



“O tempo amazônico”: uma revisão necessária sobre povos e comunidades tradicionais

“Amazonian time”: necessary review on traditional peoples and communities

Mairon de Sousa Furtado^{1*}, Gustavo Goulart Moreira Moura¹

¹ Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, PA, Brasil.

* E-mail de contato: mairon.s.furtado@gmail.com

Artigo recebido em 17 de maio de 2023, versão final aceita em 6 de outubro de 2023, publicado em 16 de maio de 2025.

RESUMO: Ficou normalizado, na literatura científica, um padrão de “inverno” e “verão” amazônicos mediante generalizações de obras clássicas sobre a região. No entanto, nessas literaturas, evidencia-se a existência de uma multiplicidade de tempos e de calendários produzidos pelos diferentes grupos sociais. Este artigo objetiva analisar os calendários tradicionais produzidos por esses atores e compará-los com os “inverno” e “verão” amazônicos normalizados a partir da obra de Galvão (1955). Para atingir esse objetivo, realizou-se levantamento bibliográfico, em que foram selecionadas pesquisas que permitiram analisar as características do tempo dos calendários tradicionais nos níveis de análise: ciclos conceituais e ciclos de atividades. Como resultado, o tempo dos povos e comunidades analisados possuem características comuns entre si, embora a Amazônia seja multicalendárica. Portanto muitas pesquisas sobre “inverno” e “verão” amazônicos normalizam um ciclo conceitual empobrecido, que pouco expressa a sociobiodiversidade da região.

Palavras-chave: sociodiversidade; tempo estrutural; tempo ecológico; calendário tradicional; múlticalendários.

ABSTRACT: In the scientific literature, a pattern of “Amazonian winter” and “Amazonian summer” has been standardized through generalizations of classic literatures about the region. Nonetheless, these literatures exhibit the existence of a multiplicity of times and calendars produced by different social groups. This article aims to analyze the traditional calendars produced by these actors and compare them with the normalized Amazonian “winter” and “summer” based on the work of Galvão (1955). Towards achieving this objective, a bibliographical search was conducted, and research was selected that allowed the analysis of the time characteristics of traditional calendars at the levels of analysis: conceptual cycles and cycles of activities. As

a consequence, the time of the peoples and communities analyzed have common characteristics, although the Amazon is multi calendar. Therefore, plentiful research on Amazonian “winter” and “summer” normalizing an impoverished conceptual cycle, which almost nothing expresses the socio-biodiversity of the region.

Keywords: socio-biodiversity; structural time; ecological time; traditional calendar; multi calendar.

1. Introdução

Assenhorrar-se do tempo e do espaço é fundamental para quem quer dominar o ambiente natural e social, fato que tem ocorrido ao longo da história em diversas sociedades e culturas. Ambos são, portanto, objeto de relações de poder. As relações entre poder e tempo dependem do contexto cultural e histórico, sendo necessário entendê-los como constructos sociais com base em duas proposições chaves, oriundas das discussões sobre a política do tempo (Rutz, 1992; Le Goff, 2003; Moura, 2017). Uma delas é que culturas distintas constroem diferentes tempos (Rutz, 1992; Hassig, 2001), resultantes de experiências temporais variadas, associadas aos processos históricos que constituem as respectivas matrizes culturais (Rehfeld, 1988). A outra se refere à não homogeneidade do tempo em uma mesma formação social, na qual há variação das percepções do tempo, segundo classe social, ocupação, etnicidade etc., ainda que articulados a um tempo hegemônico (Rutz, 1992; Hassig, 2001; Le Goff, 2003; Moura, 2017). Ambas as proposições versam, portanto, sobre uma multiplicidade de tempos.

Acerca desses aspectos, o princípio ordenador da percepção coletiva do tempo ordinário a todas as culturas é o *calendário*, pois ele articula um *ciclo de atividades* (o tempo estrutural) e um *ciclo de mudanças ecológicas* (o ciclo conceitual ou tempo ecológico). Como principal instrumento da cronologia do tempo, o calendário fornece o quadro

temporal de funcionamento da sociedade (Le Goff, 2003; Evans-Pritchard, 2007). Portanto a concepção do tempo de um grupo social está incorporada ao calendário (Hassig, 2001).

Por outro lado, a concepção do tempo de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, o *tempo tradicional*, associa tempo ao ambiente natural, quando referenciais temporais materializados nos ciclos naturais (canto do galo, início ou fim das chuvas, lua cheia etc.) prenunciam o retorno periódico de fenômenos materiais da natureza. Esses referenciais temporais ou *sinais de memória* “[...] deve[m] ser contextualizado[s] em um conjunto de manifestações concretas da natureza, característicos do tempo que funda”, ou seja, em um ciclo conceitual (Moura, 2012, p. 174). Por isso, a máxima de Evans-Pritchard (2007, p. 113): “o calendário está ancorado ao ciclo de mudanças ecológicas”.

Para Le Goff, esta máxima serve às sociedades tradicionais e modernas:

A construção de um calendário é o resultado da observação dos ciclos cósmicos, [...] praticada muitas vezes por especialistas, membros de um clero [...] ou intelectuais a serviço das autoridades estatais. Estes ciclos projetam-se na organização das atividades humanas, já que a natureza fornece à cultura [...] uma distinção entre a festa e os dias normais, os períodos fastos e os nefastos (astrologia) etc. (2003, p. 477).

O tempo moderno, no entanto, é abstraído dos sinais de memória. O mundo moderno eliminou as variações dos corpos celestes na marcação do tempo, mudando o foco perceptivo individual e coletivo da natureza pelos criados por nós - os relógios. A experiência concreta do tempo passa a ser abstrata, mecânica, homogênea/fixa/rígida, linearizada e irreversível (Moura, 2017).

Para Ross Hassig (2001), a concepção de tempo e o calendário são criados, manipulados e usados para propósitos práticos, inscritos em um conjunto de relações sociais e de poder. Nesse sentido, *tempo* está inscrito em um conjunto de relações de produção de conhecimento do tempo, que é um modo de conhecer o tempo e, portanto, uma forma de produzir o tempo. Consequentemente, *ciclo conceitual* e *ciclo de atividades* também são produções sociais, valendo-se para os tempos tradicional e moderno (Moura, 2017).

Segundo Moura (2017), o tempo de qualquer sociedade possui cinco características que emergem da relação entre ciclo conceitual e ciclo de atividades: *a forma, o aspecto quantitativo e cronológico, o conteúdo qualitativo, qualidade* (ou ritmo) e *os prazos*.

A forma do tempo tradicional é considerada cíclica e reversível ou espiral, pois ancora-se ao ciclo conceitual e aos sinais de memória; a segunda característica relaciona-se a unidades de medida de tempo (marcação de uma data), que, no tempo tradicional, ocorre via produção de sinais de memória e de atividades sociais; a terceira refere-se à heterogeneidade do tempo, quando há a individualização de tempos por determinado sinal de memória, o “tempo disso ou daquilo”. O tempo individualizado dura

segundo a vigência do “tempo disso” ou “daquilo”; o sinal de memória estabelece, assim, os prazos, a quinta característica; e, finalmente, o aspecto quantitativo e o conteúdo qualitativo associados atribuem a velocidade com que o tempo flui, o seu ritmo (Moura, 2017).

