

A PERSPECTIVA ANTINEOLÍTICA ABAIXO DO EQUADOR: RELATO DE UM CASO ETNOGRÁFICO CARIBNAS GUIANAS

RUBEN CAIXETA DE QUEIROZ

RESUMO

Na apresentação de um caso etnográfico das Guianas, pretendemos demonstrar que a “rede de relações” na região é uma malha de grupos que se interligam (por meio de rituais, trocas, guerras, festas) e se desconectam, numa espécie de pêndulo entre concentração e dispersão, entre agricultura e caça-coleta, fato que não permite estabilizações somente numa das pontas desses termos ao longo da história ou até mesmo do momento atual. Nessa perspectiva, retomamos o debate posto por Eduardo Góes Neves segundo o qual não teria havido Neolítico ao sul do equador.

PALAVRAS - CHAVE

Amazônia; Caça e Coleta; Agricultura; Guianas; Arqueologia; Etnografia.

THERE IS NO NEOLITHIC BELOW THE EQUATOR LINE: REPORT OF A CASE IN GUIANA CARIB ETHNOGRAPHY

ABSTRACT

By presenting an ethnographic case study on the Guianas we intend to demonstrate that the “network of relationships” in the region encompasses various interlinked groups (through rituals, exchanges, wars and festivals). Nevertheless these relationships are often interrupted, oscillating between periods of concentrated agricultural settlement or dispersing into hunter-gathering groups without ever stabilizing in either of these poles, both historically and in the present. From this perspective, we turn to Eduardo Góes Neves’s debate on the absence of the Neolithic in the south of the equator.

KEYWORDS

Amazon, Hunter-gathering, Agriculture, Guianas, Archaeology, Ethnography

SOBRE OS AUTORES

RUBEN CAIXETA DE QUEIROZ

Professor na UFMG e Pesquisador do CNPq - Pesquisa junto ao povo Waiwai, no norte da Amazônia, desde 1994. Mestre em Antropologia pela Unicamp e doutor em Letras e Ciências Humanas pela Universidade de Paris X. Coordenou Grupos de Trabalho pela Funai que identificaram as Terras Indígenas Trombetas-Mapuera e Katxuyana-Tunayana. Nos últimos anos, coordenou, junto com o professor André Prous, um projeto de pesquisa transdisciplinar em etnologia-arqueologia nas calhas dos rios Trombetas e Mapuera (noroeste do Pará).

SUBMETIDO EM

Outubro de 2017

APROVADO EM

Novembro de 2017

O presente trabalho é uma versão escrita da apresentação oral que fizemos durante o evento “Diálogos Amazônicos: perspectivas da antropologia e da arqueologia sobre a ocupação da região no período pré e pós-colonial”, que ocorreu na Universidade Federal de Minas Gerais nos dias 11 e 12 de agosto de 2016. Contando com a presença de arqueólogos da pré-história, tal como André Prous, e da arqueologia amazônica, tais como Cristiana Barreto, Mariana Petry Cabral e João Saldanha, o que ali pretendíamos fazer era apenas relatar um caso ou um acontecimento que nos tinha sido transmitido pela tradição oral do povo Waiwai, junto ao qual trabalhamos desde 1994, a partir de uma perspectiva etnográfica. Mais do que buscar um diálogo, no sentido estrito do termo, entre arqueologia e etnografia, ou querer ilustrar o passado por meio do presente, ou, ainda, ilustrar as recentes descobertas da arqueologia amazônica com dados etnográficos, quisemos trazer algumas descrições da etnografia waiwai que, de certa forma, corroboram ou repercutem as recentes teses de Eduardo Góes Neves (2012; 2016), segundo as quais a agricultura na Amazônia deve ser vista como uma “invenção” muito pouco especializada. Parece mesmo ao arqueólogo amazonista que as sociedades indígenas naquela região recusaram a agricultura – numa perspectiva semelhante à recusa ao Estado, nos termos que foram dados a conhecer por Pierre Clastres –, ou melhor, praticavam-na de forma alternada e complementar àquelas atividades de caça-pesca e coleta. Mais precisamente, causou-nos grande impacto a leitura do capítulo de Eduardo Góes Neves (2016) denominado “Não existe neolítico ao sul do Equador: as primeiras cerâmicas amazônicas e sua falta de relação com a agricultura”, publicado na coletânea organizada por Cristiana Barreto, Helena P. Lima e Carla J. Betancourt (2016), intitulada *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Consideramos que os principais argumentos de Neves vão ao encontro do que temos observado entre as sociedades contemporâneas das Guianas.

Entretanto, no debate que seguiu à apresentação oral, muitos dos colegas presentes questionaram alguns dos conceitos ali usados, que, na verdade, tinham sido mobilizados a partir de uma retomada, por minha conta e risco, daquilo que o próprio Eduardo Góes Neves empregou anteriormente, de maneira um tanto quanto livre e irônica. Tomemos o primeiro deles, o conceito de “neolítico”, que já aparece no título do artigo do autor. Ora, sabemos bem que tal conceito foi primeiro cunhado para pensar o caso do “velho mundo” e, quando extrapolado para outros contextos, foi para designar uma evolução das sociedades no seu caminho inexorável da caça e coleta (e o nomadismo) para a agricultura (e o sedentarismo), até a complexificação das formas sociais via o surgimento das cidades e do Estado – ou seja, um tipo de abordagem que superestima o papel da economia e da tecnologia na transformação das sociedades. Quando um dos presentes no seminário “Diálogos Amazônicos” disse que, mesmo no “velho mundo”, não se podia falar de uma relação exata entre “cerâmica e agricultura” ou entre “neolítico e agricultura” ou entre “sedentarismo e agricultura”, imaginamos que aquilo que de fato estava em jogo ou em posição de crítica era o próprio uso do conceito de “neolítico”. Contudo, não seríamos nós, de uma perspectiva da antropologia, que iríamos defender o uso ou a recusa de um conceito provindo de “fora” da disciplina. De fato, cabe aos arqueólogos a tarefa de uma tal revisão crítica. Isso não impede que nossa leitura do texto de Eduardo Góes Neves aponte na direção de um contraste ou uma “imagem contrastante” entre esses dois mundos, e que, nas sociedades da Amazônia pré-colonial, o impacto do advento da agricultura (ou da domesticação das plantas) na transformação social ou tecnológica foi muito menos radical do que se pode supor para o velho mundo. Fato que pode ser compreendido por duas razões aparentemente simples: 1) como já supomos, a invenção

