

A *BESTA ÁRIDA*: UMA PERSPECTIVA “ANTINEOLÍTICA” ENTRE OS AWÁ-GUAJÁ, TUPI NO MARANHÃO

RENATA OTTO

RESUMO

Originários da região do interflúvio Xingu-Tocantins, os Awá-Gujá, tupi-guarani, empreenderam uma migração, mudando-se para sua região atual no vale do Pindaré, no estado do Maranhão. Ao mesmo tempo, deixaram um modo agricultor/aldeado e adotaram um modo forrageiro/desaldeado. Ou seja, passaram por um acontecimento histórico (ou evento) e efeturaram uma transformação estrutural. Discutimos os argumentos que afirmam que tal transformação seja decorrência do evento. Em nossa hipótese, todos os eventos são transformações, isto é, são atualizações, em níveis conversíveis, de uma mesma cosmopolítica. Desta maneira, as transformações deixam de ser

explicadas como efeito de uma constrição externa e passam a aparecer mais como uma “escolha”, um modo próprio de ordenar as contingências por meio de padrões anteriores. Sustentamos ainda que esta escolha (esta transformação) particular da sociedade awá-gujá é marcada por um caráter paradoxal (aliás, como o dom, livre e obrigatório, ao mesmo tempo): ela se realiza, de acordo com o sugerido por Lévi-Strauss, como uma “perda vantajosa”. Trata-se, enfim, de apreciar como vantagem o abandono (ou a perda), recusando a acumulação (de quantidades do mesmo) em favor da diversificação ou diversidade (das qualidades).

PALAVRAS - CHAVE

Transformação; Tupi-guarani; Agricultura; Caça-Coleta; Awá-Gujá.

THE ARID BEAST: A PERSPECTIVE “ANTINEOLÍTICA” BETWEEN THE AWÁ-GUAJA, TUPI IN MARANHÃO

ABSTRACT

Originating in the area between Xingu-Tocantins, the Awá-Gujá, Tupi-Guarani, undertook a migration, moving to your current region in the Valley of the Pindaré, in the State of Maranhão. At the same time left a farmer/aldeado mode and adopted a forage/desaldeado mode. That is, a historical event (or event), and made a structural transformation. We discussed the arguments that claim that such a transformation is a result of the event. In our time, all events are transformations, i.e. are updates, at convertible levels of a same cosmopolitical. In this way, the transformations are no longer explained

how external constriction effect and appear more like a “choice”, a way of ordering the contingencies through previous standards. Support even though this choice (this change) particular awá-guja society is marked by a paradoxical character (in fact, as the gift, free and compulsory, at the same time): it takes place in accordance with the suggested by Lévi-Strauss, as a “beneficial”. It is anyway, to enjoy the advantage of abandonment (or loss), refusing the accumulation (of quantities of the same) in favor of diversification or diversity (qualities).

KEYWORDS

Transformation; Tupi-Guaraní; Agriculture; Hunter-Gathering; Awá-Gujá.

SOBRE OS AUTORES

RENATA OTTO

Graduada em Antropologia pela UFMG, mestre em antropologia social pelo Museu Nacional/UFRJ e doutoranda pelo PPGAS da Universidade de Brasília. Foi técnica em antropologia da FUNAI entre 2009 e 2014, onde atuou nas coordenações de delimitação e demarcação de terras, e proteção aos índios isolados e recém contatados. É membro da Filmes de Quintal e colabora na realização do Forumdoc.bh. Co-dirigiu, com Sueli Maxakali e Isael Maxakali, o filme Quando os Yamiy Vêm Dançar Conosco (2012).

SUBMETIDO EM

Outubro de 2017

APROVADO EM

Novembro de 2017

A história da migração Awá-Guajá e Ka'apor sustenta que as duas sociedades tupi-guarani migraram em conjunto da região do Baixo Tocantins para sua região de habitação atual (na parte mais oriental da Amazônia, estado do Maranhão). Ressaltamos que “em conjunto” não quer dizer que estivessem juntos, de maneira amigável. Quer dizer apenas que fizeram o mesmo movimento, no plano espacial, deslocando-se desde a região de habitação tradicional rumo a outra região, durante um período comum. Ou seja, estavam em contiguidade no plano espacial e temporal. Mas nunca mantiveram uma contiguidade pacífica. Ao contrário, mantiveram-se sempre como *inimigos*. Ka'apor e Awá-Guajá mataram-se muitas vezes. Ribeiro (1976; 1982; 1996) aponta vários ataques ka'apor aos assentamentos guajá, com a finalidade de vingarem-se por quaisquer danos sofridos no seu contato com a sociedade nacional. Ribeiro assinala também que os Ka'apor demonstravam menosprezo pelos Awá-Guajá, os quais consideravam gente menos humana. Como aponta Garcia (2010), citando Ribeiro (1979 [1996]: 373), “os Ka'apor proferem em sua cosmogonia que (o demiurgo) Maíra fez os Ka'apor de pau-d'arco, aos *karaiwas* (não-indígenas) de sumaúma e aos Guajá de pau-podre, por isso vivem no mato, não fazem casa, e só comem coco”. Enquanto isso, os Guajá teriam se mantido arredios e evitado os contatos e confrontos, seja com outros grupos indígenas – “embora tenham sido acusados pelos Ka'apor de invadirem e pilharem suas roças” –, seja com as frentes de expansão coloniais. Portanto, se estavam em contiguidade temporal e espacial, nunca estiveram em contiguidade política.

Este fato muito importante nos força a entender que os projetos de sociedade desses dois grupos eram irreconciliáveis, apesar de manterem-se na mesma *terra*: sob um fundo cultural e um fundo ambiental comuns (como as onças e os humanos, aliás, como veremos a seguir). E nos leva a considerar bem de perto as argumentações de Marshall Sahlins (1990) sobre as transformações históricas. Concordamos com o autor que uma explicação que imputa a causa da transformação a um “evento” (no caso, a migração e as sucessivas condições, suscitadas por ela) é, no mínimo, uma explicação manca, porque deixa de considerar justamente que o “evento” é sempre um “acontecimento na estrutura”. Já adiantamos nossa perspectiva a propósito deste tema: para nós, esta migração comum deve ser explicada como uma das atualizações do destino previsível na cosmopolítica indígena, cumprindo a mobilidade terrana, a “mudança constante de lugar” (nos termos de Pissolato [2006¹]) que cabe aos “abandonados” (os humanos que ficaram na terra depois da partida dos demiurgos). Tal migração estaria, portanto, no conjunto de possibilidades da procura do lugar “bom para se viver”, ou melhor, do lugar “onde possam realizar o bem viver”. Neste sentido, procuraremos demonstrar aqui a “mobilidade” particular awá-guajá como um caso da mobilidade tupi-guarani. Isso significa que haveremos de relacionar as faces particulares das transformações históricas ou atualiza-

1 Pissolato afirma ter tomado o conceito de mobilidade de Garlet (1997): “É esse autor que chama a atenção para a necessidade de não tomar toda e qualquer movimentação espacial sob a categoria ‘migração’, propondo o uso de um termo capaz de englobar as formas diversas de deslocamento presentes entre os Mbya: *mobilidade*” (2006: 92). Segundo este conceito, “a antiga noção de território em que se circulava teria sido substituída por uma perspectiva ‘aberta’ e ‘descontínua’ de uso do espaço, que pode estar sempre a ampliar-se” (Pissolato 2006: 30). Ao meu ver, o mais radical no uso (ou reconstrução) do conceito de “mobilidade” em Pissolato é sua maneira de evidenciar que ocupar um espaço ou constituir um território (e uma pessoa) enseja primeiramente um movimento, um deslocamento constante entre paradas: “Parar e continuar (ou não parar) são aspectos de um mesmo *caminho* de perfeição... Este modo de ficar na terra envolve tanto *ficar* em um lugar e nele por em prática a reza e o bom relacionamento com os ‘compueblanos’ (conforme traduz Cadogan o termo *eterã*, ‘parente’), quanto o continuar, isto é, a procura por novas condições mais favoráveis para a permanência” (2006: 83-84). Pissolato evidencia, mais geralmente, que o modo do permanente é a alteração ou mudança.

ções sociocosmológicas awá-guajá com um campo de transformações mais vasto e mais abstrato da tradição cultural tupi-guarani. Adiantamos também nosso ponto: se as duas sociedades, Awá-Guajá e Ka'apor, cumpriram a mobilidade tupi-guarani, cada uma delas o fez de um modo particular; então, a explicação para a diferença nas transformações de cada uma das sociedades não deve ser buscada nem apenas no fundo cultural comum, nem apenas no fundo ambiental e histórico, que, neste caso (da migração e reassentamento das sociedades awá e ka'apor), é também comum. Portanto, a explicação para a diferença na atualização socio(lógica) de cada uma das sociedades deve partir das condições “dadas” em comum, para chegar a ser buscada nas condições “dadas” pela perspectiva “política” ou “cosmopolítica” particular de cada sociedade.

2 - O PERFIL ETNOGRÁFICO E HISTÓRICO DA SOCIEDADE AWÁ-GUAJÁ E O COMPLEXO MIGRATÓRIO TUPI-GUARANI

Os Awá-Guajá fazem parte daquele grande grupo de sociedades de tradição Tupi que ocupa áreas de floresta, das terras baixas da América do Sul, em torno do planalto central brasileiro, formando o famoso anel Tupi, como descreveu, entre outros, Júlio César Mellati (2017: 1). Para se ter uma ideia da amplitude e da variação interna desse conjunto, lembremos que o tronco linguístico Tupi abarca dez famílias, cujos falantes espalham-se pela Amazônia atravessando áreas da Guiana Francesa, Colômbia, Peru, Bolívia e Brasil, além do Chaco boliviano e paraguaio. Os Awá-Guajá falam a língua Guajá, uma das quarenta línguas da família tupi-guarani, conforme Aryon Dall'Igna Rodrigues (1984/1985).

De acordo com Viveiros de Castro, um “complexo migratório” (somado às pressões coloniais) poderia explicar a mínima variação linguística e a máxima dispersão geográfica (em composição com a grande variação sociomorfológica) das sociedades tupi-guarani:

A primeira coisa a chamar a atenção de quem quer que examine a bibliografia referente aos povos de língua Tupi-Guarani é a associação entre uma diferenciação mínima no nível linguístico, uma disposição máxima em nível geográfico, e uma não menos elevada heterogeneidade no que tange à morfologia social. [...] A ligação entre os dois primeiros fenômenos deve ser atribuída a um jogo de fatores histórico culturais, a saber: o complexo “migratório” TG, somado aos deslocamentos e remanejamentos populacionais produzidos pela invasão europeia (Viveiros de Castro 1986: 106).