Também na região amazônica, os conhecimentos tradicionais mobilizados são basilares na organização das atividades econômicas (agricultura, pesca e caça) associadas aos ciclos da natureza (Mendes, 2002; Garcia, 2010; Robert *et al.*, 2012). Entre os ciclos ambientais, o ciclo das águas (secas, cheias, vazantes, enchentes e chuvas) é fator que influencia o modo de vida dos povos amazônicos, fundamentando a organização dos calendários anuais (Benchimol, 1995; Rente Neto & Furtado, 2015).

Para Galvão (1955) e Veríssimo (1970), por exemplo, o ciclo anual nessa região é dividido entre o período das grandes enchentes da estação chuvosa (o “inverno”), de novembro/dezembro a junho/julho, e o das vazantes, o “verão”, do mês de agosto a novembro/dezembro. Esse “inverno” e “verão”, supostamente característico do baixo e fozes dos rios do Amazonas, será normalizado para toda a bacia do Amazonas e até para toda a Amazônia por diversos autores (Por ex.: Domingues, 2008; Rente Neto & Furtado, 2015; Borborema & Silva, 2022), sobretudo a partir de Galvão (1955). Mais do que normalizada, essa ideia de duas estações de referência, “inverno” e “verão amazônico” escritos no singular, vai se tornar predominante nas pesquisas que versam sobre a influência do ciclo das águas e/ou sobre calendário e o tempo dos povos amazônicos. Dito de outro modo, ela vai se tornar

uma ideia hegemônica nesse campo da investigação científica¹.

No entanto, Fisch, Marengo & Nobre (1998) apontam outro ciclo anual para a região: o inverno estaria representado pelos meses de novembro a março e o verão de maio a final de setembro, em que abril e outubro correspondem aos períodos de transição entre as estações. Até mesmo Galvão (1955), citando Francisco Bernardino de Souza (1874-1875, p. 70), aponta que há outra duração para o “verão” entre nativos de um distrito do município de Porto de Moz, baixo Amazonas, inscrito entre os meses de setembro a janeiro. Veríssimo (1970), por sua vez, alerta para uma possível variação do início e fim da enchente e da vazante, de acordo com o afastamento longitudinal das cabeceiras do Amazonas e dos grandes afluentes do médio e alto Amazonas.

Dadas as evidências trazidas pelos autores supracitados, associado às duas proposições chaves da política do tempo, levanta-se a hipótese sobre a existência de uma multiplicidade de tempos na região amazônica, expressa em uma diversidade de “invernos” e “verões” amazônicos flexíveis, produzidos por diferentes povos e comunidades tradicionais. Indícios da existência dessa multiplicidade de tempos é razão da recomendação de futuros estudos sobre o tema (ver Rente Neto & Furtado, 2015) e motivos de preocupação da incorporação em políticas públicas do padrão hegemônico supracitado para toda a região (ver Benchimol, 1995). Nesse sentido, o artigo objetiva analisar os calendários tradicionais produzidos por povos e comunidades tradicionais da Amazônia e compará-los com os

“inverno” e “verão” normalizados para a região, segundo generalizantes na obra de Galvão (1955).

2. Metodologia

2.1. Descrição da área de estudo

As fontes secundárias acerca do tema *calendário tradicional* circunscrevem-se à Amazônia brasileira, cuja área é de 5.015.067,749 km² (aproximadamente 58,9% do território brasileiro), englobando os estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e parte do Maranhão, com população estimada em 29,5 milhões, em que houve um aumento de 12% em relação a 2012 (IBGE, 2022). Segundo Simonian, Silva & Baptista (2015), a região apresenta duas áreas de transição, uma com o bioma do Cerrado (porção sul) e outra com a Caatinga (à leste).

No território amazônico, predominam cinco ecossistemas, que são diversos e abrangem áreas de florestas densas, cerrado, florestas inundáveis, manguezais e campos naturais (Guerra, 2015; Simonian; Silva & Baptista, 2015). Sobre esses biomas atuam duas variações ambientais anuais nas intensidades das chuvas e nos níveis dos rios - uma época de seca (verão) e outra de cheia (inverno) (Neves, 2006).

Tal como a biodiversidade, Fraxe, Witkoski & Miguez (2009) argumentam que as culturas amazônicas são diversas e estão representadas por povos indígenas, ribeirinhos, caboclos, seringueiros, resultado da mistura de grupos sociais de origens distintas. A sociobiodiversidade predominante na

¹A ideia de um “inverno” e “verão amazônico” não está circunscrita apenas ao debate de povos e comunidades tradicionais da região, mas é uma ideia popularizada. Como pode ser visto em Silva (2022) e em portais de notícias (UFRA, 2022; Portal Amazônia, 2022), a ideia de inverno e verão amazônico são correlacionadas com dados meteorológicos/climatológicos para explicar o clima da região. Nesse caso, não se pode afirmar, no entanto, que essa ideia é popularizada a partir dos trabalhos de Galvão.

Amazônia reflete-se na diversidade de territórios, que emergem da interação entre os seres humanos e o ambiente (Pereira, 2007).

2.2. Técnica de coleta de dados

Para atingir o objetivo proposto, optou-se pela pesquisa bibliográfica, cuja finalidade, segundo Oliveira (2007b), é possibilitar ao pesquisador o contato com *documentos secundários de domínio científico* (livros, artigos, relatórios técnicos, ensaios críticos, dicionários, enciclopédias etc.) relacionados ao tema de estudo, sem ser necessário recorrer à *realidade empírica*. Nesse sentido, foram levantadas literaturas científicas que discutem calendários tradicionais de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais na Amazônia brasileira.

Realizou-se este levantamento nas seguintes bases: Google Acadêmico, Sistemas de Bibliotecas da UFPA, Sistema de Bibliotecas do Museu Paraense Emílio Goeldi, Portal Periódicos CAPES, durante todo o ano de 2017 e entre os meses de fevereiro e março de 2022, cujas palavras-chave foram “tempo tradicional”/“traditional time”, “calendário”/“calendar”, “calendário tradicional”/“traditional calendar”, “inverno amazônico”/“amazonian winter” e “verão amazônico”/“amazonian summer”, todas associadas a “sociedades tradicionais”/“traditional societies”, “comunidades tradicionais”/“traditional communities”, “populações amazônicas”/“Amazonian populations”, “dinâmica social”/“social dynamics”, “ribeirinhos”/“riverside communities”, “pesca”/“fishing” ou “agricultura”/“agriculture”. Quando não havia qualquer variação da palavra “Amazônia” nas palavras-chaves, ela foi adicionada como uma terceira palavra-chave.

Mediante esse procedimento, foram encontrados 24 trabalhos (ver Tabela 1) que versavam sobre calendários na Amazônia brasileira, dos quais cinco deles (povo Ashaninka, situado às margens do rio Amônia, Alto Juruá/Acre; povo indígena Desana, do Alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira/Amazonas; povo Baré, do Alto Rio Negro/Amazonas; povo Pirahã, habitantes das margens do rio Maici, município de Humaitá/Amazonas; indígenas Awá-Guajá, situados no noroeste do Estado do Maranhão) explicitavam as cinco características do tempo, passíveis de comparabilidade entre calendários: a forma, o aspecto quantitativo, o conteúdo qualitativo, os prazos e as qualidades do tempo. Essas cinco características permitem também que ambos sejam comparados com o ciclo anual normalizado: “inverno” e “verão”, segundo a obra de Galvão (1955). Procedimento este consoante ao adotado por Moura (2017) para comparar calendários tradicionais entre si e entre estes e calendários oficiais.

