

DOSSIER

Perspectivas sobre isolamento, contato e resistência dos povos Tupi na Amazônia brasileira - Parte II

Perspectives on isolation, contact and resistance of Tupi peoples in the Brazilian Amazon - Part II

organizado por/

Daniel Cangussu

Laura Furquim

Leonardo Viana Braga



Foto: Daniel Cangussu, 2017

Clóvis Guajajara aponta para tirada de mel de povo isolado awá-guajá". Terra Indígena Arariboia.

As lições do mel e as transformações entre modos de vida

The lessons of honey and the transformations between ways of life

Renata Otto Diniz¹
ORCID: 0000-0001-6103-5256

Daniel Cangussu²
ORCID: 0000-0001-5744-6319

Em memória de Karapiru e Ximira

DOI: 10.26512/rbla.v15i1.51950

Recebido em setembro/2023 e aceito em outubro/2023

Resumo

Partindo das conotações e agências atribuídas ao mel, nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss, tentamos conectar alguns pontos que propiciam a transformação na imagem conceito, amplamente consolidado na etnologia, de “regressão agrícola”. Sugerimos a contra imagem da “perda vantajosa” para ressignificar aquele movimento entre os modos de subsistência historicamente adotados pelas sociedades ameríndias, do mais agricultor ao mais forrageador. Chamamos atenção, em primeiro lugar, para a natureza não categórica da diferença entre tais modos e, em segundo lugar, mobilizamos argumentos que reivindicam a perspectiva nativa da história, para deslocar qualquer tipo de determinismo sobre a cultura ou a sociedade indígena. Seguimos Lévi-Strauss, quando ele afirma que o mel proporciona ocasião para especular sobre uma notável reviravolta: ele é o motivo de uma rotação de perspectiva segundo a qual os humanos passam a advogar em favor de uma economia de coleta, atribuindo-lhe as virtudes de variedade, abundância e longa preservação, que a perspectiva inversa atribuía à adoção da agricultura. Sugerimos que o mel faz papel de avatar da coleta ou do modo de vida forrageiro, corporificando os valores nativos. Tendo isso em mente, comparamos situações entre coletivos tupi-guarani, alguns deles descritos como “objetos” daquela “regressão agrícola”, para melhor compreender a rotação e testamos alguma generalidade.

Palavras-chave: Anti-neolítico. Regressão agrícola. Perda vantajosa. Agricultura. Povos indígenas isolados. tupi

1 Doutoranda em antropologia social no PPGAN UnB, integrante do Laboratório T-/Terra DAN/UnB e da Associação Filmes de Quintal/BH.

2 Servidor da Frente de Proteção Etnoambiental Madeira-Purus (FUNAI), doutorando do PPG - Ecologia, Conservação e Manejo da Vida Silvestre - ICB/UFMG e integrante do Laboratórios de Sistemas Socioecológicos – ICB/UFMG. E-mail: cangussu.isolados@gmail.com.

Abstract

Starting from the connotations and agencies attributed to honey, in Lévi-Strauss' *Mythologies*, we try to connect some points that propitiate the transformation in the concept image, widely consolidated in ethnology, of "agricultural regression". We suggest the counter-image of the "advantageous loss" to reframe that movement between the modes of subsistence historically adopted by Amerindian societies, from the most agriculturist to the most forager. We draw attention, firstly, to the non-categorical nature of the difference between such modes and, secondly, we mobilize arguments that claim the native perspective of history, to displace any kind of determinism about indigenous culture or society. We follow Lévi-Strauss, when he states that honey provides an occasion to speculate about a remarkable turnaround: it is the reason for a shift in perspective, according to which humans start to advocate in favor of a gathering economy, attributing to it the virtues of variety, abundance and long preservation, which the opposite perspective attributed to the adoption of agriculture. We suggest that honey plays the role of an avatar of the gathering or forager way of life, embodying native values. Bearing this in mind, we compared situations between Tupi-Guarani collectives, some of them described as "objects" of that "agricultural regression", to better understand the rotation and tested some generality.

Keywords: Anti-Neolithic. Agricultural regression. Advantageous loss. Agriculture. Isolated Indigenous peoples. Tupi.

1. Lições do mel: do caráter ambíguo ao paradoxo da "perda vantajosa"³

"Se o cauim é um só, os méis são muitos" (Viveiros de Castro)

Sabemos que o mel tem posição de destaque titular no segundo volume das *Mitológicas: Do Mel às Cinzas*. Tal como o fogo (culinário), elemento responsável pela oposição fundamental no primeiro volume (*O Cru e o Cozido*), o mel e o tabaco são cogitados como os elementos de mediação privilegiados nas narrativas do segundo volume. Ao longo de todo o livro se reitera que o mel é uma figura da ambiguidade, da ambivalência, das contradições, dos paradoxos. Eis uma entre muitas passagens nas quais o autor se dedica a elaborar tal caráter:

3 Esta seção está ligada originalmente ao artigo "*From honey to arch of the ashes*" (Cangussu et al, 2022). Este e aquele são textos gêmeos. Ressaltamos isso para evitar reiteradas remissões ao outro. Aqui, como antes (Otto 2016, 2017), tentamos uma perspectiva capaz de barrar valores evolucionistas que sub-repticiamente servem de premissa em abordagens sobre transformações históricas dos coletivos ameríndios. Agradecemos a leitura atenciosa e os valiosos comentários de Leonardo Viana Braga, Miguel Aparício e Paulo Maia para a finalização do texto.

No pensamento indígena, a ideia do mel recobre toda espécie de equívocos. Já de saída, por ser uma iguaria naturalmente “cozinha”; em seguida, devido a propriedades em função das quais pode ser doce ou azedo, sadio ou tóxico; finalmente, porque pode ser consumido fresco ou fermentado. Vimos como este corpo, que irradia ambiguidade por todas suas facetas, reflete-se em outros corpos igualmente ambíguos: a constelação das Plêiades, alternadamente macho e fêmea, nutriz e mortífera; a sarigüêia, mãe fedorenta; e a própria mulher, em relação a qual não se tem jamais certeza se continuará sendo boa mãe e esposa fiel, pois corre-se o risco de vê-la transformar-se em ogra lúbrica e assassina, a menos que seja reduzida à condição de virgem enclausurada (Lévi-Strauss, 2004b: 277).

Pelos acontecimentos narrados nos mitos e as informações adicionais trazidas pelas etnografias, ou seja, nos mitos e fora deles, tocamos a ambiguidade do mel: alimento de origem animal, estimado como vegetal; considerado alimento “cozido por natureza” e tido por “iguaria culinária”, é coletado “cru”; é alimento “recreativo”, isto é, suplementar ou desnecessário, mas extremamente cobiçado; alimento, por vezes, venenoso (anti-alimento); alimento líquido, percebido como seco, já que, em vez de matar a sede, a provoca, além de ser procurado majoritariamente na estação seca.

A maneira como são apresentados os mitos do mel evidencia que, dentre seus traços de ambivalência, não é menos importante o fato de haver duas “origens”: a origem do hidromel (ou a festa do mel) e a origem do mel propriamente dito, o mel fresco. Assim, *Do Mel às Cinzas* abre o ciclo dos mitos do mel justamente com uma narrativa tenetehara/guajajara⁴ dedicada à origem da festa do mel. Colhido por Wagley e Galvão na década de 1940, o mito tenetehara, de número 188 (M₁₈₈), *A origem da festa do mel*, conta as aventuras de um homem que “descobriu” a festa numa aldeia de onças. A narrativa começa com o herói, que buscava as araras, cujas penas ele cobiçava para construir seu adereço plumário, fazendo uma tocaia numa árvore cujas sementes as araras tinham acabado de comer. Do alto da árvore, entretanto, ele vê que os jaguares também frequentam o lugar, mas para coletarem mel, em vez de caçarem araras. Como o herói era um caçador providente, escondeu-se das onças e conseguiu voltar para casa com suas presas, as aves. Certa vez, o irmão do herói precisando também de penas

4 Os Guajajara são também tupi-guarani e habitantes no Maranhão, tal como os Awá-Guajá, sobre os quais nos deteremos a seguir. Eles são especialmente relacionados, porque atualmente vivem em terras indígenas comuns, a Terra Indígena Caru e a TI Ararariboia, esta última abriga o coletivo awá em isolamento.

para seu próprio adereço, foi para a mesma tocaia. De lá, ele também viu chegarem as onças, mas, em vez de se esconder, tal como havia feito o irmão, atirou sua flecha em cima delas. Tragicamente, errou o alvo e foi devorado. O herói partiu em busca do irmão. De volta à tocaia, viu restos de sangue, que presumiu serem do irmão, e continuou sua busca. Passando por um buraco de formiga (pois era um xamã), chegou então à aldeia das onças. Sendo bem recebido por elas, se afeiçoou por uma das moças (onça) e casou-se com ela. Passou a residir na casa do sogro (onça), justamente o assassino do seu irmão. Na sua temporada entre as onças, o herói aprendeu todos os detalhes da festa do mel. Todavia, certo dia sentiu saudades dos antigos parentes e voltou à sua aldeia natal. Chegando lá, ensinou aos compatriotas os segredos da cerimônia.

Vemos então como a análise dos mitos começa demonstrando o caráter “desdobrado” do mel na medida em que a origem de que trata é do mel em estado “diluído” – o hidromel, consumido cerimonialmente, ou seja, na festa do mel; enquanto outros mitos dirão respeito à origem do mel em estado fresco ou cru. Esta diferença é ressaltada, já no próprio mito tenetehara, pois como nota o autor, cuida-se de diferenciar o mel das onças, que o consumiam cerimonialmente (diluído), do mel coletado pelas araras:

Os jaguares não são, portanto, “os donos do mel”, que as araras consomem igualmente (e que os homens, sem dúvida, também consomem, embora de modo ainda não ritual, naquele tempo). São, antes, os “donos da festa do mel”, iniciadores de um modo da cultura (ligado à caça ao excedente), o que não contradiz, mas confirma o papel do jaguar como dono de um outro modo da cultura - o do fogo culinário (Lévi-Strauss 2004b, 35).

Retomando as descrições de Wagley e Galvão sobre a festa do mel entre os Tenetehara, Lévi-Strauss (idem: 29) afirma que “o principal objetivo da festa do mel era, de fato, garantir uma caça abundante para o resto do ano”. E acrescenta (idem: 36):

Também se pode dizer que com a cozinha (acompanhada [...] do arco, das flechas e dos fios de algodão), o jaguar dá aos homens a cultura

material. Com a festa do mel que, entre os Tupi setentrionais, é a mais importante e mais sagrada das cerimônias religiosas, o jaguar lhes dá a cultura espiritual.

FIGURA 01 – Festa do Mel Tenetehara Guajajara



Fotografia de Taciano Brito/2021.

Sendo assim, fica evidente que os mitos de origem da festa do mel dizem respeito à natureza sagrada (cerimonial) do mel. Falta saber como se caracteriza a origem do mel fresco.

Esta investigação inicia-se com o mito ofaié-xavante, M_{192} , chamado *Origem do mel*. É ele que inaugura o capítulo *A Besta Árida*. M_{192} conta que o lobo guará comia sozinho (com sua família) o mel. O jabuti soube disso e lhe pediu mel. Guará quis enganá-lo e lhe recomendou que ficasse deitado de costas para tomar o mel que escorria do jirau. Jabuti atendeu. Guará, então, ateou fogo para assar o jabuti. Mas esta artimanha foi em vão, pois o jabuti continuou tomando o mel até o fim sem se sentir atingido pelo fogo. Terminado seu banquete, decretou que dali em diante o guará deveria distribuir o mel para todos. Guará fugiu, transformado em ave. Jabuti armou uma expedição para segui-lo. Andaram por meses a fio até encontrarem a

casa das abelhas. Um pica-pau (ou beija-flor) conseguiu alcançá-las: “E então, meu filho”, disse o jabuti, “agora temos mel, mas é muito pouco; se o comermos acabará logo em seguida”. O jabuti pegou o mel e deu uma muda a cada animal, para que a plantasse. Quando houvesse mel em quantidade, os animais voltariam. Quando estava no momento da colheita, não conseguiram voltar porque as roças estavam terrivelmente quentes. Finalmente um pássaro conseguiu atravessar a queimada porque voava no céu empíreo. As roças tinham frutificado muito. Jabuti foi inspecioná-las. Muita gente havia comido todo o mel que tinha recebido para plantar, outros comiam muito facilmente os frutos e não deixavam reserva para replantar. Então, o chefe dos animais decidiu soltar as abelhas na mata. Assim elas poderiam diversificar-se e espalhar-se e não acabariam. Mais tarde, ele juntou os moradores e disse-lhes que fossem procurar mel, mas advertiu para que não o levassem em quantidade maior que pudesse caber em suas cabaças⁵.

5 Percebemos que o mito explicita uma relação entre o mel e o jabuti, pois o animal passou a ser o “dono” do mel atual, uma vez que “roubou” o mel do antigo dono, o lobo Guará. Como veremos melhor a frente, o jabuti e o mel estão ambos correlacionados à coleta, nos mitos e fora deles. Antecipamos esta conexão aqui, apenas para apaziguar a provável perplexidade do leitor diante de um personagem tão inusitado: animal pequeno, desdentado, lerdo, para papel tão proeminente: capaz de capitanear diversos animais na tarefa de assegurar o acesso de todos a um bem tão precioso, instaurando doravante seu modo de coleta. Não obstante haja esta correlação entre o jabuti, o mel e a coleta, ela não esgota outras conotações para cada um deles. Todavia, sempre que notarmos a aparição de um, é quase certo que haja uma sombra do outro sendo projetada na história. Isso se deve ao fato de que ambos (os três) têm o caráter ambíguo como seu maior atributo. Vejamos. O jabuti é um corpo meio *podre* ou úmido: é capaz de nadar (mas não flutua bem, um de nós perdeu um jabuti afogado num poço artesiano) e se alimentar de “pau podre”, todavia, resiste ao seco: é capaz de se enterrar e sobreviver assim durante muito tempo, sem água e em jejum. Portanto, é um animal inofensivo, mas longo, signo de imortalidade. Como assinala Lévi-Strauss (2004:210): “A tartaruga é duplamente dona da podridão: porque é imputrescível e porque é ‘come-podre’”. O jabuti também é um animal “coletado”, em vez de “caçado”. Ele pode ser apanhado vivo e ser “armazenado” assim, para consumo postergado. Nesse sentido, ele também está entre o animal e o vegetal (como o mel). Há diversos mitos que destacam a capacidade do jabuti de “enganar” animais de porte maior como a anta, o jacaré ou até principalmente o jaguar, com sua resistência e astúcia: em vez de ser a presa deles, torna-se seu predador (Lévi-Strauss 2004:209; 2004b:74). Também se desdobram papéis de sedutor, ou melhor, de incitador de atos sexuais (como o mel). Todavia ao jabuti se delegam atos sexuais jocosos, risíveis, ou até condenáveis, condizentes com sua ambivalência “cômica”. Oportuno remetermos ao mito awá-guajá sobre o jabuti e a onça coletado e interessantemente discutido por Berto et al (2022). Os autores enfatizam o caráter “cômico” do mito no qual o jabuti foi capaz de convencer a onça a se deixar copular e ser morta por ele. Acreditamos que haja conexões disso, além dos mitos invocados

Lévi-Strauss (idem: 65) afirma que M₁₉₂ “constitui o cânone da doutrina indígena em matéria de mel e rege, por isso, a interpretação de todos os mitos que virão depois dele”. Acontece que tal mito também não se refere propriamente à *origem* do mel, pois a passagem que ele desenvolve é a transformação do mel que, em estado mítico, é uma planta cultivada, para o estado atual, que é o de um alimento selvagem. O mito considera que o mel já existia anteriormente, mas a forma de produção e consumo originais foram substituídas. Nesse sentido, argumenta o autor, a narrativa explora mais uma “perda” (do cultivo do mel, equivalente à perda da cultura em geral) do que propriamente uma origem do mel. As vantagens dessa perda são explicadas por Lévi-Strauss (2004b:66-67):

Como o mito se propõe a demonstrar metodicamente, a transformação do mel cultivado em mel selvagem [...] proporciona aos homens uma tripla segurança. Em primeiro lugar, as abelhas, que se tornaram selvagens, vão se diversificar: haverá várias espécies de mel no lugar de uma só. Em seguida, o mel será mais abundante. Finalmente, a gula dos coletores será limitada pelas quantidades que é possível obter. Um excedente de mel permanecerá na colmeia, onde se conservará até que alguém volte para procurá-lo. O benefício se manifestará, portanto, em três planos: qualidade, quantidade, duração.