da agricultura na Amazônia não representou um “avanço” em relação à caça e à coleta e não acompanhou ou sucedeu outras inovações tecnológicas (como a invenção da cerâmica) – na verdade, parece-nos que a domesticação de plantas é muito antiga e a correlação entre estas duas “invenções” é um problema a ser melhor pensado, como disse o próprio Eduardo G. Neves; 2) a Amazônia não se enquadra na imagem do “inferno verde”; ao contrário, possui uma diversidade enorme de recursos vegetais, de animais, de pesca, e as sociedades ali presentes, no passado e no presente, souberam usar, de forma vantajosa e alternada, os recursos disponíveis nesses diferentes ambientes, sem a necessidade de uma especialização.

E essas razões acima, se não são suficientes, ao nosso ver, são bastante fortes para compreendermos a opção feita pelas sociedades indígenas da recusa do sedentarismo, da recusa do trabalho para a produção do excedente, da recusa, enfim, do Estado. Nesse sentido, toda a máquina conceitual mobilizada em torno da categoria “neolítico” não deixa de ofuscar mais do que melhor compreender o advento da agricultura (assim como da tecelagem, da domesticação de animais¹, da cerâmica) no contexto das terras baixas. Além disso, seu emprego (implícito ou explícito), por muito tempo, espreitou e ancorou outras categorias analíticas ou tipológicas como a de “cacicado” – a bem da verdade, uma imagem que ainda ronda o debate na região². Da mesma forma, ainda ronda nossas especulações o fato de que alguns povos tenham tomado a agricultura como fonte básica para alimentação num período da sua história e, depois, tenham-na abandonado ou mesmo recusado, como é o caso atual dos índios Awá-Guajá do Maranhão contemporâneo (ver neste volume o trabalho de Renata Otto). Como explicar isso sem cair na tentação de explicações monocausais da “regressão” ou das pressões exteriores para a “perda”, tais como a migração forçada, a guerra e a opressão do colonizador?

De qualquer forma, se dificilmente podemos dizer que, num período ou noutro da sua história, as populações da Amazônia se especializaram em apenas uma ou poucas “fontes” de subsistência, o que sabemos é que, na sua cosmologia (ou na sua mitologia, se quisermos), a fonte principal de “imaginação” é o mundo animal – ou o que chamamos animal, pois, após a síntese sobre o perspectivismo elaborada por Eduardo Viveiros de Castro (2002a), a partir de vários trabalhos etnográficos, sabemos que, para esses povos, os animais também são humanos – e sua agência em constante transformação com o mundo humano. Se sabemos que, em algumas sociedades da Amazônia, o mundo vegetal tem papel de destaque na sua cosmologia – não de forma determinante, como é o caso dos Achuar descrito por Philippe Descola (1986) –, pelo menos nas Guianas (em especial, entre os Waiwai), a relação entre humanos e animais figura de forma proeminente³. E isso, podemos afirmar sem correr maiores riscos, tem uma inflexão fundamental sobre o modo de organização social desses povos e da forma como produzem suas condições materiais de existência. Por exemplo, entre os Waiwai, embora sejam exímios cultivadores de mandioca, a carne de caça tem lugar privilegiado (e valorizado) na alimentação da sua população, sobretudo na ocasião de se fazer festas e rituais, durante os quais se pensa

1 Caso que, ainda hoje, não se verifica entre as populações da Amazônia, com raras exceções e somente a partir da chegada dos europeus.

2 Conferir Carneiro (2007) para um balanço sobre o tema.

3 Dito isso, não estamos aqui desconsiderando a grande importância dos vegetais cultivados ou selvagens na vida material (alimentação) e mesmo na “dimensão simbólica” dos povos das terras baixas. A mandioca, de modo particular, conecta-se, imanente e transcendente, ao universo feminino. Outros vegetais, como o Yagé, são sabidamente conhecidos como veículos de transformação e imaginação entre os indígenas. Nesse sentido, têm aparecido novas etnografias que enfatizam o outro lado do uso de vegetais por essas populações (não somente como base alimentar) e que dão destaque às relações diversas e múltiplas dos humanos com as plantas.

e se performa a relação entre consanguíneos e afins, interior e exterior (ver Caixeta de Queiroz 2009).

De qualquer forma, no debate sobre os “Diálogos Amazônicos”, dizíamos que, se o conceito de “neolítico deveria ser posto à prova”, numa perspectiva comparativa e irônica, não poderíamos deixar de fazer o mesmo com outros conceitos caros à antropologia (incluindo aqui pelo menos a antropologia social e a arqueologia), como os pares nomadismo-sedentarismo, caça-coleta (ou o modo forrageiro) e o próprio conceito de “agricultura”. Por um lado, sabemos que, desde pelo menos o *Raça e História*, de Lévi-Strauss (1952/2013), a agricultura (entendida aqui como “domesticação de plantas”) foi tida como um período de grande revolução na história humana – o que foi lido pelo autor como a “revolução neolítica”. Mas o conceito de agricultura (seja para designar um modo de vida, seja uma técnica) é demasiadamente moderno para que possa ser usado como sinônimo de um tipo de prática e de domesticação de plantas levado a cabo pelas populações indígenas da Amazônia – uma prática que deveria ser melhor compreendida na chave do “manejo florestal” ou do “aproveitamento seletivo e controlado de espécies selvagens”. Além disso, sabemos, a partir de etnografias contemporâneas, que a “rede de relações” (Gallois 2005) na região é uma malha de grupos que se interligam (por meio de rituais, trocas, guerras, festas) e se desconectam, numa espécie de pêndulo entre concentração e dispersão, entre agricultura e caça-coleta, como veremos melhor a seguir, fato que não permite estabilizações somente numa das pontas desses termos ao longo da história ou até mesmo do momento atual (Perrone-Moisés e Sztutman 2010).

