



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
Centro de Ciências Agrárias  
BACHARELADO EM AGROECOLOGIA  
Rod. Anhanguera, Km. 174 CEP: 13.600-970  
Araras– SP



**MARIO CÉSAR CADORIN JUNIOR**

**AS AGRICULTURAS INDÍGENAS NA ANTROPOLOGIA DE PROTÁSIO FRIKEL  
ENTRE 1959 E 1973**

Araras, SP  
**2022**

**MARIO CÉSAR CADORIN JUNIOR**

**AS AGRICULTURAS INDÍGENAS NA ANTROPOLOGIA DE PROTÁSIO FRIKEL  
ENTRE 1959 E 1973**

Trabalho de Conclusão de Curso do Bacharelado em Agroecologia  
apresentado à Universidade Federal de São Carlos como parte dos  
requisitos exigidos para obtenção do título de Bacharel em  
Agroecologia, sob orientação do **Prof. Dr. Luiz Antonio Cabello  
Norder**

Araras, SP  
2022

**MARIO CÉSAR CADORIN JUNIOR**

**AS AGRICULTURAS INDÍGENAS NA ANTROPOLOGIA DE PROTÁSIO FRIKEL  
ENTRE 1959 E 1973**

Trabalho de Conclusão de Curso do Bacharelado em Agroecologia apresentado à Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Bacharel em Agroecologia, sob orientação do **Prof. Dr. Luiz Antonio Cabello Norder**

**Orientador**

---

Prof. Dr. Luiz Antonio Cabello Norder  
UFSCar

**Examinador**

---

Me. Ariel Andrade Molina

**Examinadora**

---

Me. Maria Júlia Ferreira

UFSCar  
Araras, SP  
2022

*À vida e memória de todos povos originários, nas suas diversas matrizes e etnias, dedico este trabalho. Que seja uma pequena contribuição para a história e memória da ancestralidade, raiz das tradições e força de resistência frente às injustiças sociais, tão presentes ainda hoje. Que, com sua simplicidade, possam, os saberes autóctones, afastar a arrogância daqueles que se chamam civilizados; se mostrar, cada vez mais, dignos de estudo e presença no mundo; e ainda, expôr o quão limitado e doente é o mundo dos Estados.*

*À memória de todas as pessoas que morreram em luta pela simples possibilidade de continuar existindo, por um mundo em que seja possível a vida, nas suas mais diversas formas.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Marina, minha companheira e mãe de minha filha, por todo auxílio, sem o qual seria absolutamente impossível a conclusão deste trabalho, pela dedicação à família, por simplesmente tolerar minhas muitas imperfeições e mostrar caminhos para superação de nossos desafios cotidianos, pelo companheirismo, simplicidade e amor.

À minha mãe, que nunca mediu esforços para criar melhores condições à nós, pelo amor, pelas noites em claro, trabalhando sem descanso e por todo apoio imaterial.

À meu pai, pelas oportunidades que me abriu, pelos conselhos, pela amizade sincera e simétrica, pela maturidade e coragem de soltar um filho para voar depois de fortalecer suas bases.

À minha sogra, Silvia, que, dentre tantas formas de apoio, também possibilitou ambiente tranquilo para escrita final deste trabalho.

A toda comunidade Ylê Asé de Yansã, que, também com muita paciência, me guia por uma boa caminhada. Em especial à Iyalorixá Rosa Oyacy e ao Babalorixá Ojary Kejessy, por todo axé, e não menos importante, pela abertura de caminhos e pelas históricas e atuais lutas. Meu máximo respeito. Ao Alabê Marcio Folha, pelos choques de realidade e pela iniciação na capoeira angola.

A todos estudantes indígenas da UFSCar por fazerem do CCA um espaço mais colorido em meio ao monótono canavial, pela disposição em ensinar, com toda humildade e paciência, um pouco de sua cultura e de seus valores. Ao grande amigo, Gilles Mubenga, que de igual maneira me mostrou as vivas cores que vibram do coração de África, pela sincera amizade, será lembrado.

À toda aldeia Ywy Porã / Posto Velho pelo acolhimento, pelos momentos de diversão e partilha das dificuldades e realidades de ser indígena no norte do Paraná. Fiiko, Júlio, Neco e famílias, que abriram as portas de suas próprias casas e ancestralidades para minha pessoa, por várias vezes. Ao txamõi Zézinho e à Jarui Denise por me receberem em seus momentos sagrados.

Ao Prof. Luiz Norder pela disposição em dialogar e ensinar de perto. Por viabilizar meu primeiro contato com as aldeias Nhandewa do norte do Paraná, do qual muitos frutos vieram, e também com a Terra Indígena Apucarantina. Pela oportunidade de trabalho conjunto.

Aos grupos Kaingang Nen-gá, Guerreiros e Mãhn-Gá, por nos receberem e dialogarem conosco em sua terra natal, e todos que estiveram trabalhando junto aos Kaingang: Elen Romo, Valdenilson Candelário, Gustavo Poyares, Ariel Jordi, e Marina, a quem devo ser, uma vez mais, grato pela oportunidade de viver esta memorável experiência em conjunto.

Sem dúvida alguma o contato com toda/o indígena foi fundamental para me tornar uma pessoa mais humilde, paciente e forte. Ainda me resta fazer muito para retribuir tudo que me foi concedido, mas que esse trabalho já seja um pequeníssimo passo para isso. Serei eternamente grato às oportunidades que me concederam.

À VII turma de Agroecologia, pelo tempo que caminhamos juntos, aos meus veteranos/as e mais novas/os, às Repúblicas Maria Bonita, Manga Rosa e Refazenda, que me deram morada. Às professoras e professores, por todo conhecimento e oportunidades abertas. A todos funcionários que mantêm o espaço do CCA, com muito zelo, na lida do dia a dia. A toda comunidade de matriz africana do Brasil, a todos angoleiros, pelo legado ao povo brasileiro e pelo asé mantido vivo nestas terras. A todos movimentos sociais que viabilizaram as políticas públicas pela Agroecologia e que, mais ainda, mantêm vivas as tradições agroecológicas. À agricultura familiar, que discretamente alimenta o povo brasileiro.

## RESUMO

Protásio Friel foi um missionário franciscano alemão que se tornou antropólogo ao longo de sua vida, grandemente dedicada à etnologia ameríndia na região amazônica brasileira. Teve contato com dezenas de etnias e deixou um legado expressivo para a etnologia e arqueologia. O presente trabalho constitui uma revisão bibliográfica sobre os registros que fez Protásio Friel sobre as agriculturas tradicionais indígenas (horticultura / cultivo de plantas), bem como outros temas atrelados à este principal, como relações sociais, direito, ciclos de subsistência, relações territoriais, cultivo de árvores de interesse econômico (arboricultura), economia, conhecimentos tradicionais dos solos, infraestrutura, utensílios de beneficiamento e formas de uso de produtos agrícolas, entre outros. Para isso foram analisadas as suas obras, selecionadas aquelas pertinentes ao assunto, sistematizadas e apresentadas no presente trabalho. As etnias que tiveram suas culturas registradas pelo autor no que concerne ao escopo deste trabalho são: Mundurukú, Kayapó-Xikrín (autodenominada Mebengôkrê Xikrín), Kahyana, Kaxuyana, Suyá (autodenominada Kisêdjê) e Tiriyo. Algumas outras foram descritas principalmente por revisão bibliográfica por parte do autor, como outros grupos Kayapó (autodenominados Mebêngokrê), Waiká (ou Yanomamö) e até mesmo “caboclos”. Como considerações finais, destaca-se que apesar de a técnica agrícola ser quase idêntica entre todas etnias analisadas, cada sociedade tem particularidades que impactam fortemente a horticultura como um todo. Isto se deve principalmente à preponderância de uma ou outra fonte de subsistência, fosse a caça, pesca, coleta ou horticultura. Também havia grande diferenciação na escala de cultivo, na agrobiodiversidade (tanto em sistemas de cultivo quanto na biodiversidade cultivada) e tipos de beneficiamento dos produtos agrícolas, atrelada ao primeiro aspecto destacado. O autor pôde contatar grupos em que o contato permanente com não-indígenas não havia se configurado e outros nos quais, inclusive, teve papel fundamental para estabelecimento desta relação social importante, que foi a principal causa de transformações nos sistemas de cultivo e nas sociedades como um todo.

Palavras-chave: Protásio Friel; agricultura indígena; coivara; agricultura itinerante; Tiriyo; Kaxuyana; Kayapó; Xikrín; Mundurukú; horticultura indígena

## RESUMEN

Protásio Friel fue un misionero franciscano alemán que se convirtió en antropólogo a lo largo de su vida, dedicada en gran parte a la etnología amerindia en la región amazónica brasileña. Tuvo contacto con decenas de etnias y dejó un legado expresivo para la etnología y la arqueología. El presente trabajo constituye una revisión bibliográfica sobre los registros que Protásio Friel realizó sobre la agricultura tradicional indígena (horticultura / cultivo de plantas), así como otros temas vinculados a este principal, como las relaciones sociales, el derecho, los ciclos de subsistencia, las relaciones territoriales, el cultivo de árboles de interés económico (arboricultura), economía, etnopedología, infraestructura, herramientas de procesamiento y formas de uso de los productos agrícolas, entre otros. Para ello, se analizaron sus obras, se seleccionaron, sistematizaron y presentaron en el presente trabajo aquellas pertinentes al tema. Las etnias que tuvieron sus culturas registradas por el autor respecto al alcance de este trabajo son: Mundurukú, Kayapó-Xikrín (autodenominada Mebengôkrê Xikrín), Kahyana, Kaxuyana, Suyá (autodenominada Kisêdjê) y Tiriyo. Algunas otras fueron descritas principalmente a través de la revisión bibliográfica del autor, como otros grupos Kayapó (autodenominados Mebêngokrê), Waiká (o Yanomamö) e incluso “caboclos”. Como consideraciones finales, cabe señalar que si bien la técnica agrícola es casi idéntica entre todas las etnias analizadas, cada sociedad tiene particularidades que impactan fuertemente el tema de la agricultura en su conjunto. Esto se debe principalmente a la preponderancia de una u otra fuente de subsistencia, ya sea la caza, la pesca, la recolección o la agricultura. También hubo una gran diferenciación en la escala de cultivo, la agrobiodiversidad y los tipos de procesamiento de los productos agrícolas, vinculados al primer aspecto destacado. El autor pudo contactar con grupos en los que no se había configurado el contacto permanente con no indígenas y otros en los que incluso jugó un papel fundamental en el establecimiento de esta importante relación social, que es la causa principal de las transformaciones en la agricultura y en las sociedades como un todo.

Palabras-clave: Protásio Friel; agricultura indígena; coivara; agricultura migratoria; Tiriyo; Kaxuyana; Kayapó; Xikrín; Mundurukú; horticultura indígena

## SUMÁRIO

<b><u>INTRODUÇÃO</u></b>	<b>1</b>
<b><u>1 AGRICULTURA DOS ÍNDIOS MUNDURUKÚ (1959)</u></b>	<b>18</b>
1.1 REVISÃO BIBLIOGRÁFICA E DIÁLOGOS	19
1.2 ORGANIZAÇÃO SOCIAL, MIGRAÇÃO E “ACULTURAÇÃO”	20
1.3 OS MUNDURUKÚ “ACULTURADOS”: HORTICULTURA E RELAÇÕES SOCIAIS	22
1.4 OS MUNDURUKÚ DOS CAMPOS: HORTICULTURA E RELAÇÕES SOCIAIS	23
1.5 RELAÇÕES INTERÉTNICAS E A HISTÓRIA DA AGRICULTURA	25
1.6 A TÉCNICA DE ROÇA	26
1.7 AGROBIODIVERSIDADE, SUCESSÃO AGRÍCOLA, CONSÓRCIOS E AGROFLORESTAS	28
1.8 CONHECIMENTOS TRADICIONAIS DOS SOLOS	32
<b><u>2 OS ÚLTIMOS KÁHYANA (1966); O "CÓDIGO DE CIVILIDADE" KAXÚYANA (1971)</u></b>	<b>34</b>
<b><u>3 OS XIKRÍN: EQUIPAMENTOS E TÉCNICAS DE SUBSISTÊNCIA (1968)</u></b>	<b>38</b>
3.1 CICLO ANUAL E FONTES DE SUBSISTÊNCIA	40
3.2 INSTRUMENTOS E UTENSÍLIOS AGRÍCOLAS, DE BENEFICIAMENTO E CULINÁRIOS	41
3.3 HORTICULTURA – CARACTERÍSTICAS BÁSICAS	46
3.4 AGROBIODIVERSIDADE: SISTEMAS DE CULTIVO, DIVERSIDADE DE PLANTAS CULTIVADAS E BENEFICIAMENTO	47
3.5 TRABALHO COLETIVO, DIVISÃO SOCIAL DO TRABALHO, POSSE E DIREITOS	52
3.6 CONHECIMENTOS TRADICIONAIS DOS SOLOS	54
<b><u>4 MIGRAÇÃO, GUERRA E SOBREVIVÊNCIA SUYÁ (1969)</u></b>	<b>56</b>
<b><u>5 ÁREAS DE ARBORICULTURA PRÉ-AGRÍCOLA NA AMAZÔNIA: NOTAS PRELIMINARES (1978)</u></b>	<b>59</b>

<b><u>6 OS TIRIYÓ: SEU SISTEMA ADAPTATIVO (1973); DEZ ANOS DE ACULTURAÇÃO TIRIYÓ (1971); OS TIRIYÓ (NOTAS PRELIMINARES) (1960)</u></b>	<b>63</b>
<u>6.1 CONTEXTO</u>	<u>66</u>
<u>6.2 TRAÇOS GERAIS DAS SOCIEDADES TIRIYÓ ENTRE 1950 E 1964</u>	<u>68</u>
<u>6.3 HORTICULTURA TIRIYÓ: TRABALHO COLETIVO, POSSE E DIREITOS</u>	<u>71</u>
<u>6.4 CICLOS DE TRABALHO E SUA DIVISÃO SOCIAL</u>	<u>72</u>
<u>6.5 DIVERSIDADE DE PLANTAS CULTIVADAS</u>	<u>76</u>
<u>6.6 INFRAESTRUTURA DE PRODUÇÃO DE ALIMENTOS E BENEFICIAMENTO DE PRODUTOS DO ROÇADO</u>	<u>78</u>
<u>6.7 MUDANÇAS...</u>	<u>91</u>
<b><u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u></b>	<b>94</b>
<b><u>REFERÊNCIAS</u></b>	<b>98</b>

## INTRODUÇÃO

Günther (nome de batismo) Protásio (nome franciscano) Frikel foi um antropólogo alemão do século XX, que atuou na amazônia brasileira entre 1940 e 1974. Nasceu na cidade de Breslavia, hoje pertencente à Polônia, no ano de 1912 e migrou para o Brasil aos dezessete anos, após concluir o ginásio no convento franciscano de Bardel, na Baixa Saxônia, em 1931. Com apoio desta instituição, realizou sua migração para o Brasil, de modo que fosse formado sacerdote e pudesse atuar como missionário. Após sua chegada em Recife (PE), em 1929, foi estudar Filosofia com os Franciscanos de Olinda, e depois Teologia, em Salvador (BA), cuja conclusão se deu em 1937 (BECHER, 1975; GALVÃO, 1978).

No início de sua vida profissional estudou os cultos do candomblé bahiano, evidenciado pela publicação, em 1941, na Revista dos Franciscanos, do artigo “Die Seelenlehre der Gege und Nagô” (“A Alma do Gege e Nagô”, trad. do autor; FRIKEL, )<sup>1</sup>. Esta fase foi muito coerente às possibilidades para seu ingresso nos estudos em antropologia que oferecia a região, caracterizada pela grande efervescência das culturas afrobrasileiras (BECHER, 1975; HOFFMANN, 2017). Após este período como estudante, ainda filiado à ordem franciscana germânica no Brasil, foi transferido à Belém, onde começou a atuar como missionário, principalmente, entre os Mundurukú, e, também de forma adjacente, neste período iniciou sua carreira na etnografia ameríndia. Seu primeiro trabalho foi realizado durante uma expedição no baixo rio Amazonas em 1938, financiada pelo Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), de Belém/PA (BECHER, 1975; GALVÃO, 1978).

O Museu foi fundado em 1866, e é ativo até hoje, sendo vinculado ao Ministério da Ciência, Tecnologia e Informação: “É um dos mais antigos, maiores e populares museus brasileiros e estimula a apreciação, apropriação e uso do conhecimento científico” (MPEG, 2022). A expedição realizada em 1938 permitiu um primeiro contato com povos indígenas, o que resultou em importantes contribuições científicas para a arqueologia e etnografia, como seriam, também, suas obras posteriores atreladas ao MPEG. Muitas constam no repositório do Museu enquanto artigos científicos publicados em periódicos, na coleção de Ciências Humanas, além de alguns livros e outros tipos de materiais.

Além desta viagem, participou de outras por meio do seu sacerdócio, e no mesmo ano já havia sido designado para o estabelecimento de uma Missão Franciscana entre os Tiryó, na

---

<sup>1</sup> 23 anos depois publicou também uma versão em português no artigo “Traços da doutrina gêge e nagô sobre a crença na alma” (FRIKEL, 1964).

então Guiana Brasileira, hoje, estado do Amapá (BECHER, 1975; GALVÃO, 1978). Sua obra, a partir deste momento, é centrada na etnologia de sociedades indígenas amazônicas e na arqueologia: seu olhar amplo possibilitou a criação de uma obra que retrata muitos aspectos dos lugares e das sociedades por onde passou, e as pioneiras coleções arqueológicas estabelecidas por ele tiveram seu material coletado ao longo de suas expedições etnográficas (MARTINS, 2010). A partir de 1944 realizou, anualmente, expedições até aldeias indígenas com propósitos missionários e etnográficos. O período compreendido desde 1938 até 1955 é marcado por sua coleção de extenso material arqueológico das “Terras Pretas”<sup>2</sup> do baixo rio Amazonas. Culmina, em 1957, na expedição que lhe rendeu sua obra mais detalhada na temática da agricultura indígena, com foco exclusivo à esta: até o povo Mundurukú do rio Cururú (cf. figura 1). Becher (1975) exalta o interesse e também a amizade que Frikel manteve com comunidades amazônicas, em especial entre os Tiriyo, povo com que esteve em contato frequente por cerca de vinte anos.



Figura 1 – Missão São Francisco do Cururu, rio Cururu, alto Tapajós (etnia Mundurukú); fotografia de Frikel (Fonte original: Instituto Socioambiental (ISA). Reproduzido de MARTINS, 2013).

Foi convidado, ainda em 1957, por Eduardo Galvão, antropólogo de destaque e amigo pessoal de Frikel, a integrar a Divisão de Antropologia do Museu Emílio Goeldi (cf. figura 2). Cabe ressaltar que este período foi marcado pela ilustre presença dos arqueólogos norte-americanos Betty Meggers e Clifford Evans no Museu, entre 1948 e 1949, que introduziram

---

<sup>2</sup> Uma referência às Terras Pretas de Índio, formações pedológicas caracterizadas por horizonte superficial antrópico.

uma fase muito especial para o desenvolvimento das pesquisas ali, as quais foram assumidas por Peter Hilbert, etnólogo alemão, de 1948 a 1951.



Figura 2 – Frei Protásio Friel ao lado de Clara Galvão e Eduardo Galvão no Museu Goeldi, em 1958 (Oliveira, 201 p. 206 apud MARTINS, 2013).

Friel contribuiu para a arqueologia de Hilbert ao comunicar-se largamente com os Tiriyo do Tumucumaque, povo que mantinha alto grau de conhecimento sobre seus antepassados e sítios arqueológicos, nos anos 50 (continuou sua coleção no rio Alto Paru de Oeste até 1972, e é a maior, com cerca de 40.000 fragmentos). Teve seu reconhecimento, ao ser publicada pelo antropólogo Napoleão Figueiredo, a pequena nota "A cerâmica arqueológica do rio Itacaiúnas", que descreve a coleção de material arqueológico coletado por Protásio Friel na região dos Xikrin no rio Itacaiúnas (BARRETO, 1992). A coleção arqueológica Protásio Friel ficou por muito tempo fora dos olhares científicos e só muito recentemente foi organizada e estudada, por Martins (2010):

A coleção arqueológica Protásio Friel é uma das maiores e mais diversificadas do acervo do Museu Goeldi por reunir mais de 51 mil objetos divididos em cerâmico, lítico, malacológico, ossos e sedimentos. Foi formada a partir de viagens realizadas por esse missionário franciscano e antropólogo alemão pelos estados do Pará e Amazonas entre 1938 e 1974.

Em três décadas, Friel atuou na Amazônia como religioso nas Prelazias de Óbidos e Santarém; antropólogo entre indígenas do Tumucumaque (Kaxuiãna, Tiriyo, Wayana-Aparai), das bacias dos rios Tapajós-Madeira (Amahukaka e Mundurucu), Xingu (Jurúna, Kalapálo, Kamayurá, Kayabí, Kuikuro,

Mehinaku, Posto Diauarum, Suyá, Trumaí, Txikão, Txukahamãe e Ywalapití) e Tocantins-Xingu (Kayapó e Xikrin do Caiteté); e arqueólogo nos municípios de Curuá (Ponta do Jauari), Almeirim (Paru de Leste), Marabá (Itacaiúnas), Jacareacanga (Missão Cururu) e Oriximiná (Paru de Oeste), no estado do Pará, e Manaus (Ponta Negra), no estado do Amazonas. O resultado dessa notável experiência sobre os povos amazônicos pode ser atestado através do grande número de documentos e publicações produzidas por ele e sobre ele e, também, pelas coleções etnográficas e arqueológicas que se encontram nas reservas técnicas do Museu Goeldi e Universidade Federal do Pará.

Protásio Frikel enquanto antropólogo é reconhecido como um dos principais nomes de sua época e a citação de seus trabalhos é vista, até os dias atuais, em várias pesquisas realizadas na região. Mas, enquanto arqueólogo permaneceu anônimo até a segunda metade desta década quando foi iniciado o estudo sistematizado de sua coleção.

Ao longo de mais seis anos esteve com outras etnias e continuou registrando conhecimentos acerca da agricultura. Suas expedições foram financiadas pelo MPEG e pelo Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq), este último criado em 1951 e decisivo para a continuidade das atividades do Museu, que enfrentava meia década de abandono, sem financiamento pelo Governo. Frikel registrou as diversas dificuldades, os conturbados primeiros contatos e as doenças, mas também a experiência de momentos muito amistosos: “[...] inúmeras vezes, Protásio Frikel era considerado desaparecido mas sempre voltou com notáveis resultados de pesquisa” (BECHER, 1975).

Ao fim deste período, em 1963, o pesquisador abandonou suas atividades de missionário franciscano e se naturalizou brasileiro, estando, nesta condição, autorizado a integrar oficialmente o quadro de cientistas do MPEG. Seu foco era a região amazônica, sempre atento às diversas esferas da etnologia e da arqueologia - Frikel teve contato com representantes de mais de 30 grupos distintos, de cerca de 20 etnias, sendo que, entre alguns, foi o primeiro ocidental a estabelecer e manter contato, em um contexto em que a sociedade colonizadora se ampliava (BECHER, 1975; HOFFMANN, 2017, p.131). Ao etnólogo se atribui o mérito de fundar o Parque Nacional de Tumucumaque, em 1969, que visava a garantia de proteção territorial aos Tiriyo – reconhecido até os dias atuais. Entretanto, este mérito não pode ser cegamente reconhecido, ao excetuar o papel de Frikel como catalisador de severos impactos aos Tiriyo, conforme é retratado ao longo da seção 6 e suas subseções (HOFFMANN, 2017).

Há registros de 30 expedições realizadas pelo antropólogo durante sua trajetória e seu último cargo profissional foi o de diretor-suplente da Seção de Antropologia do Museu. Sua dedicação à etnologia ameríndia foi notável: participou de nove instituições científicas e de grandes eventos internacionais, em sua maior parte ligados à área de antropologia e etnologia, tendo contribuído com sua vasta experiência. Sua esposa, Marlene da Silva Frikel, apesar de

pouco citada, é retratada como uma contribuinte vital à sua obra e às várias expedições. Teve o fim da carreira com seu óbito em 27 de setembro de 1974, aos 62 anos, época em que ainda mantinha projetos para publicações futuras sobre os Tiriyo, debilitado pela malária (BECHER, 1975; FIORAVANTI, 2021). Martins (2013, grifo do autor), ao elaborar sua tese sobre o legado de Frikel para a história da Amazônia, sintetiza a vida de Protásio Frikel em três períodos:

[...] o do **missionário-etnólogo**, relativo ao momento da sua chegada à região e seus primeiros contatos com a tradição indígena; o do **etnólogo-missionário**, quando ele decide se dedicar mais ao estudo das relações sociais dos povos da floresta, e por último o do **etnólogo arqueólogo**, quando, o então, pesquisador reúne em suas análises religiosidade, etnologia indígena e arqueologia, conduzindo suas pesquisas dialogando com diferentes teóricos e aplicando sua própria metodologia de trabalho, passando por elementos característicos da Volkerkunde alemã ao culturalismo americano [...]

Em 2019, a arqueóloga do MPEG, Edithe Pereira teve acesso a extenso material de campo de Protásio Frikel que ficou esquecido por cinco décadas. Pereira providenciou a tradução de textos datilografados e digitalizou muitas fotos e documentos arqueológicos, como bolsista do CNPq. Aguarda-se a publicação de um livro ainda esse ano, conforme planeja. Além disso, ela refez o trajeto de Frikel pelo rio Paru de Oeste (Erepecuru) na década de 1990, mas teve dificuldades e não pôde encontrar as gravuras rupestres descritas (FIORAVANTI, 2021). Ela ressalta que Frikel foi, por muito tempo, a única referência sobre arqueologia na Serra do Tumucumaque. Uma vasta parte de sua obra foi pouco divulgada, ainda que a maior parte tenha ficado com os colegas de trabalho, pesquisadores do Museu Paraense. Isto se deu pois ficou dispersa em posses privadas após sua morte, dado que Marlene Frikel, viúva jovem, se encontrava em situação econômica precária e foi obrigada a vender o que não fora publicado (HOFFMANN, 2017). As figuras 3, 4 e 5 são fotografias que retratam Protásio Frikel.



Figura 3 - Fotografia de Protásio Friel nos últimos anos de sua vida. NLM Hannover, Völkerkunde-Archiv des Niedersächsischen (Reproduzido de HOFFMANN, 2017, p. 126).



Figura 4 - Retrato de Protásio Friel (Reproduzido de BECHER, 1975, p. 2)



Figura 5 - Retrato de Protásio Friel (Reproduzido de MARTINS, 2013, p. 20)

Beatrix Hoffmann publicou, em 2017, uma análise da carreira e vida de Protásio Frikel, denominada “*Ambivalencias: Günther Protásio Frikel (1912-1974), misionero y antropólogo amigo de indígenas brasileños y ayudante de intereses gubernamentales*” de muito valor ao presente trabalho. Nesta obra, a antropóloga alemã elaborou uma breve biografia de Protásio Frikel com uma análise à partir da concepção de *zona de contato*. Junto com o clássico de Darcy Ribeiro, de 1985, “Os índios e a civilização”, pôde-se estabelecer uma conexão entre a atuação de Frikel e uma contextualização mais ampla da etnologia brasileira nas primeiras seis décadas do século XX, retratada nos parágrafos subsequentes. À Hoffmann se atribui a transcrição dos diários de Frikel em alemão antigo e o resgate de sua história e relação com o convento de Bardel (FIORAVANTI, 2021).

A etnologia era predominantemente formada pela contribuição de pessoas totalmente indiferentes ao destino das etnias que descreviam e estudavam, até ser consolidada a abordagem positivista do indigenismo do Marechal Cândido Rondon. O objetivo de muitos etnólogos até a metade do século XX não ia além da mera catalogação dos costumes dos “exóticos índios”, vistos pedantemente como fósseis-vivos que remetiam às mais antigas condições da história humana (RIBEIRO, 1985, p. 129). A relação entre indígenas e não-indígenas teve sua análise, durante a segunda metade do século XX, caracterizada pelo emprego do termo “civilização”, em designação à sociedade industrial com Estado de origem européia, e enquanto contraposição às sociedades indígenas sem Estado (ou contra o Estado, segundo a teoria de Clastres (1979), que fornece maior aprofundamento sobre o tema), especialmente aquelas classificadas como tribais, de recente contato ou de povos isolados.

Por se tratar de um tema sensível, que envolve relações de poder discrepantes, caracterizadas pela institucionalização da discriminação étnico racial, o emprego desse termo pode ser ofensivo aos grupos sociais prejudicados nestas relações, e o próprio significado dos termos “civilizado” e “não civilizado” poderia ser colocado em dúvida, ao passo que fomentavam uma teoria de darwinismo social. Ainda assim, por se tratar de uma análise das obras e teorias do período em questão, em diversas vezes não foi possível substituir o termo de forma que se mantivesse uma representação fiel dos trabalhos analisados, principalmente pelas diferenciações na composição das sociedades que ocorreram daquele período para a atualidade. Não poderia ser adotado o termo “não indígena” em substituição à “civilizado”, uma vez que certas populações que se reconhecem como indígenas foram inseridas, na época, nesta classificação identitária.

O termo “caboclo” é também parte desta imprecisa e arbitrária classificação, por vezes associado a “civilizado” e “não-indígena”. Um fenômeno que exprime parte do problema da

terminologia recorrente entre os antropólogos do século passado é o de algumas populações que eram outrora classificadas como “caboclas” (eventualmente, também, “civilizadas”) reivindicarem sua identidade indígena (LIMA, 1999; HERRERO & FERNANDES, 2015)<sup>3</sup>. A definição do termo "Povos e Comunidades Tradicionais", que abriga em si grande parte daquelas populações classificadas como “caboclas”, se consolidou juridicamente no Brasil em 2007, a partir do Decreto Nº 6040. Porém, em 2004 já passava a existir a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, por meio do Decreto Nº 10408. Muitas alterações ocorreram nas relações do Estado para com estes grupos sociais, principalmente após 2016, ano marcado pelo rompimento da hegemonia do Partido dos Trabalhadores na Presidência da República, que permaneceu no cargo mais alto do poder executivo por um período de 14 anos (cf. BRASIL, 2007; 2016; 2018; 2020). Durante este período de mais de uma década, diversos dispositivos legais foram implantados para assegurar direitos a estas e outras etnicidades.

Outro tema sensível em que este trabalho inevitavelmente esbarra, é o da “aculturação”, foco recorrente de Frikel em suas obras. Darcy Ribeiro foi o responsável pelo feito paradigmático de propôr, em 1968 e 1969, novas abordagens teóricas para a teoria de “aculturação”, que até então predominava no estudo das mudanças nas sociedades indígenas. Esta teoria tinha uma grande limitação: só fazia parte de sua abordagem a esfera da cultura propriamente dita, e ainda assim, pouco dispunha de conceitos para caracterizar suficientemente os processos de transformação naquelas sociedades, que culminou em diversas confusões entre os etnólogos. Para superar esta teoria paradigmática, propôs o conceito de *transfiguração étnica*:

[...] procuramos transcender desses esquemas [de aculturação], propondo uma abordagem mais ampla e integrada, capaz de situar os fenômenos propriamente aculturativos no seu campo específico; isto é, a análise da mudança do patrimônio cultural decorrente da conjunção interétnica. Mas que permita analisar, igualmente, toda a gama de fenômenos ecológicos, bióticos, econômicos, sociais, culturais e psicológicos resultantes desta conjunção [...] pode ser definida como o processo através do qual as populações tribais que se defrontam com sociedades nacionais preenchem os requisitos necessários à sua persistência como entidades étnicas, mediante sucessivas alterações em

---

<sup>3</sup>Em Herrero e Fernandes (2015) há uma análise sobre o tema direcionado à história da etnia Baré. Os autores afirmam que os antropólogos com quem Frikel trabalhou junto, Curt Nimuendajú e Eduardo Galvão, retrataram os “caboclos” segundo uma concepção de “aculturação” deveras limitada e provavelmente arbitrária, sem consentimento das populações descritas, e incluem os indígenas Baré nesta categoria abstrata. Desta forma, não se pode afirmar com precisão que o que foi descrito por este termo se refere necessariamente a “não-indígenas”, o que dificulta a substituição do termo. Para pesquisas futuras, uma revisão bibliográfica sobre o cultivo de plantas entre as comunidades tradicionais “caboclas” poderá detalhar exatamente quem eram, como se identificavam e como se identificam atualmente.

seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente (RIBEIRO, 1985, p. 18).

Apesar de serem contemporâneos, Protásio Frikel e Darcy Ribeiro não tiveram suas antropologias muito conectadas, senão pela interlocução de assuntos etnográficos, muito pontualmente (cf. FRIKEL, 1963); em contrapartida a influência do grande antropólogo estruturalista Claude Lévi-Strauss é presente nos últimos trabalhos de Frikel (cf. FRIKEL, 1970; 1978). A última década de sua vida, ainda dedicada à carreira antropológica, se passou no contexto da ditadura empresarial-militar brasileira, período marcado por incisivas políticas de desenvolvimento nacional, fortemente atreladas ao etnocídio<sup>4</sup> e genocídio indígena neste país. Ribeiro (1985) analisou os impactos nas relações entre indígenas e a sociedade brasileira que se iniciaram na década de 60 e que seriam rigorosamente intensificados nos anos subsequentes:

[...] nos últimos anos, ocorreram várias transformações na sociedade brasileira que a lançaram com violência ainda maior sobre os grupos tribais, reduzindo substancialmente o poder de controle dos órgãos estatais sobre as fronteiras de expansão, em detrimento de sua capacidade de assegurar proteção às populações indígenas.

A construção de Brasília no centro do país, a abertura de rodovias-tronco de milhares de quilômetros que dali partem para a boca do Amazonas ou para o Acre, tiveram o efeito de fazer avançar e alargar as fronteiras da civilização, intensificando extraordinariamente o impacto dos agentes da civilização sobre as populações indígenas arredias [...] Em alguns casos, esses contatos resultaram em contaminações epidêmicas e em crises de fome que levaram os índios à dizimação maciça e, em outros, a massacres de tribos inteiras por bandos armados de fazendeiros que cobiçavam suas terras (RIBEIRO, 1985, p. 10)

Deste período, a fins de contextualização poderiam destacar-se tais fatos: bombardeio de aldeias no território Waimiri-Atroari para construção da BR-174 (Manaus - Boa-Vista), morte de 36% da população Araweté por contato forçado com outros grupos epidemiologicamente afetados, emissão de certidões negativas de ocupação de território tradicional por Nambikwaras pela Fundação Nacional do Índio (Funai) para livre ocupação de agropecuaristas com acesso à crédito federal, a destruição dos Parkatejê no sul do Pará, a criação da Guarda Rural Indígena (GRIN) em território Maxacalí, para repressão pelo próprio povo, entre muitos outros (CALHEIROS, 2015).

Neste período ocorria um processo de desmoralização do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que teve a atribuição de pacificação de grupos hostis à civilização transferida às missões cristãs (RIBEIRO, 1985, p. 10). Disso resultaram muitos problemas, como a descaracterização

---

<sup>4</sup> Uma análise aprofundada do conceito de etnocídio, bem como sua relação com os conceitos “genocídio”, “etnocentrismo” e “racismo”, é apresentada em Clastres (2004, p. 54).

do modo de vida comunal, graves abusos e exploração da mão de obra indígena e assédio moral, físico e psicológico, expostos na análise de Frikel (1971). Além dessa transferência de atribuição, a importante tarefa de garantia da posse territorial às etnias que nele habitavam foi abandonada, sendo que alguns territórios já eram reconhecidos legalmente há décadas. No fim da análise de Ribeiro encontra-se a criação da Fundação Nacional do Índio, instituição que sucedeu o SPI, não menos preocupante à vida indígena: previa, desde sua fundação o emprego de força de trabalho indígena para explorar os recursos de seus territórios e gerar renda para a própria Funai (RIBEIRO, 1985, pp. 10-11).

