos”. Isso talvez justifique o quanto a dimensão espiritual é enaltecida no cotidiano desse povo, uma vez que os espíritos de *Worosy* e *Aruanã*²⁴ tem presença garantida nos rituais e brincadeiras culturais entre os vivos. Convém ressaltar que, independente do contexto e da posição ocupada pelos seres, cada um possui sua importância.

Considerando que o mito descrito pode abrir precedentes para diferentes analogias e interpretações, atemos aqui àquela que trata das relações socioambientais desses indígenas com a etnofauna, inclusive as utilidades e importância dos animais na cultura desse povo.

4.1. Uma Etnoclassificação Javaé para os seres do ambiente

Tanto a paisagem quanto os seus componentes são culturalmente concebidos de formas diferentes pelas diversas sociedades humanas, pois é dentro delas que as pessoas apreendem e

²⁴ *Worosy* e *Aruanã* – são espíritos que interpretam os animais, tem nomes específicos destes os imitam, têm suas músicas, danças e brincadeiras e vem nos rituais para trazer alegria divertindo a comunidade. Eles são incorporados em homens escolhidos pelos xamãs, os quais são paramentados com pinturas e adornos.

despertam suas concepções, saberes e atitudes sobre o espaço natural e os elementos que os compõem (REIGOTA; 2010). Os povos constroem suas concepções ambientais a partir da sua cultura, de uma visão de mundo sustentada em bases cosmológicas, ideológicas e mitológicas que refletem na vida prática. A forma de conceber o mundo, consoante Marques (1995), está associada às interações, aos saberes que envolve a percepção [conhecimento e crença], aos sentimentos [representações afetivas] e ao comportamento, [uso e atitudes] que são estabelecidas entre as populações humanas e os demais seres do ambiente.

O contato e as experiências vivenciadas no espaço natural conduzem à maior sensibilidade do indivíduo sobre o ambiente, favorecendo o desenvolvimento da percepção, mediada pela cognição e afeto, manifestada muitas vezes pelo apreço que se tem sobre a natureza e os seres (GUIMARÃES, 2007). Isso ocorre porque os elementos do mundo concreto natural ou sobrenatural são percebidos pelas pessoas, conforme as compreendem e interpretam. Na perspectiva de Oleques e Boer (2006, p.35), isso caracteriza “uma imagem subjetiva de uma realidade objetiva”, resultante dos intercâmbios entre os indivíduos e o ambiente.

Assim, ao interferirem no ambiente físico natural, os humanos transformam a paisagem e ao mesmo tempo modificam a si mesmo, ao passo que desenvolve aspectos da sua existência reproduzindo a cultura e tornando-a dinâmica (MARX e ENGELS, 1978). Como mencionado anteriormente, a sociedade ocidental moderna tende a polarizar a relação homem/natureza, colocando de um lado a cultura humana e o que ela representa e, do outro, de forma minimalista, o que se denomina de meio ambiente. Por outro lado, os povos indígenas possuem uma visão holística do ambiente e elaboram suas concepções de mundos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; DESCOLA, 1996).

Para os indígenas *Iny/Javaé*, os seres do ambiente estão historicamente vinculados ao espaço sociocultural de seus habitantes. A perspectiva cultural Javaé de conceber o ambiente e os seres que nele coexistem não vê separação entre humanos, níveis cósmicos, espaço natural, plantas, animais e demais seres. Dessa forma, os seres do ambiente incluem as paisagens, a flora, os animais humanos e não humanos e os espíritos, capazes de constituírem vínculos onde tanto as formas físicas [tangível], quanto simbólica [intangível] se conectam.

Culturalmente, os *Iny/Javaé* concebem o ambiente físico como extensão cosmológica. Rodrigues (2008b) enfatiza que esses indígenas comparam o universo a um grande corpo integrado, em que os diferentes ecossistemas como os rios, lagos, roças e demais seres, correspondem às partes desse corpo onde fica todos os seres vivos, não vivos, concretos e abstrato/simbólico e todos são humanizados (RODRIGUES, 2008b).

Dessa forma, os participantes demonstraram conhecer bem a diversidade faunística local, inclusive sobre ciclo de vida, reprodução, alimentação e habitats dos animais mencionados, além da importância cultural destes. Assim, as atitudes em relação à etnofauna tendem a serem positivas no que tange ao reconhecimento da existência de cada um. Embora em alguns casos as serpentes despertem sentimento de aversão e medo, culturalmente são classificadas como seres mágicos, enigmáticos e misteriosos dotados de poderes sobrenaturais.

Nesse sentido, mesmo não se tratando especificamente aqui de uma etnotaxonomia Javaé, a demanda de esforço gira em torno de uma melhor compreensão sobre a ótica de como os seres são percebidos culturalmente.

A forma Javaé de categorizar os seres do ambiente parte de uma compreensão abrangente de fenômenos em que todos são partes integrantes do seu universo cultural e simbólico, constituindo uma teia de inter-relações complexas. Isso reporta ao preconizado outrora por Posey (1986), ao lembrar que as populações tradicionais têm sua forma peculiar de conceber, perceber, interagir e utilizar os elementos da natureza, inclusive sua etnofauna, de acordo com seus costumes e tradições.

Percebe-se que independente do grupo que pertencem, os critérios de identificação cultural, utilidade e lugar [onde habitam os seres], ajudam a definir a especificação enquanto subgrupo, principalmente se atende à função alimentar ou não, seguidas de outros atributos como o tamanho: pequeno, médio ou grande e a importância.

Nessa perspectiva, nota-se também, que a definição conceitual de animal é restrita a alguns seres, ou seja, nem sempre o que é classificado como um animal no âmbito do conhecimento ocidental, é categorizado como animal na concepção cultural *Iny/Javaé*. Isso mostra que eles possuem seu sistema cultural de etnoclassificação e independentemente de ser vivo ou não, todos têm o mesmo grau de relevância enquanto seres do ambiente. Convém considerar que, além desses aspectos, os seres e o próprio ambiente se conectam podendo se tornar ou não espiritualizados (CARVALHO e STEIL, 2008). O Quadro 3 a seguir mostra e sugere um possível sistema de etnoclassificação não só dos animais, mas também dos demais seres que compõem o ambiente no âmbito cultural desses indígenas. Nela contém o grupo, as especificações associadas aos critérios de utilidades, e também os nomes vernaculares desses seres escritos na língua indígena e em português.

Quadro 03: Etnoclassificação dos seres do ambiente na perspectiva cultural *Inỹ/Javaé*

Grupo		Subgrupo/Especificação	Exemplos	
ANIMAIS = <i>IRODU</i>	<i>IRODU</i> (Animais terrestres)	<i>IRODU DOÒ</i> - Animais silvestres úteis na alimentação ou “de comer” – principalmente caças	- <i>Hyl̃ỹ</i> (Caititu) - <i>Bòròrè</i> (Cervo)	
		<i>IRODU DOÒ KONA</i> - Animais silvestres não utilizados na alimentação. Associados aos rituais, dimensão mística.	Ikòrò (raposa) <i>Ahola</i> (Lobo guará)	
		<i>IRODU NŌHŌ DOÒ</i> - Animais domesticados “de comer”	<i>X̃ỹnì</i> (Porco) <i>Bororeni</i> (Vaca)	
		<i>IRODU NŌHŌ DOÒ KONA</i> = Animais domesticados não consumidos na dieta alimentar ou que “não serve pra comer”	<i>Ikòròsa/ Iòròsa</i> (Cachorro) <i>Halokoeni/Haloeni</i> (Gato)	
		<i>IRODU DEBURÈ</i> – Animais não domesticados	<i>Halòè Mahādu</i> (onça) <i>Aholà</i> (lobo Guará)	
	<i>IRODU</i> (Aquáticos & Terrestres)	<i>IRODU BEÈ RARUDU DOÒ</i> – Animais aquáticos utilizados na dieta alimentar	- <i>Kotumi</i> (Tartaruga) - <i>Kotú</i> (Tracajá)	
		<i>IRODU BEÈ RARUDU KONA</i> - Animais aquáticos não utilizados na dieta alimentar.	- <i>Korerà</i> (jacaré) - <i>Wema</i> (Mata matá)	
	SERES ESPECIAIS	<i>KUTURA</i> (Peixes)	<i>KUTURA T̃ỸH̃Ỹ</i> - Peixes grandes, tidos como nobres, de qualidade e de preferência alimentar.	- <i>Bodoleké</i> (Pirarucu) - <i>Waurá</i> (Tucunaré)
			<i>KUTURA BINA</i> - Peixes pequenos, utilizados na alimentação somente na ausência dos <i>T̃ỹh̃ỹ</i> (nobres).	- <i>Kahanaky</i> (Papaterra) - <i>Juata</i> (Piranha)
		<i>NAWAKI = AVE</i>	<i>NAWAKI DOÒ</i> - Pássaros utilizados na alimentação.	- <i>Kuritxi</i> (mutum) - <i>Weryry</i> (marreco)
<i>NAWAKI DOÒ KONA</i> - Pássaros não úteis na alimentação			- <i>Bisà</i> (araras) - <i>Wararé</i> (Coelho)	
SERES COMUNS	<i>TAWERIRUREHEMYHYRE</i> Serpentes e Répteis	1. <i>HEM̃ỸLALA</i> – víboras terrestres ou aquáticas - Não utilizados como alimentação. Dimensão mítica. 2. Serpente venenosa 3. Lagartos pouco importantes	1. <i>Rei</i> (Sucuri) 2. <i>Hem̃ỹlala Tyhy</i> (cascavel) 3. <i>Tōrikòkò/Tōriòò</i> (calango)	
	<i>KOROWETÈ</i> (Todos os anfíbios)	<i>KOROWETÈ KOROHOKEY</i> – Refere-se ao sapo grande. Não utilizados na alimentação. Presentes nos rituais e dimensões míticas.	- <i>Kòrò</i> (sapo) - <i>Huru</i> (rã) - <i>Wari tetè</i> (perereca)	
SERES MÁGICOS	<i>AŌNI</i> Seres associados aos conhecimentos cósmicos	Mágicos sub-humanos: seres terrestres ou aquáticos que se transformam	<i>Inani</i> (Pai- do - mato) <i>Ijyrò</i> (Saci) <i>Doreni</i> : Sereia	
		Ferozes: Principalmente serpentes = (<i>Rukumari</i>). Não utilizados como alimento. Presentes nos três níveis cósmicos - míticos	<i>Rei/mylò</i> – Boiúna <i>Quadi</i> = Arco – Iris	
		Sobrenaturais: Espíritos <i>Worosỹ</i> e Aruanãs: Dançam e cantam em rituais, de dimensão mítica.	- <i>Wèkò</i> (Coã)– <i>Xiburé</i> - <i>Oworu-tyby</i> (espírito de paisagem física natural) - <i>Juata Hakiriri</i> (piranha) <i>Berhatxi</i>	
HUMANO	<i>IÑỸ</i> (Humanos) Javaé	<i>Ix̃ỹdu Witxira</i> : Outros povos e grupos étnicos	- Karajá, Avá, Xerente, outros. Não indígena: negros, brancos.	

Fonte: Elaborado pela autora, a partir de dados da pesquisa

Na concepção cultural dos *Iny/Javaé* todos os seres que compõem o ambiente ou os ecossistemas em sua conjuntura, independente da etnocategoria que assumem, sejam eles animais, seres especiais, comuns, mágicos ou humanos, fazem parte da sua vida social e estão relacionados à sua mitologia, cosmologia e aos mundos natural e sobrenatural, constituindo assim, seu universo sociocultural. Desse modo, as relações estabelecidas entre indígenas e seres do ambiente se estendem para além de subsistência, repercutido em afinidades, valores e interesses, sendo considerados seres integrantes do ambiente.

Contudo, as informações etnoecológicas descritas a seguir, são referentes aos animais de maior significância cultural, ou seja, àqueles com distintas finalidades e importância tradicional cotidiana.

4.2. Importância e finalidades múltiplas da etnofauna Javaé

As diferentes culturas humanas têm suas concepções sobre o ambiente e seus componentes. A dicotomia homem/natureza, comumente percebida no pensamento ocidental não indígena, se contrapõe à visão mais ampla presente nas cosmologias aborígenes. As observações de campo, os relatos dos entrevistados e os referenciais escritos, evidenciam que a etnofauna se insere na vida dos Javaé a partir da perspectiva holística que permeia sua visão de mundo, na qual a relação homem/natureza se dá de forma integrada.

Entre os *Iny/Javaé*, os animais são componentes presentes na alimentação, nos rituais, nas artes (danças, músicas, pintura corporal e adornos), medicamentos, assim como no xamanismo. Eles são concebidos a partir das narrativas míticas provenientes dos saberes ancestrais e podem igualmente serem considerados humanizados (RODRIGUES, 2008a). Entretanto, esses indígenas também são conscientes de que é da fauna que eles retiram a principal fonte de proteína para atender suas necessidades básicas de subsistência alimentar.

Nesta fase da investigação foram listadas 43 espécies faunísticas silvestres e introduzidas, mencionadas pelos participantes como animais de destaques por terem finalidades diversas no cotidiano, sendo: invertebrados, representados por insecta (1) e molusca (1); e vertebrados, sendo mamíferos - 16 espécies; peixes - 9 espécies; répteis - 8 espécies e aves - 8 espécies. Os anfíbios não foram citados pelos entrevistados e ao serem indagados sobre eles, se mostraram indiferentes, embora não aparentassem aversão. A Tabela 4 a seguir, foi organizada considerando as características dos animais e suas respectivas finalidades ou utilidades, com base nos aspectos mais citados. Dessa forma, uma espécie animal pode culturalmente ter uma ou múltiplas finalidades, de modo a potencializar seu aproveitamento.

Tabela 4. Expressões da etnofauna e suas finalidades nas práticas tradicionais Inỹ /Javaé

CATEGORIAS BIOLÓGICAS	NOMES DOS NIMAIS	USO TRADICIONAL		ASPECTOS UTILITÁRIOS*					
		O que usa	Como usa	AL	AR	M/R	ME	DO	
Grupos Zoológicos	Nome Local Inỹ (Nome popular) Nome científico								
INVERTEBRADOS									
Insetos	<i>Orobá</i> Abelha Tiúba <i>Melipona rufiventris</i>	Mel	Ingestão oral – alimento e remédio expectorante Uso em rituais	X		X	X		
	<i>Boroburé</i> Caracol <i>Achatina fulica</i>	Concha	Confecção de artesanato Brincos e colares		X				
VERTEBRADOS									
Peixes	<i>Bòrò</i> Arraia <i>Potamotrygon sp.</i>	Banha Ferrão	Uso tópico (sobre a pele) dores Ingestão oral - Bronquite Usado na ponta de flecha		X	X	X		
	<i>Ijasó</i> Aruaná <i>Osteoglossum sp.</i>	Carne Dente	Ingestão oral, assado ou frito. Rituais – artefatos escarificação do corpo para tornar resistente	X	X	X			
	<i>Kônô</i> Corvina <i>Plagioscion squamosissimu</i>	Carne Otólito	Ingestão oral - assado, frito, cozido. Uso do chá do otólito para bronquite	X			X		
	<i>Kanana</i> Jaraqui <i>Semaprochilodus sp.</i>	Carne	Ingestão oral - assado, frito ou cozido.	X		X			
	<i>Hariwa</i> Pacu <i>Piaractus mesopotamicus</i>	Carne	Ingestão oral (assado, frito ou cozido).	X		X			
	<i>Haretu</i> Pintado <i>Pseudoplastystoma sp.</i>	Carne Ferrão	Ingestão oral (assado, frito ou cozido) Usado na ponta de flecha	X		X			
	<i>Wybirehè</i> Piau cabeça gorda <i>Leporinus freiderici</i>	Carne	Ingestão oral (assado, frito ou cozido).	X					
	<i>Bodoleké</i> Pirarucu <i>Arapaima gigas</i>	Carne	Ingestão oral (assado, frito ou cozido)	X		X			
	<i>Waurá</i> Tucunaré <i>Ciclha sp.</i>	Carne	Ingestão oral (assado, frito ou cozido)	X					
	Répteis	<i>Hemylala Týhÿ</i> Cascavel <i>Crotalus sp.</i>	Guizo Banha	Ingestão oral do chá de guizo ou banha indicados para dores nas articulações				X	
		<i>Hawykyñimarahã</i> Jiboia <i>Boa constrictor</i>	Banha Osso	Ingestão oral e Uso tópico sobre a pele				X	
		<i>Kuré</i> Iguana <i>Iguana iguana</i>	Carne	Ingestão da carne Assado ou cozida	X				
		<i>Kotubuná</i> Jabutí <i>Chelonoidis carbonaria</i>	Carne Carapaça Banha	Ingestão da carne Artesanato/ pintura Indicado para cura de asma	X	X		X	X
		<i>Korerá</i> Jacaré <i>Melanosuchus niger</i>	Dente Casco/pele Banha	Confecção de artesanato/ Rituais/Espíritos/crenças Ingestão oral – remédio		X	X	X	
		<i>Leí</i> Sucuri <i>Eunectes sp.</i>	Banha Osso Narrativas	Uso tópico sobre a pele Confecção de artesanato. Presente nos Mito		X	X	X	
		<i>Òtuni/Kotuni</i> Tartaruga	Carne Ovos	Ingestão carne assada ou bereti ou bororó. Ovos	X	X	X	X	

Continua

Aves	<i>Podocnemis expansa</i>	Banha	Banha uso tópico na pele					
	Kotú / Ôtu	Carne	Ingestão carne assada,	X	X	X	X	X
	Tracajá	Ovo	frita ou cozida.					
	<i>Podocnemis unifilis</i>		Ovos cozido					
	<i>Bisà</i>		Confecção de artesanato,		X	X		X
	Arara vermelha	Penas	adornos e adereços.					
	<i>Ara chloropterus</i>	Narrativas	Usados nos rituais					
	<i>Wararé</i>	Pena	Confecção de artesanatos		X	X		
	Coelho		Colares e cocar usado					
	<i>Platalea ajaja</i>		em rituais					
	<i>Haniké</i>	Carne, ovos	Ingestão da carne e ovos	X	X		X	X
	Galinha	Penas	cozidos ou fritos.					
	<i>Gallus gallus</i>	Banha	Confecção Artesanato/penas					
			Ingestão da banha para tosse					
	<i>Waraura</i>		Confecção de artesanatos		X	X		
Garça	Penas	colares e cocar brincos						
<i>Casmerodius sp.</i>		usado em rituais e dia a dia.						
<i>Doré</i>	Penas	Confecção de artesanato		X			X	
Papagaio		Domesticação						
<i>Amazonas aestiva</i>								
<i>Birí</i>		Confecção de artesanatos		X			X	
Periquito	Penas	diversos						
<i>Brotogeris tirica</i>		Domesticação						
<i>Helyyre</i>	Carne	Ingestão carne cozida ou frita	X	X			X	
Pato do mato	Penas	Artesanato diverso						
<i>Cairina Moschata</i>								
<i>Nawaki</i>	Carne	Ingestão da carne cozida ou	X	X			X	
Mutum	Penas	frita						
<i>Crax fasciolata</i>		Confecção de artesanato						
<i>Kuè</i>		Confecção de artesanatos		X	X			
Capivara	Dente	Diversos usado em						
<i>Hydrochoerus hydrochaeri.</i>		rituais (moças e rapazes)						
<i>Bòròrè</i>	Carne	Ingestão da carne cozida	X		X		X	
Cervo	Histórias	frita ou assada.						
<i>B. dichotomus</i>	Narrativas	Presente nos mitos						
<i>Ikòrò</i>	Histórias	Presente nos Mitos						
<i>Raposa</i>	Narrativas	Associado ao místico e nos			X			
<i>Vulpes vulpes</i>		Rituais Hetohoky						
<i>Buhỹ</i>	Histórias	Narrativas e mitos		X	X			
Boto	Narrativas	Associado ao místico						
<i>Sotalia fluviatilis</i>	Dente	O colar atrair o parceiro (a)						
<i>Ikorosa</i>		Durante atividade de					X	
Cão	Próprio	caça individual e coletiva						
<i>Canis lupus familiaris</i>	Cão							
<i>Hylỹ</i>	Carne	Ingestão oral	X	X	X		X	
Catitu	Dente	Colar						
<i>Pecari tajacu</i>	Narrativas	Mito de origem animais						
<i>Hacurí</i>		Ingestão da carne cozida	X		X		X	
Cutia	Carne	frita ou assada (preferência)						
<i>Dasyprocta sp.</i>	Narrativas	Mitos e domesticação						
<i>Hỹju</i>	Carne	Ingestão oral da carne	X		X		X	
Paca	Narrativas	Mito						
<i>Cuniculus paca</i>	Bílis	Ingestão oral do chá da bílis						
<i>Kõri</i>	Carne	Ingestão da carne	X		X			
Anta	Narrativas	Histórias						
<i>Tapirus terrestris</i>								
<i>Ixỹ</i>	Carne	Ingestão oral da carne	X	X	X		X	
Porcão queixada	Dente	Artesanato. Cura de asma						
<i>Tayassu pecari</i>	Narrativas	mitos e histórias						
<i>Xỹní</i>		Ingestão da carne frita assada	X				X	
Porco	Carne	cozida						
<i>Sus domesticus</i>	Banha	Preparo de comida (atual)						

<i>Kodé</i> Porco espinho <i>Coendou sp.</i>	Espinho	Serve como instrumento confeção de artesanato (furar sementes e outros)		X			
<i>Txuxó</i> Quati <i>Nasua nasua</i>	Carne	Ingestão oral da carne cozida frita ou assada	X				
<i>Ohy</i> Tatu <i>Dasyus sp</i>	Carne	Ingestão oral da carne cozida frita ou assada	X				
<i>Bororenihawŷkŷ</i> Bovino <i>Bos taurus</i>	Carne Leite	Alimento e ingestão oral da carne e do leite	X				X
<i>Budoé</i> Veado <i>Blastocerus dichotomus</i>	Carne Narrativas	Ingestão da carne Presente nos mitos e rituais. Domesticação	X		X		X
Citações			27	21	24	11	17

Fonte: Elaborado pela autora a partir de dados obtidos de entrevistas em campo. * Os aspectos utilitários referem-se à utilização de animais em diferentes contextos, compreende as interações tanto no âmbito da objetividade como também da subjetividade.

A tabela contém os grupos biológicos, os nomes vernaculares das espécies (indígena, popular e científico), além de cinco aspectos que indicam em que circunstâncias culturais os animais ou seus subprodutos são utilizados com mais constância e estão representados pela seguinte Legenda: **AL**=alimentícias; **AR**=artesanato; **M/R**=mitos/rituais; **ME**= medicinais e **DO**=doméstico

Os animais ou partes do seu corpo são utilizados das mais variadas formas e são aproveitados em diferentes situações e contextos, isto é, depende das finalidades que são empregados. À luz da abordagem etnozoológica sobre o quê e para que se utilizam os animais entre grupos étnicos, Martius (1844), descreveu aspectos usuais como o aproveitamento de produtos como a carne e a banha enquanto alternativa alimentar. Além disso, os ossos, o couro, o guizo, os chifres e os dentes, servem de amuletos e em alguns contextos, após torrados, são decompostos em pó com uso tópico sobre a pele ou na forma de chás.

Entre os indígenas *Inŷ/Javaé* a utilização tradicional dos animais ou das partes do corpo destes (Tabela 1), tem destaque a carne, com (26%) das menções; banhas (19%); penas (17%); dentes (12%); ovos (11%); ossos (8%); o uso de mel, concha, otólito, guizo, carapaça, ferrão e pele/casco (7%). Isso revela a importância utilitária e cultural dos animais para esse povo e mostra que diferentes partes do corpo destes, são utilizadas para fins diversos com ênfase para o uso da carne.

A etnofauna Javaé apresenta finalidades múltiplas, expressivas em cinco aspectos pontuados na Tabela 1: alimentar, artesanal, mitos/rituais, medicinais e domésticos. Tais

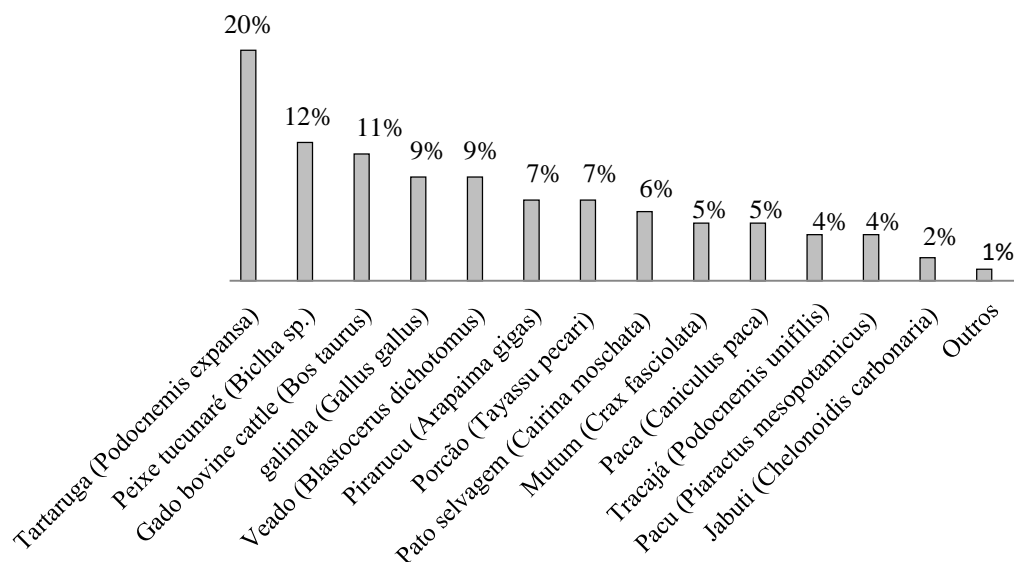
aspectos indicam as principais utilidades e em quais conjunturas culturais os animais ou seus subprodutos são aproveitados, como descritos a seguir.

4.2.1. A Etnofauna na alimentação

Das quarenta e três (43) espécies de animais mencionadas como relevante; vinte e sete (27) foram citadas para consumo alimentar. Entre estas, treze (13) sobressaem por serem aquelas mais referidas e inclui répteis, peixes, mamíferos e aves, caracterizando assim, a utilização de diversas espécies de animais para fim alimentício. Isso faz com que os animais se tornem elementos importantes na variedade nutricional, constituindo assim, um fator relevante para a manutenção da autonomia alimentar e da memória biocultural.