As cinco características do tempo supracitadas são transversais a dois níveis de análise dos calendários. Como apontado acima, para Evans-Pritchard (2007), o calendário resulta da relação entre o ciclo conceitual e o ciclo de atividades, primeiro e segundo nível de análise, respectivamente. Segundo Moura (2017), o primeiro permite estabelecer a base conceitual calendárica dos povos e comunidades tradicionais pesquisados. Portanto ambos os níveis de análise e as cinco características do tempo viabilizam a comparabilidade entre as diferentes concepções de tempos dos calendários. É o que faremos a seguir.

TABELA 1 – Produções científicas sobre calendário tradicional na Amazônia brasileira.

Ordenação segundo data crescente de publicação	Referências bibliográficas	Trabalhos selecionados
01	Veríssimo (1970): Ribeirinhos - pesca	
02	Silveira (1979): Ribeirinhos	
03	Furtado (1987): Ribeirinhos - pesca	
04	Furtado (1993): Ribeirinhos - pesca	
05	Benchimol (1995): Populações amazônicas	
06	Ribeiro (1995): Povos indígenas	X
07	Gonçalves (2001): Povos indígenas	X
08	Franco <i>et al.</i> (2002): Seringueiros	
09	Mendes (2002): Povo tradicional	X
10	Fraxe; Pereira & Witkoski (2007): Ribeirinhos.	
11	Oliveira (2007a): Povos indígena	
12	Pereira (2007): Ribeirinhos	
13	Garcia (2010): Povos indígenas	X
14	Martins (2010): Pesca	
15	Almeida <i>et al.</i> (2011): Pesca	
16	Belota (2012): Povos indígenas	
17	Noda <i>et al.</i> (2012): Indígena e agricultura	
18	Robert <i>et al.</i> (2012): Povos indígenas-agricultura	
19	Rente Neto & Furtado (2015): Ribeirinhos-pesca	
20	Vogt <i>et al.</i> (2016): pescadores/agricultores	
21	Ferreira (2017): Povos indígenas	X
22	Apolinário (2018): Povos indígenas	
23	Vasconcelos <i>et al.</i> (2018): ribeirinhos agricultores	
24	Funatsu <i>et al.</i> (2019): Pesca	

FONTE: Elaborado pelos autores.

3. ‘Tempos tradicionais amazônicos’

3.1. *O(s) tempo(s) ecológico(s)*

Entre o povo Ashaninka, situado às margens do rio Amônia, Alto Juruá, Acre-Brasil, o ciclo ecológico repousa sobre as estações da cheia (inverno) e da seca (o verão). O inverno (tempo das águas ou *Kiyawōtsi*) é anunciado pelo canto do pássaro uru (*katsinarite*) e da jia-do-baixo, sinais de memória característicos desse período. Entre novembro e dezembro, as chuvas iniciam e as nuvens escuras passam a predominar no céu, quando ocorrem intensos raios e os rios e lagos tomam coloração barrenta e turva. Nesse período, o socó canta em noites estreladas (*Kamori* ou Via Láctea), anunciando as fortes chuvas e as enchentes até final do inverno. Com as águas grandes de janeiro, os peixes iniciam a desova e as folhas secas caídas no chão se decompõem em contato com as águas barrentas. O desabrochar das flores da copaíba durante o mês de fevereiro inaugura o auge das fortes chuvas, que duram até meados de abril. Os sapos-de-enxurrada acasalam entre março-abril e, quando cantam, predizem a ocorrência de fortes chuvas e alagamentos. No mês seguinte, a flor-do-mulatairo desabrocha anunciando o tempo do macaco gordo, que se alimenta da fruta da embaúba. A maturação dos frutos do açaí acontece entre o final de abril e início de maio, marcando a transição do “tempo das águas” à estação seca (*Osarentsi*). O sapo-canoeiro inaugura o verão, quando as estrelas *Patsikiri* e *Shintakiri* se tornam visíveis durante a noite. O pássaro dorminhoco e o gavião *owiiro* cantam nas noites do verão, concomitante à aparição da estrela do frio – *âtari ipokiro* – no céu noturno, indicando a chegada do

frio. As águas dos rios, antes turvas e barrentas, ficam cristalinas nessa estação, quando as praias começam a aparecer. É o tempo da fartura de peixe. O verão mais quente é marcado pela abertura da flor do pau-d’arco no início de agosto, quando a fruta da jarina está madura, a qual vai servir de alimento aos porquinhos. É o período que os nambus mais cantam. Nos meses de setembro e outubro, as aves mergulhadoras acasalam e procuram locais para fazer ninhos à beira de lagos e, nesse último mês, as flores do assa-peixe secam, quando o final da estação se aproxima. O aflorar do tachi e do ingá reinicia o ciclo. No começo do inverno, em meados de dezembro, forma-se o *verão da flecha* ou *ensolarar da flecha* (*ooriyatatsiri txekopi*), tempo em que o sol esquenta e os ventos são frequentes e fortes, refletindo sobre o *pendão da chicosa*, matéria-prima da flecha. É um verão que dispõe dos mesmos elementos dessa estação: ausência de chuva, vazante e fortes ventos (Mendes, 2002).

Para o povo indígena Desana, do Alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira, a divisão do “ano” em “inverno” (cheias) e “verão” (secas) também é marcada por sinais de memória ligadas às constelações, chuvas, frio, calor e animais. No entanto, há dez subcategorias de verão (verão disso ou daquilo) dentro da estação seca ou na transição entre secas/cheias ou vice-versa. Entre-meados de chuvas, os verões terão duração de oito a quinze dias, menor ou igual a cinco dias, quando são considerados “veranicos”. O aparecimento das “Sete-estrelas”, durante o mês de maio, anuncia o começo das fortes chuvas e os rios começam a encher. Nesse período transicional entre seca e cheia, haverá a sucessão de três veranicos. O primeiro, o “veranico enxó-ensefe emplumado”, tem duração de três dias. Em seguida, surge a constelação “en-

chente enxó-enfeite emplumado”, inaugurando a ocorrência de chuvas de mesmo nome, quando em julho começam as correntes de ar “preguiça”. Nos dois ou três dias seguintes, acontece o “veranico de larvas velhas”, sucedido por chuvas torrenciais. Logo após, ocorre o “veranico de bonitas larvas” de cinco dias, seguido por chuvas de outubro ao “veranico do abiu” de cinco dias durante o mês de janeiro. Ao fim da “safra do ingá”, é inaugurado o “verão do ingá”, de oito a 15 dias de duração. Entre fins de janeiro e início de fevereiro, concomitante ao aparecimento da constelação “fêmur de tatu” caem as chuvas de mesmo nome, sucedidas pelo “veranico cucura” de quatro dias. Em meados de março ou início de abril, começa o “verão da pupunha”, de uma a duas semanas de duração, quando encerra a safra dessa palmeira e passa a ocorrer as “chuvas da constelação de camarão” e da constelação “barba do queixo da onça”, respectivamente. Subsequentemente, há dois ou três dias de sol entremeados por pequenas chuvas. Por fim, inaugura-se o “verão de umari”, marcado pelo fim dessa safra que encerra com as chuvas das “Sete-estrelas” (Ribeiro, 1995).