Frikel abordou a questão indígena à partir de uma preocupação no modo de integração do índio à civilização, em seus aspectos culturais, econômicos e sociais, mas principalmente, com o seu aniquilamento. Esta abordagem pouco mudou ao longo de sua carreira, ao que transparece em suas obras, e parece ter mantido sempre a análise à partir da teoria da aculturação, ainda que pouco desenvolvida em seus trabalhos, e foi intencionalmente preservada, sempre que possível, no presente trabalho. Ressalta-se sua amizade, mas sobretudo, sua contribuição às políticas de desenvolvimento nacionais: acreditava em guiar e controlar os contatos culturais com a sociedade nacional, não impedindo “aculturações”, e, certas vezes direcionava suas recomendações para autonomia indígena, em outras, para sua integração à nação e pátria brasileira; também reconhecia a catequização franciscana como um processo benéfico aos índios, e, ao que concerne o foco do presente trabalho, o rompimento com as técnicas agrícolas tradicionais (FRIKEL, 1971, pp. 47-49; 58).

De fato, este é um tema polêmico, que levantou e levanta muitas opiniões divergentes – haviam muitas forças e frentes de contato atuando ao mesmo tempo, e o desenvolvimento da antropologia bem como sua absorção nas ações oficiais era emergente, mas havia ainda o contexto histórico/político de guerra, determinante para tudo. Seu histórico enquanto missionário franciscano norteou muitos de seus atos, atrelados a um humanismo católico, em total contraposição ao retrato do pesquisador típico do séc. XIX, à exemplo de Hermann Von Ihering, que só tinha interesse em alimentar museus com os exóticos elementos que encontrava em suas andanças naturalistas, e que defendia, por vezes, o genocídio indígena (RIBEIRO, 1985, p. 119).

Hoffmann estabelece uma análise da atuação do etnólogo alemão nas terras baixas amazônicas, focada nos impactos violentos que promoveu às sociedades indígenas, indiretamente, e por ele não reconhecidas. Para isso, recorre ao conceito de *zona de contato*, como postula Mary Louise Pratt (1992 apud HOFFMANN, 2017, p. 127, trad. do autor):

[são] zonas sociais onde culturas se encontram, conflitam, e lutam entre si em um contexto de relações de poder altamente assimétricas, como o colonialismo, a escravidão ou ainda seus rescaldos [...] [são espaços caracterizados por] encontros imperiais, em que povos histórica e geograficamente separados entram em contato um com outro e estabelecem relações continuadas, geralmente envolvendo condições de coerção, inequidade radical e conflito irresolúvel.

A zona de contato foi estabelecida a partir do primeiro contato permanente, que abriu caminhos para que diversas forças atuassem ali, lançando um rápido e intenso processo de transfiguração cultural, ainda menos preocupante do que as relações de poder discrepantes. A autora reitera diversas vezes que, apesar de ter analisado criticamente a primeira década do processo de “aculturação” Tiriyo, Frikel ocultou, ou, ao menos, não foi capaz de reconhecer sua contribuição para o choque com a civilização e suas consequências indesejadas, principalmente pela inserção da Força Aérea Brasileira e da Missão Franciscana no território indígena, que viabilizou uma zona de contato nas serras do Acaraí e do Tumucumaque. Esta região era de difícil e demorado acesso, levando, em cada expedição de Frikel, três meses até que fosse alcançada. Foi ocupada, historicamente, pelos Tiriyo com intuito de se isolar dos contatos abusivos com europeus e seus descendentes, e o antropólogo conseguiu romper com o isolamento Tiriyo sem que fossem deflagrados grandes conflitos (FRIKEL, 1971; HOFFMANN, 2017 p. 134).

Protásio Frikel teve seu reconhecimento internacionalmente, mas passou por um longo período de esquecimento fora do Brasil. Mesmo aqui, suas contribuições para a arqueologia ficaram perdidas até muito recentemente, e uma retratação de sua etnologia também tem sido resgatada nos últimos anos (HOFFMANN, 2017). Citam Frikel: Detering (2021), sobre as técnicas de trançado Kaxuyana; Hilbert & Soentgen (2021), sobre sua importância nos primórdios da arqueologia das Terras Pretas de Índio; Martins (2010; 2013; 2019; 2021), que sistematizou e analisou sua coleção arqueológica, seu legado para a história da Amazônia, e os relatos de seus colegas de pesquisa; Mendonça (2020), que retratou as relações e tensões entre os Franciscanos e Tiriyo à partir da visão dos descendentes das lideranças que Frikel contactou e dos documentos da Missão Franciscana; e Russi & Kieffer-Døssing (2019), que analisaram as coleções museológicas Kaxuyana, feitas por Frikel, e sua cultura material atual. Além destas, que analisam o pesquisador de forma muito direcionada, existem outras obras que o abordam de maneira tangencial, enquanto tratam dos objetos de estudo de Frikel, e não de sua biografia ou obra diretamente, como: Rivière (1981), que, semelhante ao que fez Frikel (1971) dez anos antes, analisou as relações entre a Missão Evangélica, situada em território surinamense, e os Tiriyo; Rocha e Oliveira (2016); Porro (2008); Silva & Gordon (2013); Silveira et al. (2015);

Velthem & Linke (2010); Levis et al. (2018), que analisa a domesticação das florestas amazônicas e para isso, a arboricultura descrita por Frikel (1978); e, especialmente correlata ao presente trabalho, EMBRAPA (2001), na qual foi utilizada sua descrição da técnica agrícola Mundurukú como um modelo generalizado para caracterização da “agricultura” indígena amazônica, aplicado em um material de cunho técnico agrônomo. Há ainda algumas outras publicações que o citam, porém, de forma muito pontual - esta lista não é exaustiva.

Frikel adotou o termo “agricultura” ao analisar os sistemas de cultivo indígenas. Atualmente discute-se a convenção do emprego do termo “cultivo de plantas” (*cultivation*) ou mesmo “horticultura”, em detrimento de “agricultura”, ao tratar dos “sistemas de produção de alimentos” de culturas anuais tradicionais amazônicas. Sempre que possível, foi adotado no presente trabalho esta terminologia, que tem seu embasamento na profunda diferenciação da “agricultura” (do modelo clássico da Revolução Neolítica no velho mundo), o elemento econômico principal de sociedades dependentes de animais ou plantas domesticados, e do “cultivo de plantas”, que é mais abrangente, e neste caso, fundamentado em relações plurais com a paisagem, de múltiplas finalidades, com plantas pouco domesticadas integrando também a biodiversidade cultivada (NEVES E HECKENBERGER, 2019).

Da mesma forma, é abordado mais adiante o cultivo de árvores com importância econômica entre indígenas, neste caso, porém, Frikel adotou o termo “arboricultura” ou “pomicultura”. Estes termos podem ser mais precisos do que “silvicultura”, porém são todos empregados para definir certos “sistemas de produção de alimentos” indígenas. Agroflorestas são um dos sistemas de produção de alimentos neotropicais tradicionais, e junto com a horticultura e seu componente peculiar, a vegecultura (*vegeculture*, cultivo de plantas reproduzidas vegetativamente), a arboricultura e a silvicultura compõem práticas de cultivo que levam à domesticação de paisagens, um tema emergente, que leva à superação da noção de ecossistemas “naturais” versus “antropizados” ou “alterados” pelo ser humano, já que o amplo cultivo de árvores na Amazônia antiga gerou grande parte do que se reconhece como os ecossistemas atuais, fato que Frikel não pôde empregar em sua análise (NEVES E HECKENBERGER, 2019; CLEMENT et al., 2021). Além disso, evidências ecológicas e arqueológicas de modificações sutis a longo prazo tem sido descobertas nas florestas ao redor do mundo todo – inclusive na Amazônia. Ao redor de sítios arqueológicos a dominância de espécies vegetais úteis ao ser humano é maior (CLEMENT et al. 2021).

Outro fator discutido nesta temática é o da domesticação vegetal em si: mesmo em sua origem européia, e ainda mais nos neotrópicos, a domesticação não integra, necessariamente, um processo evolutivo linear da agricultura até a formação de sociedades com Estado. Ela é um

processo longo e não-linear baseado em comportamentos humanos comuns, atrelada ao manejo de ecossistemas e cultivo de árvores com múltiplos propósitos, e ocorre tanto na atualidade como em tempos antigos, em processos que se estendem por séculos ou milênios. Outra constatação que retifica a ótica de Frikel é a de que a narrativa dominante é incapaz de descrever corretamente a história humana na bacia Amazônica, caracterizada pela ausência de linearidade evolutiva das sociedades nesta região. Também ali se verifica a ausência de uma Revolução Neolítica, e mesmo sociedades com Estado não ocuparam a região, ao menos nos últimos séculos ou milênios, o que abalou as velhas noções de domesticação propostas – desta forma, muitas espécies tidas como selvagens, passaram a ser compreendidas como domesticadas após análises genéticas e interdisciplinares. Maior aprofundamento do tema é exposto na seção 5, junto de um relato de Frikel sobre as plantas “pouco domesticadas” (CLEMENT et al. 2021).

De uma forma geral, um fator que diferencia a noção de “agricultura” de “horticultura” é o tratamento dado às plantas por seus cultivadores: enquanto a “agricultura” é focada no manejo de populações, que representa menor intimidade do ser humano para com as plantas, na horticultura amazônica há um cuidado muito intenso focado nos indivíduos, o que reflete no tipo de domesticação praticado; além disso, nestes sistemas a mão de obra é totalmente humana, sem emprego de animais domesticados para o preparo de solo. Um relato de Frikel que corrobora com esta perspectiva é apresentado na seção 6.4, ao tratar das práticas cerimoniais do cultivo do roçado entre os Tiriyo – o diálogo entre seres humanos e vegetais cultivados é uma manifestação da profunda intimidade e simetria entre essas duas categorias de seres vivos nas sociedades estudadas, expresso em orações, canções cerimoniais e cuidados especiais (CLEMENT et al. 2021).

Alguns temas abordados por Frikel não tiveram muito aprofundamento, apesar de sua alta relevância ao estudo dos sistemas de produção de alimentos indígenas. Ao mesmo tempo, seus objetos de estudo tiveram grande atenção da ciência. Isto representou avanços significativos nas últimas décadas, o que permitiu uma análise mais bem contextualizada, com embasamento teórico crítico sob novos paradigmas. Um tema a ser explorado em futuras pesquisas são as relações sociais de dádiva (e a reciprocidade), representadas nas descrições do autor sobre os trabalhos coletivos (mutirão/puxirum), as divisões do trabalho baseadas em sexos, parentesco e idade, visitas e relações interétnicas, divisão dos produtos do roçado e de outros trabalhos, entre outros, dado que Frikel apresenta em suas obras uma conceituação de direitos indígenas um tanto imprecisa e laconica, sem referencial bibliográfico. Ressalta-se o fato de o tema ser presente em pesquisas entre seus contemporâneos e antecessores de renome, o que expõe algumas das limitações do antropólogo. Uma análise recente e muito relevante da

teoria do clássico Marcel Mauss, em sua obra *Ensaio sobre a dádiva*, e de seus sucessores, Lévi-Strauss, Temple e Chabal, sobre este tema, é apresentada em Sabourin (2008). No presente trabalho estas teorias não puderam ser abordadas com a devida profundidade devido às limitações inerentes ao escopo deste trabalho, ficando sinalizado ao leitor que outras leituras de Frikel estão em aberto, em especial o tema das trocas interétnicas, economia tradicional, relações de trabalho e direito de posse, usufruto e distribuição da terra e de seus produtos.

Outro tema pouco explorado pelo antropólogo é o das *Terras Pretas de Índio* (TPI ou *Indian Dark Earths* em inglês), reconhecidas no Sistema Brasileiro de Classificação de Solos (SiBCS), como solos de horizontes superficiais antrópicos. Estes solos constituem valioso objeto de estudo para muitos campos do conhecimento: arqueologia, agronomia, antropologia, ecologia, etnoecologia, etnobotânica, entre outros. Esses podem ser de distintas classificações (ARGISSOLOS VERMELHOS Eutróficos abrupticos latossólicos antrópicos, LATOSSOLOS AMARELOS Distróficos antrópicos etc.), e apresentam características peculiares de fertilidade (teores expressivos de carbono pirogênico, cinzas, fósforo extraível, alta capacidade de troca catiônica, entre outros) que os tornam muito aptos ao cultivo de alimentos. Talvez nem toda “terra preta” a que se referiu Frikel possa ser classificada nestes termos, mas a ampla distribuição das TPIs pela bacia Amazônica, compondo especialmente os sítios arqueológicos por onde passou o antropólogo, levam a crer que eram, se não a totalidade, grande maioria (TEIXEIRA et al., 2010; EMBRAPA, 2018).

A presença de artefatos cerâmicos e/ou líticos ao longo do perfil de solos antrópicos, somado a uma série de outros fatores, como vestígios de atividade pirolítica, teores de minerais, distribuição geográfica, entre outros, são indícios que fundamentam a teoria de formação antrópica, a mais aceita, contudo, existem debates científicos em aberto sobre sua verdadeira origem. As referências acadêmicas sobre o tema datam desde a década de 1870, porém eram muito escassas, sendo somente a partir de 1980 sua expansão no meio científico, sendo intensificado cada vez mais após este decênio. Um detalhe interessante sobre sua origem remete ao tipo de uso do solo: combustão “fria”, demorada, tende a produzir mais carvão, e a este tipo são atribuídas as atividades de preparo de alimentos e queima de resíduos em aldeamentos, enquanto que combustões “quentes”, rápidas, típicas de agriculturas de corte e queima de curto período de pousio (*slash and burn shifting cultivation*) são incapazes de produzir carbono persistente no solo, senão cinzas, de rápida ciclagem. Além disso, os solos chamados vulgarmente de *terras mulatas*, também apresentam composição similar, porém em menor intensidade, e coloração menos escura, sendo amplamente distribuídos pela bacia Amazônica

(WOODS & DENEVAN, 2009). EMBRAPA (2018, pp. 92-93) define “Horizonte A antrópico” (o que caracteriza solos antrópicos) nos seguintes termos:

É um horizonte formado ou modificado pelo homem pelo uso prolongado, seja como lugar de residência, de descarte ou de cultivo, no qual haja sinais de adições de material orgânico de variada natureza, em mistura ou não com material mineral, cujas evidências possam ser comprovadas pela presença de artefatos cerâmicos e/ou líticos, ossos, conchas ou vestígios de ação do fogo (carvão e cinzas).

A atualização da nomenclatura botânica concernente às diversidades vegetais cultivadas descritas por Frikel foi realizada à partir de pesquisas no banco de dados Flora e Funga do Brasil, do Jardim Botânico do Rio de Janeiro (LORENZI, 2022; SILVA-LUZ et al., 2022a; VIANNA, 2022a; VIANNA & CAMPOS-ROCHA, 2022; PRANCE E PIRANI, 2022a; PRANCE E PIRANI, 2022b; GAGLIOTI, 2022; SILVA-LUZ et al., 2022b; ALVES-ARAÚJO, 2022 VIANNA, 2022b; OLIVEIRA E QUEIROZ, 2022). Os nomes científicos empregados pelo antropólogo foram atualizados, sempre que possível, de acordo com os registros para sinonímia homotípica e heterotípica, entretanto, diversas vezes Frikel registrou somente nomes populares, que não foram atribuídos à nenhum táxon cientificamente válido, dada a imprecisão que pudesse abrigar, principalmente por tratar-se de registros antigos em territórios pouco ou nada estudados na época em que o antropólogo esteve presente. O conceito de “agrobiodiversidade”, cunhado no ano 2000, é apresentando muito sucintamente para marcar uma importante caracterização dos sistemas de produção de alimentos e paisagens manejadas pelos indígenas. Este representa um relevante marco para o reconhecimento dos direitos dos camponeses, povos tradicionais, indígenas, quilombolas, entre outros, sobre seus agroecossistemas – ambientes naturais manejados para produção de plantas, animais entre outros. O conceito traz consigo o reconhecimento do patrimônio genético e cultural das populações tradicionais, cujas origens remontam a milênios e envolvem muitas esferas destas sociedades. A biodiversidade agrícola tem diversos componentes, como a diversidade vegetal, cultivada e silvestre; de animais domésticos; de insetos e de ecossistemas (SANTILLI, 2009, pp. 91-94). No presente trabalho o foco foi direcionado à diversidade vegetal e de ecossistemas (ou paisagens manejadas) por limitações dos registros do antropólogo e pelo escopo do trabalho.<sup>5</sup> Por se tratar de um conceito parcialmente contemplado pela obra de Frikel, mas que

---

<sup>5</sup> Os cuidados com xerimbabos, assim como a criação de cães, que auxiliavam na caça e eram objetos de troca importantes, dos Tiryó, não foram aqui abordados, salvo breve menção. Em contrapartida, o plantio de frutíferas para criação de ambientes de caça é citado na seção 5. Registros recentes atestam que os Kayapó (grupo que inclui os Xikrín), manejavam os insetos de seus sistemas hortícolas (RIBEIRO, 2013), então é de se presumir que naquela

ao mesmo tempo imprime um significado mais profundo sobre a importância da biodiversidade cultivada do que o etnógrafo pôde abordar, adotou-se o termo “agrobiodiversidade” na presente revisão bibliográfica, quando conveniente, e ao tratar-se da agrobiodiversidade vegetal, especificamente, adotou-se “diversidade de plantas cultivadas”.

De forma análoga, o termo “agrofloresta” tem sua origem em período posterior ao de Frikel, e se refere a sistemas de cultivo com integração de árvores e arbustos às plantas cultivadas, ou até mesmo a florestas manejadas para cultivo. O cultivo em capoeiras pode ser classificado como um tipo de agrofloresta, mas o próprio modelo de “agricultura do tipo extensivo itinerante” como postula Ribeiro (2013, p. 28), descrito de uma forma menos sistematizada nas obras de Frikel (o “roçado” das sociedades indígenas seminômades), também configura outra abordagem deste mesmo conceito. Segundo a autora, o que Frikel descreve como “roçado”, durando somente dois ou três anos, é somente uma etapa inicial da sucessão agroflorestal na clareira aberta, que perdura por muitos anos, com o manejo e cultivo de plantas perenes – bananas, frutíferas e árvores. Isto leva imediatamente a uma conexão com as teorias de Levis et al. (2018) e Clement et al. (2021), ao analisar a domesticação de paisagens. Todos tipos de roçado registrados por Frikel e analisados no presente trabalho se enquadram no conceito de “agricultura do tipo extensivo itinerante”, apesar de conservarem certas diferenciações no que tange a diversidade cultivada, sucessão agrícola, composição dos arranjos de consórcios entre espécies.

Este trabalho constitui-se como uma revisão bibliográfica com foco para os registros das tradições agrícolas indígenas, minuciosamente descritas por Protásio Frikel, e que também abarcam, por sua vez, os ciclos de subsistência, as culturas materiais, divisões sociais do trabalho, dinâmicas de ocupação territorial, direito, cultura imaterial ritualística e cerimonial, mitos e histórias, processos de transfiguração étnica, entre outros. Tem por objetivo contextualizar, caracterizar e analisar as pesquisas realizadas por Protásio Frikel nessa temática em diferentes grupos indígenas no Brasil. Para tanto, foram consideradas suas publicações referentes às expedições realizadas junto a diferentes etnias: Mundurukú, do tronco linguístico Tupi, habitantes do Rio Cururu e redondezas (FRIKEL, 1959); Xikrín (também denominados Suyá, Djóre, Mebêngôkre-Xikrín ou Kayapó-Xikrín), povo Jê, habitante, ainda hoje, do rio Caiteté (FRIKEL, 1968; 1963); Tiriyo, etnia de tronco linguístico Karib habitante do alto rio Paru de Oeste, no Parque Indígena de Tumucumaque (FRIKEL, 1960, 1971a, 1973); Suyá ou

---

época as outras dimensões da agrobiodiversidade eram ativamente manejadas e existentes, mas não analisadas por Frikel.

Kisêdjê (sua autodenominação e nome mais utilizado atualmente), do tronco linguístico Jê, que habitava o rio Paranajuba (Suyá-miçu), da região do alto Xingu (FRIKEL, 1969/1972); Kahyana, do tronco linguístico Karib, que habitou o rio Kachpakúru, afluente esquerdo do rio Trombetas (FRIKEL, 1966); Kaxuyana, etnia Karib muito relacionada aos Kahyana, que habitou o médio rio Trombetas e o lado direito do afluente do baixo rio Cachorro (Kaxúru/Kachpakúru), e posteriormente se integrou à Missão Tiriyo, no alto rio Paru de Oeste (FRIKEL, 1970; 1971b; 1971c); e as etnias Waiká/Yanomamö, Tiriyo, Mundurukú, Xikrín entre outras, em uma análise preliminar de arboricultura pré-agrícola ancestral (FRIKEL, 1978).

Espera-se com este trabalho organizar um material de alto valor histórico, principalmente no que tange à horticultura neotropical, e que contribua para a preservação da memória dos povos amazônicos, como indica a antropóloga, orientada de Frikel, Lucia Hussak Van Velthem (FIORAVANTI, 2021).

## 1 AGRICULTURA DOS ÍNDIOS MUNDURUKÚ (1959)

Em 1959, Protásio Frikel publicou seu primeiro trabalho científico totalmente dedicado às atividades de subsistência indígena. O artigo, sua sétima publicação sobre povos indígenas, foi fruto de sua estadia de dois meses em 1957 entre os Mundurukú na bacia do rio Cururú, situados no sudoeste do estado do Pará, e nele descreveu em detalhes as atividades agrícolas de comunidades Mundurukú em diferentes situações de contato. Frikel, desde 1938 já vivia em Belém, para onde foi transferido, tendo o início de suas atividades na região amazônica, entre esta etnia. O autor frisou que permaneceu apenas dois meses naquelas comunidades e a obra era resultado das observações do autor nesta e em outras viagens que realizou, comparando o que ali observava com o que ocorria com outras sociedades, a partir de informações fornecidas por alguns Mundurukús (Tomé, Cirilo e Antônia) e também por Padres em Missão religiosa instalada em área adjacente à aldeia. A atuação de missionários em outras regiões da Amazônia também é parte da rica análise elaborada por Frikel, que foi protagonista de algumas destas ações (FRIKEL, 1971; GALVÃO, 1978).

Este é um de seus trabalhos mais aprofundados sobre sistemas de cultivo: há registros sobre as técnicas de coivara amazônica, as ferramentas utilizadas, o ciclo anual de subsistência, a dinâmica de migração das malocas e do roçado, a divisão social dos trabalhos, o trabalho coletivo, os sistemas familiares e coletivos de posse e uso da terra e a composição e conformação dos roçados. A horticultura Mundurukú é então analisada a partir de dois aspectos: um primeiro, de natureza técnica e material, descrito detalhadamente em um passo-a passo; e o segundo, em sua integração com a vida social e sua organização nas esferas individuais, familiares e grupal, sendo indispensável ao bem-estar comunitário.

Realizou-se aqui uma síntese de sua obra, baseada em oito temas principais, apresentados a seguir: Revisão bibliográfica e diálogos; Organização social, migração e “aculturação”; Os Mundurukú “aculturados”: agricultura e relações sociais; Os Mundurukú dos campos: agricultura e relações sociais; Relações interétnicas e a história da agricultura; A técnica de roça; Agrobiodiversidade, sucessão agrícola, consórcios e agroflorestas; Conhecimentos tradicionais dos solos.

## 1.1 REVISÃO BIBLIOGRÁFICA E DIÁLOGOS

Antes de empreender sua análise etnográfica, Protásio Frikel realizou um levantamento bibliográfico sobre o tema, estabelecendo assim um diálogo com diversos cientistas, o que permitiu uma análise com certa contextualização histórica e regional. Neste sentido são muito relevantes suas reflexões sobre possíveis comparações com povos tradicionais amazônicos (tratadas por ele e outros autores pelo termo genérico e por vezes depreciativo “caboclos”)<sup>6</sup>. Frikel ressaltou que havia pouquíssimas obras datadas do século XX e aguardava na época a publicação ou mesmo o acesso às obras completas da Missão Franciscana, de Gonçalves Tocantins e também de Murphy, que estudou os Mundurukú do rio Cururú em 1952-53.

Neste cenário, procurou ampliar a análise sobre o tema através de uma revisão da reduzida bibliografia então disponível, partindo dos relatos do século XIX de: Karl Friedrich Philipp Von Martius, famoso botânico alemão que percorreu vastas extensões do Brasil no século XIX e que deixou um expressivo legado no âmbito das ciências naturais (HORCH, 1969); Henry Walter Bates, naturalista inglês que, tal como von Martius, realizou expedição memorável na Amazônia durante o século XIX, ocasião em que praticamente não havia qualquer registro científico da região, e publicou obra de alto valor histórico resultante de suas incursões durante onze anos no bioma (FERREIRA, 2004); e Antonio Ladislau Monteiro Baena, escritor, geógrafo e militar português, autor de obras determinantes para o estabelecimento do domínio imperial na região norte do Brasil, em especial na província do Grão-Pará (BARROS, 2006).

Frikel também dialogou com as pesquisas mais recentes dos pesquisadores Robert e Yolanda Murphy, grandes teóricos da antropologia feminista, autores de livros clássicos sobre os Mundurukú (BELAUNDE, 2015); Donald Horton, antropólogo estadunidense; Charles Wagley, brilhante antropólogo estadunidense, um dos fundadores da etnologia brasileira (PACE, 2014); Charles Wagley novamente, junto de Eduardo Galvão, este último também antropólogo de destaque, figura responsável pela institucionalização da antropologia no Brasil, grande pesquisador da formação sociocultural brasileira (SILVA, 2007); e Clóvis Caldeira,

---

<sup>6</sup> O termo “caboclo” raramente é utilizado para autodenominação pelas comunidades rurais amazônicas, sendo, historicamente, utilizado por pessoas brancas e urbanas. Nunca refere-se à um grupo social (coeso e com relações permanentes), mas sim a uma categoria social abstrata, que agrupa descendentes de indígenas miscigenados a portugueses, que vivem fora de padrões tribais no meio rural amazônico. Nas últimas décadas novas identidades sociais surgiram para que estas comunidades pudessem se agrupar em categorias em graus mais gerais de abstração, sem o cunho depreciativo que carrega o termo “caboclo”, como “Povos da Floresta, Populações Tradicionais, Pescadores Artesanais, ou Mulheres da Floresta” (LIMA, 1999).

sociólogo brasileiro famoso por sua obra acerca das práticas sociais de ajuda mútua no meio rural – o mutirão e seus análogos, em suas diversas origens – negra, indígena e europeia por todo o Brasil (SOUSA, 2015).

## 1.2 ORGANIZAÇÃO SOCIAL, MIGRAÇÃO E “ACULTURAÇÃO”

Frikel iniciou sua análise etnográfica a partir do reconhecimento de duas estruturas de aldeamento distintas entre os Mundurukú, fato já observado por Murphy (1954), referenciado pelo autor, sendo estes elementos decisivos para toda organização social do povo: havia uma minoria populacional, ditos Mundurukús dos campos, formada por aproximadamente 250 pessoas que mantinha o sistema “tradicional”, alojada em malocas comunitárias, no centro do aldeamento. Nestes locais prevalecia um sistema de trabalho coletivo, baseado no auxílio mútuo. A concentração do povo todo em uma estrutura nuclear de aldeamento também estava vinculada ao uso comum da terra, com relações de interdependência entre os gêneros e famílias. Também é importante destacar que mantinham um ciclo de migrações dentro de um grande território atribuído ao domínio do povo. Isto se dava porque a maloca dos Mundurukú dos campos era situada no centro da “roça”, expressão da sua importância social, como explica Frikel (1959 pp.27-29) (cf. figura 6):

No caso da mudança e da construção de uma nova maloca, esta fica no centro do novo roçado do tuxaua ou chefe do grupo. A forma tradicional da roça é arredondada, como já mencionamos. E no centro dela limpa-se o terreiro da nova aldeia, também redondo. Nêle se distribuem as casas num quadrado [...] O núcleo assim formado torna-se, então, um novo centro do grupo tribal, do clã ou sipe. Roça e maloca formam, uma unidade e a maloca fica dentro da primeira roça. Nos anos seguintes, amplia-se o roçado mais para os fundos. E se a terra não for própria, transfere-se a roça para mais adiante, e sempre mais adiante, até que, depois de uma série de anos, sente-se necessidade de transferir a aldeia e começar de novo. Originando-se, assim um ciclo de migração intraterritorial dos grupos... Com o tempo, a terra ao redor das habitações torna-se fraca e exausta (FRIKEL, 1959 pp. 27-29).

Tal migração intraterritorial não configurava um tipo de nomadismo, segundo o autor, visto que era decorrente da horticultura e não ultrapassava os limites territoriais Mundurukú:

De fato, existe uma certa migração dos grupos, resultantes das condições agrárias, pois é a terra que obriga o índio a mudar-se sempre de novo. Mas estas migrações são um processo lento que não se nota tanto ou acentuadamente, porque as mudanças de um lugar para outro, realizam-se só espaçadamente, dentro de decênios e porque se passam dentro de uma certa área bem definida que é justamente o habitat da tribo (FRIKEL 1959 p.29).

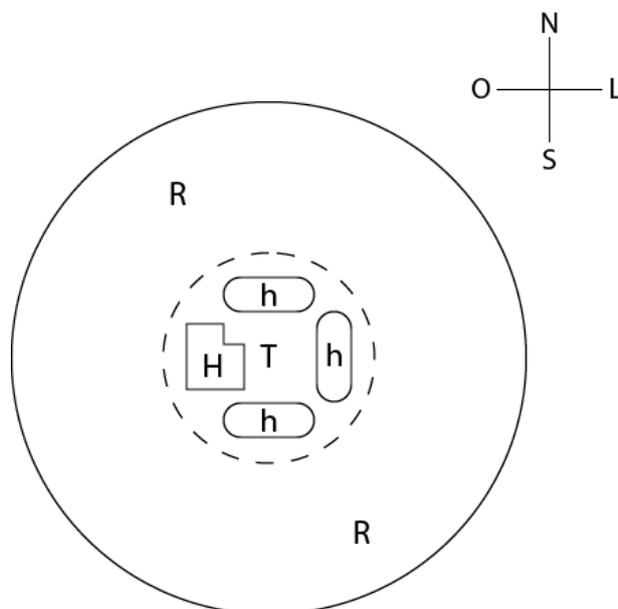


Figura 6 - Croquis de uma maloca dos Mundurukú dos campos. Legenda: R - roçados; T - terreiro; H – *hok sa* (casa da liderança); h - *hok-a* (casas comuns). Adaptado de Frikel (1959, p. 28).

Frikel cita que os Tiriyo, antes da instalação das Missões religiosas na sua região, também mantinha migrações intraterritoriais periódicas após as áreas de roça se afastarem muito da aldeia, como no caso Mundurukú (FRIKEL, 1971).

Por outro lado, cerca de 80% da população total, aproximadamente 950 pessoas, havia adotado novos sistemas de organização habitacional com o avanço da conquista de territórios por não indígenas e abandonado o sistema de alojamento em malocas comunitárias. Estes grupo habitavam os rios Tapajós, Cururú, Tropas, entre outros e foram caracterizados por Frikel como um grupo plural, que abrigava nuances devido à distintos graus de aculturação pela sociedade colonizadora, tendo sido classificados somente por um mesmo sistema organizacional geral – denominados por vezes Mundurukú “aculturados” (FRIKEL, 1959 pp. 21-22).

Durante a escrita de sua obra, Frikel recorre à conceituação de direitos e condições que julgou coerentes para descrever o que observara. “Individualismo”, “direito de compensação”, “proprietário” e “furto” são alguns dos termos que empregou para tentar descrever relações agrárias alheias ao direito ocidental, ao mesmo tempo em que ocidentaliza algumas características da sociedade indígena (FRIKEL, 1959). Pode-se especular sobre o objetivo do autor quanto à isto – seria um primeiro esforço antropológico para garantia de reconhecimento da sociedade indígena enquanto unidade estável, organizada e, portanto, merecedora de direitos dentro da nação brasileira? Ou seria fruto de desconhecimento conceitual acerca do tema entre seus contemporâneos no âmbito da Antropologia e do Direito?

### 1.3 OS MUNDURUKÚ “ACULTURADOS”: HORTICULTURA E RELAÇÕES SOCIAIS

A situação encontrada por Frikel nos povoados Mundurukú “aculturados” era distinta desta descrita para os Mundurukú dos campos. As *hok-a*, outrora lar de vários núcleos familiares com parentesco entre si, estavam dispersas em casas particulares de cada pequeno núcleo familiar que, por sua vez, possuíam áreas de roça e de plantações também particulares. O auxílio mútuo e a reciprocidade, com destaque para as relações de trabalho entre os gêneros masculino e feminino, se mantinham, nas mesmas formas e condições, apesar de ocorrerem nos roçados particulares. Naquele contexto passou a existir também um tipo de roçado compartilhado entre parentes próximos, em situações excepcionais, cuja existência nas comunidades Mundurukú dos campos era duvidosa para Frikel. Tratava-se de uma plantação estritamente composta por maniva e tubérculos realizada por irmãos, pais e filhos ou no caso de alguém impossibilitado de conduzir sua roça particular, por adoecimento, por exemplo. Ainda assim, não faltariam roçados particulares à parte para o cultivo de outros gêneros agrícolas, como bananas e pimentas (FRIKEL, 1959, pp. 26-27).

A herança passou a ser um aspecto relevante neste novo contexto social: ao morrer o pai, a roça passava a ser administrada pelo filho mais velho, que devia zelar por esta e garantir o sustento da família; nota-se que a herança era familiar e a roça deveria servir a todos integrantes, enquanto núcleo reduzido. A roça era repassada aos irmãos, caso não houvesse filhos, e, não havendo irmãos, era transmitida a outros parentes. O território ocupado pelos roçados não servia para outros fins, nem mesmo ao abandono/pousio, configurando-se, neste contexto, uma consolidação de áreas de roçado e, assim, uma ruptura com a prática de pousio típica da coivara indígena e do seminomadismo Mundurukú, como será tratado mais adiante. Frikel não se deteve em descrever como seria a reposição da fertilidade do solo nesta condição, já que a queima e coivara da matéria vegetal florestal derrubada após longo período de regeneração da vegetação natural deixava de existir. Mantendo em sua análise esta lacuna de alta relevância, o autor lançou seus olhos para registros de outros antropólogos sobre populações tradicionais amazônicas (“caboclos”) que praticavam um tipo de roçado comum muito semelhante, denominada de “roça de sociedade”. Sucintamente, postula que esta era diferente por, geralmente, estar voltada para finalidades comerciais (FRIKEL, 1959, pp. 26-27).

#### 1.4 OS MUNDURUKÚ DOS CAMPOS: HORTICULTURA E RELAÇÕES SOCIAIS

As relações de posse agrária, a distribuição dos produtos do roçado e a elaboração dos artesanatos Mundurukú são os temas em que Frikel mais dispôs de conceitos do direito ocidental para sua descrição: os Mundurukú dos campos consideravam a posse da terra como um direito transitório de usufruto, que se dava enquanto em uso por alguém, sob sua responsabilidade; assim que abandonada para pousio, a área já não pertencia a ninguém, ficando, então, vaga para ocupação de outrem. Além da posse agrária, o autor esboça uma conceituação de direitos sobre o trabalho e posse dos produtos e das relações sociais observadas nas atividades agrícolas, mas de forma pouco aprofundada (FRIKEL, 1959, pp. 22-23).

Frikel também faz uma descrição dos roçados familiares, que eram destinados ao suprimento de cada *hok-a*, casas grandes que abrigavam vários núcleos familiares; após o reconhecimento do terreno e da determinação das dimensões e locais para abertura do roçado, iniciavam-se os trabalhos em grupo, comumente denominados de mutirão ou *puxirum*, mas as colheitas eram realizadas e consumidas pela família extensa, grupo de uma *hok-a*, responsável pelo roçado até o término de seu período de uso. Além disso, atividades específicas eram realizadas por grupos sociais de cada sexo, como será exposto adiante (FRIKEL, 1959, pp. 22-23).

Entre os Mundurukú dos campos, Frikel propõe que a relação de serviços do homem para com a mulher, nas relações familiares, era baseada em reciprocidade: a mulher dependia do serviço masculino de abertura da clareira e preparo de solos e o homem, da semeadura e colheita realizadas pela mulher; os filhos usufruíam dos trabalhos de ambos. O autor conceitua para este aspecto um “direito de compensação”, presente tanto na prática de trabalho coletivo (*puxirum*), quanto no usufruto masculino dos produtos da roça plantada pela mulher, e do usufruto da mulher pelo terreno preparado pelo homem para plantar – direito que equalizaria os trabalhos e promoveria a troca justa dos produtos (FRIKEL, 1959, p. 23-24).

O *puxirum*, também conhecido nas regiões sul e sudeste brasileiras como mutirão, era elemento cultural intrínseco ao ciclo de trabalhos Mundurukú e foi mantido mesmo quando, por um processo de aculturação, alguns grupos abandonaram a vida em malocas comunitárias. Em outras obras o autor registra práticas semelhantes em outras etnias, o que destaca a importância deste elemento de forma generalizada, conforme analisado nas seções 3, 4.5, e 7.3. O trabalho em grupo em uma mesma tarefa e local acontecia principalmente no processo de abertura de roças novas, uma fase que demandava muito esforço físico na horticultura indígena amazônica. Entre os Mundurukú para que fosse agendado um evento deste tipo, era exigida

oferta abundante de bebidas, peixes e carnes de caça, que eram compartilhados em momento de união e celebração com todos que ali trabalhavam em ajuda mútua (FRIKEL, 1959, pp. 25-27). Feito mediante convites individuais, geralmente bem aceitos, o *puxirum*, segundo o autor, poderia ser definido assim:

A comunidade auxilia o indivíduo, ou melhor, os membros se ajudam mutuamente; e cada um deve auxiliar os outros, quando chega a vez de fazer a roça. Existe, pois, quanto a este trabalho coletivo, um elaborado sistema de receita e recompensa em bases iguais. Recebem-se dias de trabalho e, mais tarde, paga-se este auxílio recebido, da mesma forma, com dias de trabalho. Trata-se, portanto, de um amplo sistema de auxílio mútuo. É natural que o dono da nova roça achará o seu principal apoio dentro de sua parentela: filhos adultos, irmãos, cunhados, genros, etc (FRIKEL, 1959, pp. 24-25).

O trabalho em comunidade assumia um aspecto festivo e para isso não faltariam abastecimentos para o bem estar das pessoas:

Para o dono da roça é importante acertar os dias de auxílio, porque tem que providenciar para estes dias o rancho: carne, peixe, beijú, bebidas. Pois da aquisição dêste rancho depende a continuidade ou a interrupção dos serviços da roça. Quando são muitos os homens e o dono da roça não pode arrumar alimentação suficiente, trabalha-se com intervalos. Broca-se um ou dois dias e depois para-se, para caçar e pescar. Continua-se, mais tarde, com a derruba, da mesma maneira, "conforme a bóia" como dizem. Os intervalos ou, respectivamente, os dias de trabalho dependem, portanto, da provisão ou dos mantimentos existentes (FRIKEL, 1959, p. 25).

O autor não detalha a duração exata dos trabalhos em mutirão, mas constata-se pelo relato que duravam, certamente, mais de um dia, reiterado pelo fato de o período típico exigido para cada serviço de preparo do sistema de cultivo hortícola, como a derrubada, que demoraria três dias de trabalho. Em síntese: “Cada campineiro adulto do sexo masculino, tem sua própria roça que é limpa pelo esforço coletivo de todos os homens da aldeia e plantada de mandioca com a cooperação da aldeia inteira” (MURPHY, 1954: 28 apud FRIKEL, 1959, p. 23). Uma vez mais, Frikel ressalta a herança indígena para comunidades tradicionais: Em nota de rodapé explica: “O modo de convidar vizinhos e parentes para trabalhos em comum e de marcar os respectivos dias, existe também, neste mesmo sentido de auxílio mútuo, entre os caboclos do Baixo Amazonas” (FRIKEL, 1959, p. 25). Assim, a teoria geral de Mauss (2003, pp. 200; 243 apud Sabourin, 2008) sobre a dádiva indígena expressa na sequência “dar, receber, retribuir” ganha mais uma dimensão no tema do mutirão: as festividades e o trabalho regiam relações comuns de reciprocidade.

## 1.5 RELAÇÕES INTERÉTNICAS E A HISTÓRIA DA AGRICULTURA

Acerca das relações entre indígenas, caboclos e os colonizadores em geral, Frikel tece importantes comentários que retratam a história agrícola dos Mundurukú:

Dêsse ról [das plantas cultivadas] vê-se que os Mundurukú devem ter tido bastante contácto com os civilizados e outras tribus para adquirir tal quantidade de plantas úteis. Como antigo “stock” de plantas cultivadas pelos indígenas nas florestas do Vale Amazônico, devem ser consideradas, em primeiro plano, os tubérculos (FRIKEL, 1959 p. 17)

Os Mundurukú dos campos, nas conclusões de Frikel, tinham uma vinculação histórica de várias gerações com a horticultura, beneficiavam a tapioca e o tucupi e produziam farinha de mandioca. Este sistema de cultivo era muito estimado por gerar produtos valiosos para além da subsistência, pois já vinham sendo utilizadas nos escambos interétnicos e mesmo no comércio com não-indígenas. Para isso, resgata alguns relatos de Martius, de um século antes:

Nas artes de agricultura, os Mundurucú somente parecem estar desenvolvidos em comparação aos outros, enquanto o poder da numerosa e belicosa tribo (...) dá mais segurança às plantações e porque a população, um tanto densa, não pode mais ficar dependendo unicamente de caça e pesca. Plantam um pouco de algodão e muita mandioca [brava], cuja farinha, empacotada em cestos e folhas largas de palmeiras ..., costumam vender aos navegantes do Tapajós, desde que entraram em contácto pacífico (MARTIUS, 1867, p. 390, apud FRIKEL, 1959, p. 3).

Para a compreensão da adaptação histórica do povo ao avanço da colonização, cita ainda:

A roça, hoje em dia, é indispensável para a vida dos Mundurukú. Êle é ainda caçador, pescador, e coletor de frutas selvagens. Mas sem roça, êle não poderá mais viver. Êle mesmo acharia absurdo a idéia de subsistir somente de caça e coleta. Sabe aproveitar sua roça e as plantas que nela cultiva, tirando delas uma séria de subprodutos que lhe ajudam o sustento (FRIKEL 1959, p.18)

Levando em consideração a obra de Bates (1944), Horton (1948) e Murphy (1954), além de sua própria experiência, o autor faz um apanhado histórico sobre os Mundurukú. Sobre isso, há uma diversidade de observações por parte de cada autor e para cada povoado: algumas comunidades, como as do rio Maué-Assú, quase não tinham roças grandes e casas de farinha – mas Frikel concluiu que os Mundurukú do Cururú eram, de fato, exímios agricultores e guerreiros, que gradualmente reduziram as atividades bélicas conforme o avanço da colonização. Ele constatou que, naquela época, dependiam muito da volumosa produção de farinha de mandioca, comercializada com os regatões do rio Tapajós (FRIKEL, 1959, pp. 1-5).

Após deixarem de cultivar a área de roça, instauravam um longo período de pousio, em que esta tinha um processo de regeneração florestal iniciado e se convertia no que denomina-

se “capoeira” ou floresta secundária em estágio inicial de regeneração. Após abrirem muitas áreas de roça ao redor da maloca, estas se situariam cada vez mais distantes, pois eram concêntricas. Ao atingirem distância desconfortavelmente grande, planejava-se a migração de toda maloca para um novo local no grande território considerado pertencente à etnia Mundurukú, evento com frequência estimada em algumas décadas (FRIKEL, 1959, pp. 1-5). Disso se depreende que as áreas cultivadas permaneciam por vários anos em regeneração florestal, que é um fator limite para a distinção de uma agricultura de corte e queima insustentável e a milenar coivara (ou agricultura extensiva itinerante), um dos possíveis elementos formadores de solos antrópicos altamente férteis (RIBEIRO, 2013).

## 1.6 A TÉCNICA DE ROÇA

A técnica de roça Mundurukú recebeu grande atenção de Frikel e a segunda parte de sua obra apresenta amplo detalhamento desta forma de se realizar a coivara. O autor apresenta o ciclo de trabalhos agrícolas do povo em dez etapas bem definidas: tudo se iniciava com a escolha do local mais favorável, que garantiria boa produção e economia de trabalho - nem todo local era propício à atividade. Em seguida, procedia-se à determinação do tamanho e formato do roçado: sabendo os agricultores que a área teria menor capacidade produtiva por suas características edafoclimáticas, aumentavam o tamanho. A forma tradicional, arredondada ou elíptico-ovalada era preferencial, mas em terrenos acidentados e pela influência dos caboclos, formatos quadrados e retangulares eram também presentes. Frikel nota que estava em curso uma mudança na tradição, que visava a ampliação dos roçados para geração de renda através do comércio com os não indígenas e caboclos (FRIKEL, 1959, pp. 7-8.).

A terceira etapa refere-se à broca, que era o início dos trabalhos manuais no roçado escolhido. Cortavam-se pequenas árvores, arbustos e “mato”, como define o autor. Isso facilitaria o corte posterior das árvores grandes. Durava cerca de três dias e depois esperavam a biomassa cortada secar. Após duas a quatro semanas, vinham os trabalhos da derrubada, pelo mês de abril ou maio, que durava igualmente cerca de três dias, fase determinante, que requeria ampla experiência e habilidade: para garantir boa abertura de roça, árvores maiores eram selecionadas como guias nos cantos ou em elevados do roçado. A partir disso traçava-se a linha imaginária de queda, que se abria em formato de cunha, e então, as árvores menores desta área eram cortadas até metade de seu diâmetro, desta forma a mera derrubada da árvore grande ocasionaria a queda de ampla área. O comprimento de mata aberto poderia ser superior à 100

metros e finalizava-se cortando os troncos finos que sobravam e as quinas do roçado para acertar a forma desejada (FRIKEL, 1959, p. 9).

Passados dois meses ou mais desde a derrubada, poderia ser iniciada a queimada, por agosto. A espera garantia boa secagem da madeira, resultando em um serviço rápido e eficiente, e os troncos residuais serviam para uso como lenha, aproveitamento também observado entre os Tiriyo. Escolhiam o dia certo de acordo com a velocidade do vento para que uma leve brisa alimentasse a combustão sem levar o fogo embora, garantindo a queima dos troncos grandes. Também aceiravam faixas ao redor do futuro roçado pelo uso de fogo a fim de impedir incêndios florestais, em plantações ou nas habitações, o que demonstra sua responsabilidade com o território e o domínio do fogo; como ferramentas, usavam tochas de palhas secas ou madeiras resinosas para incendiar vários pontos do roçado (FRIKEL, 1959, p. 10). Sobre a análise do uso do fogo, em uma nota de rodapé, em outra obra, Frikel expõe que os índios em geral conheciam muito bem a direção dos ventos na bacia amazônica (que são de leste a oeste), e que aplicavam este conhecimento ao manejar o fogo na horticultura (cf. FRIKEL, 1970, p. 26).

Após a queima lenta dos troncos grandes, estendendo-se por vários dias, era necessário fazer a coivara, isto é, empilhar galhos, ramagens e pedaços miúdos de troncos em cima dos grandes para queimar bem, depois ateava-se fogo uma vez mais afim de finalizar a queima. A habilidade e técnica que exigia o manejo do fogo demonstrava seu refinamento: eles ateavam fogo nos campos (formações savânicas), assim como os Tiriyo, por razões não ligadas ao cultivo de plantas, mas somente depois de terem realizado a coivara nas áreas de roçado. Isto garantia que as chuvas atraídas para a região não atingissem o roçado antes da completa queima da matéria vegetal derrubada. Frikel reitera a sofisticação do método: “Como todo serviço de roça, a queimada, a coivara, e a queimada da coivara, exigem prática e habilidade. Em caso contrário o índio obterá um roçado mal queimado” (FRIKEL, 1959, p. 10). O autor não detalha a composição fitofisionômica do território Mundurukú, mas é certo que haviam áreas savânicas (campos, não cultiváveis) e áreas florestais nas quais eram realizadas suas roças.

Até este ponto mantinha-se exclusividade masculina no trabalho. Homens e mulheres iniciariam, após a correta queima da coivara, os plantios, entre setembro e outubro. Além das ferramentas introduzidas recentemente (enxada e ferro de cova), a ferramenta que utilizavam tradicionalmente foi denominada por Frikel como *pau-de-cavar*, semelhante ao que foi visto entre outras etnias, como é descrito nos itens 4.2 e 7.6, e era utilizado para abrir as covas para inserção de manivas:

[...] consiste numa vara forte, de mais ou menos 2 metros de comprimento e que está apontada na parte inferior. O homem empurra esta vara com força, no chão, num ângulo de 30 a 45 graus, e endireitando-a para uma posição vertical, abre assim uma pequena cova, na qual a mulher que o acompanha, coloca dois, no máximo três talos de maniva (FRIKEL, 1959 p. 11)

Após a inserção das manivas, a mulher pisava na terra frouxa para firmar, deixando-se uma gema de brotação acima do solo; muitas outras plantas eram também cultivadas, os consórcios são detalhados adiante. Entre o plantio e a colheita a roça precisava ser capinada (ter a vegetação espontânea cortada) duas vezes e utilizavam para isso o terçado, um tipo de facão de grande comprimento, típico da amazônia, que era usado como ferramenta multifuncional. A frequência e época das capinas variava com as condições climáticas, em especial a chuva, que acelerava o crescimento das plantas espontâneas. Após um ano a mandioca poderia ser colhida, sempre manualmente, sendo empregado uso de terçado para cavar a terra ao redor das raízes quando estivesse muito dura, igualmente válido para a colheita da batata-doce e cará. Era um processo prolongado, que se dava conforme a necessidade de consumo (FRIKEL, 1959, pp. 17-18).

Exposto de forma sucinta acima, havia exceções no processo de cultivo, como em casos de adoecimento dos responsáveis, que poderiam levar ao replantio de um roçado já explorado anteriormente, ou nos casos de exploração de solos excepcionalmente férteis em que costumava-se estender o período de exploração, somada à expansão com abertura de uma pequena roça adjacente. A produtividade era muito inferior ao cultivo em coivara nova; roças recém desmanchadas eram cultivadas com bananas, caso fosse propício, senão, já iniciava-se, pelo pousio, a regeneração florestal, configurando-se ali uma capoeira em estágio inicial de sucessão (FRIKEL, 1959, p. 18).

## 1.7 AGROBIODIVERSIDADE, SUCESSÃO AGRÍCOLA, CONSÓRCIOS E AGROFLORESTAS

Sobre a agrobiodiversidade e sucessão de cultivos do roçado Mundurukú, Frikel registrou que, iniciando a etapa de plantio, realizava-se a semeadura da melancia na área recém queimada, condição boa para o desenvolvimento deste cultivo. Sucedendo-a, eram então plantadas as outras espécies, em um grande consórcio: a roça de maniva - mandioca e cará, “plantadas alternadamente como que num quadro de xadrez”, era circundada por áreas separadas de abacaxi, cana-de-açúcar, timbó, arroz, milho, feijão, fava, jerimum e algumas

outras culturas. Tal sistema produtivo era disposto conforme os croquis nas Figuras 7 e 8, reprodução de desenhos elaborados por Frikel a partir de informações fornecidas por Tomé, um Mundurukú (FRIKEL, 1959, pp. 10-14).

Nos espaços vagos, em áreas esparsas pelo roçado circular preenchido com os cultivos mencionados, eram alocadas pimentas diversas, tajá, banana, algodão, urucum, mamão e macaxeira (variedades “doces” de mandioca, isto é, com baixo teor de ácido cianídrico). Seus volumes eram reduzidos, comparados às culturas primeiramente descritas, por isso, não havia, segundo Frikel, preocupação de estarem inseridos em um sistema bem definido e delimitado. Menciona também o amendoim, tabaco e curauá como integrantes do roçado Mundurukú, porém plantados em lotes à parte (FRIKEL, 1959, pp. 12-13).

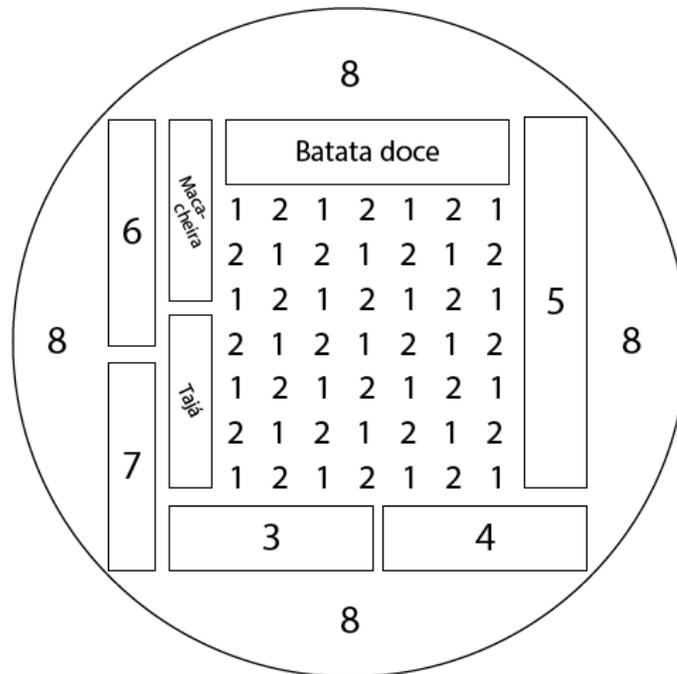


Figura 7 - Croquis do roçado complexo Mundurukú - Legenda: 1 – mandioca brava; 2 – cará; 3 – cana-de-açúcar; 4 – abacaxi; 5 – timbó; 6 – arroz; 7 – milho; 8 – feijão, fava, jerimum e outras culturas não especificadas (Adaptado de FRIKEL, 1959, p. 13)

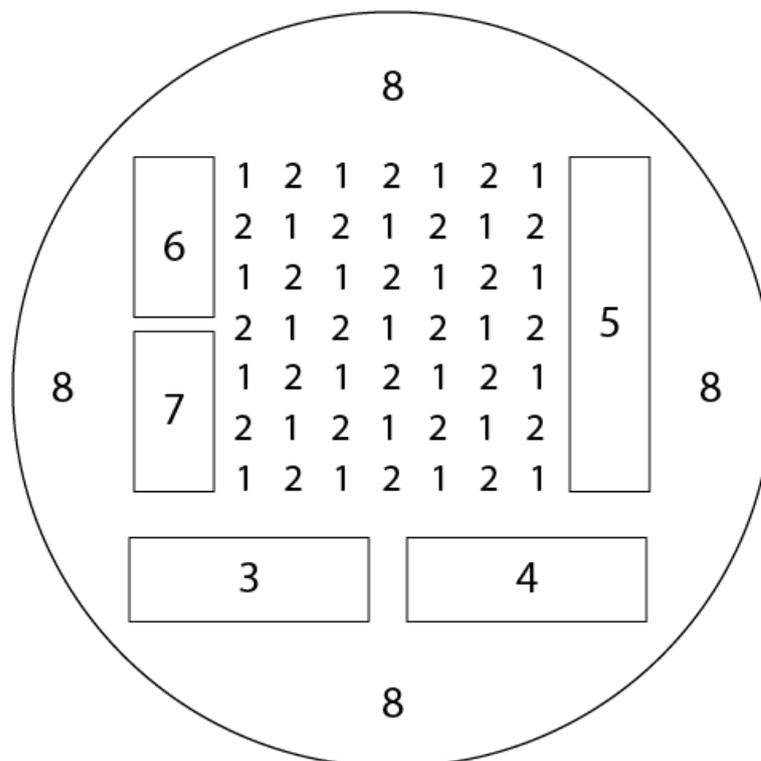


Figura 8 - Croquis do roçado simples Mundurukú - Legenda: 1 – mandioca brava; 2 – cará; 3 – cana-de-açúcar; 4 – abacaxi; 5 – timbó; 6 – arroz; 7 – milho; 8 – feijão, fava, jerimum e outras culturas não especificadas (Adaptado de FRIKEL, 1959, p. 12)

Nesta obra de Frikel há um registro de caráter raro na literatura etnológica acerca do cultivo em capoeiras, para além das práticas gerais de coivara. Entre os Mundurukú, fora dos espaços de roça, isto é, das clareiras abertas e encoivaradas, cultivavam-se várias espécies:

Em conexão com este sistema de agricultura convém também mencionar as plantas de cultivo geral. Deve-se fazer então, uma distinção entre plantas que se cultivam na roça estritamente dita, e outras, especialmente fruteiras, fora da roça, em capoeiras, ao redor da casa, nos portos de canôa ou outros lugares de frequência ou acesso fácil (FRIKEL 1959, p.13)

Frikel não tratou de outros sistemas de produção de alimento fora do que denominou de “roçado”, senão por este e outros sucintos relatos ao longo de suas obras. Classificou os cultivos agroflorestais e os manejos da paisagem da seguinte maneira, em contraposição ao “roçado”: “No primeiro caso [roça estrita], trata-se de plantas de agricultura propriamente dita, no segundo, de uns começos de pomicultura embora muito rudimentar ainda”. Sua análise reflete uma limitação muito severa e coerente à narrativa padrão da Revolução Neolítica, exposta em Clement et al. (2021). Pode-se dizer que Frikel praticamente negligenciou os sistemas de produção de alimentos que destoavam do que se concebe como “agricultura” na referida narrativa padrão, ao mesmo tempo que forneceu um relato de caráter possivelmente raro na

literatura científica da época. Entre as plantas cultivadas fora da *roça*, Frikel cita a cuia, o jamarú, a frecha, o café, o cacau e o jenipapo (FRIKEL, 1959, pp. 13-15).

A biodiversidade vegetal cultivada pelos Mundurukú era complexa e os registros de Frikel são carentes de alguns detalhes, mas somavam 22 espécies diferentes, que tinham cerca de 52 variedades, sendo que algumas eram de recente introdução. Abaixo segue uma lista resumida do que Frikel (1959, pp. 31-34) registrou; quando possível, a grafia dos nomes científicos (taxonomia botânica) foi atualizada segundo Flora e Funga do Brasil (2022):

- Duas variedades de algodoeiro (*Gossypium* spp.), um grande e outro pequeno;
- cinco de abacaxi (ananaz; *Ananaz sativus* Schult & Schult.f), que variavam pelo seu dulçor, acidez, tamanho, cor e fitofisionomia de origem;
- uma de arroz (*Oryza* sp.);
- oito de bananas (*Musa sapientum* L. e *M. x paradisiaca*), a muitas correspondidas a variedades com nome em português: são tomé, caiena/caiana, inajá, roxa, branca, d'água/chorona, pacová e pacová grande.
- quatro de batata-doce (*Ipomoea batatas* (L.) Lam.), que variavam em sua cor;
- duas de cacauzeiros (*Theobroma cacao* L.), manso e silvestre;
- uma de café (*Coffea* sp.);
- três de caju (*Anacardium* sp.), do cerrado e da mata, variando também pela cor da fruta;
- uma de cana-de-açúcar (*Saccharium officinarum*);
- onze variedades de cará (*Dioscorea* spp.), variando em formato, cor e tamanho;
- uma de cuia (*Crescentia* sp.);
- uma de curauá (Bromeliaceae) (cf. *Ananas comosus* var. *erectifolius* (L.B.Sm.) Coppens & F.Leal);
- três de feijão (*Phaseolus* spp.), variando em tamanho da vagem;
- uma de jenipapo (*Genipa americana* L.);
- uma de jerimum (*Cucurbita* sp.);
- uma de ingá (*Inga* sp.);
- uma de jamaru (*Lagenaria vulgaris* L.);
- uma de laranjeira e uma de limoeiro (*Citrus* spp.);
- duas de macaxeira (*Manihot* sp.; *Palmata* sp.), variando em cor;
- duas de mamão (*Carica papaya* L.), variando pela sua cor;
- uma de manga (*Mangifera indica* L.);

- duas de manicuera (um tipo de mandioca; *Manihot* sp.), variando pela coloração foliar;
- sete de maniva (mandioca brava; *Manihot utilissima* Crantz), variando pela cor da raiz, e cor e tamanho das folhas;
- quatro de melancia (*Citrullus lanatus* (Thunb.) Matsum. & Nakai) variando pela cor da polpa;
- duas de milho (*Zea mays* L.), variando pela dureza dos grãos;
- uma de amendoim (*Arachis hypogaea* L.);
- quatro de pimenta (*Capsicum* spp.), variando pela pungência, tamanho e formato;
- uma de tabaco (*Nicotiana tabacum* L.);
- duas de tajá (*Aracea* sp.), silvestre e “da cobra”;
- uma de timbó (Sapindaceae; Frikel tinha dúvida se tratava-se de *Paullinia* sp. ou *Serjania* sp.);
- e uma de urucum (*Bixa orellana* L.).

## 1.8 CONHECIMENTOS TRADICIONAIS DOS SOLOS

Frikel analisou o conhecimento sobre os solos entre os Mundurukú, que abriam frequentemente novas roças em locais nunca antes cultivados pelo grupo e, por isso, necessitavam reconhecer os melhores solos para cada cultivo. Sempre se atentavam aos tipos de solos ao adentrarem as matas para caça e coleta, a fim de mapearem os locais propícios para cada finalidade agrícola. Para isto, realizavam um teste visual-tátil do solo, extraíndo um pouco da sua camada superficial com um terçado e desfazendo-a nas mãos (FRIKEL, 1959, pp. 6-7)

Conheciam as potencialidades de cada tipo de solo e ampliavam a produção de acordo com a necessidade e capacidade produtiva das áreas; não abriam coivaras em áreas com a presença de formigueiros de saúvas ou outros insetos potencialmente danosos aos cultivos e, assim como os Xikrín, Tiriyo e Káhyana, plantavam em terrenos levemente declivosos, a fim de drenar o excesso hídrico da pluviosidade amazônica, excetuando-se somente os plantios em terrenos arenosos, cuja drenagem é acentuada, contudo, eram pouco comuns (FRIKEL, 1959; FRIKEL, 1966 ; FRIKEL, 1968). A classificação exata dos solos era a seguinte:

Terra arenosa: - bôa sômente para a maniva; para outras plantações é inadequada; terra barrenta : - bôa especialmente para maniva, tubérculos em geral e também para bananeiras; outras plantas não se desenvolvem muito bem nêste sólo; terra preta: - bôa para tudo. Por isso sempre se procuram terras

prêtas e a elas se dá preferência. É terra especial para tabacos (FRIKEL, 1959 p.7).

Por experiência adquirida na formação indígena desde a infância, conheciam a capacidade produtiva de cada local, elaboravam uma estimativa sobre o total de pessoas que o roçado era capaz de alimentar e sobre o desenvolvimento possível de cada cultura de forma extraordinariamente prática:

Achando êle a terra escolhida um tanto fraca, calculando que a safra será menos satisfatória, de antemão, faz a roça um tanto maior. Pela prática que adquiriu desde a juventude, calcula empiricamente a área necessária. Não usa para isso medidas, à semelhança de nossos caboclos ('braças', 'varas' ou cousa semelhante). Fiz várias tentativas para saber como o Mundurukú calcula o tamanho da roça a fazer. As respostas eram sempre as mesmas: "... olhando, a gente já sabe..." ou "... a gente, só vendo..." [...] O cálculo, é, portanto, essencialmente intuitivo, embora se baseie sôbre experiências práticas, colhidas durante gerações (FRIKEL, 1959 pp.7-8).

As dimensões dos roçados Mundurukú não foram mensuradas por Frikel. Como é sabido que a maior parte das informações retratadas no artigo analisado provêm de relatos de integrantes da sociedade estudada, é provável que o autor não tenha de fato um embasamento empírico para atestar certos parâmetros, como a própria regularidade na composição e área de roçados ao longo do tempo.

## 2 OS ÚLTIMOS KÁHYANA (1966); O "CÓDIGO DE CIVILIDADE" KAXÚYANA (1971)

A sociedade Kahyana estava dividida em dois grupos quando Frikel e sua expedição estabeleceram o primeiro contato em outubro de 1948: o da maloca de Márunu e o do Igarapé Imno-húmu, ambos situados no rio Kachpakúru. O nome do povo remete ao seu habitat original, o rio Kahu (Trombetas), do qual o rio Kachpakúru é tributário. Frikel esteve com seu grupo por três dias na maloca de Márunu, lar de um pequeno grupo de três famílias, que somavam 10 pessoas, e ali pôde registrar algumas notas, compiladas na obra “Os últimos Kahyana” (Frikel, 1966). O grupo do Igarapé Imno-húmu, estabelecido à cerca de três dias de viagem rio acima, era um pouco maior, contudo, ainda muito diminuto – 20 pessoas. Cabe destacar que o autor empreendia, naquela época, uma análise sobre os Kaxuyana, e dada a proximidade das duas etnias em termos de idioma, cultura e tradições, também em certa ocasião, terminou por contatar os Kahyana (FRIKEL, 1966, p. 7). Nesta seção são incorporados pequenos detalhes dos Kaxuyana, dada a proximidade étnica dos dois grupos, a figura 9 é uma fotografia recente de uma aldeia Kaxuyana.



Figura 9 – Aldeia Kaxuyana na Terra Indígena do Parque do Tumucumaque para onde se mudaram na década de 1960. Fonte original: Instituto Socioambiental. Foto: Denise Fajardo Grupioni (2007). (Reproduzido de MARTINS, 2013)

Frikel mantinha contato próximo com grupos Kaxuyana e Tiriyo, estreitamente ligados à etnia Kahyana por relações matrimoniais e econômicas, e indígenas Kaxuyana foram os guias

e também os responsáveis pelo contato de Frikel com as duas aldeias Kahyana. Disso se esclarece que apesar de não terem contato com não-indígenas, mantinham muitas relações com outros grupos que já o tinham, e, ainda que apresentassem elementos de uma e outra sociedade circundante, não configuravam-se processos de “aculturação” para além das influências interétnicas, segundo o autor. Na ocasião da visita de Frikel à Márunu estavam algumas pessoas do grupo Marajó, da etnia Pianakotó, fato que reforça a intimidade entre etnias. Um ano após esta primeira visita aos Kahyana, Frikel empreendeu mais uma expedição ao local, contudo, foi informado pelos Kaxúyana que pouco tempo depois da primeira visita as duas aldeias Kahyana tiveram um grande conflito entre si, que foi o responsável pelo extermínio de praticamente todos Kahyana (FRIKEL, 1966, pp. 7; 10-14).

Frikel descreveu os instrumentos domésticos e de trabalho que teve oportunidade de ver enquanto esteve lá, e estranhou a ausência de ferramentas de ferro, ou mesmo líticas, mesmo lhe sendo nítida a utilização destes. Era peculiar que pudessem realizar as obras ali presentes com os raros terçados, machados e outros instrumentos líticos ou metalúrgicos que viu. Dada sua limitação populacional e pouco contato com não-indígenas, era provável que tivessem dificuldades quanto à obtenção destes instrumentos; durante a breve estadia do autor, os Kaxuyana foram os responsáveis por levarem a eles objetos do gênero, além daqueles que Frikel já havia levado. Também é notável que, durante a despedida, tenham solicitado ao agrupamento de Frikel que retornassem em breve, pois precisavam muito de mais desses utensílios. Além da construção de habitações, as tarefas agrícolas exigiam tais utensílios e as roças observadas eram extensas (FRIKEL, 1966, p.24).

Ao analisar as fontes de subsistência Kahyana, Frikel constatou que a horticultura desempenhava o importante papel de complemento à caça, pesca e coleta, garantindo o sustento enquanto faltavam, eventualmente, essas outras fontes das quais usufruíam abundantemente e estimavam muito. Logo sua função era muito atrelada ao suprimento alimentar básico em períodos de escassez, semelhante aos Xikrín, como será exposto nas seções 4.1 e 4.3, porém com maior diversidade de plantas e dedicação à atividade, expresso pela extensão das roças em relação ao número de habitantes (FRIKEL, 1966, p. 27). De forma análoga ao território do Caiteté onde situavam-se os Xikrín, o território do rio Kachpakúru em que estavam as duas aldeias Kahyana também constituía um privilégio geográfico: a região do médio rio Kachpakúru era conhecida por sua abundância em caça (anta) e por limitações geológicas ao curso do rio que impediam a presença das perigosas arraias e poraqués, muito presentes no baixo curso do rio (FRIKEL, 1966, pp. 9-10).

A escala de cultivo bem como a diversidade de plantas Káhyana era notavelmente grande, sendo que a mandioca brava e seus subprodutos, como tucupi e goma de tapioca, eram alguns dos mais importantes produtos agrícolas. A análise do papel das culturas agrícolas nas sociedades é importante, pois disso determina-se também a escala de cultivo de cada uma e a cultura material atrelada. Além da mandioca, cultivavam: cará, milho, batata-doce, cana-de-açúcar, banana, mamão, ananás, pimenta, cubú, tabaco, jamaru, urucu, algodão, além de curauá e flechal em roçado à parte. Convém mencionar que os Kaxuyana cultivavam a macaxeira (mandioca mansa), enquanto os Kahyana não a conheciam, ao mesmo passo em que cultivavam em maior escala ananás, cana e tabaco do que os primeiros (FRIKEL, 1966, pp. 27-28).

Semelhante beneficiamento de mandioca era generalizado entre os Karib das Guianas, segundo o autor: “A massa é espremida no tipiti, e dela fazem, mais tarde, o beiju. Farinha, à maneira brasileira, não conhecem. Tapioca e tucupi são aproveitados e estimados”. Os Kahyana também mencionavam fazer caxiri, mas Frikel não teve oportunidade de conhecer (FRIKEL, 1966, p. 28). Bebidas não alcoólicas eram muito apreciadas:

De certas frutas e tubérculos, como de bananas e cajuaçu, ou também de cará e batata doce, fabricam bebidas grossas, porém bem refrescantes, desmanchando-as em água fria do igarapé, adoçando-as com caldo de cana espremida (garapa) (FRIKEL, 1966, p. 28)

Ao tratar dos Kaxuyana, Frikel faz alguns apontamentos sobre sua alimentação, que indicam, por sua vez, características de seus sistemas de produção de alimentos: comiam bem, o dia todo dedicavam-se à alimentação, mas tinham suas refeições principais, que eram duas pela manhã, consistindo de mingau de banana e depois de beiju com carne / peixe e bebida (*yáukuru*), três à tarde, sendo baseadas em cará ou batata-doce cozidos, com beiju, ou ainda frutas, mamão e bananas, principalmente, refrescos de banana ou cará, ou ainda “vinhos” de frutos de palmeiras (açai, patauá, bacaba, miriti [ou buriti] etc), depois de carne e peixe com beiju novamente, e uma à noite, sendo só uma bebida, como garapa, tarubá, “vinhos” de fruto de palmeira etc. Entre essas refeições a banana e o mamão eram amplamente consumidos e nunca faltavam no ambiente doméstico; também distinguíam entre *Awánano*, refeições com carne, peixe e beiju, sem cará, macaxeira ou batata-doce, e as outras refeições secundárias; após as refeições principais (*Awánano*), consumiam bebidas de frutas, cará, mandioca ou tucupi (FRIKEL, 1971, p. 287).

Na caracterização social dos Kahyana, destacavam-se os direitos individuais. A monogamia não era regra, segundo relatos coletados junto aos indígenas, mas se afigurava como generalizada, possivelmente influenciada pela proporção similar de homens e mulheres. Isso estava ligado à uma cultura de liberdades individuais mais acentuada, apesar de não ferir

o bem estar coletivo, nem sobrepujar as responsabilidades dos indivíduos para com o grupo. A posse da terra ocorria em consonância à esta característica: as famílias eram consideradas em sua forma reduzida, nuclear, e cada uma tinha casa própria, bem como seu roçado particular. Registrou que em Márunu as roças de cada uma das três famílias ficavam à cerca de dez minutos de caminhada da habitação, e os roçados eram sempre realizados em declives, já que nos vales a drenagem deficiente impediria o sucesso dos cultivos (FRIKEL, 1966, pp. 27-30).

No âmbito da divisão do trabalho, Frikel registrou que era muito semelhante à dos Kaxuyana, sendo que para as tarefas agrícolas assim se configurava: a abertura e queima de áreas na mata era efetuada pelos homens, e as mulheres plantavam e colhiam. Os homens deveriam cuidar do sustento provido pela caça, pesca e parte da coleta, além do preparo da roça e da produção de utensílios domésticos; já as mulheres ficavam responsáveis pela olaria, pelas coletas florestais, pelas atividades de colheita do roçado, assim como pelo preparo do alimento, pela manutenção do fogo e pela renovação da água (FRIKEL, 1966, pp. 28-29).

Os Kahyana realizavam mutirão para tarefas grandes, como a construção de casas e a abertura de clareiras para a realização dos roçados familiares, mas os serviços cotidianos eram realizados pela própria família proprietária. O tuxaua, líder da comunidade, era o mais velho do reduzido grupo, aos seus 50 anos, e era responsável por conduzir reuniões no período vespertino, nas quais tratariam dos problemas comuns e tarefas do dia seguinte, situadas no centro da aldeia, próximo à sua residência (FRIKEL, 1966, p. 29).

### 3 OS XIKRÍN: EQUIPAMENTOS E TÉCNICAS DE SUBSISTÊNCIA (1968)

Frikel realizou contato, em 1962, com o grupo Kayapó-Xikrín ou Djóre-Xikrín do rio Caiteté (ou Cateté), quase vinte anos após as expedições aos Kahyana. O primeiro encontro teve duração de poucos dias – explicou que teriam intenções de somente elaborar projetos para futuras pesquisas nesta viagem, que foi auxiliada pelo Rev. Pe. François Gentel, já familiarizado ao povo. Os Xikrín, que somavam 164 pessoas, estavam em contato muito recente com não-indígenas, além de serem ainda monolíngue e não haver quase nenhum intérprete, fatores que dificultaram uma compreensão detalhada de toda sociedade Xikrín (FRIKEL, 1968, pp. 3-5).

Após nova meses, empreendeu nova expedição, aprovada pela Divisão de Antropologia do Museu Goeldi, cuja duração é desconhecida, apesar de o autor mencionar que durante um mês estiveram na presença do cineasta suíço René Fuerst<sup>7</sup>. O cenário estava completamente alterado desde a última visita: mudanças drásticas ocorreram, principalmente devido ao tenso contato com castanheiros, compradores de peles e outros “civilizados”, das quais a mudança da antiga aldeia para uma nova foi a de maior destaque. Não podendo cumprir com seus objetivos originais, refizeram o escopo da expedição, que rendeu um inteiro livro sobre a cultura material e bases de subsistência Xikrín, também agregando notas sobre os ambientes social e cerimonial. Sua segunda expedição foi interrompida devido a seu precário estado de saúde por conta da malária, somado ao surgimento de conflitos com os Xikrín. O autor explicita que apesar de seus registros serem fontes de informação confiáveis, permaneceram entre o grupo somente durante um dos dois períodos marcantes em seu ciclo anual de subsistência, o qual é classificado como “sedentário”, e, portanto, muitos detalhes deveriam ainda ser descritos (FRIKEL, 1968, pp. 3-5; p.97).

Os Xikrín, em 2010, somavam 1018 pessoas (Funasa, 2010, citado por PIB, 2022a), e são um dos sete (sub)grupos dos Mebengôkre atuais (os outros são Gorotire, Kuben-Krân-Krên, Kôkramôrô, Kararaô, Mekrãgnoti, Metyktire), descendentes dos três grupos principais que eram existentes no século XIX, e que habitam até hoje o território Cateté, situado no rio de mesmo nome (afluente do Itacaiúnas), no estado do Pará (PIB, 2022a). Os Mebengôkre (trad. literal “os homens do buraco/lugar d’água) somam mais de 11500 pessoas em seus sete grupos, e são comumente denominados por Kayapó ou Djóre, nomes indesejados por eles próprios, de significação imprecisa, designados por outras etnias e grupos. Habitam, segundo PIB (2022b):

<sup>7</sup> Hoffmann (2017, p. 142) menciona que sem o compromisso de Fuerst para com os Xikrín, estes teriam sofrido com muito maior violência os perigos do contato com não indígenas. Além de permanecer entre eles por mais tempo naquela ocasião, revisitou os diversas vezes ao longo dos anos seguintes.

[...] aldeias dispersas ao longo do curso superior dos rios Iriri, Bacajá, Fresco e de outros afluentes do caudaloso rio Xingu, desenhando no Brasil Central um território quase tão grande quanto a Áustria. É praticamente recoberto pela floresta equatorial, com exceção da porção oriental, preenchida por algumas áreas de cerrado.

É importante ressaltar que passaram, desde os primeiros contatos com os “civilizados” (conquistadores e criminosos de toda sorte), muito sofrimento e perdas, além de migrações que impactaram fortemente a economia e as tradições sociais, culturais e rituais. Trata-se, portanto, de um tema bastante complexo: sua ocupação geográfica e ciclo de subsistência; e foi, justamente neste cenário que foram realizadas as expedições de Frikel (PIB, 2022a).

O autor citou como trabalhos anteriores sobre os Xikrín apenas aqueles resultantes de sua primeira expedição, em 1962 (FRIKEL, 1963) e o de Fuerst (1964); Entretanto buscou comparar o que observaram com o que já havia publicado sobre outros grupos Mebêngôkré, do rio Fresco/Xingu, em Banner (1961), Diniz (1962), Galvão (1962; 1963) e Dreyfus (1963). Como será exposto, Frikel esboçou uma análise histórica sobre a “agricultura” Xikrín, que envolve as influências de outras etnias, além da própria comparação entre grupos Mebêngôkré que se diferenciaram em tempos não tão remotos a ponto de não obterem informações precisas sobre tais processos, fosse pela própria oralidade do povo estudado, ou pela literatura científica (FRIKEL, 1968, pp. 3-5). A vista da aldeia é retratada em fotografia de Frikel, na figura 10.

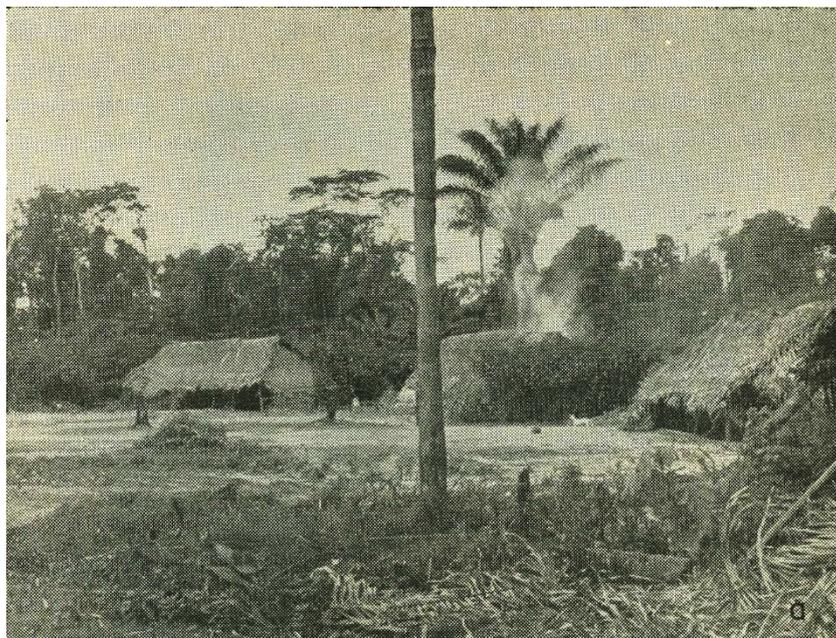


Figura 10 – Vista da aldeia Xikrín do Caiteté. Adaptado de Frikel (1968).

### 3.1 CICLO ANUAL E FONTES DE SUBSISTÊNCIA

A compreensão do papel da horticultura no modo de vida Xikrín esbarra inevitavelmente em sua relação com o território: tendo passado por numerosos processos migratórios devido às tensões com os conquistadores e cindido os grupos primários em outros, houve uma fixação na região do Caiteté, ainda que houvessem saído e retornado ao local algumas vezes: “[...] Para isso, não há dúvida, influi também o ambiente econômico: a abundância de caça, de frutas e outros objetos de coleta, facilidades para a agricultura devido às grandes manchas de terras-pretas ali existentes e, especialmente, a atração pela castanha” (FRIKEL, 1968, p. 8).

Sendo a economia Xikrín baseada principalmente na caça e coleta, esboça-se com nitidez ao leitor a determinância que tem a obtenção do alimento no cotidiano da etnia. Esta base alimentar resulta em uma dinâmica de ocupação territorial “seminômade” ou “semisedentária”. Tanto o seminomadismo quanto seus ciclos econômicos são determinados pelos fatores de subsistência, que são, por sua vez, relevantes ao foco do presente trabalho, pois deles também resulta um calendário de atividades agrícolas. Descreve Frikel:

[...] durante o ano, a sua vida [dos Xikrín] divide-se: em uma época mais sedentária na aldeia; e em outra, de vida inconstante, de correrias e andanças pelas matas. Todavia, a aldeia é o centro, donde saem para fazer as suas excursões de coleta e caça, inclusive seus “raids” de guerra, e para onde confluem novamente, passada essa fase. A época de nomadismo é a de frutas da mata, de facilidade de caça e pesca (cf. Dreyfus, 1963: 33). A época sedentária é a da roça madura [...] (FRIKEL, 1968, p. 85).

Em seguida, acrescenta que eles talvez fossem mais semisedentários do que seminômades, já que este último termo já era adotado para outros grupos com distinta dinâmica:

O tipo de seminomadismo Xikrín difere um pouco do de outros grupos observados, p. ex. dos Karib das Guianas. O Karib muda a aldeia, a roça e o grupo todo dentro de espaços curtos, às vezes de 2 a 3 anos para outros locais, onde faz novas roças e novas aldeias, embora aconteça isso dentro de um determinado território considerado seu... O Xikrín, pelo contrário, uma vez estabelecida a aldeia, normalmente habita-a durante muitos anos, pois ela representa um ponto mais ou menos fixo, enquanto somente o pessoal vive num constante vai e vem, conforme o ritmo dos ciclos econômicos de produção da mata e da roça (FRIKEL, 1968, p. 85).

Essa interpretação é explicitada em nota de rodapé: “Na distinção feita, talvez se possa classificar os Xikrín como semi-sedentários e os Karib das Guianas, como seminômades” e, de forma objetiva, cita uma fala direta de um Xikrín, explicando o tema:

Em casa (isto é, na aldeia, época mais sedentária) come batata, depois come inhame, depois macaxeira. Depois *me-benokré* (os Xikrín) vai para a mata (época de nomadismo), come palmito, come côco de babaçu, come mel, come

carne. Depois volta para casa e come de nôvo batata, come inhame etc... (FRIKEL, 1968, p. 86).

A dinâmica de ocupação territorial semisedentária não pode ser compreendida como algo muito rígido e definido. Veja-se, por exemplo, que mesmo no período sedentário, caracterizado pela base alimentar agrícola, o grupo fazia pequenas saídas para caça e coleta. Complementa o autor: “[...] os próprios ciclos econômicos, de plantio e de coleta, pela própria natureza, não são divididos rigorosamente. Coincidem e se entrosam parcialmente. A época de coleta do frutão [ou pariri no baixo Amazonas, provavelmente a espécie *Pouteria pariry* (Ducke) Baehni], p.ex. é, também, época do milho verde” (FRIKEL, 1968, p. 86; ISA, 2022). As características das fontes de subsistência descritas eram análogas à toda área cultural do núcleo ocidental da área Tocantins-Xingu, caracterizada por Galvão (1962, p. 29 apud FRIKEL, 1968, p. 87).

### 3.2 INSTRUMENTOS E UTENSÍLIOS AGRÍCOLAS, DE BENEFICIAMENTO E CULINÁRIOS

Frikel observou entre os Xikrín duas ferramentas tradicionais em uso nas atividades agrícolas: o *pau-de-tirar-batata* – *yot kakúdjó kóp* (trad. literal borduna para tirar batata doce) e o *pau-de-cavar* (ou *plantar*) – *rikaé kakô* (trad. literal madeira [de] açaí). As mulheres, responsáveis pela colheita das raízes (macaxeira, batata-doce e mandioca), utilizavam largamente o *pau-de-tirar-batata* para extrair as mesmas do solo. Sendo uma ferramenta de madeira, era confeccionado pelos homens. Com este utensílio poderiam também plantar o milho e se defender de cobras ou outros animais caso fosse necessário em situações emergenciais. Havia o do tipo lança, medindo de 1 a 1,5 m de comprimento, com 2,5 cm de largura e 1,5 cm de espessura em média; e o do tipo borduna, que tinha um formato espatulado na base com uma ponta roimboidal na outra extremidade, com 1,2 a 1,5 m de comprimento e cuja ponta se afinava até formar uma extremidade de secção circular, que media 6 cm de largura na base, 8 cm de comprimento e 2 cm de espessura, em média. As pontas eram distintas, sendo a parte espatulada própria para revirar o solo, como se fosse uma estreita pá reta, e a outra para furar o solo (FRIKEL, 1968, p. 44).

O *pau-de-cavar* (ou de *plantar*), por sua vez, era utilizado para abrir cavidades no solo a fim de semear o milho (o restante era plantado com uso de enxada), semelhante ao *pau-de-tirar-batata*, mas elaborado sempre com madeira de açaizeiro. Havia também uma variação

deste, cujo formato era de uma vara grossa com uma das extremidades apontada, com uma média de 1 m de comprimento e de 3 a 5 cm de espessura, de qualquer madeira moderadamente dura (FRIKEL, 1968, pp. 44-45). Machados de pedra não eram mais empregados para qualquer tarefa material, e, segundo informado ao autor por Xikríns, foram encontrados nas roças, e alegavam nunca terem fabricado utensílios do tipo, que obtinham por meio do contato com outros grupos vizinhos (FRIKEL, 1968, p. 46).

Ainda que utilizassem instrumentos diversos para quebrar côco e outras atividades, aqui somente serão descritos os instrumentos concernentes às colheitas do roçado, e não beneficiamento de coletas florestais. Os ralos (ou raladores) de pedras, denominados *ken kurút*, eram simples pedras ásperas e planas coletadas e utilizadas pelas mulheres para ralar macaxeira e castanhas (FRIKEL, 1968, p. 45) Xikríns informaram que o pilão era elemento recente entre eles, sendo inspirados em objetos de origem tupi obtidos pelo grupo vizinho Kuben Kamrekti em “guerras”. Os homens cortavam pequenas toras de piquiá (provavelmente *Cariocar villosum*) e as mulheres as cavavam com uso de braseiro até formar o pilão, de uso exclusivo delas. A mão (ou braço) do pilão era feita de madeira de lei, normalmente cerne de pau preto (provavelmente *Cenostigma tocaninum*), medindo de 70 a 80 cm, com diâmetro uniforme de 4 a 5 cm e extremidade inferior mais espessa. Este poderia ser substituído por bordunas circulares comuns se necessário (FRIKEL, 1968, p. 46).

Além dos instrumentos tradicionais foram encontrados em uso outros objetos, provenientes de contatos com os castanheiros, principalmente: terçados, facões, facas, enxadas e machados. Estas ferramentas auxiliavam a obtenção de produtos de coleta na mata e também os outros trabalhos em geral, de forma que permitiam a confecção do roçado de forma mais rápida, e ainda, por isso, fazê-lo em maiores dimensões. Indiretamente, pela aquisição destas ferramentas, também aceitavam outras influências materiais e culturais, sendo um fator intimamente relacionado à introdução de novas culturas agrícolas (FRIKEL, 1968, p. 115).

Para as tarefas de colheita e transporte dos produtos agrícolas - macaxeira, milho, batata doce e eventualmente bananas - assim como produtos de coleta florestal como castanha e frutas, utilizavam um tipo de cesta denominado *ko*, de uso exclusivamente feminino; os homens utilizavam somente cestos do tipo *kanai-puk*, que eram raramente utilizados pelas mulheres, e, para reduzidos volumes era empregada outra cesta, denominada *lará*, de uso entre ambos sexos (FRIKEL, 1968, p.96). As sementes do urucum eram armazenadas em cestinhas-bolsas de tucum, denominadas *káingre* (FRIKEL, 1968, p.54). O tipiti, tal como toda cestaria, era fabricado pelos homens, contudo, este era utilizado apenas pelas mulheres (FRIKEL, 1968, pp. 106-109). Através do uso do fuso, instrumento primário de uso exclusivamente feminino,

produziam os fios que serviriam para os múltiplos empregos do algodão. Era fabricado pelos homens, tanto seu corpo de madeira quanto a rodela de cerâmica, tucum ou madeira, em suas três respectivas variações (FRIKEL, 1968, pp. 52-53).

O forno de pedras *ki* (cf figura 11), tradicional dos grupos Mebengôkre, é um elemento social e material importante na vida Xikrín e neste eram elaborados os principais produtos alimentares do povo. O *ki* era de uso comunitário, construído em casa própria a ele, espaço onde as mulheres se reuniam para cozinhar e ter seu momento juntas, com muito diálogo. A casa do *ki* variava entre uma casa pequena a um tapiri grande e era construída pelos homens. Já a construção e manejo do forno eram tarefas femininas (FRIKEL, 1968, p. 15). Descreve o autor:

[...] funciona, básicamente, como um forno de carvoeiro. Prepara-se primeiro um braseiro e, ao mesmo tempo, esquentam-se dentro dele, uma série de pedras aproximadamente do tamanho de um punho. As pedras do *ki* são sempre lisas, de forma arredondada ou oval, tiradas do rio. Quando a brasa está boa e as pedras bem quentes, estas são retiradas e postas na beira do fogo. Entrementes, forma-se uma fogueira no mesmo local, colocando-se lenha em cima da brasa em duas ou três camadas cruzadas. Por fim, põem-se as pedras já pré-aquecidas. Na escolha da lenha há certas preferências. Deram-nos uma série de nomes de madeiras, para nós desconhecidas. Todavia, nunca se emprega lenha cuja fumaça possa afetar o gosto da comida (FRIKEL, 1968, p. 15).

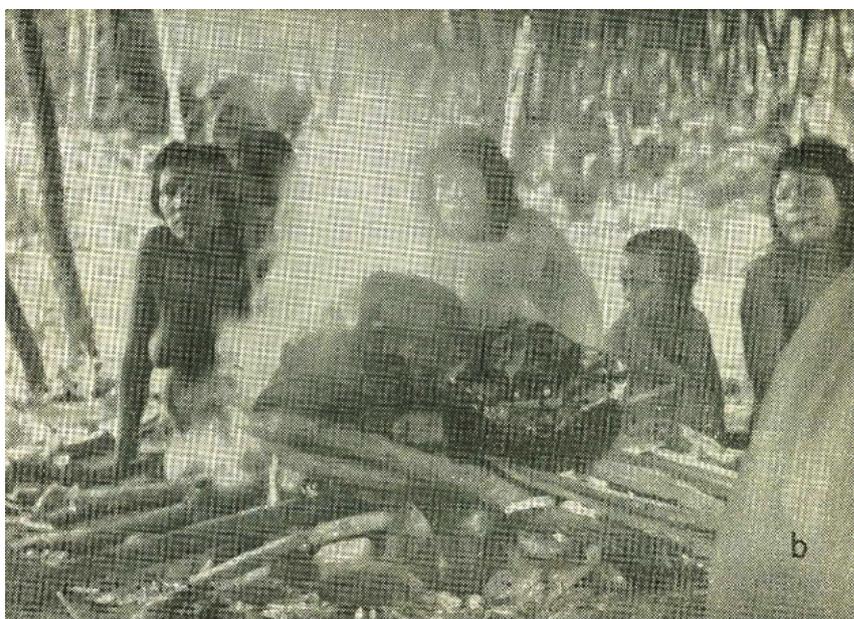


Figura 11 – Forno *ki*. Adaptado de FRIKEL (1968).

Poderia ser elaborada ainda uma variação, em que, ao já ter braseiro formado ao fundo, colocava-se lenha e pedras em camadas alternadas, cujo número era dependente do volume de alimento a ser assado. Após combustão de toda lenha eram retirados seus restos, realocadas as pedras dentro do braseiro e disposto o alimento ali, que seria o suficiente para abastecer as refeições familiares para um dia inteiro (cf figura 12). Após este passo, seriam cobertos todos

alimentos com uma camada de folhas de bananeira ou esteiras de palha velhas e similares, e então cobertos com terra, por 2 ou 3 horas, devendo o alimento ser virado ou não neste meio tempo, a depender da espessura do embrulho (FRIKEL, 1968, p. 16).



Figura 12 – Forno *ki*. Reproduzido de PIB (2022a).

Apresenta-se à seguir o tipiti de torção, denominado *kri-ô*, na figura 13, o pilão na figura 14, e a bolsa *káingre* e a cesta *ko* na figura 15:

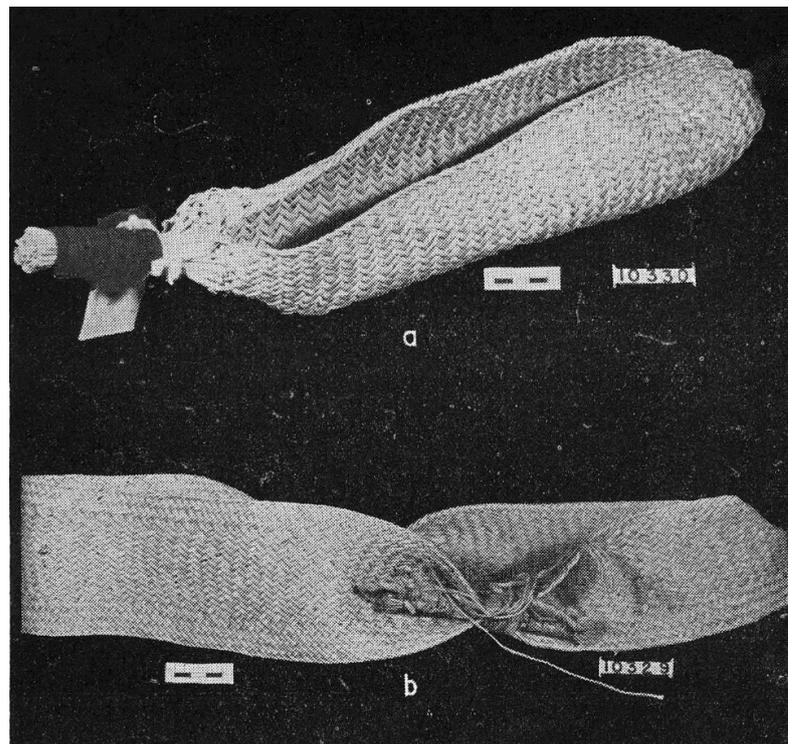


Figura 13 - Tipiti de torção *kri-ô* (Adaptado de FRIKEL, 1968, p. 123).



Figura 14 - Pilão em uso por mulher Xikrín (Adaptado de FRIKEL, 1968, p. 124).

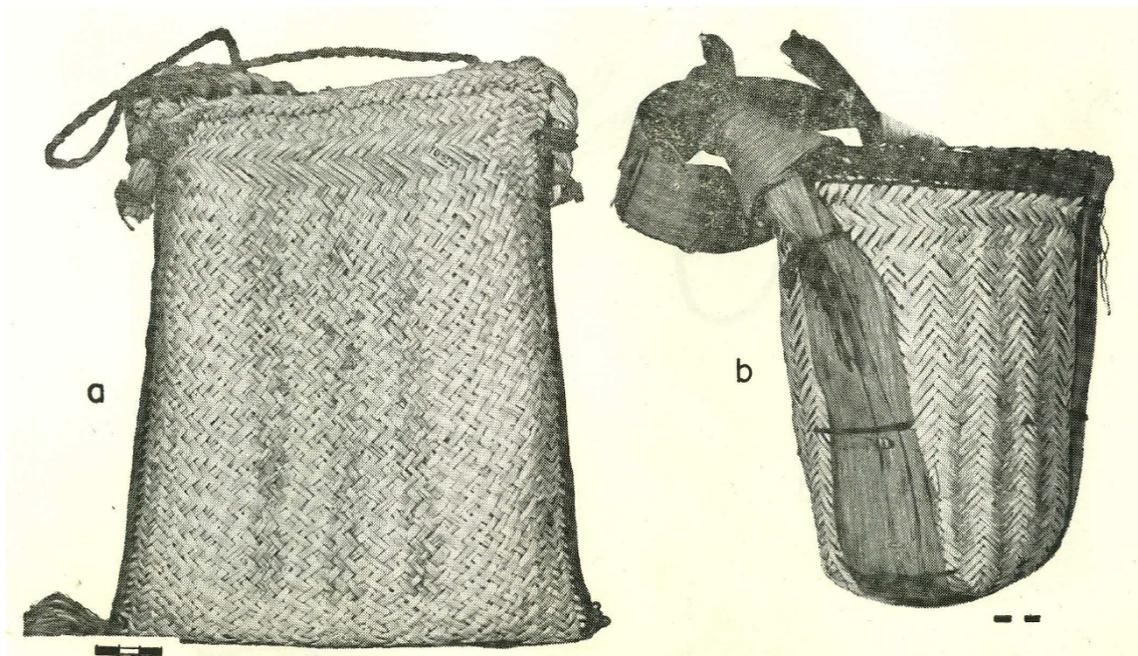


Figura 15 – a) Bolsa *káingre*; b) Cesta (paneiro) *ko* (Adaptado de FRIKEL, 1968, p. 121).

### 3.3 HORTICULTURA – CARACTERÍSTICAS BÁSICAS

Tratando da horticultura, especificamente, podemos enumerar algumas características fundamentais: consistia somente em fonte complementar à caça e à coleta, e, por isso, ocupava reduzida área, apesar de estar em expansão naquele período, dada a limitação territorial que se lhes impunha e impactava diretamente o acesso às outras fontes; eram apenas uma ou duas unidades de roçados, comuns à toda aldeia, contudo, loteados para cada família nuclear<sup>8</sup> desfrutar individualmente; esses eram separados entre áreas de roçado novo, composto por macaxeira e milho, principalmente, e roças de batata doce, oriundas das primeiras, de forma a sucedê-las (FRIKEL, 1968).

Elemento digno de nota é este último, inédito entre as outras etnias analisadas. Ao que se deduz da descrição do autor os Xikrín mantinham batatais em períodos que se estendiam ao longo de anos, sendo um sistema de baixa intensidade de manejo. Esta permanência prolongada de um sistema de cultivo de tal caráter era atípica em práticas de coivara em outras culturas:

A plantação, depois de ter servido para macaxeira e milho, é transformada em batatal. Com a anexação anual de mais um lote de terra, gasta no plantio dos ditos produtos (milho e macaxeira), êstes batatais podem tornar-se, realmente, extensos (FRIKEL, 1968, p. 88).

Para complementar esta hipótese, cita-se ainda outra passagem, que enumera especificamente o tempo de ocupação de um roçado, predecessor dos batatais: “Conforme a fertilidade da terra, replanta-se a roça por mais uma ou duas vezes, porém o mais tardar, de dois em dois anos, faz-se um aumento, derrubando novas matas” (FRIKEL, 1968, p. 91). Maior detalhamento sobre o papel dos batatais, suplementar, em contraposição ao dos roçados comuns, bem como uma ideia da escala de cultivo, é apresentado à seguir:

O tamanho das roças novas, anuais, não é muito grande. Estimamos a área cultivada na foz do Caiteté em quatro hectares. Isto, de fato, é pouco para um grupo de 140 a 150 pessoas e não seria suficiente para seu sustento, se esta roça fôsse a fonte única de subsistência. [...] depois de acabada a roça propriamente dita (de milho e macaxeira), o batatal que aumenta de ano em ano, fornece o suplemento suficiente para o sustento do grupo. Em certas épocas, a alimentação agrícola pode tornar-se monótona, um tanto unilateral, mas o batatal dá sempre o suficiente para que ninguém morra de fome (FRIKEL, 1968, p. 88).

---

<sup>8</sup> Era incerto para o autor a concepção de família nas relações materiais Xikrín – havia total predominância de famílias extensas matrilineares para a vida cerimonial e social em geral, contudo, para a questão material agrícola, de posse e divisão de trabalhos isto era dúbio.

Ambos sistemas eram de baixa intensidade de manejo, como transparecem as anotações de Frikel, tanto porque semeavam o milho e iniciavam sua temporada de coletas, retornando para desfrutar da colheita, quanto também, por outras razões. Veja-se: “O grupo tinha-se dividido e, em consequência, queimara a aldeia, deixando uma só casa em pé para servir de abrigo por ocasião de viagens naquela região ou para desfrutar a roça velha” (Frikel, 1968, p.8). É importante notar que os Xikrín não beneficiavam os alimentos de forma a sublevar a perecibilidade, então todo produto alimentício agrícola ficava restrito à uma época do ano: logo que saíam das roças assavam bolos de milho, mandioca e macaxeira (eventualmente com carne picada) no forno *ki* – empregando para isso pilão, ao socar milho, ralador, ao fazer massa de macaxeira ou mandioca, e tipiti para espremer estas últimas. Poderiam ainda assar, fora do *ki*, as espigas de milho, batata-doce e bananas, com cascas, sobre um braseiro (FRIKEL, 1968, pp. 99-100).

#### 3.4 AGROBIODIVERSIDADE: SISTEMAS DE CULTIVO, DIVERSIDADE DE PLANTAS CULTIVADAS E BENEFICIAMENTO

O sistema de cultivo em coivara dos Xikrín em muito se assemelhava ao dos Mundurukú dos Campos, descrito passo a passo em seção anterior: a escolha do local era determinada pela declividade do terreno, para que fosse drenado o excesso hídrico, oriundo das chuvas. Além disso, levava-se em consideração para a determinação da extensão do roçado os acidentes topográficos, a presença de solos de horizonte A antrópico (“Terra Preta de Índio”), igarapés e outros elementos geográficos e edafoclimáticos impactantes no sucesso dos cultivos. A época de broca e derrubada se passava durante o fim da estação de chuvas, antes do verão, que demarca a época de estiagem na região. Após estes serviços permitia-se o repouso da área por dois meses antes de ser queimada. O milho era o primeiro a ser semeado, cuja colheita se passava entre janeiro e fevereiro, destinado ao consumo enquanto verde. As outras plantas eram cultivadas só após esse período. Eram realizadas até duas capinas, conforme a necessidade, tal como visto entre os Mundurukú. Frikel não especificou o local exato de outras culturas dentro do roçado após a colheita do milho e da macaxeira, como a banana, o inhame, o algodão e o urucum (FRIKEL, 1968, pp. 88-89).

A cana-de-açúcar, o arroz e o feijão, além de terem sido introduzidas recentemente, eram plantados e colhidos como faziam os não-indígenas. Não apreciavam muito o feijão, ainda assim. O tabaco e a mandioca também estavam sendo introduzidos e foram observadas por

Frikel em pequenas quantidades, restritas ao uso e cultivo de um ou outro grupo dentro da aldeia. A pimenta detestavam, não cultivando-a por isso. Após duas ou três safras (a depender do tipo de solo), novos roçados eram abertos em outras áreas – nunca ultrapassando um período de dois anos entre nova área derrubada e outra. Os cultivos anteriores eram sucedidos pelos batatais (FRIKEL, 1968, p. 91; 102). A batata doce e o milho verde eram os produtos agrícolas Xikrín de importância primária:

A agricultura Xikrín se baseia, principalmente, no cultivo de duas plantas: a batata-doce e o milho (cf. Galvão, 1963:123). As outras eram, até pouco tempo, de importância secundária para a economia tribal. Todavia, hoje em dia, pelos fatores inicialmente mencionados, estão ganhando mais importância na vida do grupo (banana, macaxeira, mandioca, etc.). O milho é plantado com o pau-de-cavar, feito normalmente de madeira do açazeiro. Usa-se a enxada para o cultivo das plantas restantes. O número destas é muito restrito. Além da batata-doce e do milho já referidos, planta ainda banana, mamão, inhame, macaxeira, tabaco, algodão e urucu. Recentíssimo é o plantio do arroz, cana-de-açúcar, feijão e mandioca que, juntamente com o tabaco e o mamão, são cultivados somente em pequena escala (FRIKEL, 1968, p. 90).

A ampliação da diversidade de plantas cultivadas, oriunda de contatos interétnicos, era um fluxo recorrente observado por Frikel entre todas etnias analisadas no presente trabalho, inclusive aos Xikrín:

Elemento de subsistência que está ganhando sempre mais vulto e valor entre os Xikrín, é a roça, por ora ainda pouco desenvolvida. Os índios já compreenderam, sabem e sentem que pela invasão de suas terras por castanheiros e caçadores de peles, o ambiente de suas excursões de coleta e caça, aos poucos, está se restringindo, lenta, mas constantemente. [...] Embora ainda haja mata e território suficiente para eles, automaticamente procuram contrabalançar, em sua economia tribal, as falhas e a restrição de coleta daí oriundas, por um certo incremento na agricultura. Isto não só quantitativamente, fazendo mais ou maiores roças, e sobretudo qualitativamente, aceitando e introduzindo plantas de cultivo, novas para eles, como são, p. ex., a mandioca [brava], o arroz, a cana-de-açúcar, etc (FRIKEL, 1968, p. 87).

A mandioca foi um tema de interesse maior ao autor, e de fato, era a planta de cultivo principal nas horticulturas indígenas amazônicas, ainda assim, pouco expressiva na vida Xikrín à época. Os Xikrín relataram à Frikel que haviam iniciado seu cultivo há um tempo considerável (referenciaram a época em que habitavam os rios Sororozinho e Vermelho) e não se acostumaram, cessando o cultivo. É certo ao autor que já conheciam a planta há muito mais tempo, uma vez que importantes relações de hostilidade eram mantidas com grupos tupi, que sempre tiveram na cultura da mandioca a sua base alimentar. Era, então, muito recente o cultivo da mandioca que vinha sendo praticado pelo grupo, e utilizavam dela a massa, que, após ser espremida no tipiti, era misturada à da macaxeira. Seus subprodutos como tucupi, tapioca,

farinha ou beijú não eram fabricados, apesar de apreciarem a farinha, obtida pelo comércio, cuja principal moeda de troca era a castanha e a prostituição feminina. A macaxeira era tida como planta cultivada havia muito mais tempo (FRIKEL, 1968, pp. 90-91).

O autor expande o tema ao citar obra de Dreyfus (1963, p. 35, citado por FRIKEL, 1968, p. 91), que relatou maior antiguidade do cultivo da mandioca entre os Kayapó do Xingu, e a obra de Galvão (1963, p. 131, apud FRIKEL, 1968, p. 91), que reitera opinião de [Kurt] Nimuendajú, ao tratar da introdução (“empréstimo cultural”) do cultivo da mandioca atribuída aos grupos Jê da área Tocantins-Xingu. Conclui o autor sobre o tema:

Às nossas observações podemos acrescentar ainda uma informação pessoal de René Fuerst, constatando também que os Xikrín, depois da sua volta aos centros do Caiteté (1964) até a data atual (1966), não plantaram mais mandioca, e sim somente macaxeira. Todavia, não queremos, com isso, desdizer observações e conclusões feitas por pesquisadores anteriores, pois é possível que os mesmos tenham confundido a mandioca com a macaxeira, dada a semelhança extraordinária que existe entre as duas plantas.

[...] Deu-se, talvez, nesta área, com a mandioca, o que aconteceu p. ex. na área Tiriyo (cf. Frikel, 1961:11 seg.), a saber, que um novo elemento cultural, penetrando em determinada área, não se difunde por igual, sendo aceito por alguns grupos e rejeitado por outros. Parece-nos este o caso da mandioca e dos Xikrín. Enquanto grande parte das tribos Jê, e mesmo grupos Kayapó aceitaram a mandioca, os Xikrín, por muito tempo, a rejeitaram, sendo que, até hoje a maniva exerce, entre eles, somente um papel secundário. Aliás, constatamos ultimamente (1966) um fato semelhante entre os Suyá. Embora sob forte pressão aculturativa de outros grupos xinguanos vizinhos, onde o cultivo da mandioca exerce papel bastante incisivo, os Suyá a plantam em escala muito menor, dando preferência à macaxeira ou seja “mandioca mansa (FRIKEL, 1968, p.91).

No âmbito da fruticultura, apenas mamão e banana eram cultivados em roçados (FRIKEL, 1968, p.101). Frikel não retratou se haviam cultivos de frutíferas em ambientes florestais entre os Xikrín, entretanto, conforme é descrito na seção 7, desfrutavam de árvores cultivadas por outros grupos naquele local, em tempos passados. A bananicultura era importante não só para fornecimento de bananas enquanto alimento, mas também pelas folhas, utilizadas para embrulhar todo alimento preparado no forno *ki*, de forma cuidadosa, “num tipo de pacote”, que evitaria o alimento de se desmanchar ou ainda se sujar com terra e carvão. Cabe destacar que, para as bananas, empregavam um método de maturação específico: após cavar um buraco, forravam com folhas, alocavam-se as bananas, fechavam com mais uma camada de folhas e enterravam, permanecendo assim por alguns dias (FRIKEL, 1968, pp.99-101).

O autor detalha muito bem o uso do algodão, produto agrícola empregado para múltiplas finalidades, ainda que cultivado em baixa escala. Seu beneficiamento consistia na secagem plena ao sol e armazenamento em bolsas de palha. O fuso era o utensílio utilizado para fiar, na

forma indígena amazônica típica, e seus fios eram empregados por homens e mulheres em detalhes de fabricação de maracás, cuias de cozinha, pentes, formão-cavador de madeira e em emplumação de flechas, nas suas numerosas variações, entre outros (FRIKEL, 1968, p. 20; 25-26; 57).

O urucum era cultivado e utilizado para fabricação de tinta vermelha (*pü*, denominação ambivalente para a planta e a tinta), elemento generalizado entre muitas etnias amazônicas. Tal beneficiamento era realizado pelas mulheres imediatamente antes de seu uso, porém utilizada por ambos sexos. Não se conservava o preparado para uso posterior. O beneficiamento consistia em remoção das sementes e mistura do arilo à água, eventualmente na própria mão. A aplicação era feita com uso dos dedos ou da mão inteira. Na bacia amazônica era comum outros beneficiamentos mais complexos, misturando-se urucum à breu (*Burseraceae*) ou óleos vegetais [em citação de Frikel consta relato da obra de Dreyfus (1963, p.32), que menciona que os Kayapó do Xingu o faziam com óleo de babaçu] ou mesmo por cocção. Os Xikrín desconheciam tais processos (FRIKEL, 1968, p.54).

Apesar de Frikel não reconhecer certas práticas que levam à domesticação de paisagens dentro do que concebeu como “agricultura” ou mesmo na produção de produtos vegetais de uma forma geral, fica uma lacuna sobre os tão estimados frutos florestais, alvo de coletas dos Xikrín. O antropólogo não registrou qualquer prática de cuidado para com estas plantas, fosse em práticas mais “ativas”, como o transplântio de mudas florestais, adubação, coroamento, capinas seletivas, ou em práticas “passivas”, como a preservação de indivíduos vegetais desejados ao realizarem brocas e derrubadas. Esta ausência de registros pode refletir uma negligência, ignorância ou ainda a não ocorrência no período e local em que esteve. É, contudo, conveniente retomar que mesmo a dispersão não intencional ou desprezenciosa de sementes florestais leva à domesticação (incidental) de plantas e podem alterar drasticamente a paisagem, enriquecendo os ecossistemas habitados com as espécies de interesse. Estas observações são corroboradas pela alta determinância das “coletas” florestais para a economia Xikrín:

Para êstes índios, a coleta não é sòmente um elemento complementar de subsistência e sim, realmente, uma das suas fontes e bases. Sem ela, a caça, pesca e roça, na medida como estão sendo utilizados, de forma alguma seriam suficientes para alimentar o grupo. Como já anotamos, dependendo da época das frutas, os Xikrín se afastam bastante de sua aldeia e por muito tempo. [...] Quanto às frutas aproveitadas por êles, são tantas, que seria difícil enumerar tôdas (FRIKEL, 1968, p.95).

Ao habitarem intensamente e por períodos prolongados os ecossistemas “naturais”, mais afastados do aldeamento principal, os processos de domesticação incidental de plantas e de paisagens eram igualmente intensificados. A própria concepção de horticultura, aplicada à esta

etnia que permanecia longos períodos na floresta poderia ser ampliada, pois estes ecossistemas seriam também seu jardim, tão válido quanto as clareiras abertas e cultivadas, com uma suposta maior concentração de plantas domesticadas.

Jenipapo era utilizado para fabricação de tinta preta, ao ser beneficiado junto com carvão feito de casca de pau marfim verdadeiro (*Agonandra brasiliensis* Miers ex Benth. & Hook. f., segundo o autor) (FRIKEL, 1968, p.54). Das palmeiras obtinham frutos muito desejados, primeiramente, côco de babaçu. Açaí, bacaba e miriti eram consumidos *in natura* ou elaborados em forma de massa após serem pilados com água, também os dois primeiros eram beneficiados em bebidas simples, grossas, com farinha agregada, se houvesse. O palmito de babaçu era muito cobiçado, sendo consumido cru ou assado no *ki*. Piqui, taperebá, frutão, mangaba e jatobá (também conhecido como jutaí) (FRIKEL, 1968, pp.95;101). O piqui era comido assado ou cozido, em latas velhas obtidas através dos castanheiros, já não possuíam nem fabricavam panelas; o côco de babaçu era assado e partido - sendo o mesocarpo uma massa comestível aderida à casca que se secava ao ser assado o côco, podia ser pilado e transformado em uma em farinha muito fina. O restante das frutas tinha seu consumo em forma crua, contudo, muitas receitas eram elaboradas, por exemplo, ao misturar com leite de castanha, ou ao espremer para obtenção de refrescos ao quais era agregada farinha de mandioca (FRIKEL, 1968, pp.101-102).

A castanha do Brasil era de alta importância, como já sinalizado anteriormente, sendo, na época, o principal produto da coleta segundo o autor. Era consumida *in natura* ou na forma de leite, após ser ralada em um ralo de espinhos próprio para isso, ou no já descrito ralo de pedra. A castanha tinha um destaque crescente visto que estavam iniciando comércio com os castanheiros e comerciantes (“civilizados” - categorização de Frikel que remete a não-indígenas, e possivelmente “caboclos”). Obtinham assim ferramentas e munição, contudo eram explorados “desavergonhadamente” por estes últimos segundo o autor. Era tarefa de ambos sexos a coleta da castanha. Entretanto, para fins de comercialização, participavam somente homens; o autor entendia que ambos sexos realizavam coletas, no geral, com esta última exceção e também nos casos em que se fazia necessária a ascensão em árvores, tarefa majoritariamente masculina, ainda que subissem algumas moças jovens, para coleta de mel, frutas de palmeiras entre outras (FRIKEL, 1968, p.94-96).

### 3.5 TRABALHO COLETIVO, DIVISÃO SOCIAL DO TRABALHO, POSSE E DIREITOS

Frikel explicita ao longo de sua obra a importância da divisão do trabalho, principalmente entre os sexos, fator já delimitado em partes na presente obra, nas atribuições de uso dos objetos bem como de sua fabricação. Sintetiza o autor:

Para os Xikrín, a divisão de trabalho é de alta importância. Sobre ela baseia-se o funcionamento da vida individual, familiar e grupal, pois, na vida indígena estes três aspectos interdependem. Pelo ciclo de trabalho é indicado ao indivíduo qual o seu lugar dentro do ambiente material da família e do grupo e, como já referimos, quais as obrigações [...] Homem e mulher, cumprindo cada um com suas obrigações, se completam também materialmente, e a vida em família há de funcionar satisfatoriamente. O mesmo vale dizer a respeito da convivência das várias famílias nucleares dentro do ambiente da família extensa e, em sentido mais amplo, dentro do grupo total (FRIKEL, 1968, p.111).

O roçado comunitário era inicialmente elaborado em *puxirum* por todos homens da aldeia, sendo posteriormente dividido entre as famílias e o grupo de homens solteiros durante as conversas noturnas pelo chefe (no idioma Xikrín, *benadjúre*) (FRIKEL, 1968, p.89). É típico dos Mebengôkre como um todo até os dias atuais conversas/reuniões como estas, e são tidas altamente relevantes à sua organização social, um elemento cultural intrínseco (PIB, 2022b). Nestas reuniões poderiam ser apresentadas reclamações e demandas pelos grupos familiares e também da casa dos homens solteiros e, com isso, a distribuição das áreas de roça poderia ser alterada. Após esse processo cada pequeno lote dentro do roçado maior passaria a ser tratado como propriedade particular de cada uma destas famílias, cada qual responsável pelo plantio e manutenção, ainda que mantivessem hábito de compartilhar alimentos com os vizinhos e não fossem, de forma alguma, avarentos com as colheitas (FRIKEL, 1968, pp.89-90).

Frikel manifesta uma dúvida sobre qual o tipo de família que seria considerada dona do roçado: a nuclear, composta por homem, mulher e filhas/os, o que também beneficiaria os parentes relacionados, como a mãe da mulher, tendo em vista que as famílias extensas eram matrilineares (o homem vai morar com a família de sua esposa ao se juntar a ela); ou a família matrilinear completa. Os homens, pais de família, assim definidos por Frikel, seriam os responsáveis maiores pelo roçado, “donos”, através dos quais se beneficiariam as respectivas famílias, em qualquer acepção em que possam ser consideradas. Interessante notar que, mesmo havendo transgressões à propriedade particular, em eventos definidos pelo autor como “furtos” de colheitas, essas não eram objeto de sanções punitivas ou restaurativas, fato que reforça o hábito de partilha do alimento, mais importante do que qualquer princípio de individualização

da propriedade, e tais furtos eram geralmente atribuídos aos garotos em suas brincadeiras, que tinham predileção por milho (FRIKEL, 1968, pp. 89-90).

Existem algumas incertezas quanto à divisão social do trabalho, visto que, segundo as observações de Frikel durante sua estadia, a derrubada da mata para a horticultura era realizada pelos homens; entretanto, cita Dreyfus (1963, p. 27 apud FRIKEL, 1968, p. 92), que relatou, entre os Kayapó do Xingu, a derrubada, etapa inicial da abertura da roça, como um trabalho que poderia incluir homens e mulheres, e que os homens tinham maior participação na etapa de plantio. As mães e irmãs dos homens realizavam a semeadura e os homens o plantio das bananeiras, em espaço reservado dentro da roça familiar. Mesmo assim, o autor elenca de forma bem detalhada as atribuições de cada gênero. Essas divisões eram bem delineadas e configuravam a formação dos indivíduos masculino e feminino entre os Xikrín. Na colheita, grupos mistos poderiam ser formados para sua execução, desde que fossem compostos estritamente pela família nuclear em seu próprio roçado. O autor elabora uma tabela para simplificar o tema, reproduzida abaixo na Figura 16. Os sinais entre parênteses representam um serviço que podia ser realizado quando necessário, não sendo a regra, como é o caso da colheita da mandioca e da macaxeira, atividades femininas, mas que contavam com ajuda masculina quando requeriam maior força física para serem retiradas do solo. Curiosamente, Frikel lista na Figura 16 o plantio da pimenta sem aptidão de qualquer sexo, explicitando que não era cultivada (FRIKEL, 1968, p. 92).

A responsabilidade do transporte dos produtos agrícolas, assim como da caça, pesca e coleta, variava de acordo com a divisão de trabalhos inerentes à cada atividade que geraria o produto. Frikel menciona que não possuíam canoas e atravessavam os rios e igarapés à nado, tendo maior destaque as mulheres, julgadas melhores nesta habilidade, mesmo com expressivas cargas nas mãos. Nota que atividades exaustivas poderiam ser motivo de diversão entre os Xikrín: “Mesmo fazendo esforços pesados, todos levam isto num espírito de brincadeira, rindo-se quando a gente se admira” (FRIKEL, 1968, p. 97).

Atividade	H.	M.
escolher o lugar da roça	+	-
experimental a terra	+	-
determinar tamanho, rumo, extensão	+	-
broca	+	-
derruba da mata	+	-
queima	+	-
coivara	+	-
1. <sup>a</sup> capina	+	+
2. <sup>a</sup> capina	+	+
<i>plantio:</i> batata-doce	-	+
milho	-	+
banana	+	-
mamão	+	+
inhame	+	+
mandioca	+	+
macaxeira	+	+
tabaco	+	-
algodão	-	+
urucu	-	+
pimenta	-	-
<i>colheita:</i> batata-doce	-	+
milho	(+)	+
banana	+	+
mamão	+	+
inhame	(+)	+
mandioca	(+)	+
macaxeira	(+)	+
tabaco	+	-
algodão	-	+
urucu	-	+

Figura 16: Divisão dos trabalhos entre os sexos (Adaptado de FRIKEL, 1968, p.92).

### 3.6 CONHECIMENTOS TRADICIONAIS DOS SOLOS

A análise e estudo dos solos para fins agrícolas entre os Xikrín baseava-se em técnicas visuais. Dessa forma reconheciam a classe textural e declividade do terreno ideais para implantação de uma roça: “Conforme expressão dos próprios Xikrín, êles conhecem, se a terra é boa para plantação ou não, ‘olhando’. Pelas respostas recebidas parece que não usam exames, seja pelo tato, seja pelo gosto. Entretanto, terra preta sempre é considerada boa; terra muito arenosa, ruim” (FRIKEL, 1968, p. 88).

De forma sucinta, Frikel explica que as terras pretas, de aluvião, ricas em matéria orgânica, eram boas para todas culturas e as arenosas eram evitadas. Escolhiam a topografia adequada à cada cultura de acordo com as condições de escoamento superficial da água e drenagem: o excesso de pluviosidade amazônica apodreceria as raízes facilmente em condições

de drenagem insuficiente. A seleção de áreas com certa declividade era um fator recorrente entre as etnias que Frikel estudou. Salienta que seus saberes pedológicos eram pouco elaborados, o que talvez remetia à especificidade de seu sistema adaptativo, já que a escala de cultivo agrícola era muito menor comparada à das outras etnias, e também por aproveitarem áreas historicamente utilizadas para horticultura, sabidamente muito férteis, prática constituinte da forma semissedentária de ocupação dos territórios Xikrín. Para isso, também destaca-se a habilidade de distinção de florestas secundárias antigas, que já haviam servido para agricultura de corte e queima antes, das florestas “primárias”, que Frikel generaliza para os índios como um todo: “Não conseguimos distinguir a capoeira da floresta natural. Mas o olhar perspicaz do índio reconhece imediatamente a mata que já foi roça, mesmo há várias gerações atrás” (FRIKEL, 1970, p. 19). A predominância de solos de horizonte A antrópico, referidos por Frikel como terras pretas, no território do Caiteté explicaria, em partes, a reduzida extensão das áreas de cultivo desta etnia, além do próprio ciclo econômico, comparado a outros grupos (FRIKEL 1968, p. 85).

O território do Caiteté vinha sendo ocupado pelos Xikrín há quase dois séculos, segundo estimativa de Frikel. O Caiteté é uma região privilegiada com histórico de disputas por sua ocupação – antes dos Xikrín, a etnia de tronco linguístico tupi Parakanã ali estava, que sucedeu os Akokakóre, e, antes ainda, sociedades pré-colombianas, havia um sentimento de pertencimento ao território muito grande – a etnia entrava em conflitos sérios para garantia de permanência no local. As áreas de roça eram frequentemente feitas sobre sítios arqueológicos onde teriam ocorrido coivaras anteriormente. “Quer nos parecer que os Xikrín, realmente, não possuem grande tradição experimental neste assunto [de pedologia], pois todas as suas roças encontradas, estavam situadas em sítios arqueológicos (FRIKEL, 1968, p. 88)” e ainda:

[Retornaram repetidas vezes à região do Caiteté, onde por fim se fixaram.] Para isso, não há dúvida, influi também o ambiente econômico: a abundância de caça, de frutas e outros objetos de coleta, **facilidades para a agricultura devido às grandes manchas de terras-pretas ali existentes** e, especialmente, a atração pela castanha (FRIKEL, 1968, p. 8, grifo do autor).

É fundamental que se reconheça a importância dos solos antrópicos, sempre atrelados aos sítios arqueológicos, para o entendimento do apego territorial Xikrín àquela região. Ainda que o cultivo vegetal não fosse a fonte de subsistência predileta, era o responsável pela garantia de alimento nas épocas de escassez, e estava em ampliação, dada a restrição territorial já mencionada.

#### 4 MIGRAÇÃO, GUERRA E SOBREVIVÊNCIA SUYÁ (1969)

Protásio Frikel publicou no ano de 1969 a obra “Migração, Guerra e Sobrevivência Suyá”, tratando de uma análise da trajetória espaço-temporal da etnia, que migrou muitas vezes pelo Xingú e arredores e teve sua população severamente reduzida, principalmente, devido aos conflitos interétnicos. Somavam apenas 65 pessoas em 1969. Enquanto esteve entre os Suyá, em duas visitas, nos anos de 1966 e 1967, no território do rio Suyá-missu, Frikel escutou lendas e histórias de suas recentes migrações relacionadas ao contexto de conflito. Entre esses relatos, há observações pontuais relacionadas à horticultura, de forma tangencial, que serão aqui analisadas. É a única publicação de Frikel encontrada acerca desta etnia, que se autodenomina Kisêdjê e somava 424 pessoas segundo censo Siasi/Sesai de 2014, habitando ainda o mesmo território do Suyá-Missu, além de arredores, dispersos em várias aldeias pelo Parque Indígena do Xingu (FRIKEL, 1969, pp. 124, 131; PIB, 2022c). As figuras 17 e 18 retratam aldeias Kisêdjê em diferentes épocas e locais.

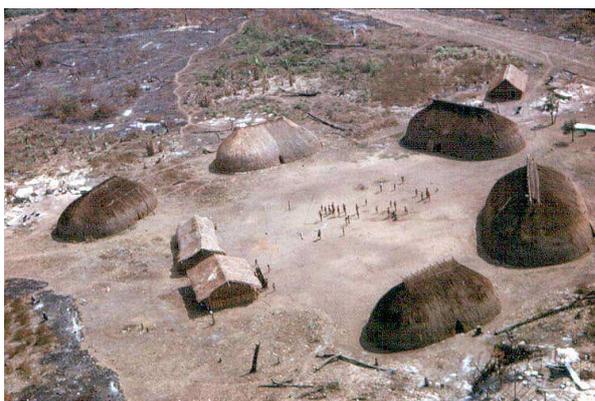


Figura 17 – Última aldeia Suyá antes do contato permanente com os irmãos Villas Bôas e o Alto Xingu. Foto: Harold Schultz, 1959 (PIB, 2022c)



Figura 18 – Aldeia Ricoh, dos Suyá, às margens do rio Suyá-Missu, no Parque Indígena do Xingu. Foto: Pedro Martinelli, 1999 (PIB, 2022c).

Frikel atesta que os Suyá/Kisêdjê foram, por muito tempo, o único grupo jê da área do alto Xingu, descendente de uma mescla de ao menos dez grupos indígenas. Este processo de miscigenação e mesclagem cultural foi crucial para que se evitasse o incesto, dada a reduzida população do grupo ao longo da história, e isto se deu por processos de incorporação de indivíduos e absorção de grupos menores, tendo como resultado a etnia encontrada pelo autor, habitante de uma só aldeia, Yamurekumã, com alto grau de uniformidade. (FRIKEL, 1969, pp. 105; 130).

Primeiramente, os Kisêdjê contaram que, antes de conhecerem o milho e a mandioca, comiam coisas “que não prestam” - cascas moles e fofas, pau podre e afins. Foi narrada à Frikel

uma lenda, referindo-se a seu território originário, em tempos remotos, na qual uma mãe fora banhar seu filho no rio, quando entrou em contato com uma entidade que lhe concedeu a dádiva do cultivo do milho e da mandioca (FRIKEL, 1969-72, p. 105):

Um dia, uma mulher foi à beira do rio para dar banho no filhinho. Quando sentou a criança no chão, aproximou-se um ratinho. Ela se aborreceu e disse: ‘Oh bicho!’, pegou o ratinho e o jogou longe. Quando quis dar banho no filho, o ratinho voltou. A mulher se aborreceu mais ainda e gritou: ‘Oh bicho!’ Quis pegar o ratinho para enxotá-lo de novo. Mas o ratinho falou: ‘Não faça assim, mulher, que eu quero falar bem com você! A mulher olhou o ratinho com surpresa porque ele falava. Entretanto, o ratinho tinha virado gente, daqueles que nós chamamos Kupé Weamtóti, isto é, ‘Gente Ratinho’. Era um homem. Ele disse: ‘Espere aí, mulher, que eu vou te mostrar uma coisa’. Ele entrou um pouquinho dentro da água e tirou dali alguma coisa. Mostrou à mulher. Ela perguntou: ‘O que é isso?’ Ele respondeu: ‘É a comida da nossa gente, porque nós não comemos pau podre que não presta. Isto chama-se milho’. E depois explicou à mulher como ela devia secar, pilar e preparar o milho e como plantá-lo. Assim, Suiá antigo recebeu o milho. O ‘Homem Ratinho’ trouxe também kwöre, a mandioca e outras coisas mais que Suiá ainda hoje planta e come (FRIKEL, 1969-72, p. 106)

O grupo já não podia indicar com qualquer precisão a localização de seu território original, sinalizavam, todavia, que era muito distante, na direção noroeste, remontando ao período em que desconheciam o cultivo de plantas, previamente mencionado. Frase de destaque para a descrição do local é “lá, onde tem milho e mandioca dentro da água”. Esta chamou atenção de Frikel, que elaborou uma hipótese para explicá-la: existem, de fato, nas regiões amazônicas, roças de milho e mandioca “da vargem”. Nestas, são utilizadas cultivares de mandioca precoces, colhidas em poucos meses, e plantadas na várzea (“vargem”), que são áreas alagadas na beira do rio Amazonas, cuja dinâmica fluvial é responsável pelo depósito de lodo durante as enchentes, e que por sua vez, recompõe a fertilidade do solo durante a estiagem. Este tipo de roça era desconhecido aos Kisêdjê com quem esteve o autor, que supõe tratar-se de uma lenda oral que teve seus pormenores perdidos ao longo das gerações, culminando na referida frase. Frikel sinaliza que os relatos referem-se a terras à região noroeste do Suyá-missu, “na periferia da munducurânia e, possivelmente, mais além, nas vizinhanças do Amazonas”, e, após longo ciclo de migrações, o grupo chegou ao território xinguano (FRIKEL, 1969, pp. 106, 132).

Foi relatado a Frikel que, estando os Kisêdjê no território denominado Horêyangô, dentro da última fase de migração estudada, já no rio Suyá-missu, entre os anos de 1890 e 1967, estes encontraram com um grupo Xavante e raptaram uma criança que acompanhava sua mãe na colheita de raízes em um roçado, após matarem a mulher. A criança e seus descendentes foram encontrados por Frikel na aldeia Kisêdjê estudada no referido trabalho, localizada em território denominado Yamurekumã, estabelecida após os irmãos Orlando, Leonaro e Cláudio

Vilas-bôas persuadiriam-los a fixarem-se lá, por promessa de paz. Este relato, ainda que de pouca relevância ao escopo do presente trabalho, fornece traços para caracterização de uma horticultura Xavante naquela época – possivelmente era habitual entre os Xavante, contatados pelos Suyá/Kisêdjê, que as mães carregassem seus filhos pequenos, quando ainda muito jovens para caminharem sozinhos, em seus trabalhos agrícolas. É igualmente possível que aqueles tivessem preponderância feminina para os trabalhos de colheita de raízes (FRIKEL, 1969, p. 115).

## 5 ÁREAS DE ARBORICULTURA PRÉ-AGRÍCOLA NA AMAZÔNIA: NOTAS PRELIMINARES (1978)

Publicado postumamente, este artigo de Frikel retrata o cultivo de árvores frutíferas, palmeiras e castanheiras em diversas regiões amazônicas, que era atribuído aos ancestrais de algumas etnias com quem Frikel teve contato, mas que ainda era praticado. Para além da tradição oral dos Tiriyo, Waiká/Yanomamö e dos Mundurukú, que teve acesso diretamente, o autor faz uma curta revisão bibliográfica em um trabalho preliminar, de apenas oito páginas. As seguintes culturas são analisadas: taperebá (*Spondias mombin* L.), na área Tiriyo, próximo ao rio Paru de Oeste e áreas ao sul de sua terra; pupunha (*Bactris gasipaes* Kunth), em área Waiká/Yanomamö na serra do Parima, na Venezuela; açai (*Euterpe oleracea* Mart.), sob domínio Makú nos rios Têa e Uneixú; mucajá (*Acrocomia aculeata* (Jacq.) Lodd. ex Mart.), entre os Mundurukú e os Kadiwéu; urucum e pequi (Provavelmente *Caryocar villosum* (Aubl.) Pers. ou *C. brasiliense* Cambess.) no Parque Indígena do Xingu, este último também presente na grande área dos cerrados dos rios Tapajós, Xingu, Tocantins, se estendendo até o Maranhão e Pará, sob domínio Xêrente e Canela/Ramkókamekran, com igual presença do mucajá e da mangaba (*Hancornia speciosa* Gomes).

O purumã (*Pourouma guianensis* Aubl.), que ocupa áreas desde o Tumucumaque até as fronteiras colombianas; caju-açú; abiú (Sapotaceae, provavelmente *Pouteria caimito* [Ruiz & Pav.] Radlk.); cacau silvestre; tucumã (Provavelmente *Astrocaryum vulgare* Mart.), nos altos rios Japurá e Solimões; algaroba (*Prosopis* ssp.), que vai do Chaco até o interior do Mato Grosso; e também a pupunha no Purus-Jaruá, sem etnia identificada, e no rio Negro, sob domínio de grupos Aruák, eram presentes em áreas contínuas, mas, a estas, Frikel não tem indícios confiáveis que possam atribuí-las à origem de cultivo pré-agrícola, e sim, provavelmente, à dispersão natural (FRIKEL, 1978, pp. 45-48).

O taperebá foi cultivado, segundo os Tiriyo, em área não muito extensa, por seus ancestrais. Frikel, viajando com eles achou curioso o “pomar” na floresta, e questionou se os sítios arqueológicos que encontrou ali correspondiam ao grupo que cultivou as frutíferas – responderam que não - o cultivo era mais antigo, antes de plantarem suas roças, com mandioca, batata-doce etc, de conhecerem arco e flecha, e a estrutura de aldeias, sendo que dormiam embaixo de paraventos. Eles se aproveitavam da produção da fruta, assim como seus ancestrais mais próximos, sem cultivá-la, contudo, o taperebazal foi se expandindo por conta própria ao longo do tempo, por isso, era grande quando o autor passou por ali (FRIKEL, 1978, pp. 45).

Uma análise maior também é feita para o mucajá, cultivado pelos ancestrais dos Mundurukú nos campos gerais (savanas), reconhecido por eles como pré-agrícola, em um local em que não se pode realizar horticultura por limitações edafoclimáticas. Esta cultura é também presente mais ao sul, entre os Kadiwéu (FRIKEL, 1978, p. 47).

Disso desenrola-se a análise de outros cultivos entre outras etnias, e por fim a sua teoria de que todo cultivo de árvores foi descontinuado após o advento da horticultura. Para isso, analisa as regiões em que constem o cultivo de árvores e palmeiras, e traça uma zona principal que correspondia às bordas da Amazônia Legal, mas não próximo ao grande rio Amazonas, principalmente distribuídas em regiões savânicas ou de transição floresta-savana, exemplifica as fronteiras setentrionais da Amazônia, como é o caso Tiriyo. Os açazais do Baixo Amazonas são atribuídos por ele como silvestres, não cultivados. Uma hipótese que aceita é a de que os cultivos poderiam ter vindo de fora do bioma amazônico, já que a pupunha, o tucumã, e talvez o taperebá eram conhecidos na Venezuela, Colômbia e Suriname, por grupos nômades ou pelo intercâmbio interétnico (FRIKEL, 1978, p. 48).

Interessante a associação entre a noção de herança da terra de algumas etnias e a arboricultura: havia um sentimento de pertencimento à terra devido ao fato de seus antepassados terem cultivado as árvores que ali estão, explícito no caso dos Xikrin do Caiteté mencionado na seção 4.6; é também análogo ao caso dos Karib, que tinham a noção de proprietário como aquela pessoa, liderança, que mobilizou o mutirão para abertura de roças e aldeias. Muitos conflitos pelo domínio do território são embasados nesta noção de herança. Frikel assinala que as etnias realmente delimitavam seu território pela distribuição das árvores cultivadas e o usufruto era exclusivo do grupo ao qual pertenciam. À isto associa também uma primeira etapa na fixação territorial de grupos nômades, que era atrelado à arboricultura, sempre transitando em um território delimitado e voltando às áreas de cultivo para desfrutar da coleta em sua devida época (FRIKEL, 1978, pp. 50-51).

A fixação de grupos nômades, com a incorporação dos produtos arborícolas na dieta, também tem outro aspecto: a atração de caça. O plantio das frutíferas atrai antas, pacas, jabotis, entre outros, pela manhã e pela noite, configurando as denominadas “comedorias de caça”, pelas populações tradicionais amazônicas. Assim a caçada tornava-se facilitada (FRIKEL, 1978, p. 49).

Frikel elabora um esquema teórico baseado em quatro fases culturais que se mesclam e até coexistem, como no caso dos Waiká e Makú, que estariam na fase de horticultores da Floresta Tropical mas ainda praticando o tipo de arboricultura pré-agrícola. Ao mesmo tempo, atribui a arboricultura sempre à fase de coletores estritos:

- 1 – fase de puros coletores, sem agricultura;
- 2 – fase de coletores, com arboricultura pré-agrícola;
- 3 – fase de agricultores, com horticultura incipiente do tipo arcaico;
- 4 – fase de agricultores, com horticultura do tipo da Floresta Tropical (FRIKEL, 1978, p. 51).

O que fica nítido ao autor é que plantas de horticultura pouco domesticadas, ainda em estado muito silvestre, como tajás, o kupá dos Kayapó/Mebengôkrê, mandioca silvestre, tubérculos da selva, eram cultivadas em um estágio intermediário entre a fase de coletores arboricultores e horticultores, e algumas permaneceram como “reliquias” daqueles tempos (FRIKEL, 1978, p. 51). Como tentativa de maior compreensão do esquema teórico, Frikel menciona que os sistemas adaptativos das etnias arboricultoras foi bastante homogêneo, fundados em uma “cultura-base” e que depois, com as migrações e contatos interétnicos, houveram as diferenciações e por fim o esquema das quatro fases culturais proposto (FRIKEL, 1978, pp. 48-49).

Para a análise desta obra teórica de Frikel, Clement et al. (2021) fornecem valiosas contribuições, muito atreladas ao que se concebe e aceita dentro de um conceito de domesticação. A narrativa dominante trata de apagar uma expressiva quantidade de situações e materiais genéticos que permeiam os processos de domesticação ao adotar concepções de domesticação muito rígidas e estreitas, que consideram somente plantas de material genético fortemente diferenciado de seu ancestral selvagem e inteiramente dependentes do ser humano para sua reprodução e sobrevivência. No início do processo de domesticação, por exemplo, apenas um ou outro atributo fenotípico são alterados em uma planta, contudo, já configura-se nesta um material genético domesticado – provavelmente obtido em um tipo de domesticação incidental, que se baseia em processos de dispersão de propágulos e proteção de plantas, fora de uma *agroecology*<sup>9</sup>. Este processo ocorre de forma ampla em grande parte da paisagem natural habitada e frequentada pelos indígenas. É o que Frikel abordou ao mencionar as “reliquias” de tempos antigos, como o cipó kupá e os tajás.

A domesticação incidental nos neotrópicos é a principal responsável pela domesticação de paisagens, e para estes autores tem seu início no final do período Pleistoceno, pela ocasião da chegada do ser humano nestas regiões. A domesticação incidental é atribuída aos processos humanos de seleção de produtos florestais mais atrativos e de sua posterior dispersão através

---

<sup>9</sup> Similar ao conceito de *niche construction* de Lewontin, *agroecology* é um conceito de Rindos, que remete a um sistema antrópico em que são criadas condições para o cultivo de plantas úteis ao ser humano, e refere-se à uma fase mais intensa de domesticação de plantas (Clement et al. 2021, p. 5).

do descarte de sementes e excrementos (Clement et al., 2021 p. 6). Este tipo de domesticação ocorre mesmo naqueles grupos humanos classificadas por Frikel como “puros coletores”, e demonstra como na verdade, a domesticação de paisagens é um processo muito mais amplo do que retratado por ele.

Uma datação estimada de importantes processos de domesticação nas américas é apresentada em Clement et al. (2021, pp. 11-14) junto a uma análise crítica do que se concebe tradicionalmente como materiais domesticados, sendo retratados os pouco considerados materiais arbóreos, perenes, mas que tinham uma importância tão alta quanto a dos produtos do roçado, plantas anuais, como milho, feijão, pimenta, abóbora e cabaça. Curiosamente, em uma mesma localidade foram encontrados indícios de cultivo de plantas anuais com datações similares aos de plantas perenes, o que pode corroborar com a teoria de Frikel de que grupos humanos em suas distintas “fases culturais” coexistiam. Outros dados relevantes são aqueles que apresentam o número de plantas que ocorrem em cada tipo de manipulação do ambiente natural: das mais de 6200 espécies vegetais nativas de utilidade humana coletadas por etnobotânicos nas terras baixas sul americanas, cerca de 12% são manejadas em seus ecossistemas naturais ou em paisagens domesticadas, 10% são dispersas e propagadas por humanos e 9% são promovidas pelo manejo de solo e fogo, sendo que ao menos 9,5% são plantas de utilidade humana cultivadas ou com algum grau de domesticação (evidências de seleção e propagação) (Clement et al., 2021, pp. 14-15; 18-20).

Desta análise teórica se sintetiza que os processos de domesticação e os sistemas de produção de alimentos não são sempre interligados, e que sociedades nômades coletoras mantêm processos de domesticação vegetal incidental mesmo sem manter sistemas de produção de alimentos, e que acabam por domesticar paisagens ao dispersar as sementes dos frutos consumidos. Outro processo importante é a troca interétnica de material vegetal, sendo que, no caso da pupunha, como exemplo, grupos vizinhos colocaram maior atenção à esta planta do que o próprio grupo que a apresentou junto às técnicas de dispersão associadas. A intensificação do processo de domesticação é um elemento que pode ou não ocorrer, em maior ou menor grau, definida nas categorias de domesticação especializada, típica da horticultura e do cultivo intencional de alimentos, ou ainda de domesticação agrícola que configura o último estágio, típica das sociedades com Estado, que mantêm processos de seleção genética baseados em populações vegetais e não em indivíduos, além de emprego de força animal e cultivo em larga escala – esta última categoria é inexistente na bacia Amazônica (Clement et al., 2021, p.21).



nível de “cultura da floresta tropical”, ao qual pertenciam todas sipes contatadas por ele, e grupos “menos acessíveis”, em um nível de cultura “marginal” [classificação de níveis culturais segundo Steward (1948; 1949) citado por Frikel (1960, p.4)], mais ou menos neolítica, que evitavam contato com sociedades quilombolas surinamenses e de ascendência africana (“pretos mocambeiros e crioulos”) e também de outros grupos indígenas circunvizinhos:

Em 1950 e 1952 ao Parú de Oeste, visitando os grupos Prôuyana, Okômoyána e Arimihotó; em 1953 ao alto Panamá, à procura dos Marah.tchó-Pianokotó; em 1955 ao alto Parú de Leste, com curta convivência com os Aramih.tchó e, finalmente, em 1958-1959 uma permanência mais demorada entre os Aramagóto ou Aramayána nos campos gerais do recôncavo do Tumucumaque (FRIKEL, 1960, p. 4)

Foi relatado à Frikel por Tiriýos que certas sipes menos acessíveis, como Wamá e Wayarikuré, desconheciam o cultivo de plantas anuais, assim como a tecelagem e a cerâmica, tendo sua base alimentar na coleta de frutas silvestres e de pequenos animais, além da caça com arco e flecha e cacête: “Quase todos os grupos Tiriýo ainda não acessíveis, participam, em maior ou menor grau, dêste tipo de cultura primitiva.”. As sipes mais acessíveis foram descritas como agrícolas, em contraposição às primeiras, e esta e outras práticas culturais, como o cultivo e a tecelagem de algodão, foram atribuídas a influências das etnias Karib Wáyana e Charúma, cuja ocorrência foi estimada a tempos recentes (FRIKEL, 1960, pp. 8-9).

Frikel publicou três obras sobre os Tiriýo com conteúdo relevante ao presente trabalho, são elas: “Os Tiriýo (Notas preliminares)”, em 1960 – a primeira, de menor volume, com anotações gerais sobre o que vivera até aquele ano; “Dez anos de aculturação Tiriýo: 1960-70”, em 1971 – livro de maior extensão, no qual retratou o intenso processo aculturativo que se desenrolou ao longo da década de 60; e, por fim, “Os Tiriýo: Seu sistema adaptativo”, em 1973 – livro de caráter etnográfico sobre os grupos Tiriýo enquanto ainda caracterizados como “povos isolados”, que fornece detalhada descrição sobre os meios de subsistência e agricultura, dentre outros temas.

O autor não utilizou bibliografia alheia de forma significativa para organizar essa última obra, preferiu, como explicita em introdução, basear-se nas próprias observações e pesquisas. Ainda assim, indica algumas obras para certa contextualização e possíveis analogias, advertindo que trazem tanto concordâncias quanto divergências com o que registrou, são elas: De Goeje (1906; 1910; 1924), “por ter sido o primeiro a trazer notícias mais concretas sobre os Tiriýo”; Ahlbrinck (1931), “por incluir em sua “Encyclopaedie der Karaiben”, em termos de dicionário, vastos elementos para uma monografia dos vizinhos Kalina”; e Roth (1924; 1929), “por

oferecer um aspecto quase total da cultura material das tribos das Guianas” (FRIKEL, 1973, p. XIV; 151).

Primeiramente será contextualizado o período a que se referem as obras de Frikel, bem como as distintas situações analisadas. Em seguida será apresentada a caracterização completa da horticultura, em seu papel social e nas esferas material e econômica, incluindo temas interdependentes e pertinentes à tal caracterização, como culinária, cultura material e relações sócio-econômicas, como sistema de ocupação territorial, divisão social do trabalho etc. Este tema é largamente retratado na obra “Os Tiriyo: seu sistema adaptativo” (FRIKEL, 1973). Um ou outro trecho de “Os Tiriyo (Notas preliminares)” (FRIKEL, 1960) foi incluído quando relevante, dada sua reduzida dimensão e por ter tido quase toda sua temática largamente expandida na última obra. Por fim, será apresentada análise da obra “Dez anos de aculturação Tiriyo: 1960-70” (FRIKEL, 1971), que retrata a fundo as diversas fases que passou essa sociedade ao longo deste período, breve, porém decisivo para seus rumos, além da análise histórica bibliográfica e também oral, indígena, que prefaz a obra. As figuras 20, 21 e 22 são registros fotográficos de Frikel e outros, que ilustram uma aldeia Tiriyo após implantação da Missão Francisca, e Tiriyo pescando com arco em um rio.



Figura 20 - Tiriyo pescando com arco e flecha. Foto: Acervo ISA, 1963. Reproduzido de PIB (2022d)



Figura 21 – Festa em aldeia Tiriyo. Foto: Protásio Frikel, 1963. Reproduzido de PIB (2022d).



Figura 22 – Aldeia Tiriyó. Foto: Acervo ISA, 1963. Reproduzido de PIB (2022d).

## 6.1 CONTEXTO

A implantação do “Trinômio Tiriyó”, em 1960, composto pela Força Aérea Brasileira (FAB), Missão Franciscana e os próprios Tiriyó, ainda que tivesse seu início poucos anos antes do golpe militar no Brasil, enquadrou-se perfeitamente aos objetivos dos grupos militares no comando ditatorial do Estado, tendo sua atuação prolongada ao longo dos anos de chumbo. Friel publicou uma análise das mudanças nas sociedades Tiriyó ao longo de dez anos, de 1960 a 1970. No ano de 1958 foi criado pela FAB, com cooperação (mão de obra) indígena, uma pista de pouso de aviões, o que facilitou enormemente o acesso à remota região, fato pelo qual o povo ainda mantinha-se em estado de “isolamento”. O Trinômio Tiriyó foi o pioneiro de um plano maior da FAB para outras etnias. Tinha como objetivo primordial melhorar o controle das forças armadas sobre as fronteiras com o Suriname e outros países, ao norte, sendo que, futuramente, isto serviria a outro objetivo, da criação de um núcleo populacional na fronteira. Os indígenas seriam ao longo deste período integrados à nação brasileira, treinados profissionalmente e afastados de seu modelo tradicional de sociedade. A Missão, por sua vez,

seria uma intermediadora do choque cultural severo já previsto nos planos da FAB, e fora convocada pelo Coronel responsável para auxiliar na manutenção de uma certa “ordem” no intenso processo de aculturação (FRIKEL, 1971, pp. 15-16).

Ocorreu que, no ano de 1968, foi criado o Parque Nacional Indígena do Tumucumaque, cujo Estatuto incompatibilizava-se com os projetos da FAB e, inclusive, proibia a colonização do território por não indígenas e garantia a posse da terra aos Tiriyo. Os objetivos da FAB parecem ter se dissipado em partes devido ao fato mencionado, o que resultou em uma atuação muito maior da Missão Franciscana (FRIKEL, 1971, pp. 16-17).

Em 1959 Frikel acompanhou a Expedição da Força Aérea Brasileira (FAB) ao alto Parú de Oeste, ao inaugurarem a pista de aviões próxima a uma aldeia Tiriyo. Convém destacar que naquele ano a etnia distribuía-se em 42 aldeias ao longo de vários rios, e que, entre 1963 e 1969, o Trinômio Tiriyo, em especial as Missões, conseguiram substituí-las por três sedes missionárias e apenas uma aldeia. No último ano analisado por Frikel, 1970, se passava um incipiente processo de descentralização na Missão Parú de Oeste, no qual cinco aldeias já estavam construídas, contudo, próximas à Missão, ficando o território indígena original em grande parte despovoado. Também fortes mudanças demográficas se passaram na aldeia central, e terminou com um incremento anual elevado (de aprox. 55 indivíduos em 1959 para 222 em 1970) (FRIKEL, 1971, pp. 5; 37-43).

Os Tiriyo até ai recebiam visitas curtas e esporádicas de outros povos, principalmente sociedades quilombolas do Suriname. Nestas visitas, mantinham relações comerciais (escambo), que lhes possibilitava a obtenção de utensílios metálicos, tecidos, entre outros. Estes utensílios eram de origem holandesa, colonizadora do país naquele tempo, e eram obtidos principalmente pelos quilombolas Dyuká, que os levavam aos Tiriyo, junto com pequenas influências culturais, de menor impacto, pois eram muito análogas à própria cultura destes (FRIKEL, 1971, pp. 12-16).

É interessante notar que, diferentemente de outras etnias, os Tiriyo não tiveram seu território disputado por madeireiros, castanheiros, garimpeiros, caçadores ou qualquer outro grupo que lhes representassem opressão. À isto, Frikel atribui que seria devido ao ermo território, cuja disponibilidade reduzida de recursos naturais não viabilizavam qualquer investimento exploratório na época (FRIKEL, 1971, pp. 21-22). O contato com os Dyuká teve especial importância entre o século XIX até 1963, ano em que foi consolidada a influência da Missão Protestante americana dentro dos limites territoriais do Suriname. A Missão barrou geograficamente o trajeto de encontro dos Tiriyo com estes povos - as fronteiras eram incompreendidas pelos indígenas, e lhes eram muito opressoras, dado que suas sociedades

mantinham alto grau de coesão e parentesco ao longo de todo território do Tumucumaque, multinacional (FRIKEL, 1971, pp. 47-49).

Os resultados da Missão Protestante, em especial, foram chocantes - e causaram gravíssimos impactos aos Tiriyo. A catequização dos povos indígenas e a forma de implantação das duas missões, a franciscana e a protestante, seriam tidas, atualmente, como inconstitucionais. Entretanto, na época não havia instrumentos legais vigentes no Brasil para garantia dos direitos humanos aos povos indígenas, que tiveram sua organização social, práticas ritualísticas/religiosas, costumes como um todo, duramente reprimidos, por parte da Missão Protestante surinamense, ou fortemente influenciados, de uma forma menos proibitiva e severa, pela Missão Franciscana brasileira. Inevitavelmente, também na esfera material, foco principal do presente trabalho, houve mudanças severas, que rumaram a expressivas perdas do patrimônio cultural agrícola Tiriyo (FRIKEL, 1971, pp. 9-12; 17-19; 23-24; 54-59; 78-79; 84).

## 6.2 TRAÇOS GERAIS DAS SOCIEDADES TIRIYO ENTRE 1950 E 1964

Será apresentada uma síntese sobre o modo de vida e os traços gerais das sociedades Tiriyo contatadas pelo autor entre os anos de 1950 e 1964, descritos em Frikel (1973), fundamental para a compreensão da horticultura nesta etnia. A forma com que habitavam os vários ambientes da serra do Tumucumaque baseava-se em aldeamentos dispersos, cada qual constituído por uma linhagem Tiriyo, de parentes muito próximos ao chefe da aldeia, fundador da “maloca”. As aldeias subdividiam-se ao passo em que cresciam – ao somar cerca de 50 pessoas, originava-se uma nova aldeia, composta por uma nova grande família patrilinear (uma linhagem). Desta forma, cada aldeia mantinha-se como uma unidade de parentes próximos e que mantinham relações de visitação, por vezes estendida por alguns meses, a outra linhagem, isto é, outra aldeia liderada por seu respectivo chefe (FRIKEL, 1973, p. 13-14).

O terreiro, onde situavam-se o agrupamento de moradias, era o centro da vida Tiriyo, com cerca de 60 m de diâmetro e, ao seu redor, eram abertas as roças, cercadas pela floresta. Outra possibilidade seria o estabelecimento do terreiro com moradias mais próximas a rios. Desta forma, as roças e o terreiro delimitavam-se em um semicírculo. Acampamentos de emergência, como batizou Frikel, poderiam ser construídos quando as roças fossem situadas muito distantes das habitações – e a estadia nestes locais durante as épocas de plantio e colheita, que exigiam maior tempo dedicado, era facilitada. Cada pequeno núcleo familiar tinha sua casa

própria e as visitas que viessem para permanecer um período de tempo prolongado construíaam seu próprio tapiri (FRIKEL, 1973, pp. 13-14).

Admitia-se certa variação na construção das aldeias, mas como regra geral Frikel relata que as malocas novas sempre eram situadas no centro da área derrubada, que era uma só para roça e maloca. Posteriormente, os roçados que circundavam a maloca se tornavam capoeiras, já em pousio após a devida exploração agrícola, e as áreas de roça se estendiam de forma concêntrica, externamente às capoeiras que circundavam a maloca. Após muitos ciclos de derrubada e confecção de novas roças, estas ficariam muito distantes da maloca, e assim, planejava-se a construção de uma nova maloca em outro local. Esta dinâmica de ocupação territorial assemelha-se à dinâmica descrita para os Mundurukú dos campos. Como características básicas para a estrutura de aldeamento constata-se que eram situadas próximo a corpos d'água, mas em locais elevados para escoar as águas pluviais, em áreas bem abertas, afastadas da beira da mata, e em formato arredondado ou oval, com um terreiro no centro das habitações dispersas (FRIKEL, 1973, pp. 13-16).

As bases de subsistência eram direcionadas mais à horticultura; contudo, não deixaram, de forma alguma, de praticar a coleta, a caça e a pesca. A coleta era a base mais expressiva dos antepassados, e era complementada pela caça e pesca, em um tempo em que não se praticava horticultura:

Querendo ressaltar mais a situação econômica dos Tiriyo, talvez se possa dizer: os Tiriyo não são mais coletores em sentido próprio, também não são caçadores ou pescadores exclusivos e ainda não são, destacadamente, agricultores, mas o conjunto destes três elementos forma, por igual, a base de seu sustento (FRIKEL, 1973, p. 45).

Ainda que a caça e a pesca tivessem um papel secundário em relação à coleta em tempos passados, e em relação à horticultura naquele período, eram complementos muito valorizados na economia Tiriyo. Frikel relata que a pesca era provavelmente mais expressiva do que a caça na tempos antigos, a julgar pelo número maior de danças e cerimônias relacionadas à pescaria e à coleta do que à caça (FRIKEL, 1973, p. 52). Também é digno de nota que tinha-se beiju para comer à vontade, enquanto carne e peixe eram fracionados e limitados, especialmente nas cerimônias – carne não era um elemento culinário raro, mas sempre escasso (FRIKEL, 1973, p. 64). Em última análise, já se observava uma ampliação da vulnerabilidade no sistema adaptativo diante deste quadro de dependência em relação à horticultura para a etnia, atividade que vinha sendo praticada havia pouco tempo. Frikel menciona que no ano de 1958 uma estiagem severa atingiu a região em período de roça plantada. Esta definhou, tentou-se um replantio, mas não houve sucesso. Como resultado, houve total desintegração do grupo Prôyana

do Awararí, que se dispersou por muitas malocas na região do Xipariwêni e não se reintegrou, ao menos até a data da publicação (FRIKEL, 1973, p. 45).

As figuras 23 e 24 ilustram o ambiente que habitavam, respectivamente, os morros de pedra, as savanas, denominadas na época, por Frikel, campos gerais, e a serra do Tumucumaque ao fundo; e o rio Paru de Oeste no alto verão, em período de estiagem. Os campos chegavam até a beira do rio.

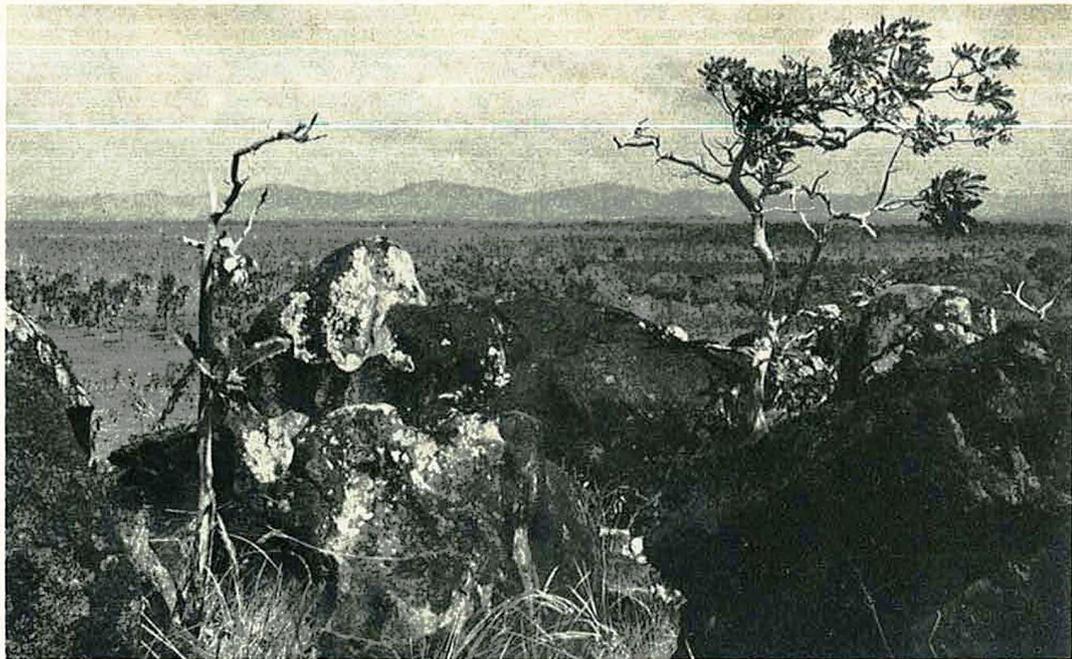


Figura 23 - Vista dos morros de pedra, campos gerais e a serra do Tumucumaque ao fundo. Adaptado de Frikel (1973, p. 260).



Figura 24 - Vista do rio Paru de Oeste. Destaca-se um buriti à direita do rio, palmeira de grande importância econômica aos Tiriyo. Adaptado de Frikel (1973, p. 260).

### 6.3 HORTICULTURA TIRIYÓ: TRABALHO COLETIVO, POSSE E DIREITOS

A roça Tiriyo era caracterizada pela sua grande extensão relativa ao pequeno número de habitantes – Frikel estimou sua extensão em 1,5 a 2 hectares, mais do que três vezes a área cultivada pelos Xikrin, se for correlacionado ao número de habitantes (cerca de 30 pessoas para os Tiriyo e 140 para os Xikrin). Este dado evidencia a dedicação dos Xikrin às outras fontes de subsistência, e dos Tiriyo ao cultivo de plantas. Os Tiriyo derrubavam, anualmente, nova área de mata para confecção de uma roça e, assim como em outras etnias, não se viabilizavam colheitas após uma ou duas safras. Desta situação resulta a dinâmica territorial de pequenas migrações periódicas, quando roças novas se afastavam muito da aldeia, no limite de uma a duas horas de caminhada. A posse das roças era atribuída ao tuxaua, o chefe fundador e “proprietário” da aldeia. Contudo, a abertura de uma nova área era um trabalho realizado em puxirum e a roça era apenas uma para toda maloca, sendo loteada e distribuída entre as famílias que compunham a sipe, que variavam de três a dez (FRIKEL, 1973, pp. 45-46).

Quanto ao tema dos direitos de posse do roçado, de seus produtos e de todos outros objetos indígenas, Frikel, uma vez mais, elabora uma análise baseando-se sempre na identificação de um “direito de compensação”, entre grupos, famílias e sexos. Cita-se para melhor explicação, a fala de um Tiriyo: “Todos trabalham no plantio da roça, e todos comem, por isso, da roça”. Na presente leitura não se distingue diferença sobre semelhante teoria já exposta em referência aos Xikrin, apenas uma manifestação diferente, já que as relações entre os diversos componentes sociais variavam muito entre as duas etnias, em síntese: cada componente da sociedade Tiriyo deve ter compensado tudo que der a outro, sendo retribuído para isso, em medida equivalente; isto se dá de homens para com mulheres, tuxaua para com tuxaua (ou sipe para com sipe), produtos do trabalho coletivo distribuídos a cada indivíduo que nele colaborou (FRIKEL, 1973, pp. 45-46).

O que se constata para as roças é que, a partir do ponto em que eram distribuídas para cada núcleo familiar, estas perdiam seu caráter coletivo, e daí em diante cada proprietário particular cuidava de sua área e colhia seus produtos: “Todos sabem perfeitamente que este ou aquele pedaço de terra pertence a essa ou aquela família. Mesmo em casos de necessidade, ninguém retira mandioca ou outras coisas do setor plantado por outrem sem pedir, ou, pelo menos, sem avisar”. O mesmo “direito de compensação” identificado por Frikel ocorria na partilha da roça comum: o tuxaua ficava com duas a três vezes mais do que seria destinado a cada outro grupo, tendo em vista que ele que era o responsável por garantir o abastecimento das festas e das visitas. Seu lote ocupava posição central e os demais, distribuídos aos homens,

responsáveis pela roça de suas respectivas famílias, ficavam no entorno do primeiro. A composição familiar da sipe é melhor compreendida aqui: cada família nuclear era centrada no homem, pai de família, filho, irmão, genro ou cunhado do tuxaua (FRIKEL, 1973, pp. 45-46).

Roças individuais, isto é, feitas, desde seu fundamento de forma isolada da roça coletiva, eram mal vistas pela maioria dos Tiriyo, mas começavam a ser praticadas naquela época. Frikel reconhece que a roça coletiva com direito de uso individualizado desempenhava um importante fator de coesão social, mantendo próximos e em harmonia os parentes e, mais importante ainda, os indivíduos anexados à parentela pelos matrimônios. Uma modificação desse elemento comum poderia desestruturar as relações sociais da etnia (FRIKEL, 1973, pp. 46). Outra relação importante no que tange à posse de roças e a dinâmica de ocupação territorial é a participação de famílias em roças situadas em outras malocas (e portanto, de outras sipes), e que, entre os Aramayána, chegava a um ponto mais avançado, de configurar uma “moradia dupla”, em que as famílias passavam uma boa parte do ano em outra maloca, devido, principalmente, às condições ecológicas: escassez de caça, água, pesca em uma região, abundância em outra ou até mesmo o excesso de muriçocas em um local em certo período, que tornavam insuportável a vida ali. Dessa forma, em ambos casos, de roça dupla ou moradia dupla, tendo sua alimentação garantida sem ter que pedir a outra família durante a estadia na outra maloca, as relações sociais permaneciam balanceadas e harmônicas (FRIKEL, 1973, p. 48).

#### 6.4 CICLOS DE TRABALHO E SUA DIVISÃO SOCIAL

O cronograma e divisão social do trabalho das atividades que envolvem o processo completo de abertura e confecção dos novos roçados não diferiam muito daqueles analisados até aqui para as outras etnias. Admitia-se eventualmente, alguma participação feminina na etapa de broca e também de coivara. Contudo, a exclusividade masculina para as etapas de escolha da área, broca, derrubada, queima e coivara era também típica entre os Tiriyo. Entre junho e julho iniciavam a derrubada, e só em setembro as queimadas. A mandioca (brava) poderia ser plantada desde outubro até janeiro, que variava de acordo com a extensão e intensidade do verão e das primeiras chuvas. O replantio do roçado não tinha época definida, e o que ocorria, muitas vezes, era o replantio da mandioca ao mesmo passo que vinha sendo colhida, dispensando armazenamento das manivas colhidas, que já eram plantadas em espaço aberto após a colheita parcial do roçado. A bananeira e o mamoeiro, assim como outras plantas, eram plantadas

durante o ano todo, sem época específica, desde que durante a ocorrência de lua crescente (FRIKEL, 1973, pp. 48-49).

Para o plantio da mandioca poderia ser empregado o método tradicional, com uso do *pau-de-cavar*, ou o método moderno, com enxada, que predominava cada vez mais. O *pau-de-cavar* era fincado no solo de forma a romper sua estrutura, e resultava na abertura de cavidades quadradas de 30 a 40 cm nas quais os homens inseriam de 3 a 4 manivas medindo 20 cm cada, em média, com suas gemas direcionadas para cima. O espaçamento entre covas era de aproximadamente de 1 por 1 m. Com a enxada o trabalho era realizado de forma semelhante, ainda que o espaçamento pudesse se alterar, sendo mais direcionado à confecção de fileiras de covas. Somente o homem plantava mandioca com *pau-de-cavar*, mas quando empregado o método da enxada, ambos sexos poderiam fazê-lo, cabendo ao homem, exclusivamente, somente o preparo e inserção das manivas no solo. Tratando-se de outras plantas de cultivo, sempre que fossem atribuição da mulher, esta utilizaria o *pau-de-cavar*, e vice versa para o homem, não configurando ferramenta de uso exclusivo masculino (FRIKEL, 1973, p. 49).

Frikel explicita a importância da divisão social do trabalho, explica como era a fabricação de objetos, o que se estende também à divisão dos trabalhos agrícolas:

Um dos assuntos da mais alta importância na ordem social e econômica indígena é a divisão dos trabalhos em ciclos conforme o sexo. Esta divisão regula e normaliza a posição do homem e da mulher dentro da vida tribal e familiar [...] A fabricação de todos utensílios e, em grande parte, também a vida cotidiana e suas manifestações baseiam-se neste sistema de divisão. Outrossim é de se notar que fabricação e uso dos objetos não coincidem necessariamente para o mesmo grupo de sexo. Naturalmente há casos em que a confecção e o uso são exclusivos do mesmo grupo [...] Na grande maioria dos casos, porém, a fabricação e o uso divergem nos dois grupos, seja no sentido de que um confecciona o objeto e o outro o usa, ou também que ambos dele se utilizam (FRIKEL, 1973, p. 209).

As mulheres eram responsáveis pelo cultivo de inhame, batata-doce, tajás, ananás, cubú, algodão, urucum, mamão, milho, caju, pimenta, amendoim, cucurbitáceas em geral e jurubeba. Por ambos sexos eram cultivadas a cana-de-açúcar, bananeira e certas ervas medicinais, como o mastruz, ainda que houvesse maior preponderância da mulher nestas. Mandioca e todos os artigos de uso masculino, como tabaco, flecha, bromélia e certas ervas para curas de caça, eram integralmente de responsabilidade masculina. A colheita seguia igualmente essa divisão, com exceção da mandioca, que era colhida pelas mulheres e, somente quando muito aderidas ao solo, era empregada mão de obra masculina (FRIKEL, 1973, pp. 50-51).

De uma forma geral, a divisão sexual dos trabalhos agrícolas e de beneficiamento seguiam alguns princípios, sobretudo o de que o domínio de uma matéria-prima configurava também domínio da fabricação e posse dos produtos oriundos dela. Aos homens, exclusivamente, competiam todos trabalhos em madeira, quando empregados instrumentos cortantes. Daí deriva a responsabilidade masculina para a abertura de roças novas. Também o cultivo e o beneficiamento da bromélia Curauá, da qual se extraíam fibras para uso em cordas e redes, por exemplo. À mulher, exclusivamente, atribuíam-se todos trabalhos em barro, do qual se originavam as panelas de cerâmica, os trabalhos primários com algodão, da preparação, produção de fios com fuso, confecção de redes e outros; os serviços de plantio e colheita da maioria das plantas cultivadas, conforme já especificado; e o preparo do alimento, integrante dos cuidados domésticos gerais, aos quais era responsável (FRIKEL, 1973, pp. 209-213).

Ainda haveria outra categoria de trabalhos, a dos trabalhos mistos, ou “de compensação”, como retrata o autor: ambos sexos participavam e usufruíam das partes que lhes cabiam. Nesta modalidade, cita-se a roça, feita inicialmente pelos homens, cultivada majoritariamente pelas mulheres, mas que ambos usufruíam de todas colheitas, pelo “direito de compensação” mencionado por Frikel. Assim cita-se também o *pau-de-cavar* – instrumento de madeira fabricado pelo homem, utilizado também pela mulher, para plantar milho, por exemplo, que é consumido por ambos sexos.

Complementando esta teoria da divisão dos trabalhos e de seus produtos, Frikel sinaliza que os direitos individuais entre os Karib, e mais especificamente entre os Tiriyo, são os prevalentes, não havendo, por exemplo, propriedades coletivas: “Os poucos casos de aparente coletivismo baseiam-se em princípios de ajuda mútua, garantindo, todavia, a cada um o seu quinhão particular nos resultados de tais trabalhos, como no já citado exemplo da roça ‘coletiva’” (FRIKEL, 1973, pp. 212-215). A figura 25 sintetiza as atribuições de cada sexo nos afazeres agrícolas, bem como a sequência cronológica destes.

Atividade (+) = ocasionalmente	Trabalho feito por	
	H.	M.
1. Determinação de lugar, qualidade de terra, tamanho da roça etc.	+	—
2. Broca	+	(+)
3. Derruba da mata	+	—
4. Queima da derruba	+	—
5. Coivara	+	(+)
6. Soltar a terra e fazer covas:		
a) com pau-de-cavar (dependendo da planta a ser cultivada)	+	+
b) com enxada	+	+
7. Cortar e plantar as talas de maniva para o plantio	+	—
8. Plantio de:		
maniva ( <i>wúy</i> )	+	—
cará ( <i>napökö</i> )	+	(+)
inhame ( <i>námisi</i> )	—	+
cará-açu ( <i>napököimö</i> )	+	(+)
batata-doce ( <i>nápi</i> )	—	+
tajás comestíveis como taioba ( <i>Kóima, Kurípu</i> )	—	+
bananeira ( <i>páruru</i> )	+	+
cana-de-açúcar ( <i>préyma</i> )	(+)	+
ananás ( <i>nána</i> )	—	+
cubíu ( <i>konómi</i> )	—	+
algodão ( <i>máru</i> )	—	+
urucum ( <i>wüxe</i> )	—	+
mamão ( <i>mapáya</i> )	—	+
milho ( <i>ánai</i> )	—	+
caju ( <i>oróy</i> )	—	+
tabaco ( <i>túykarü</i> )	+	—
flecha ( <i>püréu</i> )	+	—
curauá ( <i>urawáyto</i> )	+	—
pimenta ( <i>pömoy</i> )	—	+
mastruz ( <i>köy-epi</i> )	+	+
amendoim ( <i>pindá</i> )	—	+
mangarataia ( <i>piké</i> )	+	—
curcurbitáceas (para vasos) não comestíveis	—	+
cucurbitáceas comestíveis ( <i>atúra, wáykara</i> )	—	+
jurubeba ( <i>ömúma</i> )	—	+
9. Cantigas cerimoniais de plantio ( <i>erémi</i> ; de maniva = <i>wúy erémi</i> )	+	—
10. Enterrar as pedras <i>kurí</i>	+	—
11. Colher		
a) curauá, flecha, mangarataia, tabaco	+	—
b) cará, inhame, cará-açu, batata-doce, tajá, algodão, urucu, amendoim, cucurbitáceas	—	+
c) banana, cana-de-açúcar, mastruz	+	+
d) mandioca e todas as outras plantas	(+)	+

Figura 25 - Ciclo de trabalhos agrícolas e sua divisão sexual. Adaptado de Frikel (1973, pp. 51-52).

A divindade responsável pela dádiva da horticultura entre os Tiriyo é personificada no jacaré-açu (*Caiman niger*). Disso deriva também a regra de não se alimentarem deste animal. No âmbito cerimonial/ritualístico, mantinham certas práticas de plantio: cantigas especiais eram entoadas ao se realizar o plantio, específicas para cada planta cultivada. Foi explicado a Frikel que o objetivo era o fortalecimento da maniva, para que nascesse logo, crescesse bem e desenvolvesse raízes grandes. Também era realizado o enterro das pedras *kuri* nas encruzilhadas principais do roçado. Estas pedras eram muito diversas, e amplamente utilizadas nas práticas de cura, sendo que, essas enterradas da roça eram detentoras de propriedades relacionadas à fertilidade, empregadas aos pares (masculina e feminina). Alguns enterravam logo que terminavam o plantio da mandioca, outros esperavam ela crescer, começando a formar as raízes; também empregavam estas pedras, em suas respectivas variações para todas outras plantas de cultivo, em especial para as bananeiras, que eram antigos machadinhos de pedra, dos ancestrais Tiriyo. Sempre eram entoados cânticos e recitadas fórmulas cerimoniais ao enterrar as *kuri*, e acreditava-se que elas desapareciam após a safra (FRIKEL, 1973, p. 50).

## 6.5 DIVERSIDADE DE PLANTAS CULTIVADAS

As plantas de cultivo Tiriyo na época pareciam compôr um rol muito estável, e se afiguravam como pouco suscetíveis à influência de outras etnias ou de não indígenas. Para esta constatação, Frikel baseou-se na análise de outras etnias Karib e no prolongado tempo de contato que teve com os Tiriyo. Era a única etnia analisada que não demonstrava ampliação da biodiversidade vegetal cultivada. Contudo, já eram mantenedores de uma extensa lista de variedades e plantas. Só de mandioca, base da horticultura desta etnia, mantinham 24 variedades, e, além dela, cultivavam mais de 24 plantas diferentes:

Cará; inhame; batata-doce; ananás; cana[-de-açúcar]; milho (pórem pouco); tajá (taioba); pimenta; jurubeba (cujas frutas têm efeito tônico para o sangue); tabaco; urucu; caju; mangarataia ou gengibre; algodão; cubiu; mandubi [amendoim]; mastruz; algumas plantas, cujas raízes valem como remédio, utilizados em curas contra o “panema”, e mais algumas ervas aromáticas, usadas no banho ou para lavar o cabelo, como priprioça, capim-cheiroso etc. Também curauá, flecha e várias espécies de cucurbitáceas são cultivadas, entre elas *atúra*, cujas sementes assadas são apreciadas. Nas roças do *Kurupini* e Paru de Oeste encontraram-se alguns jirimuns isolados. No Parúma eram mais freqüentes. Plantam também uma espécie de jirimum muito amargo que não se come, mas serve apenas como ingrediente para produzir a fermentação mais rápida do *sakurá* (caxiri) e para dar-lhe mais sabor (FRIKEL, 1973, p. 50).

Não cultivavam qualquer leguminosa, como feijão, tampouco conheciam a macaxeira (mandioca mansa / de mesa). Desconheciam o tingui, uma espécie comumente cultivada por etnias amazônicas para uso em pescas de timbó<sup>10</sup>, mas empregavam para esta finalidade um cipó silvestre (*Inéku*). Frikel menciona que em 1959/60 foram cultivadas macaxeira e melancia pela primeira vez (provavelmente pela Missão Franciscana), e que, à princípio, os Tiriyó não acreditavam que dali resultariam bons frutos, mas que, em curto período de tempo, estas foram espalhadas por todas outras malocas da região, tamanho gosto que adquiriram por essas duas plantas (FRIKEL, 1973, pp. 50-53).

As variedades de mandioca prediletas eram as precoces, como aquela denominada *mawápö*. O autor menciona que este tipo de mandioca era capaz de produzir raízes em ponto de colheita, apesar de ainda jovem, dentro de apenas cinco meses, de outubro a maio, por exemplo. A maniva, naturalmente, não estaria sazoadada a ponto de ser utilizada para propagação quando colhida tão precocemente, então permitiam que uma parte do roçado permanecesse em pé por mais alguns meses, até que fornecesse ramas adequadas para essa finalidade (FRIKEL, 1973, p. 50).

O tabaco tinha grande importância: era utilizado em todos procedimentos de cura, preparado nos tradicionais cigarros grandes *tauari*. O autor relata que seu consumo era elevado e que, portanto, a área de cultivo era igualmente extensa (FRIKEL, 1973, p. 71). O curauá (provavelmente *Ananas erectifolius*; *urawáito* em Tiriyó), junto com o algodão, eram as plantas de grande emprego para muitos utensílios, por isso também muito cultivadas. Com suas fibras, extraídas da folhagem, fabricavam cordoamento para fins muito diversos (FRIKEL, 1973, p. 100). O autor enumerou as variedades cultivadas de todas plantas que teve acesso, registrando o nome no idioma Tiriyó – ao todo eram 24 variedades de mandioca (brava), duas de ananás, onze de banana, dezessete de batata-doce, três de cajú, cinco de cana-de-açúcar, duas de cará da terra, duas de curauá, duas de inhame, três de jurubeba, três de milho, três de pimentas, seis de tajás comestíveis, três de urucum, o matruz e mais seis espécies ou variedades desconhecidas de ervas medicinais, duas cucurbitas comestíveis e sete não comestíveis (cabaça, jamaru etc; (provavelmente *Lagenaria sp.*) (FRIKEL, 1973, pp. 233-235).

Foram registradas também as plantas que apreciavam, mas que não cultivavam, conhecidas através do contato com os quilombolas do Suriname e, mais recentemente, também

---

<sup>10</sup> Pescas de timbó, timbozadas ou tinguidadas são práticas coletivas de obtenção de peixes em águas lânticas (paradas). Após a moagem de plantas como cipó timbó ou tingui, estas são batidas no corpo hídrico sucessivas vezes. Uma camada leitosa se forma na superfície e desta forma os peixes se asfixiam, ficam atordoados, e são mortos, os maiores, mais resistentes ao processo, eram facilmente flechados (FRIKEL, 1973, pp. 53-54).

através dos brasileiros: arroz, ata (ou pinha, de comum cultivo na região amazônica), café, côco, limão, feijão, macaxeira, manga, maracujá e melancia (FRIKEL, 1973, p. 237). Também foi registrada uma lista de plantas silvestres utilizadas: abio, açaí, dois tipos de ananás silvestre, ata silvestre, babaçú, bacaba, cajuacu, castanha do Brasil, inajá, três tipos de ingá, jatobá [ou jutaí], mairá, maracujá silvestre, marmelo (do cerrado), miriti (ou buriti), pataua, piquiá (ou pequi), sapucaia, sorva, taperebá (ou cajá), uixi. Referindo-se a tempos antigos, de uso descontinuado, citou o murumuru, palmeira cujas raízes ainda eram consumidas na falta de mandioca, em eventos atípicos de penúria, miolo de arumã, uma cucurbitácea, duas mandiocas silvestres, oito frutas desconhecidas e ainda uma planta de raízes tuberosas, de uso semelhante ao do murumuru (FRIKEL, 1973, pp. 58; 239).

## 6.6 INFRAESTRUTURA DE PRODUÇÃO DE ALIMENTOS E BENEFICIAMENTO DE PRODUTOS DO ROÇADO

Serão retratados, nesta seção, a infraestrutura e todos utensílios de uso agrícola e para beneficiamento dos produtos da roça. Tapiris eram construções que serviriam para habitação ou para oficina de trabalhos, nunca de uso duplo. Eram construções retangulares com dois pequenos oitões, cobertos por folhas de palmeiras inteiras que pendiam até a altura de um metro acima do solo, configurando desta forma, aberturas por todos os lados, e por isso, preferidos no verão, devido à seu frescor interior. Os tapiris era de aproximadamente 3 x 1,5 m de área e de 2 m de altura, e somavam dois ou três em cada maloca que Frikel analisou, com as seguintes finalidades: beneficiamento da mandioca, cozinha, com fogão próprio, fabricação de arco e flechas, olaria, produção de bebidas e serviço de bebidas (*sakurá*). Nos seus respectivos tapiris ficavam armazenados os utensílios para cada trabalho – por exemplo, no tapiri da mandioca ficavam o tipiti, fogão com torrador de beiju, gareiras de ralar mandioca, e ao lado de fora a armação para pendurar tipiti e os jirais de secagem de beiju (FRIKEL, 1973, pp. 25-26). Uma fotografia de alguns tipos de casa e tapiri é reproduzida na figura 26.

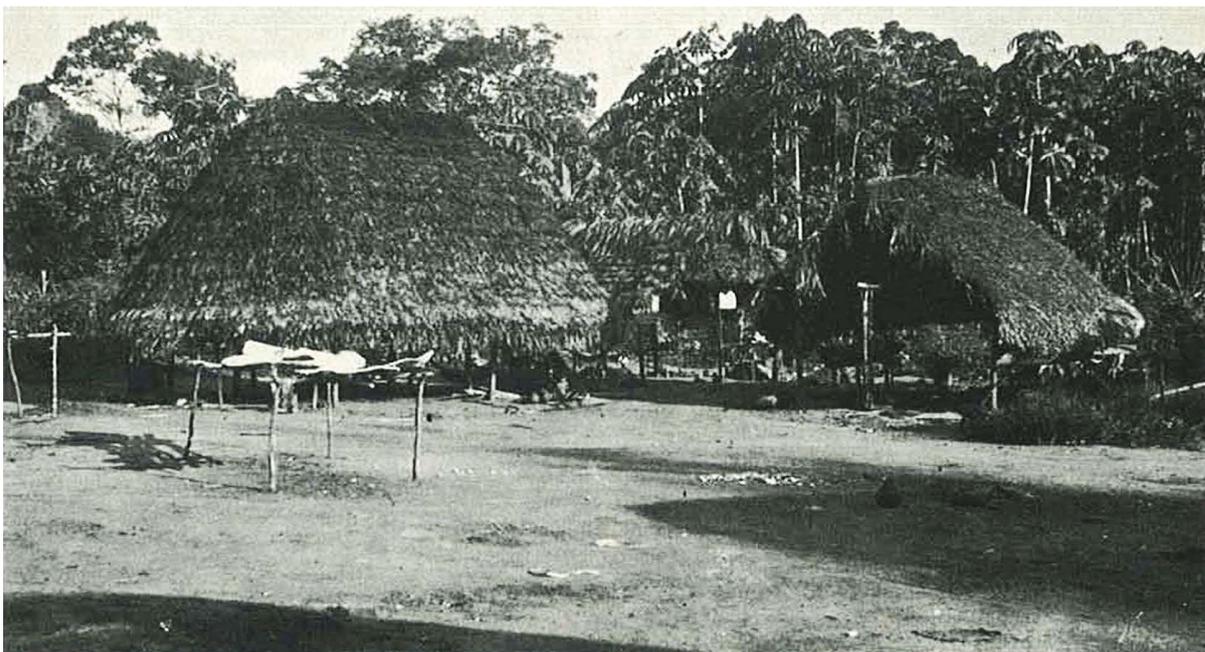


Figura 26 - Vista de uma aldeia Tiriyo mostrando casas, tapiris e jiraus. Adaptado de Frikel (1973, p. 262)

Nos jiraus para secagem de beiju, logo que assados, ainda moles, eram postos ao sol para secar. Eram compostos por quatro forquilhas com duas travessas, que serviam de base para uma grelha de varas. Assim ficava como uma mesa, na qual se repousavam os beijus a secar. Em locais onde esta estrutura não estava presente simplesmente colocavam os beijus em cima da cobertura de palha das casas. O fogão era composto por uma *trempe* de três pedras dispostas em triângulo, sobre as quais eram alocadas hora o torrador de beiju, hora a panela, e ficava acesso dia e noite. No verão poderia ser feito ao lado de fora das casas, mas não na época das chuvas. Sua posição dentro das casas não seguia regra, bastando ser alocado em local protegido de vento e próximo às redes de descanso, que ficavam aquecidas nas noites frescas típicas da serra do Tumucumaque. Poderia, conforme mencionado, ser alocado em tapiri próprio a ele. Fato curioso correlato ao uso do fogão é o uso, antigo, já não praticado, de sabugos de milho para transporte de brasas no manejo do fogo. Contudo, pela introdução dos fósforos por meio dos Dyuká, não necessitavam mais se preocupar tanto com a manutenção do fogo. A figura 27 retrata uma cozinha Tiriyo (FRIKEL, 1973, pp. 29-33).



Figura 27 - Vista de uma cozinha Tiriyo – a mulher manuseia o tipiti.  
Adaptado de Frikel (1973, p. 267)

Nos jiraus de casa, armações de varas de árvores finas amarradas com imbé ou tiras de cipó, armazenavam cestas com algodão e também com preparados de pimenta, além de baldes de cucúrbitas e panelas sobressalentes, coisas fora de uso diário em geral. Também haviam os jiraus de cozinha, de tamanho diminuto, que ficavam nos cantos das casas ou acima do fogão, onde eram armazenados pedaços de beiju, bananas, inhame e cará cozidos, massa de mandioca espremida, para que secasse rapidamente e não embolorasse, dentre outros. Muito importante era o moquém para a culinária Tiriyo, utilizado somente para beneficiamento de carne e pesca e, portanto não abordado aqui (FRIKEL, 1973, pp. 25-34). Frikel ressalta a importância da infraestrutura aqui descrita, como uma unidade:

A casas de moradia, os tapiris de trabalho, os jiraus e o fogão com todos os seus acessórios formam uma unidade e não podem ser considerados como elementos isolados. Especialmente os tapiris são de importância na vida indígena, pois são o lugar onde o índio passa grande tempo trabalhando. São tão importantes que, em tempo de mudança de maloca ou na aldeia recém-fundada, em primeiro lugar se fazem os tapiris de trabalho que, então, servem de moradia de emergência até a casa ficar pronta (FRIKEL, 1973, p. 34).

O tipití Tiriyo (denominado *matápi*) tinha forma tubular, constituído de palha de arumã trançada. Neste tubo era inserida a massa de mandioca, que, ao ser espremida com o esticamento do tubo, tinha seu suco venenoso (tucupi) extraído. Media, em seu estado não tensionado, entre 120 e 150 cm, com duas alças trançadas nas extremidades, pelas quais se prendia a uma estrutura de madeira, fosse um frechal do tapiri ou casa, ou ainda uma estrutura própria para a finalidade. Na outra extremidade se posicionava uma vara com função de alavanca, sobre a qual a mulher que preparava a mandioca sentava ou ainda amarrava um peso suficientemente grande para exercer o esticamento do tipití, etapa registrada em fotografia na figura 28. Sobre a extremidade aberta para inserção da massa de mandioca posicionavam uma pedra redonda que lhe tapava o orifício e mantinha presa a massa no interior do utensílio. Além do tucupi, a goma de tapioca (fécula) era decantada após este processo de extração pelo qual a fração líquida presente na massa era filtrada pelos orifícios do trançado e escorrida em um recipiente. O autor comenta que existia também uma variação do *matápi*, que era um tipiti menor para extração de óleos, medindo entre 50 e 80 cm (FRIKEL, 1973, pp. 132-133).



Figura 28 - Vista de uma cozinha Tiriyo – a mulher senta sobre uma vara que estica o tipiti. Adaptado de Friel (1973, p. 264)

Friel constatou que todos os raladores, instrumentos para ralar mandioca ou castanha, eram, tradicionalmente, de pedras ásperas, sem alteração em sua forma natural. Contudo observou que estavam caindo em desuso, dada a aquisição recente de latas de querosene, com

as quais fabricavam um ralador da folha metálica após ser toda perfurada com uso de um prego e fixada em uma tábua de cedro ligeiramente convexa – o lado áspero, com as deformações oriundas da perfuração era utilizado para ralar. Dessa forma ralavam a mandioca, dentro de um cocho (também denominado *garera*), e as castanhas do Brasil e côcos de palmeiras ralavam usando, ainda, uma pedra áspera improvisada no próprio local da coleta ou da beira do rio. O ralador de lata media cerca de 30 x 40 cm e era feito pelos homens, contudo, mulheres poderiam auxiliar na tarefa de perfuração. Nesta seção o autor menciona ainda um outro tipo de ralador, que era próprio dos habitantes da bacia do rio Trombetas, desconhecido aos Tiriyo, apesar de próximos à região. Era um ralo feito de tábuas com lascas de quartzo embutidas. Os Xarúma levaram aos Maraxó do rio Panamá, etnia em Frikel também viu este tipo de utensílio (FRIKEL, 1973, p. 151).

Os cochos de ralar mandioca mediam cerca de 2 metros de comprimento, em um formato semi-rolço, de fundo achatado ou ligeiramente arredondado, posicionado inclinado, a fim de possibilitar o escoamento do tucupi. São abertos nas extremidades e assentados sobre duas forquilhas em formato de X, feitas de varas amarradas. Podiam ser instalados ao ar livre, atrás das casas, ou no tapiri de trabalho próprio às atividades de cozinha. Quem os fabricava eram os homens, com as mesmas madeiras que serviam para fabricação de canoas, quando não fossem aproveitadas as próprias canoas já velhas, que facilitavam o trabalho. Muito semelhante à estes cochos eram os cochos de extração de óleos, de andiroba e babaçu, principalmente, variando o material de origem e o tamanho, que era de aproximadamente um terço do tamanho do cocho de ralar mandioca (FRIKEL, 1973, p. 152). A figura 29 retrata uma Tiriyo usando esse tipo de cocho.

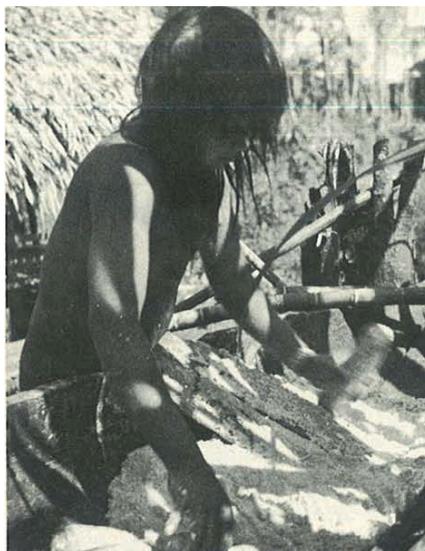


Figura 29 - Mulher ralando mandioca em um côcho. Adaptado de Frikel (1973, p. 265).

Havia também os cochos de fermentação, nos quais era fabricado caxiri (denominados *sakurá*). Cada maloca tinha ao menos três destes, mas eram, comumente, mais numerosos, tamanha sua importância. Eram constituídos de pedaços de troncos cavados internamente, medindo entre dois e três metros de comprimento, com uma abertura estreita na parte superior que se estendia longitudinalmente. Em ambas extremidades eram confeccionados, geralmente, cabos em forma de espigão, para facilitar o transporte, mas haviam variações. A madeira utilizada para a fabricação desses cochos poderia ser de caju (*oróy*), *paxíxi* (não identificado), louro (*wáy*) ou cedro (*ximáya*). Quando em uso, mantinham-nos sempre ao ar livre, cobertos com folhas de bananeira, eventualmente apoiado nas armações de forquilha, como os cochos de ralar mandioca. Quando armazenados, ficavam à sombra ou dentro do tapiri de trabalho. O autor relata que os Tiriyo eram a única etnia Karib na bacia do rio Trombetas a manter o uso de tais cochos de fermentação, sendo somente encontrados mais além, em Demerara e no Suriname (FRIKEL, 1973, pp. 151-152).

A moenda de cana-de-açúcar Tiriyo (*préyma eúkato* ou *préyma itãnkato*) era um elemento cultural advindo dos Dyuká por meio dos Wayâna, segundo teoria de Frikel. Este instrumento tinha como finalidade, como sugere o nome, moer a cana, tirando-lhe a garapa (caldo de cana). Era um poste de madeira cuja extremidade superior era entalhada, destacando-se assim uma pequena “cabeça”, e a parte inferior tinha um corte longitudinal no meio que resultava em um achatamento do lado interior. Era dividida em duas secções, sendo que a parte superior servia para espremer a cana, com o auxílio de uma vara usada como alavanca de pressão, que media cerca de 55 cm de comprimento. Ao se posicionar a ponta da vara em cima da cana e esta prensada contra a base semicircular abaixo se realizava o processo de moer a cana (FRIKEL, 1973, p. 153). Ilustração deste objeto é reproduzida na figura 30, de autoria de Frikel. Maior detalhamento da descrição da moenda é apresentada a seguir, nas palavras do autor:

Em ambos os lados, esta parte é cortada de modo que se origina uma pequena parede, mais fina, ao pé da qual se acha uma abertura em que é introduzido o pau de espremer, como alavanca. Começa ali a parte inferior da cabeça, formada por um espigão de escoamento. Éste forma, diante da abertura para a alavanca, uma base semicircular. Nêste lugar o poste possui o seu diâmetro inteiro. Dalí para baixo, o espigão mostra uma forma bem afinada, com recortes laterais que o distinguem do poste. O suco expremido escorre da base semicircular pelo espigão e goteja da ponta dêste, em um vasilhame, previamente colocado ao pé da moenda. Para facilitar o escoamento, o poste é fincado no chão com uma leve inclinação para frente (FRIKEL, 1973, pp. 153-154).

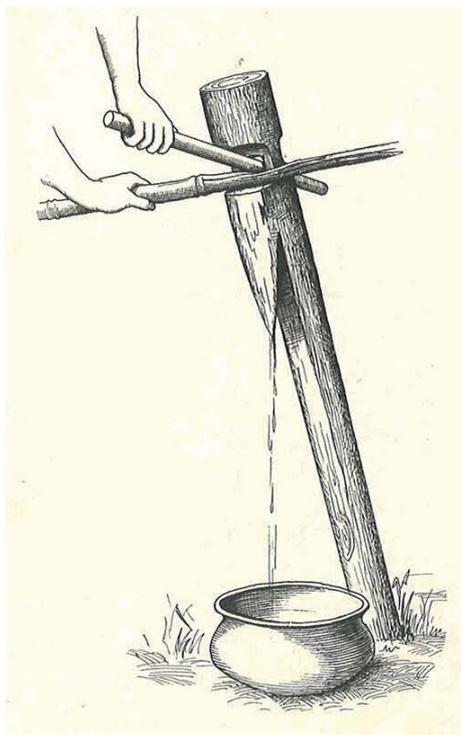


Figura 30 – Ilustração de uma moenda de cana-de-açúcar Tiriyo. Adaptado de Frikel (1973, p. 308).

Os Tiriyo usavam três tipos de pilão (*áko*), que serviam às mesmas finalidades. O pilão do tipo vertical era o mais utilizado, e apesar de pesado, ainda podia ser transportado com certa facilidade, como nas mudanças de maloca. Era um tronco roliço, de espécies arbóreas não identificadas pelo autor, denominadas *pakáxa*, *paxixi*, e *áva* (*áva*). Media aproximadamente 70 cm de altura e 30 cm de diâmetro, com uma cavidade vertical redonda. Outro modelo utilizado com frequência era o pilão horizontal, compacto, cujo transporte era ainda mais fácil que o primeiro, podendo ser levado em *panacus* ou *jamanchins* (objetos de palha trançada para transporte de objetos ou crianças) nas viagens longas de caça, pesca ou coleta. Também eram de madeira roliça, mas empregados longitudinalmente e com lado inferior achatado, evitando que rolasse – a cavidade era retangular e entalhada em posição deslocada do centro, próxima a uma das extremidades. Media cerca de 35 cm de comprimento e 17 cm de diâmetro e seu uso de dava mediante a fixação no chão pela mão esquerda e o a movimentação da mão de pilão com a mão direita (FRIKEL, 1973, p. 154).

O terceiro modelo de pilão, muito raro, era estritamente empregado nas malocas do rio Paru de Oeste, e consistia em uma peça muito comum no Baixo Amazonas: tratava-se de um tronco caído no qual cavidades retangulares ou quadradas eram entalhadas, posicionado próximo às casas. Frikel acreditava ter sido introduzido por meio da Comissão de Limites que atuava na região. A mão dos três pilões (*áko inyo* – “marido do pilão”) era idêntica, sendo um

cacête roliço de espessura invariável ao longo de seu comprimento, medindo um terço da cavidade do pilão, de comprimento variando entre 0,5 e 1 m, feito em madeira dura ou cerne. Quem preparava a tora e a mão do pilão eram os homens, sendo a tarefa de entalhar a cavidade com o braseiro feminina, e quem operava o pilão eram também as mulheres, exclusivamente, sendo uma tarefa da cozinha (FRIKEL, 1973, pp. 154-155). O autor fotografou uma mulher utilizando o primeiro modelo de pilão para produzir farinha a partir de beiju seco, reproduzida na figura 31 e também elaborou desenhos deste pilão e do horizontal compacto, reproduzido nas figuras 32 e 33.

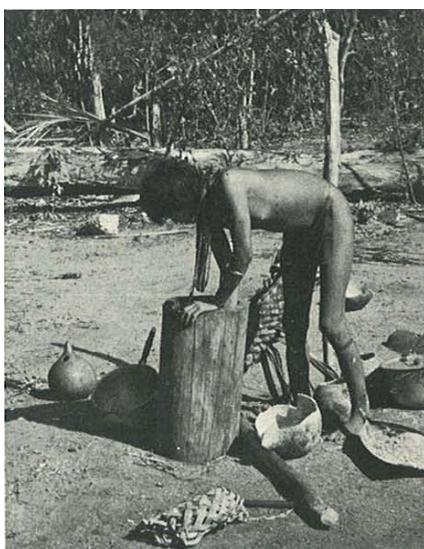


Figura 31 – Mulher pilando beiju velho para fazer farinha (1973, p. 265).

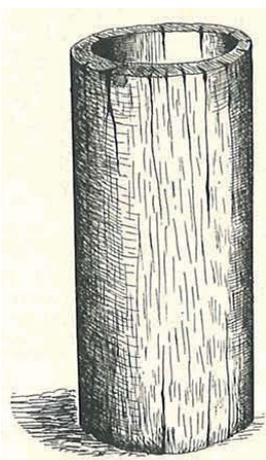


Figura 32 – Ilustração do pilão vertical Tiriyó. Adaptado de Frikel (1973, p. 308).

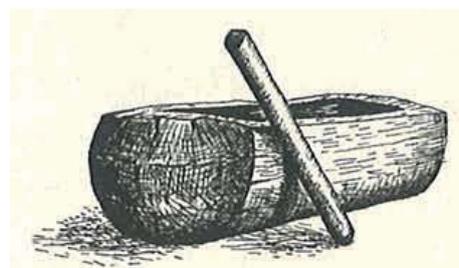


Figura 33 – Ilustração do pilão horizontal portátil Tiriyó. Adaptado de Frikel (1973, p. 308).

As panelas de cerâmica eram denominadas *orína*, e tinham basicamente cinco variantes em relação a seu tamanho e modelo. Destinavam-se ao cozimento de milho, mandioca, carne, peixe etc. Já para o preparo de bebidas frias, como sucos de frutos de palmeiras (açai, bacaba etc.), banana e batata-doce, entre outras, usavam os vasos *mahá*, que tinham duas variações em seu modelo. Em substituição ao cocho de fermentação de *sakurá*, usavam também o *mahá* caso a quantia a ser preparada fosse pequena. Usavam um espeto e colheres de pau espatuladas, côncavas, conchas de barro, e ainda um tipo de colher de cuia denominado *túfö*, oriundo dos Dyuká, para auxiliar no preparo do alimento, ilustradas na figura 34 (FRIKEL, 1973, pp. 154-155). Fotografias de exemplares de *mahá*, *orína* e *tufö* são reproduzidas nas figuras 35, 36 e 37.

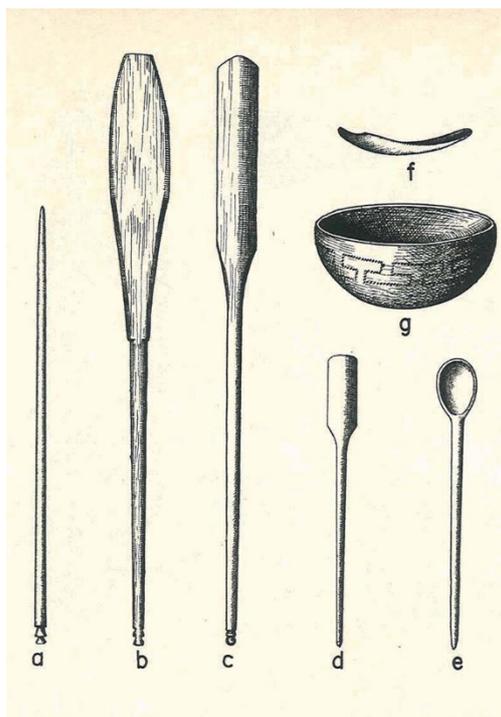


Figura 34 – Ilustração das colheres e cuia Tiriyó. a) espeto. b – d) colheres de pau espatuladas. e) idem, em forma de concha. f) *tufö* colher de cuia, dos Dyuká. g) Cuia ornamentada. Adaptado de Frikel (1973, p. 309).



Figura 35 – Vasilha *mahá* para serviço de bebidas. Adaptado de Frikel (1973, p. 273).

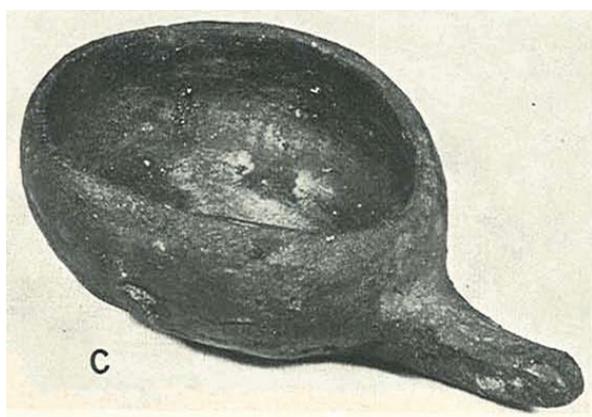


Figura 36 – Panela *orína* para cozimento de alimento. Adaptado de Frikel (1973, p. 273).



Figura 37 – Concha *tufö* antiga, de cerâmica, utilizada para haurir caldos. Adaptado de Frikel (1973, p. 273).

O torrador de beiju era totalmente plano, circular, de barro. Este disco admitia duas variações no que diz respeito aos sulcos que lhes eram imprimidos ao modelar com os dedos o barro. As bordas eram ligeiramente elevadas para manter a massa de mandioca coesa. Também quanto ao tamanho variavam, medindo cerca de 30 cm aqueles destinados a uso em viagens, e cerca de 80 cm aqueles destinados ao uso na maloca. Havia torradores de pedra em tempos antigos, que eram ainda encontrados entre os grupos Aramixó e Aramayána, entre os rios Paru

de Oeste e de Leste. Estes torradores eram chapas de granito usadas sem beneficiamento, da forma como provinham das rochas (FRIKEL, 1973, pp. 143-144).

As vasilhas utilizadas para armazenamento de água eram fabricadas de cucurbitáceas não comestíveis cultivadas, como jamaru e cabaça. Eram grandes, com um pequeno orifício quadrado ou retangular para encher, esvaziar e facilitar o transporte, que era feito mediante a inserção dos dedos indicador ou médio ali. A figura 38 retrata uma mulher carregando duas vasilhas d'água feitas de jamaru. As vasilhas para beber água e servir alimento, por sua vez, eram cuias (*Crescentia cujete*, provavelmente), separadas de acordo com sua finalidade, para que não impregnasse de gordura dos alimentos as vasilhas d'água. A cuieira havia sido introduzida recentemente entre as plantas de cultivo da etnia, que a valorizava muito; antes de iniciarem seu cultivo, dependiam da aquisição comercial das cuias (FRIKEL, 1973, pp. 145).



Figura 38 – Mulher carrega duas vasilhas de cucurbitáceas para buscar água. Adaptado de Friel (1973, p. 266).

Para serviço de alimentos sólidos, além de outros usos, como armazenamento temporário de algodão, usavam um tipo de trançado retangular que se assemelhava à casca de tatu, chamado *kapáy*, conforme ilustrado na figura 40. Era feito em palha de arumã ou murumuru. Antes de desenvolverem esta cestinha, em tempos passados, a própria casca do tatu era utilizada para esta finalidade, entre um dos grupos dos quais descendiam, os Aibüba,

segundo relataram a Frikel. Havia outros objetos de palha trançada com finalidades semelhantes, eram o *pántü* (cf figura 39), *yuyú*, *pararáita* (FRIKEL, 1973, pp. 129-131). Para carregar cargas pesadas usavam certos tipos de jamanchins ou panacús, e para cargas leves bolsas, todas de palha de palmeira trançada. Um tipo de panacú, *katári*, utilizado para carregamento de cargas pesadas, como frutas, mandioca e caça, e um tipo de cesta, *murumuru wapá*, são retratados na figura 30, na qual também figuram o *kapáy* e o *yuyú* (FRIKEL, pp. 120-123).

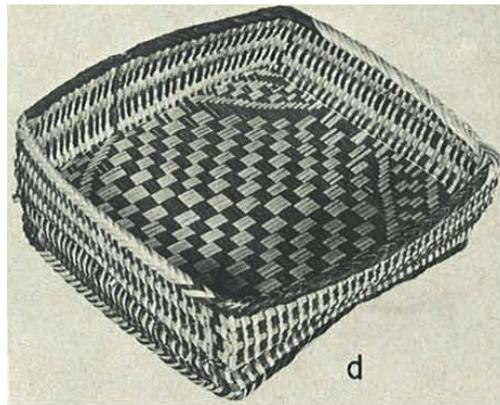


Figura 39 – Pántü (FRIKEL, 1973)

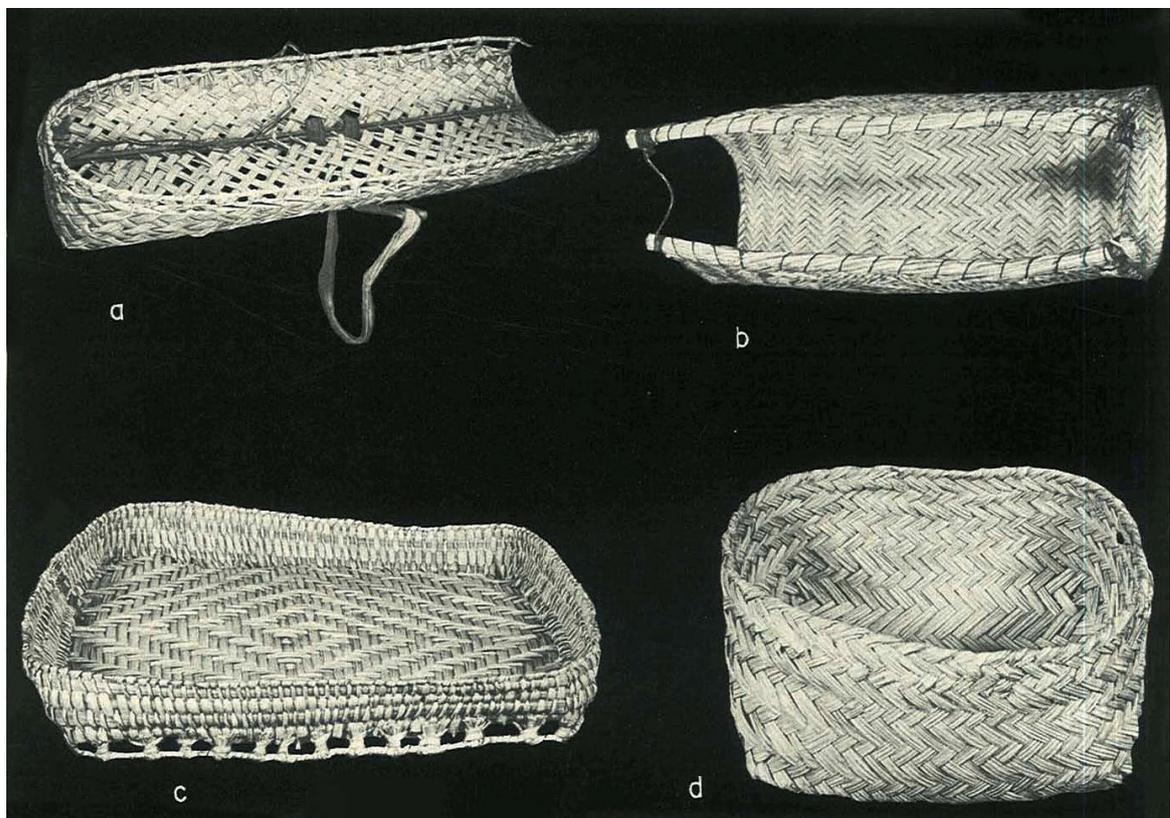


Figura 40 – a) Panacú *katári*. b) *kapáy*. c) Cesta chata, *yuyú*. d) Cesta de palha da palmeira *murumuru wapá*. Adaptado de Frikel (1973, p. 269).

Para completar a descrição dos utensílios de cozinha e beneficiamento de alimento, devem ser mencionadas as trepes, que nada mais eram do que apoios para panelas, tradicionalmente compostas por três pedras dispostas em triângulo ao redor da fogueira, ou, como elemento introduzido pelos Dyuká, em uma armação metálica de função e geometria análoga à primeira. Entre as etnias Maraxó do rio Panamá e Parukotó-Xarúma ocorria o uso de trepes de barro, que, após ser cozido, formavam colunas de superfície plana, geralmente com sulcos circulares, de paredes laterais côncavas, com cerca de 13 cm de altura (Frikel, 1973, p. 143).

As ferramentas de uso na roça eram basicamente os machados, terçados e o tradicional *pau-de-cavar*. Os machados e terçados de ferro eram adquiridos, junto com outros utensílios, pelos quilombolas Dyuká, como já mencionado. Foram encontrados machados de ferro forjado típicos do século XVIII ou XIX em sítios antigos; até 1960, facas e terçados eram já muito presentes na vida Tiriyo, entretanto enxadas e machados eram mais raros. Como ferramentas tradicionais autóctones, os Tiriyo descreveram machados de pedra, que parecem ter tido ampla distribuição – os amoladores e polidores desses machados [(*töpu*) *alpito*] eram muito facilmente encontrados entre os grupos. Frikel encontrou dois machados líticos na região, um era estreito e alongado e o outro, era largo e fino, muito polido. O terçado tradicional era feito com um cabo de madeira e um casco de um quelônio habitante dos pântanos e rios denominado *peyó* (sem identificação vernacular). Este instrumento era muito mais antigo, atribuído aos ancestrais de seus antepassados Aibüba. No local onde ficaria a cabeça do animal fincava-se o cabo, e a parte oposta, que correspondia ao traseiro do animal, era cortante, dura e resistente. Ambos machado e terçado antigos eram de uso e fabricação masculina (FRIKEL, 1973, pp. 160-161).

O *pau-de-cavar* era inteiro de madeira, ferramenta similar àqueles já descritos nas seções 2.6 e 4.2, dos Mundurukú e Xikrín. Era feito a partir de uma vara fina de árvore, de cerca de 5 cm de diâmetro, com uma extremidade apontada em bixel. Seu modo de operação era idêntico ao já descrito nas referidas seções, contudo, neste caso, só utilizavam-no para semeadura do milho; a introdução da enxada o substituiu no plantio dos outros vegetais (FRIKEL, 1973, p. 157). Outro utensílio muito útil para o Tiriyo ao lidar com manejo da vegetação era as alpercatas de palha de buriti *pütay*, especialmente utilizadas para caminhar sobre os campos recém queimados, ainda quentes e com tocos duros de gramíneas. O autor não menciona se usavam nas atividades de preparo do roçado agrícola (FRIKEL, 1973, p. 137).

O algodão era fiado pelo uso do fuso, típico das etnias Karib. Os fios de algodão eram empregados para múltiplas finalidades, em diversos tipos de objetos, assim como já mencionado para a etnia Xikrín, nas seções 4.2 e 4.4. Era responsabilidade feminina os

trabalhos com algodão, mas os fios eram utilizados pelos homens nas aplicações específicas que lhes competiam, como nos objetos de palha trançada (FRIKEL, 1973, p. 101). Utilizavam dois tipos diferentes de tear, para confecção de redes de descanso, um fabricado com nervuras de folhas de buriti de cerca de 2,5 m de comprimento e travessas de madeira e outro inteiro de madeira, baseado em dois postes lisos fincados no chão (FRIKEL, 1973, p. 106).

A outra fibrosa cultivada pelos Tiriyo era o curauá, uma bromélia muito próxima ao abacaxizeiro comum, e seu manuseio era de responsabilidade masculina. Dela se extraíam fibras no método tradicional das outras etnias da bacia do rio Trombetas: alisavam-se as bordas das folhas colhidas, cortavam-lhes os espinhos, e, com amarrações e estiramento por meio de varas, puxavam as fibras internas. Estas eram secas ao sol e alisadas com uso de faca. Com as fibras preparadas os homens fabricavam cordas, que tinham finalidades diversas ao passo que eram muito resistentes: redes de descanso masculinas, punho de redes de ambos sexos, cordas para arcos e para amarração de carga em panacús e amarrações em adornos e flechas (FRIKEL, 1973, p. 102).

O urucum era usado para fabricação de barras de tinta, que consistia em amassar suas sementes e cozinhar em fogo brando com água. Caso estivesse pouco espessa a massa de tinta, agregava-se a seiva de uma árvore chamada *mükáta*, por fim coava-se. Obtinha-se após este processo uma massa, ainda úmida, que era moldada em barras ou esferas e postas ao sol para secagem. Em seguida, eram embrulhadas em folhas de murumuru e armazenadas nos balaies domésticos. Na ocasião do uso se dissolvia a barra de tinta em óleo de andiroba, castanha ou babaçu, esfregando-os nas mãos como um sabonete, e este óleo era usado para as pinturas corporais e nos cães de caça, além de emplumação de flechas, esteirinhas de fibras e cascas e bordunas e lanças de madeira. O tingimento de objetos de algodão (tangas, redes, tipóias etc), e afins era realizado mediante a fervura destas peças em uma solução de água com um pouco da tinta de urucum em barra (FRIKEL, 1973, pp. 186-194).

O tabaco era colhido e secado à sombra, em varais embaixo das cumieiras das casas, sem processos fermentativos. Depois de secas, eram armazenadas, e na ocasião do consumo, tiravam os talos. Caso faltassem folhas secas, fumavam folhas murchas secas ao fogo ou sobre a trempe de pedras enquanto ainda bem quentes. A entrecasca de uma planta denominada “tauarizeiro” era usada para fabricação do papel de enrolar cigarro (*tauari*) (FRIKEL, 1973, pp. 71-72).

As cucurbitáceas não comestíveis eram empregadas na fabricação de maracás, brinquedos e um outro instrumento musical, além dos usos já descritos como objetos de cozinha. O talo das folhas do mamoeiro era empregado em substituição à taquara,

eventualmente, para fabricação de uma flauta. As folhas de bananeira eram empregadas para proteger a proa e a pôpa durante o processo de queimação na fabricação de canoas, e o autor ainda menciona que com o pseudocaule da bananeira eram fabricados pincéis para espalhamento d'água na extinção de focos de combustão na canoa (FRIKEL, 1973, pp. 42; 199; 202; 207-208).

Com a mandioca (brava), planta de maior destaque na alimentação, eram feitos os já mencionados beijus, e a farinha obtida destes após serem socados no pilão, tapioca, tucupí, que era cozido para remoção do ácido cianídrico, *sakurá* e também outras bebidas, algumas fermentadas, que o autor não descreveu com detalhamento. De caju, abacaxi, banana, inhame, cará, batata-doce e outras plantas, faziam bebidas grossas, semelhantes a um mingau pouco consistente – primeiro cozinhavam as raízes, esperavam esfriar e em seguida as desmanchavam em água fria ou ralavam-nas, agregava-se garapa à gosto (FRIKEL, 1973, pp. 58-60).

Pimentas eram secas ao sol e piladas com sal – assim eram usadas como condimento. Também eram utilizadas inteiras, secas, especificamente para agregar a caldos de carne ou peixe durante o cozimento). A garapa era utilizada para adoçar os ditos “vinhos” de frutos de palmeiras (que na verdade são sucos), estes por sua vez eram obtidos após serem pilados e misturados com água. Bananas, ainda firmes, eram assadas com casca, dentro de um braseiro, especialmente a variedade de banana grande que Frikel identificou como *pacová* (*mamáno* em Tiriyo) (FRIKEL, 1973, pp. 58-60).

## 6.7 MUDANÇAS

Até 1964 o autor havia constatado que nenhuma mudança significativa no modo de vida tradicional Tiriyo havia ocorrido, apesar de já terem tido contato com tecnologias industriais, como o avião e o motor de pôpa. Interessante notar que a etnia teve primeiro contato com estes dois elementos de tecnologia muito avançada, e só depois com os utensílios ocidentais mais simples, de uso diário, que, naquele ano estavam começando a ocorrer (FRIKEL, 1973, p. 161).

Resumidamente, enumeram-se as mudanças agrícolas (e em esferas correlatas) registradas por Frikel em 1971, em especial aos Tiriyo do Suriname, sob influência da Missão Protestante, de caráter rígido, puritano e negativo/proibicionista: cessou-se o consumo de tabaco por completo e as cantigas, festas, lendas e práticas xamânicas foram proibidas em todo seu conjunto entre os Tiriyo surinamenses; os Tiriyo brasileiros passaram a fumar também os cigarros de “carteira”, além dos tradicionais de tabaco cultivado; os utensílios

holandeses/surinamenses de ferro, como trempes, panelas e machados, que vinham com os Dyuká, tornaram-se raros, sendo substituídos pelos utensílios trazidos pela Missão, e, como os mais cobiçados, mencionam-se machados, ferros de cova, panelas de alumínio e de ferro esmaltado, bacias, baldes e outros utensílios de alumínio e de plástico; reduziu-se o uso do urucum devido à introdução do baton por agentes da FAB e visitantes, que era utilizado para as pinturas corporais; o uso de bules com bico, para o consumo de água, ao invés das cuias de cucurbitáceas tradicionais (talvez ainda fossem usadas); as panelas de barro ainda se faziam presentes, mas coexistiam com as novas, assim como as redes tradicionais que coexistiam com os modelos cearenses; as mulheres passaram a utilizar máquinas de costura da Missão, e, os homens, motosserras e veículos Unimog para se locomover (FRIKEL, 1971, pp. 54-56; 79).

Frikel sintetiza as mudanças na cultura material da etnia sob a ótica do nível tecnológico em que se baseavam os grupos:

Sob certo aspecto (embora com restrições) pode-se dizer que os Tiriyo passaram da idade da pedra (torradores e trempes de pedra, p. ex.) e barro (panelas) pela de ferro (trempes e panelas de ferro dos Dyuká) para a atual fase de alumínio, plástico etc (FRIKEL, 1971, p. 54).

E, não poderia deixar de ser mencionada a excepcional adaptação dos Tiriyo aos maquinários industriais, fato que surpreendeu Frikel:

[...] aí temos que admirar a capacidade de adaptação dos Tiriyo às condições novas que se lhes aproximaram. Em vez de recuar ou rejeitar todo esse maquinário, eles, depois de verem o seu funcionamento, entusiasmaram-se, interessando-se realmente [...] [Cortava, um missionário, toras de um tronco grosso com motosserra] os índios rolaram os pedaços cortados para fora do caminho. Este processo se repetiu varias vezes, até que um dos índios, bastante observador, pediu ao missionário para deixá-lo também dar um corte. Após alguma hesitação, o padre consentiu e quis dar-lhe algumas explicações. Mas, o índio dispensou-as, dizendo com simplicidade: “Penso que já sei como é!” Manobrou o motor, deixou-o funcionar direitinho e deu uns cortes em galhos grossos daquela árvore. Realmente, ficamos admirados com essa facilidade de percepção. (FRIKEL, 1971, p. 18).

Na esfera alimentar as mudanças se deram ao passo que iniciaram o cultivo de arroz e feijão; alguns poucos passaram a consumir seus xerimbabos (animais de estimação), como jacus e mutuns, contudo as criações pecuárias da Missão, como galinhas, ovos, gado, porcos, carneiros eram totalmente aceitas, inclusive os laticínios, outrora veementemente rejeitados; a coleta passou a ter importância reduzida na alimentação, restando apenas a coleta das frutas maiores (caju-açu, abiu da mata, castanha, taperebá, piquiá etc) – a isto Frikel atribui o cultivo de frutas exóticas a eles – limão, limão-galego, manga, laranja, abacate e ata; as mulheres passaram a fabricar farinha de mandioca “à moda brasileira” em construção dedicada à

atividade comandada pela Missão, visto que até então fabricavam somente um tipo de “farinha” conforme descrito acima, no beneficiamento de beiju (FRIKEL, 1971, pp. 54-59).

Permanecia, ainda assim, naquele ano, as obrigações sócio-econômicas, inclusive as agrícolas, que eram a divisão social do trabalho na roça, no sustento e em serviços pesados. Quanto às obrigações residenciais, o autor relata que já haviam sido extintas, e, apesar de estarem em mudança lenta e contínua, as obrigações sócio-morais se mantinham (FRIKEL, 1971, p. 84).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa bibliográfica teve como tema as agriculturas indígenas registradas na obra antropológica de Protásio Frikel, que deixou um legado expressivo para a etnologia e a arqueologia, principalmente. Para isso foram analisadas as obras disponíveis no Brasil em meios digitais e físicos, e, à partir disto, selecionadas aquelas que continham conteúdo relevante, direta ou indiretamente, aos sistemas de cultivo de plantas, o que abarcou as seguintes temáticas: técnicas agrícolas, ciclos de subsistência, economia, conhecimentos tradicionais dos solos, divisão social do trabalho, cultura material, agrobiodiversidade, relações sociais, direito, práticas cerimoniais, ritualísticas e religiosas, aculturação e relações interétnicas, migração e relação com o território, entre outras.

Na seção 1 analisou-se o que Frikel descreveu sobre dois grupos da etnia Mundurukú, cujas práticas agrícolas e sociedades em geral se distinguiam principalmente devido à incorporação de influências não indígenas e à limitação territorial, que gerou uma ruptura na forma de ocupação territorial, classificada como “seminômade”. A horticultura, para ambos grupos, era praticada em grande escala e diversidade e valorizavam, de certa forma, mais esta fonte de subsistência do que as outras. Era inclusive, utilizada para fins comerciais com os regatões do rio Tapajós, expressão de sua importância. Os grupos Mundurukú estudados já tinham contato com não indígenas e caboclos há muito tempo e havia literatura científica desenvolvida, que Frikel utilizou para complementar suas observações. Nesta obra consta um registro detalhado da técnica de agricultura itinerante praticada pelos Mundurukú dos campos, que foi parcialmente descaracterizada, configurando-se uma agricultura de corte e queima sedentária, à partir do momento em que houve a fixação permanente dos aldeamentos em uma área restrita, situação encontrada para os Mundurukú “aculturados”.

Na seção 2 foi analisado principalmente um dos dois grupos Kahyana, e Frikel foi, possivelmente, o primeiro não indígena a ter contato amistoso. Foi uma estadia muito breve e, portanto, a obra resultante foi pouco detalhada. A diversidade de plantas cultivadas, cultura alimentar e fontes de subsistência foram registradas. Esta etnia era muito próxima da etnia Kaxuyana, por vezes classificada até como constituintes de uma só, contudo, devido a conflitos internos, a maior parte foi morta. O etnólogo tinha muito contato com as etnias Kaxuyana, Tiriyo e Karib em geral, que eram amplamente dispersos pela região, o que permitiu que fizesse comparações e até mesmo dialogasse com uma em relação às outras. A mandioca e seus derivados eram os produtos agrícolas principais, mas mantinham uma diversidade de plantas cultivadas expressiva, e assim era também a escala de cultivo, que garantiam o sustento nos

períodos em que as outras fontes de subsistência faltavam, semelhante, neste último quesito, aos Xikrín.

Na seção 3 foi apresentada uma análise da obra de Frikel sobre o grupo Xikrín que habitava o rio Caiteté. Esta foi uma obra maior, e, apesar de ser desconhecida a duração da expedição que rendeu a obra, é certo que durou mais de um mês, mas provavelmente mais. A obra de Frikel foi uma das primeiras a retratar a etnia e aborda muitos aspectos da sociedade Xikrín. Aproveitou-se para o presente trabalho a sua análise sobre a agrobiodiversidade, ciclos de subsistência, divisão social do trabalho, cultura material, técnicas agrícolas, fontes de subsistência, economia, direito, migração e relação com o território, práticas cerimoniais, ritualísticas e religiosas e conhecimentos tradicionais dos solos. Suas áreas de roça eram pequenas, que somavam cerca de 2 ha para 140 pessoas, dada a predileção por outras fontes de subsistência, que eram fartas, apesar de se tornarem escassas em um período do ano.

Na seção 4 a obra “Migração, Guerra e Sobrevivência Suyá” (FRIKEL, 1969) foi apresentada brevemente, e dela se extraiu a lenda que retrata a aquisição do dom da horticultura, além de uma e outra observação muito pontual. O escopo desta obra se distancia muito da temática agrícola, o que restringiu o recorte de Frikel no que tange ao presente trabalho.

Diversas etnias foram analisadas na seção 5, em um breve artigo sobre cultivo de árvores de importância econômica. Este tema direciona também à uma análise sobre os primórdios da horticultura e seu trajeto histórico entre diversas etnias amazônicas e de outros biomas. Após esta iniciativa de Frikel e de outros autores que cita em sua obra é uma iniciativa incipiente no que anos depois viria a constituir uma nova disciplina, a ecologia histórica, que estuda o papel do ser humano na domesticação de outros seres vivos dentro de um bioma. O etnólogo teve contato, por meio dos Tiriyo, com extensas áreas de cultivo de frutíferas, que eles afirmavam terem sido iniciadas pelos seus ancestrais. A partir disso ampliou seus estudos para outras regiões.

Na seção 6 foi apresentada a sociedade Tiriyo, etnia com a qual Frikel manteve maior contato ao longo de sua vida, tendo sido o responsável pelo estabelecimento de um contato permanente com a civilização. É sua obra etnográfica mais detalhada, e dela se aproveitou muitos registros para compôr a análise da horticultura e esferas correlatas; como destaque, tem-se uma vasta descrição de sua cultura material, e portanto, da infraestrutura de beneficiamento dos produtos agrícolas, seus utensílios, cestaria, etc. Suas áreas de roça era grandes, constituindo uma área por maloca, com cerca de 2 ha, e que abastecia cerca de 30 pessoas. Tinham sua base alimentar agrícola estabelecida na cultura da mandioca (brava): dela faziam

beiju, tucupi, tapioca, e até uma espécie de farinha. Mantinham elevada diversidade de plantas cultivadas.

Alguns elementos parecem distribuir-se de forma generalizada entre as tradições agrícolas de todas etnias estudadas: a agricultura itinerante, de corte, queima e coivara, o mutirão, a divisão dos trabalhos baseada principalmente nos sexos, o *pau-de-cavar* como ferramenta tradicional de preparo de solo, machados líticos ou metálicos como ferramenta para derruba, o terçado como ferramenta de múltiplas finalidades, repartição de produtos do trabalho coletivo para usufruto familiar/particular, ausência de técnicas de molhamento (“irrigação”) e fertilização, para além da queima da biomassa florestal, predileção pelos solos de horizonte superficial antrópico, e, o cultivo de plantas anuais e semi-perenes nunca tido como fonte única de subsistência, apesar de assumir um papel muito distinto em cada sociedade.

Os Mundurukú tinham na horticultura uma importância comercial, que possibilitava a obtenção de diversos produtos, principalmente aqueles oriundos da civilização / industriais, além de seu sustento; os Xikrín utilizavam-na principalmente para garantir a segurança alimentar, já que era típico que faltassem produtos da caça, pesca ou coleta em um certo período do ano nas diversas regiões da bacia amazônica. Havia ainda aqueles que não comercializavam nenhum produto agrícola, mas dedicavam-se muito à atividade, como os Kahyana e Tiriyo. Especialmente nestes casos, a horticultura gerava enorme gama de produtos alimentícios, fibrosos, medicinais, cosméticos, e também matéria-prima para utensílios, como cabaças, e timbó, para pesca. O sistema que mais destoa dos outros é o dos Xikrín, tendo em vista que mantinha um período de ocupação e um arranjo de consórcios de plantas muito diferenciado, evidenciado na ocupação do roçado com plantio puro de batata-doce sucedendo a primeira safra de outros consórcios.

Novas pesquisas poderiam ser conduzidas à partir dos resultados do presente trabalho:

- Revisões bibliográficas sobre os sistemas de cultivo de plantas de outras etnias na obra de outros antropólogos, como a de Ribeiro (1955), que retratou o ciclo anual de subsistência da etnia Tupi Urubu/Kaapor;
- Pesquisas de mesmo caráter, contudo focadas na reconstrução da história da horticultura das etnias aqui abordadas, como já ensejado por Protásio Frikel, principalmente nas obras sobre os Tiriyo e os Mundurukú, cujo confronto das informações apresentadas por Frikel com as de outros etnólogos poderia ser também realizado – afinal, uma das principais constatações ao longo das obras de Frikel e de Ribeiro (1955) é a de que havia forte variação estacional nos ciclos de subsistência e de trabalho no bioma amazônico (florestal ou savânico);

- Pesquisas de campo poderiam ser conduzidas junto às etnias apresentadas por Frikel, e apresentadas as obras do etnólogo aos descendentes das pessoas contatadas por ele, dessa forma, outras perspectivas poderiam surgir – um exemplo de trabalho como este é Mendonça (2020), que entrevistou Tiriyós descendentes das lideranças que fizeram o primeiro contato com Frikel, ao mesmo passo que realizou uma rica revisão bibliográfica dos missionários franciscanos e outras instituições atreladas a Frikel.

Ainda poderiam ser aplicados os resultados da presente pesquisa em políticas públicas e definição de projetos para fomento de uma agricultura resiliente, sustentável, com baixa pegada ecológica e emissão de carbono, em diversas comunidades tradicionais que se compatibilizem e se interessem pelo modelo. A agricultura do tipo extensivo itinerante (sinônimo de: agricultura itinerante; de corte, queima e coivara) é amplamente praticada ao redor do mundo, especialmente nas regiões tropicais, nas quais os solos apresentam limitações de fertilidade, e representa uma tecnologia ancestral que apresenta soluções a muitas outras dificuldades que estas regiões impõem à atividade. Análises detalhadas sobre este tipo de agricultura são encontradas em ISA (2017) e Ribeiro (2013).

## REFERÊNCIAS

- ALVES, R. N. B. **Características da agricultura indígena e sua influência na produção familiar da Amazônia**. Belém: Embrapa Amazônia Oriental, 2001. 20 p. (Documentos n° 105). ISSN 1517-2201. Disponível em: <<https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/bitstream/doc/402939/1/OrientalDoc105.PDF>>. Acesso em: 17 set. 2022
- ALVES-ARAÚJO, A. Pouteria in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB14499>>. Acesso em: 25 out. 2022
- BARRETO, M. V. História da pesquisa arqueológica no Museu Paraense Emílio Goeldi. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, série Antropologia, Belém, v. 8, n. 2, p. 203-294. 1992. Disponível em: <<https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/515>>. Acesso em: 17 set. 2022.
- BARROS, M. R. M. de. “Germes de grandeza”: Antônio Ladislau Monteiro Baena e a descrição de uma província do Norte durante a formação do Império brasileiro (1823-1850). 2006. 126 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2006. Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. Disponível em: <<http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/4372>>. Acesso em: 17 set. 2022.
- BATES, H. W. **O naturalista do rio Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, v.2, 1944. (Brasiliense série 5ª, v. 237-A). Disponível em: <<https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/323/2/237%20T2%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>>. Acesso em: 17 set. 2022
- BECHER, H. Protásio Friel (1912-1974), Berlin, v. 3, p. 293-300, 1975. DOI: <https://doi.org/10.18441/ind.v3i0.293-300>. Disponível em: <<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/1622>>. Acesso em: 04 ago. 2017.
- BELAUNDE, L. E. O estudo da sexualidade na etnologia. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 24, n. 24, p. 399-411. 2016. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p399-411. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/116520>>. Acesso em: 17 set. 2022.
- BRASIL. Decreto de 13 de julho de 2006. Altera a denominação, competência e composição da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências.. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 14 jul. 2006.

BRASIL. Decreto de 27 de dezembro de 2004. Cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 28 dez. 2004.

BRASIL. Decreto nº 10.473, de 24 de agosto de 2020. Declara a revogação, para os fins do disposto no art. 16 da Lei Complementar nº 95, de 26 de fevereiro de 1998, de decretos normativos. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 25 ago. 2020.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 8 fev. 2007.

BRASIL. Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 10 mai. 2016.

BRASIL. Decreto nº 9.465, de 9 de agosto de 2018. Altera o Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016, que institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais, o Decreto nº 9.122, de 9 de agosto de 2017, que aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Ministério dos Direitos Humanos, o Decreto nº 9.137, de 21 de agosto de 2017, que aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança da Secretaria de Governo da Presidência da República, o Decreto nº 9.417, de 20 de junho de 2018, que transfere a Secretaria Nacional de Políticas para Mulheres e o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher para o Ministério dos Direitos Humanos, revoga dispositivos do Decreto nº 8.949, de 29 de dezembro de 2016, que aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Ministério do Desenvolvimento Social, e remaneja e transforma cargos em comissão. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 10 ago. 2018.

CALHEIROS, O. “No Tempo da Guerra”: Algumas notas sobre as violações dos direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil”. **Re-vista Verdade, Justiça e Memória**, v. 9, n. 2015. Disponível em: <[https://www.academia.edu/17162202/\\_No\\_Tempo\\_da\\_Guerra\\_Algunas\\_notas\\_sobre\\_as\\_viola%C3%A7%C3%B5es\\_dos\\_direitos\\_dos\\_povos\\_ind%C3%AAdgenas\\_e\\_os\\_limites\\_da\\_justi%C3%A7a\\_de\\_transi%C3%A7%C3%A3o\\_no\\_Brasil](https://www.academia.edu/17162202/_No_Tempo_da_Guerra_Algunas_notas_sobre_as_viola%C3%A7%C3%B5es_dos_direitos_dos_povos_ind%C3%AAdgenas_e_os_limites_da_justi%C3%A7a_de_transi%C3%A7%C3%A3o_no_Brasil)>. Acesso em: 17 set. 2022

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado (investigações de antropologia política)**. Tradução Bernardo Frey. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

CLEMENT, C. R. et al. Disentangling Domestication from Food Production Systems in the Neotropics. **Quaternary**, v. 4, n. 1, p. 4, 28 jan. 2021.

DETERING, D.; MOREIRA, M. Trançados e técnicas de entretrançado dos índios Kaschuyana do Nordeste brasileiro. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, [S. l.], n. 37, p. 92-121. 2021. DOI: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2021.182625. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/182625>>. Acesso em: 17 set. 2022.

FERREIRA, R. da S. Henry Walter Bates: um viajante naturalista na Amazônia e o processo de transferência da informação. **Ciência da Informação**, [S. l.], v. 33, n. 2, 2004. DOI: 10.18225/ci.inf.v33i2.1047. Disponível em: <<https://revista.ibict.br/ciinf/article/view/1047>>. Acesso em: 17 set. 2022.

FIORAVANTI, C. Um observador dos povos da Amazônia. **Pesquisa FAPESP**, n. 310, p. 90-93, dez. 2021. Disponível em: <<https://revistapesquisa.fapesp.br/um-observador-dos-povos-da-amazonia/>>. Acesso em: 17 set. 2022

FRIKEL, F. P. Classificação lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. *Revista de Antropologia*, v. 6, n. 2, p. 113–188, dez. 1958. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/44145290>>. Acesso em 17 set. 2022.

FRIKEL, G. P. Notas sobre a situação atual dos índios Xikrin do rio Caeteté. **Revista do Museu Paulista**, v. XIV, n. s., p. 145-158. 1963. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:frikel-1963-notas>>. Acesso em 17 set. 2022

FRIKEL, P. Agricultura dos índios Mundurukú. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Nova série Antropologia. n. 4, jun. 1959. ISSN 0522-7291. Disponível em: <<https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/866>>. Acesso em: 17 set 2022.

FRIKEL, P. Antropologia e Etnografia - Os Últimos Káyana. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 1, p. 7-34. 1966. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i1p7-34>. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/45620>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

FRIKEL, P. Áreas de arboricultura pré-agrícola na Amazônia - Notas preliminares, **Revista de Antropologia**, v. 21, n. 1, p. 45-52. 1978. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:frikel-1978-arboricultura>>. Acesso em: 17 set. 2022.

FRIKEL, P. **Dez anos de aculturação Tiryó: 1960-70**. Publicações avulsas, n. 16, 1971. Disponível em: <<https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/895o>>. Acesso em: 04 ago. 2017.

FRIKEL, P. Migração, guerra e sobrevivência Suiá. **Revista de Antropologia**, v. 17/20, n. 1, p. 105-136. 1969-1972. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:frikel-1969-1972>>. Acesso em: 04 ago. 2017.

FRIKEL, P. O código de civilidade Kaxúyana. **Universitas**, [S. l.], n. 6/7, p. 277. 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/universitas/article/view/1002>>. Acesso em: 17 set. 2022.

FRIKEL, P. Os Kaxúyana: notas etno-históricas, **Notas avulsas**, n. 14, 1970. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:frikel-1970-kaxuyana>>. Acesso em: 17 set. 2022.

FRIKEL, P. Os Tiriyo: Seu sistema adaptativo. **Völkerkundliche Abhandlungen**, v. 5. 1973. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:frikel-1973-tiriyo>>. Acesso em: 15 mar. 2019.

FRIKEL, P. Os Xikrín: Equipamentos e Técnicas de Subsistência. **Publicações avulsas** n. 7, 1968. Disponível em: <<https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/893>>. Acesso em: 17 set. 2022

FRIKEL, P. Traços da doutrina gêge e nagôu sobre a crença na alma. **Revista de Antropologia**. v. 12, n. 1-2, p. 51-81. 1964. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:frikel-1964-tracos>>. Acesso em: 17 set. 2022.

GAGLIOTI, A.L. Pourouma in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB15072>>. Acesso em: 25 out. 2022

GALVÃO, E. Gunther Protasius Friel 1912-1974. **Revista de Antropologia**, v. 21, n. 2, p. 224-225, dez. 1978. ISSN 1678-9857. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1978.131563>. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/131563>>. Acesso em: 04 ago. 2017.

HERRERO, M.; FERNANDES, U. (Org.). Baré: povo do rio. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015. 340 p.

HILBERT, K., SOENTGEN, J. *From the “Terra Preta de Indio” to the “Terra Preta do Gringo”*: *A History of Knowledge of the Amazonian Dark Earths*. **Ecosystem and Biodiversity of Amazonia**, Londres, cap. 7, p. 1-17, mar. 2021. DOI: 10.5772/intechopen.93354. Disponível em: <<https://www.intechopen.com/chapters/73242>>. Acesso em: 17 set. 2022.

HOFFMANN, B. *Ambivalencias: Günther Protásio Friel (1912-1974), misionero y antropólogo amigo de indígenas brasileños y ayudante de intereses gubernamentales*. **Saberes. Revista de historia de las ciencias y las humanidades**, v. 1, n. 2, p. 124-149, jul-dez. 2017. Disponível em: <<http://www.saberesrevista.org/ojs/index.php/saberes/article/view/72>>. Acesso em: 17 set. 2022

HORCH, R. E. Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868). **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S. l.], n. 6, p. 187-194. 1969. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i6p187-194. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/56771>>. Acesso em: 17 set. 2022.

ISA – Instituto Socioambiental. **Dossiê: Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira - SP**. v.1. 2017.

ISA – Instituto Socioambiental. **Vulgar: Frutão - N. Científico: Pouteria pariry (Ducke) Baehni. Laboratório de Tecnologia da Universidade Federal do Pará, campus Altamira**. 2022. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/fotos/produtos-da-floresta/vulgar-frutao-n-cientifico-pouteria-pariry-ducke-baehni>>. Acesso em: 17 set. 2022.

LEVIS, C.; FLORES, B. M.; MOREIRA, P. A.; LUIZE, B. G.; ALVES, R. P.; FRANCO-MORAES, J.; LINS, J.; KONINGS, E.; PEÑA-CLAROS, M.; BONGERS, F.; COSTA, F. R. C.; CLEMENT, C. R. How People Domesticated Amazonian Forests. **Frontiers in Ecology and Evolution**, v. 5, 2018.

LORENZI, H. *Bactris* in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB22106>>. Acesso em: 25 out. 2022

MARTINS, V. N. da M. **Estudo histórico, organização, análise e descrição da coleção Protásio Friel**: Relatório final, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2010. Disponível em: <[https://www.academia.edu/61698141/Estudo\\_organiza%C3%A7%C3%A3o\\_an%C3%A1lise\\_e\\_descri%C3%A7%C3%A3o\\_da\\_Cole%C3%A7%C3%A3o\\_Protasio\\_Friel\\_Programa\\_de\\_Capacita%C3%A7%C3%A3o\\_Institucional\\_em\\_Arqueologia\\_MPEG\\_MCTi\\_2010](https://www.academia.edu/61698141/Estudo_organiza%C3%A7%C3%A3o_an%C3%A1lise_e_descri%C3%A7%C3%A3o_da_Cole%C3%A7%C3%A3o_Protasio_Friel_Programa_de_Capacita%C3%A7%C3%A3o_Institucional_em_Arqueologia_MPEG_MCTi_2010)>. Acesso em: 17 set. 2022.

MARTINS, V. N. da M. **O Projeto Trinômio FAB/Missão/Índio na Serra do Tumucumaque Paraense: a integração da Amazônia entre a ação evangelizadora e a ciência, 1950-1969\***. 16 p. 2019. Disponível em: <[https://www.academia.edu/62547932/O\\_Projeto\\_Trin%C3%B4mio\\_FAB\\_Miss%C3%A3o\\_%C3%8Dndio\\_na\\_Serra\\_do\\_Tumucumaque\\_Paraense\\_a\\_integra%C3%A7%C3%A3o\\_da\\_Amaz%C3%B4nia\\_entre\\_a\\_a%C3%A7%C3%A3o\\_evangelizadora\\_e\\_a\\_ci%C3%Aancia\\_1950\\_1969](https://www.academia.edu/62547932/O_Projeto_Trin%C3%B4mio_FAB_Miss%C3%A3o_%C3%8Dndio_na_Serra_do_Tumucumaque_Paraense_a_integra%C3%A7%C3%A3o_da_Amaz%C3%B4nia_entre_a_a%C3%A7%C3%A3o_evangelizadora_e_a_ci%C3%Aancia_1950_1969)>. Acesso em: 17 set. 2022

MARTINS, V. N. da M. **Para além do Tumucumaque: Protásio Friel, arqueologia e história intelectual na Amazônia**. 2013. 182 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, 2013. Disponível em: <<https://pphist.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/Ms%202011%20V%C3%Adtor%20Nazareno%20da%20Mata%20Martins%20MS.2011.pdf>>. Acesso em: 17 set. 2022.

MARTINS, V. N. da M. Representações em pedaços: Ornamentos pré-coloniais da Amazônia setentrional, **Revista Sentidos da Cultura**. v. 6, n. 10, p. 209-226. jan-jun. 2019. DOI: <https://doi.org/10.31792/rsc.v6i10>. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/sentidos/article/view/3184>>. Acesso em: 17 set. 2022.

MENDONÇA, J. M. de. O quê vocês vieram fazer aqui? In: XIII Encontro Estadual de História – História e mídias: narrativas em disputa. [Online]. 2020. **Anais Eletrônicos do XIII Encontro Estadual de História**. [Digital]. 2020. 15 f. ISBN: 978-65-00-11544-4. Disponível em: <https://www.encontro2020.pe.anpuh.org/anais/trabalhos/trabalhosaprovados#J>>. Acesso em: 17 set. 2022.

MPEG - MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. **Apresentação**. Disponível em: <https://www.gov.br/museugoeldi/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/apresentacao>>. Acesso em: 17 set. 2022.

NEVES, E. G.; HECKENBERGER, M. J. The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia. **Annual Review of Anthropology**, v. 48, p. 371-388, 5 ago. 2019.

OLIVEIRA, F.G.; QUEIROZ, L.P. Prosopis in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB18990>>. Acesso em: 25 out. 2022

PACE, R. O legado de Charles Wagley: uma introdução. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** [Online]. v. 9, n. 3, p. 597-615. 2014. ISSN: 1981-8122. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=394051398002>>. Acesso em: 17 set. 2022.

PORRO, A. Notas sobre o antigo povoamento indígena do alto Trombetas e Mapuera. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas**. Dez. 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1981-81222008000300008>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/3H3jtHh6jSsrBJw8wXMxrZK/?lang=pt>>. Acesso em: 17 set. 2022.

Povos Indígenas no Brasil (PIB). **Kayapó Xikrin**. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kayap%C3%B3\\_Xikrin#](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kayap%C3%B3_Xikrin#)>. Acesso em: 29 ago. 2022a.

Povos Indígenas no Brasil (PIB). **Kisêdjê**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kisêdjê>>. Acesso em: 29 ago. 2022c.

Povos Indígenas no Brasil (PIB). **Mebêngôkre (Kayapó)**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo/188>>. Acesso em: 29 ago. 2022b.

Povos Indígenas no Brasil (PIB). **Tiriyó**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tiriyó>>. Acesso em: 29 ago. 2022d.

PRANCE, G.T.; PIRANI, J.R. Caryocaraceae in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB16721>>. Acesso em: 25 out. 2022

PRANCE, G.T.; PIRANI, J.R. Caryocaraceae in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB6688>>. Acesso em: 25 out. 2022

RIBEIRO, B. **O índio na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro. 2013. ISBN 978-85-635-7435-0. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:ribeiro-2013-indio>>. Acesso em: 17 set. 2022.

RIBEIRO, D. **Os Índios e a Civilização**. 2. ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1985. 460 p. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:ribeiro-1985-indios>>. Acesso em: 17 set. 2022.

RIBEIRO, D. **Os índios Urubus: ciclo anual das atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical**. In: BALDUS, H. (org.). Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas. São Paulo: Anhembi, 1955. v. 1 Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:ribeiro-1985-indios>>. Acesso em: 17 set. 2022.

RIVIÈRE, P. *'The wages of sin is death': some aspects of evangelisation among the Trio indians*, **JASO**, v. XII, n.1, p. 1-13, 1981. Disponível em: <[https://www.anthro.ox.ac.uk/sites/default/files/anthro/documents/media/jaso12\\_1\\_1981\\_1\\_1\\_3.pdf](https://www.anthro.ox.ac.uk/sites/default/files/anthro/documents/media/jaso12_1_1981_1_1_3.pdf)>. Acesso em: 17 set. 2022.

RIVIÈRE, P. G. *A report on the Trio indians of Surinam*. **Nieuwe West-Indische Gids / New West Indian Guide**, v. 55, n. 1/2, p. 1-38, ago. 1981. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41849045>>. Acesso em 17 set. 2022.

ROCHA, B. C. Da, OLIVEIRA, V. H. FLORESTA VIRGEM? O longo passado humano da bacia do Tapajós. In: ALARCON, D. F., MILLIKAN, B. e TORRES, M. (org.). **Ocekadi : hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós**. [Digital]. 2016. p. 395-416. ISBN 978-85-99214-04-6. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/profile/Carolina-De-Oliveira-Jordao/publication/343485123\\_Condicionantes\\_e\\_a\\_viabilidade\\_ambiental\\_no\\_processo\\_de\\_licenciamento\\_ambiental\\_de\\_usinas\\_hidreletricas/links/5f2c437092851cd302e4e23f/Condicionantes-e-a-viabilidade-ambiental-no-processo-de-licenciamento-ambiental-de-usinas-hidreletricas.pdf#page=433](https://www.researchgate.net/profile/Carolina-De-Oliveira-Jordao/publication/343485123_Condicionantes_e_a_viabilidade_ambiental_no_processo_de_licenciamento_ambiental_de_usinas_hidreletricas/links/5f2c437092851cd302e4e23f/Condicionantes-e-a-viabilidade-ambiental-no-processo-de-licenciamento-ambiental-de-usinas-hidreletricas.pdf#page=433)>. Acesso em: 17 set. 2022.

RUSSI, A., Kieffer-Døssing, A. *Museums and indigenous memory: the Katxuyana's collections and the contemporaneity of musealized material culture*, **Museum and Society**. v. 17, n. 3, 2019. DOI: <https://doi.org/10.29311/mas.v17i3.2980>. Disponível em: <<https://journals.le.ac.uk/ojs1/index.php/mas/article/view/2980>>. Acesso em: 17 set. 2022.

SABOURIN, E. Marcel mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 23 n. 66, pp. 131-138, fev. 2008.

SANTILLI, J. **Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores**. São Paulo: Peirópolis, 2009

SILVA, F. A., GORDON, C. *Anthropology in the museum reflections on the curatorship of the Xikrin Collection*, **Vibrant: Virtual Brazilian Antropology**. v. 10, n. 1. jan-jun. 2013. Disponível em: <<http://www.vibrant.org.br/issues/v10n1/fabiola-a-silva-cesar-gordon-anthropology-in-the-museum/>>. Acesso em: 17 set. 2022.

SILVA-LUZ, C.L.; PIRANI, J.R.; PELL, S.K.; MITCHELL, J.D. Anacardiaceae in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB4404>>. Acesso em: 25 out. 2022

SILVA-LUZ, C.L.; PIRANI, J.R.; PELL, S.K.; MITCHELL, J.D. Anacardiaceae in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB15462>>. Acesso em: 25 out. 2022

SILVEIRA, M. I. da, et al. Arqueologia na floresta: contribuição metodológica da pesquisa na Floresta Nacional Tapirapé-Aquiri – FLONATA, área do Salobo, Pará. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, [S. l.], n. 25, p. 133-167. 2015. DOI: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2015.114975. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/114975>>. Acesso em: 19 set. 2022.

SOUSA, R. E. P. de M. Na luta por direitos: as Ligas Camponesas e a resistência aos grandes proprietários no Piauí (Campo Maior e Teresina, 1962-1964). **Vozes, Pretérito & Devir: Revista de historia da UESPI**, v. 4, n. 1, p. 75-94. 2015. ISSN: 2317-1979. Disponível em: <<http://revistavozes.uespi.br/ojs/index.php/revistavozes/article/view/74>>. Acesso em: 17 set. 2022

VELTHEM, L. H. van, LINKE, I. L. van V. (org). **Livro da Arte Gráfica Wayana e Aparai: Waiana anon imelikut pampila**. Rio de Janeiro, FUNAI: Iepé, 2010. 96 p. Disponível em: <<https://institutoiepe.org.br/2011/07/arte-grafica-wayana-aparai/>>. Acesso em: 17 set. 2022.

VIANNA, S.A. Astrocaryum in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB15674>>. Acesso em: 25 out. 2022

VIANNA, S.A. Euterpe in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB15713>>. Acesso em: 25 out. 2022

VIANNA, S.A.; CAMPOS-ROCHA, A. Acrocomia in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB15663>>. Acesso em: 25 out. 2022

WAGLEY, C. **Uma comunidade amazônica – Estudo do homem nos trópicos** (Trad. Clotilde S. Costa). São Paulo: Companhia Editora Nacional, v. 290. 1957. Disponível em: <<https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/62>>. Acesso em: 17 set. 2022.

WAGLEY, C., GALVÃO, E. *The Tenetehara*. In: STEWARD, J. H. (ed.). **Handbook of South American Indians**, Washington, DC: Smithsonian Institution, 1940-1947. v. 3, pt. 1, p. 137-148. 1948. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/hsai:vol3p137-148>>. Acesso em: 17 set. 2022

WOODS, W.I.; DENEVAN, W.M. Amazonian Dark Earths: The First Century of Reports. In: LEHMANN, J., KERN, D.C., GLASER, B., WOODS, W.I. (Ed.). **Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management**. Kluwer: Dordrecht, The Netherlands, 2003. p. 455–500.