Importa ressaltar que alimentação aqui, reporta à nutrição corporal e espiritual dos seres que coabitam os diversos espaços naturais e sobrenaturais, existindo prioridades por alguns como se verificar a seguir:

Gráfico 4: Animais de preferência alimentar em percentual por citações



Fonte: Elaborado pela autora (2020)

A respeito dos animais mais apreciados na culinária tradicional *Iny/Javaé*, a Figura 2 mostra que sobressai a tartaruga (*Podocnemis expansa*), (20%), seguida do peixe tucunaré (*Ciclha sp.*) (12%), sendo estes empregados rotineiramente na alimentação desses indígenas. Eles são hábeis pescadores, sendo quelônios e peixes os animais de maior relevância na

composição da nutrição diária, além de estarem presentes no artesanato, na zooterapia e na relação mítica com os espíritos (SALERA JÚNIOR, 2005).

A utilização da tartaruga (*Podocnemis expansa*) na alimentação deste povo mostra-se relevante (Graf. 4). Além da carne e dos ovos, é aproveitado todo o animal, inclusive no preparo das principais iguarias típicas da culinária tradicional, o *Bereti* e o *Bororó*. De importância cultural, este quelônio é retratado também na pintura corporal, música e rituais (SALERA JÚNIOR, 2005; PEREIRA, 2020).

Enquanto fonte alimentar, notou-se expressiva experiência dos participantes sobre quais animais são apropriados para o consumo e o que deles se aproveitam. Chama atenção à preferência pela proteína proveniente da carne de tartaruga, de caças e de pescados se comparada a outras fontes de nutrientes (PEREIRA, 2020).

Figura 8: Animais de interesse na alimentação tradicional



Bases da culinária típica: (A e B) Captura e ovos de tartaruga, (C) Bororó; (D e E) Diversidade de peixes - Aldeia Canoanã, fevereiro de 2020.

Fonte: A autora - Acervo da pesquisa

A redução de animais silvestres nas matas, lagos e rios da ilha do Bananal, especialmente a tartaruga (*Podocnemis expansa*), tem sido motivo de preocupação entre os *Inyã/Javaé*, como se observa no relato de um participante ao declarar: “*Tartarugas eu conheço*

desde criança. Diminuíram muito nos últimos anos. Estão desaparecendo. Hoje não se vê como antes. Isso me deixa triste [...] elas são a melhor comida dos Iny” (E. J. Ancião, 2020).

Essa afirmação expressa o sentimento de saudosismo e tristeza, além de revelar o reconhecimento dos problemas que vem reduzindo a etnofauna, causando impactos ambientais e socioculturais. Essa situação configura uma ameaça aos povos originários, uma vez que interferem na cadeia de elementos que compõem sua identidade cultural (ALVES, 2012).

4.2.2. A etnofauna nos mitos e nos rituais

Os animais também têm seu lugar de destaque nos mitos e/ou nos rituais na cultura *Iny/Javaé*. A Tabela 4 delinea vinte e quatro (24) espécies mais citadas para essas finalidades. Desse modo, ora aparecem sob a forma de seres antropomórficos, ora como espíritos, ou na forma física conhecida, revelando-se no xamanismo, nos sistemas de crenças, nas cerimônias, narrativas, danças, pintura corporal, brincadeiras e músicas.

As imagens a seguir demonstram momentos dessas festividades culturais, cujos rituais são inerentes à interação dos humanos vivos com os espíritos, onde celebram em A, B e C: danças, brincadeiras com cantos, e cerimônia de passagem, respectivamente.

Figura 9: Rituais *Iny/Javaé* durante festa de *Aruanã*: humanos e espíritos animalizados



Fonte: A autora - Acervo da pesquisa

Entre as espécies da fauna, as mais mencionadas nos mitos se destaca o jacaré (*Melanosuchus niger*), a anta (*Tapirus terrestris*), o veado (*Blastocerus dichotomus*), o boto (*Sotalia fluviatilis*) e a sucuri (*Eunectes sp.*). Eles também estão presentes nas principais festividades culturais desses indígenas o *Hetohoky* e *Aruanã* e se manifestam nos rituais. Comumente são utilizados adornos confeccionados com partes ou subprodutos dos animais, como as penas das aves, os dentes do boto (*Sotalia fluviatilis*) ou da capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*), entre outros que servem de adereços.

Nos rituais, a incorporação dos espíritos de animais é mais comum do que a imolação, embora esta última não seja descartada. É o caso do Jacaré (*Melanosuchus niger*) e possivelmente do pato do mato (*Cairina moschata*) nomeado pelos participantes de “pato-mergulhão”. Esses animais são submetidos ao abate não para fins de consumo, mas de caráter simbólico.

Na dimensão mítica, porém, no plano terreno, os seres mágicos [*aõni*] são classificados culturalmente em diferentes categorias e estão presentes nas histórias, assim como nos rituais das festas de *Hetohoky* e *Aruanã*. Nessas ocasiões, há manifestações dos *Worosy* ou *Aruanã*, que são espíritos de animais personificados em humanos mascarados que se transfiguram.

O quadro a seguir, relaciona os nomes dos espíritos [*Worosy*], associados aos seres do ambiente, a maioria animais e constantemente presentes no *Hetohoky* - maior festa cultural do povo *Iny*. Também é descrito o lugar cósmico que coabitam, o grupo etnofaunístico ao qual pertencem e como de se exibem nos rituais.

Quadro 4: *Worosy* [Espíritos] dos seres do ambiente associados à festa de *Hetohoky*

<i>Worosy</i> proveniente dos rios – mundo além do fundo das águas			
Espíritos	Animal	Grupo	Como apresentam
<i>Kótu/Ótu</i>	<i>Kótu/Ótu</i> = Tracajá	Animais = <i>Irodu</i>	Dupla
<i>Òbòròrò worosy</i>	<i>Òbòròrò</i> = Jacaré-Açu	Animais = <i>Irodu</i>	Grupo
<i>Urè worosy</i>	<i>Urè</i> = Camaleão	Animais = <i>Irodu</i>	Um
<i>Ānadura worosy</i>	<i>Ānadura</i> = Bicuda	Peixe = <i>Kutura</i>	Dupla
<i>Bòròhòky worosy</i>	<i>Bòròhòky</i> = Arraia	Peixe = <i>Kutura</i>	Dupla
<i>Buhā worosy</i>	<i>Buhā</i> = Boto	Peixe = <i>Kutura</i>	Dupla
<i>Ijeeke worosy</i>	<i>Ijeeke</i> = Jaó	Ave = <i>Nawaki</i>	Dupla
<i>Burukuku worosy</i>	<i>Burukuku</i> = Gavião	Ave = <i>Nawaki</i>	Grupo
<i>Ōhòrè worosy</i>	<i>Ōhòrè</i> = Jacu	Ave = <i>Nawaki</i>	Um
<i>Waritètè worosy</i>	<i>Waritètè</i> = Sapo	Réptil = <i>Korowetè</i>	Dupla
<i>Irasò Worosy</i>	<i>Irasò</i> = Aruanã	Peixe = <i>Kutura</i>	Dupla
<i>Worosy</i> provenientes da Mata – sul da aldeia			
Espíritos	Animais	Grupo	Como apresentam
<i>Āhola worosy</i>	<i>Āhola</i> = Lobo - Guará	Animais = <i>Irodu</i>	Dupla
<i>Budò worosy</i>	<i>Budò</i> = Traíra	Peixe = <i>Kutura</i>	Grupo
<i>Nawakie worosy</i>	<i>Nawai</i> = ema	Ave = <i>Nawaki</i>	Dupla
<i>Iòrò worosy</i>	<i>Iòrò</i> = raposa	Animais = <i>Irodu</i>	Dupla
<i>Korobi worosy</i>	<i>Korobi</i> = macaco	Animais = <i>Irodu</i>	Grupo
<i>Nawaièni worosy</i>	<i>Nawai</i> = ema	Ave = <i>Nawaki</i>	Dupla
<i>Tori kuni</i>	Espírito de não indígena	Humano = <i>Tori</i>	Um
<i>Budura worosy</i>	<i>Budura</i> = abelha	Invertebrados = <i>Iti Kômy Mahadu</i>	Dupla
<i>Oworu-tyby</i>	Espírito de capoeira/ antiga roça	Ambiente específico	Dupla
<i>Worosy</i> provenientes da Mata - norte da aldeia			
Espíritos	Animais	Grupo	Como apresentam
<i>Bòròrè worosy</i>	<i>Bòròrè</i> = cervo	Animal = <i>Irodu</i>	Dupla
<i>Wou-hārabòbò</i>	Espírito de Tapirapé	Humano- <i>Iny</i>	Um
<i>Ijauhi worosy</i>	Espírito de Aruanã	Antropomórficos <i>Aõni</i>	Dupla

Fonte: Elaborado pela autora (2021)

A categoria de espíritos *Aruanã-Ni*, coabitam os Mundos além das águas ou o Mundo de cima e são trazidos para o Mundo do Meio pelos xamãs e comandados pelo chefe cerimonial na ocasião de festas culturais. Na dimensão terrena eles se alimentam da refeição dos humanos, preferencialmente peixes e quelônios e sua permanência na aldeia pode variar por longo período de tempo. Isso depende de circunstâncias relacionadas aos saberes xamânicos.

Cada espírito tem um estilo de se apresentar e também entoam músicas com ritmos diversos entre as quais algumas podem ser saudosas, românticas ou pervertidas, com diferentes performances (LOURENÇO, 2009). A figura a seguir ilustra a saída dos *Aruanã-ni* ou espíritos de *Aruanã* no rio Javaés durante *Wererawo* - ritual de passagem masculino, na aldeia Txuiri em junho de 2022.

Figura 10: Espíritos de *Aruanã*

Fonte: Jawahairu Javaé – Arquivo pessoal (Foto cedida)

A oferenda de alimentos aos espíritos acontece de forma física e simbólica. A primeira acontece, quando as pessoas deixam comida e água em vasilhame no cemitério para as almas dos parentes. A segunda, de forma simbólica, quando há oferenda material de alimento ou da cabeça de um animal abatido aos espíritos, juntamente com o *xiwè* [oferenda verbalizada]. Esses espíritos brincam, dançam e cantam e sua função é trazer alegria e animação para a aldeia durante as festividades. O Quadro 5 lista alguns desses espíritos de animais *Aruanã* ou *Aruanã-ni*, assim como sua etnoclassificação básica de como se apresentam nos rituais.

Quadro 5: *Aruanã-ni* [Espíritos] de animais associados à festa de *Aruanã*

Espírito Aruanã	Animal	Classificação	Como apresentam
<i>Kuorù-ni</i>	<i>Kuorù</i> = Peixe elétrico	Peixe = <i>Kutura</i>	Dupla
<i>Wararè-ni</i>	<i>Wararè</i> = colhereiro	Ave = <i>Nawaki</i>	Dupla
<i>Juata Hakiriri</i>	<i>Juata</i> = piranha	Peixe = <i>Kutura</i>	Dupla
<i>Xitakà Irasò</i>	<i>Xitakà</i> = bem-te-vi	Ave = <i>Nawaki</i>	Dupla
<i>Ryni Ijareheni</i>	<i>Ryy</i> = cascudo	Peixe = <i>Kutura</i>	Dupla
<i>Warakura-ni</i>	<i>Warakura</i> = garça	Ave = <i>Nawaki</i>	Dupla

Fonte: A autora, a partir dos dados coletados em pesquisa (2021).

Os animais estão vinculados aos mitos, aos rituais e as práticas culturais (Quadro 5). A etnofauna, ao fazer parte do universo sociocultural das sociedades tradicionais reitera a ideia de que os povos indígenas possuem suas formas próprias de interação com os animais. Isso se manifesta em dimensões para além dos aspectos biológicos, se entendendo à afetividade, aos sistemas de crenças (MARQUES, 1995; POSEY, 1986).

Essa inter-relação se acentua à medida que se intensificam as interlocuções contínuas entre os mundos natural e sobrenatural, percepção holística presente neste grupo indígena (LIMA, 2004). Conexões estas que se manifestam no ritual xamânico invocado para pedir proteção contra feitiços e acidentes, ou mesmo para solicitar autorização aos espíritos *ijasò*, “dono controlador dos animais”, para que uma caçada ou uma pescaria seja abundante. Esse processo é marcado pela reciprocidade entre os seres, evidenciada, por exemplo, na situação em que os indígenas, como gratidão pelas benesses recebidas, oferecem aos espíritos “comida espiritual” - peixes ou o *calugi* - bebida típica dos *Iny/Javaé* (TORAL, 1992a; LIMA, 2004).

Prática semelhante de conexão e reciprocidade é observada no tradicional ritual de *Hetohoky*. Esse evento marca a transição da adolescência para a fase adulta masculina, a partir dos nove anos de idade. Para isso, é necessário o preparo do iniciante na “Casa dos homens”, com a orientação dos xamãs e a efusão dos espíritos. Tem como propósito ensinar ao jovem as responsabilidades da vida adulta (caçar, pescar, atirar flechas e atribuições do casamento).

Durante rituais, os espíritos (*irasò*), em sua maioria de peixes que vivem no mundo além do subaquático, se manifestam nos participantes mascarados. Uma vez invocados, estes espíritos passam a serem protetores dos xamãs e das famílias dos jovens iniciantes envolvidos no ritual (TENAXI JAVAÉ, 2019).

Vale enfatizar que o abate de animais somente para finalidades ritualísticas tradicionais é pouco comum entre os Javaé e pode ocorrer em dois casos: Quando um tio abate um *korera* = Jacaré (*Melanosuchus niger*) e dá o espírito do animal ao sobrinho, para lhe trazer sorte e prosperidade, ou quando sacrifica um *Waka* = pato selvagem (*Cairina moschata*), conhecido localmente como “pato mergulhão”, para retirar penugens que enfeitará o corpo do sobrinho durante um ritual. Importa enfatizar que entre os Javaé ocorre uma particularidade, pois em ambas as situações não há o consumo da carne destes animais, sendo o corpo descartado em sua totalidade. Neste caso, pouco se aproveita do corpo de um animal.

Contudo, convém lembrar que práticas semelhantes de sacrifício de animais para uso em ritual, são registradas na cultura de diferentes povos no Brasil. Estão presentes tanto em religiões de matriz africana quanto em rituais indígenas (ALVES BARBOSA e AGUIAR., 2012). Os índios Tenetehara do Maranhão, por exemplo, empreendem caças a animais, como

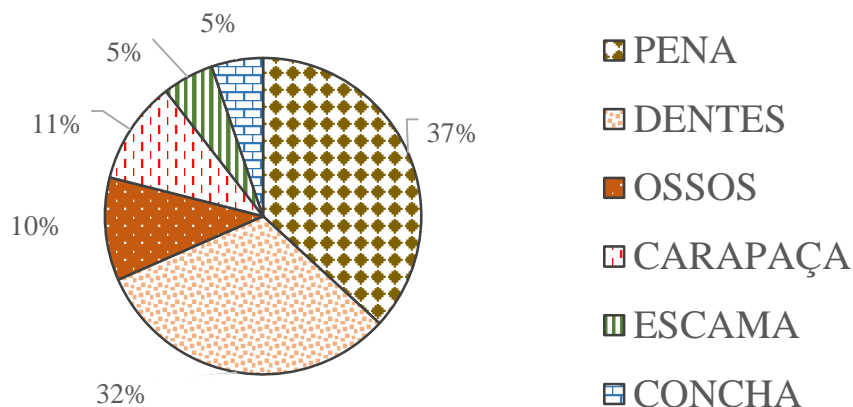
parte de suas cerimônias (BARROS e ZANNONI, 2008). Em Pernambuco, os indígenas do grupo Truká, também abatem o jacaré para uso mágico ritualístico de conhecimento restrito aos xamãs (SANTOS, 2016).

4.2.3. Artesanato e representação da fauna

O ato de confeccionar peças e acessórios manualmente com produtos retirados diretamente dos seres ou do ambiente, é uma das diversas formas de expressão da arte indígena que ressignificam corpos e artefatos. Entre os animais listados na (Tab. 4), vinte e uma (21) espécies foram indicadas como fonte de matéria prima para a confecção de artesanatos, sendo esta uma atividade exclusivamente feminina do povo *Iny*. Essas mulheres artesãs são na maioria mães, que se dedicam à fabricação de peças as quais também são comercializadas (troçadas ou vendidas) e constitui importante fonte de renda familiar, tanto àquelas que têm renda mensal fixa, quanto às que não possuem.

Os animais mais requisitados para esta finalidade são as aves, especialmente araras (*Ara chloropterus*), papagaios (*Amazonas aestiva*) e galinhas (*Gallus gallus*), das quais são extraídas penas, sobretudo para confecção de cocares, brincos, braceletes e enfeites de cabelos. De outros animais, dentes e ossos são aproveitados na produção de colares e brincos. As carapaças, as escamas e conchas são úteis na fabricação de enfeites em geral. O gráfico 5 mostra o percentual de menções referentes aos produtos ou parte de animais utilizados na confecção de artesanatos.

Gráfico 5: Partes ou produtos animais usados na construção de artesanatos/adornos.



Fonte: A autora, a partir dos dados coletados em pesquisa (2020).

Essas partes do corpo dos animais são empregadas na confecção de peças artesanais e possuem finalidades diversas, entre as quais, a produção de adereços à base de plumárias de aves que consiste em numa prática comum entre povos indígenas (CUNHA, 2013).

Tais peças podem ser de uso pessoal, ornamental ou cerimonial, como as máscaras enfeitadas com penas como ocorre nos rituais *Iny* Karajá (TEIXEIRA, 1983). A imagem ao lado, tem em A: tiara, de uso na cabeça; B: carapaça de tartaruga de serventia ornamental; C: *Rareto*, adorno masculino utilizado na cabeça durante festividades e D: colar com dentes de jacaré (*Melanosuchus niger*) usado como adorno.

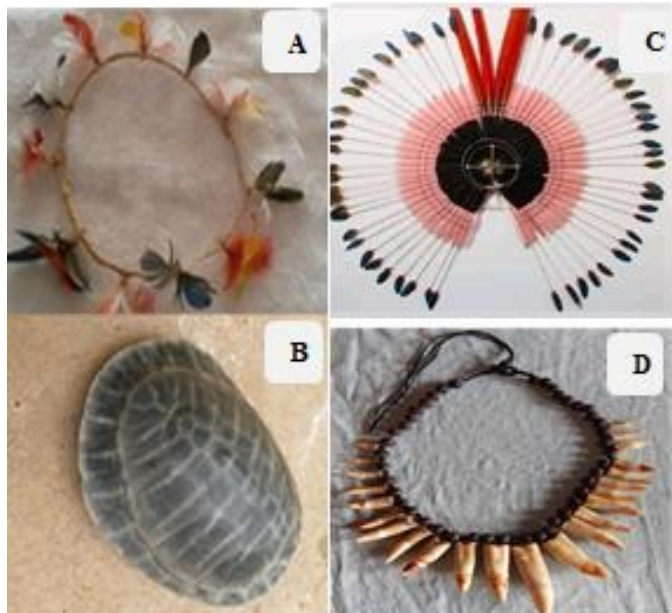
Além dos aspectos mencionados, convém enfatizar que algumas peças artesanais confeccionadas com matéria prima proveniente dos animais, estão associadas aos seus sistemas de crenças. O colar com dentes de boto (*Sotalia fluviatilis*) serve como um elemento simbólico que permite aos seus usuários conquistar o companheiro (a) desejado.

Embora bastante cobiçado, somente se extrai os dentes deste animal quando um cadáver é encontrado em decomposição, pois abatê-lo seria sentenciar-se culturalmente a má sorte.

Outro exemplo é o caso da utilização do peixe cachorra (*Hydrolycus scomberoides*), cuja finalidade é o consumo da carne e a extração dos dentes afiados para escarificações do corpo [pele e músculos] dos guerreiros, lutadores e atletas. Há, portanto, convicção de que este ato é necessário para o preparo e resistência à dor, ao frio e ao sono (TENAXI JAVAÉ, 2019). Embora com finalidades divergente, em ambos os casos, observa-se a tessitura de relações etnofaunística que envolve percepções e crenças (CARVALHO e STEIL, 2008).

A diversidade etnofaunística também é representada artesanalmente em argila para fins ornamentais ou lúdicos (Fig. 12), servindo de brinquedos para as crianças. Essa é uma forma cultural de representar os animais e aprender sobre eles.

Figura 11: Peças artesanais de origens animais



A: enfeite de cabelo; B: peça ornamental da carapaça de quelônio; C: *Rareto*; D: colar com dente de Jacaré.

Fonte: A autora - Acervo da pesquisa

Contudo, as narrativas confirmam que tanto a aquisição da matéria prima de origem animal, quanto às peças artesanais elaboradas a partir destas, tem seu valor cultural revestida de sentidos, o que demonstra a ideia de conservação ambiental desses indígenas.

Figura 12: Etnofauna artesanal em cerâmica



Fonte: A autora - Acervo da pesquisa

Os relatos explicitam que dificilmente animais são abatidos com a finalidade única para a manufatura artesanal, como se observa: “Os animais é vida... Não consigo imaginar o mundo sem eles [...] A gente tem respeito por eles e quando tem que matar para comer, pegar só o necessário [...] Nunca para desperdiçar, aproveita tudo” (J.W.J. 2020).

Reverência e conservação à fauna são recorrentes e implícitas nos comentários das pessoas da comunidade, as quais evitam abater animais desnecessariamente, de modo a utilizar apenas o que precisam para sua subsistência.

4.2.4. A etnofauna no âmbito doméstico

O costume de criar espécies animais no ambiente doméstico e fazer uso dos seus subprodutos é recorrente no Brasil, sendo essa uma prática tradicional comum entre diferentes grupos sociais, tanto em áreas urbanas quanto em comunidades isoladas (ALVES, 2012b; BITTENCOURT, 2005).

A convivência e a interação das pessoas com os animais sejam da fauna doméstica ou silvestre, geralmente ocorrem nas residências onde são estabelecidas relações de vínculos e apego (GIANNINI, 2005).

Por conta da diversidade faunística e dessas inter-relações com os animais que compartilham o mesmo ambiente que os humanos, são construídos e perpetuados saberes faunísticos locais, inclusive sobre sua utilização nas atividades culturais (ALVES e SOUTO, 2011).

A respeito dos animais no âmbito doméstico dos *Inỹ/Javaé*, dezessete (17) espécies entre silvestres e introduzidas foram relacionadas na (Tab.4), caracterizadas localmente de duas formas: A primeira compreende os chamados animais de “criação para comer”, que são domesticados para fim alimentar. Eles podem ser não nativos como o gado bovino (*Bos taurus*), os suínos (*Sus domesticus*) e galinhas (*Gallus gallus*), ou silvestres, como o porcão (*Tayassu pecari*), a paca (*Cuniculus paca*), o mutum (*Crax fasciolata*) entre outros.

A segunda refere aos animais exclusivamente “de criação”, não destinados a alimentação. Estes são domesticados e têm outras finalidades, nota-se a presença de espécies introduzidas – como o cão doméstico (*Canis familiaris*) que é empregado nas caçadas e na guarda das residências – e os de origem silvestres, que inclui o papagaio (*Amazonas aestiva*), a arara (*Ara chloropterus*) e outras aves quando morrem, suas penas são úteis no artesanato.

Evidenciando a importância que adquirem no espaço doméstico, assim que um animal chega a uma residência *Inỹ/Javaé*, culturalmente recebe um nome próprio específico, raramente traduzido para o português. Tal nome é elaborado a partir do tipo do animal associado a [espécie] e do seu gênero [macho ou fêmea] e consiste em uma forma de nomeação específica desses indígenas. O nome confere ao animal uma identificação, exemplificada aqui, pelo cão doméstico = *Ikorosa*, que pode ter nome próprio de *Txiwatxiwa* ou *Asibedu*, assim como *Kohariru* e *Myrijiji* são nomes para cadelas.

Figuras 13: Animais domesticados não nativos e silvestres



Legenda: A: suínos (*Sus domesticus*); B: (*Canis familiaris*); C: galinha (*Gallus gallus*); D: galináceos e cães (*Canis familiaris*) e E: paca (*Cuniculus paca*).

Apesar dos nomes apresentarem mudanças no decorrer dos tempos, sendo associados a estes caracterizam físicas ou comportamentais de outros animais, como os nomes *Weri-Weri* (malhada), ou *Teburé* (valente), ou ainda Tigresa, similares aos nomes de cães dos não indígenas, convém enfatizar que os nomes próprios ainda prevalecem como já mencionado. Diferente do encontrado por Rodrigues (2008b), não foi identificado na atualidade [2020], nomeação de animais domésticos associado a nomes de pessoas.

Ainda no âmbito doméstico, nas aldeias há os animais “de criação”, de origem silvestre ou aqueles não nativos, introduzidos. A presença desses animais nas residências possui propósitos diversos, como é o caso da arara que traz beleza ao ambiente, mas quando morrem tem suas penas aproveitadas artesanalmente. Os cães, além de auxiliar nas caçadas, criam com seus donos vínculos de afeto e proteção. Mas há também de forma expressiva a presença de animais domésticos ditos de “criação para comer”, sejam eles nativos ou introduzidos. Gado bovino, suínos, galináceos e aves silvestres são alguns exemplares que compõem a fauna domesticada.

Dessa forma, os modos de afinidades estabelecidos entre os *Inỹ/Javaé* e seus animais domésticos caracterizam, as relações de proteção e reciprocidade. A proteção pode ser ilustrada pelos xerimbabos, isto é, animais de estimação, socializados no espaço doméstico.

Eles estão inseridos na cultura, ao passo que compõem o imaginário, a culinária ou servem de proteção e companhia (ERIKSON, 2012). Já a

Figura 14: Animal silvestre domesticado - porcão (*Tayassu pecari*)



Fonte: A autora - Acervo da pesquisa

reciprocidade entre o povo *Inỹ*, é exemplificada pelos *ijasò*, espíritos responsáveis pela fauna e flora e suas relações com os xamãs, observada por Toral (1992a; 1999) entre os *Inỹ/Karajá*, parentes próximos dos *Inỹ/Javaé*.

Outra peculiaridade *Iny/Javaé*, relacionada aos animais domesticados, se evidencia na dimensão mística da interação recíproca entre humanos e animais não humanos, como na situação já mencionada em que um tio ao abater um jacaré (*Melanosuchus niger*) não consome sua carne e presenteia o sobrinho com o espírito do animal. Tal espírito, mesmo na subjetividade passa a ser cuidado como um animal de estimação pela família, recebendo em troca, proteção, sorte e abundância nas colheitas (TORAL, 1992a).

Essa interação com os animais, na sua forma física ou espiritual, parece diferir, por exemplo, dos indígenas Matis na Região do Alto Solimões, no Amazonas, em que se registra no espaço doméstico a presença física de animais de estimação, os xerimbabos, cuja relação é similar as que possuem com seus brinquedos (ERIKSON, 2012, HERMMER, 1990). Contudo, por conta das peculiaridades culturais de diferentes povos, para se relacionar com os animais, nota-se que a utilização e domesticação da etnofauna estão arraigadas em pilares culturais dos povos indígenas, compreendendo, sobretudo, aspectos simbólicos, míticos e espirituais, vivenciados no cotidiano desses povos.