Entre os indígenas Awá-Guajá, situados no noroeste do estado do Maranhão, o ciclo conceitual “anual” também está organizado a partir das estações do “inverno” e do “verão”. O início da estação chuvosa, entre final de dezembro a início de janeiro, inaugura o inverno (Chuva ou *amyna*), que perdura até o mês de junho. O ciclo inicia no Céu (*iwá*), no qual existe um “reservatório de água quente”, o primeiro patamar celeste. Esse reservatório enche-se de água ao se aproximar a estação chuvosa, quando é transbordada à Terra (*wy'*) em forma de Chuva (*amyna*), iniciando o inverno. A estação cessa quando os *karawara* (Seres celestes habitantes do *iwá*) vão caçar na Terra, com isso, controlam

a ocorrência das chuvas. O inverno é o tempo de fortes trovões, são os “trovões de *tapāna*” gritando. Época em que as plantas frutificam, que servem de alimento aos animais. O tempo de animais muito gordos (*ikirá hamāe*) ou gordura da chuva (*Amyna ikirá*), concomitantemente, o alagamento de brejos e rios, e formação de igapós. Nessa época, os fortes ventos associados às chuvas provocam a queda dos troncos das árvores na floresta (*Ka'á*). A passagem do inverno ao Sol (*Kwarahy*) acontece no início do mês de julho, quando *Maíra* se ausenta dos patamares celestes, nos quais controla a torneira do “reservatório céu”, inaugurado com o verão. Nessa estação, a ocorrência das chuvas cessa, conferindo condições para os humanos irem ao céu cantar com os *karawá*, quando também os Awá celestes descem à terra para cantar com os humanos até meados de dezembro, finalizando o ciclo. O inverno e o verão colocam em equilíbrio a água celeste, que cai sobre a terra, pois é “vermelha” (*pinã*) e “quente” (*hakíu*) e, portanto, nociva aos humanos. Ao cair, a água celeste passa por um esfriamento até chegar à terra em condições de uso pelos indígenas Awá. A estação da Chuva origina-se do rio/água do céu: *iwá 'ya* (Garcia, 2010).

Para o povo Baré, do Alto Rio Negro (AM), existem dois “invernos” e dois “verões” em um ciclo anual. Iniciada a seca do rio, o sumiço das “Estrelas miudinhas” e o subsequente “repiquete” com “água de pescada” entre agosto e setembro, inicia o “verão pequeno” (*Kurasiara koairātu*), que dura até a caída da “Estrela Cobra Grande” e o início das chuvas com enchentes, de final de outubro ao início de novembro, quando é inaugurado o “inverno pequeno” (*Buya Wasu*). Após o “Cruzeiro do Sul” (*Kurusá*) estar no ponto mais alto, o fim das chuvas e a seca do rio marcam o fim do “inverno pequeno”

e o início do “verão grande” (*Kurasiara wasu*), de meados de dezembro a início de janeiro, quando ocorre o “tempo da arribação dos peixes”, em que migram à cabeceira do rio. A queda da constelação de Lontra e das Plêiades (*Siusi*) e o início da última enchente anuncia o final do “verão grande” e início do “inverno grande” (*Paraná wasu*), do final de março a meados de abril, quando começa o “verão pequeno”, reiniciando o ciclo (Ferreira, 2017).

Para os Pirahã, habitantes das margens do rio Maici (Humaitá/AM), o período *peehoehiai* (um ‘ano’/uma água) é concebido como alternância entre duas estações: *peeaiso* (“água baixa”, época do verão) e *peeaabiso* (“água cheia”, época do inverno). Com a diminuição das chuvas, a vazante dos rios e o aparecimento das praias, em meados de abril a início de junho, começa o período de “água baixa”, atingindo seu ápice entre os meses de setembro e outubro. O início das chuvas funda o “tempo de água cheia”, estendendo-se até a diminuição das chuvas entre março e abril, iniciando o *pee kapió 'io* (outro ano/‘água outro’) (Gonçalves, 2001).

A partir do que foi descrito acima, é apresentado a seguir (Tabela 2) os mesmos elementos de forma exemplificada para fins comparativos dos tempos dos povos aqui analisados.

Nesse primeiro nível de análise, já é possível discutir a diversificação de três das cinco características do tempo: o aspecto quantitativo, o conteúdo qualitativo e os prazos. Todos os ciclos conceituais “anuais” possuem unidades de medida de tempo: o “inverno” e “verão” (aspecto quantitativo), organizadas a partir de heterogeneidades construídas e individualizadas em “tempos de cheias” e “tempo de secas” (conteúdo qualitativo). Galvão (1955) observa a existência do “inverno” e “verão” amazônicos articulados às cheias e secas da região, mas

não prevê múltiplos “invernos” e “verões” em um mesmo ciclo conceitual, como foi constatado entre os povos Baré, Desana e Ashaninka, analisados anteriormente.

Além das diversas categorias de “invernos” e “verões”, a multiplicidade de tempos também reflete os conteúdos qualitativos do tempo, dados pelos diferentes referenciais temporais materializados nos ciclos naturais, que prenunciam o retorno periódico de fenômenos materiais da natureza. Embora sejam marcados por “chuvas”/“cheias” e a “seca”/“vazante”, os “invernos” e “verões” são construídos a partir de distintos sinais de memória.

Para o povo Baré, por exemplo, o sinal de memória “secas”, associado ao sumiço das “Estrelas miudinhas” e o “repique de água de pescada”, funda o “verão pequeno” e, associado à “constelação Cruzeiro do sul” no ponto mais alto e a “arribação dos peixes”, inaugura o “verão grande”; já o sinal de memória “chuvas”/“enchentes” funda o “inverno pequeno”, quando associado à caída da “cobra grande”, e o “inverno grande”, quando articulado à queda da constelação Lontra e das Plêiades. O povo Awá-Guajá associa o sinal de memória “chuvas”/“cheias” ao “tempo de engorda dos animais”, quando ocorrem fortes ventos, “trovões de tapãna” e a frutificação de plantas na produção do “inverno”; o verão associa as “secas” com o “tempo de caça dos animais”. Os Desana produzem um “inverno” e dez subcategorias de “verões” diferenciando-os entre si por meio dos sinais de memória “chuvas”/“cheias” e “secas”, respectivamente, com sucessivas constelações, safras e animais. Os Ashaninka distinguem o inverno e o verão e suas sucessivas fases associando as “chuvas”/“cheias” com o canto dos pássaros uru e da jia-do-baixo, aos raios, às águas barrentas, ao canto do socó em noites estreladas e à desova dos

TABELA 2 – Apresentação das características do tempo dos povos e comunidades tradicionais analisados.