Etnografias das sociedades tupi-guarani evidenciam o caráter fortemente móvel (disperso em grandes extensões) de sua ocupação territorial como um dos aspectos invariantes da sociologia do conjunto: ver, por exemplo, Balée, para os Ka'apor; Carlos Fausto, para os Parakanã; Orlando Calheiros, para Akuáwa-Asuriní; Viveiros de Castro, para os Araweté, etc.² Este último aponta (1986: 135): “O movimento objetivo e subjetivo Araweté, quanto ao território, é o de um constante ‘ir adiante’, um deixar para trás os inimigos e os mortos. A recuperação de uma área antiga lhes é estranha”. Por sua vez, tal mobilidade territorial estaria apoiada na concepção, geral entre os Tupi, de que os huma-

2 Além das etnografias tupi-guarani, ver o balanço de Noelli (1996) e o *Comentário* de Viveiros de Castro (1996) ao artigo de Noelli, em que se discute a substituição do “modelo de migração” pelo de “expansão territorial para as sociedades tupi do continente sul americano”.

nos vivem “em busca de uma *terra sem males*”. Como sugere ainda Mellati (2017: 02):

A busca da “Terra sem Males”, como há muito mostrou Alfred Métraux (1950) com relação aos tupis do litoral, apesar das características messiânicas, não estava vinculada diretamente à chegada dos europeus. Recebeu mais de uma interpretação, como a de Pierre Clastres (1988), que seria uma forma de obstar a formação de uma nova organização política centrada num crescente poder do chefe da comunidade. Além dos tupis litorâneos do século XVI, animou as migrações guaranis do final do século XIX e início do XX (Nimuendaju 1987), assim como parece estar presente até em soluções individuais para os infortúnios, como na história do índio caapor que saiu à procura do herói mítico Maíra (Ribeiro 1974). Trata-se, pois, de mais um elemento comum aos tupis.

Notamos que, talvez, a mobilidade territorial colocada em marcha pela busca da terra sem males, este “elemento comum aos tupis”, como demonstrou Mellati, seja apenas o aspecto mais evidente de um traço mais fundamental ou, dito de outro modo, um traço que se atualizaria em vários níveis reciprocamente traduzíveis ou “conversíveis” (para usar um termo frequente nas análises das transformações míticas por Lévi-Strauss) do sistema cultural. No nível da mitologia cosmogônica, explica-se que os humanos foram abandonados nessa terra pelo demiurgo e, desde então, vivem em busca do lugar adequado para realizar o bem viver, de acordo com os fundamentos colocados pelo demiurgo. Acontece que a maquinaria mítica mobiliza a figura do demiurgo, dispondo-o em muitas (infinitas) paradas e, em cada uma delas, vê-se obrigado a seguir adiante, depois de constatar que sua criatura é, inexoravelmente, falha. Desta maneira, de acordo com a mitologia tupi, os humanos (e a terra) são aquilo que restou na terra, após tentativas fracassadas do demiurgo de estabelecer uma ordem incorruptível. Enfurecido com o rumo dos acontecimentos na terra, o demiurgo parte para o patamar celeste, onde vige a ordem primordial, abandonando na terra sua criação (inclusive os humanos) e a própria ordem atual que ele criara. A partida do demiurgo acaba por ilustrar que a ordem atual não passa de uma sucessão de tentativas fracassadas de estabelecimento de fronteiras (exemplarmente a que separou céu e terra), distinções nítidas, pois basta que elas sejam colocadas para que, em seguida, sejam franqueadas pelo atravessamento dos corpos por outros corpos ou pelo deslocamento deles para outros mundos. Enfim, a vida na terra, conforme a ordem atual, é perecível e, por isso, resume-se na busca de um recomeço (inevitável). E este pode, frequentemente, aliás, como nos mitos, atualizar-se como uma migração ou uma mudança, um abandono do lugar e uma marcha adiante.

O motivo das migrações tupi-guarani como função da busca da terra sem males foi lastreado na literatura tupi desde a seminal descrição de Curt Nimuendaju (1914[1987]) no trabalho *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião apapouwa-guarani*; abordou-o também seminalmente Alfred Métraux, em *Migrações históricas Tupi-Guarani*, de 1927, baseando-se nas descrições de Nimuendaju. De acordo com Viveiros de Castro (1986: 83), Métraux “defende a hipótese de que tal fenômeno é anterior à conquista europeia, estando enraizado em atitudes cosmológicas próprias dos Tupi”. Segundo Laraia (1986: 21), Métraux, apesar de demonstrar que os movimentos migratórios tupi antecediam a chegada dos europeus, teria distinguido duas motivações: a crença na existência de um paraíso terrestre, a terra sem males, e o desejo de escapar da servidão imposta pelos portugueses. Isso porque havia a desconfiança de que as migrações tupi-guarani, e a teoria da terra sem males que as embasava, deviam-se à interferência do cristianismo e assim não passariam de reflexo da aculturação indígena. Foi contra este fundo que Hélène Clastres ([1975] 1978) retirou as dúvidas sobre a origi-

nalidade indígena da teoria da terra sem males. Pierre Clastres o afirmou também para o caso dos Guayaki ([1972]1995) e para os Guarani ([1974] 1990). Mesmo assim, uma ideia não se apaga definitivamente: Wagley e Galvão (1961) não chamaram atenção para a migração entre os Tenetehara, atribuíram, como Egon Schadem, a “crença na terra sem males” aos efeitos da aculturação (ver Laraia 1986: 27-28). O próprio Laraia, no seu esforço de generalização dos traços Tupi, tende a incorporar sua interpretação aos estudos de mudança e aculturação, e termina por defender não as razões sociocosmológicas, mas as de cunho adaptacionista, para explicar os traços tupi: notoriamente sua plasticidade, sua maleabilidade frente ao contato com a civilização ocidental. Assim, Laraia diferencia categoricamente as migrações e a ocupação de grandes extensões territoriais do “nomadismo”, pois para ele não haveria nomadismo estrito ou verdadeiro entre os Tupi, a não ser entre grupos que teriam se deteriorado até esta situação. E mesmo ressaltando que o traço mais geral capaz de definir os Tupi é sua predileção comum por residirem em ambientes de floresta, Laraia termina por afirmar que se os Tupi se mudam constantemente é porque sua tecnologia não lhes permite explorar a floresta de modo mais sedentário. A impermanência territorial teria sido, então, “imposta pela precariedade do sistema tecnológico” (Laraia 1986: 47). Bartomeu Melià (1990: 1), ao contrário, ao menos para os Guarani, afirma, textualmente que: “A busca da terra sem mal é – pelo menos no estado em que estão nossos conhecimentos – o motivo fundamental e a razão suficiente da migração guarani”. Em conformidade, Elizabeth Pissolato (2006: 417) afirma, também para os Guarani, que “é na mudança frequente de lugar que os Mbyá colocariam a aposta na conquista de condições renovadas de continuar existindo”. Segundo Darcy Ribeiro (1976: 21), para os Ka’apor, Maíra Pai, o primeiro demiurgo, ainda vive na terra, mas é constantemente desalojado de suas casas por Maíra Filho, que está no céu: “Maíra não pode parar muito tempo num mesmo lugar, tem que sair para outro”. Mas a morada terrestre de Maíra Pai será sempre instalada ao longe (ao sul ou ao norte), depois da travessia de um grande rio. Os humanos (os Ka’apor), sabendo disso, buscam alcançar a morada terrestre de Maíra. Ambos, o demiurgo e a sociedade de humanos que ele criou, mantêm-se, assim, em movimento constante nessa terra. Maíra vive fugindo de sua criação.

Inumeráveis são os exemplos da mobilidade tupi e a sua explicação como função cosmológica. Mas não os evocamos aqui para afirmar que os tupi-guarani tenham maior ou menor vocação para os deslocamentos e dispersão territoriais do que outros povos das terras baixas da América do Sul (ou da floresta tropical), pois, em alguma medida, essa tendência à impermanência territorial pode ser característica bastante geral dessas sociedades. Apenas ressaltamos que entre os tupi-guarani a mobilidade territorial foi enfatizada como um valor positivo e explicada como função da busca da terra sem males.

3 - HISTÓRIA AWÁ-GUAJÁ, UM CASO DE TRANSFORMAÇÃO EM FACE DA MIGRAÇÃO

Durante os últimos dois séculos, aproximadamente, os Awá-Guajá habitam regiões setentrionais da Amazônia brasileira, no estado do Maranhão. Seu território atual estende-se do vale do rio Gurupi (divisor do Pará e Maranhão, nas porções setentrionais) ao vale do rio Pindaré³. Hoje em dia, os Awá-Guajá não apontam um lugar onde

3 O rio Pindaré forma a baía de São Marcos, cuja foz margeia a capital do estado, desaguardo no Atlântico, e não na bacia do rio Amazonas, como, em geral, os rios amazônicos fazem.

habitassem anteriormente, nem falam sobre um lugar original de onde tivessem surgido, mas, tendo em vista as informações mais remotas sobre esse povo (ver Nimuendaju 1949: 135 e José de Noronha 1856: 8-9), podemos afirmar que participaram do conjunto de sociedades tupi-guarani que ocupava a região do interflúvio Xingu-Tocantins, desde o século XVII, entre as quais constavam os Araweté, os Surui, os Asurini (do Tocantins, Asurini-Akweara), os Ka'apor⁴, os Parakanã⁵ e os Wajãpi⁶. Pois, quando os Awá-Guajá foram primeiramente notados, no final do século XVIII, ainda habitavam regiões do baixo rio Tocantins, no estado do Pará.