4.2.5. Os animais na medicina Javaé

Os animais fazem parte da cultura dos diferentes grupos humanos em todo o mundo. Eles são aproveitados de diversas formas com o intuito de suprir necessidades humana (VAN DEN BOS & DE JONGE, 2005). Uma dessas finalidades incide na cura de doenças, que para uma vertente do pensamento oriental, são provocadas por conta do desequilíbrio entre humanos e meio ambiente (GONG e SUCHER, 2002).

Nesse contexto, a cura, incide na busca pelo equilíbrio harmônico de todos os componentes da natureza. Dessa forma, as relações estabelecidas entre pessoas e fauna não é recente, pois historicamente está associada à adaptação e interação dos humanos com os seres do ambiente (OLIVEIRA, COSTA & NUNES, 2016). Assim, um dos tipos de interação com os animais é caracterizado pela utilização destes como remédios para a cura de patologias.

Em se tratando da medicina tradicional, a fauna é amplamente utilizada pelas populações tradicionais, as quais são detentoras de sistemas de conhecimentos e práticas culturais. Assim, o processo de tratamento e cura de distintas enfermidades com medicamentos provenientes de animais ou derivados destes é denominado de zooterapia (MARQUES, 1997; ALVES & ROSA 2007; COSTA-NETO, 2005a; SILVA, 2008).

Essas práticas zoterápicas são ancestrais, pois segundo Souza *et al.*, (2017) remontam há mais de seis milênios de anos e continuam sendo reproduzidas pelas novas gerações.

No Brasil, a prática do uso de zooterápicos é bastante difundida e registrada entre populações tradicionais, sobretudo entre povos indígenas. Tais práticas exercem importância significativa no tratamento de doenças, principalmente em comunidades humanas situadas em lugares de difícil acessibilidade aos serviços de assistência à saúde pública.

Por outro lado, diante de tais circunstâncias, além de uma alternativa, tem se a possibilidade de revitalizar a ciência tradicional (ALMEIDA 2005; ALVES & ROSA 2007; ALVES *et al.*, 2007). Essas práticas incluem saberes e fazeres etnofaunístico local, referente cura de doenças de ordem física, ou espiritual, relacionadas ao sobrenatural ou a sua cosmologia (BITTENCOURT, 2005; SILVA, 2008).

A Tabela 05 destaca onze (11) espécies faunísticas indicadas para fins medicinais. O nome do animal, a parte indicada e a finalidade, podem ser conferidos a seguir, de acordo com a ordem dos mais citados:

TABELA 05: Animais da medicina tradicional *Iny/Javaé*

USO MEDICINAL			
NOMES	PARTE USADA	INDICAÇÃO	MENÇÕES
Tartaruga (<i>Podocnemis expansa</i>)	Banha	Uso tópico - rejuvenescer e queimaduras	78
Abelha Tiúba (<i>Melipona rufiventris</i>)	Mel	Uso oral - Infecção de garganta e tosse	43
Arraia (<i>Potamotrygon sp</i>)	Banha e Esporão	Uso oral - Tosse e pneumonia	31
Cascavel (<i>Potamotrygon sp</i>)	Banha e guizo	Uso oral - Asma, dor muscular e derrame.	28
Corvina (<i>Plagioscion squamosissimus</i>)	Otólito ou Pedra	Uso oral - Bronquite e quebranto	19
Jabuti (<i>Chelonoidis sp</i>)	Banha	Uso oral - Asma, circulação e varizes.	17
Porcão (<i>Tayassu pecari</i>)	Dente	Uso oral - Asma e problemas respiratórios.	16
Jiboia (<i>Boa constrictor</i>)	Banha e osso	Uso oral - Dores nas articulações e coluna	05
Jacaré (<i>Melanosuchus niger</i>)	Banha	Uso oral - Pneumonia, bronquite e asma.	09
Tracajá (<i>Podocnemis unifilis</i>)	Banha	Uso oral e tópico - Asma e manchas da pele	17
Sucuri (<i>Eunectes sp</i>)	Banha e osso	Uso oral e tópico - Dores reumáticas	07

Fonte: A autora, a partir dos dados coletados em pesquisa (2020).

Para os *Iny/Javaé*, os animais também têm lugar de destaque com relevâncias terapêuticas diversas, que auxiliam na cura física ou de males associados ao seu sistema de crenças como o “quebranto e a inveja” entre outros.

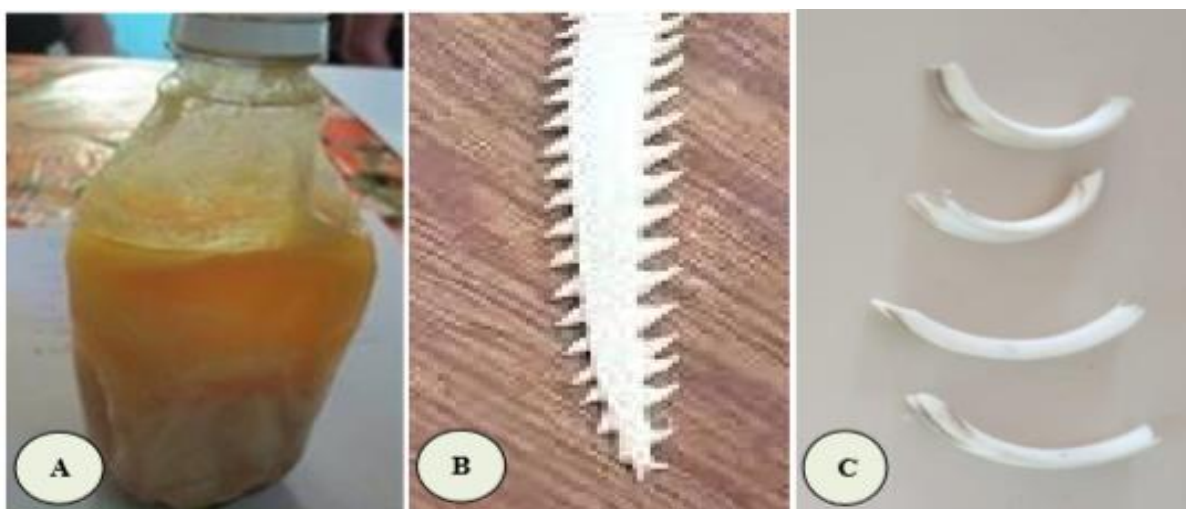
Entre os animais listados, a tartaruga (*Podocnemis expansa*), a abelha (*Melipona rufiventris*) e arraia (*Potamotrygon sp*) são as espécies mais conhecidas, não limitada a estas, a relevância das demais. Em referência ao que se utilizam destes para uso medicinal, prevalece o uso da gordura indicada para tratamentos de várias moléstias relacionadas ao sistema respiratório como gripe, asma, pneumonia, afecções articulares e dores reumáticas. Além disso, a gordura também tem importância relacionada à estética, pois tem função de cosmético natural

que auxilia nos cuidados e rejuvenescimento da pele (manchas, estrias e queimaduras). Vale lembrar que na medicina tradicional brasileira é comum relatos ou registros da utilização da gordura de origem animal no tratamento de diversas patologias (OLIVEIRA, & CALIXTO JÚNIOR, 2016).

Embora menos constante, mas ainda vigente, as práticas zoterápicas resistem ao tempo, incrementando a medicina tradicional *Inỹ/Javaé*. Nesse processo que depende da situação específica, várias partes ou produtos do corpo dos animais são utilizados das mais variadas formas e são aproveitados em diferentes contextos. Assim, ossos e dentes comumente utilizados na confecção de artesanato, também têm função medicinal.

Da mesma forma, tanto o guizo [chocalho] da cascavel (*Crotalus sp*), como o otólito [pedra] da corvina (*Plagioscion squamosissimus*), ou o esporão da arraia (*Potamotrygon sp*), são de usos medicinais entre esses indígenas. A figura a seguir exhibe alguns derivados animais de interesse na medicina tradicional onde, **A** - Banha de tartaruga (*Podocnemis expansa*); **B** - esporão de arraia (*Potamotrygon sp*) e **C** - Dente de porcão (*Tayassu pecari*).

Figura 15: Produto e partes do corpo de animais com finalidades medicinais



Fonte: A autora - Acervo da pesquisa

Sobre o manuseio, o preparo e as orientações dos zoterápicos, inclusive sua posologia [via de administração, quantidade/dosagem e horário], exigem experiências e por este motivo, geralmente são de responsabilidade dos xamãs e anciãos.

Desse modo, evidencia-se a relevância dos conhecimentos ancestrais e dos fazeres tradicionais relacionados aos cuidados com o restabelecimento da saúde. Isso importa, porque os animais enquanto recursos naturalmente disponíveis são utilizados como remédios no

tratamento de diversas patologias por diferentes grupos indígenas (MARTIUS, 1844; SANTOS, 2017; 2020).

Convém destacar que a utilização excessiva da fauna silvestre como base de medicamento tradicional em determinada região, pode indicar um potencial medicinal local, ao considerar a eficácia e a aceitação pelas pessoas (ALVES e SOUTO, 2011). Por outro lado, é também sinal de alerta, tendo em vista que o uso de animais para este fim implica no abate do mesmo, aumentando assim, o impacto faunístico e zooterápico, uma vez que algumas espécies silvestres estão ameaçadas de extinção (SOUTO *et al.*, 1999).

Dessa forma, mesmo que as populações tradicionais utilizam os animais para fins de subsistência, não exclui a necessidade de aprender com eles e inovar técnicas sustentáveis de manejo. Isso ajuda na compreensão de questões socioculturais relacionadas ao uso da etnofauna na conjuntura da conservação ambiental (ALVES, 2012).

Contudo, entre os indígenas *Iny/Javaé*, o uso tradicional dos animais para fins medicinais mostrou-se menos expressivo em relação aos demais aspectos utilitários mencionados na Tab. 1, (alimentar, artesanal, mitos/rituais, doméstico). Em oposição a isso, observa-se que pesquisas etnozoológicas realizadas com outros indígenas principalmente do nordeste brasileiro, tem revelado a zooterapia como fundamental quesito utilitário, além da alimentação, como é o caso das etnias Pankararé, Pankararu e Tupinambá (COSTA NETO, 2017; LIMA e SANTOS, 2010; PEREIRA e SCHIAVETTI, 2010; ALVES, 2011; SANTOS, 2016; SANTOS e LIMA, 2017). Essa pluralidade de saberes e fazeres tradicionais denota a relevância das particularidades tradicionais inerentes à cultura de cada povo indígena, inclusive a importância medicinal dos animais utilizados no tratamento de diversas patologias entre diferentes grupos étnicos.

5. Capturas e abate de animais

As sociedades humanas têm sua forma cultural peculiar de se relacionar com as espécies animais. No entanto, para atender as necessidades utilitaristas diversas, é preciso capturá-los e na maioria das vezes, abatê-los. Isso requer estratégias que estão ligadas aos seus conhecimentos ecológicos locais, ensinados e aprendidos naturalmente (BERKES; COLDING e FOLKE, 2000).

A captura e o abate mais recorrentes de animais entre povos indígenas estão ligados às atividades de caça e pesca para suprir principalmente as necessidades alimentares. Entre os *Iny/Javaé*, tais atividades se intensificam em ocasião de festas culturais, quando pescam e

caçam de forma coletiva, com o objetivo de alimentar seus parentes visitantes. Dessa forma, tanto as pescarias realizadas em lagos e nos rios Formoso e Javaés, quanto às caças que ocorrem no interior das matas do seu território e entorno, parecem seguir o mesmo padrão de outros indígenas da Amazônia no que se refere às estratégias de captura e abate (SANTOS, 2016).

Os peixes são seres de relevante importância cultural para o povo *Inyĩ*, tendo em vista a proximidade das aldeias ao rio e por serem tradicionalmente eficientes pescadores. Por isso, as estratégias de captura de pesca incluem desde aquelas habituais com linha e anzóis, arco e flecha, àquelas com rede, tarrafas e outros.

No que se refere às modalidades de pescarias, a espera com uso de caniços, linha e anzóis foram bem expressivos, quando em situação de pesca individual para consumo familiar (32%). A rede, também se destaca como um instrumento de pesca bastante utilizada nas pescarias coletivas, com um percentual que corresponde (26%) das menções dos participantes. Embora com uso reduzido em relação ao anzol com linha e rede, o arco e flecha ainda constitui um importante instrumento tradicional de pesca para esse povo (18%).

Desse modo, não se descarta o uso de tarrafas (16%) e de forma mais reduzida, outras modalidades tradicionais (8%) que inclui o arpão para captura de peixes grandes como o pirarucu (*Arapaima gigas*) e o uso de variedades vegetais enquanto categoria de pesca artesanal, como o cipó timbó-açu (*Serjania laruotteana Cambess*) ou o tingui (*Magonia Pubescens A. St. – Hil*), (Sapindaceae), que possuem substância tóxica que provocam asfixia nos peixes (PIRES, 1978; HEIZER, 1987; RIBEIRO, 2010). O quadro a seguir apresenta as modalidades de pesca e caça, bem como os percentuais que correspondem às citações dos participantes.

Quadro 06: Modalidades de caça e pesca

Modalidades de pesca	% menções	Modalidades de caça	% menções
Canião/Linha/anzol	32%	Arco e Flecha	25%
Rede	26%	Cachorro de Caça	23%
Arco e Flecha	18%	Lança e arpão	22%
Tarrafa	16%	Espingarda	19%
Outras	8%	Borduna	11%

Fonte: A autora, a partir dos dados coletados em pesquisa (2020).

A caça é uma atividade comum entre povos indígenas. Esses grupos sociais mantêm práticas tradicionais com a utilização de animais não humanos principalmente silvestres ou partes deles, pois servem de alimentos, matérias-primas de medicamentos e artesanatos, ou amuletos de sorte. Assim, conforme Descola (1998), essas práticas refletem no âmbito físico

prático cultural dessas sociedades, a configuração das suas cosmovisões intrínsecas ao seu modo de ser e de viver.

O abate de animais durante as caçadas dos *Iny/Javaé*, é realizado mediante a utilização de instrumentos diversos entre eles, arco e flecha

Figura 16: Instrumentos de pesca utilizados por indígenas Javaé



Anzol artesanal e linha

Rede de pesca e canoa

Fonte: A autora - Acervo da pesquisa

que corresponderam a 25% das menções dos entrevistados e são confeccionados naturalmente com madeiras especialmente selecionadas, recebendo na extremidade da flecha um agulhão de arraia (*Potamotrygon sp.*), que ao atingir o animal provoca a imobilização, facilitando a sua captura e abate.

Apesar da utilização de armas de fogo como a espingardas (19%), outros instrumentos artesanais como as bordunas (11%), as lanças e o arpão (22%), ainda tem uso expressivo entre esses indígenas. Ressalta-se que em qualquer uma dessas modalidades o caçador pode contar com o auxílio dos cães domésticos, citados por (23%) dos participantes.

Esses indígenas possuem facilidades no deslocamento pelas matas e seus conhecimentos e crenças os orientam nas tomadas de decisões que normalmente os conduzem na realização de caçadas exitosas. Mesmo com o advento das tecnologias introduzidas na aldeia, os usos de instrumentos artesanais de caça e pesca como o arco e flecha e a borduna, ainda prevalecem. Isso favorece não apenas a manutenção das suas tradições, como também, ajuda no equilíbrio da fauna local uma vez que, as armas de fogo são mais letais. De certa forma, as técnicas tradicionais de captura e abate de animais ainda fomentam a cultura da caça entre os povos tradicionais incrementando não só a alimentação, mas também, em alguns casos, suprimindo necessidade econômica (BARBOSA e AGUIAR, 2010).

Contudo, diante da importância múltipla, inclusive cultural dos animais não humanos aos humanos, a legislação brasileira os resguarda contemplando-os na Lei de Proteção à Fauna - Lei nº 5.197/1967 e na Lei de Crimes Ambientais - Lei nº 9.605/1998. Esta última considera ilegal o uso de animais silvestre é a mesma que concede a exploração econômica dos mesmos e também elucida em seu Art. 37, que o abate de animais principalmente silvestres é legalmente permitido somente nas situações de: danos potenciais à agropecuária, ou à saúde humana, ou

Figura 17: Instrumentos de caça



(1) Arco e flecha; (2) Lança; (3) Arpão com ponta de osso de guariba (*Alouatta guariba*), (4) Borduna.

Fonte: A autora, Arquivo da pesquisa (2020).

caso a captura tenha o propósito de saciar a fome de pessoa em estado de necessidade alimentar (BRASIL, 1998). Com base neste último caso, é garantido aos indígenas o abate de animais sem incriminá-los, mas, não contempla seus usos diversos. Por isso, diante do que é legal ou ilegal, Ruas *et al.*, (2017, p.15), pontua a necessidade do reconhecimento jurídico dos termos “categorias de usos tradicionais e de usos predatórios da fauna silvestre”,

desde que haja articulação entre os sistemas sociais e ecológicos capazes de estabelecer elos entre a conservação do ambiente e a proteção da diversidade social.

6. Acidentes causados por animais não humanos

Os acidentes causados por animais não humanos aos humanos são corriqueiros, sobretudo em áreas rurais. Nas aldeias, por exemplo, embora os indígenas estejam plenamente adaptados ao seu território, essas eventualidades acontecem e parece algo inerente ao ambiente em que vivem, não pela falta de experiência, mas devido à predominância da diversidade faunística local, que pode oferecer riscos de acidentes.

Os participantes do estudo quando indagados se já foram acidentados por algum tipo de animal, (21%) revelaram que sim, apenas uma vez; (27%) sim, duas vezes e (15%) diversas vezes. Chama a atenção o fato de (37%) declararem nunca ter se acidentado, o que denota

hábitos de cuidados em relação ao ambiente natural onde frequentam. Entre os que afirmaram ter se acidentado com animais, (36%) foram vítimas de arraia *Potamotrygon*; (32%) de serpentes Squamata; (20%) de aracnídeos possivelmente da ordem scorpiones e (12%) de piranhas - *Pygocentrus*. Em relação às medidas tomadas diante dessas ocorrências, 85% garantiram usar medicamentos caseiros imediatamente após o ocorrido, enquanto outros 15% garantiram ir ao posto de saúde da aldeia ou ao hospital da cidade.

Na ótica cultural desse povo, os acidentes causados por animais ocorrem devido à irregularidade na oferta de alimento e invocações (*xiwè*) aos espíritos. O abandono dessa prática desperta fúria dos espíritos que punem os humanos vivos, enviando serpentes e outros animais para atacá-los ou amedrontá-los (RODRIGUES, 2008a). Os *Iny/Javaé* diante das situações de acidentes com animais como arraia (*Potamotrygon sp.*), peixes do gênero *Pygocentrus* (piranhas) e serpentes, há predominância do uso de fitoterápicos sobre os zoterápicos, cuja indicação incide no uso da resina de jatobá (*Hymenaea courbaril*) e óleos de tucum (*Astrocaryum campestre*) e buriti (*Mauritia flexuosa*), observado por Santos Tito e Carvalho (2021) mesmo assim, é constante o uso de zoterápicos.

Nos casos de acidentes com animais peçonhentos como serpentes, aranhas e escorpiões, o atendimento primário na maioria das vezes é realizado nas aldeias pelos xamãs ou anciãos, porém, não se descarta o tratamento hospitalar, que tem aumentado significativamente nos últimos anos. Isso se deve a disponibilidade dos serviços de assistência, como a implantação de postos de saúde nas aldeias e a profissionalização dos próprios indígenas (DSEI/TO, 2020).

Os conhecimentos *Javaé* referente à etnofauna são provenientes das experiências adquiridas ao longo dos tempos. Esses saberes tradicionais, nesse contexto, favorecem a identificação dos animais, o grau de periculosidade que alguns oferecem, serve de alerta, prevenção ou indicador de tratamento tradicional. De fato, isso reafirma o que Luciano (2006), enfatiza ao se referir aos povos indígenas e a utilização que estes fazem dos bens do ambiente, sejam minerais, plantas, animais ou seus subprodutos, no que tange não só à remediação e cura de enfermidades, mas também, acerca de outras atividades culturais que conduzem a vida social.

Dessa forma, relações socioambientais que subsistem às experiências, potencializam os saberes tradicionais que se manifestam como forma de expressão na conjuntura da vida no território indígena. As subversões enfrentadas pela defesa do território, assim como os desafios pela proteção dos seus recursos naturais estão implícitas como uma forma de apego ao lugar e aos componentes do ambiente físico natural e sobrenatural, como se observa no capítulo a seguir.

Capítulo 5

Tensões socioambientais na Ilha do Bananal

Neste capítulo tecemos algumas considerações de abrangência admissível à abordagem deste estudo que ajudam identificar e discutir alguns aspectos das tensões socioambientais e seus efeitos locais. Por isso, sutis análises sobre o conceito de fronteiras e de conflitos socioambientais são delineadas, como veremos a seguir.

5.1. Algumas considerações: a situação de fronteira e os conflitos socioambientais

Nem toda palavra existente pode se transformar num conceito e, portanto, ter uma história. Esta afirmativa faz referência a “*A história dos conceitos*”, onde Koselleck (1992) lembra que, para uma palavra ser digna de tal apreciação, precisa possuir individual ou simultaneamente as seguintes premissas: diversidade de sentidos em uma mesma época, variação de aplicação em distintos tempos históricos e grau de importância diferente, independente do lugar. A combinação dessas asserções, são necessárias para entender a história não só a partir apenas da análise do sentido, mas também dos seus conceitos em diferentes perspectivas e dimensões.

Assim, discorreremos inicialmente sobre dois conceitos que invariavelmente são empregados para discutir questões que dialogam com a temática da pesquisa e aqui se acentuam de forma mais pontuais: as noções de fronteira e de conflitos socioambientais.

O conceito de fronteira possui sua trajetória na história das ciências humanas e sociais. Ao partir do sentido abstrato do termo, um dos seus principais elementos, a noção de encontro entre mundos diferentes - se referem ao advento das grandes navegações e a consequente chegada dos europeus no continente americano, durante os séculos XV e XVI, (KOSELLECK, 1992).

Nessa direção, em termos de formulação teórica mais precisa, o conceito de fronteira aparece talvez de maneira mais consistente nas análises do historiador norte-americano Frederick Jackson Turner, que na década de 1920 desenvolveu estudos sobre a “ocupação do oeste” na história dos Estados Unidos. Fronteira então, é definida por este autor como um processo contínuo de expansão linear da sociedade civilizada perante as terras tidas como

selvagens. Neste avanço, os colonizadores caminham sobre as terras dos não-civilizados para implantar instituições, símbolos do que consideram modernas e retirar tais regiões do atraso.

Desse modo, não se trata de atraso apenas econômico, pois o conceito também carrega um forte componente cultural, pois a fronteira separa a cultura da não-cultura, o algo do nada. Em síntese, para Turner a fronteira é o movimento de conquista e separação entre a civilização e a barbárie (TURNER, 2004 [1920]).

A partir de então houve um avanço significativo na tecitura das análises que levam em consideração a noção de fronteira, a exemplo do que Barth (1998, p. 153) denomina de “fronteiras étnicas”. Na concepção deste autor, a cultura é compreendida enquanto processo e, por isso, as distintas culturas se definem a partir dos seus fluxos culturais, das trocas, dos intercâmbios que são realizados interna e externamente, embora com diferentes graus de intensidades e por isso rejeita a existências de populações totalmente isoladas (BARTH, 1998).

A partir dessa perspectiva, a fronteira étnica adquire certo relativismo de sentido, ao passo que, ao mesmo tempo que demarca a abrangência de territórios, é também o espaço através do qual se dão as interações entre populações diversas. Em oposição a perspectiva estruturalista e rompendo com interpretações que concebem as identidades étnicas como produtos acabados, a percepção processual promovida por Barth (1998), sinaliza que as dinâmicas das trocas culturais em situações de fronteira possibilitam o contato e a (re) produção, combinações ou novas delimitações de identidades.

Assim, as fronteiras étnicas são relativamente flexíveis, pois não constituem barreiras, pelo fato de serem razoavelmente fluidas e, por isso, tem potencial tanto para constituir separação, quanto para unir - servindo como lugar de trocas e interações. Essa abordagem permite pensar a noção de fronteira colocada entre grupos étnicos diferentes, como local ou situação em que se realizam trocas interculturais que agem como fatores de manutenção das identidades, não como assimilação ou aculturação, mas como resultantes da atuação e escolhas dos grupos envolvidos.

Essa concepção receberia algumas críticas porque tende a suavizar as relações, na medida em que praticamente ignora os componentes políticos de poder e de dominação. Por isso, Ulf Hannerz (1997), buscou aprofundar a abordagem teórica de Barth sobre a noção de fronteira, afirmando que é necessário fugir das apreciações que negligenciam os conflitos sociais nas relações interculturais. Partindo desse pressuposto, o equilíbrio entre os fluxos presentes quando os grupos étnicos diferentes se encontram é sempre desigual, pois a existência de culturas em ambos os lados da fronteira não atenua a ocorrência da busca pela dominação (HANNERZ, 1997).

Por outro lado, ainda na visão de Hannerz (1997), seguindo o entendimento sobre o conceito de fronteira a partir de Barth, a submissão de uma população a outra, não significa claramente a ocorrência de fenômeno de aculturação ou de processo que pode resultar na eliminação de identidades de povos tradicionais, por exemplo. Ou seja, grupos étnicos que se submetem a contatos em que as situações de conflitos os colocam em posições desfavoráveis por longos períodos, não necessariamente cedem à aculturação, mas, pelo contrário, podem ser capazes de reforçar suas identidades étnicas, revitalizando suas práticas a partir da negação ou da reformulação de aspectos materiais e no campo das ideias. Este processo se daria por meio dos fluxos e trocas culturais adquiridas, observadas ou vivenciadas na fronteira.

Essas concepções antropológicas sobre a situação de fronteira permitem estender nossas discussões para o segundo conceito que trazemos, sintetizado na expressão “conflito socioambiental”. Essa definição apresenta similaridades na literatura, como sendo uma modalidade de crise subjacente aos aspectos sociais e ambientais, que resultam em transtornos com alcance diretos ou indiretos (CARVALHO & SCOTTO, 1995; LITTLE, 2001; ACSELRAD, 2004).

Nessa linha, Little (2006) define que os conflitos são confrontos intergrupais decorrentes dos tipos de relações que são estabelecidas entre os indivíduos no meio natural, nas diferentes dimensões do plano material e simbólico. Ruiz (2005), assinala que esses conflitos surgem quando emergem as contradições entre pessoas ou grupos sobre os interesses e utilização dos recursos de uma porção limitada do ambiente, ou seja, do território.