De qualquer forma, reconhecamos, é preciso avaliar melhor o alcance daqueles conceitos que mobilizamos para o presente trabalho, como agricultura, domesticação de plantas, prática de caça e coleta, notadamente, o de “neolítico”. Além de funcionar como “ironia”, o seu emprego visa a relativizar a importância dada ao modo de vida sedentário permitido pela advento da “agricultura” e de sua suposta superioridade tecnológica ou econômica em relação a outros modos de vida (baseados, por exemplo, na pesca, na caça e na coleta) nas sociedades da Amazônia pré e pós-colonial⁴. Pelo menos é isso que pretendemos demonstrar com a apresentação de um registro etnográfico mais adiante, que, ao nosso ver, dá toda razão ao que foi exposto, com um alcance mais geral, na proposta de Eduardo Góes Neves.

2 - NEOLÍTICO NA AMAZÔNIA?

Num trabalho recente, Eduardo Góes Neves propõe desconstruir uma velha imagem e oposição, consolidada desde o *Handbook of South American Indians*, que coloca, de um lado, as sociedades das terras altas dos Andes e da costa desértica do Oceano Pacífico (no atual litoral do Peru) – marcadas pela hierarquia e centralização, pela arquitetura monumental em pedras, pelos recursos materiais otimizados pela prática agrícola – e, de outro lado, as sociedades das florestas tropicais das terras baixas – marcadas pela

4 Agradeço a João Saldanha, que me sugeriu uma leitura bastante instigante nesta direção: trata-se da obra de Julian Thomas (2002) denominada *Understanding the Neolithic - A revised second edition of Rethinking the Neolithic*, uma reflexão e análise que ainda não pude incorporar no presente trabalho. Ali o autor pretende compreender o neolítico (4000-2200 BC) no sul da Grã-Bretanha, relatando as suposições e os preconceitos que moldaram leituras de outros arqueólogos sobre a região e apresentando novas interpretações informadas pela teoria social, antropologia e crítica hermenêutica. Pelo que compreendi, a passagem da caça e coleta para a agricultura não é uma evidência indiscutível, sendo necessário investigar outras variáveis para se pensar a transformação social para além da evolução econômica e tecnológica.

“ausência, carência ou escassez” de tudo aquilo que está presente nos primeiros e, com maior “desenvolvimento”, na civilização ocidental. Nesta oposição, a floresta tropical da Amazônia ocuparia o lugar dos ambientes prístinos, “escassamente ocupados por seres humanos ao longo de milênios” (Neves 2016: 33).

Na desconstrução desta imagem, Neves aponta para o fato notável, verificado entre populações vivendo em ambientes tropicais das terras baixas da América do Sul, em ambientes litorâneos, estuarinos ou ribeirinhos, de que há muito tempo ocorreu a invenção da cerâmica (com datas de mais de 5.500 anos)⁵; de que, no lugar das rochas, o solo foi amplamente manejado e modificado pelo povos nativos por meio de obras como aterros, valas, canais e diques; de que, finalmente, a domesticação de uma grande variedade de plantas e sua disseminação em todo continente datam de uma época bastante antiga e ocorreram de forma abrangente. Eduardo Góes Neves (2016: 37) cita o exemplo do milho, que teria sido uma “planta domesticada na Mesoamérica, na região do rio Balsas, há pelo menos 7.000 anos (Piperno 2011), que se espalhou rapidamente pelo continente, chegando, dentre outros locais, ao Equador há 6.000 anos (Piperno 2011) e ao longínquo litoral do Uruguai há cerca de 4.500 anos (Iriarte e al. 2004)”. Tal disseminação leva o autor à seguinte conclusão: “Está claro que a mera presença do milho entre tais populações, tão distantes umas das outras, não indica que tenham sido agricultoras, mas sim, uma vez mais, grupos oportunistas e generalistas que tinham padrões de consumo baseados no manejo e cultivo de recursos naturais selvagens” (Neves 2016: 37)⁶.

Como o próprio título do autor deixa explícito, e essa é a principal tese defendida no texto, se a invenção da cerâmica e a domesticação de plantas são bastante antigas nas terras baixas, não há uma correlação positiva ou uma relação de simultaneidade entre os dois tipos de invenção. Mais do que isso, e esse é o ponto que gostaria de marcar, se a domesticação de plantas selvagens é bem antiga nas terras baixas, não podemos concluir daí que as populações indígenas dessa região tenham de fato passado a uma prática agrícola, ou melhor, que eles tenham abandonado de vez a “prática da caça e da coleta” em favor da agricultura (essa tese vem sendo apresentada, pelo menos, desde a tese de livre-docência do autor, defendida em 2012). Essa ideia é aquela que conecta e diz respeito diretamente ao caso etnográfico que gostaríamos de relatar a seguir, mas, antes disso, apresentemos mais detalhadamente a tese de Eduardo Neves.

Para fundamentar seus argumentos, o autor cita a já antiga colaboração entre antropologia cultural, arqueologia e linguística para pensar outros contextos como o da Polinésia (Kirch 2000) ou do neolítico propriamente dito, europeu (Anthony 2007; Renfrew 2000). Neste tipo de abordagem interdisciplinar, foi estabelecida uma hipótese segundo a qual, citando Eduardo Góes Neves (2016: 36), “o padrão de distribuição de línguas verificado no planeta antes do século XVI d.C. resultou, em grande parte, de processos de expansão demográfica decorrentes da domesticação de plantas e animais no início do Holoceno (Bellwood 2006)”⁷. Contudo, diz Neves (2016: 36), ao contrário da Polinésia ou Europa ocidental, onde, com algumas exceções, até o século XVI d.C., eram

5 Neves (2016: 35) cita quatro destes possíveis (e independentes) locais de produção inicial da cerâmica, em distintos ambientes tropicais: há mais de 5.500 anos, na zona de bosque seco do atual litoral equatoriano; no baixo rio Magdalena, no Caribe colombiano; em sambaquis e sítios a céu aberto na região coberta atualmente por manguezais que vai do Suriname, passando pelo litoral do Salgado, até o golfo Maranhense; por fim, Taperinha, no sambaqui fluvial homônimo, na região de Santarém (Pará).