Como se conta no mito, o mel começou sendo cultivado e, para que fosse garantido aos humanos, passou a ser coletado, em estado selvagem, movimento que lhe conferiu as propriedades de “qualidade, quantidade

lá, por exemplo, com algumas versões da mitologia Yanomami (Wilbert e Simoneau, 1990:50) não apenas no que toca ao papel do jabuti (enganador-sedutor, imputrescível-imortal), mas em relação ao motivo do duelo, desafio ou concurso, entre dois personagens masculinos, envolvendo o coito anal ou perfuração assimetricamente recíproca. Como sugere Lévi-Strauss (2004b), estas peripécias, que demonstram transformações de personagens “tapados” no “sentido figurado”, em “perfurados” no sentido literal, e vice-versa, compõem o “motivo da furação” (87-98). Grassam entre as versões dos mitos do mel trazendo à cena justamente o “embaralhamento entre os planos”, “como se manifestassem cada um a seu modo uma dualidade de natureza que não era imediatamente perceptível” (277-279). Ainda sobre o jabuti como um personagem “forte”, na mitologia ameríndia não podemos deixar de citar a coletânea seminal, tão instrutiva quanto divertida, de Hartt (1952[1875]), da qual citamos apenas uma passagem caracterizando o personagem: “É um animal de pernas curtas, vagaroso, débil e silencioso; no entanto, representa na mitologia do Amazonas o mesmo papel que a raposa na do Velho Mundo. Inofensivo e retraído, o jabuti, não obstante, aparece nos mitos de Língua Geral como vingativo, astucioso, ativo, cheio de humor e amigo da discussão” (pg12). Voltaremos ao jabuti, o mel e a coleta mais adiante.

e duração”. O contrário disso ocorre nos mitos de origem das plantas cultivadas, nos quais se postula um passado de abundância de todos os alimentos vegetais, onde todos os frutos frutificavam numa mesma árvore, ao alcance da mão dos homens, sem que eles se esforçassem para consegui-los: os vegetais dos tempos iniciais ofereciam-se por si só. Mas, por um deslize qualquer, um erro na comunicação, enfim, por uma má escolha humana, as plantas perderam a capacidade de se autogerarem e passaram a ser resultado de um trabalho humano – tido como “penoso”, mas eficiente –, ao mesmo tempo em que se especificaram plantas distintas. Lévi-Strauss diz que “a originalidade de M_{192} está no fato de seguir uma trajetória exatamente inversa à dos mitos relativos à introdução das plantas cultivadas”:

Percebemos onde está a originalidade do mito: ele se situa, por assim dizer, numa perspectiva “anti-neolítica” e advoga em favor de uma economia de coleta, à qual atribui as mesmas virtudes de variedade, abundância e longa preservação que a maior parte dos outros mitos creditam à perspectiva inversa que, para a humanidade, resulta da adoção das artes da civilização. E é o mel que proporciona a ocasião desta notável reviravolta” (Lévi-Strauss, 66-67).

Se as plantas cultivadas são encontradas num mesmo lugar (a roça), ainda que estejam diferenciadas por espécies, a coleta dos vegetais selvagens e a caça precisam observar critério inverso para atingir as vantagens de variedade (qualidade), quantidade e duração. Para alcançá-las satisfatoriamente, é preciso percorrer maiores distâncias e tomar caminhos mais variados conforme o regime “natural” de distribuição delas no espaço geográfico.

Veremos que tais condições de vantagem do mel coletado (qualidade, quantidade e duração), em vez de cultivado, ficam asseguradas também por meio de outra concessão. Como disse Lévi-Strauss (idem: 67), o sentido da perda vantajosa (do mel) se traduz por uma sentença “o mel fica garantido aos homens desde que eles concordem em renunciar a ele”. Para obter o mel é preciso que se conceda moderação. Na forma de moderação do consumo, o que se perde, na verdade, é o excesso, como acontecia nos tempos inaugurais do mito em que o mel era cultivado. A imoderação no consumo do mel é a característica principal do “dono do mel” original. O animal primordial de quem o mel é roubado para dar início a seu consumo atual, não possui outra qualidade específica – pode ser qualquer um, desde um raposo enganador (como no mito acima é o guará, dono primordial do mel), ou uma rã arborícola pegajosa, ou uma noiva de madeira: “Qualquer animal parece ser apto a desempenhar o papel de dono do mel, contando

que se reconheça nele a capacidade de fartar-se” (idem: 77). Mas a moral dos mitos aponta que, para não morrer, queimado ou sedento, o possuidor do mel original deverá dar um pouco do que tem. Na maioria das vezes ele perece⁶.

A conclusão à qual os mitos fazem chegar é que o mel é um alimento extraordinário, cujo consumo imoderado pode torná-lo venenoso (um anti-alimento): ele embota, amolece, tomba. O mel exige uma “diluição” que pode ser alcançada, além de propriamente na coleta moderada, ou propriamente na mistura dele com a água, no diferimento ou no adiamento do consumo, como também no compartilhamento. Então, para consumo cerimonial, deve-se diluir o mel em água. Também, antes de consumir, postula-se tê-lo armazenado, postergado o seu consumo para período marcado. E se armazenado em grandes quantidades, é para que seja distribuído entre muitos e não consumido de modo egoísta. Neste sentido, o mel ocupa a mesma posição que a bebida fermentada: ele tem um consumo ritual, cuja finalidade é mais recreativa do que meramente alimentar. Se consumido cru, também paradoxalmente, o mel se comporta como um alimento suplementar, pois, mesmo que cotidiano, não é ordinário: “Já de saída, pode ser uma iguaria naturalmente cozinhada” (idem: 52), “um alimento que por sua riqueza e suavidade situa-se acima de todos os demais” (idem: 277), não se constitui como base da dieta. Ainda que o consumo seja cotidiano, fresco, e não diluído, será consumido em pequenas porções, como sobremesa, em pouca quantidade e em variedade, de maneira distribuída.

Portanto, o regime culinário do mel está baseado na forma da “perda”, num consumo comedido, compartilhado, recíproco, distribuído, diluído etc. E é nisto em que consiste a “perspectiva anti-neolítica” implicada na mitologia do mel. Esta perspectiva que inverte práticas e a própria

6 Como notado por Leonardo Viana Braga, em comunicação pessoal, esta “ética da moderação” está formulada com maior detalhe no terceiro volume das *Mitológicas: Origem dos Modos à Mesa*. Acrescentamos que a discussão sobre a relação entre interior e exterior ou forma e conteúdo – donde se extrai uma “lógica das formas”, em vez da “ordem das qualidades sensíveis”, do primeiro volume (Lévi-Strauss 2004:444) – privilegiada no segundo volume, recebe ainda no terceiro volume um nova dobra. Passando a ser cogitada em termos de “modulação de amplitude em vez de modulação de frequência” (2006:14). Consistindo melhor numa discussão sobre a comparação entre “conjuntos de intervalos oponíveis de acordo com sua duração relativa” (idem: 13), a “ética moderação” conta ali com a introdução de uma perspectiva temporal ou histórica, como se os valores fossem testados no tempo em vez de apenas no espaço. Todavia, como vimos, o próprio mito “cânone em matéria de mel” já conta com a perspectiva da “duração”, então parece prenciar, também neste sentido, toda a discussão da moderação.

ideologia do cultivo: a promessa de abundância dos roçados consiste na produção maximamente incrementada em quantidade de alguns “produtos”, num mesmo lugar – sem se esquecer que este lugar, o roçado, a ex-mata, derrubada e queimada, também não deve ser nem desmesuradamente grande, nem pode ser fixo por muito tempo, de forma que o roçado prevê também alguma “dispersão geográfica” ou mobilidade territorial. Da coleta, ao contrário, se espera alta diversidade e relativa baixa quantidade de cada espécie (isso não é bem o que ocorre com colheitas de frutos de palmeiras, por exemplo, e outros frutos usados para consumo ritual, mas é como se fosse, pois a coleta consiste na busca dos “cultivos” na mata, em lugares “conhecidos” mas diversos, relativamente dispersos, distantes uns dos outros). Para ambos os modos, coleta ou cultivo, o fim trata-se sempre de uma promessa de abundância, isto é, de equilíbrio entre as qualidades de quantidade, diversidade e duração dos “produtos”, mas para cada caso a balança tende para sentidos idealmente opostos. Por isso mesmo, a cada tipo de “economia” corresponde uma respectiva mitologia e elas se invertem: as artes da civilização, na qual se inclui a agricultura, é uma origem para a mitologia do mel e vice-versa. Discutiremos adiante as nuances que a agricultura indígena implica nessa premissa da diferença entre agricultura e coleta. Por hora, como vimos, ela está nos mitos.

No sistema mítico, se evidencia que o mel é emblema de uma “reviravolta” não apenas no nível do personagem (conteúdo), mas também no nível da função (continente). Pois, segundo Lévi-Strauss, a mitologia do mel exprime as relações pelo “avesso”. O mel (como o tabaco), atua desfazendo o que o fogo realizara: enquanto o fogo institui intervalos e diferenças no contínuo original, inaugurando a ordem atual, o mel (e o tabaco) indiciando as relações derivadas, relações entre relações (uma lógica de conteúdo e continente), torna a borrar as distinções estabelecidas, restabelecendo um estado de indiferenciação (muitas vezes problemático). Por isso expõe os efeitos de uma “macha a ré”, uma marcha “regressiva”, já que “anula” os resultados da primeira oposição. Ampliando o sistema mitológico até a periferia da cozinha (da mitologia do fogo), alcança as regiões aquém e além da Cultura⁷, ou da diferença Natureza/Cultura.

Além da cozinha, os mitos do tabaco e do “mel sagrado” (hidromel) avançam o limite da cultura em direção à Sobrenatureza. Esfumaçando a separação entre humanos e não-humanos, interpelam a potencialidade dos

⁷ Como sabemos, na teoria geral *mitológica* lévi-straussiana, o fogo de cozinha e a aliança matrimonial são convertíveis entre si: cada qual, sob seu código, culinário ou sociológico, dizem respeito à aquisição da cultura pelos humanos.

espíritos ou a sombra deles em todos os corpos, a despeito da distinção original. Indo aquém da cozinha, os mitos de origem do mel borram ou melam a separação entre humanos e não-humanos (animais), selvagem e cultivado, e assim por diante, ao conjecturar diferenças internas aos coletivos ou entre coletivos (humanos e não-humanos).

Por fim, ressaltamos o sentido paradoxal da “perda vantajosa”: ela descreve uma trajetória como se, em certa altura dos acontecimentos, as sociedades passassem a evitar ou descartar algo sobre o qual gozavam o domínio e, descrevendo uma escolha pelo abandono (perda), estimam vantagens nisso. Mais ainda, podemos dizer que aquilo que se abandona, ou se estima como problemático, trata-se de diferenciações estáticas, estabelecidas pela Cultura (a primeira delas, a distinção exclusiva Natureza X Cultura, encabeça uma cascata de oposições definíveis nos termos do selvagem e do doméstico, no caso em tela, desembocam na oposição coleta X agricultura). Assim, a ideia de que o mel é sempre um alimento “coletado” – signo da vida na mata, valorizada num sentido positivo, como um elogio, é central para nossa argumentação do papel que o mel desempenha como seu avatar. É ele, o “protagonista destas reviravoltas”, ele representa, enfim, a inversão da agricultura numa anti-agricultura, ou sintetiza a imagem de uma “cultura” anti-neolítica, fortemente contra o Estado (Clastres 2003 [1974]). Porque, como já afirmamos, com sua natureza ambígua – além e aquém da cultura – reaproxima, embaralha, estreita os termos aparentemente opostos.

FIGURA 02: Abelha *Partamona helleri* (boca de sapo)



Fotografia de Luis Felipe dos Santos Mello/2017

2. Elogio do mel: invertendo regressão agrícola em perda vantajosa

É possível sugerir que alguns coletivos ameríndios se demonstram mais sensíveis à “lição do mel”, mais susceptíveis ao seu chamado. Por exemplo, a argumentação de Laura Rival enfatiza a diferença entre sociedades que adotam um ou outro “modo de subsistência” (mais “coletor” ou mais “agricultor”). Mas, igualmente enfatiza que, em todo caso, tratam-se de escolhas culturais, ou seja, realizações ativas dos coletivos sociais ao longo de sua história particular e não de seleção entre práticas econômicas estritas. Citamos:

Defendi nesta seção uma história dinâmica da interação planta/humano na Amazônia, isto é, uma história em que as escolhas culturais importam. O forrageamento, a horticultura incipiente e a agricultura intensiva e sedentária não eram apenas modos alternativos de subsistência. Ao *escolher* um modo de subsistência em vez de outro, as pessoas também estavam *escolhendo* uma forma de vida particular e uma identidade particular (Rival, 2007:80; tradução e grifo nosso).

Este ponto dos argumentos da autora se dirige especialmente contra o consenso em torno da ideia de que haveria um desenvolvimento comum para as populações ou sociedades humanas, que encadeia, de modo progressivo, a adoção das práticas agrícolas, a sedentarização, o adensamento populacional e a complexificação/hierarquização (uma teoria evolucionista⁸). Este desenvolvimento cujo corolário é a “agricultura intensiva” (Rival 2006), tido por natural, ocorreria, portanto, onde quer que não houvessem obstáculos. Por isso, os desenvolvimentos que escapam a essa tendência, os que se

8 Para o professor Fabrício Rodrigues dos Santos, comunicação pessoal, o debate e pesquisa sobre evolução, ou mais precisamente evolução biológica, tem sido sequestrado por diversas áreas do conhecimento e utilizados com objetivo de chancelar e justificar distorções de sistemas político econômicos, ou mesmo ideias declaradamente racistas e discriminatórias. É preciso esclarecer que o conceito biológico de evolução é melhor compreendido simplesmente como mudança e adaptação. Os processos que promovem evolução entre as populações de seres vivos, a exemplo da mutação e deriva genética, são “aleatórios”, enquanto a seleção natural é um processo “determinístico” em relação aos ambientes em que se encontram as populações, as quais se tornam mais adaptadas nas diferentes condições ambientais, que também sofrem mudanças ao longo do tempo. Sendo assim, a longo prazo, Evolução Biológica não pode ser exatamente prevista, pois depende de condições que oscilam, tal como as mudanças climáticas promovidas pela humanidade. Ideias que confundem evolução biológica com progressos biológicos ou culturais, presentes nas ideias Lamarckistas do início do século XIX, são equívocos já superados pelas investigações científicas, embora ainda ecoem em outros espaços de discussão.

baseiam no forrageamento ou na agricultura incipiente, resultariam de “perdas culturais”, isto é, involuções ou “regressões”, provocadas de modo mecânico por pressões impeditivas de ordem externa: “faltas” ambientais ou “golpes” históricos. Contra tal consenso, a autora ressalta

A caça e a coleta são tanto um fenômeno social e cultural quanto uma forma de adaptação ecológico-econômica (...). Se o contexto regional em que vivem muitos índios amazônicos é caçador-horticultor, alguns estão vivendo segundo o modo caçador-coletor. Precisamos examinar a distinção social e cultural deste último sem partir da suposição dominante de que o comportamento relacionado ao não-cultivo é atribuível à *perda cultural* (Rival 2007:82; tradução e grifo nosso).

Noutras palavras, mesmo que sejam remarcáveis, as diferenças não podem ser tratadas como se significassem estágios de um desenvolvimento único, cujos sentidos divergentes expressariam perda ou regressão⁹.