Atemos aqui brevemente a este termo que se refere ao conceito espacial, para logo adiante discutirmos sobre algumas tensões socioambientais pontuais da área de abrangência deste estudo. Desse modo, a partir do prisma da Antropologia social, Godelier (1984), esclarece que:

O território pode ser entendido como uma porção da natureza, e portanto, do espaço, sobre a qual uma determinada sociedade reivindica e garante a todos ou à parte de seus membros direitos estáveis de acesso, de controle e de uso sobre uma parte ou sobre todos os recursos que aí se encontram e que ela deseja ou é capaz de explorar... As formas de propriedade de um território são, portanto, ao mesmo tempo, uma relação com a natureza é uma relação entre os homens; esta última relação é dupla, é uma relação entre sociedades e ao mesmo tempo uma relação no interior de cada sociedade, entre os indivíduos e os grupos que a compõem (p. 9-10).

É, portanto, o espaço onde uma sociedade encontra condições de reproduzir e se manter e, por isso, o transforma fisicamente e constrói socialmente (TUAN,1983). Para Souza (2019), também é lugar de apropriação, material ou simbólica, assim percebida na ótica das relações de

poder, seja por causas política, econômica, estratégica ou cultural. O território também é percebido sob diferentes perspectivas, possuindo teor diferente. Lira (2007, p.35) admite que, por não ser uma expressão própria dos indígenas, embora muito utilizado por eles para referir-se às suas terras, a concepção de território vai além da relação de poder, sendo “representado fortemente no sistema simbólico, mantido ao longo da história”.

As formas de propriedades do território geralmente estão sistematizadas de acordo com a organização social e aos modos de produção de uma sociedade, sustentados em um conjunto de regras, acordos e normas internas articuladas que direcionam e dão legitimidades de acesso aos recursos ambientais. Dessa forma, a materialização das relações socioambientais se efetiva no território, onde os bens naturais são percebidos e apoderados, ajustados com o estilo tradicional específico de cada povo (GODELIER, 1984).

Nessa perspectiva, o ambiente natural é concebido como parte integrante do universo cultural, constituindo um cenário coletivo onde a disputa pela utilização dos seus bens pode desencadear conflito (BRITO *et al.*, 2011). Isto é, consiste em uma tensão social em que os interesses pelos recursos naturais culminam em divergências (CARVALHO & SCOTTO, 1995).

Do ponto de vista social, Libiszewski (1992) enfatiza que o fator determinante para desencadear os conflitos socioambientais tem suas causas provocada por ações antrópicas, podendo gerar problemas de distintas ordens como a precarização da produção agrícola, a decadência econômica, inclusive levar à fragilização das relações sociais.

Numa perspectiva ambiental, os problemas como a super exploração dos recursos naturais configuram impactos negativos potencialmente ameaçadores, a exemplo da exaustão do solo, a escassez de recursos naturais, a poluição, as queimadas, a extinção de fauna e flora, entre outros. Esses problemas ambientais, segundo Little (2001), geralmente são provocados pelas atitudes e ações humana que desencadeiam tensões às populações humanas e não humanas que ocupam o espaço natural propriamente dito. Dessa forma, a origem do conflito pode estar alicerçada na disputa pelo ambiente enquanto território e seus recursos naturais. Nesse sentido, o conflito ocorre quando,

[...] envolvendo grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território, tendo origem quando pelo menos um dos grupos tem a continuidade das formas sociais de apropriação do meio que desenvolvem ameaçada por impactos indesejáveis - transmitidos pelo solo, água, ar o sistemas vivos-decorrentes do exercício das práticas de outros grupos. (ASCELRAD, 2004b, p. 26).

A exploração demasiada desses recursos naturais tende a levar aos desequilíbrios ambiental, econômico e social com alcances local ou regional e implicações na cultura das sociedades envolvidas. Embora essa assertiva seja expressivamente difundida, ainda assim existe um amplo arcabouço de interesses econômico e político que juridicamente fundamentam e legitimam ações que podem vir a impactar negativamente. Subjacente a este arcabouço, está a ideia de progresso, de desenvolvimento local e a busca constante por riquezas que incide cada vez mais na predação demasiada dos recursos naturais.

Diante dessas breves considerações conceituais sobre a noção de fronteira e território e à luz de bases epistêmicas distinta (Antropologia social, Ciências da Natureza), pontuamos a seguir, alguns conflitos que tendem a tencionar as relações socioambientais na área de abrangência do estudo e entorno.

5.2. Pressões socioambientais na região da Ilha do Bananal e entorno

Para iniciar esse tópico, recuperamos o conceito de paisagem e retomamos mesmo que intrinsecamente a questão da fronteira alinhada à relação humana com o uso da terra e seus recursos na região da Ilha do Bananal. Para isso, as narrativas e a compreensão cultural das memórias míticas, tendem a articular os significados que dão sentidos às práticas tradicionais do povo em estudo. As reflexões que daí decorrem giram em torno dos problemas ambientais vivenciados e endossam as discussões sobre os aspectos ambientais e sociais não só de abrangência local, mas além.

A paisagem é discutida aqui a partir do olhar cultural e simbólico, por isso é vista como a parte perceptível do espaço físico (SOUZA, 2019). Convém salientar que, independentemente da sociedade humana, as pessoas buscam dá significações à sua vida. Uma dessas formas de (re) significar e dar sentido a existência e as coisas, diz respeito a apropriação material ou simbólica da paisagem e dos elementos que a compõem (BISPO, 2012). Essa apropriação da paisagem, pode despertar diferentes tipos de interesses, gerando as disputas ou conflitos socioambientais, conceito já mencionados.

Os problemas sociais e ambientais sempre tiveram presentes na dinâmica das relações sociais humanas. Dessa forma, o conflito ganha dimensão socioambiental à medida que se materializa na interface natureza/sociedade e, por isso, seu estudo é apoiado ao mesmo tempo na sociedade e no meio ambiente, pois, apesar de possuir interfaces diferentes, estão integrados. Nesse sentido, tais conflitos são caracterizados como aqueles que envolvem “grupos sociais

com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território” (ACSELRAD, 2004, p. 21).

A região que compreende a Ilha do Bananal tem seu histórico de ocupação humana e exploração dos recursos naturais que lembram o movimento de colonização que ocorreu em muitas regiões do Brasil. Esse processo, que diverge daquele sentido de fronteira preconizado por Barth (1998) e mencionada anteriormente, adquire contorno meramente geopolítico e delimita territórios caracterizados por áreas isoladas, distantes e que, mesmo assim, segundo Lopes (2019, p. 44), atrai pessoas “vindas de localidades diferentes, com visões de mundo e expectativas também distintas” e com interesses políticos e econômicos, geralmente associados à exploração de recursos humanos, minerais e naturais.

O povoamento do vale do Araguaia não é recente e, em termos de alinhamento temporal, estudos arqueológicos dão conta da presença de agrupamentos humanos nessa região entre os séculos X e XV, assinalados tipicamente por sociedades agricultoras (ROBRAHN-GONZALEZ, 1996).

Sobre a origem dos povos indígenas na ilha do Bananal, não se tem dados mensuráveis com exatidão sobre quem eram, quais origens e zonas ocuparam as primeiras populações do vale do médio Araguaia, anterior à colonização do estado de Goiás. As fontes históricas que remete à temática, são pautadas em documentos escritos compostos por relatos e narrativas de viajantes, missionários, bandeirantes, representantes coloniais entre eles militares, documentos judiciais e outros (ATAÍDES, 2001; LOPES, 2019). Nessa direção, são abundantes as fontes etnográficas e históricas que registram a presença dos povos *Inyã* na Ilha do Bananal como os habitantes imemoriais dessa região, pois sua ocupação relaciona com a memória mítica dessas nações indígenas (RODRIGUES, 2007; 2008b; TORAL, 1992a).

Ainda sob o prisma de um olhar antropológico, Toral (1992a), assinala que essa região do médio Araguaia foi ocupada por grupos ancestrais dos atuais Karajá, bem antes da colonização dos portugueses. Segundo este autor, uma das teorias é que os deslocamentos do grupo original teriam favorecido a dispersão, facilitando a ocupação indígena ao longo das margens do rio Araguaia e seus afluentes.

Cabe mencionar que a exploração da Ilha do Bananal começa ser observada com maior expressividade a partir da intervenção “do outro”, isto é, da história de contato dos *Inyã* com a sociedade não indígena. Possivelmente no final do século XVII, contexto esse a partir do qual se acirra também diferentes tipos de conflitos. Em razão do processo de colonização, inicialmente a ilha recebeu o nome de Lagoa de Paraupava. E, em 1773, o agente do governo,

alferes José Pinto da Fonseca que, ao chegar à região, a nomeia de Ilha de Santana e só depois quando tiveram mais conhecimento das dimensões específicas da paisagem local, como por exemplo os extensos lagos e as mata de bananeiras no seu interior, recebeu o nome que hoje tem, Ilha do Bananal.

Adentramos resumidamente na história dessa região do Brasil, para entender que a exploração da ilha teve cunho político, econômico e comercial. Isso é demonstrado quando, ainda em 1930, a Ilha do Bananal entra na rota do ideário desenvolvimentista inclusa no plano de governo do presidente Getúlio Vargas. Uma dessas investidas governamentais consistiu na chamada A Marcha para Oeste, que tinha por objetivo adentrar o interior do Brasil e alcançar os mais longínquos lugares com o discurso de progresso. Exemplo disso, foi a expedição Roncador-Xingu, que extrapolou fronteiras desbravando os rios Araguaia, Tapajós e Xingu. Assim, essas caravanas que levava o discurso do chamado “desenvolvimento” expandia a construção de estradas, povoados e também sedes de fazendas para criação de gado, (LIMA FILHO, 1998).

Foi nesse contexto que, segundo Lima Filho (1998), na década de 1940 Getúlio Vargas visitou a Ilha do Bananal e três anos depois [1943], instituiu a Fundação Brasil Central/FBC, que daria continuidades ao desbravamento durante os próximos vinte e quatro anos, ou seja, entre 1943 a 1967. Naquele pacote de governo, incluía a Operação Bananal que tinha como propósito o desenvolvimento do vale do Araguaia, através da Ilha do Bananal e contemplava impulsionar na região diversas atividades como o transporte fluvial, a agropecuária, a pesca, o extrativismo, além do turismo. Desse modo, entre as várias ações previstas pela Operação Bananal, estava a proposta de reconhecer a Ilha em sua totalidade como uma área de reserva ambiental federal, assim feita no ano de 1959, embora esse desenho tenha sido alterado décadas depois (BRASIL, 1959).

Pelas configurações que as causas ambientais alcançaram devido o reconhecimento da sua relevância, a Ilha do Bananal é reconhecida pela UNESCO desde 1993 como Sítio Ramsar. Isso a torna um patrimônio natural mundial e reserva da biosfera enquanto área úmida, de importância internacional com possibilidades de implementação de políticas governamentais que contemple aspectos sociais e ambientais (RAMSAR,2021).

A ilha é composta por Unidades de Conservação conforme conjugado pelas políticas ambientais vigentes, consistindo em Áreas de Proteção Ambiental (BRASIL, 2000). Dessa forma, ao sul da Ilha, fica o Parque Indígena do Araguaia, até então Terra Indígena Parque do

Araguaia, com 1.528.000 hectares, destinada aos indígenas e à proteção das etnias que vivem na região, sendo administrado pela Fundação Nacional do Índio/FUNAI. O norte da ilha se divide entre o Parque Nacional do Araguaia - áreas de proteção integral, gerido pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade/ICMBIO e o prolongamento do território tradicional indígena com a Terra indígena *Inãwebohoná*, havendo, assim, uma sobreposição de domínios de áreas (RODRIGUES, 1999; BRASIL, 2001).

No Parque Indígena do Araguaia vivem diferentes povos indígenas, entre os quais os *Inỹ/Javaé*, que possuem um histórico de conflitos relacionadas as questões ambientais e sociais que culminam em tensões culturais. Nessa conjuntura, antes de citar alguns conflitos socioambientais percebidos e pontuados pelos participantes da pesquisa, convém lembrar que na concepção cosmológica desses indígenas, toda a sua origem e existência possui uma extensão ligada ao meio ambiente – seus ecossistemas de rios e matas - à fauna e a flora e aos demais seres de suas dimensões cósmicas. Por isso, trazemos aqui o mito que ilustra uma das potencialidades locais – a agricultura e as terras férteis da Ilha e seu entorno, que tanto atrai atenção e desperta interesses, parecidos com aqueles mencionados na “Operação Bananal” em meados do século XX e que ainda perduram.

- *Tainahakỹ* e a origem da agricultura – (Versão Javaé)

Tainahakỹ (Estrela d’Alva)

A história de *Tainahakỹ* é assim: Houve um tempo que quando as mulheres *Inỹ/Javaé* estavam grávidas e já nos dias de ganhar o bebê e já sentindo dores, a família se juntava e quando a criança nascia a escondia das outras pessoas. Essa criança era cuidada pelos avôs até crescer sem contato com outros. Dizem que uma moça chamada Imaherô, cresceu desse jeito. Durante o dia ficava escondida e só depois de tarde da noite, quando todos estavam dormindo, a avó dela levava ela para banhar. Diz que uma noite quando saiu para o banho, olhou pro céu que estava muito estrelado e ficou admirada. Olhou para *Tainahakỹ* [Estrela d’Alva] e achou muito bonito, o desejando e então murmurou: -- Nossa! Eu achei lindo, queria pra mim!... Na noite seguinte, *Tainahakỹ* desceu e veio no quarto da moça [Imaherô] na forma de gente. Ela acordou assustada e perguntou: Quem é você? Não conheço ninguém... Ele disse: Você me achou lindo, gostou de mim e eu vim. Então eles começaram namorar. Todas as noites ele vinha ficar com ela. Logo ela engravidou. Quando amanheceu o dia ele tinha uma aparência velha, enrugado e um pouco corcunda. A irmã dela *Denakê* começou zombar dela dizendo: Nossa, seu marido é velho e muito feio! Ela retrucava: Não fala isso! O tempo passou e a criança nasceu... Estava crescendo. Como ele [*Tainahakỹ*] era Xiburé, [ser mágico do Mundo de Cima] se alimentavam magicamente, não tinha muita preocupação com o que comer e as pessoas zombavam, porque, além disso, era velho. Só que naquele tempo, as pessoas se alimentavam de peixe e comiam ingá, jatobá e inharé... [mais frutos]. Certo dia a irmã dela chegou com esses frutos e ofereceu. A criança ficou querendo experimentar das frutas, mas, seu pai *Tainahakỹ*, não deixou comer e logo saiu pra roça. Demorou bastante e a esposa e cunhada resolveram ir atrás - era uma roça onde nunca tinham ido. Ao chegar, elas o enxergaram. Era um homem bonito, novo e alto. Ele então falou: Nossa! Vocês me descobriram?! A irmã da mulher então começou a dizer: Eu que vou pentear ele!

[antigamente quem penteava o cabelo do marido era a esposa - Já deu de cima dele – narrador]. Então elas viram a roça cheia de muitas melancias e milho, além de mandioca, batata, abóbora e outros. Ele então, partiu uma melancia aos pedaços e comeram ali mesmo. Depois ensinou a elas que o milho consumia assado e cozido [até então, não existia]. Voltaram para a aldeia levando inhame, melancia, milho, abóbora mandioca e outros tipos de cultivares. Mostrou para os outros, como preparava para se alimentar. Distribuiu e todos experimentaram. A cunhada continuava no [pé dele, dando de cima] e insistindo que ia pentear o cabelo dele. A mãe começou a brigar com ela, para deixar o marido da irmã em paz e ela continuava insistindo... A mãe bateu nela e jogou uma praga, ela se transformou em um pássaro [sabe aquele, mãe da lua?] – narrador. Ela chorava mais dizendo: Ahhh!...Como eu quero pentear o cabelo dele... e assim voou e até hoje canta um canto triste. Então é assim: Até o mundo se tornar iluminado, só se comiam frutas, depois desse acontecimento com *Tainahakỹ*, que teve origem os cultivares. O milho por exemplo, veio de três lugares trazidos por: - *Tainahakỹ* – do Mundo de Cima, depois Kanoanõ – pegou do fundo do Rio Javaés, lado da Fundação Bradesco e também - Weré trouxe o milho e batata do Araguaia, mas ele não interagiu muito. Foi desse jeito, a origem da agricultura para nós Javaé.

[Narrador: Tenaxi Javaé, 2020]

A narrativa do mito de *Tainahakỹ*, ajuda a entender a concepção tradicional que os *Inỹ/Javaé* têm em sua memória cultural sobre a origem dos cultivares, bem como sua dispersão no Mundo do Meio, percebido como Ilha do Bananal. Para além das relações humanas pontuadas na história acima, atemos também à configuração tradicional do modo Javaé de pensar a origem da agricultura e dos cultivares, enquanto uma das suas bases alimentares de subsistência. No entanto, buscamos traçar um paralelo com as relações ambientais para tentar decifrar os sentidos do discurso presente na narrativa.

Ao articular as relações apresentadas no mito com a realidade ambiental, denota-se alguns fios condutores de conflitos socioambientais, como é o caso da questão da agricultura no entorno da ilha, que há décadas tem sido um dos motivos de embates locais.

A figura a seguir, mostra em I) a vista aérea em da Ilha do Bananal, do rio Javaés com bancos de areias no período de estiagem e as áreas de lavouras do entorno, II) a mortandade de peixes com a seca dos mananciais e III) Canal de irrigação com acesso às lavouras.

Figura 18: Efeitos da agricultura na Ilha do Bananal e entorno



Fonte: Imagem cedida pelos brigadistas indígenas do Centro Nacional de Prevenção e Combate aos Incêndios florestais/ (PREVFOGO/ICMBio - 2021).

Decorrente desse avanço econômico, houve maior ocupação da região e ao mesmo tempo, forçou a migração indígena motivada pelo aumento nos conflitos, inclusive de terra (RODRIGUES, 2008b; BISPO, 2012).

5.2.1. Percalços da agricultura: A contaminação do ar, do solo e dos rios

O rio Javaés constitui uma barreira física que delimita a Ilha do Bananal e margeia também a Terra Indígena Avá/Javaé²⁵. Este rio que é de grande importância cultural, assim como os demais recursos naturais locais do entorno, vem sendo impactados no decorrer dos

²⁵ A Terra Indígena Avá-Javaé, ou Terra Indígena Taego/Ãwa, é reivindicada pelo povo Ãwa (Ava-Canoeiros) e está em processo de demarcação. Para mais detalhes, ver o artigo de Silva Ãwa (2021)

anos. Isso na percepção dos indígenas, tem causados problemas ambientais que tem reflexos na cultura e na vida social.

Diferente do modelo de agricultura tradicional, os empreendimentos agrícolas das fazendas próximas à ilha causam, sobretudo, efeitos direto sobre o território indígena. Isso se perpetuou regionalmente, com o advento da expansão agropecuária e a implantação do Projeto Rio Formoso²⁶ estimulados pelo Estado e implantado em 1979.

Neste contexto, entre os problemas mais prementes está o uso de agrotóxicos utilizado nas extensas lavouras que contaminam o ar, o solo e os mananciais e também a prática da agricultura irrigada por meio de redes de canais e uso de bombas que captam água dos principais rios (Formoso e Javaés) para abastecer as lavouras, produzindo, assim, interferência no ciclo natural desses ecossistemas. Esses problemas são especificados na legislação, como impactos ambientais (BRASIL, 1986). A maioria deles tem causa antrópica e por comprometer as propriedades biológicas, físicas e químicas do meio ambiente e dos sistemas sociais, se configuram como impactos socioambientais que tensionam as populações tradicionais e até seu modo de ressignificar suas relações com a biodiversidade.

Diante das narrativas e da literatura sobre as tensões ambientais relacionadas às águas dos rios e vivenciadas pelos *Iny/Javaé*, cita-se ainda a investida do Estado para implantação da Hidrovia Araguaia -Tocantins que abrangeria o rio Javaés. Esse empreendimento estava previsto para ser instalado em um trecho do rio Araguaia que se estenderia de Aruanã/GO a Xambioá/TO, perfazendo um total de 1230 km de extensão. O projeto inicial, previa a construção de um canal com 30m de largura e facilitaria o tráfego de embarcações com até 120m de comprimento. Para isso, o rio passaria por intervenções diretas no seu leito, pois, alguns trechos seriam alterados com derrocamentos [explosões] e instalação de pontos de dragagens. O Laudo Pericial Antropológico que compôs o Estudo de Impacto Ambiental – EIA e subsidiou as análises de viabilidade, apontou diversos impactos, entre eles aqueles diretamente associados à fauna aquática decorrentes dos derrocamentos, das dragagens e movimento de trânsito de embarcação (TORAL, 1997).

As intervenções das lideranças indígenas e seus posicionamentos contra a implantação da hidrovia foram fundamentais para o resultado desfavorável emitido no Laudo. Segundo

²⁶ É o maior projeto agrícola irrigado em terras contínuas da América Latina. Consistiu em uma das ações do Plano de Governo que visava integração das regiões interioranas do país à política desenvolvimentista 1960 a 1970 - Marcha para o Oeste. Nessa ocasião, o Tocantins fazia parte do norte goiano desmembrado a partir da CF de 1988, passando essa região a fazer parte do sudoeste tocaninense. O foco do Projeto é a produção de grãos, inclusive a rizicultura irrigada e compreende todo o vale do Javaés, ocupando área aproximada de 30 mil hectares.

Toral (1997), entre as manifestações dos representantes indígenas, estava ancorado o reconhecimento de que os efeitos sobre o meio ambiente não eram mitigáveis, que o povo não seria indenizado pelos danos, que a obra acarretaria consequências irreparáveis precarizando suas condições de sobrevivência e, portanto, eram inviáveis.

Além das memórias dos conflitos relacionados a questão agrícola e seus consequentes efeitos sobre o meio natural – ar, rios e solo -, não se pode deixar de mencionar também, os impasses conflituos que disso decorre e, conforme as narrativas, possui interferência nas relações com os seres míticos e os espíritos controladores das águas, peixes e tartarugas que terminam migrando para outros locais do rio. Isso desencadeia diversas fragilidades como a insegurança, o medo e mesmo subversões distintas que tenderiam a adquirir outros desdobramentos conforme o contexto.

Nestes termos, veremos a seguir outros tipos de pressões geradoras de conflitos que tangenciam as singularidades das relações socioambientais construídas do povo *Iny/Javaé* e que, de certa forma, relaciona com a exploração predatória dos bens naturais extrapolando fronteiras não mais só no entorno, mas, em seu território no interior da Ilha do Bananal.

5.2.2. Extrativismo e exploração ilegal da fauna e da flora

A preocupação com a exploração demasiada da biodiversidade local, principalmente no que diz respeito à extração de madeiras, a caça e a pesca predatória praticada no interior da Ilha por não indígenas, tem sido motivo de indignação e descontentamento desses guardiões da paisagem e conhecedores dos recursos naturais. Isso é expresso ao enfatizarem que:

... Eles [não índios] entram na Ilha sem permissão. Tiram madeiras e vão embora e fica por isso. Ontem mesmo passou um caminhão cheio de madeiras. Ninguém viu quando entrou, só saindo carregado e foi em direção à cidade. É muito difícil porque a fiscalização que tem do IBAMA e do CIPAMA não dá conta de cobrir toda a área. Muitas vezes eles [não índios] dizem que é amigo do cacique ou de alguém da aldeia e atravessa o rio, entra na ilha. Depois só vê saindo carregado. Fico pensando, que deve ter alguém que facilita (P6, 37 anos, 2021 – áudio via WhatsApp).

Nestas entrelinhas, a constatação do fragmento demonstra a apreensão com que esse povo percebe a devastação de seus recursos naturais. Inerente a isso, eles sabem dos efeitos que essas ações ameaçadoras, advindas do desmatamento, podem causar às suas relações sociais e ao seu sistema de crença. Cientes que a precarização desses recursos pode afetar seus saberes e suas formas tradicionais de interagir com os seres do ambiente, essas implicações intensificam

as tensões delineada na relação que se estreitam cada vez mais com os exploradores de madeira. Assim, dada a vulnerabilidade da situação, a defesa pelos recursos do território que muitas vezes restringe a “*precisamos defender o que é nosso, e não ficar só esperando os outros fiscalizar por nós*” (A17, 52 anos, 2019 — áudio via WhatsApp).

Em termos prático, em paralelo com a situação mencionada, a questão da fiscalização local consiste em um ponto sensível. Embora exista o esforço por parte dos agentes locais dos órgãos ambientais federal e estadual, (IBAMA, CIPAMA), ainda assim há ineficácia de uma inspeção efetiva. Isso sinaliza a necessidade de reformulação das políticas ambientais locais com um plano de ação mais consolidado e que envolva a participação dos indígenas. Essa parceria talvez poderia ajudar minimizar os conflitos, uma vez que os limites da Ilha do Bananal constituem uma típica fronteira de exploração de recursos naturais (LOPES, 2019).

FIGURA 19: A e B - Extração ilegal de madeira em terra indígena - Ilha do Bananal



Fonte: A autora - Coleção da pesquisa.

Os *Inỹ/Javaé* têm vivenciado desafios impostos pelas pressões socioeconômicas, decorrentes do contato com a sociedade não indígena, além do colapso sanitário e ambiental. Os impactos, provocados pelos grandes empreendimentos do agronegócio na região e entorno, fragiliza sua organização social, a conservação do território e das práticas culturais (BISPO, 2012).

Com o avanço do agronegócio na região que passou a ter seu ápice na década de 1980, a ideia de progresso e desenvolvimento também trouxe agravos de abrangência ambiental e social causando maior vulnerabilidade, principalmente para os povos tradicionais da região (BISPO, 2012).

Os relatos dos indígenas sobre a diminuição de animais, a seca dos rios e lagos, a retirada de madeira ilegal, a caça e pesca predatória entre outros, são alguns dos fatores que problematizam e acirram as relações socioambientais dos envolvidos. Aliados a isso, as distintas formas de violência na região, a falta de fiscalização quanto ao acesso de pessoas alheias ao território com uso de armas de fogo, faz com que essa insegurança altere a ordem harmônica das interrelações.

O anseio pela defesa do território é eminente nos depoimentos e são percebidos como um entre os vários desafios a serem enfrentados por este povo. A percepção dos problemas ambientais exprime repulsa, como se observa nas conversas via grupo Whatzapp:

“Nós índios temos que vigiar. Fazer armadilhas na floresta e vigiar mais. Usar a cabeça melhor... usar as flechas com veneno nas pontas delas... Do jeito que tá não pode continuar! Podemos enfrentar, somos donos da floresta, tem que se unir” (Pc23 - Participante da comunidade, 32 anos, 2021 – áudio via WhatsApp).