Meses	Povo Ashaninka	Povo Desana	Povo Awá-Guajá	Povo Baré	Povo Pirahã
Novembro	O inverno inicia entre novembro e dezembro.				
Dezembro		...chuvas de outubro ao “veranico do abiu” durante o mês de janeiro			
Janeiro	Os peixes desovam e as folhas se decompõem em contato com águas			O fim das chuvas abole o “inverno pequeno” e funda o “verão grande”.	O início das chuvas funda o “tempo de água cheia”, estendendo-se até à diminuição das chuvas entre março e abril, iniciando outro ano (“água outro”).
Fevereiro		Ocorrem as chuvas “fêmur de tatu”.	Inverno inicia no final de dezembro/ início de janeiro e perdura até junho.		
Março	Mês de fevereiro e/ou abril, ocorrem fortes chuvas;	Inicia o “verão da pupunha”. Logo após, começa o “verão de umari”, até as chuvas do mês seguinte.		A última enchente anuncia o final do “verão grande” e o início do “inverno grande”.	
Abril					
Maio	O sapo-canoeiro inaugura o verão, quando inicia a fartura de peixe.	O aparecimento das Sete-estrelas anuncia as fortes chuvas.			
Junho		A constelação “enchente enxó- enfeite emplumado” funda o inverno, quando em julho ocorrem as correntes de ar “preguiça”.			Com a diminuição das chuvas, em meados de abril a início de junho, começa o período de “água baixa”, atingindo seu ápice entre setembro e outubro.
Julho					
Agosto	Verão mais quente é marcado pela abertura da flor do pau-d’arco.		Inicia o verão, momento em que <i>Maíra</i> se ausenta dos patamares celestes	Com a seca do rio inicia o “verão pequeno”, que vai até o início das chuvas com enchentes, quando é inaugurado o “inverno pequeno”	
Setembro	As flores do assa-peixe secas anunciam o fim da estação.	Ocorre o “veranico de bonitas larvas”, seguido por chuvas de outubro	até meados de dezembro.		
Outubro					

LEGENDA: *Optamos por não colocar as linhas, devido ao fato da flexibilidade dos prazos desses eventos, como observou-se na descrição dos dados.

peixes; e as “secas”, com o aparecimento do sapo canoreiro, das estrelas Patrikiri e Shintakiri, águas cristalinas, pássaros dorminhoco e *owiiro*, a “estrela do frio” e o desabrochar do pau d’arco. Outros autores têm registrado a não homogeneidade do tempo em uma mesma formação social, com as percepções do tempo variando de acordo com a etnicidade, por exemplo (Rutz, 1992; Hassig, 2001; Le Goff, 2003), inclusive na sua construção a partir da associação de sinais de memória distintos (Moura, 2017).

Ademais, os “verões” e “invernos”, com sinais de memória distintos, são diferentes nos prazos. O “inverno” ocorre de setembro/outubro a março/abril para os Pirahã; do final de dezembro/início de janeiro ao mês de junho para os Awá-Guajá; de maio a outubro para os Desana e de novembro/dezembro a final de abril/início de maio para os Ashaninka. Há ainda o “inverno grande” de final de março/meados de abril ao mês de agosto/setembro e o “inverno pequeno” de fim de outubro/início de novembro a meados de dezembro/começo de janeiro entre os Baré. O “inverno”, normalizado em toda região (‘inverno amazônico’) (Galvão, 1955), acontece entre novembro/dezembro a junho/julho, sendo que o início possui alguma semelhança ao dos Ashaninka e Awá-Guajá e ao “pequeno inverno” dos Baré e o fim apenas ao dos Awá-Guajá. A duração de 6 a 8 meses tem intersecção com a dos Pirahã e Ashaninka.

Já o verão é de meados de abril/início de junho ao mês de setembro/outubro para os Pirahã; de julho a meados de dezembro entre os Awá-Guajá; e do início de maio a final de outubro para os Ashaninka, tendo ainda o “verão da flecha” em dezembro. O “verão grande” e o “verão pequeno” dos Baré acontecem de meados de dezembro/início de janeiro a final de março/início de abril e

de agosto/setembro a final de outubro/começo de novembro, respectivamente. Já as dez categorias de “verões” e “veranicos” dos Desana ocorrem entre novembro e abril com duração de 8 a 15 dias para os primeiros e de no máximo 5 dias para os segundos. Os prazos normalizados para o “verão” da região (‘verão amazônico’) são entre os meses de agosto a novembro/dezembro (Galvão, 1955), com início semelhante ao “verão pequeno” dos Baré e com término aproximado ao dos Awá-Guajá. A duração de 4 a 5 meses desta estação tem intersecção com a dos Baré e Pirahã. Portanto, nenhum dos casos estudados possuem o mesmo ciclo anual como supõe Galvão (1995). Moura (2017) observou, ainda, que comunidades tradicionais de uma mesma região possuem “anos” e estações distintas entre si.

Como foi observado, os prazos são todos flexíveis. Segundo Moura (2017), o vínculo entre tempo e natureza permite que as comunidades tradicionais, a partir dos sinais de memória, como é o caso dos grupos sociais supracitados, adaptem-se à dinâmica social e natural do mundo. A incorporação do tempo flexível e irregular dos ecossistemas na produção do ciclo conceitual é uma das qualidades do tempo tradicional (Moura, 2017).

3.2. Ciclo de atividades e o calendário tradicional

Os ciclos de atividades dos Ashaninkas ocorrem articulados ao inverno e ao verão. Os nativos cuidam dos roçados nos poucos dias de sol antes das chuvas de janeiro. As folhas secas pelo chão, em contato com as águas de fevereiro, já não fazem barulho quando pisadas. É o tempo de caçar animais gordos até abril. No tempo do macaco gordo

é ideal para pescar com *oaca*, que é mais frequente no final do inverno, quando amadurece o açaí e se aproxima a estação seca. A chegada do verão (maio), anunciado pelo sapo-canoeiro, inaugura os trabalhos nos novos roçados. Com as águas baixas nos meses seguintes, os Ashaninkas pescam com arco e flecha e mergulho, pois é tempo de fartura de peixe. Preparam os roçados abertos durante o mês de maio para plantar as sementes de milho. Agosto, mês mais quente do ano, começa com o desabrochar da flor do pau-d'arco, período propício para queimar novas roças e acampar nas praias. Nas roças novas, cultivam as manivas durante o mês de setembro e, em outubro, são plantados algodão, inhame e batata, período que florescem as plantas de tachi e de ingá, inaugurando a transição entre as estações (Mendes, 2002).

Também para o povo Desana, o ciclo conceitual se associa ao ciclo de atividades. O aparecimento das “Sete-estrelas”, durante o mês de maio, inaugura o “inverno” e um “tempo de pescaria de *daguirus*” e da derrubada da capoeira, sendo queimada no “veranico enxó-enfeite emplumado”, para ser semeada com as sementes de milho em junho. Em agosto, ocorre a abertura de roças em mata “virgem” e capoeira para ser queimada durante os “veranicos de larvas velhas e de larvas bonitas” (setembro), pois iniciam as chuvas intermitentes do final do inverno. Do mês de outubro ao “verão de abiu”, ocorre a abertura de novas roças e, no mês seguinte, inicia a safra de abiu e de ingá, que cessam nos respectivos verões. No verão de ingá, é feita a queima do roçado, limpa durante o mês de outubro, e inicia a safra da cucura e da pupunha, terminando nos respectivos verões. No verão da pupunha, é o tempo da queima da roça, limpa em novembro, e o início da safra de umari, finalizando no verão de mesmo nome,

reiniciando o ciclo. Entre o fim da safra de ingá e de pupunha, ocorre a pesca com timbó. Com as chuvas da constelação da barba do queixo da onça, pesca-se aracu na piracema com malhadeiras. Nas enchentes de junho, são capturadas pirás-mirins com armadilha “eminó” (Ribeiro, 1995).