A partir da segunda metade do século XIX, os Awá-Guajá passaram a ser vistos na região de sua habitação atual, tendo, portanto, atravessado o baixo Tocantins e alcançado sua margem direita e, daí, as regiões do alto rio Gurupi⁷. Desta forma, podemos afirmar que eles realizaram um movimento migratório no sentido leste (consoante àquele movimento de sociedades tupi-guarani proto-paraenses, notado por Viveiros de Castro [1986: 140], acima mencionado). Tal movimento migratório ocorreu em rota similar e contemporânea à feita pelos Ka'apor⁸. O fato de esta migração de dois grupos tupi-guarani ter ocorrido em comum – na mesma época e seguindo a mesma direção – corrobora a hipótese de que elas teriam sido empurradas pelas frentes de expansão coloniais, de forma mais acirrada, na revolta da Cabanagem (Gomes 1991, 2001; Garcia 2010; Balée 1994; Cormier 2003). Contudo, se a razão da migração awá-guajá e ka'apor naquele contexto parece ter sido similar, o modo como cada sociedade reconstituiu-se no lugar de moradia atual parece ser diferenciado. Estima-se que, durante a migração, os Awá-Guajá, diferentemente dos Ka'apor, tenham abandonado não apenas o território antigo, mas também seu antigo modo de habitação: abandonaram os aldeamentos permanentes e a prática da agricultura, tornando-se “caçadores-coletores” ou “forrageiros”⁹. Balée (1994: 210) argumenta que os Ka'apor, submetidos igualmente ao “pandemônio que afligiu o baixo Amazonas, culminando nos anos de 1835-1836 na sangrenta guerra civil da Cabanagem”, passaram a se reassentar nas regiões no alto Gurupi, ao mesmo

4 Viveiros de Castro (1986: 140) aventa a hipótese de ter havido uma “situação originária” do grupo Tupi-Guarani proto-paraense na região do interflúvio Xingu-Tocantins, da seguinte maneira: “O autor [Laraia] nota ainda que os Urubu-Ka'apor estiveram localizados bem mais a oeste do seu território atual e têm uma tradição de migração de uma parte da tribo para o além-Tocantins (Huxley *apud* Arnaud 1978: 6); que os Surui e os Akuáwa-Asurini afirmam ter vindo de uma região a noroeste do território atual; se juntarmos a isso a tradição Araweté de uma origem a leste do Ipixuna, não deixa de ser tentador especular uma situação originária do grupo ‘proto-paraense’ no interflúvio Xingu-Tocantins, talvez na área do alto Pacajá de Portel, ou do Anapu” (1986: 140).

5 Carlos Fausto afirma que os atuais Parakanã são “remanescentes de uma das tribos tupis que habitavam a região [do interflúvio Xingu-Tocantins] havia muito tempo” (2001: 41).

6 Grupo que habitava a região do baixo rio Xingu no século XVII, migrou excepcionalmente ao norte, tendo atravessado o rio Amazonas e se instalado no Amapá (Gallois 1988).

7 Nimuendaju (1949: 135) aponta que, em 1861, os Awá-Guajá foram mencionados por C. A. Marques (1864), que os identificava pelo nome de *Ayaya*, numa lista de tribos que viviam na região ao longo da rodovia que liga a cidade de Imperatriz (na margem direita do baixo Tocantins), no Maranhão, a Belém do Pará; além de terem sido avistados por F. C. de Araújo Brusque (1862: 12), chamados de *Uiayara*, aparecendo, às vezes, no alto rio Gurupi.

8 W. Balée (1994: 30-37) indica que, a partir das primeiras décadas do século XIX, os Ka'apor migraram do baixo Tocantins para a bacia do Gurupi e, deste, para as cabeceiras do Turiaçu, onde encontram-se atualmente.

9 De acordo com Louis Forline, em comunicação pessoal, o termo “forrageiro” passa a ser usado em sentido padrão como substituto ao caçador-coleto, pela sociobiologia e pelo ramo da antropologia adaptativa, conforme, por exemplo, Robert Hames e William Vickers (1983), para referir ao uso de estratégias de ajuste às condições ecológicas ou a um padrão adaptativo que é resultado de processos evolutivos e das limitações impostas pelas situações. O termo é usado também por autores como Kim Hill, Madalena Hurtado, Hillary Kaplan, Kristen Hawkes entre outros que se filiam à “ecologia histórica”, conforme Willian Balée. Conferir discussão sobre o uso do termo no texto de Tim Ingold (2001[1996]) “O forrageiro ótimo e o homem econômico”.

tempo, impediram que os “clandestinos Guajá” estabelecessem aldeamentos permanentes: sem poderem assentar-se, ficaram praticamente impossibilitados de manterem suas práticas horticultoras. Assim, parece-me que a hipótese da “regressão agrícola”, especialmente para os casos tupi-guarani, é aventada para explicar a ocorrência excepcional de sociedades “forrageiras” ou “caçadoras-coletoras” no conjunto de padrão agricultor e sedentário. Noto, todavia, que os casos excepcionais deveriam significar apenas uma atualização pouco frequente (não um desvio ou um retrocesso histórico). E mais ainda, que tais exceções não deveriam ser explicadas como se resultassem exclusivamente de um constrangimento externo, como nos parece ser a explicação encontrada para a “regressão” awá-guajá.

Como anunciamos acima, argumenta-se a favor da hipótese de regressão agrícola (Balée 1994) o fato de que os Awá-Guajá formavam, no passado, uma sociedade de padrão mais sedentário e agricultor (apesar de ela própria não afirmar de si tal imagem [Balée 1994: 201]), de que sua língua, filiada à família Tupi-Guarani, esteja “associada com um complexo manejo agro-florestal que controla diversas espécies de plantas domesticadas” (Balée 1994: 114) e, mais precisamente, no fato de que a língua guajá contenha palavras tradicionais para plantas cultivadas, ainda que, em sua história recente, eles não tenham cultivado estas plantas. De acordo com Balée (1994: 201-202): “Palavras guajá referentes a espécies cultivadas são similares às palavras usadas para as mesmas espécies em muitas outras línguas Tupi-Guarani. Estas palavras incluem *paku* (bananas), *kamana’i* (feijões), *awaci* ou *kwaci* (milho), ainda *kara* (cará ou inhame)”.

Além das evidências estritamente linguísticas, Balée (1994) aponta o fato de que as descrições do missionário José de Noronha (1856: 8-9) mencionam assentamentos ou aldeias no baixo Tocantins em 1767, de grupos que foram denominados Uaya e vieram a ser posteriormente associados à sociedade forrageira dos Guajá. Conclui disso a evidência “de que os Guajá tornaram-se forrageiros depois de 1767 e antes de 1850” (Balée 1994: 202). Além disso, Balée (1994: 209) argumenta que não apenas os Awá-Guajá exemplificariam essa trajetória histórica da regressão agrícola. Assim como eles, outros grupos Tupi-Guarani tomaram a mesma trajetória: os Hetá, os Aché (Guayaki), os Avá-Canoeiro e os Setá. Todos eles apresentam na sua língua cognatos para algumas plantas cultivadas. Esse fato demonstraria que tais sociedades não adotaram de fora as palavras para os cultivares, mas todas guardaram o mesmo léxico do proto-Tupi-Guarani referente a estas plantas cultivadas.

Balée afirma que os Ka’apor, mesmo tendo sofrido severa depopulação (por volta de 1929) por doenças, mantiveram seu modo de vida sedentário, em contraste com outros povos que sucumbiram totalmente ou deixaram o modo de vida tradicionalmente mais sedentário, tonando-se mais nômade e caçador-coletor. Se para os Awá-Guajá as vicissitudes da migração (grandes perdas demográficas por doença e perseguição) teriam provocado tal abandono, por que razão não teriam provocado o mesmo efeito entre os Ka’apor? Do nosso ponto de vista, essa transformação deve ter sido realmente sofrível, mas isso não a torna menos elaborada nos termos awá-guajá. Para nós, seria importante seguir uma análise em perspectiva inversa e entender o modo como os Awá-Guajá foram “capazes” de não manter assentamentos e plantios de roça ou, nos termos similares aos elaborados pela ecologia histórica, talvez pudéssemos propor algo do tipo: os Awá-Guajá foram capazes de deixar de ser fortemente dependentes das plantas cultivadas? Como? Por quê?

O material de Balée referente aos Awá-Guajá (e aos esclarecimentos sobre as relações de aproximação e afastamento entre eles e os Ka’apor, bem como destas duas sociedades em relação ao conjunto Tupi-Guarani) é muito rico e detalhado. Balée explica que os Ka’apor mantiveram suas aldeias (na sua nova região de morada) e, assim,

criaram as condições de possibilidade da convivência coletiva constante (na aldeia) e, além disso, por meio desta convivência próxima e reiterada, garantiram a transmissão dos conhecimentos sobre o cultivo das plantas. Em contraposição, Baleé explica que os Awá-Guajá foram impossibilitados de manter-se em aldeias por conta da perseguição e reiterados desalojamentos promovidos pelos Ka'apor. Dessa forma, eles teriam perdido as condições de transmissão das técnicas e da realização prática do cultivo das plantas alimentares. Então, neste tipo de argumento, chegamos à conclusão de que a manutenção do aldeamento ou sua dispersão forcem o abandono ou a perda das técnicas agrícolas. Em outras palavras, Baleé argumenta que os Ka'apor puderam manter suas aldeias, como antes, pois não teriam sido submetidos à máquina de guerra, que eles mesmos representaram para os Awá-Guajá. Então tudo se passa como se os Awá tivessem sido, em última instância, forçados pelos Ka'apor a abandonar suas aldeias, enquanto os Ka'apor não teriam sido submetidos a nenhuma força semelhante. Mas o que gostaríamos de perguntar é, como fazem os mitos quando se interrogam sobre o surgimento de uma situação qualquer: se toda ordem do mundo atual já não estaria prevista antes como algo destinado a vir a ser o que é? Concretamente: Não deveríamos nos questionar, se os Awá-Guajá atualizaram hoje esta forma societária, que classificamos como “sem aldeamento e sem agricultura”, esta forma já não deveria estar, antes, cogitada logicamente, como possibilidade? Mais ainda, e para chegar ao universo dos possíveis, potenciais que se tornam atuais, não deveríamos deixar de nos fixar sobre a ausência de um objeto dado e passar a procurar o conceito, ou a imagem, deste objeto para a sociedade particular? Enfim, antes de nos perguntar *por que falta a aldeia* entre os Awá-Guajá, não deveríamos nos perguntar *o que é uma aldeia* para os Awá-Guajá?