“Mas isso acontece porque alguns permitem a entrada deles. Esses brancos que estão pescando dentro da Ilha, caçando e tirando madeira. Com certeza algum indígena permitiu. Porque eu acredito que ninguém vai entrar dentro da Ilha do Bananal e tirar esse tanto de madeira sem permissão” (Pc27 - Participante da comunidade, 36 anos, 2021 – áudio via WhatsApp).

“Tem branco que entra na Ilha junto com outros que fica dizendo que são índios [referindo a não indígenas casados com índias]. Na verdade, nem índios são. Caçam tudo, mutum, cutia, paca, etc. Vendem no Gurupi uma cutia por 150 reais. Pegam piroscas demais e vendem em Formoso e Gurupi. Acabam com tudo, caça e pesca predatória. Isso tem que parar. Muita gente se aproxima da aldeia só para entrar para dentro da Ilha e ficar pegando os bichos para vender lá fora. Cada ano aumenta” (P7, 43 anos, não indígena casada com índio, 2021 - texto via WhatsApp).

“Sobre o trabalho dos fiscais no meu modo de ver, eles estão fazendo correto em prender as coisas (rede, moto serra, apreensão de peixes e barcos) dos pescadores, caçadores e exploradores de madeira. Fazendo essas atividades, pelo menos vai evitando a destruição dos recursos naturais. A Ilha do Bananal só depende dos habitantes das aldeias fiscalizar e não deixar pescadores e caçadores clandestinos invadir e explorar. Mas infelizmente, nem todos tem essa noção pra cuidar do que é nosso” (A5, 57 anos, áudio via WhatsApp).

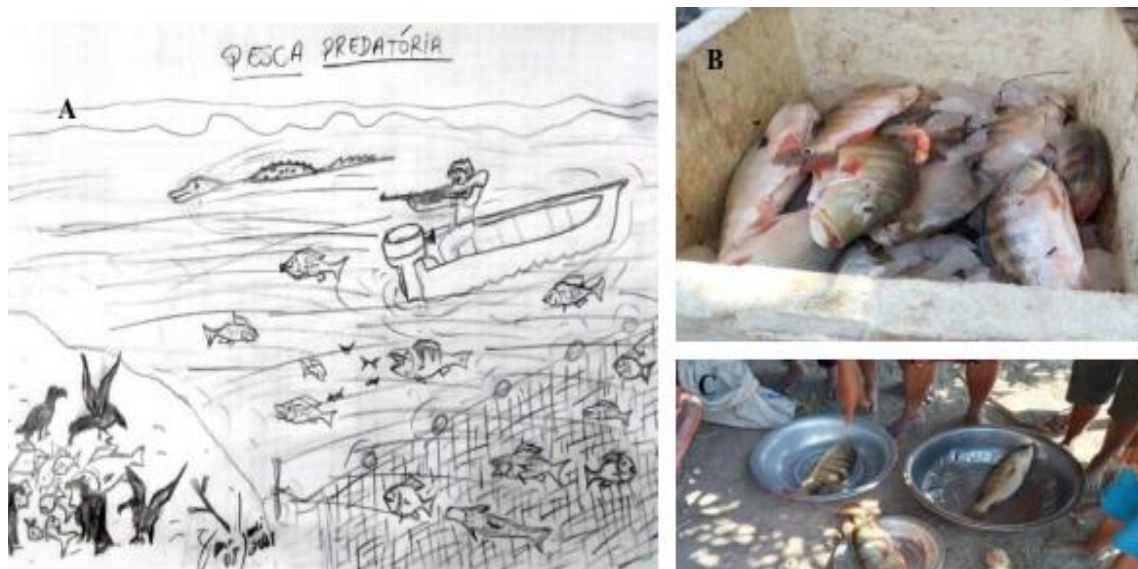
Diante dos depoimentos se observa os posicionamentos que, ao mesmo tempo, reitera encorajamento, incentivos e aversões. Essas manifestações, de certa forma, reforçam o que Little (2001), enfatiza ao lembrar que os conflitos ambientais provocam um conjunto de embates entre grupos sociais em razão dos diferentes modos de interconexões ecológicas.

Essa ótica elaborada por esses indígenas demonstra como se percebem impactados pelos problemas ambientais que têm reflexos socioculturais, declarado também na expressão “... os peixes estão diminuindo... As tartarugas estão desaparecendo... Até os bichos de caça, o porcão, paca, tatu, pássaros [...] tem pouco, se comparado há outros anos atrás” ... (A4, 56 anos, 2020). Isso mostra como a vulnerabilidade ambiental local, tem se tornado uma ameaça para esses indígenas, assim como para outros povos tradicionais, que tem os recursos naturais como parte da sua identidade cultural (ALVES, 2010).

Notoriamente, os fragmentos acima, ilustram as tensões de várias ordens que conduzem aos conflitos socioambientais. Eles mostram os descontentamentos que incomodam os *Iny/Javaé*. Enquanto, por um lado, a supressão de vegetação, a caça e a pesca desmedida, tendem a sucumbir a biodiversidade e transformar a paisagem no território, por outro lado, este povo, assim como outros indígenas, tem demonstrado resistência e, a seu modo, fazem o manejo sustentável do seu território. Por isso, carregam em si suas tradições, histórias e relações sociais entrelaçadas às múltiplas dimensões ambientais e culturais. Esse processo dinâmico de interconectividades é sustentado pelo equilíbrio socioambiental ancorado em cuidados recíprocos (DIEGUES, 2000).

Os conflitos socioambientais tendem a aumentar sua complexidade, à medida que passam a ter maior interferência direta nos sistemas ecológicos e sociais. A figura a seguir exhibe em A- pesca predatória praticada na região, em B e C - peixes apreendidos durante fiscalização e distribuído para os moradores da aldeia, o que exemplifica a disputa por interesses de indígena e não indígena.

Figura 20: Pesca predatória



Fonte: Ivan Ikukanã Javaé – A: Desenho à mão livre/imagem cedida. B e C: A autora - Coleção da pesquisa.

De certa forma, esses sujeitos são movidos por perspectivas de cunho ambivalentes, pois enquanto para um é meio de sobrevivência, para o outro é oportunidade econômica, ou seja, há certo contraste quanto aos significados e sentidos atribuídos.

Sobre a regularidade da atividade pesqueira na região, existe relatos de pesca ilegal por parte dos não indígenas no período da piracema, fato esse que causa impacto negativo e chama atenção para uma fiscalização mais contundente. Entre as espécies, aquelas de maior interesse comercial e, conseqüentemente, mais visadas, segundo Lopes (2019, p. 33), têm destaque o “pirarucu (*Arapaina gigas*), a dourada (*Brachyplatystoma sp.*), o pintado (*Pseudoplatystoma coruscans*), o tucunaré (*Cichla monóculos*), o barbado (*Pinirampus pinirampu*), o surubim (*Pseudoplatystoma fasciatum*) e correlatas (*Sorubim lima*, *Hemiosorubim platyrhincus*)”. A comercialização do pescado é realizada tanto por não indígenas que moram nas aldeias, quanto por pescadores profissionais do entorno e indígenas do Parque Nacional que consolidam essa prática ao se organizarem em associações (LOPES, 2019).

Vale lembrar que segundo Giannini (2005), o despertar do sentimento ambiental tem raízes culturais. Desse modo, outro fator apontado como base conflitiva pelos participantes, relaciona com a atividade agropastoril, mais especificamente com os aluguéis de pastagens destinados à criação de bovinos no interior da Ilha do Bananal. De acordo com a Funai, essa prática teve início na Ilha nos anos de 1930, quando os pecuaristas da região buscavam as pastagens dessas terras insulares para alocar seus rebanhos no período da seca e os retiravam ao iniciar a estação chuvosa. Acredita-se que esse fato estimulou e contribuiu com a ocupação do território indígenas por não indígenas – os retireiros ou vaqueiros, encarregados de cuidar dos rebanhos, já mencionados no capítulo I.

Segundo Rodrigues (1993), a quantidade de bovinos introduzidos na ilha estimada pela Funai no ano de 1991, era de 150.000 cabeças de gado. As pastagens do interior da Ilha cederam lugar à criação de mais bovinos, de forma que essa quantidade aumentou expressivamente chegando em 2021, com aproximadamente 287 retiros ativos e um rebanho de 327.795 cabeças (TOCANTINS/ADAPEC, 2021). O aluguel de pastagens passou a ser uma fonte de renda lucrativa, o que atraiu alguns indígenas a obter seus próprios retiros [pastos] passando assim, a arrendá-los.

Com o intuito de se fortalecer economicamente, uma estratégia adotada por esse povo, foi criar o projeto de bovinocultura – que consistia em alugar pastagens aos pecuaristas da região e, além disso, criar a associação independente de cada aldeia. Nesse formato, cada aldeia possuiria sua política financeira interna e juntamente com sua liderança (o cacique), teria

autonomia para vincular-se e compartilhar um percentual dos lucros dos seus retiros a uma das duas associações ainda ativas que representam as aldeias do povo *Inỹ/Javaé*: A CONJABA/Conselho das Organizações Indígenas do Povo Javaé da Ilha do Bananal, fundada no ano de 2002, ainda ativa e a outra, o ICAPIB/Instituto dos Caciques e Povos Indígenas da Ilha do Bananal, fundada em 2020.

A lógica de funcionamento dessas duas entidades [Conjaba e Icapib] consiste em arrecadar das associações de cada aldeia e dos indígenas donos de retiros, um percentual de recursos provenientes dos aluguéis das pastagens. Desse valor repassado, outro percentual se reverte em benefícios para as aldeias, como a aquisições de cestas básicas e trator, pagamento de fretes e gastos com festas, entre outros.

A ideia de implantação dos retiros foi e continua sendo atrativa financeiramente, apesar de ser imprecisa a sua viabilidade, quando se pensa na dimensão dos conflitos. A criação de bovino no Parque Indígena passou a ser, também, questão de embates jurídicos suscitando tensões institucionais. Em 1998, uma Ação Civil Pública impetrada pela Funai orientada pela Advocacia-Geral da União/AGU, determinava a retirada imediata de todo o rebanho de dentro ilha. Isso viria a acirrar os ânimos de pecuaristas e despertar a atenção da Agência de Defesa Agropecuária/ADAPEC sobre as condições sanitárias do rebanho. A justificativa consistia na alegação de que o Projeto de Bovinocultura no Parque Indígena do Araguaia era ilegal, uma vez que, por lei, o usufruto da terra indígena é restrito a estes e até então estava sendo ocupada por não indígenas.

Por outro lado, os indígenas defendiam a permanência do gado na ilha, sob o argumento de que seria uma alternativa de geração de renda e emprego sustentável, garantida pelo usufruto dos recursos locais com retorno para as próprias comunidades indígenas. Em 2009, um acordo celebrado entre indígenas e o Ministério Público Federal/MPF no Tocantins, consolidado em um termo de ajustamento de condutas, permitia a continuidade da criação de bovinos dentro do território indígena por tempo determinado.

Figura 21: Impactos da bovinocultura na Ilha do Bananal



Fonte: Ivan Ikukanã Javaé - Desenho à mão livre - (Imagem cedida)

Apesar desse processo ainda tramitar na justiça, a prática dessa atividade permanece ativa na ilha, ganhando, assim, outros contornos. No atual contexto [2022] por exemplo, além de alugar seus pastos, alguns indígenas se tornaram pecuaristas ou detentores do seu próprio rebanho, na maioria das vezes adquirido por meio do sistema de criação “a meia”, que consiste na produção compartilhada entre o dono do rebanho e o dono da pastagem.

Mas, como fica a situação dos indígenas que não possuem gados e pastagens? Este é outro ponto sensível porque tem relação com os impactos sociais, ambientais e econômico e trata da realidade da maioria das famílias que vivem nas aldeias. Os que não são proprietários de pastos/retiro ou de bovinos, possuem rendimentos proveniente de outros segmentos. Desse modo, apesar de mudar a natureza das tensões, elas se acentuam ao passo que aumentam os conflitos acerca das reclamações sobre os danos que os bovinos causam destruindo as roças de subsistência. Além disso, há relatos com queixas sobre o incômodo de rebanhos inteiro, que adentram as aldeias e quebram cercas, invadem quintais, destroem árvores frutíferas causando prejuízos diversos.

Uma das dinâmicas do modelo utilizado no exercício da atividade pecuária envolve o manejo das pastagens com a utilização do fogo para renová-las. Para isso, as queimadas passaram a ser um dos mais sérios problemas ambientais e sociais no período de estiagem. A figura a seguir ilustra essa tensão.

Os incêndios têm causado danos irreparáveis provocando a morte de animais, a destruição de parte da flora e atingindo as aldeias queimando as casas dos indígenas.

Figura 22: Efeitos das queimadas na Ilha do Bananal



Fonte: A autora - Coleção da pesquisa

Embora exista uma equipe local de brigadistas/PREVFOGO treinada, contratada e gerenciada pelo ICMBio, para combater os incêndios, nem sempre conseguem controlar os focos de queimadas da extensa ilha.

Figura 23: Incêndio de casas na Aldeia Canoanã (agosto de 2020)



Contudo, há diversas consequências ambientais, econômicas e sociais relacionadas à prática da atividade agropecuária na Ilha. A retirada definitiva ou a permanência dos rebanhos bovinos é complexa e envolve uma série de processos judiciais entre entidades federais, estaduais, municipais e associações indígenas. No entanto, decorrente disso, devem ser levados em consideração os aspectos, sociais, culturais e ambientais visto que, a prática dessa atividade tem se tornado um fator determinante na causa de conflitos socioambientais na região.

5.2.3. A rodovia transbananal

As condições de mobilidade fazem parte do estilo de vida humana para realizar diferentes atividades. As exigências por melhorias, praticidade e qualidade das vias de acesso, possibilitou o surgimento dos modos de transição terrestre, aérea e aquática, que permitem o deslocamento e a conexão com outros ambientes, criando ou ultrapassando fronteiras em diferentes sentidos. No Brasil, a principal via de ligação é a terrestre, com destaque para as suas ferrovias e rodovias (SILVA e LAROQUE, 2018). As rodovias constituem eixos que interligam uma região a outra. Elas facilitam o trânsito de pessoas, o transporte de produtos e favorece do ponto de vista econômico, o chamado “desenvolvimento” chegar a diferentes lugares. A malha viária brasileira consiste em um conjunto de vias de ligações municipais, estaduais e federais (IPEA, 2010). Essas rodovias exigem manutenção constante e por isso pode-se afirmar que estão em expansão.

No Brasil, a construção de rodovias teve maior impulso a partir da implantação da Belém-Brasília ou BR-153 nas décadas de 1960 e 1970, tida na visão do governo como o principal eixo integração entre o centro/oeste e as demais regiões do interior do país. Além disso, tinha como objetivo facilitar o escoamento da produção agrícola. Essa via de acesso, fez com que estimulasse o acesso e a ocupação na Ilha do Bananal e entorno, até então, realizada via hidroviária por meio da navegação no rio Araguaia (RODRIGUES, 2008b).

Não se pode deixar de mencionar que a construção e pavimentação asfáltica de rodovias, deixam suas marcas por onde passam, provocando impactos positivos e mais ainda negativos de ordem ambiental e sociocultural. Nesse sentido, atemos neste item, às narrativas dos indígenas *Inỹ/Javaé* que revelam suas percepções sobre os emblemáticos embates decorrentes da pavimentação asfáltica da Transbananal que constitui um trecho da BR-242.

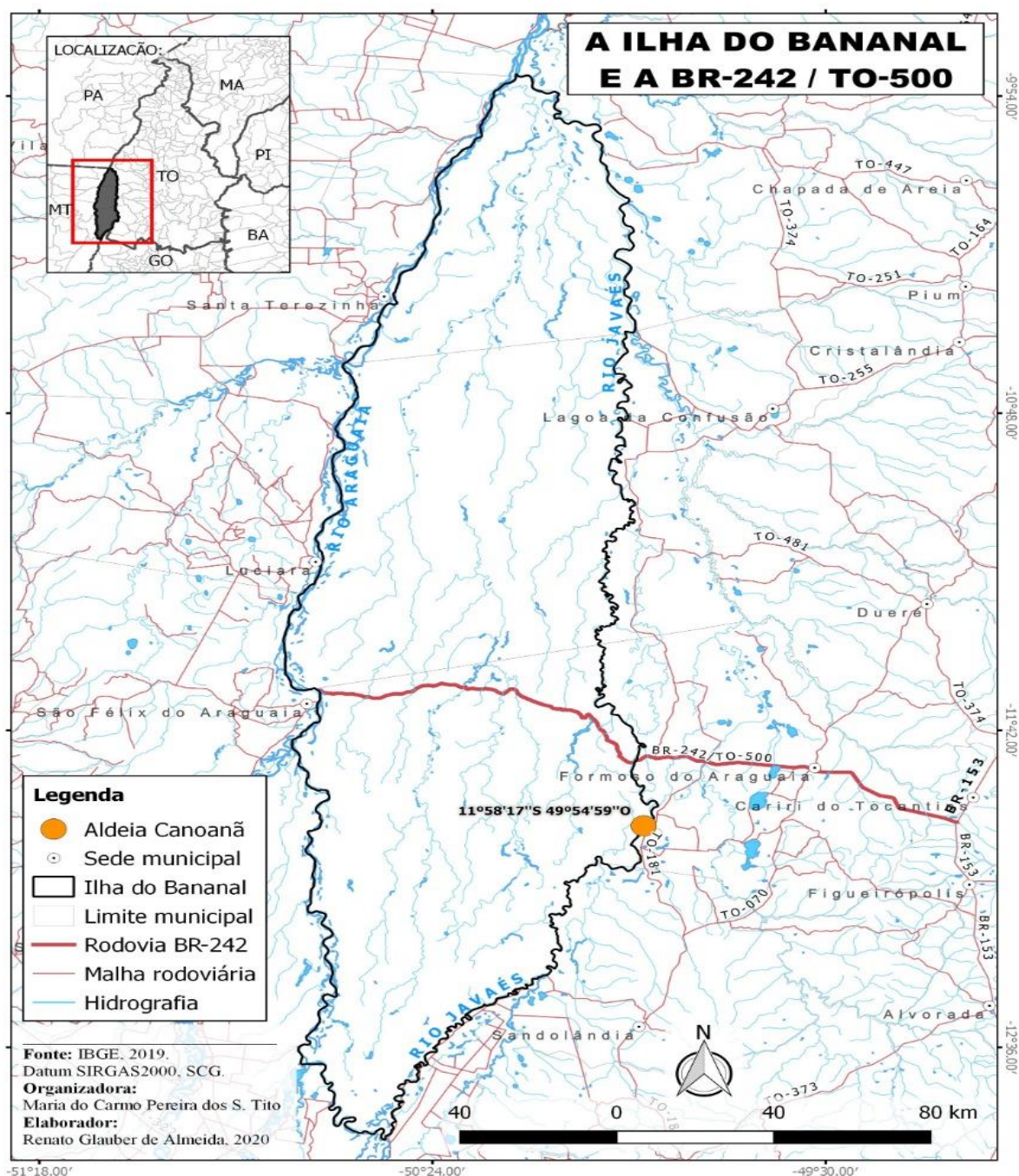
A BR-242, foi projetada pelo governo desde os anos de 1970 e interliga três Estados brasileiros, ultrapassa territórios indígenas e divide opiniões causando transtornos devido os possíveis conflitos socioambientais dela advindos. É mais uma das várias rodovias brasileiras,

planejada no governo de Juscelino Kubitschek no mesmo contexto da BR-153, e com os mesmos ideais: incorporar à dinâmica econômica de integração nacional, intensificar a conexão com outras fronteiras agrícolas e a política de exportação da produção.

A construção da BR-242 compreende um total de 2115 Km de extensão e foi construída parcialmente, apesar de ser uma obra inacabada em termo de infraestrutura. Seu ponto inicial é no estado da Bahia, de onde sai com o nome BR-242. Ao alcançar o Tocantins, cruza a BR-153 e passa a ser chamada de TO – 0500. Ao ultrapassar o rio Javaés, o trecho dessa via que atravessa a Ilha do Bananal até chegar no rio Araguaia – divisa com o estado do Mato Grosso, recebe o nome de Transbananal (MATTOS, 2008).

É sobre a pavimentação desse trecho da Transbananal, que reside expressivas pressões ambientais, sociais, econômica e culturais. Segundo Mattos (2008), a melhoria asfáltica da BR-242, lados da Bahia e Mato Grosso, teve início em 1980, mas na década seguinte (1990), o processo de licenciamento ambiental que trata do trecho da Transbananal foi arquivado devido estar situada em área de reservas indígenas. O fato é que a partir dos anos 2000, foram retomadas as discussões sobre a pavimentação asfáltica da Transbananal no interior da ilha. Movidos por uma série de interesses econômicos, de um lado grupos de exportadores, políticos e grandes produtores de grãos reivindicam o melhoramento da estrada, por outro, indígenas, posseiro e ribeirinhos lutam em defesa do seu território. A figura a seguir ilustra essa rodovia que ultrapassa fronteiras geográficas, políticas, econômica e étnica.

Figura 24: Uma rodovia na Ilha do Bananal



Mesmo em processo de discussão, a pavimentação da Transbananal, tornou-se motivo de reivindicações para os políticos, empreendedores, e fazendeiros locais, que insistem em asfaltar a estrada que existe mesmo aterrada, a qual se torna acessível o trânsito de veículos na estação seca desde a década 1980 (BONILLA, 2000). Vale enfatizar, que a construção e pavimentação de estradas ocasionam efeitos com reflexos direta ou indiretamente na vida das

populações humanas e dos demais seres da área de influência do empreendimento, o que provoca, também, preocupação para os moradores locais.

As narrativas do povo *Iny/Javaé* que emitem opiniões sobre o asfaltamento da Transbananal, denotam que esses indígenas consideram os possíveis impactos positivos que a rodovia poderá proporcionar. Assim, pontuam como benefícios a facilidade no deslocamento das pessoas e no intercâmbio com os Karajá e demais povos que vivem na ilha, a geração de emprego durante a construção da rodovia – que pode causar conflito socioeconômico, pois a garantia do emprego não é permanente.

Mas, por outro lado, admitem também o reconhecimento dos impactos negativos que a pavimentação dessa estrada pode causar. Nesse processo, potenciais danos ambientais podem ocorrer, convergindo com as situações de vulnerabilidades que refletem como possíveis consequências socioculturais, fazendo com que se percebam e sintam impactados.

Diante do procedimento de pavimentação dessa estrada, a questão do desmatamento não poderá ser impedida, devido seu percurso incluir diferentes bosques dentro da terra indígena. Dessa forma, a supressão de vegetais poderá comprometer a sustentabilidade alimentar de pessoas e animais e ter implicações nos saberes tradicionais, uma vez que, as matas constituem fragmentos que representam fronteira de resistência. É dela que retiram frutos, madeiras e plantas medicinais, além de ser refúgio da fauna e morada dos espíritos, sendo dessa forma, nos limiares das relações materiais com o meio ambiente, que reside o aspecto abstrato do conhecimento (GODELIER, 1984).

Outros exemplos de impactos negativos que podem ser ocasionados pela pavimentação dessa estrada e percebidos por esses indígenas, poderá caracterizar conflitos socioambientais como: a parcela de terra destinada à rodovia e suas estruturas com a terraplanagem e compactação de solo, a qual corresponde a dissipação de uma área do território tradicional. A interrupção de corredores naturais é outro tipo de interferência relacionadas a implantação da infraestrutura dessa rodovia. Além disso, o desvio de cursos d'água e a contaminação dos mananciais, comprometeria as pessoas que dependem dos rios e da ictiofauna para a sua sobrevivência.

Nessa direção, os possíveis impactos sociais negativos pontuados, representam conflitos com efeitos no meio socioeconômico, o que implicaria maior custo e menor qualidade de vida dos povos da região. O aumento do fluxo de veículos também tem sua parcela de contribuição na alteração da dinâmica natural local, o que possivelmente poderá favorecer o risco de acidentes como o atropelamento de animais.

A emissão de ruídos e gases atmosféricos poderá ter efeitos negativos sobre a saúde das pessoas e, além disso, as alterações nas relações afetiva e simbólicas, associadas à paisagem e aos seres que nela vivem. A estrada também, poderá facilitar a intrusão de pessoas desconhecidas à terra indígena, isso poderá despertar insegurança ou desencadear diversos problemas como se verifica no fragmento que expressa a opinião emitida por um professor.

“Eu sou totalmente contra a construção dessa estrada. O progresso chega, mas também chega junto, a violência, o desmatamento, os animais fogem... facilita a entrada de pessoas estranhas que ninguém conhece no nosso território. Meu maior medo é aumentar ainda mais o alcoolismo, drogas, prostituição e assassinatos” (P8, 45 anos, fevereiro de 2020).

Sob essa ótica cultural de perceber a realidade relacionada à conclusão da infraestrutura da Transbanaal, as narrativas demonstram de forma expressiva o posicionamento da maioria quando em seus discursos afirmam que “Isso é algo ruim, para nós indígenas” (P3, 42 anos, 2021). A figura a seguir, ilustra o imaginário de como pensam essa rodovia e como percebem possíveis impactos.

Figura 25: Desenho - Percepção sobre a rodovia Transbanaal



Fonte: Ivan Ikukanã Javaé - Desenho à mão livre (2021) - Cedido.

Os principais sentimentos expresso com veemência nas narrativas entre homens e mulheres indígenas sobre esse empreendimento, diz respeito aos aspectos associados às tensões

nas relações sociais. Elas revelam insegurança, medo e ao mesmo tempo resistência, manifestada na não aceitação da obra. Aliado a isso, a pressão, a desconfiança e outros incômodos geram desconforto entre os indígenas e suas lideranças que tentam dialogar e firmar acordo ou até aliança com os políticos, para discutir a situação de garantia dos seus direitos. Frente à essas questões, as falas a seguir, mostram a posição de dois participantes ao afirmar que:

“Essa estrada nós não aceitamos! Ela pode trazer doença, barulho demais e os bichos vão embora. Já tem pouco... com isso [rodovia] aí que vai acabar. E a prostituição, o desmatamento, vai acabar com a ilha. Não consigo imaginar passar o dia ouvindo barulho de caminhão transportando soja... Isso não é bom pro *My*” [índio]. Isso pode beneficiar alguns caciques e o povo mesmo nada! (A 9 - ancião, 56 anos, 2020).

“A Transbananal já existe. Caminhamos nela no período da seca, quando não está tudo alagado. Essa história de aterro, asfalto e pedágio, fica com o lucro algumas aldeias e caciques. Vai facilitar sim, o transporte de soja, e arroz pro Mato Grosso... Mas o prejuízo vai ser nosso... [respira profundo]. Sou contra porque não é um bem para todos e ainda acabam com nossas florestas, rios e animais... [Olhar de tristeza] E quem vive só da pesca e da caça, o que vai fazer?” (P5 - professora, 49 anos, fevereiro de 2020).

Essas constatações convergem com o ponto de vista de outras pessoas da aldeia. Eles percebem o território, assim como os recursos naturais e preocupam com a sua existência e manutenção, visto como um bem coletivo e necessário para a sobrevivência do seu povo, por isso, resistem em favor de sua etnoconservação (DIEGUES, 2019).

Convém reforçar o já mencionado no que se refere a existência da Transbananal. Embora esta estrada ainda não tenha infraestrutura asfáltica, é transitável na estação da seca e sua pavimentação é esperada por parte dos políticos e empreendedores do agronegócio como já mencionado.

Este empreendimento com implantação já autorizada, ainda divide opiniões e enquanto isso, segue a lógica do discurso desenvolvimentista de progresso, desafiando os potenciais conflitos socioambientais. Souto e Sampaio (2020, p.9), lembram que a implantação de um empreendimento “é a materialização do confronto entre diferentes projetos de uso e significação dos recursos ambientais”.

Nesse sentido, no ano de 2020, foi autorizado no Diário Oficial do Tocantins a concessão desta rodovia por meio da Lei estadual nº 3.684, que em seu artigo 1º, autoriza os trâmites de licitação, que permite o andamento dos processos para prestação dos serviços de operação, construção, manutenção, monitoramento, conservação, e implantação de obras de

pavimentação asfáltica e outras melhorias em rodovias estaduais, incluído a Transbananal, como se verifica na figura:

Figura 26: Autorização de concessão da rodovia Transbananal

LEI Nº 3.684, DE 24 DE JUNHO DE 2020.

Autoriza a concessão das rodovias estaduais que especifica, e adota outras providências.

Faço saber que o Governador do Estado do Tocantins adotou a Medida Provisória nº 9, de 30 de março de 2020, a Assembleia Legislativa do Estado do Tocantins aprovou e eu, Antônio Andrade, Presidente desta Casa de Leis, consoante o disposto no §3º, do art. 27 da Constituição Estadual, promulgo a seguinte Lei:

Art. 1º É o Poder Executivo, por intermédio da Agência Tocantinense de Transportes e Obras - AGETO, autorizado a conceder, mediante licitação, a prestação dos serviços de operação, manutenção, conservação, monitoramento e implantação de obras de infraestrutura, bem como de outras melhorias, nas seguintes rodovias estaduais:

I - Rodovia TO-050, Palmas/Porto Nacional - trecho de 58,70 Km;

II - Rodovias TO-010, TO-445 e TO-342, Palmas/Miracema do Tocantins/Miranorte - trecho de 108,00 Km;

III - Rodovia TO-030, Palmas/Taquaruçu/Santa Tereza - 67,00 Km;

IV - Rodovia TO-080, Palmas/Paraíso do Tocantins - 74,70 Km;

V - Rodovias TO-455 entroncamento TO-255 entroncamento TO-080 - trecho de 71,00 Km;

VI - Rodovia TO-355, Colinas do Tocantins entroncamento TO-010 - trecho de 60,00 Km;

VII - Rodovia TO-222 Araguaína/Filadélfia - trecho de 107,00 Km;

VIII - Rodovia TO-500 travessia da Ilha do Bananal - trecho de 94,00 Km.

§1º A concessão de que trata esta Lei ocorre na conformidade da Lei Federal 8.987, de 13 de fevereiro de 1995, Lei Federal 9.074, de 7 de julho de 1995, e demais legislações aplicáveis à espécie.

§2º Os trechos das rodovias a serem concedidos poderão ser reduzidos ou acrescidos com vistas à viabilidade econômico-financeira do projeto.

Art. 2º Incumbe à AGETO, relativamente às concessões tratadas nesta Lei:

I - transferir os bens reversíveis à concessionária, nos termos previstos no respectivo contrato;

II - cumprir, durante a fase de investimentos da concessão, com as obrigações contratuais assumidas pelo Poder Executivo, poder concedente, inclusive realizando investimentos em obras, equipamentos e sistemas;

Vale considerar ainda que o 2º parágrafo do artigo 5º dessa mesma lei, institui a cobrança de pedágio nessas rodovias de domínio estadual. Isso tem causado incômodo aos indígenas, visto que ainda não sabem como ficará essa situação, uma vez que eles já utilizam a prática de requisição de pedágio de turistas, como uma estratégia de renda. Por outro lado, já sentem pressionados e planejam reuniões para possíveis negociações diante da situação de trânsito dos indígenas na rodovia que passa no interior do seu território. Além do pedágio, a questão da travessia na balsa dos rios Javaés/TO e Araguaia/MT, também tem valor tabelado, inclusive para pedestres (conferir Anexo VI).

Contudo, com a autorização oficializada da concessão da rodovia TO-0500 ou Transbananal, as pressões tendem a aumentar, o que se configurara em ameaças às relações socioambientais com reflexos no modo de ser e de viver não só dos indígenas, mas também, dos posseiros e ribeirinhos que vivem na região. Isso implica não somente em disputas pelo território e pelos recursos naturais, mas também pela apropriação material e simbólica e pelo o controle do espaço tradicional.

Pontuados alguns conflitos socioambientais que aparecem como mais emergentes devido sua abrangência sociocultural entre os *Inyã/Javaé*, a inquietação que surge é, como fazer para resolver tais conflitos?

A resolução dos conflitos socioambientais apresenta certa complexidade, pois depende da sua dimensão social, ambiental, econômica e cultural. Para Little (2001), mapear os conflitos é menos tenso do que tentar resolvê-los, pois, solucioná-los exige submeter a embates que envolve processos administrativos e judiciais. Desse modo, uma estratégia para tentar solucionar os impasses está relacionada com o diálogo e acordos firmados entre os envolvidos, mesmo porque alguma das partes sempre sai em desvantagem. No caso dos *Inyã/Javaé*, a resolução dos conflitos descritos decorrentes da agricultura, da exploração ilegal da fauna e flora, da expansão agropecuária e da pavimentação da rodovia no território desses indígenas, ainda é uma questão a ser superada. Os impasses que interferem no ambiente natural produzindo efeitos socioculturais negativos, continuam sendo motivos de discussões, negociações e resistência.

PARTE III – ALGUMAS CONSIDERAÇÕES E PERSPECTIVAS

Este estudo compartilhou discussões e reflexões sobre as relações socioambientais dos indígenas *Iny/Javaé*, enquanto forma de expressão das suas interconectividades com os seres que coabitam o ambiente em diferentes domínios. Para esses indígenas, que têm uma vida orientada por uma visão holística, o meio ambiente e os seres vivos, naturais e sobrenaturais estão fortemente inseridos no seu universo sociocultural. Essa forma de interagir com os seres vivos e espirituais e os bens naturais do território, faz com que as dinâmicas instituídas pela natureza sejam vistas a partir de uma sociocosmologia que se materializa nas práticas tradicionais, seja nos rituais ou nas atividades práticas do cotidiano.

O objetivo central da pesquisa consistiu em compreender a dinâmica das inter-relações socioambientais *Iny/Javaé*, com enfoque na concepção cultural de meio ambiente, nas práticas tradicionais e nos efeitos das tensões ambientais da região.

Esses indígenas estabelecem comunicação com a paisagem e com os seres que a compõem, tanto por necessidade de subsistência alimentar, quanto por estratégias de manutenção do ambiente, mas também a partir de sua cosmovisão, caracterizando assim suas relações eco socioambientais.

A concepção cultural dos *Iny/Javaé* indica que essa relação homem/natureza não se dissocia e é pautada no respeito e na reciprocidade. A partir dessa perspectiva integradora, tudo tem sua razão de existir e, por isso, cada ser têm sua importância que ultrapassa a ideia de interesse, se estendendo às afinidades, valores e subsistência. Dessa forma, os mitos, as histórias da cosmologia e as narrativas diversas, nos ensinam esse modo singular tradicional de se relacionar com a biodiversidade.

Assim, as percepções sobre o seu território, a paisagens com seus rios, suas matas e os seres vivos, não vivos e espirituais, alcançam dimensões de relevância ecosociocultural. Nesse sentido, os ecossistemas de reservatórios hídricos e as florestas densas são considerados culturalmente pelos participantes como lugares especiais. Esses lugares são concebidos como extraordinários, onde são apreendidos valores históricos, míticos e por isso são compreendidos como mantenedores da subsistência alimentar, econômica, social e cultural.

Os animais ocupam lugar de destaque na cultura desses indígenas por terem finalidades múltiplas e recorrentes. Eles apresentam relevância não só no âmbito alimentar, mas também

artesanal, mítico/ritual, medicinal e doméstico, sendo sua etnofauna bastante diversificada. Sobre as partes mais utilizadas do corpo dos animais por esses indígenas, sobressai a carne para fins nutricionais, seguida das penas empregadas na confecção de artesanatos. As principais estratégias de capturas dos animais ocorrem através da caça e pesca, realizadas também de forma tradicional. Apesar de localizarem numa área legalmente protegida, as pressões ambientais provocadas pela caça e pesca predatórias, praticadas por não indígenas, sinaliza para a redução da fauna na ilha.

Com efeito, o território indígena encontra-se premido diante das ameaças aos seus recursos naturais. Exemplo disso são os problemas ambientais decorrentes da exploração ilegal da fauna e flora, da expansão do agronegócio e da construção de rodovia na terra indígena. Essas tensões ocasionadas pela ação humana segundo Little (2001), impactam ambientalmente, economicamente e socialmente, podendo gerar conflitos que sensibiliza os valores culturais, para além da crise sanitárias vigente, tornando assim, mais um desafio a ser enfrentados por esses indígenas.

Convém enfatizar que essas pressões socioambientais tensionam e podem alterar a ordem natural das relações não só cultural, mas social, política, econômica e ambiental local, configurando em crises e desarmonia entre os seres, levando ao colapso que Kopenawa e Albert (2015), denomina de “A queda do céu”.

Um fator limitante da pesquisa, diz respeito à representatividade dos participantes [xamãs, anciãos e professores e pessoas da comunidade], cujas concepções poderiam diferir, caso se estendesse a participação a membros da comunidade de diferentes faixas etárias. Constatou-se também a resiliência cultural desse povo para manter seu modo de vida, suas tradições e uso dos recursos naturais.

Em linhas gerais, verificou-se a carência de estudos específicos relacionados à etnoconservação Javaé. Há também necessidade de se implementar medidas de conservação do ambiente local, com enfoque na utilização sustentável da fauna e da flora. Detectou-se a falta de estudos mais aprofundados sobre a etnofauna Javaé, inclusive com a realização de levantamento faunístico da Ilha do Bananal. Esse processo poderá contemplar a etnoclassificação dos animais própria dos *Iny/Javaé*, cujos indícios foram identificados neste trabalho.

Sugerimos que pesquisa futura sobre as relações culturais e ambientais desses indígenas com os ecossistemas do seu território contemple, por exemplo, o apego ao lugar, bem como o levantamento etnoflorístico da Ilha do Bananal com informações sobre a formação vegetal dos

diversos tipos de matas locais, considerando a dinâmica cultural. Isso possibilitaria uma análise mais detalhada das similaridades, ou não, desses ecossistemas e suas vulnerabilidades, sendo este um desafio a ser superado.

Recomendamos, também, no âmbito das políticas públicas ambientais, a reformulação de estratégias mais efetivas para o controle de fiscalização das ações ambientais locais já existentes, a exemplo da educação ambiental, dos projetos de turismo intercultural e da coleta de lixo inorgânico na aldeia, de forma que favoreça a conservação da biodiversidade, envolvendo e considerando os indígenas e seu modo de pensar a etnoconservação.

Espera-se que este estudo possa contribuir com as etnociências, em particular com as pesquisas etnoecológicas e instigue novas iniciativas inter e multidisciplinares, favorecendo a difusão do conhecimento enquanto fonte de informação e sensibilização para a necessidade de mudança de comportamento e atitudes ambientais. Que possa contribuir também com as reflexões referentes à construção de ações socioambientais que leva em consideração a abordagem cultural, podendo auxiliar em debate e discussões que antecedem as tomadas de decisões, diante da implantação de empreendimentos que impactam negativamente, como a construção autorizada da rodovia Transbananal dentro do território indígena que acirra debates e opiniões. Espera-se, também, que sejam extensivas às etnociências, em particular às pesquisas etnoecológicas,

No século XXI, os *Iny/Javaé* forjam práticas imbricadas em sua cultura que caracterizam seu jeito de ser e de viver. Este modelo pode inspirar sociedades que adotam um estilo de vida pouco preocupado com a conservação a elaborarem um paradigma diferente sobre a relação com o ambiente e que permita deixar para as futuras gerações, ideias e exemplos de conservar mais e impactar menos o planeta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Carta do Índio Chefe Seattle – “Manifesto da Terra-Mãe” (UNESCO, 1976). **Saúde Integral**, 2010. Disponível em: <<https://www.saudeintegral.com/artigos/a-carta-do-indio-chefe-seattle-manifesto-da-terra-mae.html>>. Acesso em: 03 de abr. 2020.

ACSELRAD, Henri. Apresentação. As práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais. In: _____ (Org.). **Conflitos Ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Fundação Heinrich Böll, 2004.

ALBUQUERQUE, Ulisses. P. de; LUCENA, R. F. P. de; ALENCAR, N. L. **Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos**. In: ALBUQUERQUE, U. P. de; LUCENA, R. F. P. de; CUNHA, L. V. F. C. da. (Orgs.). Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. Recife, PE: NUPPEA, 2010. p. 41-64.

ALCORN, Janis B. Indigenous peoples and conservation. **Conservation Biology**, v.7, n. 1, 1993. Disponível em: https://www.macfound.org/media/files/csd_indigenous_peoples_white_paper.pdf . Acesso em 06 de ago. 2021.

ALMEIDA, Argus V. Prescrições zoterápicas indígenas brasileiras nas obras de Guilherme Piso (1611–1679). In: A.G.C. Alves, R.F.P. Lucena & U.P. Albuquerque (eds.), **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia**. Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, NUPEEA, Recife, p. 47–60, 2005.

ALVES BARBOSA, J. A.; AGUIAR, J. O. Utilização mítico-tradicional da fauna no semiárido pernambucano. **Polêm! ca**, [S.I.], v. 11, n. 4, dez. 2012.

ALVES, Ângelo Guiseppe Chaves. **Pesquisando Pesquisadores**: aspectos epistemológicos na pesquisa etnoecológica. Artigo de revisão. 2007. Disponível em: <<http://www.sbpcnet.org.br/livro/60ra/textos/SI-AngeloAlves.pdf>>. Acesso em: 23 de novembro de 2020.

ALVES, Rômulo R. N. An Ethnozoological Survey of Medicinal Animals Commercialized in the Markets of Campina Grande, NE Brazil. **Human Ecology Review**, [S. l.], v. 7, n. 1, 2010.

_____. Relationships between fauna and people and the role of ethnzoology in animal conservation. **Ethnobiology and Conservation**, Recife, v.1. n. 1, 2012.

ALVES, Rômulo R. N.; SOUTO W. M. S.; MOURÃO, J. S. **A Etnozoologia no Brasil**: importância, status atual e perspectiva. Recife: NUPEEA, 2010.

ALVES, Rômulo R. N.; SOUTO, W. M. S. Ethnzoology in Brazil: current status and perspectives. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, [S. l.], v, 7, n. 22, 2011.

ALVES, Rômulo R. N. & ROSA, I.L. Zootherapeutic practices among fishing communities in North and Northeast Brazil: a comparison. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 111, n.1, p. 82-103, 2007.

ALVES, Rômulo R. N.; ALBUQUERQUE, U.P. Animals as a source of drugs: Bioprospecting and Biodiversity Conservation. In: ALVES, R.; ROSA, I. **Animals in Traditional Folk Medicine**. Springer, Berlin: Heidelberg, 2013. p. 67-89.

ALVES, Rômulo R. N.; BARBOSA, J.A.A.; SANTOS, S.L.D.X.; SOUTO, W.M.S.; BARBOZA, R.R.D. Animal-Based Remedies as Complementary Medicines in the Semi-Arid Region of Northeastern Brazil. **Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine**. Londres, v. 1, n. 1, 2011. <https://doi.org/10.1093/ecam/nep134>

ANGROSINO, Michel. **Etnografia e observação participante**. Artmed, Porto Alegre, Brasil, 2009.

ARAÚJO, Ordália. C. G. **Os Javaé e o protestantismo: Salvação e resistência (1896-1937)**. 2019. 360 p. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás - Goiânia, 2019. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/9647> . Acesso em: 06 de ago. 2021.

ÅRHEM, Kaj. The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon In: Descola, P. e G. Pálsson. *Nature and Society: anthropological perspectives*. **Routledge**, London, 1996 Disponível em: <https://johannesneurath.files.wordpress.com/2012/08/2-descola-nature-and-society-anthropological-perspectives-european-association-of-social-anthropologists.pdf>. Acesso em: 03 de abr.2021.

ARVAY, Clemens G. **The biophilia effect: A scientific and spiritual exploration of the healing bond between humans and nature**. Sounds True, Boulder - States United of America, 2018.

ATAÍDES, Jézus M. (org.). **Documenta Indígena do Brasil Central**. Goiânia: UCG, 2001.

AYTAI, Desidério. **Um mito Karajá: a origem da chuva**. Publicações do Museu Municipal de Paulínia, n. 1, 1977. p. 2-5. Disponível em: <https://karajadigital.wordpress.com/lista-de-bibliografia/>>. Acesso em 05 jun. 2020.

BAILEY, Kenneth, D. **Methods of social research**. 1 ed. New York: Free Press, 1994.

BALÉE, William **Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes**. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2013.

BALÉE, William e C. L. ERICKSON (ed.). **Time and complexity in historical ecology: studies in the neotropical lowlands**. Columbia University Press, Nova York, 2006.

BALDUS, Herbert. “Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios”. **Revista do Museu Paulista** vol. 2, 1948. p. 137-168.

BARROS, Maria M. dos S.; ZANNONI, C. O natural e o sobrenatural: Aspectos da religião de dois Povos Indígenas. **Outros Tempos: Pesquisa em Foco - História**, São Luís, v. 5, n. 6, 2008. DOI: <https://doi.org/10.18817/ot.v5i6.212>.

BARTH, Frederic. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

BEGON, Michael; TOWNSED, Colin, R.; e HARPER, John, L. **Ecology** - From Individuals to Ecosystems. Blackwell, New York, 2006. Disponível em: http://www.esalq.usp.br/lepse/imgs/conteudo_thumb/Ecology-From-Individuals-to-Ecosystems-by-Michael-Begon--2006-.pdf. Acesso em : 15 de julho 2021.

BEGOSSI, Alpina. Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente. **Interciencia**, v. 18, n. 3, 1993. <file:///C:/Users/Pc/Downloads/Begossi%201993.pdf>. Acesso em: 07 de jul. 2021.

BEGOSSI, Alpina; BRAGA, F.M.S. Food taboos and folk medicine among fishermen from the Tocantins River (Brazil). **Amazoniana**, Manaus, v.12, n. 1, 1992.

BERKES, Fikret. **Sacred Ecology** - Traditional Ecological Knowledge and Resource Management. Taylor & Francis: Philadelphia, PA, United States of America, 1999.

BERKES, Fikret; COLDING, J.; FOLKE, C. Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. **Ecological Applications** v. 10, 2000. Disponível em: <https://www.activeremedy.org/wp-content/uploads/2014/10/fikret-berkes-et-al-2000-traditional-ecological-knowledge.pdf> . Acesso em: 19 de fev. 2021.

BISPO, Mariléia O. **Cenários, olhares, tramas e cotidiano: a educação ambiental à luz de distintas representações e territorialidades na Ilha do Bananal e entorno – TO**. 2012. 243 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tde/2744/1/Tese%20MARCILEIA%20O%20B%20-%20textual.pdf>. Acesso em: 06 de jul. 2021.

BITTENCOURT, Lúcia. Cartas Brasileiras: visão e revisão dos índios. In: DONISETE, L.; GRUPIONE, B. (Orgs.). **Índios no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Global, 2005.

BONILLA JAKOBS, Lydie O. **Reproduzindo-se no mundo dos brancos: estruturas Karajá em Porto Txuiri (Ilha do Bananal, Tocantins)**. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.

BOUDON, Raymond. Conhecimento. In: BOUDON, Raymond. **Tratado de Sociologia**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, p. 519 – 560, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. 2004.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 1 jan. 2020.

_____. **Decreto Lei nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, 2007. **Câmara dos Deputados**, Brasília. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm (verificado 19 de fev. 2021).

_____. **Decreto nº 47.570, de 31 de dezembro de 1959**. Cria o Parque Nacional de Araguaia, integrante da Seção de Parques e Florestas Nacionais de Serviço Florestal do Ministério da

Agricultura, 1959. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/D47570.htm. Acesso em: mai. 2022.

_____. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Dispõe sobre diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 13 jun. 2013. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020.

_____. Conselho Nacional do Meio Ambiente. Resolução n.001, de 23 de janeiro de 1986. Dispõe sobre critérios básicos e diretrizes gerais para o Relatório de Impacto Ambiental – RIMA. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 17 fev. 1986.

_____. Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016. Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 2016. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2020.

_____. Lei Federal nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm. Acesso em: 12 de out. 2021.

BRITO, Daginete M. C. *et al.* Conflitos socioambientais no século XXI. **Pracs: Revista de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da Unifap**, Macapá, n. 4, p.51-58, dez. 2011.

CAMACHO MORENO, E.; ORTIZ, S. L.; ISLAS, A. S.; e HERNÁNDEZ, J. I. V. Conocimiento local, importancia cultural y adoptabilidad de tres especies arbóreas multipropósito en sistemas agroforestales del centro de Veracruz, México. **Revista Etnobiología**, 2021. Disponível em: <https://www.revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/395/410>

CARVALHO, Isabel C. M. e. STEIL, C. A. "A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade". **Ambiente e Sociedade**, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2008000200006>.

CARVALHO, Isabel C. de M; SCOTTO, Maria G. **Conflitos socioambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: IBASE, 1995. (v. 1).

CASTELNAU, Francis. **Expedição às regiões centrais da América do Sul**. Série Brasileira, n. 266. São Paulo: Nacional. 1949.

CHRULEW, Matthew. Reconstructing the Worlds of Wildlife: Uexküll, Hediger, and Beyond. **Biosemiotics**, Gewerbestrasse, v. 13, n.1, 2020. <https://doi.org/10.1007/s12304-020-09376-x>

CONKLIN, Harold C. The study of shifting cultivation. **Current Anthropology**, v. 2, n.1, 1961.

CONSELHO ECONÔMICO E SOCIAL DAS NAÇÕES UNIDAS (ECOSOC). Progress towards the sustainable development goals. New York: ECOSOC, 10 mai.2018. (Report of the secretary general, E/2018/64).

COUDREAU, Henri. **Voyage au Tocantins-Araguaia**. Paris: A Lahure. 1987. Disponível em:<<http://www.etnolinguistica.org/biblio:coudreau-1897-araguaya>>. Acesso em: 08 mai.2020.

COSTA NETO, Eraldo M. Ecologia espiritual e patrimônio biocultural. **Travessias**, v. 14, n. 1, 2020.

COSTA-NETO, Eraldo M. Recursos animais utilizados na medicina tradicional dos índios Pankararé que habitam no nordeste do estado da Bahia, Brasil. **Actualidades Biológicas**, Medellín – Colômbia, v. 21, n. 70, 2017.

COSTA-NETO, Eraldo M. A Etnozoologia no Brasil: um panorama bibliográfico. **Bioikos**, Campinas, v. 14, n. 2, 2000.

COSTA-NETO, Eraldo M. **Animal-based medicines**: biological prospection and the sustainable use of zootherapeutic resources. Anais da Academia Brasileira de Ciências, v 77, 2005a.

CRESWELL, John W. **Projeto de pesquisa**: métodos qualitativo, quantitativo e misto. Artmed, 2 ed. Porto Alegre, 2010.

CUNHA, Manuela C. da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. In: _____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 440 p. 2009. p. 301-310.

CUNHA, Renata V. **Artesanato Pataxó: diversidade de materiais, práticas culturais em processo**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia de dilemas brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 272. 1979.

DATASUS. **Política Nacional de Informação e Informática em Saúde**. Ministério da Saúde. Brasília, 2012. Disponível em: <http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/idb2012/matriz.htm#socio>. Acesso em :23 de jun. 2019.

DESCOLA, Philippe. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA & PÁLSSON, G. **Nature and Society**: anthropological perspectives. London: Routledge, p. 82-102, 1996.

_____. **La Selva Culta**: simbolismo y praxis en la Ecologia de los Achuar. Lima: Abya Yala, p. 195-361, 1986.

_____. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. In: **Mana**, n. 4, v.1, p. 23-45, 1998.

DIEGUES, Antônio C. (Org.). **Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. São Paulo: MMA/COBIO/NUPAUB/USP, 2000. 211p.

DIEGUES, Antônio C. Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza. **Desenvolvimento Meio Ambiente**, v. 50, Diálogos de Saberes Socioambientais: desafios para epistemologias do Sul, p. 116-126, abril 2019. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/made/article/view/66617>>. Acesso em: 20 set. 2020.

DIETSCHY, Hans. Note à propos des Danses des Carajá. « Pas de deux », Amitié formelle et Prohibition de l'inceste. **Bulletin de la Société Suisse des Américanistes**, n. 19. 1960. p. 1-15.

DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA DO TOCANTINS (DSEI). **Secretaria Especial de Saúde Indígena. SESAI**, 2020.

DOI: <https://doi.org/10.48075/rt.v14i1.24180>.

DONAHUE George. **Um mito Karajá**: o veado e o fumo. Publicações do Museu Municipal de Paulínia, n. 2. pp. 1977. p. 1- 4.

DOURADO, Luiz F. **A interiorização do ensino superior e a privatização do público**. Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás, 2001.

ERENHEICH, Paul. Contribuições para a etnologia do Brasil. **Revista do Museu Paulista**, vol. 2. 1948. p. 7-135. <http://www.etnolinguistica.org/index:obras.>>. Acesso em: 08 mai.2020.

ERIKSON, Philippe. “Animais demais... Os xerimbabos no espaço doméstico Matis (Amazonas)”. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. II, p. 15-32, 2012. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.110>.

FEARNSIDE, Philip M. Desmatamento na Amazônia: dinâmica, impactos e controle. **Acta amazônica**, V. 36, N. 3, p. 395-400, 2006.