6 Devemos ressaltar que, se a maioria dos arqueólogos parece corroborar a hipótese de centros independentes de invenção da cerâmica (incluindo Eduardo Góes Neves, e excluindo Betty Meggers), o mesmo parece não acontecer com a domesticação de pelo menos uma planta selvagem: o milho.

7 Segundo Neves (2016: 36), na arqueologia das terras baixas da América do Sul, tal enfoque teria sido levado a cabo por autores como Betty Meggers, Donald Lathrap e J. P. Brochado.

faladas línguas de uma única família, como o Indo-Europeu, na Europa, ou o Austrone-siano, na Polinésia, a quantidade de famílias linguísticas representadas na Amazônia é muito grande, incluindo desde aquelas com grande dispersão geográfica, como Arawak e Tupi, até aquelas com distribuição regional mais localizada, como Jivaro ou Tukano, dentre outras. Há, também, principalmente na Amazônia ocidental, grande quantidade de línguas isoladas, representadas em áreas também restritas. Assim, se estiver correta a hipótese de Bellwood e Renfrew (2002), correlacionando processos de dispersão de línguas à emergência da agricultura, pode-se propor, para a Amazônia, que não houve ali um único sistema agrícola no passado, e que, mais que isso, a agricultura tenha sido relativamente menos importante no passado na região, ao menos se comparada a outros locais do planeta (Neves e Roustain 2012).

Ou seja, a tese de Góes Neves (2016: 36) é de que a domesticação de plantas não significa necessariamente agricultura, e que não há correlação “entre a domesticação inicial de plantas e o início da produção cerâmica no novo mundo”. Deste pressuposto, pode-se depreender duas conclusões lógicas: 1) a domesticação de plantas conviveu, por milênios, nessa região do mundo, consorciada à prática da caça e da coleta; 2) a incorporação de plantas domesticadas no regime alimentar de dada população não é ou não foi resultado de uma necessidade ou da aplicação de um recurso adaptativo, mas, antes, de um processo de escolha ou, diria de forma menos materialista ou voluntarista, de uma experimentação das potências múltiplas das plantas (inclusive não só alimentares ou terapêuticas, mas alucinógenas ou propiciadoras de diferentes estados de alteridade, como aquelas usadas no xamanismo ou na produção da embriaguez). Nesse sentido, o autor nos lembra que, em 1492 d.C., as plantas ameríndias mais dispersas pelo continente eram justamente o milho e o tabaco, “cujos usos estão mais associados a contextos recreativos ou religiosos que propriamente ao consumo alimentício” (Neves 2016: 37). Valeria acrescentar, nos referindo ao trabalho de Renata Otto (aqui neste volume), que o mel é tido pelos indígenas como um produto a ser coletado (portanto, não cultivado ou previamente trabalhado) para o consumo, dentre outros fins, como bebida fermentada. Neste pensamento, o mel seria propriamente uma “planta” não neolítica: o mel é tido como um “vegetal” não cultivado e não estritamente um alimento.

Sem dúvida, ao defender a ausência de correlação entre dois ou três termos, a saber, domesticação de plantas selvagens⁸, agricultura e cerâmica, Eduardo Góes Neves advoga a ausência do neolítico abaixo da linha do equador. Creio que o autor nos dá uma contribuição fundamental para superar essa dicotomia entre a prática da agricultura e a prática da caça e da coleta no mundo ameríndio e, assim, nos aponta na direção de novas pesquisas, com outros olhares. Porém, acho que ainda resta um passo a ser dado nesta desconstrução da imagem e do padrão estabelecido para as sociedades indígenas das terras baixas. Na verdade, esta imagem tinha sido mais ou menos borrada desde, pelo menos, o volume três das Mitológicas de Lévi-Strauss (1967/2004), mas, de forma mais radical, no conceito-chave de perspectivismo elaborado por Eduardo Viveiros de Castro (2002a). Ao propor a indissociabilidade entre natureza e cultura – ou da natureza percebida como cultura – no pensamento ameríndio, o que ficou estabelecido indiretamente é que o movimento da caça e da coleta (ou da vida selvagem e nômade) para a agricultura (ou da vida aldeada e sedentária) não é linear e muito menos progressivo. Mais do que

8 E, também, a domesticação de animais, sem dúvida. Porém, esse é de fato um ponto menor e, ao mesmo tempo, obscuro nos estudos sobre as sociedades indígenas das terras baixas, pois pode-se dizer que é quase impossível achar um exemplo delas onde os animais tenham sido domesticados como força de trabalho ou meio de transporte, mas apenas como animal de estimação (xerimbabo) e como síntese da relação fluida e contínua entre doméstico e selvagem.

isso, talvez fosse necessário não apenas postular aquela ausência de correlação de que falamos acima (ou da ausência do neolítico ao sul do Equador), mas de um pensamento ameríndio antineolítico, naquele sentido já revelado por Lévi-Strauss em sua análise do complexo de mitos do Mel e das Cinzas, ou por Pierre Clastres em sua teoria de uma sociedade contra o Estado.

Se formos levar em conta esse pensamento, o que “dizem os mitos e as histórias indígenas”, não nos limitaríamos a sublinhar a ausência do neolítico no sul do Equador, mas marcaríamos exatamente o lado de um pensamento e de uma práxis-agência humana pró-antineolítico. De fato, trabalhos de arqueólogos, como os de Eduardo Góes Neves (2012; 2016), ou de ecologistas históricos, como os de William Balée (1994), demonstraram e revelaram, entre outras descobertas, como as populações indígenas não estiveram no passado ou estão no presente passivamente reagindo e se adaptando ao meio ambiente que lhes é externo, mas estão ativamente manejando e processando os recursos do meio (literalmente, como estão produzindo a floresta de forma não necessariamente consciente mas ativa) – e isso sem se estabilizarem num determinado “sistema agrícola” ou de caça e coleta.

Por exemplo, a etnografia de William Balée (1994) nos apresenta um caso muito bem documentado (a partir de fontes históricas, linguísticas e etnográficas), mostrando como, após dois grupos Tupi-Guarani, Ka’apor e Awá-Guajá, terem migrado, no século XVII, do interflúvio dos rios Xingu e Tocantins para a região (ainda de floresta tropical) das cabeceiras dos rios Pindaré e Gurupi (no atual estado do Maranhão), o primeiro, ao se restabelecer no seu novo território, pôde manter um padrão de assentamento relativamente sedentário e, por isso, conservou a prática agrícola; enquanto o segundo não logrou manter uma vida aldeada (devido à coerção e limitação territorial imposta seja pelas frentes de colonização, seja pelos vizinhos, os próprios Ka’apor), abandonou a prática agrícola e adotou o nomadismo territorial associado à prática da caça e da coleta. A última transformação foi denominada por Balée de “regressão”, conservando no termo a denotação de uma imagem invertida (e menor) da “progressão”.

Mais do que isso, se a tese de Balée não deixa de ser uma dura crítica e, portanto, é uma lufada de ares novos e nada passageiros na já antiga e persistente teoria da ecologia cultural – aportada na Amazônia desde os anos de 1940 –, desconstruindo a imagem da adaptação passiva dos grupos humanos ao meio ambiente, ela não deixa de manter, de certa forma, o postulado reativo (e não ativo) das populações indígenas, agora não mais frente ao meio ambiente, mas frente ao contato com o agente colonial. Portanto, o autor postula, na sua tese, a falta de autonomia do povo indígena frente ao devir histórico:

Ainda no passado remoto, a cultura ancestral dos índios Guajá certamente tinha um conjunto de plantas domesticadas, dada a sua filiação à família de línguas Tupi-Guarani. O Guajá perdeu a horticultura e os seus vegetais domesticados provavelmente por causa da introdução das doenças do Velho Mundo e da concomitante e extensa depopulação que seguiu à Conquista. A depopulação severa desestabilizou a sociedade e tornou-a cada vez mais nômade (Balée 1992a). Nos trópicos, o nomadismo em tempo integral parece ser incompatível com a horticultura. (Balée 1994: 164-165)⁹

9 Tradução nossa. No original: “Yet in the remote past, the ancestral culture of the Guajá Indians certainly had a suite of domesticated crops, given their affiliation with the Tupi-Guarani family of languages. The Guajá lost horticulture and their plant domesticates probably because of the introduction of Old World diseases and attendant marked depopulation that followed the Conquest. Severe depopulation destabilized the society and made it increasingly nomadic (Balée 1992a). In the tropics, fulltime nomadism appears to be incompatible with horticulture”.

Claro que não devemos subestimar as pressões das perseguições (por recursos e territórios, força de trabalho e corpos para relações sexuais) promovidas pela sociedade colonial frente às sociedades indígenas, mas podemos verificar e descrever outras alternativas de relação, não só de sujeição, entre esses dois atores, assim como outras narrativas, por meio da história e da mitologia indígena, nas quais os indígenas são tomados como protagonistas e como “donos” deste devir histórico¹⁰.

3 - UM CASO WAIWAI

Irei, a seguir, relatar um caso etnográfico para ilustrar o pensamento antineolítico aqui esboçado. Neste caso, veremos, o que sobressai numa imagem invertida ao caso awá-guajá (um grupo tupi-guarani) considerado acima é a autonomia e o desejo de alguns grupos locais, todos falantes da língua waiwai (família Carib), envolvidos numa oscilação entre a agricultura e a caça e coleta. O caso nos lembra aquele descrito por Carlos Fausto (2001) na sua etnografia, segundo o qual ocorreu uma fissão entre os ancestrais comuns a dois grupos Parakanã, no fim do século XIX, detalhando “os processos que levaram à constituição de dois sistemas sociais diferentes a partir dessa origem compartilhada” (McCallum 2002: 195): de um lado, constitui-se o grupo oriental, baseado na chefia, na cooperação entre agnatos e na produção agrícola; de outro lado, o grupo ocidental, que, depois de abandonar a agricultura, tornou-se mais nômade e adaptado para a caça seletiva.

Vejamos o caso waiwai, de acordo com um registro feito por mim, em 1994, na aldeia Mapuera, do rio homônimo, no noroeste do estado do Pará. Como já disse, essa região é habitada por gente, majoritariamente, de língua carib, mas também por um grupo arawak, denominado Mawayana, que, antes do contato com os missionários norte-americanos, no final dos anos de 1940, situavam-se num afluente da margem esquerda do alto rio Mapuera. Os Waiwai, grupo originário do relato a seguir, situavam-se na margem direita de um afluente também do alto rio Mapuera. Cekma (de mais ou menos 80 anos em 1994), assim nos conta a história¹¹:

Quando ainda era criança, eu morava na aldeia waywaya. Lá, minha família reuniu e derrubou roça. Como lá tinha muita formiga saúva, meu pai falou: “temos que derrubar roça em outro lugar”. Qual? Meu pai decidiu visitar um lugar onde antes tinha visto muita castanha. Aí ficou, ali, só comendo castanha, andando e comendo castanha. Não tinha roça... ficou assim, morando no meio do mato por muito tempo. Comíamos castanha, fazíamos beiju de castanha, como se faz com mandioca, descascando, ralando, misturando com as frutas *emarawa* e *kuusa*. Perdidos, ficamos muito tempo perdidos no mato, comendo castanha com aquelas frutas. Quando tinha mais ou menos 12 ou 13 anos, chegou para perto de nós Tumika, um índio xereu. Tumika foi então falar com Carakura, cacique waiwai da aldeia localizada no igarapé Iritiwí [afluente da margem direita do rio Mapuera], acima da cachoeira Bateria e do rio Onawonono [afluente da margem esquerda do rio Mapuera]: “achei um pessoal perdido, sem roça, eles estão comendo só castanha”.

10 Estou aqui pensando no caso da reconquista e reinvenção da Fortaleza de Macapá, promovidas pelos índios wayãpi, descrito de forma densa pelo trabalho de D. Gallois (1994).

11 História que foi narrada e gravada na aldeia Mapuera, no ano de 2002, publicada em Caixeta de Queiroz (2008: 243-244).

Aí, Carakura foi procurar meu pai, levando *kwaxaru* [tipo rústico de beiju de mandioca], beiju, distribuindo para a família de meu pai. Mas Carakura cansou-se de levar tanta comida e resolveu nos trazer para a sua aldeia Iritiwî. Carakura chamava muitas pessoas para sua aldeia; lá havia muita festa, muita mandioca, por isso é que Carakura chamava muitas pessoas para lá, fazia muita bebida, chamava muita gente de outras aldeias. O cacique Carakura era bom. Aí ele falou para o meu tio Panakrí: “eu vi terra boa, alta, terra preta”. Carakura e Panakrí foram lá ver a terra para abrir nova roça. Carakura disse para Panakrí: “está bem, você vai ficar lá na minha aldeia [Iritiwî], vou lhe ajudar até a mandioca crescer, enquanto vocês estiverem derubando e plantando, vocês ficam lá na aldeia Iritiwî”. Primeiro, levaram a maniva, deixaram lá, depois levaram as mulheres para a nova aldeia que passou a chamar-se Mapapaimotho [na verdade, segundo Cekma, este local já era uma aldeia antes daquele tempo, provavelmente dos índios Parukoto – na língua waiwai, o sufixo *tho* significa um lugar abandonado, ou uma coisa que deixou de existir]. Mapapaimotho localizava-se também no igarapé Iritiwî, acima da aldeia de Carakura. Os parentes de Panakrí, Mata e Xapowrí, ficaram sabendo que eles estavam morando em Mapapaimo, foram lá ver. Panakrí contava sua história: “fiquei vivendo no meio do mato por muito tempo, depois vim para cá, plantei aqui, estou pensando em ficar por aqui”. Mata e Xapowrí vieram apenas nos visitar, mas depois acabaram por mudar para Mapapaimo. Mapapaimo era terra boa mesmo, dava mandioca grande. Depois, o genro de Panakrí disse: “meu sogro, vou fazer roça grande para nós, você já é mais velho, vou fazer roça grande e boa”. Depois, chegou muita gente para morar junto a Panakrí, vieram pessoas de muitos lugares, muitas outras aldeias vieram para Mapapaimo. O genro de Panakrí disse: “Esta roça está muito boa, está dando muita mandioca”. Por isso que fizeram festa lá, que muita gente chegou lá.

Esse relato demonstra a variabilidade ou a adoção alternada de dois modos de vida e práticas de subsistência dos grupos: um baseado predominantemente no plantio de roças (onde o cultivo da mandioca é destacado); outro, na caça e coleta. Podemos marcar a maneira relativamente acidental ou prosaica (não se trata de uma guerra ou de um conflito, disputa por territórios ou mulheres, perseguição por uma frente da sociedade ocidental) por meio da qual ocorreu a dispersão de um grupo local (embora subsista uma variável material, a presença de formigas, que obriga a abertura de nova roça), bem como o oposto, isto é, a concentração de parentes – de um genro em torno de seu sogro – para fazer roças grandes, realizar grandes festas e, assim, produzir a reunião de um grupo maior. Ou seja, devemos ressaltar aqui que a dispersão (movimento temporário, mas longo, já que não se trata de uma simples variação sazonal) é um desejo de isolamento e autonomia de parte de um grupo local, enquanto que a concentração é desejada pelo mesmo grupo como forma de estar mais próximo dos parentes e, também, de possibilitar a realização de festas. Desse relato podemos afirmar que a agricultura (fundamentalmente, o cultivo da mandioca) é uma condição necessária para o preparo de bebidas fermentadas e a consequente realização de festas – e, evidente, como recurso alimentar complementar.

Nota-se que, ao contrário do caso aqui comentado dos índios Parakanã, relatado por Carlos Fausto (2001), no qual a cisão do grupo foi, ao que parece, irreversível e a constituição de relações de inimizade entre os grupos apartados desencadeou diferentes morfologias sociais, no caso dos índios Waiwai a separação foi amistosa e os grupos se autoajudaram no movimento de reunificação, mantendo, porém, dois ideais de organização: o espírito da independência (“colaboro só até um certo ponto, depois você se vira”) e da autonomia do grupo local (“quero uma roça só para mim e para meu genro, ainda que suficientemente grande para atrair aliados e realizar festas”). Ora, depois da primeira dispersão, foi em vão a tentativa de reunificação em uma única aldeia. O grupo disperso

voltou a concentrar-se em torno de uma grande mas nova aldeia, de forma a produzir uma rede que guardasse uma boa distância entre os parentes e aliados: nem muito isolados, onde não se poderia estabelecer vínculos sociais mais fortes – chame-se isso de ajuda mútua; nem muito próximos, a tal ponto de perder a autonomia do grupo local.

O caso relatado nos revela, de fato, como indiquei no comentário sobre o trabalho de Eduardo Góes Neves, que na linha e abaixo do Equador, na região das Guianas, podemos, sim, falar de sociedades onde à domesticação de plantas não segue necessariamente uma especialização agrícola (e sedentária); e que a caça e a coleta convivem com o plantio de espécies cultivadas. E esse fato não deve ser tratado como uma sorte de “regressão” (da agricultura para a caça e a coleta), mas de uma alternância e de uma escolha entre dois modos de viver que se configurariam como mais adequados a um ideal da independência e autonomia do grupo local, inclusive em relação ao trabalho (pesado e coletivo) exigido pela prática agrícola. Conforme já dito, seria mais interessante insistir numa linha de investigação, nesta região, proposta a desvelar um pensamento pró-anteneolítico do que propriamente constatar a ausência do neolítico.

Como se pode deduzir, a noção de “pró-anteneolítico” quer sublinhar a dimensão ativa de um tipo de pensamento e de prática indígena nas Guianas, em todo caso, entre os Waiwai, na esteira do que quis sugerir Pierre Clastres com uma sociedade contra o Estado; e contra uma ideia muito frequente de sociedades indígenas prisioneiras do meio ambiente (pobre e hostil) ou como restos de um passado maior (mais civilizado, mais desenvolvido, mais centralizado e hierarquizado) que foi destruído ou desestruturado pelos colonizadores ocidentais. Certamente, os índios Waiwai não estavam totalmente “isolados” do mundo ocidental e livres dos impactos da colonização (difícilmente, já no início do século XX, poderíamos supor a existência de qualquer grupo nesse estado “puro”), mas mantinham grande autonomia e independência em relação a qualquer frente de pressão externa movida pela sociedade não-indígena na ocasião em que se passa a história acima narrada, obtendo todos os recursos necessários à sua existência pelo meio ambiente de floresta tropical no qual viviam.

Dito dessa maneira, além de nos aproximarmos de uma perspectiva clastreana, poderíamos ser acusados de adotar o ponto de vista da autonomia do grupo local e da endogamia, numa imagem que foi formulada por Peter Rivière para as sociedades guianenses, em detrimento da “rede de relações” e conexões (rituais, comerciais, de guerra e aliança matrimonial) entre tais grupos locais numa perspectiva apontada pela obra de Dominique Gallois (2005) e seus alunos. Porém, esperamos ter deixado claro, quisemos salientar antes a imagem do pêndulo, tal como formulada pelo trabalho de Perrone-Moisés e Sztutman (2010), entre a dispersão e a concentração, e, portanto, entre a autonomia do grupo local e a rede de aliança entre os grupos locais. Esta imagem do pêndulo, quando pensada a propósito das relações dos índios com a sociedade ocidental, pode ser somada à imagem da “maré” tal qual formulada por Fausto e Heckenberger (2007) na introdução do livro *Time and memory in Indigenous Amazonia*, pois as sociedades indígenas, ao longo da sua história, não estiveram somente tecendo e desfazendo relações entre elas, mas também entre elas e as diversas teias não-indígenas (ocidentais), já que o processo de contato entre índios e brancos não seguiu apenas numa direção, isto é, do descontínuo ao contínuo, do pouco ao intenso e, às vezes, permanente contato, mas constituiu-se num processo de intensificação e distanciamento, num “movimento de maré”.

A título de uma breve consideração, indicamos a seguir duas notas que possam nos servir de balizas para futuras pesquisas etnográficas na região da Amazônia, especialmente nas Guianas:

1. Num texto bastante conhecido de Eduardo Viveiros de Castro (2002b), o autor aponta a importância da arqueologia amazônica mais contemporânea, seja para criticar o modelo padrão (da ecologia cultural) dominante e vigente até recentemente (aquele mesmo adotado pelo *Handbook*, que postulava a Amazônia como um “habitat de pequenos grupos e isolados, autônomos e autocontidos, igualitários e tecnologicamente ascéticos”) (Viveiros de Castro 2002b: 323), seja para criticar (nas palavras de Roosevelt) a “projeção etnográfica”, que toma a realidade das sociedades indígenas no período colonial (a partir do século XVII) como modelo para pensar o passado pré-colonial. Segundo Roosevelt (1992), a população indígena da Amazônia contemporânea serviu de modelo, na literatura arqueológica da região, para pensar as formas culturais e os sistemas de crenças de um passado pré-colonial que seriam derivados de uma adaptação seja às necessidades universais de ordem sociopolítica ou psicológica, seja às limitações do meio ambiente tropical. Ora, na verdade, a maioria das sociedades da Amazônia de hoje, na visão da arqueóloga, como comenta Viveiros de Castro (2002b: 328), não passa de restos ou de pessoas “remanescentes geograficamente marginais dos povos que sobreviveram à dizimação ocorrida nas várzeas durante a conquista europeia”, e que teriam “involuído até um nível anterior ao da formação das chefaturas agrícolas, ao passarem a ocupar o ambiente improdutivo da terra firme”. Contudo, essa posição acaba por colocar os povos indígenas na condição de vítimas indefesas do sistema mundial, não sujeitos de sua história, determinados por uma lógica que lhes é exterior, e, mais outra vez, por resgatar a sombra do Estado na figura do cacicado como destino inexorável de toda organização social. Talvez fosse ainda mais urgente etnografar também os casos nos quais os indígenas recusaram a organização estatal e a centralização política, em sintonia com o ideal da autonomia do grupo local, sem que isso significasse uma ruptura total e permanente em relação aos outros grupos locais (nesse caso, mesmo a guerra poderia ser considerada uma forma de relação ou de manutenção de um padrão de organização) e ao mundo ocidental. Ruptura e continuidade não são dois movimentos autoexcludentes. Além do mais, devemos levar em conta o fato revelado por Viveiros de Castro (2002b), segundo o qual, no momento em que as sociedades indígenas vêm resgatando seu protagonismo na política local e mundial, inclusive recorrendo às conexões com o passado para defender seus territórios (e, muitas vezes, lutar contra os grandes projetos de desenvolvimento), seria perigoso praticar uma espécie de “perversão arqueológica”, levantando ou escavando “fatos e objetos concretos” que apontariam na direção de uma grande ruptura entre o passado e o presente dessas sociedades.

2. Esta última consideração nos conduz ao ponto final do artigo, que é apontar brevemente para as possibilidades de colaboração entre arqueologia e etnologia na Amazônia. Creio que o “registro arqueológico” poderá ser cada vez mais apropriado por uma arqueologia implicada (ou compartilhada, ou indígena) no sentido de servir aos desejos e à política daquelas populações que reivindicam uma continuidade com as populações que habitavam o continente antes de 1.500. Isso é quase inevitável – mais do que correto ou incorreto do ponto de vista acadêmico. Isso não significa, de forma alguma, sugerir o uso da etnohistória ou da mitologia indígena (registros propriamente com os quais trabalham os etnólogos, como foi o caso do relato descrito por nós neste trabalho) para justificar, organizar ou classificar os “registros arqueológicos”, tais como os padrões de

assentamento, as cerâmicas, os solos antrópicos (as terras pretas) e outras intervenções sobre as paisagens. Na verdade, achamos que é cada vez mais urgente saber como os indígenas se apropriaram (e não foram apenas vítimas) do sistema colonial, construindo suas próprias narrativas históricas e míticas (que, na verdade, são diferentes, não menos reais, noções de temporalidade, de ancestralidade e, enfim, de natureza e cultura, de objeto e sujeito) e transformando suas próprias estruturas. Esse tipo de pensamento (de antropologia e arqueologia nativas) pode contradizer ou dilatar nossa antropologia e nossa arqueologia (num sentido próximo ao que as mitológicas produziram na antropologia lévi-straussiana). Porém, para citar Isabelle Stengers (2015), cremos que não seria prudente buscar “fatos” ou “objetos” como forma de esclarecer ou sustentar o que “ainda não podemos provar” (cientificamente) como conexão entre o passado e o presente. Diríamos apenas que o passado não “volta” mais, mas pode ser sempre refeito à luz da imaginação que temos sobre ele e sobre o “solo” no qual os humanos de hoje estão enraizados. Portanto, em homenagem a Eduardo Góes Neves (2012), podemos afirmar que a arqueologia é uma disciplina sustentada no presente, não no passado. Diríamos, por isso mesmo, que a arqueologia (e também a etnologia) deve ser sempre múltipla.

REFERÊNCIAS

- ANTHONY, D. 2007. *The Horses, the Wheel and Language: how bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes shaped the Modern World*. Princeton: Princeton University Press.
- BALÉE, William. 1992. People of the fallow: A historical ecology of foraging in Lowland South of America. In: Redford, K. H. e Padoch, C. (Org.). *Conservation of neotropical forests: building on traditional resource use*. New York: Columbia University Press.
- 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.
- BELLWOOD, P. 2006. *First Farmers: the origins of agricultural societies*. New York: Wiley.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. 2008. *Trombetas-Mapuera: Território Indígena*. Brasília: FUNAI/PPTAL.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. 2009. Relações interétnicas e performance ritual: Ensaio de antropologia filmica sobre os Waiwai do norte da Amazônia. In: Freire, Marcus; Lourdou, Philippe. (org.). *Descrever o visível. Cinema documentário e antropologia filmica*. São Paulo: Editora Estação Liberdade: 53-75.
- CARNEIRO, Robert. 2007. A base ecológica dos cacicados na Amazônia. *Revista de Arqueologia*, v. 20.
- DESCOLA, Philippe. 1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fieis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- FAUSTO, Carlos e HECKENBERGER, Michael (org.). 2007. *Time and memory in Indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- GALLOIS, Dominique. 1994. *Mairi Revisitada. A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- GALLOIS, Dominique. (org.). 2005. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas/Fapesp.
- IRIARTE, J.; HOLST, I.; MAROZZI, O.; LISTOPAD, C.; ALONSO, R.; RINDERKNECHT, A.; MONTAÑA, J. 2004. Evidence for cultivar adoption and emerging complexity during the mid-Holocene in the La Plata basin. *Nature*, vol. 432: 614-617.
- KIRCH, P. 2000. *On the road of the winds: an Archaeological History of the Pacific Islands before European Contact*. Berkeley: University of California Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1952/2013. Raça e História. In: *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Cosac Naif, 357-399.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967/2014. *Do mel às Cinzas (Mitológicas v. 3)*. São Paulo: Cosac Naif, 504 p.
- McCALLUM, Cecília. 2002. Resenha de “Inimigos Fieis”. In: *Mana*, v. 8, n. 2.
- NEVES, Eduardo Góes. 2012. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC – 1.500 DC)*. Tese de Livre Docência, Universidade de São Paulo, 303 p.
- 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 Emilio Goeldi., 32-39.
- NEVES, Eduardo Góes e ROSTAIN, S. 2012. Diversité linguistique et agrobiologique dans le passé amazonien. In: *La préhistoire des autres: perspectives archéologiques et anthropologiques*. Paris: La Découverte: 119-136.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz e SZTUTMAN, Renato. 2010. Notícias de uma certa confederação Tamoio. *Mana*. v. 16, n. 2: 401-433.
- PIPERNO, D. 2011. The origins of plant cultivation and domestication in the New World Tropics: patterns, process, and new development. *Current Anthropology*, v. 52, n. 4: 453-470.
- RENFREW, C. At the Edge of Knowability: Towards a Prehistory of Language. *Cambridge Archaeological Journal*, v. 10, n. 1: 7-34.
- ROOSEVELT, Anna. 1992. Arqueologia amazônica. In: Manuela Carneiro da Cunha (org). *História dos índios no Brasil*. Cia das Letras/Fapesp/SMC-SP.
- STENGERS, Isabelle. 2005. The cosmopolitical proposal. In: Latour, Bruno; Weibel, Peter. (orgs.). *Making things public: Atmospheres of democracy*, Karlsruhe: ZKM; Cambridge: MIT Press.
- THOMAS, Julian. 2002. *Understanding the Neolithic - A revised second edition of Rethinking the Neolithic*. London and New York: Routledge, 265 p.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: *A Inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify: 347-399.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. Imagens da natureza e da sociedade. In: *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify: 319-344.