4 - RAZÕES INTERNAS: O HARAKWA - TERRITÓRIO E MODO DE VIVER AWÁ-GUAJÁ

Propomos dirigir o olhar para a forma distinta pela qual a sociedade awá-guajá se posiciona em relação ao aldeamento e ao domínio do cultivo de plantas alimentares e, sobretudo, para o modo como *explicam* sua sociomorfologia, ou seja, a forma como exprimem sua unidade social. Realçamos antes que não há descrições sobre como teriam sido a “aldeia” e a “prática do cultivo agrícola” awá. Tampouco há recordações de pessoas atuais sobre um passado remoto agricultor e aldeado. As considerações sobre esse movimento de abandono – já foram resumidas acima – não se baseiam em comparações entre as formas concretas do passado e do presente, mas em generalizações abstratas no nível linguístico, cultural e histórico. Portanto, para cercarmos uma ideia da posição awá sobre o aldeamento e das práticas agrícolas, teremos de nos dirigir ao que há hoje no aspecto sociomorfológico da sociedade, em comparação com os índices dessa mesma ideia de forma da sociedade em outros níveis do sistema cultural: no nível cosmológico, no da mitologia, no das relações do sistema de parentesco e assim por diante. Não temos espaço para falar sobre todos esses níveis neste artigo. Aqui, apenas cotejaremos aspectos da cosmologia e da mitologia que apontam para o modo como os Awá exprimem sua política: realçaremos os índices que apontam para a escolha em advogar pela primazia da diversidade (poucos mas vários) em troca da acumulação de quantidades (muitos do mesmo) e o modo como esta escolha está associada à prática especulativa do caminhar distâncias, “se colocar a caminho” (essencial à coleta-caça que praticam). Notaremos esses movimentos nos níveis sociomorfológico, cosmológico e mitológico, ainda que o façamos aqui de forma bastante parcial e parcimoniosa.

No nível sociomorfológico, para que possamos afirmar que a sociedade awá tem uma posição distinta em relação à “aldeia” e ao cultivo de roças, tracemos uma imagem convencional de aldeia na paisagem das sociedades indígenas amazônicas da qual a imagem da aldeia awá se destacaria. Em primeiro lugar, devemos salientar o fato de que a “aldeia” já carrega uma ideia enganosa de totalização da “sociedade” na atualização de sua unidade doméstica ou local (ver Viveiros de Castro 2002: 333), deixando de lado ou literalmente de fora os campos de interação, as redes que conectam tais unidades. Mais ainda, a “aldeia” acomodaria “toda” a comunidade local, abarcando todos os parentes ou o máximo de parentes, ou exprimiria a máxima concentração social. Tirante isso, temos uma forma bastante generalizada: a oposição entre a unidade doméstica, a “aldeia” (roça), como um espaço preenchido por relações de valor positivo, as de parentesco próximo (consanguíneos e afins próximos, consanguinizados) contra um espaço exterior, a floresta, onde relações são marcadas por um valor negativo, de predação, e o lugar onde se encontram todas as espécies de outro: outros grupos sociais, inimigos e até não humanos (modelo das Guianas proposto por Rivière e Overing e que se teria generalizado para as sociedades amazônicas, conforme Viveiros de Castro 2002: 333-35). Tenhamos em mente este modelo para sustentarmos como a noção de unidade local (aldeia) awá parece estar se destacando.

Encontramos como central para a sociomorfologia awá a noção do *harakwa*. Este termo é o nome que se dá ao território utilizado por grupos familiares encabeçados por um homem mais velho, um *tamy*. Mas o termo *harakwa* pode ser textualmente traduzido “meu saber”. Portanto, a noção de *harakwa* designa, além do próprio território (o lugar na floresta), uma forma de conhecer. Assim, o *harakwa* pode designar um conjunto de métodos práticos especulativos aplicados ao lugar onde se habita. Acontece que esse modo de se conhecer é um “caminhar”. Desta forma, um *harakwa* delimita-se como um conjunto ou como uma malha de caminhos percorridos na mata¹⁰. Portanto, o território awá é um conjunto de caminhos por onde se caminha, e não propriamente um lugar (ou lugares) de parada (como aldeia).

Além disso, sabemos que o *harakwa* é vivido diferentemente de acordo com as mudanças sazonais: durante o período de inverno, as famílias andam sós e não se deslocam por grandes extensões. De certa forma, ficam ilhadas nas partes secas. Mas estas “ilhas” não acarretam o efeito de reunir as pessoas ou famílias; é como se cada família ocupasse sua própria porção isolada, pois o inverno é aquele tempo no qual se permanece também “ilhado” no interior da família. Cada uma despoja-se dos seus excedentes ou extraordinários: a caça que praticam é parte de uma economia “diária”, aquela estimada como “ordinária” tanto no sentido oposto a extraordinária quanto no equivalente a “cotidiano”. Realiza-se a caça-coleta percorrendo-se uma distância que não ultrapasse uma jornada até o retorno à casa ou ao acampamento. Enfim, um sentido de introspecção permite que se viva com o mínimo, mínimo de pessoas, de espaço trilhado, de qualquer reserva, com laços mínimos ou os mais curtos laços de sociabilidade. Tudo se passa como se um ideal de autonomia tomasse conta das pequenas unidades.

No período do verão, ao contrário, as secas fazem desaparecer igarapés e até rios e sobrar, em seu lugar, lagos barrentos, nos quais se pesca com timbó (atividade diferente da pesca com linha e anzol que acontece no inverno e nos dias atuais pós-contato). O verão abre as trilhas antes infranqueáveis pelos cursos d’água. O acampamento de

10 Tal como comenta García (2010: 48), “O mesmo ocorre com vários povos da Amazônia, sobretudo os que têm na caça a sua atividade central. Como defende Rival para os Huaorani do Equador, cujo ‘Território’ não pode ser visto como um espaço demarcado com limites definidos em todos os seus lados, ele é antes uma rede de caminhos utilizada pelas pessoas quando ‘andam pela floresta’ (Rival 2002)”.

caça de verão é a ocasião propícia para os grupos juntarem-se, para revisitarem-se, para re-associarem-se, acrescentarem-se, trocarem-se. É um lugar-tempo de excedentes. A caçada de verão é estimada como caça farta: caçada aos animais terrestres, de maior porte (em vez dos arborícolas como os “coletados” no inverno, ilhados em suas moradas arbóreas), os quais se pode perseguir e não apenas “esperar”. Nesse sentido, remeto brevemente o leitor a duas qualidades de caça: a caça de espera, que, entre os Awá, se faz com o caçador erguido na copa sob um jirau; e a caça de busca, que se faz perseguindo o animal na trilha, como o veado e a anta, mas principalmente o porco (caititu, *maty* ou queixada, *xahua*) que anda sempre em varas, enquanto os outros dois são animais solitários, ainda que sejam indivíduos grandes. O acampamento de verão é também o lugar-tempo da coleta estimada como suplementar, a essência da dádiva, o “mel”¹¹. Ainda que não exclusivamente realizada na estação de verão, a coleta do mel é estimada como uma prática de verão, porque durante as travessias dos caminhos longos do verão há maior possibilidade de se encontrar mais colmeias, o que resulta em maior quantidade de mel e maior diversidade de suas qualidades¹². Por conta da “qualidade” dos produtos buscados é que o acampamento de verão é tido como o lugar propício às farturas, aos excedentes.

O período do verão é também o tempo do ritual da *takaja*, quando os humanos podem subir com seus próprios corpos até o céu, e os *karawara* (humanos primordiais que habitam o céu em condição transespecífica¹³, ou espíritos, duplos dos humanos mortos) podem descer até a terra. Esse trânsito vertical entre os patamares celeste e terrestre, feito tanto pelos humanos quanto pelos sobre-humanos, é explicado como sendo possível no verão pela mesma razão pela qual, no tempo seco, pode-se percorrer maiores distâncias horizontais (no espaço terrestre). Os caminhos verticais também estão “desobstruídos” na estação seca.

O aspecto sazonal marcado da sociomorfologia awá-guajá certamente foi reconhecido pela etnografia (Cormier 2003; Garcia 2010), mas talvez ele tenha sido pouco explorado. Não chegamos a suspeitar que a variação sociomorfológica, que se assenta sobre as variações sazonais, já sugere uma imagem do território – que é também, como vimos, um modo de habitar – e, portanto, do grupo que “ocupa” tal território, que deve acomodar a instabilidade. O território e o modo de habitá-lo assentam-se numa transição contínua entre um padrão de habitar em certos lugares sob maior concentração social e outro padrão de habitar em certos lugares sob a máxima dissolução social. Dessa forma, a variação do território e do modo de habitá-lo carrega já um germe *contra* o estabelecimento de alguma coisa que se pareça com um único lugar de habitação “permanente”, como se costuma caracterizar uma “aldeia”, ou ainda até reconhecendo uma variação sazonal para a maioria das sociedades amazônicas, tomar um período apenas, o mais “sedentário” – visto sob o signo do trabalho das roças, contra um período nômade, dedicado tanto à caça quanto à coleta – como se fosse este “a imagem da aldeia”. Entretanto, além dessa condição, digamos, estrutural, há ainda um aspecto mais concreto e particular da variabilidade do *harakwa* que se deve relacionar às condições de evitamento do aldeamento (tal qual o concebemos, este que se aponta faltar para os Awá-Guajá atuais).

11 O mel é um produto seco, conforme as *Mitológicas*, especialmente no volume *A Oleira Ciumenta*, como veremos melhor adiante, pois ele é um produto mais facilmente encontrado, ou mais explorado, durante a estação seca, para vários povos ameríndios

12 Garcia (2010: 239) relaciona 31 variedades de abelhas cujos méis são consumidos pelos Awá.

13 Na condição humana original, comum a humanos e animais, conforme Viveiros de Castro (2002: 355).

Os Awá-Guajá estimam a estação seca como o tempo de fartura. Mas não se trata de abundância/escassez objetiva do ambiente, num ou noutro momento do ano. Trata-se de sentir como fartas ou escassas as provisões, de acordo com a expectativa de recompensa por uma medida de investimento. Se o período é um tempo em que se produz (ou não) a fartura, isso vai depender da medida que se dá ao empenho ou ao trabalho investido para acessar tal produção. O sentido da fartura (ou da escassez) é, portanto, o resultado de um cálculo entre o investimento ou uma técnica prática e especulativa e a produção, e não algo que se encontra fora, de modo substantivo, como um objeto dado, como bem o demonstrou Marshall Sahlins (2007) na sua *Sociedade afluyente original*.

Por que, na estação seca, as atividades produtivas/econômicas seriam sentidas como mais rentáveis? Não porque os Awá-Guajá se dediquem exclusivamente nesta estação a uma atividade diferente da que realizam no inverno, pois a caça e a coleta são realizadas tanto no inverno quanto no verão. Se caça e coleta continuam sendo praticadas tanto no tempo de inverno quanto no de verão, então elas não são simplesmente interrompidas ou substituídas por atividades de outra natureza. Os modos como as práticas de caça coleta são realizadas (diferentemente nas duas estações) e os respectivos produtos que elas miram e produzem, de fato, isso é que é avaliado como “abundante” no tempo de “seca” (e estimado como ordinário no tempo da chuva).