Na época da Chuva, entre o final de dezembro/início de janeiro a junho, o povo Awá vive nas pequenas aldeias, indo à floresta pela manhã e voltando ao final da tarde. É quando os *karawara* (entidade não humana) vão à Terra (*wy'*) caçar e, com isso, controlam a frequência de chuvas. A ocorrência de chuvas inviabiliza a circulação pela floresta, pois formam-se igapós, as trilhas ficam alagadas e os ventos fortes derrubam as árvores. Por outro lado, com o início do verão, *Maira* se ausenta do patamar celeste e as chuvas cessam. A estação do Sol (*Kwarahy*), entre julho a dezembro, inaugura o tempo de maior dinâmica territorial e de menos gordura entre os animais da floresta (*Ka'á*). Os diferentes grupos nucleares, vivendo em seus “*aripá*” (minha aldeia) em detimentos das chuvas de inverno, passam a se reunir na aldeia central para discutir sobre a floresta, o que e onde caçar e as estratégias a utilizarem. A vida gira em torno da *Ka'á*, onde os indígenas ficam por mais tempo, socializando e caçando (Garcia, 2010).

Para o povo Baré, inicia-se o ano no “verão pequeno” com a pesca da pescada no repique de agosto, perdurando até novembro, quando chega o “inverno pequeno”. No mês de setembro, fazem a queima da roça, derrubada meses atrás. No “verão grande”, é o tempo de fazer cacuri para pegar os peixes na arribação, que ocorre nessa estação. Nas águas cheias do “inverno grande” (junho), é o tempo da piracema das piabinhas, que são capturadas utilizando-se jequi (Ferreira, 2017).

Os Pirahã, uma vez iniciada a estação seca e as águas dos rios começam baixar, instalam-se nas praias e funda-se o período de fartura, quando saem pelo seu território para pescar (piranha, tucunaré, traíra, cará etc.), caçar (paca, anta, cutiuaia, macacos etc.) e a coleta (tucumãs, ingá, copaíba, mel etc.), sendo a atividade da pesca a principal fonte de proteínas nessa estação. É nesse período que preparam as roças (mandioca, cará, macaxeira, banana etc.), quando escolhem as áreas de mata para fazer os roçados em meados de março, no final da época chuvosa. A derrubada da mata ocorre de meados de abril a final de julho; e a queima e o plantio, durante o mês de agosto. Os produtos agrícolas são consumidos uma parte no verão e a outra fica para o inverno. Nessa época, também fazem a pesca (bagre, peixe-cachorro, jatuarana etc.), a caça (cutia, mutum, inhambu, caititu etc.) e a coleta (castanha, raízes e frutas) em menor frequência e quantidade que no verão (Gonçalves, 2001).

Dessa forma, os conteúdos qualitativos do tempo desses grupos sociais se complexifica ao se articular o ciclo conceitual ao ciclo de atividades, pois os “invernos” e os “verões” condensam novos e singulares significados para cada um. Os “invernos” podem significar o tempo “dos karawara ir à terra caçar”, “de pescar piabinhos de jequi” e “de coletar castanhas”, remetendo ao “tempo de escassez”/“tempo de fome”, imputado a essa estação por Galvão (1955). Ainda assim, os conteúdos qualitativos do tempo diferem desse autor que restringe o inverno a um tempo em que “só trabalham os castanhheiros” (p. 01). Como vimos nos casos acima, no inverno, também ocorrem as atividades da caça, da pesca, da coleta e atividade agrícola, o que permite traduzi-lo como “tempo de pesca de daguirus” e “tempo de caça de animais gordos”, por exemplo.

Já o verão pode significar, por exemplo, “tempo de pesca no repique de agosto”, “tempo de fazer cacuri”, “tempo da pesca de arribação” etc., o que nos remete ao “tempo de mais fartura”, como chama Galvão (1955). Por outro lado, também é “tempo de caçar animais magros” e “tempo de preparar novas roças”, sendo que, nesse último, o “verão” significa um tempo de espera e de preparação para o “inverno”. Para Galvão (1955), é somente o “inverno” amazônico um “tempo de espera”.

Com os resultados do aspecto quantitativo e do conteúdo qualitativo do tempo, tem-se que as concepções de tempo analisadas são heterogêneas, devido às diferentes unidades de medida e dos conteúdos dos “tempos disso ou daquilo”, produzidos pelos grupos sociais amazônicos. Como foi visto, Galvão (1955) também aponta a existência da heterogeneidade de “inverno” e “verão”. Por outro lado, esse autor não descreve a existência da multiplicidade de aspectos quantitativos e conteúdos qualitativos do tempo entre os grupos sociais da região, pois se restringe a um estudo de caso.

Com prazos flexíveis, aspecto quantitativo e conteúdo qualitativo heterogêneos, os ritmos do tempo entre as estações de um ciclo “anual” apresentam-se diferentes entre os distintos grupos sociais. Para Galvão (1955), o “ritmos de vida” no verão é mais intenso do que no inverno, devido ao maior número de práticas produtivas e ao menor prazo para a sua realização. Dentre os dados analisados, no inverno de 6 a 8 meses de duração, só se realiza a coleta de castanhas, enquanto, no verão, ocorre a coleta, caça, pesca e agricultura em um prazo de 4 a 5 meses. Na maior parte das literaturas aqui analisadas, os invernos dificultam a mobilidade dos grupos sociais amazônicos pelo território, limitam as atividades produtivas e a quantidade de

alimentos disponíveis. Quando ocorrem, as atividades da caça, da pesca, da coleta e agrícola exigem mais esforço para capturar poucos alimentos, na maioria da bibliografia aqui analisada, com exceção do povo Ashaninka, em que o inverno é o tempo da caça do “bicho gordo”. Nesse sentido, o ritmo social do verão é considerado mais intenso, contudo, é um tempo mais curto que o inverno, percebido como um tempo longo, independente dos prazos das estações. Porém é incorreto atribuir ao “inverno” um conteúdo qualitativo reduzido às chuvas/cheias e a apenas uma atividade produtiva (Por ex.: coleta de castanha), pois, ainda que as cheias e as chuvas contribuam para a fundação e a abolição do inverno, outros eventos marcam distintas fases do inverno e as épocas de transição entre as estações e se associam com uma diversidade de atividades produtivas (caça, pesca, agricultura e coleta). Em um mesmo grupo social, são previstos diferentes “invernos” (‘pequenos’ e ‘grandes’) e “verões” (‘pequenos’, ‘grandes’, ‘da flecha’, ‘veranicos’ etc.) com distintos prazos, atividades produtivas associadas e diferentes ritmos.

Além da heterogeneidade dos ritmos entre as estações em um mesmo grupo social, há eventos naturais, atividades e prazos que marcam “invernos” e “verões” distintos entre povos. Galvão (1955) observa uma variação nos prazos entre grupos sociais em uma comunidade de Porto de Moz/PA. No entanto, há diversidade não só nos prazos do “inverno” e “verão”, mas no aspecto quantitativo e conteúdo qualitativo do tempo entre os grupos sociais aqui analisados, remetendo a diferentes ritmos. Portanto não é possível homogeneizar um dado ritmo para “inverno” e “verão” à Amazônia, como fazem as bibliografias científicas a partir das afirmações de Galvão (1955). Essa homogeneização dos tempos

amazônicos tem sido observada por diversos autores acerca da sua incorporação em políticas públicas (Benchimol, 1995) e na recomendação de futuros estudos (Rente Neto & Furtado, 2015).

Se a relação entre o ciclo conceitual e o ciclo de atividades definem um calendário (Evans-Pritchard, 2007), a diversidade dessas relações, como visto, permite-nos afirmar que a Amazônia é multicalendárica. O calendário, a partir da análise dos ciclos conceituais e de atividades, conferiu-nos condições para qualificar como flexível e heterogêneo o ritmo do tempo, constituintes, segundo Moura (2017), do quadro temporal de povos e comunidades tradicionais.

3.3. A forma do tempo do mundo

Em grande parte da bibliografia científica, a forma do tempo tradicional é considerada circular/cíclica. Segundo Eliade (2004), a ciclicidade e a reversibilidade do tempo tradicional ajudam o ser humano a construir a “realidade”, transformando a paisagem e conquistando o mundo. No entanto, os dados do item anterior do povo Pirahã indicam que este pode não ser o caso de alguns grupos sociais amazônicos, ao mencionarem o reinício do ciclo “anual” com a diminuição das chuvas em março/abril como o *pee kapió’io* ou “outro ano”/“água outro”. Aparentemente, não seria o reinício de um mesmo ciclo, mas de outro ciclo (“ano”).

Segundo Ferreira (2017), o povo Baré observa diferenças entre os “verões” dos anos, como de 1912, 1926, 1950 e 1960. Nesses anos, os verões foram marcados por “grandes secas” de até trinta dias, quando o “normal” é de no máximo quinze dias. Há ainda os “verões mais intensos” e “me-

nos intensos” e os “invernos com mais chuva” e “menos chuva”, refletindo no ciclo de atividades. Os “verões menos intensos” dificultam a “queima da roça” e a prática da pesca. Entre os Pirahã, há “verões” em que as praias secam mais e aqueles em que elas secam menos, refletindo na duração do tempo (‘verão’) em que permanecem nas praias (Gonçalves, 2001). O povo Desana também sugere variação no computo de duração dos “verões” (8-15 dias) e dos “veranicos” (máximo 5 dias), com reflexos nas atividades: quanto menos durar esses “verões”, menos oportunidades terá de queimar a roça, por exemplo (Ribeiro, 1995).

Com isso, verifica-se, nas obras supracitadas, uma variação interanual entre os “invernos” e/ou os “verões”, que entre eles ocorrem com “mais” ou “menos chuva”, são “mais” ou “menos intensos”, respectivamente. Há ainda os “anos normais” e os com “grandes secas”, considerados “anormais”. O ciclo é aberto a outros anos, a “começar tudo de novo” nos “anos” por vir. Diferente da ciclicidade do “inverno” e “verão amazônico”, generalizado a partir de Galvão (1955), a forma do tempo é uma espiral, com a sucessão de ciclos em torno de um eixo linear. Essa mesma forma do tempo foi observada no calendário do povo Bantu (Kagame, 2015), dos Astecas (Hassig, 2001; Le Goff, 2003) e dos pescadores artesanais no extremo sul do Brasil (Moura, 2012).

3.4. Multiplicidade do tempo por recorte de gênero

Em todos os trabalhos selecionados, são registradas diferenças do ciclo de atividades entre os gêneros, com exceção dos Awá-Guajá. Entre os De-

sana, por exemplo, os cultivos principais (mandioca e a pimenta) são predominantemente femininos e os secundários (batata-doce, cará, milho etc.) são mistos. Compete apenas aos homens o cultivo de estimulantes e estupefacientes (tabaco, caapi, coca etc.) (Ribeiro, 1995). Os homens Pirahã realizam a agricultura e a caça noturna da paca, enquanto a diurna apenas as mulheres realizam. Com diferentes atividades e respectivos ritmos, como observado, os calendários também são distintos (Gonçalves, 2001).

Entre os Ashaninkas, observa-se diferenças intergêneros nos ciclos de atividades. Preparar a roça e plantar a maniva é dever masculino. A colheita da mandioca é realizada conjuntamente, em que a mulher sempre está acompanhada pelo marido, pelas irmãs ou as cunhadas. Vão ser exclusividades das mulheres o plantio do algodão, da batata, do inhame e da pimenta na roça, que elas mesmas colhem. O algodão é usado pelas mulheres na produção do fio para confecção de túnicas (Mendes, 2002). Já entre os Awá-Guajá não ocorre a divisão entre sexos na prática da caça. Homens e mulheres fazem as mesmas tarefas, como manusear arco e flecha, dialogar com os cães de caça ou decidir o caminho a percorrer à procura das caças (Garcia, 2010).

Entre os povos em que há divisão intergênero, os conteúdos qualitativos também são distintos, pois cada atividade executada no ciclo “anual” exige técnicas, conhecimentos sobre o ambiente e tempos de execução específicos. Sendo o calendário uma relação entre ciclo conceitual e de atividades, registram-se calendários distintos na perspectiva interseccional de gênero entre os povos amazônicos, ampliando a diversidade multicalendárica da região. Elementos estes ausentes no “inverno” e “verão” amazônicos, descritos nas obras de Galvão (1955).

4. Considerações finais

A partir da análise dos dados bibliográficos, registra-se uma Amazônia brasileira multicalendárica, pois há distintos ciclos conceituais e de ciclos de atividades e das características do tempo de cada um dos povos pesquisados, inclusive em uma perspectiva interseccional de gênero. Ademais, o quadro temporal encontrado permite definir o tempo desses povos como tradicional. Diante disso, conclui-se que normalizar um “inverno” e “verão” para toda a região amazônica é apagar e empobrecer a multiplicidade de ciclos conceituais e de atividades e de concepções de tempo tradicionais existentes na região, ou seja, é invisibilizar a Amazônia brasileira enquanto uma região multicalendárica.

Estas conclusões pretendem lançar um importante alerta para os trabalhos científicos futuros na região acerca dos calendários. Alguns dos trabalhos levantados e expostos na metodologia, que não atendem a nossos critérios analíticos, registram calendários tradicionais com estações e prazos fixos/rígidos, estendendo aos povos e comunidades tradicionais amazônicos uma concepção de tempo moderno. Tais resultados (registro de calendários tradicionais com concepção de tempo fixo/rígida) provavelmente decorrem de problemas de tradução, quando pesquisadores/as estendem suas próprias concepções de tempo (modernas) aos povos e comunidades tradicionais.

Agradecimentos

Os autores agradecem ao Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (INEAF) da Universidade Federal do Pará (UFPA), ao Grupo de Pesquisa

(ação) em Gestão Costeira Decolonial na Amazônia (GECODAM/UFPA), ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq/MCTI) pela concessão das bolsas de mestrado em apoio a nossas pesquisas científicas e à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPESP) da Universidade Federal do Pará pelo financiamento do processo de publicação deste artigo.

Referências

Almeida, O. et al. O perfil da pesca comercial do baixo Amazonas. In: Palheta, J. M.; Silva, C. N. (Orgs.). *Pesca e territorialidades: contribuições para análise espacial da atividade pesqueira*. Belém: GAPTA/UFPA, p. 173-196, 2011.

Apolinário, R. Calendário anual baniwa. *Aru – revista de pesquisa intercultural da bacia do rio negro, Amazônia*, 2, 108-117, 2018. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/aru-revista-de-pesquisa-intercultural-da-bacia-do-rio-negro-amazonia-n-2>.

Belota, J. M. *Nekaturu: um estudo de vivências do calendário Desâna no Tupé*. Manaus, Dissertação (Mestrado em Sociologia) – UFAM, 2012.

Benchimol, S. O Homem e o rio na Amazônia: uma abordagem eco-sociológica. In: Costa, J. M. M. (Org.). *Amazônia: desenvolvimento econômico, desenvolvimento sustentável e sustentabilidade de recursos naturais*. Belém: UFPA, p. 191-204, 1995.