2.1-Pequeno percurso do conceito de regressão (sua dependência de fatores limitantes)

Sabemos que Lévi-Strauss também tratou do assunto da “regressão” – antes mesmo das *Mitológicas* e sem recorrer ao termo de modo explícito. Em “O Uso das Plantas Silvestres da América do Sul Tropical” (Lévi-Strauss 1986 [1950]) – originalmente publicado no volume IV do *Handbook os South American Indians (HBSAI)* organizado por Julian Steward - ele salientou que poderia haver algum sentido prático no modelo proposto por Cooper segundo o qual ocorreria uma correlação entre áreas geográficas ou naturais e tipos de cultura – por um lado “silvícolas”, cultivadores, nas áreas de floresta e, por outro, “marginais” coletores e cultivadores rudimentares, cuja tecnologia teria sido recentemente adquirida, dispersos em áreas de savanas ou porções de floresta no interior de savanas. Mas já advertia que, em função do fato de que “nas florestas tropicais a *coleta assim como o cultivo* podem ser altamente desenvolvidos” e de que “o cultivo acompanha

⁹ Pode-se apontar que a marca da “regressão” foi enfatizada na própria análise mitológica à qual recorreremos, quando postula uma “marcha à ré”. Entretanto, vale lembrar mais uma vez que, se a análise dá um sentido “regressivo” à mitologia do mel, tal sentido expressa apenas o fato de que ela encara pelo “avesso” algumas transformações que dá outra perspectiva parecem bordadas pelo direito: enquanto o *fogo* traça passagens do regime de indiferenciação à diferenciação, o *mel* acentua o movimento contrário. Se alguns são narrados como uma reviravolta, não são por isso “valorizados” em negativo. De toda maneira, não deixa de ser bastante carregado de tinta “evolucionista” este tipo de descrição que se utiliza de movimentos de idas e vindas, como se uns sentidos fossem progressivos, retos, e outros regressivos, avessos etc.

– *não substitui* – a exploração dos recursos naturais” (idem:31), não haveria verdadeira diferença entre culturas. “A cultura silvícola, calcada no cultivo e na exploração complementar dos recursos naturais – *que requer tanta habilidade como o primeiro* – é a única cultura genuína da América do Sul tropical”. (Lévi-Strauss, 1986 [1950]: 30; grifo nosso).

Tratava-se então de ressaltar, primeiramente, que não haveria motivos para tipificar em “níveis culturais” diferentes as sociedades identificadas como caçadoras-coletoras ou agricultoras. Assim, naquela ocasião, o etnólogo francês já assinalava algo trazido à tona pelo debate da arqueologia atual (Neves, 2022), a saber, o fato de que, na América do Sul, a agricultura aparece como um caso particular da domesticação das plantas e, mesmo assim, a primeira jamais se constitui completamente autônoma ou exclusiva em relação à segunda. Ou seja, o fato de existirem sociedades “agricultoras” (que praticam a horticultura de roças) não as faz menos “caçadoras-coletoras”, de modo que a oposição categórica entre tais “tipos” de sociedades ou culturas não é cabível nas florestas tropicais da América do Sul.

E em segundo lugar, tratava-se já de evidenciar que, quando se encontravam sociedades não-cultivadoras (aquelas que foram, então, chamadas de caçadoras-coletoras), isso não se devia à ignorância delas acerca dos cultivos, função de seu cogitado estágio prístino de civilização. Para Lévi-Strauss, aquelas sociedades que não praticavam a agricultura contemporaneamente a teriam “abandonado”. Ou seja, já se tratava de evidenciar que algumas sociedades teriam se tornado “não-agricultoras” depois de terem sido “agricultoras”. Invertendo a sequência das premissas evolucionistas (cujo desenvolvimento culmina na revolução neolítica), golpeia também o modelo do evolucionismo cultural estabelecido nos *HBSAI* que defendia que os caçadores-coletores atuais seriam “arcaicos”, isto é, resquícios de culturas primitivas caçadoras-coletoras originais. Parte desta argumentação, como sabemos, foi desenvolvida no texto de 1952, “A noção de arcaísmo em etnologia”, quando ressalta que as sociedades contemporâneas não podem ser verdadeiramente arcaicas, uma vez que todas estão igualmente na marcha da história. Além disso, como comenta Marcela Coelho de Souza (2002), os argumentos acerca da “regressão” tentados por Lévi-Strauss se espalhavam em textos desde as décadas de 1940 e 1950, no sentido de desabonar a noção de arcaísmo nos vários aspectos em

que fora cogitado pelo evolucionismo cultural¹⁰. E, mesmo que a noção de *regressão* (ou de *pseudo-arcaísmo*) tivesse sido concebida como resultado de uma situação de desequilíbrio ou desarmonia internos – ou seja, uma espécie de degeneração/involução -, o tratamento dessa ideia teria ido no sentido de problematizar e até negar o papel marginal que os coletivos tidos por caçadores-coletores desempenhavam¹¹. Apontando para a importância da análise histórica (de continuidades e descontinuidades) entre coletivos humanos do presente e do passado (incluindo aquele de longa duração), a perspectiva de Lévi-Strauss demonstra que os desenvolvimentos históricos vão em sentidos diversos.

Contudo, a “regressão agrícola”, tal como elaborada por Lévi-Strauss, continua esbarrando na questão da “limitação ambiental”, pois para o autor as sociedades que “abandonaram” a agricultura, teriam sido aquelas “expulsas” do ambiente de florestas para ambientes mais pobres (das savanas). Talvez essa postulação se deva ao fato de que o autor não tivesse encontrado exemplo de sociedade exclusivamente “forrageira” nos ambientes de floresta, senão algumas alternadamente forrageiras e agricultoras, ou incipientemente agricultoras. Já para os ambientes das savanas, ele constata a aparição de sociedades exclusivamente forrageiras (a referência eram os Jê do Brasil Central). Na verdade, a hipótese de Lévi-Strauss é que o ambiente de savanas não teria abrigado culturas “especificamente adaptadas”, para ele, todas elas teriam sido expulsas do ambiente originário das florestas¹². Assim, se é ponto pacífico o fato de que, de maneira seminal, Lévi-Strauss

10 Citamos a autora: “Em pleno Brasil Central, durante sua estadia entre os Nambiquara em 1938, uma visão diferente do problema ocorre a Lévi-Strauss (que a submete, em carta, à apreciação de Lowie): os exemplos de organização dualista na América do Sul consistiam em vestígios e fragmentos de uma totalidade social de nível econômico e cultural superior e escala mais ampla que os dos grupos atuais, dos quais estes teriam participado num passado mais ou menos recente. O aparente primitivismo destas sociedades, o que ele [Lévi-Strauss] chamará mais tarde de o seu ‘pseudo-arcaísmo’, seria na realidade o resultado de um processo de regressão” (Coelho de Souza 2002:58).

11 Lembramos ainda o texto “O conceito de Primitividade” (originalmente publicado em 1968) no qual Lévi-Strauss aborda a “regressão agrícola” de maneira semelhante “Devemos também recordar o comentário anterior, de Lathrap, neste simpósio, segundo o qual na América do Sul, e sem dúvida em muitos outros lugares, os caçadores-coletores não eram representativos de uma condição anterior da humanidade, sendo regressivos mais do que primitivos” (Aparício, 2020:451).

12 Diz Coelho de Souza (2002: 62): “Se enganado quanto à inexistência de culturas especificamente adaptadas ao cerrado, Lévi-Strauss parece ter sido mais feliz em sua crítica da representação das sociedades ‘mais simples’ do Novo Mundo como remanescentes de culturas primevas”.

contraria o evolucionismo cultural, com sua hipótese em favor do abandono agrícola ou, de modo geral, da “regressão” em vez do “arcaísmo”, continua segurando de pé um pilar do modelo *HBSI*: o determinismo ambiental (ao menos para alguns ambientes).

Ressaltamos que esta conclusão, contudo, parece contraditória com a própria consideração do autor de que a floresta, com sua riqueza de “recursos naturais”, mais favoreceria as práticas da coleta e da agricultura incipiente (“tão desenvolvidas quanto as de agricultura”), do que as desencorajaria. Se fosse assim, mais coerente seria pensar que o ambiente de floresta (e não o de savana) ou, em todo caso, o ambiente favorável ao abandono da agricultura, deveria ser, ao contrário do “limitante”, o extravagante/exuberante. E, assim, por outro lado, seguir conjecturando que o desenvolvimento da agricultura tivesse sido mais “necessário” em lugares onde o ambiente desfavorecesse ou desencorajasse as práticas de coleta. Mas não foi esse o caso.

Passando por cima das contradições, a noção de *regressão*, inicialmente proposta por Lévi-Strauss como apropriada para algumas sociedades, ensejou uma espécie de desdobramento capaz de se generalizar para todas sociedades nas terras baixas da América do Sul, estabelecendo-se como explicação majoritária. Aqui, sobretudo, nos referimos à hipótese da “regressão agrícola” proposta pela “ecologia histórica”, encabeçada por William Balée¹³.

Vejamos em resumo, como se encadeiam os próprios argumentos do autor. Primeiro, constata-se que, desde as informações dos cronistas, “nenhuma sociedade Tupi-Guarani foi descrita sem horticultura”. Então, Balée adverte para a necessidade de buscar uma explicação para o fato de haver vários grupos Tupi-Guarani atuais que “subsistem exclusivamente de forrageio (isto é, dependem de recursos que eles mesmos não criam, plantam ou manejam)”; em seguida, encontra “evidências linguísticas e históricas [que] sugerem que cada um destes grupos de caçadores coletores

13 Mais uma vez, citamos uma passagem muito esclarecedora de Coelho de Souza (2002: 63) a esse respeito: “A noção de regressão acabará se impondo como narrativa mestra para descrever não apenas a trajetória específica desta ou daquela sociedade de caçadores-coletores, ou mesmo da maioria destas últimas (Martin 1969; Balée 1994; Roosevelt 1998), mas também o sentido geral das transformações pós-Conquista. Nesta medida, os povos mais primitivos do continente aparecem como ilustrações de um processo involutivo que, em escala menos dramática, teria sido experimentado por todos aqueles que, expulsos do paraíso agrícola da várzea, viram-se obrigados a reverter à horticultura limitada das regiões menos favorecidas do interflúvio (Roosevelt 1992, 1994)”.

do presente *regrediram* de uma fase anterior de sociedade agrícola”; explica que as razões desta “regressão” devem ser buscadas na coerção das violências coloniais: “forças sociopolíticas parecem ser as responsáveis pela regressão das sociedades horticulturas e semi-sedentárias para uma vida de caça-coleta e nomadismo (...). As origens de um estilo de vida exclusivamente caracterizado pela caça e coleta *não parecem associar-se a uma opção* que uma sociedade agrícola escolhe livremente” (Balée, 1996: 4-5; grifo nosso).

Como vimos (desde Rival, citada acima), já são relativamente antigas as críticas à hipótese de Balée. Da nossa parte, não pretendemos propor revisão de seus pressupostos tomando um trecho tão curto da sua extensíssima produção calcada em pesquisas (interdisciplinares) apuradas sobre materiais reunidos em ambiciosas redes de comparação. Nosso ponto, contudo, é principalmente alertar contra o remetimento automático ao conceito simplificado de *regressão agrícola* quando se trata de citar ou descrever o abandono das práticas agrícolas por qualquer coletivo ameríndio. Portanto, nesse sentido, nos parece necessário arriscar acrescentar alguns comentários, que esperamos conter certa originalidade a fim de ajudar barrar cascatas deterministas. Começamos pela presunção de que um estilo de vida exclusivamente caracterizado pela caça e coleta não pode ser uma opção ou escolha livre de uma sociedade baseada na agricultura. Esta presunção assume, outra vez, ainda que em negativo, a aposta evolucionista (esta ideologia refutada) de que a agricultura é mais desejável (como se fosse o ápice evolutivo) e se implantaria “naturalmente” e se manteria necessariamente onde quer que fosse possível (isto é, onde as condições históricas ou ambientais não a tivessem impedido, barrado ou forçando sua reversão)¹⁴. Rival dedicou uma análise particular à regressão agrícola da ecologia histórica (2006:84) e reconhece a originalidade nos argumentos de Balée especialmente ao apontar que a “regressão”, devida ao contexto pós colonial, não devolve os forrageiros à natureza primitiva ou selvagem: eles se “adaptam a artefatos vegetais de outras sociedades” (mais antigas). Contudo Rival reclama que a história da conquista colonial seja presumida como causa suficiente para explicar as diferenças atuais, primeiro, porque tal

14 Cito Rival (2007:81): “Arqueólogos como Anna Roosevelt, ecologistas históricos como Bill Balée, e biólogos evolucionários como Jared Diamond assumem que a adaptação é melhor definida em termos de crescente complexidade sociocultural construída sobre aumento da densidade populacional e do sedentarismo. Esses autores tendem pensar que onde a terra é arável, é de se esperar a horticultura. A ausência de horticultura, portanto, requer uma explicação que automaticamente localiza os caçadores-coletores no estágio mais baixo da cultura”.

explicação presume, antes, a homogeneidade (agrícola) das sociedades pré-conquista¹⁵. E segundo, assume considerar os “forrageadores” mais “pobres” que os “agricultores”. Rival desafia pensar como ou por que as sociedades forrageiras, que possuem os conhecimentos das roças e das plantas não domesticadas, devem ser presumidas mais pobres?

Outro ponto nos parece ainda decisivo para a validade da hipótese baléeniana, que recorre a um dispositivo tautológico: se há abandono, é porque houve pressão colonial. Sua generalidade depende de apagarmos/desconsiderarmos o fato de que existem sociedades que não abandonaram a agricultura quando acossadas pelas forças coloniais. Ao contrário, sabemos que há exemplos de histórias de extrema violência, de verdadeira dizimação de coletivos, que, todavia, não abandonaram os cultivos agrícolas em suas roças. Talvez o exemplo mais dramático seja o do último sobrevivente da Terra Indígena Tanaru (ainda não demarcada pelo Estado brasileiro), ou índio do buraco, em Rondônia, que mesmo sozinho ainda plantava roças minúsculas, e muito móveis¹⁶. Os Guarani Kaiowá sofrem toda sorte de assaltos, mas o plantio de roças persiste. Então, se há casos em que, mesmo explícita, escandalosa, a violência colonial não causa (“força”) o abandono, como ela poderia ser dele causa suficiente? Estas questões encorajam que outras razões, além da história colonial, sejam formuladas. Para falar a verdade, o que mais parece inconsistente na hipótese da “regressão agrícola” da ecologia histórica é sua tentativa de escapar do determinismo ambiental, respondendo com a força da história colonial. É realmente estranho pensar que a “história” (pressão colonial) desempenha, nesse modelo explicativo, o mesmo papel de fator limitante (causa exterior suficiente) que o meio ambiente para a ecologia cultural¹⁷.

15 Marcela Coelho (2002:64) salientava que Carlos Fausto (2001) fez a mesma crítica. “O desconforto com uma tal elisão da agência histórica nativa está na base da crítica recentemente formulada por Fausto (2000) à hipótese da regressão, com base no caso Parakanã: admitindo que esta possa certamente descrever o processo vivenciado por diversos grupos contemporâneos, ele chama atenção para três fatos que deveriam suscitar a cautela dos proponentes deste tipo de reconstrução: primeiro, o de que “o estado inicial é uma hipótese heurística” — as supostas estruturas sociais mais complexas de que estas sociedades seriam os fragmentos são em certos casos muito imperfeitamente documentadas e compreendidas para que possamos tomar sua existência como demonstrada —; segundo, o de que “a força postulada não é homogênea” — e nada nos autoriza a pressupor o seu caráter; terceiro, o de que “nosso objeto é, na verdade, um objeto-sujeito” (id:ibid)”.

16 Ver os três artigos que refletem sobre essa situação, mas, em especial, o relato de Altair Algayer, todos nesse dossiê.

17 “Por outro, [a hipótese da regressão agrícola] manifesta uma tendência preocupante

Vejamos a própria comparação feita por Balée entre os Awá-Guajá e os Ka’apor – vizinhos territoriais e sob mesma história de pressão colonial (ambos teriam sido expulsos de seu lugar de origem no interflúvio Xingu-Tocantins no contexto da Cabanagem, tendo chegado a seu local atual de habitação entre as bacias do Gurupi e Pindaré, no Maranhão) –, que nos parece bastante eloquente sobre essa idiosincrasia. Balée constata e demonstra que os efeitos perversos da colonização são elaborados diferentemente por cada sociedade. Os Ka’apor, mantenedores da tradição agrícola e sedentários, frente os Awá-Guajá, que teriam “regredido” desse padrão para um modo forrageiro e nômade. Mesmo que ressalte que os Ka’apor passaram por uma crise de severa depopulação por doenças (em 1929), mantiveram seu modo de vida sedentário-agricultor; já os Awá-Guajá, não tiveram a mesma sorte, acossados pelos Ka’apor se viam forçados a mudarem-se constantemente de lugar e não conseguiram manter os conhecimentos agrícolas inter-geracionais. Então, sua demonstração parece terminar por atribuir à sociedade ka’apor um caráter ativo, na habilidade dos Ka’apor em refazer sua organização tradicional, ao passo que os Awá-Guajá teriam tido um papel passivo¹⁸.

das explicações culturais-materialistas, a saber, a busca de ‘fatores externos’ capazes de operar como ‘causa’ das formações sociais indígenas, cujo movimento próprio passa a ser assim apreendido como resposta automática a determinações puramente extrínsecas: ‘entre a história e a natureza, desaparece a sociedade’ (Viveiros de Castro 1993: 30). Sendo que não se trata, neste caso, de qualquer história, mas da história dos outros (a nossa) — isto é, uma história externa o suficiente para poder funcionar, como o ambiente, sobre as (e não a partir das) formas próprias da socialidade ameríndia” (Coelho de Souza, 2002: 64).