Sabemos também que o tempo de abundância, não apenas para os Awá-guajá, é o tempo de *festa* ou de concentração social. Como afirmou Darcy Ribeiro (1976: 44), referindo-se aos Ka'apor: “A quadra da fartura coincide, obviamente, com o período de festas e de atividades sociais mais intensas”. Essa relação fundamental entre a estimativa de fartura de um tempo ou estação sazonal e a realização das festas ou de concentração social, como bem argumentou Perrone-Moysés (2015: 54), é uma premissa que ocorre não apenas entre os Awá, mas em vários grupos ameríndios: “As festas dos índios, antigas ou novas (cívicas, religiosas etc.), fazem grupos, e tipos de festa determinam os afastamentos diferenciais entre os grupos que trocam festas. Caberá, em cada caso e contexto particular, buscar apreendê-las como receitas mantendo o código culinário, e atentar para seus ingredientes”.

Portanto, os Awá-Guajá fazem a festa (concentração) na época em que estão atravessando longe, enquanto se dedicam à atividade de caça-coleta abundante. Fazem a festa em algum lugar onde cruzam-se os caminhos na mata. Este lugar (onde se dá o momento de concentração social) é mais um longe-ativo, como um ponto limite, uma zona de interseção entre malhas, uma zona franca entre os *harakwas*, do que um perto-dentro, ou um lugar predicado pelos mesmos atributos que caracterizam uma aldeia, a saber, espaço constituído em oposição ao que é externo: a floresta e os estrangeiros (seus outros, humanos e não-humanos).

Podemos concluir então que os Awá-Guajá prescindem da “aldeia” não porque tenham deixado de atualizar o seu polo de concentração social, mas porque o atualizam na floresta. Acompanhando os argumentos de Garcia (2010: 35):

Os espaços de vida que constituem o território Awá não contemplam a consagrada espacialidade Tupi (e amazônica de uma forma geral) que opõem roça e a mata como espaços-eventos complementares em um ciclo sazonal (...). A floresta, *ka'á*, é o local em que sempre viveram, habitat de tudo o que conhecem: animais, mel, remédios; e apesar de todo perigo que ela oferece, é o local que durante sua história recente lhes forneceu a segurança e distância

necessária dos *kamará* e *karáí* – os “outros indígenas” e os “não-indígenas”, respectivamente.

Por um lado, concordamos com a afirmação de que os Awá contrariam a oposição entre os espaços de roça-aldeia *versus* os espaços da floresta, por outro lado, acreditamos que há um ciclo sazonal que remarca a territorialidade e a espacialidade awá, como geralmente se encontra nas outras sociedades amazônicas. E tal ciclo diferencia justamente um espaço, um tempo e uma forma de dispersão social de outro espaço, outro tempo e outra forma de concentração social. Mas o que diferencia a forma particular dos Awá desta maneira geral amazônica é o fato de que eles realizam/atualizam o polo de concentração social *não* num lugar *contra* a floresta, mas num lugar *na* floresta. Mais concretamente falando, num lugar de intersecção entre *harakwas*, numa zona limite, numa zona franca entre domínios.

Enfim, se os *harakwas* são malhas de caminhos, e se no tempo de verão tais caminhos são percorridos em suas regiões máximas (os longos caminhos), então podemos dizer que o acampamento de verão é uma zona franca entre os *harakwas*. *E é esta zona franca que se preenche no verão*, no momento da reunião entre as pessoas que vêm de diferentes *harakwas*, a partir da atividade de caça-coleta de longa distância, parece ser uma imagem possível da aldeia Awá-Guajá.

Ainda que seja mais intuitivo imaginar a aldeia awá no seu polo concentração/festa, compondo a unidade local como a reunião máxima possível de parentes (distantes e próximos), não podemos deixar de conjecturar que a aldeia awá possa ser imaginada como constituída sob o polo da dissolução, em que a unidade local é a menor unidade composta de uma ou poucas famílias nucleares encabeçadas por um *tamy*, aquela unidade que se isola no interior de um único *harakwa* no período de inverno. Nesse caso, haveria um limite a demarcar o dentro separado do fora. Ainda assim, esse fora é um outro *harakwa*, ou seja, uma outra malha de caminhos na floresta, assim como o dentro o é.

Todavia, seja uma ou outra a imagem da aldeia awá, ela desestabiliza a imagem convencional de aldeia, aquela aldeia roça, que congrega parentes que residem de maneira mais ou menos estável em torno da atividade da agricultura; seja aquela que congrega os parentes no interior de um espaço doméstico contra um fundo “selvagem”, não-domesticado da floresta. Na verdade, eles não seriam “sem aldeia”, mas “contra-aldeia”. A aldeia dos Awá já está constituída, contra, justamente, esta nossa imagem de aldeia. Portanto, seria correto dizer que os Awá não abandonaram estritamente a aldeia; eles têm uma *outra* aldeia. E, assim, outras formas de relação com seu ambiente, com seu território, inclusive outras “técnicas de produção”, outra economia.

6 - A NOÇÃO DA PERDA VANTAJOSA E A PERSPECTIVA ANTINEOLÍTICA

Na investigação sobre a origem do mel, perseguida ao longo do segundo volume das *Mitológicas* de Lévi-Strauss, *Do mel às cinzas*, encontramos o capítulo da Besta Árida, que se inicia por um mito ofaié-xavante. Este mito não abre o volume dedicado ao mel – é um mito tenetehara que o faz –, mas inaugura o motivo que nos levou neste percurso que tratamos como central para nossa argumentação: de que a “forma” da socialidade awá-guajá pode ser abordada como consistente, ou consecutiva, em vários níveis, com a noção da “perda vantajosa”.

Pois bem, o mito ofaié, M192 Origem do mel, conta que o guará comia sozinho (com sua família) o mel. Jabuti soube disso e lhe pediu mel. Guará quis enganá-lo e lhe

recomendou ficar deitado de costas e tomar mel que escorria do jirau. Depois disso, ateou fogo para assar o jabuti. Mas isso foi em vão, pois o jabuti continuou tomando o mel até o fim e 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 do que pudesse caber em suas cabaças.

Segundo Lévi-Strauss (2004b: 65), “Este mito 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 (o mito tenetehara que abre o volume era um mito de origem da *festa* do mel e assim não se referia 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. E esta passagem é, então, tratada mais como uma perda (do cultivo do mel, equivalente à perda da cultura em geral) do que como uma origem, já que o mito considera que o mel existia anteriormente, mas sua “forma” de produção e consumo teria sido perdida nos tempos atuais. As vantagens dessa perda são assim 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.

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. [...]

[Um mito] que se empenha em transformar uma origem ilusória (pois a primeira posse do mel equivalia à falta de mel) numa perda vantajosa (o mel fica garantido aos homens desde que eles concordem em renunciar a ele). A sequência deste livro esclarecerá este paradoxo, no qual se deve ver uma propriedade estrutural dos mitos que têm o mel por tema.

A perda vantajosa (do mel), como um paradoxo, é tomada como a propriedade estrutural do mel. Por isso este paradoxo está inscrito em todos os níveis em que se descrevem as relações que tocam ao mel. Como alimento vegetal, o mel, como se conta no mito, 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 e duração”. O contrário disso, ocorre nos mitos de origem das plantas cultivadas, segundo Lévi-Strauss (2004b: 66), “a originalidade de M192 está no fato de seguir uma trajetória exatamente inversa à dos mitos relativos à introdução da plantas cultivadas”.

Tal inversão prossegue no nível sazonal: as plantas cultivadas têm um regime fortemente regulado pelas chuvas. Permanece nelas aquele aspecto dos tempos imemoriais, quando frutificavam na árvore da vida, que retinha dentro de si (no seu tronco) as águas diluvianas. Vimos que também os frutos selvagens são fortemente marcados por sua sazonalidade, mas inversamente, já que a estação privilegiada de coleta é a estação seca. As plantas cultivadas são encontradas num mesmo lugar (a roça), ainda que estejam diferenciadas por espécies. A caça e a coleta dos vegetais selvagens 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 das plantas selvagens. Poderíamos concluir que a coleta privilegiada do mel acontece na estação seca, e esta conexão entre o mel e o seco implica uma oposição entre o regime de coleta do mel e as águas (diluvianas), as quais inundam territórios e diminuem os espaços. Nesse nível, digamos, sob um código sazonal ou meteorológico, o mel conota um aspecto de dispersão em vez de concentração. Para encontrar o mel é preciso, antes, que os humanos o tenham procurado, que se tenham posto a caminho, que tenham andado distâncias...

Além disso, o mito evidencia que o modo de produção do mel original era imprestável, os humanos comiam em demasia ou na ocasião errada, faziam um consumo imoderado do mel. Deixar o modo original de produção do mel, a técnica agrícola, e passar à técnica da coleta permitiu que os humanos controlassem melhor a imoderação. Aliás, a criatura que se lambuzava de mel, como o guará do referido mito, corre o risco de morrer queimado/sedento. Os mitos contam que, para não morrer, queimado ou sedento, o possuidor do mel deve dar um pouco do que tem. Diluído ou fresco, o mel, que é sempre coletado na seca, deve ser trocado pela água, enfim, o seu consumo deve se dar de forma recíproca e moderada. A *besta árida* trata de apresentar a “lição do mel”, segundo a qual os humanos (para que se tornassem humanos propriamente) fizeram uma escolha, optando por “uma perda vantajosa”. Esta escolha da “perda vantajosa” implicava o abandono do mel cultivado em benefício do mel coletado e, em vista disso, tornava-se imprescindível que os humanos se “colocassem a caminho”. Dito de outra forma, para que esta escolha se realizasse plenamente, fosse vantajosa para os humanos, eles deveriam observar as condições de quantidade, qualidade e duração da “produção” do mel, deveriam, assim, para consumi-lo, “antes, procurá-lo”. Andar, percorrer distâncias e não se fixarem absolutamente.

Esta forma é contrária ao regime do cultivo das plantas. E é nisto que consiste a “perspectiva antineolítica”. Notemos bem, perspectiva *antineolítica* da sociedade, e não *pré-neolítica* (que seria paleolítica), pois como o mito deixa claro, não se trata de *desconhecimento, ignorância, impossibilidade* do domínio das técnicas ou das artes da civilização, mas de uma *recusa* delas. A apreciação delas como ineptas move o abandono, o abandono torna-se uma vantagem.