FIORI, Marlon M.; SANTOS, C. F. M. **A carne, a gordura e os ovos**: colonização, caça e pesca na Amazônia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO/FUNAI. **O Brasil indígena** (IBGE). Brasília, 2020.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Antropologia social. Zahar Editores. Rio de Janeiro. 1973.

_____. **O Saber Local: novos ensaios em Antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIANNINI, Isabelle. V. **Os Índios e Suas Relações com a Natureza**. In: DONISETE, L. GRUPIONE, B. (Orgs.). Índios no Brasil. 4. ed. São Paulo: Global, 2005.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GIRALDIN, Odair. Catequese e civilização. Os capuchinhos “Entre” os “Selvagens” do Araguaia e Tocantins. **Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi**, Belém, sér. Ant. v. 18, n. 2, 2002.

_____. Dilemas da interculturalidade e da educação no Brasil. In Russo, Kelly e Paladino, Mariana (Orgs.). **Ciências, tecnologias, artes e povos indígenas no Brasil**: subsídios e debates a partir da Lei 11.645/2008 / 1. ed. - Rio de Janeiro: Garamond, 2016. Disponível em: <http://www.promovide.febf.uerj.br/biblioteca/nepie/ciencia_tecnologia_indigena_ebook.pdf>. Acesso em: 21 de nov. 2020.

GODELIER, Maurice. **O ideal e o material: pensamento, economias, sociedades**. Fayard, Paris 1984.

GONG, Xiandi & SUCHER, NIKOLAUS. Stroke Therapy in Traditional Chinese Medicine (TCM): Prospects for Drug Discovery and Development. **Phytomedicine: International Journal of Phytotherapy and Phytopharmacology**. 9. 478-84. 10.1016/S0165-6147(98)01276-0, 2002.

GOODMAN, Leo A. **Snowball Sampling**. *Annals of mathematical Statistics*. V. 32, n. 1, p. 148-170. 1961.

..

GUIMARÃES, Solange. T. L. **Paisagens**: aprendizados mediante experiências. Um ensaio sobre interpretação e valoração da paisagem. 167f. Tese (livre-docência). Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro/SP, 2007.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos**: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* [online]. 1997, v. 3, n. 1, p. 7-39. 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100001>>. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100001>. Acessado em: 20 jun. 2021.

HAVERROTH, Moacir. **Etnobotânica**: uma revisão teórica. *Antropologia em primeira mão*. Florianópolis -SC, n.20, p. 1-56, 1997.

HEDIGER, H. Man as a social partner of animals and vice versa. In: SYMPOSIA OF THE ZOOLOGICAL SOCIETY OF LONDON, 14. *Anais*. London, 1965.

HEIZER, Robert F. **Venenos de pesca**, in *Suma etnológica brasileira*. Editado por D. Ribeiro. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987.

HERMMER, Helmut. **Domestication – The Decline of Enviromental Appreciation**. 2 ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.

HUNN, Eugene S. Ethnobiology in Four Phases. *Journal of Ethnobiology*, v.27, n.1, 2007.

HUNTINGTON, Henry P. 2000. Using Traditional Ecological Knowledge in Science: Methods and Applications. **Ecological Applications**. 10 (5): p. 1270 -1274. 2000. <https://www.fws.gov/nativeamerican/pdf/tek-huntington-2000.pdf>. Acesso em :17 de março 2021.

INSTITUTO DE PESQUISAS ECONÔMICAS APLICADA - IPEA. **Rodovias Brasileiras: Gargalos, Investimentos, Concessões e Preocupações com o futuro**. Comunicado do Ipea nº 52. Série Eixos do Desenvolvimento Brasileiro. Brasília, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE ANÁLISES SOCIAIS E ECONÔMICAS. CONFLITOS AMBIENTAIS NO BRASIL (IBASE). 63p. Rio de Janeiro, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados>. Acesso em: 07 de mar, 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS (IBAMA). **Plano De Manejo Do Parque Nacional Do Araguaia**. Ministério do Meio Ambiente, Brasília, 2001. Disponível em: https://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/parna_araguaiaa.pdf. Acesso em 06 de jul. 2021.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE, (ICMBIO), MMA. **Livro Vermelho da Fauna Brasileira Ameaçada de Extinção**. 1 ed. Brasília, Brasil: ICMBio/MMA, 2018.

JOHNSON, Allen. Ethnoecology and Planting Practices in a Swidden Agricultural System. **American Ethnologist**, v.1, n.1, 1974.

JULIAN, Rocio F.; ARZAMENDIA, Yanina; VILÁ Bibiana, L. El vínculo entre los bosques de *Polylepis* y la comunidad aborigen de Quebraleña, Jujuy- Argentina. **Etnobiología**, v.19, n.2, 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras. 2015, 729 p.

KOSELLECK, Reinhart. **Uma História dos conceitos**: problemas teóricos e práticos. Estudos Históricos, Rio de Janeiro. Vol. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

LEFF, Enrique. Complexidade, Racionalidade Ambiental e Diálogo de Saberes. **Educação & Realidade** v.34, n.3, 2009. ULR: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=317227055003>. Acesso em :26 de ago. 2021.

LEV, Efrain. Traditional healing with animals (zootherapy): medieval to present-day Levantine practice. **Journal of Ethnopharmacology**. V. 85, n. 1, 2003. DOI: [10.1016/s0378-8741\(02\)00377-x](https://doi.org/10.1016/s0378-8741(02)00377-x).

LÉVI-STRAUSS, C. *La pense sauvage*. Librarie Plon, France. (English translation 1966), **The savage mind**, University of Chicago Press, Chicago, Illinois, USA, 1962.

_____. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

LIBISZEWSKI, Stephan. **What is an environmental conflict?** Zurich: Center for Security Studies, 1992. 14 p.

LIMA FILHO, Manuel F. **Hetohoky um rito Karajá**. Goiânia: Ed. UCG. 1994, 184p.

_____. **Pioneiros da Marcha para o Oeste**. Memória e identidade na fronteira do Médio Araguaia. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Nacional de Brasília/UNB, Brasília, 1998.

LIMA, J.R.B. de.; FLORÊNCIO, R.R.; SANTOS, C.A.B. dos. Contribuições da etnozootologia para a conservação da fauna silvestre. **Revista Ouricuri**, Juazeiro do Norte - Bahia, v. 4, n. 3, 2014.

LIMA, Jaciara R.B.; SANTOS, C.A.B. Recursos animais utilizados na medicina tradicional dos índios Pankararu no nordeste do Estado de Pernambuco, Brasil. **Etnobiologia**, Morelos - México, v. 8, n. 1, 2010.

LIMA, Jaciara R.B.; SANTOS, C.A.B.; ALMADA, E.D.; COSTA-NETO, E.M. Percepções e crenças sobre fauna cinegética em uma região semiárida do Brasil. **Revista Ibero-Americana de Ciências Ambientais**, Aracaju, v.8, n.3, 2017. DOI: <http://doi.org/10.6008/SPC2179-6858.2017.003.0003>

LIMA, Maria L.C.D. **O olhar Karajá sobre a natureza**. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) - Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2004.

LIRA, Elizeu. R. **A Geografia, o território e o território indígena**. Produção acadêmica. Porto Nacional. N. 3, 2007.

LITTLE, Paul E. Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e de ação política. In: BURSZTYN, M. (org.). **A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais**. Rio de Janeiro: Ed. Garamond Ltda, p. 107-122, 2001.

LITTLE, Paul. E. Ecologia Política como Etnografia: um guia teórico e metodológico. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, 2006.

LIBISZEWSKI, Stephan. **What is an environmental conflict?** Zurich: Center for Security Studies, 1992. 14 p.

LOPES, Marcia H. **A história da Criação do Parque Nacional do Araguaia**: Disposições e motivações relacionadas com a conservação da natureza. 2019. 217p. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/37619>. Acesso em: 03 de fev. 2021.

LOURENÇO, Sonia R. **Brincadeiras de Aruanã**: performances, mito, música e dança entre os Javaé da Ilha do Bananal (TO). Tese de (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/92488>. Acesso em :07 de abril 2019.

LUCIANO, Gersem S. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. 1 ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MAIA, Marcus A.R. **Aspectos tipológicos da língua Javaé**. Dissertação - (Mestrado em Linguística) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1986.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 2 ed. São Paulo: Abril cultural, 1978.

MARQUES, José G. W. **Pescando Pescadores**: Etnoecologia abrangente no baixo São Francisco alagoano. São Paulo: NUPAUB / USP, 1995.

_____. **Fauna medicinal**: recurso do ambiente ou ameaça à biodiversidade? *Mutum* 1: 4, 199.

MARTIN, Gary. **Ethnobotany: A Methods Manual**. London: Chapman & Hall, 1995.

MARTINELLI, Gustavo & MORAIS, Miguel, A. (Orgs). **Livro vermelho da flora do Brasil**. Tradução Flávia Anderson, Chris Hieatt. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson, Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro, 2013. 1100 p.

MARTINS, Viviane S. **Uma abordagem etnoecológica abrangente da pesca de polvos (Octopus spp.) na comunidade de coroa vermelha** (Santa Cruz Cabralia, Bahia). Dissertação de (Mestrado em Ciências Biológicas Universidade Estadual de Santa Cruz), Ilhéus, 2008.

MARTIUS, Karl F.P. von. **Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros**. 2 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1844.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. “Manifesto do Partido Comunista”. In: LASKI, Harold. J. **O Manifesto Comunista de Marx e Engels**. 2ª Edição, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MATTOS, Maria L. de B.; MATTOS, P. H. C.; CARNIELLO, M. F.; ARAÚJO, E. A. S. de. O povo indígena Javaé da Ilha do Bananal -TO: Uma reflexão sobre desenvolvimento nessas comunidades. **REVISTA CEREUS**, v. 5, n. 3, p. 116, 15 jan. 2014. Disponível em: <http://ojs.unirg.edu.br/index.php/1/article/view/101#:~:text=Verificou%2Dse%20que%20a%20fauna,a%20sobreviv%20C3%A4ncia%20do%20povo%20Java%20C3%A9>. Acesso em 17 jan. 2020.

MATTOS, Paulo H. C. BR-242 (Transbananal): progresso ou destruição? Opinião. **Conexão Tocantins**, 21/01/2008. Disponível em: <https://conexaoto.com.br/2008/01/21/br-242-transbananal-progresso-ou-destruicao>> Acesso em: 07 de jun. 2022.

MEDEIROS, Maria F. T.; DA SILVA T. C.; SOUSA, Y R. R. V. SILVA. Oral history in ethnobiology and ethnoecology. In: ALBUQUERQUE U. P., CUNHA, L.V. F. C. DA; LUCENA, R. F. P.; ALVES, R. R. N. (eds.). **Methods and techniques in ethnobiology and ethnoecology**. Springer, New York, 2014.461p.

MILESKI, Flora. Aspectos da vegetação e do Ecossistema da Ilha do Bananal. Mapa fitoecológico e indicadores de pressão antrópica. Programa de Zoneamento Ecológico Econômico do Território Nacional. **Presidência da República, Secretaria de Assuntos Estratégicos. Brasília**, 1994.

MINAYO Maria Cecilia de S. & SANCHES Odécio. **Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade?** Cad. Saúde Pública. Rio de Janeiro, 1993. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/0D/csp/v9n3/02.pdf>>. Acesso em 27 ago. 2020.

MONTENEGRO, Sineide C. S. **A conexão homem/camarão (*Macrobrachium carcinus* e *M. acanthurus*) no baixo São Francisco alagoano: uma abordagem etnoecológica**. 2001. 209f. Tese (Doutorado em Ecologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos –SP, 2001.

MORAN, Emílio F. **Meio ambiente e ciências sociais: interações homem-ambiente e sustentabilidade**. SENAC, São Paulo, Brasil, 2011.

MÜHLEN, Eduardo M. Von. **Consumo de proteína animal em aldeias de terra firme e de várzea da terra indígena Uaçá, Amapá, Brasil**. Dissertação (Mestrado em Zoologia) - Universidade Federal do Pará – Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 2005.

NAZAREA, Virginia D. Local knowledge and memory in biodiversity conservation. **Annual Review of Anthropology**, v.35, p. 317-35, 2006. Disponível em: <<http://www.centerforethnography.org/sites/default/files/artifacts/media/pdf/annurev.anthro.35.081705.123252.pdf>>. Acesso em: 14 de jan. 2022.

NUNES, Eduardo S. O povo do rio: variações míticas e variações antropológicas sobre a origem e a diferenciação dos grupos *Iny*. **Tellus**, v 18, n 36, 2018. DOI: <https://doi.org/10.20435/tellus.v18i36.489>. Acesso em: 27 de mar. 2019.

OLEQUES, Luciane. C.; BOER, Noemi. Caminhadas perceptivas como atividades de sensibilização e de educação ambiental. **VIDYA**, v. 26, n. 1, p. 29-42, jan/jun, 2006.

OLIVEIRA, Clédson C. de.; COSTA, Daniele, F. L da.; NUNES, Vinícius N. A. Avaliação etnofarmacológica de zoterápicos utilizados pela população de Patos–PB. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA DIVERSIDADE DO SEMIÁRIDO. **Anais I CONIDIS**, Campina Grande (PB), 2016. Disponível em: <<https://www.editorarealize.com.br/artigo/visualizar/23563>>. Acesso em: 02/07/2021.

OLIVEIRA, José O.; CALIXTO JÚNIOR, J. T. Levantamento etnozoológico junto à população do município de Araripe, Sul do Ceará. **Caderno de Cultura e Ciência**, v. 15, n. 2, Dez, 2016. Disponível em: <http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/cadernos/article/viewFile/989/1091>. Acesso em: 13 de abr. 2021.

OLIVEIRA, Roberto C. de. **O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39. n. 1, 1996.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Glossário do ODS 6: água potável e saneamento. Brasil: ONU, 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). Convención sobre la protección y promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales. Paris, 2005.

OVERAL, William L. Introduction to ethnozoology: what it is or could be. In: POSEY, D.A.; OVERAL, W.L. **Ethnobiology: implications and applications**. Belém: Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi, 1990.

PÁDUA, José A. **Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

PANOSSO, Carlos E. Energia vital e socioambiente: Interfaces entre o pensamento ocidental e a cosmologia indígena – O caso Javaé. **Espaço Ameríndio**, v 5, n 3, 2011. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.23078>.

PEREIRA, Bárbara E.; DIEGUES, Antônio C. Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, [S.l.], v. 22, dec. 2010. ISSN 2176-9109. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/made/article/view/16054/13504>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

PEREIRA, Jussara P. R. & SCHIAVETTI, A. Conhecimentos e usos da fauna cinegética pelos caçadores indígenas “Tupinambá de Olivença” (Bahia). **Biota Neotropica**, v 10, n. 1, 2010. <http://dx.doi.org/10.1590/s1676-06032010000100018>.

PEREIRA, Tamiris M. G. **Saberes e fazeres Javaé: estudo das práticas tradicionais alimentares indígenas, da década de 1990 a 2020**. 2020. 382 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

PESOVENTO, Adriane; WIECZORKOWKI, Juscinete R. S.; TÉCHIO, Kachia H. Etnociência: Um Breve levantamento da produção acadêmica de discentes indígenas Do Curso De Educação Intercultural. **Revista Ciências & Ideias** ISSN: 2176-1477, [S.l.], p. 153-168, jan. 2019. ISSN 2176-1477. Disponível em: <<https://revistascientificas.ifrj.edu.br/revista/index.php/reci/article/view/948>>. Acesso em: 30 jun. 2022.

PÉTESCH, Nathalie. **La pirogue de sable: pérennité cosmique et mutation sociale chez les Karajá du Brésil central**. Paris: Peeters. 2000.

PIMENTEL DA SILVA, Maria S. & ROCHA, Leandro M. 2006. **Linguagem especializada. Mitologia Karajá**. Goiânia: Editora UCG.

PIN, André E. **História do povo Javaé (Iny) e sua relação com as políticas indigenistas: da colonização ao Estado brasileiro (1775-1960)**. 2014. 161 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás/UFG – Goiânia, 2014.

PIRES João M. **Plantas ictiotóxicas: aspecto da botânica sistemática**. *Anais do Simpósio de Plantas Medicinais do Brasil*, 5, Campinas, 1978.

POSEY, Darrel A. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. **Agroforestry Systems**, v 3, n 2, 1985. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00122640>

_____. Entomology of indigenous tribes of the Amazon. In: RIBEIRO, D. (Ed.). **Suma Etnológica Brasileira**. Petrópolis/Brasil: Vozes, 1986.

RAMSAR. **The List of Wetlands of International Importance** (the Ramsar List). 2021 < Disponível em: <<https://www.ramsar.org/document/the-list-of-wetlands-of-international-importance-the-ramsar-list>>. Acesso em março de 2021.

RESTREPO, Eduardo. **Etnografía: alcances, técnicas y éticas**. Envió editores, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana. Riat, Bogotá, 2016.

RIBEIRO, George D. **Algumas espécies de plantas reunidas por famílias e suas propriedades**: Embrapa, Rondônia, Porto Velho, RO, 2010.

ROBRAHN-GONZALEZ, E. M. **A ocupação ceramista pré-colonial do Brasil central: origens e desenvolvimento**. Tese (Doutorado em arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996b, 232 p.

RODRIGUES, Patrícia de M. **O Povo do Meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal**. Dissertação (Mestrado Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília/DF, 1993.

_____. Terra Indígena Utaria Wyhyna (Karajá)/Iròdu Iràna (Javaé). **Relatório de Identificação e Delimitação**. Brasília: FUNAI, 2008a.

_____. **A caminhada de Tanýxiwè: uma teoria Javaé da história**. 953 f. 2008b. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Chicago, Chicago, Illinois, EUA, 2008b. (versão em português). Disponível em: <http://www.uft.edu.br/neai/file/a_caminhada_de_tanyxiwe.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2018.

_____. O povo do meio. Uma paradoxal mistura pura. **Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI**, Brasília, v.1, n.1, p.11-63, jul. 2004.

_____. O Meio como o Lugar da História. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], p. 33-43, out. 2007. ISSN 2317-6830. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/9551>>. Acesso em: Acesso em: 05 jun. 2020.

RODRIGUES, Valéria E. G.; CARVALHO, Douglas A. de. Levantamento etnobotânico de plantas medicinais do domínio cerrado na região do Alto Rio Grande, Minas Gerais. *Ciência Agrotécnica*, 25: 102-123. 2001.

RONDON, César A.; LEÃO, M.F. A relação do povo indígena Bororo com os animais e a influência em suas práticas culturais e sociais. **Tellus; Campo Grande**, v. 18, n. 36, p. 123-152, 2018.

ROSZAK, Theodore. **The Voice of the Earth: An Essay of Ecopsychology**. 2 ed. Grand Rapids, Phane Press, 1992.

RUAS, R. M. S.; FURTADO, D. C.; GUERRA, G. A. D.; LOPES, C. T. A.; DOMINGUES, S. F. S. **Caça, captura e uso da fauna silvestre no brasil como crimes ambientais e tabu científico: reflexão sobre categorias teórica**, HOLOS, vol. 5, 2017.

RUIZ, Sergio. **Cambios institucionales y conflictos sociales en El uso del bosque del norte amazónico boliviano**. Ph.D. Thesis. Albert-Ludwigs-University, Freiburg, Germany. 2005

SACHS, IGNACY. **Desenvolvimento**: incluyente, sustentável, sustentado. Rio de Janeiro: Garamond, 2008b.

SALERA JÚNIOR, G. **Avaliação da biologia reprodutiva, predação natural e importância social em quelônios com ocorrência na bacia do Araguaia**. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) - Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2005.

SALERA JÚNIOR, G.; A. MALVASIO E O. GIRALDIN. Relações cordiais. **Ciência Hoje**, v 39, n 226, 2006. Rio de Janeiro, Brasil. <https://www.recantodasletras.com.br/e-livros/1737228>

SANTOS, Carlos A.B. dos. **Padrões de caça e pesca de animais silvestres pela etnia Truká, no semiárido brasileiro**. Tese (Doutorado em Etnobiologia e Conservação da Natureza) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2016.

_____. Reflexões sobre o uso da fauna silvestre como recurso medicinal pelos povos indígenas no semiárido nordestino. **Revista Eletrônica Científica Ensino Interdisciplinar**, Mossoró - Rio Grande do Norte, v. 3. n. 8, 2020.

SANTOS, Carlos A. B.; LIMA, J.R.B.A. **Zooterapia do povo indígena Pankararu no semiárido pernambucano**. 1 ed. Juazeiro SabeH., 2017. Disponível em: <http://sabeH.org.br/wp-content/uploads/2017/06/A-ZOOTERAPIA-DO-POVO-INDIGENA-PANKARARU-Versa%CC%83o-E-BOOK.pdf>. Acesso em 11 jan. 2021.

SANTOS-FITA, Didac.; COSTA-NETO, E.M. As interações entre os seres humanos e os animais: a contribuição da etnozologia. **Biotemas**, São Paulo – Brasil, v.20, n.4, 2007.

SCOTTO, Gabriela.; LIMONCIC, F. **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Ibase, 1997.

SILVA, Andrea L. da. Animais medicinais: conhecimento e uso entre as populações ribeirinhas do rio Negro, Amazonas, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas [online]. 2008, v. 3, n. 3 [Acessado 18 Abril 2022], pp. 343-357. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1981-81222008000300005>>. Epub 27 ago. 2010. ISSN 2178-2547. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222008000300005>.

SILVA ãWA, Kamutaja. História do pós-contato e protagonismo do povo ãwa. *Revista Antígona*, v. 1, número 2, 2021, pp. 100-122. Disponível em <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/antigona/article/view/12572>

SILVA, Juciane B. S. da., LAROQUE, Luís F. da S. Impactos Socioambientais e concepções de desenvolvimento no processo da duplicação da Br-386 sobre a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, em Estrela, Rio Grande Do Sul/Brasil. **Revista Ra'e Ga. O Espaço Geográfico em Análise**, Curitiba, v.44, p. 181 -195, 2018.

SILVA, José R. e VERGARA, Sylvia. C. Análise comparativa acerca da utilização de desenhos na pesquisa sobre a criação do sentido da mudança organizacional. **Organização & Sociedade**, v 9, n. 23, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1984-92302002000100009>

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Um discurso sobre as ciências. São Paulo. Cortez, 2003.
SOUTO Francisco J. B.; SILVA C.S.; SOUZA A. F. **Uma abordagem etnoecológica sobre a medicina popular em Andaraí, Chapada Diamantina, Bahia, Brasil**, 2010. In: Anais do I Simpósio Estadual de Etnobiologia e Etnoecologia, Feira de Santana, 2000.

SOUTO, Francisco J.B.; Andrade, C. T. S.; Souza, A. F. Uma abordagem etnoecológica sobre a zooterapia na medicina popular no Andaraí, Chapada Diamantina, Bahia. In: Anais do primeiro Encontro Baiano de Etnobiologia e Etnoecologia. Feira de Santana, Brasil: EDUFS, 1999.

SOUTO, Francisco, J. SAMPAIO Ketlen dos S. Conflitos socioambientais na comunidade pesqueira de bom Jesus dos pobres (Saubara-BA): uma abordagem etnoecológica abrangente. **Ethnoscintia**, v. 5, 2020. D.O.I.: <http://10.22276/ethnoscintia.v5i1.266>

SOUTO, Wedson M. S. *et al.* Breve revisão sobre uso de fauna medicinal no Brasil: aspectos históricos, farmacológicos e conservacionistas. **Sitientibus Série Ciências Biológicas**, v. 11, n. 2, 2011.

SOUZA, Erika; WERNECK, F. P.; MATOS, L.B.; FRAGA, R. de. Zotherapy in the Amazon: green anaconda (*Eunectes murinus*) fat as a natural medicine to treat wounds. **Acta Amazônica**, v. 47, n. 4, 2017.

SOUZA, Marcelo L. de. **Ambientes e territórios**: Uma introdução à ecologia política. 1ª ed. Rio de Janeiro/RJ: Bertrand Brasil, 2019.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo. Cortez, 2003.
STURTEVANT, William C. Studies in Ethnoscience. **American Anthropologist**, v. 66, n. 3, 1964.

SUNKEL, OSVALDO. **A sustentabilidade do desenvolvimento atual na América Latina**. In: ARBIX, Glauco; ZILBOVICIUS, Mauro; ABRAMOVAY, Ricardo (Org.). Razões e ficções do desenvolvimento. São Paulo: Editora Unesp; Edusp, 2001.

TEIXEIRA, Dante L. M. Um estudo da etnozologia Karajá: o exemplo das máscaras de Aruanã. In: RIBEIRO, B. G. R.; ALVIN, M.R.B.; HEYE, A.M.; VIVES, V, DE.; D'ÁVILA, J. S. **O artesanato tradicional e seu papel na sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: MEC-FUNARTE//Instituto Nacional do Folclore, 1983. p. 213-232.

TENAXI JAVAÉ, R. **Nas águas do rio Javaés. Histórias, cosmologia e meio ambiente**. 2019. 146f. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) - Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, Palmas, 2019.

TITO, Maria. C. P. S.; CARVALHO e SILVA J. Ethnobotany and Indigenous Traditional Knowledge in Brazil: Contributions to Research in Ecopsychology. **Journal of Psychological Research**, Singapura, v.3. n. 1, 2021. Doi: <https://doi.org/10.30564/jpr.v3i1.2824>.

TOCANTINS. Agência de Defesa Agropecuária do Estado do Tocantins – ADAPEC. Relatório Final – Campanha de vacinação contra Febre Aftosa Ilha do Bananal. Palmas, outubro de 2021.

TOCANTINS, Lei nº 3.684 de 24 de junho de 2020. Autoriza a concessão das rodovias estaduais, e adota outras providências. **Diário Oficial do Tocantins**, nº 5630 de 26 de junho de 2020, Palmas, 2020. Disponível em: < <https://doe.to.gov.br/diario/4141/download>>. Acesso em 23 de out. 2020.

TOMAS, Walfrido M. & MIRANDA, Guilherme H. B. de. Uso de armadilhas fotográficas. In: Cullen Jr. *et al.*, (Orgs), **Métodos de estudo em biologia da conservação e manejo da vida silvestre**. Editora da Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2004. p. 243-268.

TOLEDO, Victor E. **What is Ethnoecology?** Origins, Scope, and Implications of a Rising Discipline. *Etnologica*, v.1, n. 1, 1992.

TORAL, André A. de. **Cosmologia e Sociedade Karajá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992a.

_____. **Estudo de Impacto Ambiental – EIA Hidrovia Araguaia -Tocantins Primeira parte:** Karajá, Karajá do Norte e Javaé. 1997. Disponível em:< <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/estudo-de-impacto-ambiental-hidrovia-araguaia-tocantins-diagnosticoambiental-1>>. Acesso em 03 de jan. 2020.

_____. Terras indígenas e o Parque Nacional do Araguaia. In: Fany RICARDO (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza:** o desafio das superposições. São Paulo: ISA. p. 482-485, 2004.

_____. Relatório antropológico à identificação e delimitação da Terra Indígena *Inãwébohona*. Brasília: FUNAI/PPTAL, 1999.

TUAN, Yi. F. Espaço e lugar: a perspectiva da experiência. **Difel**. São Paulo, 1983.

TURNER, Frederick. O Significado da Fronteira na História Americana. In: KNAUSS, Paulo (org.). **Oeste Americano: quatro ensaios de história dos Estados Unidos da América de Frederick Jackson Turner**. Niterói: EdUFF, 2004.

UEXKÜLL, Jakob. von. “A stroll through the world of animals and men: A picture book of invisible worlds”. In: SCHILLER, C. H. (Ed.), **Instinctive behavior**. New York: International Universities Press, 1934.

URL: <https://www.revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/431/402>

VAN DEN BOS; Rud & DE JONGE, F.H. Introduction. In: F.H. de JONGE & R. VAN DEN BOS (eds), **The Human-Animal Relationship: forever and a day**. **Royal Van Gorcum, Assen**, 2005.

VITEBSKY, Piers. Worlds of the shaman. **Natural History** v 106, n 2, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. **Mana**, v. 2, n. 2, 1996. Rio de Janeiro. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

_____. A fabricação do corpo na Sociedade Xinguana. In: OLIVEIRA FILHO, J. P.(org.). **Sociedade Indígena e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, p. 31-41, 1987.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In COHN, Gabriel (org.). **Max Weber: Sociologia**. São Paulo: Ática. pp. 79-127, 1982.

APÊNDICE A - ROTEIRO PARA ENTREVISTA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PALMAS

Esta pesquisa visa compreender a relação dos indígenas Javaé da Aldeia Canoanã com a fauna da Ilha do Bananal e seu universo cultural. Respondendo este questionário, você estará contribuindo com a pesquisadora e com as informações referentes à pesquisa intitulada: **Saberes em diálogo no universo indígena Javaé: dos conhecimentos etnoecológico à conservação do ambiente.**

PARTE I - DIAGNÓSTICO SÓCIO ECONOMICO

IDENTIFICAÇÃO:

- Sexo: Masculino () Feminino ()

1) Idade: a) () entre 30 40 anos; b) () entre 40 e 50 anos; c) () entre 50 e 60 anos;
d) () acima de 60 anos

2) Ocupação na aldeia: a) () Pajé/Curandeiro; b) () Cacique; c) () Ancião; d) () Professor; e) () Outro

3) Sobre sua renda familiar mensal, é equivalente a:

a) () Menos que 1 salário mínimo; b) () 1 salário mínimo; c) () entre 1 e 2 salários;
d) () superior a 3 salários.

4) Sobre as origens de suas fontes de renda, enumere de acordo com o grau de importância em ordem crescente de 1 a 5: a) () Agropecuária; b) () Caça ou Pesca; c) () Aposentadoria; d) () Artesanato; e) () Programa social.

PARTE II – CONCEPÇÕES SOBRE A ENOFAUNA (*Gravação*)

5) Na sua concepção, o que é um animal e o que significa para você?

6) De acordo com sua experiência e cosmologia, qual a sua opinião sobre a existência e manutenção dos animais de nesta região?

7) O que fazer em caso de acidentes/ataques por animais?

8) Que medidas são tomadas com o animal após o ataque?

9) Quais são suas práticas de caça e pesca e quais instrumentos são utilizados?

10) Como você interage com os animais? Como é o mundo deles? Existe algum mais importante que outros? Explique.

11) Você concorda que os animais podem ser extintos no decorrer do tempo? Por quê?

12) Quais animais tem relação com os mitos e festividades que você mais gosta? Qual a importância da existência desses animais? (*Conversa gravada*)

Animas	Evento cultural	Importância

13) Sobre os aspectos utilitários dos animais, o que usam e para que elas servem?

NOME	ASPECTOS UTILITÁRIOS				
	Alimentos Partes que usam	Artesanato/adornos O que usam	Mitos/ritos O que usam	Remédios O que usam	Outros O que usam
Comum					
Indígena					
(Científico)					

PARTE III – INTERAÇÃO E CONSERVAÇÃO DO AMBIENTE - (*Gravação*)

14) Em sua opinião, o que e como o indígena Javaé fazem para manter (conservar) em harmonia o lugar físico onde vive? Fale sobre a importância das matas e rios.

15) Existe fiscalização ou controle de caça e pesca na região por algum órgão governamental? Qual sua opinião sobre isso?

16) Pelo o que você tem observado na paisagem/natureza ao longo dos anos, houve mudanças? Quais impactam? Por quê?

Obrigada a todos os participantes!

APÊNDICE B – ANUÊNCIA PRÉVIA DA PESQUISA

TERMO DE ANUÊNCIA PRÉVIA

Eu, Jose Tehyú Javaé, cacique da Aldeia Canoanã, declaro para fins de pesquisa acadêmica científica, que Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito, portadora da RG 277997 – SSP/TO e CPF: 854.591.511-04, discente do Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, pela a Universidade Federal do Tocantins/UFT, terá minha autorização para a realizar a pesquisa "*Saberes em diálogo no universo indígena Javaé: dos conhecimentos etnozoológicos à conservação do ambiente*", nesta aldeia.

Aldeia Canoanã, 10 de julho de 2019.

Tehyú
Cacique

ANEXO I - PARECER DE MÉRITO TÉCNICO-CIENTÍFICO/CNPq

CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E
TECNOLÓGICO
SHIS QI -01 Bloco A - Lago Sul, Brasília - DF - Bairro Lago Sul - CEP
71605-001 - Brasília - DF - www.cnpq.br

PARECER - DABS/CGCTM/COIAM

À Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas - AAEP/GAB-PRES/FUNAI

Assunto: Parecer de mérito técnico-científico referente à solicitação de autorização para realização de pesquisa científica em Terra Indígena.

Prezados,

Encaminhamos para as devidas providências, conforme a RN-009/1987 que estabelece o Protocolo de Intenções entre o CNPq e a FUNAI, parecer de mérito técnico-científico referente à solicitação de autorização para realização de pesquisa científica em área indígena. A Sra. Maria do Carmo Pereira dos Santos, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Tocantins - TO, sob a orientação do Prof. Dr Odair Giraldin, enviou projeto de pesquisa a este Conselho para avaliação de mérito técnico-científico que, pretende ser realizado, na Terra Indígena Povo Javaé. O projeto intitula-se “SABERES EM DIÁLOGO NO UNIVERSO INDÍGENA JAVAÉ: DOS CONHECIMENTOS ETNOZOLÓGICOS À CONSERVAÇÃO DO AMBIENTE”.

A proposta foi encaminhada para consultoria ad hoc para análise, tendo recebido **FAVORÁVEL**. Segue resumo do parecer:

Consultor:

"A pesquisadora doutoranda tem experiência de pesquisa com comunidades indígenas (mestrado em Xerente) e com indígenas da etnia Javaé, da Ilha do Bananal-TO, sujeitos do estudo, há mais de 10 anos. Seu orientador tem experiência de pesquisa de mais de 20 anos com etnologia e educação indígena, tendo trabalhado com diferentes etnias do Norte do Brasil. O projeto foi aprovado pelos Comitês de Ética em Pesquisa e do Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CEP/CONEP). A estudante aponta que o parecer do CNPq é a única pendência para autorização pela FUNAI. A relevância científica deste projeto está perfeitamente descrita. Realizar estudos etnozoológicos, conhecer a dimensão política, cultural e socioambiental do povo sujeito do estudo, e impactar políticas de desenvolvimento socioambiental, de bem-estar do povo Javaé, e

de conservação do ambiente, são justificativas louváveis para a realização da pesquisa. As questões de ética de pesquisa foram bastante exploradas pela autora, e analisada criteriosamente pelos Comitês de Ética em Pesquisa e do Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CEP/CONEP)."

Parecer CNPq:

Considerando o parecer favorável da consultoria, entendemos que o projeto apresenta mérito técnico-científico para ser desenvolvido junto à etnia Javaé.

Cordialmente,

Thiago Carlos Cagliari

Coordenador Técnico da Coordenação do Programa de Pesquisas Oceanográficas e Impactos Ambientais

(Assinado eletronicamente)

Documento assinado eletronicamente por **THIAGO CARLOS CAGLIARI**, Coordenador do



Programa de Pesquisas Oceanográficas e Impactos Ambientais - PO MCTIC 6.211/2017, em 21/01/2021, às 15:58, conforme o art. 6º do Decreto nº 8.539, de 08 de outubro de 2015.



A autenticidade do documento pode ser conferida no site <http://sei.cnpq.br/verifica.html> informando o código verificador 0858695 e o código CRC 7BFF8712.

01300.008735/2020-11

0858695v4

ANEXO II – PARECER DE APROVAÇÃO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA CEP/UFT

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE
FEDERAL DO TOCANTINS



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Saberes Etnobiológicos Javaé e conservação do ambiente na Ilha do Bananal/TO.

Pesquisador: Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

VERSÃO: 1

CAAE: 29322320.8.0000.5519

Instituição Proponente: Fundação Universidade Federal do Tocantins

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.986.968

CONSIDERAÇÕES SOBRE OS TERMOS DE APRESENTAÇÃO OBRIGATÓRIA:

Foram apresentados: Folha de rosto, Termo de Anuência do Cacique, Termo de Fiel Depositário, Autorização do uso de imagem, som e dados biográficos.

CONCLUSÕES:

- Metodologia foi apresentada de forma coerente.
- TCLE e o Termo de AUTORIZAÇÃO DO USO DE IMAGEM, SOM E DADOS BIOGRÁFICOS foram apresentados.
- Os participantes terão informações sobre os riscos e benefícios da pesquisa. Portanto sugiro pela aprovação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS A CRITÉRIO DO CEP:

O presente projeto seguiu nesta data para análise da CONEP e só tem o seu início autorizado após aprovação pela mesma.

Endereço: Avenida NS 15, 109 Norte Prédio do Almoarifado

Bairro: Plano Diretor Norte

CEP: 77.001-090

UF: TO

Município: Palmas

Telefone: (63)3232-8023

E-mail: cep_uft@uft.edu.br

**ESTE PARECER FOI ELABORADO BASEADO NOS DOCUMENTOS ABAIXO
RELACIONADOS:**

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1507600.pdf	08/02/2020 16:52:31	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Declaração de Pesquisadores	ApresentacaoCEP.pdf	08/02/2020 16:43:04	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Outros	UsoImagemSomDadosBiograficos.docx	08/02/2020 16:42:01	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Outros	DeclaracoOrientador.pdf	08/02/2020 16:35:55	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Declaração de Pesquisadores	FaseInicialPesquisa.pdf	08/02/2020 16:31:25	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Declaração de Pesquisadores	TermoFielDepositario.pdf	08/02/2020 16:30:24	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Declaracaocompromisso.pdf	08/02/2020 16:28:55	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Declaração de concordância	TermoAnuenciaPrevia.PDF	08/02/2020 16:27:37	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Orçamento	Orcamento.pdf	08/02/2020 16:24:38	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Cronograma	Cronograma.pdf	08/02/2020 16:09:53	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.docx	08/02/2020 16:09:33	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	ProjetoPesquisa.docx	08/02/2020 16:06:45	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Folha de Rosto	FolhadeRosto.pdf	08/02/2020 16:00:45	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito

SITUAÇÃO DO PARECER: APROVADO

NECESSITA APRECIÇÃO DA CONEP: SIM

PALMAS, 23 DE ABRIL DE 2020.

Endereço: Avenida NS 15, 109 Norte Prédio do Almojarifado

Bairro: Plano Diretor Norte

CEP: 77.001-090

UF: TO

Município: Palmas

Telefone: (63)3232-8023

E-mail: cep_uff@uff.edu.br

ANEXO III – PARECER DE APROVAÇÃO COMITÊ NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA/CONEP

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



PARECER CONSUBSTANCIADO - CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Saberes Etnobiológicos Javaé e conservação do ambiente na Ilha do Bananal/TO.

Pesquisador: Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

VERSÃO: 3

CAAE: 29322320.8.0000.5519

Instituição Proponente: Fundação Universidade Federal do Tocantins

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.155.540

APRESENTAÇÃO DO PROJETO:

As informações contidas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram obtidas dos documentos contendo as Informações Básicas da Pesquisa (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1507600.pdf de 27/06/2020) e do Projeto Detalhado.

INTRODUÇÃO

A Ilha do Bananal designada maior ilha fluvial do mundo, é formada entre os rios Araguaia e Javaés, situada na porção oeste do estado do Tocantins. Este ambiente natural que compõem uma faixa de transição cerrado/floresta amazônica com rica biodiversidade da fauna e da flora, também é caracterizado pela diversidade sociocultural inerente aos povos tradicionais como os ribeirinhos e os povos indígenas Iny Karajá Iny Javaé e Avá Canoeiros que ali remontam sua história ao longo dos tempos. Próximo às divisas entre os estados do Tocantins, Goiás e Mato Grosso, à margem esquerda do rio Javaés, se estabeleceu o povo indígena Javaé, que se autodenominam como *Itya Mahãdu*, ou “Povo do Meio”, falante de uma variação dialetal da língua Karajá, pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê (SILVA *et al*, 2010; RODRIGUES, 2008b; LOURENÇO, 2009; TORAL, 1992a; 1997). Esta etnia é detentora de uma organização social e política particular, vivem em aldeias e têm a presença do cacique como autoridade importante, enquanto chefe político.

Continuação do Parecer: 4.155.540

CONSIDERAÇÕES FINAIS A CRITÉRIO DA CONEP:

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 510 de 2016, na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Situação: **Protocolo aprovado.**

ESTE PARECER FOI ELABORADO BASEADO NOS DOCUMENTOS ABAIXO RELACIONADOS:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO PROJETO_1507600.pdf	27/06/2020 00:38:36	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Outros	CartaRespostaCONEP.doc	27/06/2020 00:35:30	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Carta_Compromisso.doc	27/06/2020 00:29:45	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEversaoalterada.doc	18/06/2020 22:00:36	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Outros	UsoImagemAdequacao.doc	18/06/2020 21:59:08	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	Tcle_versaolimpa.doc	18/06/2020 21:57:14	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Cronograma	Cronograma_alterado.doc	18/06/2020 19:46:08	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Declaração de Pesquisadores	ApresentacaoCEP.pdf	08/02/2020 16:43:04	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Declaração de Pesquisadores	ApresentacaoCEP.pdf	08/02/2020 16:43:04	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Outros	DeclaracoOrientador.pdf	08/02/2020 16:35:55	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Declaração de Pesquisadores	FaseInicialPesquisa.pdf	08/02/2020 16:31:25	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Declaração de Pesquisadores	TermoFielDepositario.pdf	08/02/2020 16:30:24	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Declaracaocompromisso.pdf	08/02/2020 16:28:55	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito

Declaração de concordância	TermoAnuenciaPrevia.PDF	08/02/2020 16:27:37	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Orçamento	Orcamento.pdf	08/02/2020 16:24:38	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	ProjetoPesquisa.docx	08/02/2020 16:06:45	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito
Folha de Rosto	FolhadeRosto.pdf	08/02/2020 16:00:45	Maria do Carmo Pereira dos Santos Tito	Aceito

SITUAÇÃO DO PARECER: APROVADO

BRASÍLIA, 5 DE JULHO DE 2020.

ASSINADO POR:

Jorge Alves de Almeida Venâncio

(Coordenador (a))

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

UF: DF

CEP: 70.719-040

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

ANEXO IV – AUTORIZAÇÃO FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO/ FUNAI



4156331

[08620.000373/2020-47](#)

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

ASSESSORIA DE ACOMPANHAMENTO AOS ESTUDOS E PESQUISA

Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 14/AAEP/2022

IDENTIFICAÇÃO			
NOME:	MARIA DO CARMO PEREIRA DOS SANTOS TITO	PROCESSO Nº:	08620.000373/2020-47
NACIONALIDADE:	BRASILEIRA	IDENTIDADE:	277.997
INSTITUIÇÃO ENTIDADE:	UNIVERSIDADE FEDERAL DE TOCANTINS		
PATROCINADOR:			
OBJETIVO DO INGRESSO			
COMPREENDER COMO OS SABERES ETNOZOOLOGICOS JAVAÉ, SOBRE ANIMAIS TERRESTRES E AQUÁTICOS RELACIONADOS AOS SEUS MITOS, ESTÃO INSERIDOS NA VIDA COTIDIANA E NOS PROCESSOS CULTURAIS PARA A CONSTRUÇÃO DE SUA VISÃO DE MUNDO, BEM COMO, ISSO SE RELACIONA COM AS SUAS FORMAS PRÓPRIAS DE CONSERVAÇÃO DO AMBIENTE.			
EQUIPE DE TRABALHO			
NOME		NACIONALIDADE	DOCUMENTO
LOCALIZAÇÃO			
TERRA INDÍGENA:	JAVAÉ(AVA CANOEIRO)	POVO INDÍGENA:	JAVAÉ
COORDENAÇÃO REGIONAL:	ARAGUAIA TOCANTINS	CTL:	
VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO			
INÍCIO:	Junho de 2022	TÉRMINO:	Setembro de 2022.
Autorizo o Ingresso em Terra Indígena.			Brasília-DF, 31 de maio de 2022.
RESSALVAS:			
<ul style="list-style-type: none"> • Esta autorização inclui licença para uso de imagem, som e som de voz dos indígenas, para além do objeto desta autorização; • Esta autorização não inclui acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade; • Esta autorização não inclui acesso ao patrimônio genético; • Remeter à Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas – AAEP/Presidência/Funai, mídia digital contendo: relatórios, artigos, livros, gravações audiovisuais, imagens, sons, outras produções oriundas do trabalho realizado e informações sobre o acesso na internet. 			



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo Augusto Xavier da Silva, Presidente**, em 01/06/2022, às 12:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site: http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 4156331 e o código CRC **BB4BF1C0**.

Ativar o Windows

Acesse Configurações para ativar o Windows.

ANEXO V: 419/FUNAI - PROÍBE ACESSO ÀS ALDEIAS DURANTE PANDEMIA

17/03/2020

SEI/FUNAI - 2025492 - Portaria Presidência



2025492



08620.002246/2020-82



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

PORTARIA Nº 419/PRES, DE 17 DE MARÇO DE 2020

Estabelece medidas temporárias de prevenção à infecção e propagação do novo Coronavírus (COVID-19) no âmbito da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo Estatuto, aprovado pelo Decreto nº 9.010, de 23 de março de 2017, a Portaria nº 188, de 4 de fevereiro de 2020 e a Portaria nº 356, de 11 de março de 2020, ambas do Ministério da Saúde, a Instrução Normativa/ME nº 19, de 12 de março de 2020, a Instrução Normativa/ME nº 20, de 13 março de 2020, a IN/ME n. 21, de 16 de março de 2020 e a Portaria/MJ n. 125 de 16 de março de 2020, resolve:

Art. 1º. Estabelecer medidas excepcionais para a contenção da epidemia de COVID-19 no âmbito de atuação da FUNAI.

Art. 2º. Aplicam-se à FUNAI a Portaria 125 de 16 de março de 2020 do Ministério da Justiça e Segurança Pública e as Instruções Normativas n.s 19, 20 e 21 do Ministério da Economia, bem como suas eventuais alterações.

Art. 3º. O contato entre agentes da FUNAI, bem com a entrada de civis em terras indígenas devem ser restritas ao essencial de modo a prevenir a expansão da epidemia.

§1º. Fica suspensa a concessão de novas autorizações de entrada nas terras indígenas, à exceção das necessárias à continuidade da prestação de serviços essenciais às comunidades, conforme avaliação pela autoridade competente da Coordenação Regional - CR.

§2º. As autorizações já concedidas devem ser reavaliadas pelas CR's à luz da prevenção da epidemia da COVID-19, podendo ser reagendadas, especialmente quando envolverem a realização de eventos ou impliquem a entrada de mais de 05 pessoas na terra indígena.

§3º. A entrada de autoridades públicas de atendimento à saúde e segurança não serão obstadas pela FUNAI.

§4º. As CR's poderão conceder autorizações em caráter excepcional, mediante ato justificado, para a realização de atividades essenciais às comunidades indígenas.

§5º. Consideram-se essenciais as atividades que fundamentem a sobrevivência da comunidade interessada, em especial o atendimento à saúde, a segurança, a entrega de gêneros alimentícios, de medicamentos e combustível.

17/03/2020

SEI/FUNAI - 2025492 - Portaria Presidência

Art. 4º. Ficam suspensas todas as atividades que impliquem o contato com comunidades indígenas isoladas.

Parágrafo Único. O comando do caput pode ser excepcionado caso a atividade seja essencial à sobrevivência do grupo isolado e deve ser autorizada pela CR por ato justificado.

Art. 5º. Este ato aplica-se ao âmbito de atuação da FUNAI e do Museu do Índio, bem como no âmbito das terras indígenas no que couber.

Art. 6º. As diretorias da FUNAI poderão expedir orientações adicionais para o esclarecimento do cumprimento desta Portaria no âmbito de suas respectivas atribuições.

Art. 7º. O período de aplicação deste ato coincide com o da Portaria 125 de 17 de março de 2020 do Ministério da Justiça e Segurança Pública e suas eventuais prorrogações.

Art. 8º. Este ato entra em vigor a partir de sua publicação.

Marcelo Augusto Xavier da Silva
Presidente da Fundação Nacional do Índio




Documento assinado eletronicamente por **Marcelo Augusto Xavier da Silva, Presidente**, em 17/03/2020, às 16:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site: http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2025492** e o código CRC **D7759DF2**.

ANEXO VI- TABELA DE PREÇOS DA TRAVESSIA NOS RIOS FORMOSO/TO E ARAGUAIA/MT (2019)



PIPES EMPREENDIMENTOS LTDA
 PRAÇA GOIÁS, 15 - CENTRO - CAROLINA (MA)
 CEP 65.980-000
 CNPJ 06.065.767/0001-85
 INSC. ESTADUAL 12.001.014-3
 FONE (99) 3531.2302-3531 2163 FAX.(99)3531 2710
 E-mail. pipes@uol.com.br / pipes1@bol.com.br

CONSTRUÇÕES E REPAROS NAVAIS, NAVEGAÇÃO INTERIOR DE TRAVESSIA, CERÂMICA, SERRARIA, HOTEL E POSTO DE COMBUSTÍVEL PARA AVIAÇÃO.

AVISO

A Empresa PIPES EMPREENDIMENTOS LTDA, prestadora dos serviços de transportes aquaviários de travessias por balsas, nos rios TOCANTINS, ARAGUAIA, MANOEL ALVES, Balsa, SONO E PARNAÍBA, vêm, em conformidade com os arts. 43, II e 45, da Lei nº 10.233, de 05.01.01, informar aos seus clientes que as passagens praticas na travessia de FORMOSO DO ARAGUAIA – TO para SÃO FELIX DO ARAGUAIA – MT terão os valores da tabela abaixo a partir de 23/09/2019

TABELA DE PREÇO DA TRAVESSIA

RIO ARAGUAIA
 FORMOSO DO ARAGUAIA -TO PARA SÃO FELIX DO ARAGUAIA - MT

DESCRIMINAÇÃO	DIURNO DAS 05:00 às 22:00	NOTURNO DAS 22:00 ÀS 05:00
CARRETA 10 EIXO VAZIA	R\$ 275,00	R\$ 357,50
CARRETA 10 EIXO CARREGADA	R\$ 348,75	R\$ 453,50
CARRETA 09 EIXO VAZIA	R\$ 247,50	R\$ 321,75
CARRETA 09 EIXO CARREGADA	R\$ 313,75	R\$ 408,00
CARRETA 08 EIXO VAZIA	R\$ 219,00	R\$ 284,75
CARRETA 08 EIXO CARREGADA	R\$ 277,50	R\$ 360,75
CARRETA 07 EIXOS VAZIA	R\$ 193,00	R\$ 251,00
CARRETA 07 EIXOS CARREGADA	R\$ 244,50	R\$ 317,75
CARRETA 06 EIXOS VAZIA	R\$ 166,00	R\$ 215,75
CARRETA 06 EIXOS CARREGADA	R\$ 202,25	R\$ 262,75
CARRETA 05 EIXOS VAZIA	R\$ 135,75	R\$ 176,50
CARRETA 05 EIXOS CARREGADA	R\$ 175,00	R\$ 227,50
CARRETA 04 EIXOS VAZIA	R\$ 111,50	R\$ 145,00
CARRETA 04 EIXOS CARREGADA	R\$ 138,75	R\$ 180,50
CAMINHÃO TRUK VAZIO	R\$ 87,50	R\$ 113,75
CAMINHÃO TRUK CARREGADO	R\$ 111,50	R\$ 145,00
CAMINHÃO TOCO VAZIO	R\$ 63,25	R\$ 82,25
CAMINHÃO TOCO CARREGADO	R\$ 87,50	R\$ 113,75
CAMINHÃO 3/4 VAZIO	R\$ 51,25	R\$ 66,50
CAMINHÃO 3/4 CARREGADO	R\$ 63,25	R\$ 82,25
ONIBUS	R\$ 90,50	R\$ 117,50
MICRO ONIBUS	R\$ 54,25	R\$ 70,50
F 2000 /F 350 VAZIA	R\$ 36,00	R\$ 47,00
F 2000 /F 350 CARREGADA	R\$ 45,25	R\$ 58,75
TRATOR DE ESTEIRA	R\$ 105,50	R\$ 137,25
PÁ MECANICA OU PATROL	R\$ 63,25	R\$ 82,25
TRATOR DE PNEU GRANDE	R\$ 63,25	R\$ 82,25
TRATOR DE PNEU C/ REB GIRICO	R\$ 51,25	R\$ 66,50
TRATOR DE PNEU S/ REB GIRICO	R\$ 36,00	R\$ 47,00
VAN / BESTA / SPRINTER	R\$ 36,00	R\$ 47,00
CAMINHONETE OU AUT. C/REBOQUE	R\$ 36,00	R\$ 47,00
CAMINHONETE OU AUTOMOVEL	R\$ 30,00	R\$ 39,00
MOTO OU CARROÇA	R\$ 12,00	R\$ 15,50
ANIMAL EM TROPA POR CABEÇA	R\$ 6,75	R\$ 8,75
BICICLETA	R\$ 6,00	R\$ 7,75
PEDESTRE	R\$ 3,00	R\$ 3,75

01* - Pagaráo passagem os passageiros de Veiculos de transporte Coletivos/turismo de linha não regular (ônibus e vans) e os excedentes de 02 (dois) passageiros de veiculos abertos.