18 Não negamos que os Ka’apor sejam renomados guerreiros enquanto os Awá tenham sido renomados na sua estratégia de invisibilizar-se. De modo geral, desde Nimuendaju, passando por Darcy Ribeiro (1996) se descrevem as caçadas dos “Urubu” aos Guajá. Yokoi (2014:81) traz um relato recente e vivo de um Awá afirmando a perseguição dos Ka’apor sobre os seus parentes no passado recente. Eu mesma colhi testemunho de um Awá, na aldeia da TI Alto Turiaçu habitada pelos Ka’apor, que teria tido sua família acossada pelas flechas de ponta de metal, dos Ka’apor. Mas, além disso, Garcia (2010: 152) anota relatos que contam ataques e massacres, não apenas dos Ka’apor, como também Guajajara e Tembé sobre os Awá. Então seria como se todos os vizinhos tivessem escolhido massacrá-los. Não podemos contestar que os Awá tenham sido alvo, mas então deveria haver alguma razão anterior para isso, como talvez o fato de serem “menos hostis”, ou por serem mais “traíçoeiros” nos seus assaltos às roças, por andarem invisíveis nas matas? Nosso ponto é advogar que tais traços – mais ou menos guerreiro ou mais ou menos fugaz, no que toca aos Awá-Guajá e Ka’apor (comparação que, aliás, contraria simetricamente a caracterização frequente que distingue, por um lado, agricultores pacíficos e, por outro, forrageadores guerreiros) deve contar mais como algo pertinente ao horizonte das causas (preferências ou escolha política sobre si), do que como algo no horizonte das consequências (da ação

O exemplo descrito por Carlos Fausto (2001) parece mais enfático pois testemunha distintas transformações no seio dos Parakanã: tendo havido uma cisão bastante recente entre dois ramos, um deles teria adotado um padrão mais móvel e pulverizado, assim como basearia sua economia no *trekking*, abandonando a agricultura; enquanto o outro se organizou de modo mais sedentário, centralizado e mantendo sua economia sobre os cultivos de roça. O etnólogo julga improvável decidir sobre qual poderia ser o padrão original. Mas sugere plausível estabelecer que tenha havido um padrão anterior comum, pendular (sazonal), o qual, teria se intensificado, numa de suas direções, para os ocidentais e, noutra, para os orientais:

A aldeia e o acampamento representam aglutinação e dispersão, e são complementares na vida social parakanã, assim como a horticultura e o forrageio. No entanto, enquanto entre os orientais a primeira tendeu a predominar sobre o segundo, entre os ocidentais assistiu-se à transformação da própria aldeia em um acampamento semipermanente (Fausto 2001: 109).

Lembramos que uma argumentação semelhante à de Fausto (2001:59) foi feita por Peter Gow (2011:37-38) para os Mascho Piro. Ambos ressaltam o caráter não negligenciável da “escolha” nativa. Luiz Costa (2015) faz uma crítica muito interessante ao conceito de regressão agrícola ao tratar o exemplo kanamari. Segundo o autor, os Kanamari foram capazes de abandonar (a dependência) do cultivo nas roças, mas não se tornaram, com isso, “forrageadores”, nem mais ou menos “nomádicos”. Ele refuta, portanto, a associação automática do abandono do cultivo agrícola nas roças e a adoção do forrageamento com maior mobilidade. Os Kanamari abandonaram suas roças, mas não se tornaram com isso forrageiros, tampouco abandonaram suas redes de relações e circuitos de trocas e festas. Muito menos seus lugares antigos. Sua organização territorial e sua mobilidade tradicional seguiu conectando os diversos grupos, distribuídos pelas calhas de rios, mesmo que tais associações não fossem mais realizadas em torno de grandes roçados de mandioca. Vale ver também a história de alternância entre abandonos e (re)adoção de cultivos de roças entre os Banawá (Arawá, Purus), tratada por Aparício (2020b). Esses casos ajudam evidenciar o pressuposto que defendemos: que o abandono dos cultivos é uma transformação, uma diferença entre outras, e não um sinal da involução e, mais ainda, evidenciam que causas externas não são suficientes para

de outros sobre si).

explicar as transformações.

Se é inegável seguir a hipótese da regressão agrícola na parte que afirma que caçadores coletores atuais não são “arcaicos” (isto é, caçadores-coletores nos termos originais), é bastante problemático acatar a parte que se destina a explicar as causas do fenômeno: ela não resiste nos casos analisados e suas premissas invocam a escalada evolucionista, que desejamos recusar. A limitação ambiental, que agia como causa suficiente nas primeiras formulações da hipótese da regressão (Lévi-Strauss, 1950,1952, para as savanas; Lathrap,1977, para a terra firme), vemo-la ruir definitivamente diante das evidências trazidas à tona por pesquisas (por exemplo, por Heckenberger *et ali*, 2008) que revelam ocupações pré-coloniais por sociedades de grande escala populacional e possivelmente bastante complexas, guardadas por muros e organizadas em rede de comunicação, em pleno cerrado. Esta perspectiva acerta o calcanhar do fator limitante ambiental, ainda assim não pode servir de prova de que antes da invasão, as sociedades nas terras baixas da América do Sul acatassem igualmente esse mesmo feitio ou tendessem para o modo progressivo da agricultura. A importância da história (invasão-colonial) para explicar o abandono de um modo de vida mais agricultor para um modo mais forrageador poderia sustentar talvez casos particulares, mas não é suficiente. E isso nos leva a entender que a história que importa deve ser sempre aquela particular, isto é, a história da perspectiva nativa. E esta se organiza sobre determinados valores¹⁹.

19 Remetemos novamente à argumentação de Rival (2006:86-87) “Os forrageiros e os cultivadores sedentários desenvolveram formas radicalmente diferentes de associação com as plantas e formas alternativas de estar no mundo e de conhecê-lo. Em vez de um continuum de intensidade de exploração de recursos, forrageamento e cultivo constituem estratégias alternativas de aquisição de recursos e modos de envolvimento prático e intencional com seu ambiente. Essa diferença é significativa, principalmente em termos de formação identitária e relações interétnicas, visto que, em geral, os cultivadores de roças se sentem moralmente superiores aos forrageadores e trekkers (Rival 1999: 82). Por último, mas não menos importante, a tese da devolução ignora inteiramente o fato de que *trekkers* e forrageadores não se apresentam como menos desenvolvidos do que os cultivadores. As construções simbólicas das ecologias da diferença devem, portanto, ser levadas em consideração; elas formam uma parte essencial da análise. A cultura é um modo de vida, e identidade como forrageira ou como cultivadora é um importante marcador cultural. O fato de que os Guajá, por exemplo, costumam dizer que não cultivam, mas saqueiam, ilustra o fato de que caçar e coletar representa algo a mais do que mera ação econômica. O que está sendo expresso aqui são valores culturais e políticos que precisam ser entendidos como tal”.

Evocamos, enfim, as conclusões de Viveiros de Castro (2002: 342):

Importante observar, sobretudo, que fenômenos como a “regressão agrícola”, ou mais geralmente os modos de vida atuais, não são um evento evolucionário, mas o fruto de um conjunto de escolhas políticas (Rival 1988a), de decisões históricas de recusa à assimilação pelos brancos, escolhas e decisões que privilegiam certos valores (p. ex., a autonomia) em detrimento de outros (p.ex., o acesso às mercadorias).

2.2- A regressão vista pelo outro lado: considerações sobre o conceito de agricultura

Para desafiar a regressão será preciso desafiar a revolução neolítica. Argumentos como os de Anna Tsing (2019), ou James Scott (2017), ou muito anteriormente Marshall Sahlins (2004), são fontes convincentes para afirmar que a agricultura – onde quer que ela tenha se instituído – não deve ser cogitada como índice do ápice, nem motor, de uma marcha progressiva inescapável das sociedades humanas. Do ponto de vista do que nos apresentam, a agricultura não promove necessariamente melhores condições de autonomia ou fartura para todos os membros da coletividade que a adotou em comparação com as sociedades não agricultoras; bem como teria se instituído, em geral, a partir da dominação (violenta) de uma parte da população sobre outra. Desse ponto de vista, parece que as forças históricas atuariam em simétrico oposto do que na hipótese da regressão: não “forçariam” a regressão, mas a própria irrupção da agricultura. Todavia, se voltarmos um pouco mais no debate, sempre controverso, sobre as condições para a origem e o desenvolvimento da agricultura, notaremos que pesquisadores do campo da arqueologia, como Donald Lathrap (1977), já advertiam para o fato de que a agricultura deveria ser vista como um *processo histórico* desenvolvido a partir de um ponto tal em que grupos humanos teriam se tornado, eles mesmos, absolutamente “cativos” de seus “cultígenos mimados”. Ou seja, apesar de notabilizado pela crença na vulgata evolucionista como fator de autonomia/controle das populações humanas em relação ao seu meio ambiente, esse processo, que chamamos agricultura, seria eminentemente caracterizado por maior dependência dos coletivos humanos em relação aos seus cultivos vegetais²⁰.

20 Citamos Lathrap (1977: 716, tradução nossa) na sua observação sobre a “revolução neolítica” e a domesticação: “Bem tarde notamos o estágio pelo qual a planta cultivada é tão modificada de seu ancestral selvagem que pode ser consistentemente reconhecida como um cultígeno por nossos arqueobotânicos treinados. Nunca devemos esquecer a

Estudos em arqueologia e etnologia (Neves 2007, 2016, 2022; Fausto e Neves 2018; Neves e Heckenberger 2019) têm demonstrado que a domesticação das plantas, nas terras baixas da América do Sul, é bastante mais antiga do que a adoção da agricultura. De acordo com os argumentos gerais, este fato significaria que as condições para desenvolvimento da agricultura teriam estado acessíveis bem cedo, sem que, contudo, tivessem sido logo aproveitadas. Ou seja, haveria uma demora ou uma recusa em adotá-la. Além disso, mesmo quando houve a adoção da agricultura nas roças, ela aparece como um caso particular da relação mais geral da domesticação (ou cultivo) das populações de plantas, e não como um modo exclusivo. Além disso, as plantas “domesticadas” não o são do mesmo modo, elas podem ser “cultivadas”, e não serem “domesticadas” no estrito senso (ou seja, não apresentarem divergência genética e fenotípica substancial de variedades ou espécies selvagens). Mesmo entre as plantas “domesticadas” (num sentido lato, isto é, não selvagens, mas manipuladas ou cuidadas na mata em oposição às plantas domesticadas nas roças), há prevalência de árvores e tubérculos, mantidos entre o estado selvagem e o doméstico, desde 6 mil anos.

Atentando mais uma vez sobre a história de longa duração (anterior à invasão europeia e as convulsões decorrentes dela), Neves (2000; 2022) argumenta ainda que as sociedades das terras baixas da América do Sul demonstram uma dinâmica bastante geral de oscilação pendular, entre períodos em que, por um lado, prevalece a pulverização e a dispersão dos coletivos, na forma de uma explosão, radicalizando a mobilidade, a

importância da advertência reiterada de nossos colegas botânicos de que, nesse ponto, a planta, sob mimos humanos, teria se tornado tão desajustada geneticamente que não poderia sobreviver sem nós. Constrangido pela agora frágil constituição de seu cultígeno, o homem deve programar muito mais de seu tempo para garantir a perpetuação das plantas. Longe de uma vida selvagem viável, as espécies geralmente passam a se desenvolver na direção que fará com que a planta produza mais calorias por acre de terra. Essas mudanças morfológicas grosseiras na planta cultivada são acompanhadas por aumentos acentuados na densidade de populações humanas: com a quantidade e a confiabilidade dos alimentos, a oferta aumenta (Flannery 1973:299). Eu acho que é a relação entre esses três conjuntos de dados, o que nos permite reconhecer uma “revolução neolítica”: (1) modificação genética grosseira; (2) reagendamento das atividades humanas; (3) perturbações demográficas patentes. Costumamos pensar que a essa altura, o homem domesticou completamente o cultígeno; mas, como sempre, isso ocorreu bem mais tarde do que pensamos. O que realmente aconteceu por esta altura, é que o cultígeno domesticou totalmente o homem. A tirania do cultígeno (super criado) sobre seu protetor humano não pode ser em nenhum lugar mais evidente e mais óbvia do que no centro de Illinois hoje, onde o agricultor está cativo pelo apetite insaciável e imensa vulnerabilidade de seu monstruoso milho híbrido”.

multiplicação de conexões (aliança de amizade ou hostilidade) entre um maior número de coletivos menores que avançam em mais extensas distâncias territoriais, e, por outro lado, períodos em que prevalece a concentração de coletivos durante mais tempo em um mesmo e mais amplo espaço (a formação mais ampla e permanente de núcleos maiores). Nos primeiros, devem se formar coletivos mais forrageadores, nos segundos, mais agricultores. Dito isso, é preciso sempre lembrar que esta diferença se refere a atualizações distintas entre períodos e não remete a tipos de sociedades. Tal variação vista em longa duração não deixa de ser notável também numa duração mais curta, no nível das variações sazonais experimentada por cada coletivo em particular²¹.

21 Leonardo Viana Braga, em comentário pessoal, chama atenção para hipótese diferente de David Graeber e David Wengrow (2018; 2022) sobre esse assunto. Segundo Braga, corroborando com Mauss, eles falam em diferentes tipos de sociedades de acordo com a sazonalidade. Pensamos que a hipótese destes últimos, de fato, recupera os argumentos de Mauss no sentido de afirmar que as sociedades – no caso da análise em tela, sociedades do neolítico – teriam se definido em termos de uma diferenciação interna por alternância entre formas sociais sazonalmente distintas. Mas, talvez o mais importante da argumentação deles seja a ênfase no ponto em que, ao fazerem assim, ao mesmo tempo, as sociedades produzem sua diferenciação (externa) em relação a outras. Os autores usam reiteradamente o conceito de “cismogênese” quando se referem a este ponto. Então, tocam na importância da *recusa*, conforme Mauss: “A resposta, percebeu Mauss, é que é precisamente assim que as culturas se definem em relação as suas vizinhas. As culturas eram, na verdade, estruturas de recusa”; ou “ ‘As sociedades’, escreveu Mauss, ‘vivem com empréstimos mútuos, porém se definem mais pela recusa do que pela aceitação do empréstimo’ ”(Graeber e Wengrow 2022:195-196). Depois, enfatizam também aquilo que evocamos acima dos argumentos de Rival, a saber, a escolha política dos povos ou coletivos humanos ao adotarem ou recusarem empréstimos. Citamos: “Formulada nesses termos, a questão de formação das ‘áreas de cultura’ é necessariamente política. Levanta a possibilidade de que decisões como a adoção ou a recusa da agricultura não consistiam em meros cálculos de vantagens calóricas ou expressões aleatórias de gostos culturais, mas também refletiam questões sobre valores, sobre o que os seres humanos de fato são (e consideram ser), e qual deveria ser o relacionamento adequado a manter uns com os outros” (idem:196). Mais ainda, afirmam que o modo forrageador permaneceu como recusa da adoção da agricultura (como modo majoritário) até entre as populações às quais se devota o surgimento da agricultura, o “crescente fértil”, pois também entre elas a passagem do domínio da domesticação dos cultivos alimentares para a adoção da agricultura como forma majoritária de produção de alimentos teria demorado cerca de 3 mil anos (226). Ou seja, renegam a ideia de ‘revolução agrícola’ e ‘revolução neo-lítica’ e a história da origem da agricultura como uma “transição” (257-258). Talvez ainda mais interessante seja a parte da discussão de que este saber (o cultivo e a domesticação das plantas) é eminentemente feminino e que talvez por isso tenha sido relegado ao silêncio durante 3 mil anos, até que tenha aparecido, em masculino, na forma da “Revolução agrícola” (260-261). Além disso, também avaliam o modo forrageador como “livre” (“ecologia da liberdade”, 284)

Tudo isso desafia a fronteira entre o doméstico e o selvagem; entre a agricultura, a domesticação e o cultivo e impõe a busca por caracterizar particularmente a relação entre os coletivos humanos e as plantas nas terras baixas da América do Sul. Por exemplo, Fausto e Neves (2018) sugerem o termo “familiarização” como “modelo alternativo à domesticação”, para ressaltar que a relação com as plantas faz parte de uma preocupação geral da cultura das sociedades indígenas amazônicas: ‘fazer dos outros parentes’. Manuela Carneiro (2019) sugere o termo “anti-domesticação”, uma vez que – no sentido análogo ao emprego do perspectivismo para a relação humano/não-humano-animal, até aqui mais explorado pela etnologia (sendo frequente o acento nas relações chamadas cinegéticas ou de “caça”, em detrimento da “coleta” nas descrições dos coletivos forrageadores) – há sempre em jogo a agência recíproca entre humanos/não humanos (ou mais que humanos), incluindo os vegetais. E, admitindo-se uma assimetria entre os agentes (uma doma), esta é, contudo, também sempre alternativa ou perspectiva. O mundo em que todos são criaturas de alguém, nada pode ser “indomável”. Todos, então, devem ser capazes de “contra-domesticar”. No mesmo sentido, Morim de Lima (2014, 2017) usa “co-domesticação” para ressaltar que nas interações humanos-cultivares, ambos são constituídos e transformados, afetam e são afetados.

Não podemos deixar de notar ainda as interpretações “contra o Estado” das próprias práticas agrícolas na etnologia recente das terras baixas (cf. *Vozes Vegetais*). A agricultura de corte e queima itinerante, trazida à luz, se opõe a isso que chamamos agricultura (isto é, à agricultura industrial ou o *plantation*) em muitos aspectos. Mas talvez o principal contraste se deva ao fato de que assim como a “cultivo” geral das populações vegetais, a “agricultura” indígena é guiada pelo valor da diversidade. Como argumenta Oliveira (2020), invocando Tsing: “a agricultura comercial objetiva isolar um único cultivo e trabalhar através de um amadurecimento simultâneo para uma colheita coordenada” (2020:123); a agricultura “pré-colombiana”,

ou “lúdico”, podendo abarcar nele mesmo alternâncias entre dedicação aos cultivos ou domesticação e modos mais forrageadores, “um aproveitamento intermitente do cultivo” (285). Este modo forrageador não exclusivo seria refratário ao modo “sério” que caracteriza os coletivos que adotaram a domesticação das plantas exclusivamente. Este caráter lúdico da domesticação ou dos cultivos das plantas, aliás, foi evidenciado pelos autores tomando como paradigma o exemplo das sociedades das terras baixas da América do Sul. Ressalto ainda que Miguel Aparício notou também que os autores têm páginas muito interessantes sobre o caráter de alternância entre os paradigmas de “agricultura” e “coleta”, demonstrando que não são modelos disjuntivos, mas modelos coexistentes. Estamos no campo deste franco debate.

a exemplo das roças wajãpi, “aponta para uma composição temporal que responde aos ritmos das diferentes espécies e indivíduos; os roçados são, por isso, uma verdadeira ‘assembleia polifônica’ marcada pela reunião de ritmos resultantes de projetos de criação de mundo humano e não-humano” (id.:ibid.)²². Assim, reivindica-se fortemente o caráter anti-neolítico para a própria agricultura indígena, reafirmando-a como “agricultura hiperdiversa”. Laure Empaire conta que: “Em Santa Isabel do Rio Negro, uma dona de roça já avó manjava um acervo de mais de 150 espécies ou variedades oriundas de uma rede de uns quarenta provedores em uma extensão geográfica de oitocentos quilômetros” (2021:88). Já evocamos Manuela Carneio (2017) chamando atenção para o fato de que os indígenas são “coleccionadores” de suas plantas. Não resta dúvida sobre o fato de que a agricultura indígena não produz a padronização e homogeneidade da *plantation*, ao contrário, é possível dizer que os roçados indígenas ajudam produzir a agrobiodiversidade da floresta e vice-versa.

Nem por isso, tornam-se indistinguíveis formas mais agricultora e mais forrageadora – ou que sejam completamente solúveis diferenças entre ênfases – nas socialidades ameríndias. Primeiro, como vimos, esta imaginação das diferenças ou reviravoltas de perspectivas está já nos mitos. Depois, porque as próprias etnografias que têm renovado a visada da relação com as plantas, através de uma abordagem multiespécie dos cultivos vegetais, trazem luz sobre a centralidade das práticas agrícolas para os coletivos indígenas que descrevem. Sem podermos elencar exaustivamente tais trabalhos, notamos alguns à guisa de exemplos: Amorim de Lima (2017) afirma que sua etnografia “se fundamenta na intensa sociabilidade da roça, nos saberes femininos e masculinos associados ao manejo agrícola” assim como “na importância das plantas cultivadas entre os Krahô”. Laure Empaire observa que: “se a prática da *agricultura remete globalmente a uma identidade* indígena rio-negrense (porém com diferenças entre os povos), *as roças expressam* pelo seu conteúdo biológico *identidades* individuais”

22 Citamos o contraste síntese tal como formulado por Joana Cabral de Oliveira (2020:129): “Poderíamos aqui ecoar Pierre Clastres em seu pensamento baseado no de filósofos guaranis e dizer que essa agricultura industrial pautada no monocultivo e na homogeneidade se fundamenta na figura do Um, enquanto a agricultura dos Wajãpi e de outros povos indígenas alicerça suas práticas no múltiplo, a ser entendido como uma versão do dois, a unidade mínima da relação (Lévi-Strauss [1949] 1982; Clastres [1974] 2017) – ou melhor, uma versão do entre dois, que compreende o movimento, o ‘perpétuo desequilíbrio’ de Lévi-Strauss (1991) que, segundo Lima (2011), deixa entrever um triadismo”.

(2020:88, grifo nosso). Shiratori nota que valeria para os Jamamadi aquilo que Oliveira sustenta para os Wajãpi: “em um lugar onde a humanidade não é um atributo exclusivo dos homens e *todas as gentes cultivam suas roças, é fundamental cindir o que é roça e floresta para cada sujeito*” (idem:169; grifo nosso). Por sua vez, Oliveira salienta que: “Ainda assim [apesar da diferença da agricultura indígena em relação à agricultura industrial], defendo o uso do termo ‘agricultura’ para caracterizar as práticas wajãpi [de cultivo nas roças] devido à *centralidade dessa atividade e de seus produtos na vida social* e sobretudo à complexidade e riqueza dos conhecimentos e técnicas desse povo relativos ao cultivo, que em nada ficam aquém daqueles da ciência agrônômica” (2020:138, grifo nosso).

Os povos descritos como ‘regressivos’, diferentemente, não concedem centralidade aos roçados em sua socialidade, ao contrário, encaram as atividades agrícolas com tremendo enfado ou como martírio. Apostam todas as suas fichas no modelo do forrageio. Enfim, recusam a relação com as plantas sob o modelo do cultivo nas roças. E, se recusamos que isto se deva a alguma degeneração ou involução cultural, será preciso reconhecemos que adotam outro modo geral de relação com os vegetais (quicá como toda sorte de seres). Este outro modo (do mel) radicaliza o “paradigma anti-neolítico” ameríndio, evidenciando a reusa “do imperativo do progresso sequencial”, como notado por Aparício (2020b:14²³). E sustenta um outro modelo: eminentemente o de reviravoltas.

Depois dessa pequena passada em revista em personagens conceituais, permitimo-nos imaginar uma cena em que a “domesticação” (familiarização, “anti-domesticação” ou “cultivo” ameríndio) desempenhe papel de fonte original, pólo englobante em relação a formas estritas, atuais, por um lado, a agricultura, por outro, a coleta ou forrageio. Poderíamos recorrer, por

23 Citamos Aparício (2020b:14):“Hoje a ecologia histórica e a arqueologia da Amazônia contestam a necessidade de uma passagem sequencial, progressiva, da caça/coleta à agricultura – como Neves declara, ‘não existe Neolítico ao sul do Equador’ (2016) – e identificam os antigos habitantes das florestas amazônicas como ‘caçadores-coletores-domesticadores’. Os paralelismos entre *trekking* e insegurança, por um lado, e cultivo permanente e estabilidade, por outro, são definitivamente questionáveis, e a diversidade de experiências coletivas entre os habitantes antigos e contemporâneos da Amazônia derruba qualquer hipótese determinante nesse sentido. De fato, o sistema de ‘agricultura de coivara’ permite um elevado índice de mobilidade, e a opção pelo *trekking* caçador-coletor se justifica em diversos cenários pela conjugação ótima de liberdade e afluência que possibilita. Lévi-Strauss, em *Do mel às cinzas* ([1967] 2004: 66), já tinha reconhecido este ‘paradigma anti-neolítico’ ameríndio, que anula o imperativo do progresso sequencial – da condição caçadora-coletora nômade à condição agricultora sedentária”.

analogia, ao vocabulário da “cosmopolítica da alteridade” (Viveiros de Castro, 2002) e imaginar a domesticação como uma forma potencial a partir da qual, forrageio e agricultura são formas atuais, o último termo podendo ser o vértice de nova diferenciação em cascatas que descem segundo a seta da “revolução neolítica”; enquanto os primeiros termos são nexos que se conectam sob direção oposta, revogando as diferenciações segundo a seta ascendente da “perda vantajosa”. E, como afirma Viveiros de Castro, “A linha que se sobe não é a mesma linha que se desce” (2002: 434), ou “O trajeto não é o mesmo nos dois sentidos” (2015 :129).

Nosso maior objetivo aqui, finalmente, é evidenciar que há uma gama variada de modos de cultivos (todos articulados sob relação especial ameríndia – multiespécie, multinaturalista, perspectivista – entre os coletivos humanos e as plantas ou mais amplamente o ambiente,) e, se é possível distinguir (dentre as formas atuais) formas “agricultoras” por contraste à formas “caçadoras-coletoras”, esta diferença deveria ser tradutível nos termos de certas capacidades mais ou menos valorizadas pela perspectiva de cada uma (aquelas capacidades às quais cada coletivo recorre para passar da forma potencial à atual), em dado momento de sua trajetória histórica. Tal tradução deveria adquirir uma musculatura capaz de captar o caráter transformativo entre períodos, polos, versões (atualizações), sem cair na armadilha de taxar cada qual como se fosse mais ou menos complexo ou rude, original ou degenerado, evoluído ou involuído. Deveria deixar notar que não se tratam de posições categóricas exclusivas, estáticas ou irreversíveis. Enfim, ressaltar que, se algumas sociedades realizam uma “reviravolta” no curso de suas transformações históricas, esta deveria ser vista como inversão (cosmo)lógica, não uma regressão cultural.

Assim, sugerimos que a “regressão agrícola” pode ser melhor expressa nos termos da “perda vantajosa”. A passagem da imagem da “regressão” para a da “perda vantajosa” enseja dois tipos de narrativas: 1) postula a agência, transformando o sentido de reação/sujeição em “escolha” (isto é, implica a perspectiva nativa); 2) explicita a equação da especialização pelo lado da operação contra-efetiva: retroceder na especialização (perdê-la), reconecta qualidades e conduz à ampliação da diversidade (prolifera pequenas quantidades). “E é o mel que proporciona a ocasião desta notável reviravolta”. (Lévi-Strauss 2004b:67)

3. Estimando o mel numa comparação tupi-guarani

“As abelhas gostam do verão. No inverno não há abelhas. Yoi, Paxopoma, Mirama, Totori mahasi, Pata hari akasi, Hwaxiaksi, Teosi, Yërêmo, Makuyuna, todas elas gostam do verão”

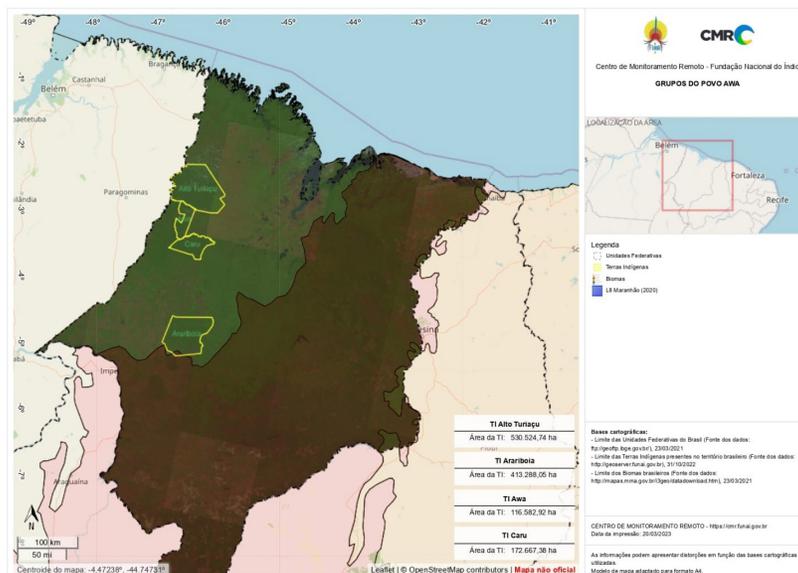
(*O Livro Mel Yanomami*)

Acima, tentamos cercar uma transformação teórica, desobviando a “regressão agrícola” na “perda vantajosa”. Sigamos agora alguns *vestígios* dessa transformação mais colados nos relatos etnográficos que recortam experiências com o mel e a perda vantajosa entre coletivos associados ao grande grupo de filiação cultural linguística tupi-guarani. Voltemos aos Awá-Guajá, notados acima.

Os Awá-Guajá foram extensamente descritos na etnografia (Balée, 1994; Gomes, 1991; Forline, 1997; O’Dwyer, 2002; Cormier, 2003; Almudena e Coelho, 2013; Garcia, 2010; Yokoi, 2014; Cardoso, 2019) como um povo caçador-coletor que habita atualmente na região da Amazônia Oriental nas últimas áreas de floresta em pé no Estado do Maranhão, tendo compartilhado com os Ka’apor, seus vizinhos atuais, horticultores, uma história de migração a partir da região do interflúvio Xingu-Tocantins para o norte e leste. Sua organização social é baseada na autonomia de pequenos grupos com alta mobilidade territorial sazonal, bem como na economia forrageira (apesar de mudanças pontuais provocadas pelo contato com o colonizador)²⁴. Porém, a maioria da população tem se sedentarizando, desde que teve início o processo do “contato” na década de 1970, em torno dos ex-postos de atração indigenista no interior de três Terras Indígenas: alto Turiaçu, Awá e Caru. Apesar disso, pode-se dizer que o “contato” nunca foi terminado (Otto, 2016; Cardoso, 2019) e há alguns coletivos, bastante diminutos, vivendo em isolamento no interior ou nas cercanias destas Terras Indígenas. Um deles, provavelmente maior (estima-se que o grupo seja formado por cerca de 20 pessoas, cf. Cangussu, 2017), habita nas regiões mais interiores da TI Araribóia, habitada também pelos Guajajara.

24 Alguns etnógrafos, entretanto, chamam atenção para o fato de que os Awá estão numa nova transformação, no sentido inverso, passando do forrageio à especialização agrícola, devido às influências ou imposições do contato: Forline, 1997; Almudena e Coelho, 2013.

FIGURA 03 – TIs dos Awá-Guajá no estado do Maranhão



As quatro terras indígenas habitadas pelos Awá-Guajá atuais, todas no estado do Maranhão: três delas contíguas, mais ao norte, TI Alto Turiaçu, habitada pelos Ka'apor; abaixo, a TI Awá, única de uso exclusivo dos Awá-Guajá; mais abaixo, a TI Caru, habitada pelos Guajajara; e bem mais ao sul, a TI Araribóia, habitada pelos Guajajara e onde está o coletivo isolado. Mapa gentilmente elaborado pela equipe de coordenação da FPE Awá.

Cangussu (2017) anota que os anciões Guajajara relatam a existência dos isolados ali, há, aproximadamente 150 anos, desde quando caçadores praticavam “correrias” contra eles. Mas não temos certeza sobre as origens ou ligações pretéritas das pessoas desse coletivo e outros atuais. Mércio Gomes (1990) indica que apenas a partir de 1950 todos os Awá-Guajá teriam atravessado o Gurupi para o lado Maranhense. Se for assim, teriam ido até essa região da Araribóia, a mais afastada ao sul, já bem distante da margem direita do rio Pindaré – enquanto as outras TIs ficam todas à esquerda desse Rio –, mais ou menos ao mesmo tempo que os demais coletivos chegaram aos seus locais. Gomes dissocia os grupos da Araribóia dos demais. Cardoso (2019:86), todavia, indica que os dois sobreviventes do massacre no município de Porto Franco em 1978 (tornado célebre pelo filme *Serras da Desordem*, 2006, de Andrea Tonacci e Cristina Amaral), Xiramuku e Karapiru (este último falecido em julho de 2021, por Covid-19) faziam parte do “grupo do alto Pindaré”, região onde hoje é a TI Araribóia.

As investigações sobre as ligações pretéritas entre o grupo isolado na Araribóia e os aldeados atuais vai se tornando cada vez mais difícil à medida que o cerco contra todos eles recrudescer (cf Ricardo & Gongorra, 2019). Tudo isso aumenta a importância do trabalho de monitoramento, que se tornou precarizado ao longo de todo o governo anti-indígena de Bolsonaro.

Por meio das atividades de monitoramento mais recentes feitas no território dos Awá isolados na TI Araribóia (Cangussu, 2017), podemos saber que existem abundantes vestígios de “tiradas-de-mel”²⁵. Esta observação indica que o mel (em sentido literal/próprio) tem importância bastante relevante para este coletivo. Indica que o mel está no centro das ocupações (“atividades de subsistência”) desse coletivo que, cultivando-o a seu modo, investe mais nele do que noutras “plantas”²⁶. Ao lado das tiradas-de-mel, todavia, os indigenistas relatam, com menor frequência, os “vestígios” de derrubadas de palmeiras. Estas informações sobre os isolados da Araribóia importam muito. Primeiro, porque nos fazem pensar sobre a continuidade “histórica”, apesar da não contiguidade espacial, entre os vários coletivos awá atuais, constringendo-nos, de certa forma, a reconhecer (senão presumir) que haja uma orientação mais geral (talvez pouco reconhecida justamente em função do atomismo dos grupos) de todos os coletivos awá, incluindo os “isolados” e os “aldeados”. O mel é um sinal da continuidade desta orientação geral. Cerquemos esta conexão da preferência pelo mel, em particular, e pela coleta em geral (ou com o modo forrageiro), relacionando-as com outros aspectos da vida dos coletivos Awá nas descrições etnográficas realizadas entre aqueles “aldeados”.

25 Remetemos o leitor ao artigo “Do Mel ao Arco das Cinzas”, neste dossiê, que detalha a metodologia da política estatal específica para povos indígenas isolados e o contexto da região recortada (cf. também Cangussu, 2017; 2021).

26 Interessante apontar que, apesar de que, desde Nimuendaju, assaltos dos Awá-Guajá às roças dos Tembê, Guajajara e Ka’apor terem sido notados (Nimuendau, 1949:135), os Guajajara, hoje em dia, não relatam assaltos dos Awá às suas roças. Ao contrário, os “encontros fortuitos” entre Guajajara e Awá ocorrem quando os primeiros vão em suas caçadas mais distantes na busca aos porcos do mato: caititus e queixadas (*Pecari tajacu sp* ou *Tayassu pecari sp*, respectivamente, “xahua” ou “maty”, na língua guajá), caça especial para as cerimônias da festa da moça, tradicionalmente relacionada à festa do mel (comunicação pessoal de Fly Guajajara). Sobre os “encontros”, conferir também o filme de Fly: *Ka’á Zaar Ukyze Wa - Os Donos da Floresta em Perigo*, 2019.

Pois bem, a primeira autora deste artigo tem trabalhado junto com os Awá desde 2012. Esta experiência com eles permite afirmar que o mel pode frequentemente ser cogitado como motivo de uma saída para andar na mata (*watá ka'ape*), mesmo quando não é o alvo principal. Ou seja, parece que o mel é sempre procurado. Todavia, há certos lugares em que se espera encontrá-lo seja porque se teve notícias de alguém que o tivesse encontrado, seja porque teria sido visto antes pelo próprio coletor. Os homens têm função de buscar o mel, e isso se justifica porque as árvores que abrigam as colmeias deverão ser derrubadas para extrair de lá o mel. Muitos alegam que derrubam porque as abelhas são bravas (como a *pirairuhua*) e se estivessem pendurados, sendo picados, cairiam no chão. Na extração do mel de abelhas “mais mansas”, uma técnica alternativa à derrubada é a abertura de fendas na árvore que permita alcançar todo o interior das colmeias. Mas permanece o sentido do mel como uma dádiva (e um dever) do homem para a mulher. Esta forma se associa geralmente à conotação sexual do mel: ele se passa entre pessoas de sexo oposto. Os Awá não fazem uso cerimonial do mel, consomem-no fresco, não fermentado, mas isso não os impede de diluírem-no na água, em algumas porções, para bebê-lo, além das porções frescas que são comidas, chupadas ou mastigadas no favo.

FIGURA 04 – Pedaco de cera mastigada encontrado em acampamento dos Awá-Guajá isolados TI Arariboia



Fotografia de Clóvis Guajajara/2013

FIGURA 05 – Recipiente produzido pelos Awá-Guajá da TI Arariboia para armazenar mel



Fotografia de Clóvis Guajajara/2013

Em todas as formas, o mel é muito cobiçado, nunca vimos alguém recusar e nem se saciar dele a ponto de interromper o consumo, a não ser para distribuí-lo. Sempre se leva um pouco para dar às mulheres que ficaram em casa. *Haira* é o nome pelo qual chamam tanto o mel quanto as abelhas quando falam sem especificar a “versão”: *ha* é o prefixo da primeira pessoa, *haira* então, *meu mel* ou *minha abelha* (cf. Garcia, 2010:236). Este curto circuito entre o termo usado para se referirem à abelha e ao mel reforça a ambiguidade deste ser animal-vegetal e parece situa-lo numa categoria especial. Nunca conseguimos pessoalmente alguma história, um mito, sobre a origem do mel ou que dissessem o nome de um “dono” original do mel, tampouco soubemos que o mel tivesse uma relação especial de criação com outros animais ou espíritos. Isso leva a pensar sobre a excepcionalidade do mel. Não chegamos a uma razão para explicar o fato de que um bem tão estimado possa estar fora do circuito das prestações, num mundo de criaturas e criadores. Mas recorrendo a Garcia (2010:236-243), ele encontra um trecho de versão mítica que conta como as abelhas atuais foram marimbondos e hoje são o que são, abelhas, porque foram transformadas assim por Maira para favorecer os humanos. Mais ainda, Garcia explica que como não se diz *haira* para uma abelha ou mel específicos, não há um dono ou algo

com quem a abelha genérica (*haira*) esteja associada, apenas se pode saber, particularmente, qual abelha está associada a algum animal. Na listagem de Garcia, contam-se trinta e uma versões de méis, cada qual associada a outro ser. As abelhas são muito associativas, ricas em diversidade e sociabilidade, mais importante, elas andam sempre associadas aos outros seres com quem os Awá também se relacionam. Então, para os Awá, assim como para os Araweté (veremos adiante), “os méis são muitos”. Na verdade, o mel não está fora do circuito, ao contrário, o povoa e o dinamiza exponencialmente, e sua multiplicação em diversidade parece se comparar apenas a dos *Karawara*, os seres celestes. Não temos tempo aqui para pormenorizar esta descrição. Todavia, estamos em condições de afirmar a presença constante do mel na vida dos coletivos awá e sua importância incontestável. Uma imagem é bastante eloquente sobre isso: No filme *Virou Brasil* (feito a partir de uma oficina ofertada pela ONG *Vídeo nas Aldeias*, finalizado em 2019 <https://vimeo.com/ondemand/viroubrasil>), há uma cena em que dois casais, depois de terem furado a árvore e extraído o mel da colmeia no interior do tronco, tomam o mel fresco em frente a câmera comentando sobre o fato daquela ser “sua comida”; a comida tradicional eleita para ser mostrada como tal para os brancos *karai*.

FIGURA 06 - Dois casais tomam mel no extrato do filme *Virou Brasil*.



Cenas do filme “Virou Brasil”; 2019; 91 min. Direção: Arakurania, Arawtyta’ia, Hajkaramykya, Pakea, Paranya, Petua, Sabia. Realizado em oficina pela ONG Vídeo nas Aldeias, na aldeia Tiracambu/TI Caru.

FIGURA 07 – Mulheres com seus jabutis no extrato do filme *Virou Brasil*.



Cenas do filme “Virou Brasil”; 2019; 91 min. Direção: Arakurania, Arawtyta’ia, Hajkaramyky, Pakea, Paranya, Petua, Sabia. Realizado em oficina pela ONG Vídeo nas Aldeias, na aldeia Tiracambu/TI Caru.

Entretanto, pela nossa experiência, o mel está relacionado eminentemente às andanças mais distantes, até as maiores montanhas *wityra hamãj*, e, mais marcadamente aos acampamentos de verão ²⁷.

Sabemos que a coleta (de mel, principalmente) e a caça estimadas “abundantes” pelos Awá ocorrem privilegiadamente²⁸ no tempo seco de verão (Otto, 2017). É neste período mais seco que os coletivos awá-guajá se colocam em marcha para as mais longas caminhadas na mata – *watá ka’a pe* é o termo que significa exatamente “andar na mata” (mas é preciso evidenciar que não se anda na mata atoa, sempre que se vai *wata ka’a pe*

²⁷ Como se sabe, a variação sazonal comum em toda Amazônia distingue basicamente dois períodos: o inverno chuvoso e o verão seco. Ao sul do rio Amazonas, inclusive na “Amazônia Oriental”, o inverno, tempo das chuvas, ocorre aproximadamente de novembro/dezembro à maio, e o verão, tempo da seca, ocorre aproximadamente entre junho e novembro.

²⁸ Dizemos privilegiada porque a coleta, assim como a caça, não se dá exclusivamente na estação seca. Para algumas sociedades indígenas, ao contrário, a estação privilegiada de caça e coleta é o inverno (para exemplos dos Zo’ê, um povo tupi-guarani, ver Gallois & Havt, 1998; Braga, 2021).

se vai caçar coletar, de forma que a tradução, não literal, mas semântica, seria andar-caçar-coletar, habitar ao meu modo a floresta). E permanecem em estadias mais prolongadas em acampamentos que reúnem um maior número de pessoas ou de grupos familiares. De acordo com a lógica awá, o verão é o tempo propício para se percorrer as maiores distâncias na mata porque os caminhos estão desobstruídos das águas do inverno, podendo ser franqueados com facilidade. Ressaltamos que para os Awá, o deslocamento ou a mobilidade se dá por meio de caminhos/trilhas na mata, ou seja, todo deslocamento é feito a pé²⁹.

Portanto, a correlação entre o seco (verão) e o mel, ressaltada nas *Mitológicas* (Lévi-Strauss 2004b:68;69;95;108 etc), ganha corpo entre os Awá, suportando o argumento de que ele é um alimento úmido, mas empiricamente seco. Mais ainda, atualiza a advertência do mel, segundo a qual “para encontrá-lo, é preciso antes tê-lo procurado” (idem:67). Isso fica claro uma vez que a justificativa alegada para estimarem a coleta e a caça abundantes no verão sustenta-se no fato de que este é o período tido como aquele durante o qual torna-se mais possível percorrer os mais diversos e mais longos caminhos na mata, o que possibilita maiores chances de obter coleta e caça em quantidade e diversidade³⁰. Enfim, o mel (a coleta) no tempo do verão faz um chamado para a maior mobilidade, estimando suas vantagens.

29 Apenas a título de comparação, por exemplo, para os Yudjá – falantes da língua Juruna, do tronco tupi, mas habitantes na Amazônia Meridional, no médio/baixo Xingu, nos Estados do Pará e Mato Grosso, aí, no interior do Parque Indígena do Xingu –, que fazem do “rio sua terra”, os deslocamentos (caminhos) são feitos por meios fluviais. Ao contrário dos Yudjá, os Awá têm uma relação negativa para com os rios e a navegação. Para eles, as águas fluviais são obstáculos (Garcia 2010, Otto 2016) algo comum também para os Zo’é, por exemplo (Gallois & Havt, 1998), que só muito recentemente passaram a utilizar embarcações com frequência e a ocupar grandes rios (Braga 2021a: 31-33). Essa discussão, sobre a importância do caminhar e a relativização dos rios como as principais veredas em território amazônico, tem também sido observada pela arqueologia, que aponta a importância das cachoeiras não como obstáculos à subida e descida de um rio, mas como “pontes” que levam de uma margem a outra (cf. Ozorio de Almeida e Karter, 2017).

30 Assim, o quadro da fartura é um efeito das atividades estimadas abundantes, de maneira que não se trata jamais de uma determinação estritamente ecológica sobre a cultura, mas, melhor, de um tipo de valor, logicamente anterior, que seleciona e acolhe a organização das práticas. Frequentemente, a distribuição do valor de abundância e escassez atribuídos às duas estações é diferente para coletivos indígenas que priorizam o cultivo agrícola nas roças em relação aos que abandonaram o cultivo.

O mesmo tipo de argumento justifica que o (único) “ritual” awá-guajá – *Karawara* – seja feito também no verão: geralmente no auge da seca, em setembro, a casa cerimonial, a *takaja*³¹, é erguida, pois é apenas no verão que os caminhos verticais, que permitem o trânsito entre os patamares terrestre e celeste, também estão desobstruídos das águas das chuvas e podem ser atravessados facilmente pelos espíritos *karawara* que descem à terra.

Percorrer maiores distâncias torna também possível estabelecer ou atualizar laços que unem pessoas/seres mais distantes e afastados da convivialidade da “família nuclear”, no caso Awá, bastante reduzida, podendo ser formada apenas por pais e filhos e seus cônjuges. Ou seja, no verão, os lugares reconhecidos como acampamentos antigos, ou territórios conhecidos, são retomados e vividos seguindo uma sociabilidade própria, a saber, aquela que se atualiza sob a concentração sociológica. Nos acampamentos de verão ou no tempo do verão, a unidade local reúne as famílias nucleares (que no inverno andavam ilhadas, sozinhas). Para os Awá-Guajá, o tempo do verão, é o tempo de “festa” – no sentido dos argumentos de Beatriz Perrone-Moisés (2015) – tempo marcado pela efervescência social (sociológica e cosmológica)³² e então pela noção de fartura. De acordo com esta leitura, é plausível afirmar que os Awá realizam sua forma “aldeia” (festa-concentração social) na mata. Isso talvez possa ser creditado a esta apreciação positiva do tempo seco, para eles, o mais propício para a construção de seu território mais amplo e sua mobilidade

31 A *takaja* awá é feita apenas de folhas de palmeira cujos talos são fincados no chão em círculo e as pontas amarradas no alto, fechando o teto. Ela é idêntica à versão da *takaja* de caça, feita para abrigar o caçador que se esconde enquanto espera suas presas na mata. A *takaja* ritual funciona como um portal, ela recebe os dançantes awá que se projetam de lá para o céu, *iwa*, e os espíritos *karawara*, que descem do céu para a terra, *ywy*, para visitar os Awá. Para saber mais sobre a *takaja* awá-guajá, ver Garcia (2010: 420-423). Segundo Viveiros de Castro (1986:286), os sistemas das tocaias são pequenas construções de palha, na mata ou na aldeia, “onde os xamãs entram em reclusão, recebem os espíritos e os mortos, curam os doentes – sistema que se acha nos Wajãpi, Kayabi, Assurini, Suruí, Akuáwa, Parintintim, Shipaya, Tupinambá”.

32 Nesse tempo, talvez possa se dizer que é a ocasião em que os Awá reúnem “até o último homem”, como escreveu Nimuendaju (1978:85) sobre o ritual *nimongarai*, a festa do cauim, dos Apapokuva Guarani, com a diferença bastante significativa de que para os últimos, a festa é de inverno, e cujo principal alimento provém do cultivo do milho. Leonardo Viana Braga chama atenção para profícua comparação com os movimentos de dispersão e concentração Zo’ê, como descritos por ele (2021a:35-37).

mais extensa, ou seja, uma cosmociologia mais plena. Aparentemente paradoxal, a dinâmica social dos coletivos awá-guajá concilia a maior mobilidade no espaço – o andar percorrendo os mais longos caminhos – com a maior concentração social. Sugerimos que tal forma parece ser bastante particular dos Awá, e talvez reencontrada apenas entre alguns coletivos que também abandonaram os cultivos como os já citados Parakanã ocidentais e, muito provavelmente, como entre os Guayaki (Clastres 1995:168-169):

Mas o primeiro mel, o filho da liana, chama-se *kybairu*. Ele designa a festa maior dos Aché, que saúdam o movimento regular do mundo, o retorno das mesmas estações, consumindo em comum, todos os *irondy* de uma vez reunidos, as primícias da natureza, o mel novo, o *kybairu*. Celebração do mel, propicia a lembrar que a verdadeira sociedade é a tribo e não o bando, o *tõ kybairu* – em seu sentido estrito, um jogo reservado aos adultos – contem em si claramente a preocupação de reconstituir, por breves momentos que seja, a comunidade como um todo (...). *Tõ kybairu*, um jogo tal que, para praticá-lo, as pessoas – homens e mulheres – aproximam suas cabeças umas das outras, de sorte que o conjunto ofereça o mesmo desenho, e encontre a mesma unidade que *as células que compõem na colmeia, em um todo ligado, os favos carregados de mel.*

Figura 08 - Potes de mel e células de cria da abelha *Frieseomelitta doederleini*



Fotografia de Rodrigo de Loyola Dias/2019

Façamos uma melhor aproximação aos Araweté (tupi-guarani na Amazônia Oriental, “contatados” recentemente, na década de 1970, como os Awá-Guajá) apenas para comparar situações deste tipo de variação e avaliação sazonais para ajudar-nos a compor o sentido do mel como avatar da coleta, verificando a pertinência de alguma generalização. Na monografia de Viveiros de Castro (1986: 158) sobre os Araweté encontramos que:

A coleta é uma atividade importante na economia Araweté. Seus produtos principais são: (1) o mel, de que os Araweté possuem uma refinada classificação, com pelo menos 45 tipos de mel, de abelhas e vespas, comestíveis ou não; ele está associado a uma dispersão cerimonial da aldeia na mata e é objeto de expedições em que as mulheres têm papel importante. Embora obtido pelo trabalho masculino, o mel, ao contrário da carne, é consumido em primeiro lugar, e em maior quantidade, pelas mulheres.

Nota-se nesta passagem, de pronto, a relevância do mel, já que os Araweté conhecem tantos tipos de méis, mas também que ele é um sinal de dispersão da aldeia, ou signo de vida na mata. Da mesma forma que os Araweté, os Awá cogitam a coleta como uma escuta ao chamado do mel, insistido sobre os deslocamentos na mata. Mas para os primeiros isto se faz associado à forma de fragmentação ou dissolução dos coletivos em unidades menores, ao contrário dos segundos que escutam o chamado do mel procurando-o longe andando distâncias, mas para se reunirem em unidades maiores.

Da mesma forma que entre os Awá, notamos que o verão entre os Araweté parece ser também estimado mais propício à coleta do mel, já que “no começo da estação do mel, em setembro de 1982, percebia-se que as unidades mínimas de coleta envolviam quase sempre grupos de *apihi-pihã*. Na mata, os casais trocados *apihi-pihã* saem para caçar e coletar mel” (Viveiros de Castro, 1986: 424). Mas em observações muito instigantes e ilustrativas da ambiguidade (propriamente sazonal) do mel, ressalta-se que a coleta do mel entre os Araweté tem início em setembro, porque aí começam as primeiras chuvas, ou seja, o mel começa a ser coletado no auge ou no final da estação seca. Como se lê:

[Os *Ayaraetã*] começam a vaguear pela mata, seguindo o curso dos rios, a partir do meio da estação seca, sempre a noite... e sua manifestação causa uma dispersão ou fuga da aldeia para a mata, para colher mel. Se ficarmos na aldeia, os *Ayaraetã* capturam nossas almas, guardando-as para sempre em seu grande chocalho *aray*, onde se fica eternamente comendo mel. (Viveiros de Castro 1986:247)

A partir de setembro, a estação de cauim fermentado começa dar lugar ao tempo do açaí e do mel, produtos cuja coleta é marcada pela dispersão e abandono da aldeia, devido a ‘chegada’ dos espíritos *Iaraci* e *Ayaraetã*. (idem: 269)

Nos Araweté, ‘a festa do milho’ se desdobra em duas, o *peyo* do cauim doce e o *dokã* alcóolic; a primeira marca o fim das chuvas e a segunda se dá durante toda a estação seca. E os xamanismos do mel, embora comecem no auge/fim da seca, se prolongam durante toda a estação chuvosa. Por fim, o xamanismo é importante nos dois casos, mas é o cauim que envolve convite a outras aldeias, não o mel. Mantém-se, entretanto, uma oposição entre o milho e o mel que parece central no pensamento Tupi-Guarani. Quando chega o milho verde, dizem os Araweté, o mel ‘se esvazia’ (i. é, as colmeias) e quando começa o mel, cessam as cauinagens. (idem: 273)

O mel araweté, então, está mais propriamente situado do lado da chuva – mais exatamente do final da seca – quanto ao lado da dispersão para a mata (idem, 274). O mel araweté é signo do tempo da vida na mata, ou do elogio à vida na mata, mas enquanto fuga da aldeia. E este tempo, que dura a estação das chuvas, tem início no final/auge da estação seca, depois do momento dedicado à cauinagem do milho/concentração: “As festas do cauim fermentado costumavam reunir mais de uma aldeia e ainda são o momento culminante da sociabilidade Araweté, onde se junta maior quantidade de gente, por mais tempo” (267). “A vida na aldeia está sob o signo do milho, e de sua forma mais elaborada, o cauim fermentado; a vida na mata sob o signo do jaboti e do mel” (270). Tudo isso evidencia a oposição mel/milho ressaltada como central para o pensamento Tupi-Guarani (idem 267, 273). Portanto, tudo se passa como se, ao situarmos o mel entre os Araweté, surtisse sua contrapartida imediata: o milho. Vida na mata (no inverno) sob o signo do mel; vida da aldeia (no verão): sob o signo do milho³³.

Mas esse modo esquemático não abarca tudo. O milho, signo da aldeia e do tempo das secas (cujo cume é cauim fermentado) entre os Araweté, precisa, ele mesmo, ser plantado nas chuvas. E é por causa do plantio do milho que ocorre uma das dispersões da aldeia para a mata, desta vez não propriamente como fuga, mas para “provocar” o amadurecer do milho.

33 Por ser uma “oposição central para os Tupi-Guarani”, mel/milho, nos leva a conjecturar que também esteja vigente, mas como uma face oculta, entre os Awá (talvez a posição do milho seja na paisagem awá-guajá inteiramente ocupada pelo jabuti?). De toda forma, reconhecer a centralidade da oposição mel/milho para os Tui-Guarani, reforça a argumentação de que a coleta entre os Awá está relacionada com a agricultura na forma da “inversão” dos valores normalmente distribuídos ao par.

Desta vez não no auge da seca (como fora a dispersão do mel), mas já no início das primeiras chuvas, de novembro-dezembro até fevereiro-março: “Esta época de ‘dispersão’ chamada *awaci mo-tiarã*, ‘fazer amadurecer o milho’ – diz-se que, caso não se vá para a mata, o milho não cresce” (idem: 265). Esta partida da aldeia para a mata, depois das primeiras chuvas, que se segue ao plantio do milho nas roças, dura a estação das chuvas, antes da estação seca. Antes, portanto, da concentração da cauinagem do milho. E culmina com o cauim do jabuti, que serve mais propriamente para encerrar as chuvas e a vida da mata. A dispersão do mel, diferentemente, se segue à estação seca, depois da concentração da cauinagem do milho. O mel é signo do encerramento da estação seca, início da estação das chuvas (e o jabuti signo do auge/fim das chuvas, começo da seca). O signo do mel produz uma fuga da aldeia para a mata, e o signo do jabuti (o cauim do jabuti, depois do tempo do amadurecer do milho) indica um retorno da mata para a aldeia. Portanto, mesmo que o mel se situe no tempo das chuvas na mata, ele se diferencia dos outros signos de inverno: sinaliza o auge/fim da seca e a fuga da aldeia para a mata, encerrando a concentração maior e não como no caso do jabuti, concorrendo/trabalhando para ela.

Tudo isso se adequa à descrição do período da seca e do mel awá, no auge/fim da seca: o mel e a vida na mata. Mas, enquanto para os Araweté o mel enseja a dispersão, para os Awá, a vida na mata, sob o signo do mel, propicia a concentração. A oposição marcada verão-aldeia-cauim X inverno-mata-mel se transforma, no caso awá, numa oposição entre temporada de inverno como tempo da caça-coleta-ordinária (do guariba e do jabuti), realizada percorrendo-se menores distâncias que caibam em jornadas de idas e voltas ao acampamento, por grupos menores, uma família, um casal ou uma pessoa; e o tempo do verão seco como o tempo da caça-coleta abundantes, no qual se percorrerem as mais longas distâncias e reunindo os maiores coletivos de pessoas. O verão mantém-se como “quadra da fartura/festa/concentração” para os dois casos. Mas para um, em função do milho (roça); para o outro, mais propriamente em função do mel (coleta).

Portanto, entre os Araweté, a coleta (do mel), do inverno, concorre com o “cultivo” (do milho) e com a “coleta” do jabuti (este que, como destaca Viveiros de Castro, é encontrado durante todo o ano na mata, como o mel, mas, se é coletado preferencialmente no inverno, é apenas porque é nesse período que os Araweté estão também mais na mata). Por isso, em comparação ao sentido que extraímos dos usos e juízos awá, o mel araweté é atenuado (diluído) duas vezes. Primeiro, porque na sua função festa

(concentração de verão), isto é, como hidromel, é “substituído” pelo cauim do milho maduro. Em segundo lugar, na sua função crua ou “sobremesa”, o mel araweté concorre com o jabuti – cujo fígado gordo, encontrado no inverno, é sua carne predileta (idem: 154) –, e por isso pode-se inclusive deduzir-se uma distribuição complementar entre “mel” e “jabuti” como avatares da coleta (nota 5 acima). Tudo isso leva a conjecturar que o mel para os Araweté deve significar ainda mais verdadeiramente um *plus*.

Qual seria o “valor” mais específico do mel para os Araweté? “O mel, espécie de fluido vaginal masculino” (idem: 345); “comer mel amolece como uma relação sexual [...] o simbolismo sexual do mel é múltiplo e ambivalente” (idem: 351); “O mel é ambíguo, intrinsecamente, fluido sexual epiceno” (idem: 362) etc. Toda essa apreciação está ligada a uma “instituição central” (idem: 272) para os Araweté, aquela que encarna em primeiro lugar a fuga à totalização aldeã, que se dá por meio da associação de casais entre os quais se troca intimidade, principalmente, sexual:

E a mata, o jaboti e o mel configuram a simbólica da “lua de mel” Araweté - que não se faz entre esposo e esposa, mas entre *apihi* e *apino*; não envolve um, mas dois casais. E esta “lua de mel” corresponde de fato a duas lunações – uma espécie de “lua nova” do milho, em que este se “oculta” (*ti’í*, diz-se do milho nas chuvas e da lua nova), que é ao mesmo tempo uma “lua cheia” do mel (quando as colmeias estão repletas). O tempo das “chuvas do milho” (*awaci ami*) é o tempo do mel e das *apihi* - e gorda como o mel é a vagina das nossas *apihi*, dizem os Araweté” (Viveiros de Castro, 1986: 424-425).

Assim, a dispersão araweté (fuga da aldeia para a mata) provocada pelo mel, é valorizada sobretudo por ensejar o padrão de associação entre casais *apihi-pihã*. Uma nota bastante eloquente para invocar a relação *apihi-pihã* como uma forma de associação que se realiza na mata, como são a caça-coleta, é o fato de que às parcerias “sexuais” entre os casais podem estender-se as associações “econômicas”, menos aquelas que envolvem o trabalho agrícola³⁴. A “agricultura” exclui (o mel das) relações *apihi-pihã* e vice-versa.

Estas observações levam a apontar que o mel araweté não representa/especifica tanto um quadro de fartura (nem um modo geral da fartura, como a coleta para os Awá) mas, melhor, uma fartura especial, a sexual. Uma vida de intimidade, vivida na mata, em oposição à vida de concentração na aldeia (onde a intimidade entre parceiros não é possível): “Na aldeia, então,

34 “Note-se que a frequente associação econômica entre os quartetos *apihi-pihã* não envolve nunca o trabalho agrícola, mas sim a caça” (Viveiros de Castro, 1986: 426).

temos uma maior extensão de contatos, mas menor intensidade e o relativo fechamento da unidade conjugal; na mata, uma menor extensão, mas maior intensidade de relações interfamiliares e a abertura do casal” (Viveiros de Castro, 1986: 272).

Enfim, provisoriamente, podemos sugerir que para os Awá – que abandonaram o cultivo, inclusive do milho –, o mel (no papel da coleta) desenha o modelo genérico da fartura, das trocas. Fornece a medida mais geral dos modos à mesa (inclusive o sexual). Assim, figura como etiqueta da coleta estimada abundante (ao lado, é claro, da caça abundante) – aquela que enseja a atualização da face festa-concentração – que se realiza por meio de longas travessias e estadias duradouras, no verão seco, mata a dentro. Retomando a questão da conexão entre a presença concreta do mel e sua posição teórica como signo de uma vida pautada pela perda vantajosa, tudo indica que ela é pertinente entre os Awá e isso pode favorecer um nexo plausível de generalização.

No caso dos Araweté (que mantêm o cultivo do milho, ainda que o coloque um pouco na mata), mesmo que o mel se mantenha como emblema da fartura da vida social “na mata”, parece mais particularmente adequado como “hipóstase” da própria relação sexual, imaginada além e aquém da aliança: o padrão *apihi-pihã*, como escreveu Viveiros de Castro, promove o sexo com outros parceiros, além do casal, ou além dos afins atuais, promovendo, assim, uma “finta na afinidade” (pg. 422) ou um “antídoto da afinidade” (pg.427). Se os Araweté enfatizam a diferença entre concentração e dispersão, colocando cada uma delas sob um “signo”, ora do milho, ora do mel, projetam um pouco as roças (de milho) para a mata ao fazer depender da vida na mata o amadurecer do milho. Assim, também “intensificam” as relações na mata, valorizando-as como centrais, borrando também a oposição mais extrema, aquela que condensa como, de um lado, aldeia-roça-cultivo-entre-si, e de outro, mata-selvagem-fora-de-si. Sob o signo do mel fazem, ao seu modo, o elogio da vida na mata, valorizando a intimidade entre poucos em face da convivialidade entre muitos.

Em todo caso, mantem-se o mel como emblema da vida na mata e elogio das vantagens de diversidade (intensidade) em face da acumulação (concentração). Mas, mais interessantemente ainda, cada um deles torce uma imagem tradicional, os Araweté (cultivadores preferenciais de milho) torcem a imagem mais tradicional da *roça*, fazendo com que o cultivo do milho trabalhe pela dispersão para a mata (assim como o mel), enquanto os Awá (ex-cultivadores) torcem a imagem da *aldeia*, localizando-a na mata. É plausível que ambas torções sugiram uma tendência de desmarcação da diferença entre “cultivado” e “selvagem”, assim como entre aldeia e

floresta. E o mel, este ser ambíguo (ambivalente, complementar, epiceno, paradoxal, invertido, regressivo etc.), é protagonista para agenciar essas transformações.

FIGURA 09 – Tirada de mel dos isolados da TI Araribóia



Fotografia de Daniel Cangussu/2017

4- Considerações finais

De modo mais abstrato, o mel, demonstra sua ambiguidade mais eloquente: pode ser formulado como um objeto não definido sob termos exclusivistas (como o parentesco atual), mas sob condições potenciais, como são as florestas (em face da vida doméstica), ou da afinidade potencial (ou a amizade formal, em face do parentesco atual), ou as da coleta (em face da agricultura). O mel conjuga em si a Cultura e a Natureza, ou sintetiza a cultura da natureza. Nesse sentido que entendemos a coleta (do mel primeiramente) como uma agricultura invertida (como a relação *apihi-pihã* é um parentesco invertido), pois não apenas inverte nosso senso comum de agricultura (como item necessário para processar uma fase de desenvolvimento humano), mas também o sentido nativo, que não deixa de diferir a coleta do cultivo (assim como difere o parentesco da parceria sexual). O mel produz uma inversão no sentido “valorativo” a partir do qual surgem as estimativas de abundância/penúria, porque a coleta (o mel como seu avatar) inclui, necessariamente, desde o princípio, toda forma

de “cultivo”, ao problematizar ou neutralizar a diferença exclusiva entre o doméstico e o selvagem. Estando aquém e além da Cultura, ao mesmo tempo sobre-humano, sagrado, e infra-humano, regressivo, o mel reconhece ou faz reconhecer, de volta, a Cultura no seio da Natureza. O mel mela as oposições exclusivas e as totalizações em unidades discretas. Sua linguagem é a da fuga da acumulação na multiplicação das diferenças.

Com isso, uma última observação para mais pesquisas e reflexões: como dissemos, o mel é um sinal da continuidade desta orientação geral awá, um nexa da sua “cultura”. Talvez também a própria política do evitamento levada, efetivamente, a cabo apenas pelos isolados, informe, todavia, algo sobre a forma geral da cultura. Sugerimos que esta política encontra esteio no modo particular como os Awá (isolados e os aldeados) se relacionam (potencial e efetivamente) frente aos seus outros. Temos evidências de que seja frente aos brancos (karaí, invasores de suas terras), seja frente aos Ka’apor (com quem todavia andaram junto), ou aos Guajajara, ou até frente aos coletivos que são reconhecidos (posteriormente) ao contato como ex e talvez futuros parentes, ou apenas “bandidos” inimigos *mihua* (termo pelo qual os awá falam de seus outros desconhecidos potencialmente inimigos, inclusive sobre os que chamamos “isolados”), os Awá tendem à “desaparecerem e reaparecerem”, como já dito (Otto, 2017). Muitos escreveram sobre o lugar central dos “outros” dos Awá, sintetizados neste termo *mihua* (Garcia, 2010; Yokoi, 2014; Cardoso, 2019) e os argumentos nos permitem crer que os Awá têm estes coletivos, que chamamos “isolados”, não como exceção ou desvio de regra, mas ao contrário, como a reafirmação das suas próprias convicções sobre como devem ser as relações entre coletivos humanos. Estas relações não precisam ser nem irreversíveis ou constantes e muito menos de subordinação categórica. Ao contrário, devem prever a autonomia de cada um dos coletivos, expressa em mobilidade e flexibilidade das unidades, inclusive para poderem aliar-se, ou reusarem alianças³⁵. A avaliação geral dos Awá aldeados sobre a potencial aparição

35 Para ressaltar a ambiguidade do sentido e a potencial maleabilidade da relação que pode se esperar de um *mihua*, ou, como se pode dizer também, um *awá ka’a pahara* (em tradução literal: “gente que anda na mata”), cito Yokoi (2014:72): “Apesar de não ter ouvido falar de nenhum caso de ataque dos *awá ka’a pahara* aos Awá que estão morando nas aldeias, eles são tidos como temíveis antropófagos tão perigosos quanto os karaí em seu poder mortal. Por outro lado, são ‘parentes’ que compartilham uma mesma língua e um mesmo tipo de alimentação”.

de vários *mihua*, inclusive *mihua* do *mihua* (como aconteceu ao recém chegado de 2014 na aldeia Tiracambu, ele mesmo um *ex-mihua*, foi alvo de uma agressão de um *mihua* tendo sido flechado bem ali no igarapé que passa ao fundo das casas de moradia, (cf. Otto, 2017) demonstra que esta “aparição” (e desapareção) é uma espécie de regra geral, uma fonte potencial (que remete aquela formulação de Viveiros de Castro (2019³⁶)). Os casos de aparecimento e desaparecimento de 2014 foram um exemplo disso. Mas também, como argumentamos, são exemplos disso os casos de aparecimento e reaparecimentos dos coletivos descritos nos “primeiros contatos” e assim, desde então. E todos remetem a esta forma ou padrão anterior dos coletivos para comporem-se e se recomporem. Remetem assim à mobilidade particular dos Awá, segundo a qual, como descrevemos, os coletivos se compõem diferentemente (dissolvidos em pequenas unidades e concentrando-se em unidade maior) de acordo com as variações sazonais. Assim, sugerimos que tanto a política do isolamento (autonomia dos coletivos para desaparecer e reaparecer), quanto a relevância do mel (o elogio do mel e da coleta ou do modo forrageiro) estão intimamente relacionadas, remetem mais que a uma “atividade de subsistência/resistência”, à um “fundamento” da “cultura” awá-guajá, a saber, à sua mobilidade ou seu modo de ser, de fazer (-se) coletivo(s), e de resistir.

Referências bibliográficas

Almeida, Fernando Ozorio de. “A arqueologia dos fermentados: a etílica história dos Tupi-Guarani”. *Estudos Avançados*, v. 29, n. 83. 2015.

Aparício, Miguel. C. Lévi-Strauss: O conceito de Primitividade. *Amazônica: Revista de Antropologia* (online), v.12. 2020. (Texto originalmente publicado em Lévi-Strauss, C. 1968. The concept of primitiveness, in *Man the Hunter*, editado por Richard B. Lee e Irven DeVore, pp. 349-352. New York: Aldine De Gruyter).

Aparício, M. “Itinerários vegetais, ou da inconstância da aldeia banawá”. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, SP, v. 3, n. 00. 2020b.

36 Citamos Viveiros de Castro (2019:14): “Em todas essas variadas situações de isolamento, de de-isolamento, de re-isolamento, de aparição e desapareção, de memória e experiência, a figura evanescente, fugidia e proteiforme do “povo isolado” é imanente às cosmopolíticas indígenas. Ela é o modo de existência espectral, isto é, indestrutível, daquela forma de vida que Pierre Clastres (2017 [1974]) chamou de “sociedade contra o Estado”.

- Balée, William. “Biodiversidade e os índios amazônicos”. In: Carneiro da Cunha, Manuela; Viveiros de Castro, Eduardo. *Amazônia Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII, USP. 1993.
- Balée, William. *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany—the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York: Columbia University Press. 1994.
- Balée, William. “O povo da capoeira velha: caçadores-coletores das terras baixas da América do Sul”. IN: C. Pavan (coord.). *Uma estratégia latinoamericana para a Amazônia* (vol. 1). São Paulo: Memorial. 1996.
- Balée, William L. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press. 2013.
- Berto, Flavia de Freitas; Cardoso, Guilherme Ramos; awá-guajá, Hajkaramuky et al. “O finado dono do jabuti queria transar com o finado dono do jaguar”. *Linguística* (UFRJ), v. 15, n.1. 2019.
- Braga, Leonardo Viana. *Panem. Sobre seu viés de gênero entre os Zo'é*. *Mana*, v. 27, n. 2. 2021.
- Braga, Leonardo Viana. *Eremi'u rupa. Abrindo roças*. 1 ed. São Paulo: Iepé, FPEC/Funai & Fundo de Artesanato Zo'é/FAZ, Série Saberes Zo'é, v. 2, 189pp. 2021a. Braga, Leonardo Viana. “Panem. Sobre seu viés de gênero entre os Zo'é”. *Mana* [online]. 2021, v. 27, n. 2. 2021b. Cangussu, D. *Manual Indigenista Mateiro. Princípios de botânica e arqueologia aplicados ao monitoramento de povos indígenas isolados (refugiados) na Amazônia brasileira*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Pesquisas da Amazônia, Manaus, Amazonas. 2021
- Cangussu, D. Relatório da expedição de monitoramento na Terra Indígena Arariboia, Equipe “C”. Ministério da Justiça e Segurança Pública, Lábrea, AM. 2017.
- Cangussu, D., Franciscato, R., Machado, L., Rocha, D. A., Miguel, E., & Drumond, M. A. Monitorando as “tiradas de mel”: metodologias de proteção e conservação dos territórios dos povos indígenas isolados da Amazônia. V Simposio brasileiro de biologia da conservação. 2019.
- Cardoso, Guilherme Ramos. “ARIKU KARAI PYRY: O ‘ficar no meio dos brancos’ para os Awa do Pindaré, MA”. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UNICAMP. Campinas: 2019.
- Carneiro da cunha, Manuela. “Traditional People, Collectors of Diversity”. In: Brightman M.; Lewis J. (Org.). *The Anthropology of Sustainability*. 1ed.

- New York: Palgrave Macmillan, v. 1. 2017.
- Carneiro da Cunha, Manuela. "Antidomestication in the Amazon. Swidden and its foes". In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9 (1). 2019.
- Clastres, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cocac & Naify, 2003.
- Clastres, Pierre. *Crônica dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34. 1995. Coelho, Elizabeth Maria Beserra; hernando, Almudena (orgs.) *Estudos sobre os Awá: caçadores-coletores em transição*. São Luís: Ed. EDUFMA. 2013.
- Coelho de Souza, Marcela Stockler. "O traço e o círculo: O conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos". Tese de doutoramento em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2002.
- Cormier, Loretta. *Kinship with monkeys: the Guajá foragers of eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press. 2003.
- Costa, Luiz. "Worthless Movement: Agricultural Regression and Mobility," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 7: Iss. 2, Article 2. 2009.
- Costa, Luiz & Fausto, Carlos. "The Enemy, the Unwilling Guest and the Jaguar Host". *L'Homme*, 231-232 (3-4). 2019.
- Descola, Philippe. *La Selva Culta. Simbolismo y Práxis em la Ecología de los Achuar*, Instituto Francés de Estudios Andinos – IFEA y Ediciones Abya-Yala (Quito, Ecuador). 1996.
- Emperaire, Laure. "Dissonâncias vegetais: entre roças e tratados". In: Oliveira, Joana Cabral de et al. (orgs.). *Vozes Vegetais – Diversidade, resistências e histórias das florestas*. São Paulo: UBU. 2020.
- Fausto, Carlos. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP. 2001.
- Fausto, C., & Neves, E. "Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon". *Antiquity*, 92(366). 2018.
- Forline, Louis Carlos. "The persistence and cultural transformation of the Guajá Indians: foragers of Maranhão state, Brazil". Dissertation. University of Florida, Gainesville. 1997.
- Franciscato, R., & Cangussu, D. Relatório da expedição "Serra do Opianes" - BAPE Bananeiras. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio,

- Seringueiras, RO. 2013.
- Gallois, D & Havt, N, “Relatório de Identificação da Terra Indígena Zo’ê”. Mimeo. 1998.
- Garcia, Uirá Felipe. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.
- Gomes, Mércio Pereira. “O povo Guajá e as condições reais para sua sobrevivência” In: Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- Gow, P. “Me deixa em paz!”. Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco. *Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 54, n. 1. 2011.
- Graeber, D. & David Wengrow. *O Despertar de Tudo: Uma Nova História da Humanidade*. São Paulo: Cia das Letras. 2022.
- Haraway, Donna. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes” (trad. de Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy). *Climacom*. “Vulnerabilidade”. 3(5). 2016.
- Hartt, Charles Frederick. *Os Mitos Amazônicos da Tataruga*. Tradução e Notas de Câmara Cascudo. Recife: Arquivo Público Estadual. 1952.
- Heckenberger MJ, Russell JC, Fausto C, Toney JR, Schmidt MJ, Pereira E, Franchetto B, Kuikuro A. “Pre-Columbian urbanism, anthropogenic landscapes, and the future of the Amazon”. *Science* 321. 2008.
- Lathrap, D.W. “Our Father the Cayman, Our Mother the Gourd: Spinden Revisited, or a Unitary Model for the Emergence of Agriculture in the New World”, In *Origins of Agriculture*, edited by C. A. Reed. 1977.
- Lima, Ana Gabriela Morim de. “A cultura Batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô”. *Mana* v. 23, n. 2. 2017. Lima, Ana Gabriela Morim de. “Etnografias Jê e as plantas cultivadas: contribuições para o debate sobre sistemas agrícolas tradicionais”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 11(2). 2019.
- Lévi-strauss, Claude. “O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical”. In: *Suma Etnológica Brasileira Vol. 1: Etnobiologia*. Ribeiro, Darcy (ed.); Ribeiro, Berta G. (coord.), Petrópolis: Vozes, Finep. 1986. Lévi-strauss, Claude. “A Noção de arcaísmo em etnologia” In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac e Naify. 2013[1952]

- Lévi-strauss, Claude. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac e Naify. 2004.
- Lévi-strauss, Claude. *Do Mel às Cinzas*. São Paulo: Cosac e Naify. 2004b.
- Lévi-strauss, Claude. *Origem dos Modos à Mesa. Mitológicas III*. São Paulo: Cosac Naify. 2006.
- Lévi-strauss, Claude. *História de Lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras. 1993.
- Maizza, Fabiana. “Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara”. *Mana*, v. 20, n. 3. 2014.
- Neves, E. G. “O Velho e o Novo na Arqueologia Amazônica”. *Revista USP*, (44). 2000.
- Neves, E.G. “El Formativo que nunca terminó: la larga historia de estabilidad en las ocupaciones humanas de la Amazonía central”. *Boletín De Arqueología PUCP*, (11). 2007.
- Neves, E.G. “Não existe neolítico ao sul do Equador: as primeiras cerâmicas amazônicas e sua falta de relação com a agricultura”. In *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN. 2016.
- Neves, E.G. *Sob os Tempos do Equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central*. 1. Ed. São Paulo: Ubu/Edusp, 2022.
- Neves, E. G. Heckenberger, Michael J. “The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia”. *Annual Review of Anthropology*. 2019. O’dwyer, E. C. Laudo antropológico sobre a Área Indígena Awá. 5a Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão, processo no 95.353-8, 2002. Oliveira, Joana Cabral de; Amoroso, Marta; Lima, Ana Gabriela Morim de; Shiratori, Karen; Marras, Stelio; Emperaire, Laure (Orgs.) *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora. 2020.
- Oliveira, Joana Cabral de. “Agricultura Contra o Estado”. In: Oliveira, Joana Cabral de et al. (orgs.). *Vozes Vegetais – Diversidade, resistências e histórias das florestas*. São Paulo: UBU. 2020. Oliveira, Joana Cabral de. “Mundos de roças e florestas”. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 11, n. 1. 2016.
- Otto, R. “Outra vez, me deixa em paz!: crônicas de um desencontro tupi-guarani no Maranhão”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 9(1), jan./jun. 2017.

- Otto, R. “A Besta Árida: uma perspectiva ‘anti-neolítica entre os Awá-Guajá, Tupi no Maranhão”. *Revista Teoria & Sociedade – FAFICH/UFMG*, V.24 N.2, 2016.
- Ozorio de Almeida, Fernando y KATER, Thiago. “As cachoeiras como bolsões de histórias dos grupos indígenas das terras baixas sul-americanas.” *Revista Brasileira de História*, Vol. 37, núm.75. 2017.
- Perrone-Moisés, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese de livre docência. Universidade de São Paulo. 2015.
- Rival, Laura. “Amazonian historical ecologies”. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*. J. Roy. Anthropol. Inst. (N.S.), S79-S94. 2006.
- Rival, Laura. “Domesticating the landscape, producing crops, and reproducing society in Amazonia”. In David Parkin and Stan Ulijaszek (eds), *Convergence and emergence: towards a new holistic anthropology*. Oxford: Berghahn Books. 2007. Rival, Laura. “Domestication of peach palm (*Bactris Gasipaes* Kunth): the roles of human mobility and migration”. In *The ethnobiology of mobility, displacement and migration in indigenous lowland South America* (ed.) Miguel Alexiades. Oxford: Berghahn Books. 2009.
- Rodrigues, Patrícia de M. “Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo”. *Anuário Antropológico*, v.38 n.1. 2013.
- Sahlins, Marshall. “A Sociedade afluente original”. In: *Cultura na prática*. Editora UFRJ. 2004.
- Sautchuk, Carlos Emanuel. “Os antropólogos e a domesticação. Derivações de ressurgências de um conceito”. In *Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida*. Porto Alegre: UFRGS. 2018.
- Scott, James C. *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. Yale University Press, 2017. Shiratori, Karen. “O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio Purus, AM)”. *Mana*, v. 25, n. 1. 2019.
- Tsing, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ ANPOCS. 1986.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 2002.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. Cosac e Naify: São Paulo. 2015. Viveiros de Castro, Eduardo. “Nenhum povo é uma ilha”. In: Fany Ricardo e Majoi Gangorra (orgs) *Cercos e Resistência-Povos Indígenas Isolados*. São Paulo: ISA. 2019. Yokoi, Marcelo. “Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os Outros”. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. São Carlos: UFSCar. 2014. Wengrow, David & Graeber, David. “Many Seasons Ago”: Slavery and Its Rejection among Foragers on the Pacific Coast of North America. *AMERICAN ANTHROPOLOGIST*, Vol. 120, No. 2. 2018.