7 - O SECO E O ÚMIDO

Nas *Mitológicas*, notadamente no primeiro volume, *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss discorre sobre como o poder destrutivo das águas celestes e das inundações (acionadas nas imagens diluvianas) é remarcado por várias sociedades ameríndias. Frequentemente, ao poder destrutivo das *águas celestes* se opõe, por um lado, o poder construtivo/regenerador das *águas terrestres* (subterrâneas, que são como que restauradoras ou ressuscitadoras) e, por outro, o poder construtivo do fogo celeste. Dito isso, gostaríamos de ressaltar que todo esse movimento de constituição/apreciação do tempo seco (incluindo as atividades que ele encerra) como o tempo de “abundância”, tal como demonstramos para os Awá-Guajá, deve estar relacionado à apreciação awá-guajá das potências da água e do fogo (terrestre ou celeste).

Parece que os Awá-Guajá acatam ou concordam que a água celeste tem poderes destrutivos/maléficos quando consideram a estação das chuvas sob o seu efeito de inundação, o efeito diluviano, catastrófico. A cheia e a inundação dos rios causados pelas chuvas (águas celestes) restringem os espaços (ou os submergem), assim como acionam toda espécie de diminuição: produzem um estado de encolhimento básico, de redução ao necessário, ou levam a um estado de recolhimento ou recomeço, como descrito no mito bororo analisado em *O cru e o cozido*, que retrata a situação original justamente como um recomeço desde uma diminuição radical: com as chuvas, apagaram-se todos os fogos, menos um.

De forma semelhante, os Awá parecem recusar o poder criador/construtivo/benéfico das águas terrestres (os rios depois das chuvas), pois parece que desprezam o fato de que o regime de chuvas permite a germinação e a frutificação das plantas (cultivadas ou não). Podemos indicar isso, por exemplo, no fato de que os Awá reconhecem que os animais, sobretudo os macacos, estão mais “gordos” no inverno devido ao fato de poderem servir-se mais fartamente da frutificação, mas não postularem daí que a época de fartura seja o inverno¹⁴. As análises mitológicas de Lévi-Strauss indicam versões que descrevem a água terrestre (fluvial) como aquela que, nos tempos imemoriais, ficava estancada no interior de uma árvore, justamente a “árvore da vida”. O fato de a água terrestre/fluvial ser pensada (não como o resultado das chuvas/águas celestes) como uma água originalmente contida em um ser terrestre, uma árvore, já antecipa a estreita relação da água terrestre com os vegetais. Mas os Awá parecem desvalorizar o poder positivo das águas sobre os vegetais. Eles realçam a face destrutiva (diluviana) das águas, sua função constritora, em vez de multiplicadora (de recursos, vegetais inclusive).

É notório, na minha pesquisa e nas etnografias sobre os Awá-Guajá, a observação da resistência dos Awá à sede; o fato de serem capazes de caminhar longas distâncias sem se sentirem sedentos, o fato de cultivarem a tecnologia e o hábito de tomarem água de cacimbas, o fato de fugirem desesperadamente de serem molhados pela água da chuva, o fato de não terem o costume de banhar-se em rios, mas apenas em igarapés, o fato de até muito recentemente absolutamente não nadarem, e nem mesmo navegarem nos rios, enfim, o fato de “não usarem o rio para nada”¹⁵. Tudo isso parece resultar de uma apreciação negativa da água terrestre (fluvial): os rios jamais são pensados como cami-

14 Como Garcia (2010: 37) anota: “eu conversava com Uirohó e Piraima’á, que me diziam que, com exceção do aumento de gordura (*ikirá*) de muitos animais durante a época da chuva (o que é ótimo), preferem o verão (*kwarahy*), quando não sentem frio, podem andar livremente e dormem na mata”.

15 Como comenta Garcia (2010: 42): “Se tirarmos pelos muitos casos de afogamento seguidos de morte que já ocorreram, e na incapacidade de se sentirem à vontade nas águas dos rios (um homem adulto dentro do rio quase sempre fica muito tenso), posso afirmar que os rios (*ya*, ‘água’) não são locais de grande prazer para os Awá. E, ao contrário de outros povos, não precisam dos rios para nada, tendo em vista que, até o contato, não navegavam, caçavam muito mais do que pescavam, e não precisavam de suas águas nem para pubar uma carga de mandioca. Um pequeníssimo igarapé, ou mesmo uma área alagada, eram suficientes para fornecerem-lhes água e algum peixe”.

nhos (vias de acesso), mas sim justamente concebidos como o contrário disso: os rios são sempre pensados como obstáculo a ser transposto ou, no limite, intransponível (a inundação). Isso também, não podemos deixar de assinalar, incide na imagem de *harakwá* como uma malha de caminhos, que justamente limitam-se por cursos d'água. O território awá é o território de serras, zonas de cabeceiras, e se distribui internamente como zonas entre os cursos d'água.

Por outro lado, ainda, ao apreciarem a estação seca como um tempo (fonte) de abundância, assumem que o fogo celeste tem um poder benévolo/construtor (pois o calor atmosférico e a ausência de águas provêm da presença do fogo celeste, que é o Sol). Mas parece que recusam conceder poder positivo ao fogo terrestre, pois os Awá abandonaram não apenas o domínio do cultivo das plantas, mas abandonaram também (antes que, ou em conjunto) o domínio da tecnologia de fabricação do fogo. Eles dominam o modo como o fogo é mantido e transmitido aceso. Aliás, manter o fogo doméstico sempre aceso é um índice de humanidade. Durante a noite, na casa onde dormem pessoas (humanas), deve haver um fogo aceso. Na noite da floresta, as pessoas que não cultivam seu fogo doméstico podem ser animais ou espíritos dos mortos, como comenta Garcia (2010: 49): “durante a noite o fogo nunca morre, é essa luz que marca a diferença entre a floresta dos bichos (*hama'á*, ‘minha presa’) e a vivenda dos humanos (*awá*), ainda que esteja coberta pela floresta”. Notemos ainda que o domínio (da produção) do fogo terrestre não é imprescindível para produzir o fogo de cozinha – este pode ser manipulado, conservado e transmitido por meio do transporte do tição sempre aceso, como vimos –, mas é imprescindível para as práticas de cultivo agrícola (estrito, aquele que se faz nas roças), pois o fogo é um instrumento fundamental para derrubar e limpar a mata, para abrir as áreas de roça. O domínio do fogo terrestre é, então, tão imprescindível para o cultivo quanto o domínio da água terrestre (que rege a germinação e a frutificação dos vegetais cultivados). Os Awá desistiram de “criar” o fogo no sentido de sua fabricação (do controle de sua aparição ou desaparecimento originais). Eles “criam” o fogo como quem mantém o outro consigo, “criam” o fogo como criam seus parentes ou animais, e como os próprios animais se “criam” uns aos outros, a saber, como uma relação entre um dono e seu acompanhante¹⁶. Os Awá veem-se como co-habitantes, co-agentes em relação ao fogo e à água, antes que seus controladores. Os controladores, como veremos a seguir, serão outros.

Entre as concepções cosmológicas que exprimem a apreciação dos poderes da água e do fogo e o modo como os Awá se posicionam em relação a eles (como se aproveitam deles, como são tocados por eles e como, a partir deles organizam seu modo de vida), durante o trabalho de campo, pude colher também narrativas míticas. Há um mito sobre a origem da água terrestre, pois ele conta, entre outras coisas, o modo como a água “surgiu”. Quando Marakanã me narrou esse mito, era inverno (em abril), estávamos na beira de um igarapezinho, numa expedição de pescaria com vara e anzol. Eu perguntei a ela quem seria o dono da água. Ela me disse que era Jacaré. Então me contou o mito Wakurá Okorokera, o bacurau ancestral.

16 Seguindo Garcia (2010: 206-212): “a idéia de *rikô* se identifica a uma forma generalizada de relação na Amazônia que prescreve relações assimétricas entre, de um lado, mestres, donos, controladores – e no caso Awá, pais (F, M) e cônjuges (W, H) – e, de outro, animais de caça, animais domésticos, mel (e abelhas), frutos e vegetais – e no caso Awá, filhos, cônjuges (novamente) e duplos celestes. (...) É uma ideia de ‘relação’ capaz de exprimir diferentes agências, onde, nem sempre, acarreta controle ou domínio (...). Em outras palavras, a ideia de donos como seres controladores, tal como observamos em outros casos amazônicos (como no balanço de Fausto ou no exemplo Waiãpi), é recolocada entre os Awá-Guajá com ênfase na relação *rikô*, como ‘criação’ (no sentido de fazer crescer, como venho argumentando), aquela existente entre um jará e um *nimá*, e que nem sempre caminhará junto com a ideia de controle ou domínio”.

No tempo antigo, um “índio” (uma pessoa humana primordial inespecífica) chamado Wokorokera xama (Wokorokera, ou Okorokera) tentava matar o bacurau (ururata) chamado Wakurá (ou Wakurau). Este índio tentava acertar com sua flecha o bacurau, tentava, tentava, mas sempre errava a mira. Então os irmãos dele o aconselharam a desistir. Mas Wokorokera não desistiu e disse para os irmãos seguirem e deixarem-no só. Quando os irmãos se foram, o bacurau veio, sentou-se no chão, assim, bem perto de Wokorokera. Ainda assim, ele não conseguia acertar o animal. Então bacurau se zangou. Ele quis vingarse desse índio. O bacurau, ele mesmo, fez vir uma grande água. A água veio e inundou tudo. Okorokeraxama (outro nome do índio, um homem primordial) conseguiu escapar subindo numa árvore. Ele ficou lá em cima trepado, esperando as águas baixarem. Não podia descer. Então, apareceu o dono do tucano, chamado Takynajara, que era o tucano mesmo. Okorokeraxama chamou o dono do tucano: Aty, Aty, olha, o bacurau fez essa água enorme e me prendeu aqui. Eu estava tentando flechá-lo e o bacurau se vingou de mim, trazendo essa água enorme. Eu estou preso aqui. Mas você, que pode voar, podia me levar daqui com você! Então, Takynajra disse: Não, meu pescoço é muito fino, não dá para eu te levar. Takynajra voou e foi embora. Então, veio o dono do Tamakaja, o esquilo (que é também chamado de kwaxi pyry, aquele que anda com o kwaxi, quati). Okorokera disse para ele: Aty, haru, me leva daqui com você. Você pode andar por aí, no alto das árvores! Me atravessa para o outro lado? Tamakaja disse: Não, eu não posso te levar não! Meus caminhos não são certos. Eu vou subindo e descendo, subindo e descendo nas árvores pelos cipós! Pode ir, então! Respondeu Okorokera. Um pouco depois, chegou o dono do *Imykuj*, o dono do pato, Imykujara. Ele veio sorrindo, brincando. Okorokera disse: Ei haru, aty, me leva daqui com você! O bacurau me prendeu aqui com essa água enorme que ele trouxe. Mas você pode nadar e me atravessar daqui! Então, *Imykuj*, o pato, disse: Não, eu sou muito fino, se você pular sobre mim, nós dois morreremos afogados. Vou chamar meu chefe, ele é enorme, e poderá atravessar você nas costas! Meu chefe é o jacaré, Jakare tamy! Vou chamá-lo. Não se assuste com o tamanho dele! Está bem! Disse Okorokera. Eu vou ficar aqui esperando. Veio o jacaré grande! Balançou a água assim, fazendo uma grande marola. O jacaré veio por cima da água, o pato veio montado nas costas dele [o Jacaré não come pato. Quem come pato é a sucuriju, comenta o narrador. Por isso, o jacaré é o chefe do pato, eles andam juntos]. Okorokera disse para o jacaré: Tamy, o bacurau me prendeu aqui nessa água, mas você, que é enorme e sabe nadar, pode me levar nas suas costas? Está bem, vou atravessar você!, respondeu o Jakaré. Okorokera desceu, e foi para cima das costas do jacaré. Jacaré chamou o índio na língua do jacaré, ele disse: *Krami!* Okorokera respondeu: *Ma’ á, Tamy?* O que foi Tamy? Então o jacaré pediu: Fala para mim assim “Você tem as pernas curtas! Fala assim!” Não, Tamy, eu não quero falar, eu estou triste, estou quieto, respondeu Okorokera. Krami, o jacaré, tornou a chamar. *Ma’ á Tamy?* Respondeu Okorokera. Jakaré disse: Fala assim para mim: “seu nariz parece que tem cera! Fala assim!” Okorokera respondeu: Não, Tamy, não vou dizer isso não, estou triste. Krami, tornou a chamar, fala pra mim assim: “você é igual uma mulher”. Não, Tamy, eu não vou dizer isso