Borborema, M. G.; Silva, R. C. S. Pluralismo religioso entre os ribeirinhos amazônicos. *Revista ETHNE*, 1(2), 107-122, 2022. Disponível em: <http://anais.unievangelica.edu.br/index.php/ethne/article/view/9479>.

Domingues, H. M. B. Tradução Cultural na Antropologia dos anos 1930-1950: as expedições de Claude Lévi-Strauss e de Charles Wagley à Amazônia. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 3(1), 31-49, jan.-abr., 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1981-81222008000100004>.

Eliade, M. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 6. ed., 2004.

Evans-Pritchard, E. E. *Os Nuer*: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilotas. São Paulo: Perspectiva, 2007.

Ferreira, E. Antes sabiam era pelas estrelas. *Aru – revista de pesquisa intercultural da bacia do rio negro, Amazônia*, 1 (1), 68-82, 2017. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/publicacoes-isa/aru-revista-de-pesquisa-intercultural-da-bacia-do-rio-negro-amazonia-v-1-n-1>.

Fisch, G.; Marengo, J. A.; Nobre, C. A. Uma revisão geral sobre o clima da Amazônia. *Acta Amazônia*, 28(2), 101-126, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43921998282126>.

Franco, M. C. P. et al. Botar roçados. In: Cunha, M. C.; Almeida, M. B. (Orgs.). *Encyclopédia da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 249-283, 2002.

Fraxe, T. J. P.; Witkoski, A. C.; Miguez, S. F. O ser da Amazônia: identidade e invisibilidade. *Cienc. Cult.*, 61 (3), 30-32, 2009. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252009000300012&script=sci_arttext&tlang=es.

Fraxe, T. J. P.; Pereira, H. S.; Witkoski, A. C. (Org.). *Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais*. Manaus: EDUA, 2007.

Funatsu, B. M. et al. Perceptions of climate and climate change by Amazonian communities. *Global Environmental Change*, 57, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2019.05.007>.

Furtado, L. G. *Curralistas e redeiros de Marudá*: pescadores do litoral do Pará. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1987.

Furtado, L. G. *Pescadores do rio Amazonas*: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.

Galvão, E. *Santos e Visagens*: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

Garcia, U. F. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. São Paulo, Tese (Doutorado em Antropologia Social) – USP, 2010.

Gonçalves, M. A. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica, etnografia Pirahã*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

Guerra, G. A. D. A Amazônia brasileira e seus contornos. In: Miranda, C.; Guimarães, I. (Orgs.). *Agricultura Familiar: ruralidade, território e política pública*. Brasília: IICA, v. 23, p. 79-84, 2015.

Hassig, R. *Time, history, and belief in Aztec and Colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press, 2001.

Kagame, A. A percepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento Bantu. In: Ricouer, P. et al (Orgs.). *As culturas e o tempo: estudos reunidos pela Unesco*. Tradução Gentil Titton, Orlando dos Reis, Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes/Edusp, p. 102-135, 2015.

Le Goff, J. *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão et al. Campinas: UNICAMP, 2003.

Martins, A. A. F. A. *Caminho das águas*: proposta para o aproveitamento de um subproduto ictiológico na Reserva Extrativista Mãe Grande de Curuá, Pará, Brasil. Belém, Dissertação (Mestrado em Gestão dos Recursos Naturais e Desenvolvimento Local da Amazônia) – UFPA, 2010.

Mendes, M. K. O clima, o tempo e os calendários Ashaninkas. In: Cunha, M. C.; Almeida, M. B. (Orgs.). *Encyclopédia da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 179-220, 2002.

Moura, G. *Águas da Coréia*: uma viagem ao centro do mundo em uma perspectiva etnooceanográfica. Recife: Nupeea, 2012.

Moura, G. *Guerra dos mares do Sul*: o papel da oceanografia na destruição de territórios tradicionais de pesca. São Paulo: Annablume, 2017.

Neves, E. G. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Noda, S. N. *et al.* Paisagens e etnoconhecimentos na agricultura Ticuna e Cocama no Alto Rio Solimões, Amazonas. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, 7(2), 397-416, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1981-81222012000200006>.

Oliveira, A. *Etnomatemática dos Taliáseri*: medidores de tempo e sistema de numeração. Recife, Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFPE, 2007a.

Oliveira, M. M. *Como fazer pesquisa qualitativa*. Petrópolis: Vozes, 2007b.

Pereira, H. S. A dinâmica da paisagem socioambiental das várzeas do rio Solimões-Amazonas. In: Fraxe, T. J. P.; Pereira, H. S.; Witkoski, A. C. *Comunidades ribeirinhas amazônicas*: modos de vida e uso dos recursos naturais. Manaus: EDUA, p. 11-32, 2007.

Portal Amazônia. *Saiba o que é o inverno amazônico e por que o Amazonas vive a estação 'peculiar'*. Manaus, 2022. Disponível em: <https://portalamazonia.com/amazonia/saiba-o-que-e-o-inverno-amazonico-e-por-que-o-amazonas-vive-a-estacao-peculiar>. Acesso em: 20 set. 2023.

Rehfeld, W. T. *Tempo e religião*: a experiência do homem bíblico. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1988.

Rente Neto, F.; Furtado, L. G. A ribeirinidade amazônica: algumas reflexões. *Cadernos de Campo*, 24(24), 158-182, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v24i24p158-182>.

Ribeiro, B. G. *Os índios das águas pretas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Robert, P. *et al.* A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, 7 (2), 339-369, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1981-81222012000200004>.

Rutz, H. J. Introduction: the idea of a politics of time. In: Rutz, H. J. (ed.). *The Politics of Time*. Washington: American Anthropological Association, p. 1-17, 1992.

Silveira, I. M. *Quatipuru*: agricultores, pescadores e coletores em uma vila amazônica. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1979.

Silva, Z. L. *Verão e inverno amazônico: perspectiva meteorológica e a percepção dos moradores do município de Manaus/AM*. Manaus, Dissertação (Mestrado em Geografia), UFAM, 2022.

Simonian, L. T. L.; Silva, M. D. M.; Baptista, E. R. Introdução. In: Simonian, L. T. L.; Baptista, E. R (Orgs.). *Formação Socioambiental da Amazônia*. Belém: NAEA, p. 13-33, 2015.

Souza, F. B. *Pará e Amazonas, pelo encarregado dos trabalhos ethnographicos, conego Francisco Bernardino de Souza*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional e Imperial, 1874-1875.

UFRA - Universidade Federal Rural do Pará. *Afinal, o que é o inverno amazônico?* Belém, PÁ, 2022. Disponível em: https://novo.ufra.edu.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3296:afinal-o-que-e-o-inverno-amazonico&catid=17&Itemid=121. Acesso em: 20 set. 2023.

Vasconcelos, M. A. de *et al.* Climate Change and Its Impact on the Agricultural Calendar of Riverine Farmers in Médio Juruá, Amazonas State, Brazil. *Atmosphere* 2022, 13(12), 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/atmos13122018>.

Veríssimo, J. *A pesca na Amazônia*. Belém: UFPA, 1970.

Vogt, N. *et al.* Local ecological knowledge and incremental adaptation to changing flood patterns in the Amazon delta. *Sustain Sci*, 11, 611-623, 2016. Available: <https://doi.org/10.1007/s11625-015-0352-2>.