não, me deixa quieto, estou triste. Okorokera tentava não falar o que o jacaré lhe pedia porque sabia que o jacaré tinha intenção de comê-lo. Caso Okorokera lhe dissesse aqueles insultos, o jacaré o devoraria em troca. Então Okorokera tentou despistar e enganar o jacaré. Ele disse: Tamy, lá está uma folha para você comer. Tamy, olha, a outra folha para você comer! O jacaré ia nadando na direção das folhas e, assim, chegando mais próximo da margem. Quando o jacaré chegou na beira, o índio saltou das costas dele para o chão. Okorokera saiu correndo. Logo à frente, ele encontrou o Hakeo'jara, o dono do socó. O dono do socó engoliu Okorokera na barriga dele, para escondê-lo. Então, Jakare Tamy chegou procurando o índio. Ele perguntou: onde está o kurumi que passou por aqui? Você viu? Não sei não, respondeu Hakeo'jara. Jakaré Tamy perguntou: Você o comeu? O dono do socó respondeu: Não, não comi, não! Quer ver? Só comi peixe. Ele vomitou os peixes. Ai, o grande jacaré foi embora. Então o dono do socó vomitou Okorokera. Okorokera saiu andando.

A narrativa segue o herói em andanças, inclusive nas paradas temporárias que faz junto a esposas potenciais, que ele recusa ou o recusam, até o retorno ou a chegada dele em sua própria casa.

Como se vê, a água terrestre não aparece ou se origina por ter sido liberada do tronco de uma árvore da vida (de um vegetal), mas sim em função do comando de *dois* animais. O primeiro deles é um bacurau ancestral (um “índio” humano naquela época). O que ele faz? Tenta flechar um bacurau. Irritado, o bacurau manda vir água. Pelas análises mitológicas (Lévi-Strauss 1985), sabemos que o bacurau é reconhecido como o anunciador do final da estação seca. Seu canto anuncia o final da estação e por isso o próprio animal é um animal *seco*. Todavia o seu canto, finalizando a seca, provoca as chuvas que desencadeiam as cheias. O segundo é o jacaré, a figura que vem com as cheias, como se comandasse o movimento das águas terrestres, como se controlasse as inundações, um animal *úmido*. O controle da água terrestre passa do vegetal para o animal no mito awá e, mais ainda, para uma *dupla* de animais contrários, um seco e outro úmido. Notamos que o jacaré aparece nas *Mitológicas* como um mitema, ele evoca uma ilha, um animal flutuante, um animal que atravessa as margens ou, ainda mais, que executa o transporte de outrem de uma margem a outra. Como se conta nesse mito awá, o jacaré é um animal solicitado a desempenhar o papel do “atravessador suscetível”. Assim, vimos que a água que este mito coloca em cena é aquela conotada pelos poderes diluvianos, restringe espaços, ilha as pessoas e deve ser atravessada (ou não). O homem ancestral, que se refugiou no alto da árvore (como o desaninhador de pássaros ou o marido estrela ou o homem nu), não ficou à espera de bens da civilização, como as técnicas do cultivo do fogo ou agrícolas (respectivamente recebidas pelo desaninhador e pelo marido estrela), ele ficou em busca de alguém (ou alguma coisa) que o pudesse atravessar.

Vimos que o mito põe em cena o pássaro bacurau, avatar do mel e da seca, regulando a passagem entre as estações seca e chuvosa, ou seja, regulando a temporalidade sazonal. Mas se somarmos esta capacidade de finalizar a estação seca a outra capacidade narrada noutro mito awá, aquela de anunciar também, com seu canto noturno, o fim do dia e a chegada da noite, devemos concluir que o bacurau também regula a temporalidade das jornadas. Bacurau, como o mel, é ambíguo, é, ao mesmo tempo, um animal seco e um animal noturno (lunar em vez de solar). Mas o que se evidencia é que ele age como um controlador do sol, fogo celeste, por obstrução: obstruindo o fogo celeste, permite a aparição da água e a aparição da escuridão da noite.

Em oposição a bacurau, o mito coloca em cena o jacaré como um ente do mundo aquático. Jacaré é dito ser o dono da água (*y'jara*) terrestre, ele controla a água da cheia,

mas não por interceptá-la, bloqueá-la ou obstruí-la, mas, justamente ao contrário, por ser capaz de atravessá-la. Assim podemos deduzir uma concepção da natureza diferencial do “controle” do fogo (como feito por bacurau) – obstrução –, e da água (como feito por jacaré) –, uma transposição. E daí postular a natureza dos poderes da água e do fogo: a água emerge como um *obstáculo*, tem poder de obstruir, enquanto o fogo, ao contrário, deve ser ele mesmo o *obstruído*. Seu poder é de irradiar.

Outro mito que pude ouvir e gravar entre os Awá, e que corrobora nossos argumentos, é uma versão daquelas narrativas que podem ser classificadas como mito de origem dos alimentos vegetais, justamente. O mais notável é que a versão Awá considera a planta, que o mito faz surgir, uma planta selvagem, ou semidomesticada, o *carahu*, e não uma planta estritamente cultivada.

Em resumo, nossa versão conta que Maíra não tinha esposa. Então ele foi procurar um pau, achou um pé de embira bonito e tirou o pau, e foi cantando. Este pau virou uma mulher. Você está casada comigo, disse Maíra à mulher, então eu vou caçar e você vai arrancar o *carahu*. Tinha bastante *carahu*, eram carazinhos pequenos e redondos na mata. A esposa realizou o pedido do marido naquele dia. No outro dia, ela fez o mesmo, enquanto ele ia caçar jabuti (Maíra não comia capelão). Todos os dias, a mulher ia tirar o *carahu*, *caranohô* (fazer o cará virar cará como alimento). Mas não se passaram muitos dias assim. Certa vez, quando o marido voltou da caça, a esposa não tinha trazido cará. Ele perguntou se ela não tinha trazido o cará. Ela respondeu que não tinha ido pegar o cará porque não havia cará. Ele se zangou e disse que a deixaria, que a abandonaria, não seria mais o marido dela. Ela já estava grávida. Abandonada, saiu andando à procura do marido. Daí seguem as aventuras dela encontrando a casa de *Mukura* (gambá) e de *Jawarahu* (onça). O primeiro fez sexo com ela (a devorou sexualmente) e a engravidou, o segundo devorou o seu corpo e fez nascer os filhos extraordinários, que foram adotadas pela sua mãe como se fossem seus filhos ou seus nimás, sua criação. A história, como sabemos, continua com outras versões tupi dos demiurgos gêmeos, com a vingança dos irmãos que matam as onças afogadas, todas menos uma, a que deu origem às onças atuais. Assim se explica a hostilidade entre humanos e onças, nos dias de hoje.

Mas passemos a circunscrever a atenção na origem da planta. Ressalto que o conflito conjugal, o conflito entre sexos cruzados ou de gênero, tem lugar no fato de que enquanto o homem/marido vai à caça, cumprindo a função eminentemente masculina da vida conjugal, a primeira mulher (como mulher e esposa) recusa-se a executar a tarefa que lhe cabe. O mito aponta assim que a tarefa feminina primordial, análoga à caça para os homens, é “arrancar o cará”. A função esposa da mulher é “apanhar”, ou seja, realizar a coleta do *carahu*, trazer-fazer- virar o *carahau*. Ela não tinha a função de uma ceramista, nem de uma agricultora estrita (limpar e plantar a roça). A esposa deve produzir o alimento vegetal – em oposição ao alimento animal (caça) pelo homem –, mas este alimento vegetal é, antes, um produto de coleta, não um produto do cultivo.

Pela evocação de concepções cosmológicas e míticas, esperamos poder ter apontando o modo por meio do qual as atualizações do nível cosmológico/mitológico são “conversíveis” às atualizações do nível sociomorfológico/sociológico: a seca é tempo de abundância, a coleta (caça) é preferível ao cultivo, o caminhar distâncias é fundamental para compor o lugar de viver junto e trocar “suplementos”. No mundo awá-gujá, tudo converge para que a floresta seja o lugar de bem viver, e não o fundo contra a unidade doméstica se destaca. A unidade doméstica - seja concebida na sua forma mínima (a do inverno), seja concebida (como vimos considerando) como o polo de concentração formado pela interseção dos *harakwas* e, assim, pela reunião temporária dos grupos familiares que os constituem – se resume numa imagem de sociedade como uma figu-

ra mínima: seja a reunião mínima de parentes em espaços “ilhados”, cada *harakwa* de inverno, seja na mínima oposição que se faz entre o exterior (a floresta) e o interior da unidade doméstica. Nesse sentido, salientamos que as águas fazem as vezes dos limites, pois eles são dados pelos obstáculos aquáticos, seja nos caminhos do plano horizontal dos *harakwas*, seja nos caminhos que ligam verticalmente os patamares celeste e terrestre. A ligação entre as chuvas e a abundância não é uma analogia, mas uma contradição que impede a concepção positiva da produção agrícola (da acumulação dos alimentos vegetais, fortemente dependente das águas). Enfim, mesmo que de modo parcial, acreditamos indicar que a “perspectiva antineolítica” atravessa também estes níveis e, desta forma, perfila a cosmopolítica awá-guajá, seu estilo particular.

8 - UMA PARADA TEMPORÁRIA À GUISA DE CONCLUSÃO

Os Awá-Guajá, como os Avá Canoeiro, por exemplo, outro grupo tupi-guarani, aparecem como sociedades sujeitadas a um processo involutivo de transformação histórica representado ostensivamente pela “regressão agrícola”. Uma cascata de lacunas e ausências servem para definir esse tipo de sociedade e esse tipo de processo regressivo. Tudo se passa como se a morfologia social, a economia, a sociabilidade geral dessas sociedades resultassem sempre de imposições externas – da ordem da necessidade –, seja na esfera histórica, seja na esfera ambiental. Mais do que os caçadores coletores originais, representantes tardios de um estado paleolítico (como as populações que foram rotuladas como “tribos marginais” desde o *Handbook of South American Indians*), aquelas são sociedades vistas, em geral, como “regressivas” e “carentes”. Porém, mesmo que seja impossível negar suas dramáticas reduções por força da severa depopulação causada por doença e perseguição das frentes colonizadoras, e até dos vizinhos indígenas, não podemos deixar de considerar que seu percurso histórico seja atualizado em uma forma particular, tendo em vista que estas mesmas pressões se abateram sobre a totalidade das sociedades ameríndias, sem que, todavia, tivessem destinos idênticos. Gostaríamos de compartilhar da argumentação eminentemente clastreana e, por que não?, sahlinsniana de que as descrições etnográficas e as teorias antropológicas sobre as populações indígenas não devem acusar uma falta, mas, ao contrário, devem evidenciar os modos potências orientados ativamente por um ideal singular relativo a cada uma de suas sociedades. Se for assim, é preciso encontrar as razões internas que possibilitam que, em dada circunstância histórica (ou ambiental), cada sociedade formule sua existência particular de tal ou qual modo. Para os Awá-Guajá, acredito que possamos divisar que a possibilidade da vida “nômade” não se dá como qualquer regressão, mas como uma potência, atualizada em função de vantagens, mesmo que tais vantagens sejam paradoxais. Sugiro que os Awá-Guajá tenham se colocado sob uma “perspectiva antineolítica” e assim recusaram os benefícios de uma economia agrícola por estimarem os benefícios de uma economia de coleta (e caça). Uma sociedade que não apenas teria abandonado o “cultivo do mel” – ideal ou ilusório, porque o mel do início dos tempos míticos era um alimento cultivado e abundante –, em troca das vantagens de variedade (qualidade), quantidade (moderada) e duração (permanência) do alimento e da vida social, teria abandonado também o modo do cultivo de todas as plantas e adotado, assim, o modo específico de produção do mel – a forma da coleta e as práticas andantes – como modo privilegiado de composição da sua socialidade. Pois, vimos que tais benefícios, estimados no nível estritamente econômico, são conversíveis aos que se atualizam no nível da organização social, pois parece que os Awá estimam parentes (distantes), como o mel, para encontrá-los (reunir-se aos parentes ou ao mel), é necessário que antes tenham percorrido longos caminhos em busca deles.

E é neste ponto em que podemos encontrar uma tendência sociocosmológica que se possa afirmar como “causa” interna, tanto da “escolha” de um povo para realizar a grande migração, bem como para realizar a transformação/passagem do modo agricultor para o forrageiro (caçador-coletor). Concordamos, assim, em parte, com a hipótese de que esta transformação (vista como uma regressão) esteja estreitamente relacionada à migração. Todavia, discordamos da hipótese no ponto em que se argumenta que a migração seja causa suficiente da transição. Ambas, ao nosso ver, são transformações que atualizam um mesmo padrão sociocosmológico anterior, que, enfim, consiste em afirmar uma “perspectiva antineolítica”.

REFERÊNCIAS

- BALÉE, William. 1994. *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an amazonian people*. New York: Columbia University Press.
- BALÉE, William. 1993. Biodiversidade e os Índios Amazônicos. In: Viveiros de Castro, Eduardo; Cunha, Manuela Carneiro. (Org.). *Amazônia e Etnologia Indígena*. São Paulo: Fapesp: 385-393.
- Balée, William. (Org.). 1998. *Advances in historical ecology*. New York: Columbia University Press.
- CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara. 2015. Entrevista concedida à EBC. Disponível em: <http://www.ebc.com.br/infantil/voce-sabia/2015/10/palavras-indigenas-nomeiam-maior-parte-das-plantas-e-animais-do-brasil>
- CLASTRES, Hélène. ([1975] 1978). *Terra Sem Mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- CLASTRES, Pierre. 1995. *Crônica dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores Nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- CLASTRES, Pierre. 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní*. Campinas, SP: Papirus.
- CORMIER, Loretta A. 2000. *The Ethnoprimatology of the Guajá Indians of Maranhão, Brazil*. Tese de Doutorado. School of Tulane University.
- CORMIER, Loretta A. 2003. *Kinship with monkeys: the Guajá foragers of eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press.
- CORMIER, Loretta A. 2005. Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Guajá da Amazônia. *Mana*, v. 11, n. 1: 129-154.
- FAUSTO, Carlos. 1991. *Os Parakanã: casamento avuncular e dravidianato na Amazônia*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional).
- FAUSTO, Carlos. 1995. De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará. In: Viveiros de Castro, Eduardo. (Org.). *Antropologia do Parentesco - Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1995.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- FAUSTO, Carlos. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2: 329-366.
- FORLINE, Louis Carlos. 1997. *The persistence and cultural transformation of the Guajá indians: foragers of Maranhão State, Brazil*. Tese de doutorado. University of Florida.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- GARCIA, Uirá F. 2010. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Gujá*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- GARCIA, Uirá F. 2015. Sobre o Poder da Criação: Parentesco e outras relações Awá-Gujá. *Mana*, v. 21, n. 1: 91-122.
- GOMES, Mércio Pereira. 1991. O povo Guajá e as condições reais para sua sobrevivência. In: Ricardo, Carlos Alberto. *Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Pau-

- lo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI: 354-369.
- GOMES, Mércio Pereira. 2001. *Antropologia hiperdialética*. São Pulo: Contexto.
- GONÇALVES, Marco Antônio. 1996. (Org.). *Diários de campo de Eduardo Galvão*. Rio de Janeiro: UFRJ e Museu do Índio.
- HERNANDO, Almudena e BESERRA COELHO, Elizabeth. 2013. *Estudos sobre os Awá: caçadores-coletores em transição*. São Luís: EdUFMA.
- HUXLEY, Francis. 1963. *Selvagens Amáveis: um antropologista entre os índios Urubus do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.
- INGOLD, Tim. 1996. The optimal forager and economic man. In: Descola, Philippe e Pálsson, Gísli. (Org.). *Nature and Society: anthropological perspectives*. London: Routledge.
- LARAIA, Roque de Barros. 1985. Uma Etno-história Tupi. *Revista de Antropologia*, v. 27/28: 24-32.
- LARAIA, Roque de Barros. 1986. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- LARAIA, Roque de Barros. 1963. Arranjos Poliândricos na Sociedade Suruí. *Revista do Museu Paulista (Nova Série)*, v. 14: 71-75.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1964] 2004a. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1966] 2004b. *Do Mel às Cinzas*. São Paulo: Cosac Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985. *A Oleira Ciumenta*. Portugal: Edições 70.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1991] 1993. *Histórias de Lince*. São Paulo: Cia das Letras.
- MAGALHÃES, Marina. 2013. Levantamento da documentação existente sobre o povo indígena Awá-Guajá e registro e sistematização de informações sociolinguísticas e demográficas atuais. CGIIRC/Funai: GIZ.
- MAGALHÃES, Marina. 2007. *Sobre a morfologia e a sintaxe da língua Guajá (Família Tupi-Guarani)*. Tese de doutoramento. Universidade de Brasília.
- MELLATI, Júlio César. 2017. Áreas Etnográficas da América Indígena - O anel Tupi. In: *Página do Mellati*. Disponível em: www.juliomellati.pro.br/areas/ooareas.htm (acessado em 01/11/2017).
- MELIÀ, Bartomeu. 1990. A Terra Sem Mal dos Guarani. Economia e profecia. *Revista de Antropologia*, v. 33: 33-46.
- MÉTRAUX, Alfred. 1950. A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribus Tupi-Guaranis. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- NEVES, Eduardo Góes. 2016. Não existe neolítico ao sul do equador: as primeiras cerâmicas da Amazônia e sua falta de relação com a agricultura. In: Barreto, C; Lima, H. P. Lima; Betancourt, J. (Org.). *Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN/Museu Paraense Emílio Goeldi, 32-39.
- NIMUENDAJU, Curt. 1949. The Guajá. In: Steward, J. (Org.). *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Washington: U.S. Government Printing Office.
- NIMUENDAJU, Curt. 1987. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião apapouva-guarani*. São Paulo: Hucitec/USP.
- NOELLI, Francisco S. 1993. *Sem Tekohá não há Tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do rio Jacuí-RS*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- NOELLI, Francisco S. 1996. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2: 7-53.
- PERRONE-MOYSÉS, Beatriz. 2015. *Festa e Guerra*. Tese de Livre Docência. Universidade de São Paulo.

- PISSOLATO, Elizabeth. 2006. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- RIBEIRO, Darcy. 1976. Os Índios Urubus: Ciclo Anual das Atividades de Subsistência de uma Tribo da Floresta Tropical. In *Uirá Sai à Procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- RIBEIRO, Darcy. 1982. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes.
- RIBEIRO, Darcy. 1996. *Diários Índios – Os Urubu-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. 1984/1985. Relações internas na família linguística Tupi Guarani. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 27-28.
- RODRIGUES, Aryon D. e CABRAL, Ana Suelly A. C. 2012. Tupían. In: Campbell, L. e Grondona, V. (Org.). *The indigenous languages of South America: a comprehensive guide*. Berlin: De Gruyter Mouton: 495-574.
- SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SAHLINS, Marshall. 2007. A sociedade afluyente original. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: 105-152.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Comentários ao artigo de Francisco Noeli. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Nify.
- WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo. 1961. *Os Tenetehara. Uma cultura em transição*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação.