

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Raphael Gouvêa Rompinelli

Transformação e Movimento: Experiências Ameríndias de Habitar a Floresta

Juiz de Fora

2020

Raphael Gouvêa Rompinelli

Transformação e Movimento: Experiências Ameríndias de Habitar a Floresta

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Área de concentração: Cultura, Produções Simbólicas e Processos Sociais.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Elizabeth de Paula Pissolato

Juiz de Fora

2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Rompinelli, Raphael Gouvêa.

Transformação e Movimento: Experiências Ameríndias de Habitar a Floresta / Raphael Gouvêa Rompinelli. -- 2020.
138 f.

Orientadora: Elizabeth de Paula Pissolato
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2020.

1. Mobilidade. 2. Habitação. 3. Transformação. 4. Florestas. I. Pissolato, Elizabeth de Paula , orient. II. Título.

Raphael Gouvêa Rompinelli

Transformação e Movimento: Experiências Ameríndias de Habitar a Floresta

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Área de concentração: Cultura, Produções Simbólicas e Processos Sociais.

Aprovada em (dia) de (mês) de (ano)

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Elizabeth de Paula Pissolato - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. João Dal Poz Neto
Universidade Federal de Juiz de Fora - Aposentado

Dedico as linhas futuras a meu eterno amigo Feliph Augusto. Vivo em memória, sempre existente em minhas saudades e que completou sua caminhada terrena.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente os agradecimentos são dedicados a todos os grupos indígenas no Brasil e na América latina pela resistência histórica, pela força indelével de suas memórias, pelas lutas constantes e, sobretudo pela sabedoria indiscutível.

Agradeço também a todos os professores do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, a quem devo muito, do que sou e do que serei.

Uma dedicação exclusiva vai para minha orientadora de longa data, Elizabeth Pissolato, a quem tenho um olhar de admiração profissional e outro de eterno reconhecimento como pessoa, pela longa paciência e por acreditar em um jovem estudante e pretendo antropólogo, quando este mesmo já não acreditava.

Dedico também aos meus amigos, sem nomes e só sentimentos, aos de fora da universidade, aqueles da graduação como também os amigos feitos pós-graduação, pelo eterno companheirismo, pelos sorrisos sinceros, alegria frondosa no existir e pela amizade sincera. Meus humildes reconhecimentos pelas palavras de conforto, pelas alegrias noturnas, pelos olhares fraternais e, sobretudo por estarem ao meu lado quando, mesmo eu não podia cumprir tal fato.

Outro reconhecimento eu dedico aos professores João Dal Poz que como membro avaliador e com sensatos comentários e indicações já compõe a segunda banca em que sou avaliado.

Não menos legítimo, é a especial gratulação que dedico a Gilton Mendes. Inicialmente pelo profícuo convite para participar do curso: Domesticações Amazônicas abordagens antropológicas, arqueológicas, botânicas e genéticas na UFAM, sem o qual essa dissertação não seria possível, como também uma humilde gratidão pelo fato de ter-me, generosamente, recebido em sua casa, abrigando um completo desconhecido em seu lar.

O ultimo agradecimento, não menos importante, vai a CAPES/CNPQ pelo apoio financeiro sem o qual não poderia desenvolver tal pesquisa. Para o desenvolvimento de um Brasil mais igualitário e prodigioso a educação é a chave que abre a porta do futuro.

“Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.” (ROSA, 1994, p.86).

RESUMO

O presente estudo objetiva trabalhar com alguns modos de habitar as florestas que determinados grupos ameríndios da região amazônica, nacional e internacional, desenvolveram. Esse processo de habitar envolve um eixo temático que prioriza o movimento como catalizador das transformações realizadas tanto nas pessoas quanto nos ambientes. Partindo de uma pesquisa de caráter bibliográfico, exploramos algumas possibilidades de interações humanas com o ambiente. Como veremos, essa interação desenvolveu-se, através de um processo histórico de habitação, uma relação consonante com a biodiversidade existente em seus locais de vivência. Movimentando dados etnográficos de quatro realidades indígenas específicas, que são os Huaorani, os Awá-Guajá, os Nukak e os Hupd'äh, que foram destacadas devido à importância social que dão ao movimento, construímos uma lógica argumentativa que busca compreender como as andanças estão ligadas a um processo de transformação do ambiente. Não menos importante é o profícuo debate que ensaiamos com outros campos do conhecimento humano, dados arqueológicos e frutos de descobertas genéticas são aqui movimentados no intuito de desenvolver e propor um lastro histórico em nossos argumentos.

Palavras-chave: Mobilidade. Habitação. Transformação. Florestas

ABSTRACT

This study aims to work with some ways of inhabiting the forests that certain Amerindian groups in the Amazon region, nationally and internationally, have developed. This process of inhabiting involves a thematic axis that prioritizes movement as a catalyst for transformations made both in people and in environments. Starting from a bibliographic research, we explore some possibilities of human interactions with the environment. As we will see, this interaction has developed, through a historic housing process, a relationship with the existing biodiversity in their living places. Working with ethnographic data from four specific indigenous realities, which are the Huaorani, Awá-Guajá, Nukak and Hupd'äh, which were highlighted due to the social importance they give to the movement, we built an argumentative logic that seeks to understand how the trekking act is linked to a process of transformation of the environment. Last but not the least is the rich debate that we rehearsed with other fields of human knowledge, archaeological data and the product of genetic discoveries are applied here in order to develop and propose a historical basis in our arguments.

Key-words: Mobility. Dwelling. Transformation. Forests

SUMÁRIO

1	CAMINHOS INICIAIS.....	9
1.1	OBJETIVOS E EXPLANAÇÕES GERAIS.....	12
1.2	AS ETNOGRAFIAS.....	14
1.3	O TREKKING HUAORANI.....	16
1.4	O CAÇAR AWÁ-GUAJÁ.....	18
1.5	O SEMPRE-ANDAR NUKAK.....	21
1.6	A PERSISTÊNCIA HUPD'ÄH.....	26
2	AMAZÔNIA E A ECOLOGIA.....	30
2.1	A ECOLOGIA CULTURAL: ALGUMAS APROXIMAÇÕES.....	32
2.2	O ADVENTO DA ECOLOGIA HISTÓRICA E A CRÍTICA AOS MODELOS MONOCAUSAIS.....	39
3	ANDAR, PERCEBER E VIVER.....	50
3.1	TERRITÓRIO E MOBILIDADE.....	51
3.2	CONSTRUINDO HABILIDADES.....	65
3.3	ANDANÇAS DIVERSAS E CONHECIMENTO.....	71
4	AS POSSIBILIDADES DO VIVER E AS MÚLTIPLAS RELAÇÕES COM AS PLANTAS.....	82
4.1	FLORESTA: UMA VIDA DE INTERAÇÕES SIGNIFICATIVAS.....	85
4.2	NA PRODUÇÃO DA VIDA: O ANDAR E O PARAR NUKAK.....	88
4.3	FLORESTAS MANEJADAS: POSSIBILIDADES DE CONSTRUÇÃO.....	98
4.4	ALGUMAS ATIVIDADES HUMANAS: PLANTIO E MANEJO.....	106
5	NO FIM DO CAMINHO.....	118
	REFERÊNCIAS.....	123
	ANEXO A.....	135
	ANEXO B.....	136
	ANEXO C.....	137
	ANEXO D.....	138

1 CAMINHOS INICIAIS

A Amazônia é reconhecidamente uma ampla área em que se compreende uma diversidade ecológica, tanto em relação à fauna e à flora quanto aos tipos de solos diferentes, como também em relação a diferenças climáticas. Somado a isso, é uma área que abrange um grande mosaico social, abrigando grupos que desenvolvem as mais variadas formas de viver nesse ambiente.

Sem dúvidas, as populações nativas construíram meios para significar seus locais de habitação, tendo em vista essa heterogeneidade. Variados significados podem ser desenvolvidos e constantemente ressignificados, todavia um fato chama a atenção: os grupos ameríndios são peritos em se construir na imensidão tropical.

Se a interação humana para com o meio, dentre as várias possibilidades de ser produzida, é algo necessário para a própria vivência das pessoas, tal relação pode igualmente ser compreendida não somente como uma adaptação humana ao ambiente disponível, sendo este um *locus* passível de mudança, mas sim como entes que se compreendem em um desenvolvimento em comum. O mito da “mata virgem”, da “floresta intocada”, demonstra-se defectível, frente às novas descobertas sobre a intervenção humana em relação à produção de grandes coberturas vegetais, como o caso da floresta amazônica.

Conforme defende Manuela Carneiro da Cunha (2009), retratando sobre as alterações ecológicas no ambiente amazônico, nós seres humanos construímos alterações nas paisagens constituídas em basicamente dois modelos. Um tipo possível é aquele representativo de grupos indígenas em relação ao meio, um movimento de existência que pode abranger a caça, a coleta, a horticultura, o manejo de plantas e a convivência com outros seres não-humanos. Esse modelo, poderíamos afirmar, desenvolveu-se através de um processo histórico de habitação, uma relação consonante com a biodiversidade existente em seu espaço de vivência.

Por outro lado, conforme a autora defende, outra possibilidade de relação homem / meio ambiente é aquela proveniente das sociedades-Estado, ancorada, sobretudo, na queima de combustíveis fósseis e na apropriação de recursos para o próprio desenvolvimento. Desde já, predigo: pretendo focar no primeiro modelo de atuação.

Como veremos mais adiante, as diversas interações complexas entre solos amazônicos, plantas domesticadas ou não, e os grupos humanos com seus respectivos modos de habitar o mundo, desenvolveram, igualmente, estratégias sofisticadas na manutenção, gestão e criação de recursos ecológicos.

Percebendo como as pessoas mudaram a composição das florestas ao seu redor, incluindo os seres vivos nelas, assim também ocorreu com a Floresta Amazônica, que foi originalmente classificada pelos pesquisadores como primitiva, intocada, e demais características que apostavam em sua origem quase espontânea e pouco convidativa à vida humana. Graças ao advento de modernos meios e de um profícuo diálogo entre campos do conhecimento diversos, as pegadas ecológicas do passado se tornam mais claras, inegáveis, isto é, ecológica e historicamente marcadas na natureza viva. Percebemos, assim, que toda essa região foi e é marcada por um incrível saber que advém, entre outros fatores, dos modelos de habitação e interação entre grupos humanos e o ambiente que os cerca.

Além disso, há uma tentativa nesta dissertação em buscar compreender alguns aspectos das florestas habitadas, não só como estruturas vegetais que suportam a vida, mas também como uma instância que está embebida de valores, sempre constituída de significados experienciais, das qualidades do sensível humano e dos aspectos sensoriais que buscam dar significado a tudo e a todos.

Um dos grandes esforços na busca de construir linhas de problematizações possíveis para esta pesquisa foi encontrar um eixo para o tratamento dessa multidão de contextos etnográficos e de questões que se colocaram à frente. Percebemos, no decorrer do processo de escrita, que seria interessante falar de modo mais afirmativo: o foco nas andanças pela mata mostrou-se produtivo, possibilitando a articulação de um conjunto de abordagens e temas, como as práticas de existência, os modos de se perceber e de se estar no mundo.

Em continuação, outro ponto que nos pareceu interessante e com uma possibilidade de debate ao longo da dissertação, seguindo os passos de Ingold (2010; 2015), é que existe uma proposição que conecta diretamente o andar com o viver. O andar demarcado em muitos sentidos pode ser encarado como um modo de habitar que influencia no processo de transformação das paisagens. Essas paisagens podem, no entanto, ser compreendidas como domínios heterogêneos constantemente marcados por descontinuidades a partir das relações entre humanos e outros seres que nelas se desenvolvem.

De maneira geral, foi um tanto quanto desafiador trabalhar com tantos contextos indígenas que, mesmo tendo um eixo em comum, demonstravam-se muito particulares em seus modos de percepção e atuação no mundo. Um grande esforço foi feito no intuito de compreender as possíveis conexões, que dariam uma base empírica para esta dissertação. Entretanto, em um mar de informações, seguimos nosso caminho.

Esse caminho – ora profícuo, ora sinuoso – nos permite passar por várias realidades, que se demonstram tangíveis em muitos pontos, em outros nem tanto. Contudo, como em toda

pesquisa, é necessário encontrar pontos de diálogo e de interseção que permitam o desdobrar dos temas a serem estudados.

Mesmo com a plena noção de que muitas ações e práticas se imbricam mutuamente, não podemos afirmar ou considerar alguns fatores, nos contextos indígenas, sem considerarmos inúmeros outros. Tentamos trabalhar com um eixo principal, o do movimento, e como, a partir dele, outros pontos poderiam ser acionados, por exemplo: os modos de habitar, a transformação das paisagens, possibilidades de domesticação de plantas, dentre outros.

O grande interesse desta dissertação gira em torno de um diálogo profícuo que envolve, além de povos amazônicos diversos, também contextos científicos diferentes, mas nunca divergentes. Trabalhando em torno de temas que orbitam um eixo relacional entre antropologia, arqueologia e a botânica, abordamos temas que podem germinar um fomento entre esses campos do conhecimento, movimentados no intuito de se autopromoverem.

Dessa forma, tendo por base uma compreensão etnográfica de alguns grupos amazônicos, podemos notar que a perspectiva histórica revelada pela arqueologia, somada ao conhecimento genético que a botânica nos traz, aproxima-nos de uma real compreensão do que os grupos indígenas movimentam em suas perspectivas de atuação no mundo.

A abordagem aqui presente parte de um ponto específico: a relação entre humanos e plantas, a partir das possibilidades de análise que giram em torno dessa temática. Todavia, muitos temas escapem à análise de um pretense antropólogo e erros e desvios são constantes.

No primeiro capítulo, não há um enfoque especialmente etnográfico. Nossa preocupação girou em torno de oferecer um embasamento teórico a esse diálogo. O foco central é compreender, através de uma perspectiva histórica, como se deu o desenvolvimento da relação entre esses campos do conhecimento, em um contexto principalmente amazônico.

Iniciando a partir do final da década de 1940, com o monumental estudo organizado por Julian Steward, intitulado *Handbook of South American Indians* (HSAI), preocupamo-nos em demonstrar como eram as explicações presentes e desenvolvidas à época na compreensão da possibilidade de habitação em solos amazônicos. Para tanto, levamos em conta as influências que essa perspectiva deixou nas gerações por virem e suas posteriores críticas até períodos mais recentes.

Abordando temas que vão desde momentos de maior influência da ecologia cultural até as críticas da ecologia histórica, abordamos uma temática que tem como um dos objetivos trabalhar com as interpretações históricas que priorizavam um viés “negativo” do movimento.

Ou seja, os povos amazônicos viviam andando porque o ambiente os obrigava a isso. Em uma sequência contínua, apostamos nas críticas existentes a essas “visões negativas” e assim tentamos abordar o desenvolvimento lógico desse modelo interpretativo.

O segundo capítulo, por sua vez, possui um embasamento etnográfico mais amplo. Trabalhando com contextos etnográficos diversos e com temáticas que proporcionam uma compreensão de um modo específico de habitar a floresta, o capítulo em questão trabalha com um conjunto de práticas que giram em torno do andar na floresta e como esse andar movimenta outras habilidades.

Mantendo Tim Ingold como um dos teóricos principais do capítulo, buscamos abordar a concepção de que andar é viver. Esse modelo de habitação, que é o eixo central das etnografias selecionadas, demonstra que viver andando na floresta implica em muitas outras dimensões do processo de existir dos ameríndios, para além da dimensão do conhecimento pragmático.

Trabalhando com recursos etnográficos diversos – os modos de andar-caçar dos Awá-Guajá, a coleta entre os Huaorani, o sempre mover dos Hupd’äh e a interação entre homens e plantas dos Nukak –, essas andanças podem ser entendidas como carregadas de sentidos e de significados, uma forma de saber que conecta movimento, ambiente e os processos de compreender essas florestas que os cercam.

Por fim, o último capítulo possui implicações mútuas entre humanos e floresta. Focado principalmente entre os Nukak, esse capítulo lança mão tanto de recursos científicos produzidos pelos saberes étnicos quanto dos recursos que provêm de um saber científico da arqueologia e da genética. Focando brevemente no tema da domesticação de plantas por grupos indígenas, o capítulo discute argumentos os quais propõem que, mesmo sem o recurso da domesticação, a vida é possível no contexto amazônico; principalmente a partir de outras técnicas e de um modo de habitar que proporciona um prolongado uso das estruturas vegetais, que faz da vida humana uma constante de renovações através dos caminhos percorridos.

1.1 OBJETIVOS E EXPLANAÇÕES GERAIS

Esta é uma pesquisa de caráter bibliográfico. Para tal, foi realizada tanto uma busca envolvendo tanto a leitura de etnografias sobre os grupos indígenas que ainda praticam ou que até recentemente praticavam um modo de vida que priorizava o movimento, quanto estudos que focavam nas atuações possíveis de grupos indígenas e suas relações com o ambiente.

Além disso, consideramos artigos e textos acadêmicos em geral voltados para a análise de temas pertinentes aos objetivos da pesquisa.

O objetivo principal dedica-se a uma questão ampla: a relação entre grupos humanos e a floresta na Amazônia indígena, com foco nos modos do andar-viver na e com a floresta. Assim, o escopo principal das linhas vindouras, aqui presentes, será sobre os temas desenvolvidos em um diálogo entre antropologia, arqueologia e botânica, que colocaram em questão, principalmente, os meios possíveis de manejo do viver na floresta e os modos utilizados pelos povos indígenas para prover materialmente seus coletivos.

Para isso, considera-se, entre outros, um debate inicial sobre algumas críticas aos determinismos ecológicos e problemas que deles se desdobram, como explicações “monocausais” sobre as formas e possibilidades de habitação do contexto amazônico, bem como o conhecimento da floresta – ou os próprios modos indígenas de conhecimento –, além das implicações mútuas entre humanos e florestas na temporalidade.

As escolhas dos contextos etnográficos que compõem os capítulos seguintes se ligam ao tema da mobilidade na floresta enquanto eixo que estrutura a dissertação. Nosso intuito foi buscar, no contexto amazônico, grupos que ainda praticassem essa mobilidade constante, uma tentativa de encontrar etnografias recentes que demonstrassem que esse modelo de habitação ainda é possível, que ainda existem grupos que tomam a mobilidade como um conjunto de práticas que proporciona uma interação com o mundo.

Dado esse fato, é importante observar que seria impossível, na abordagem etnográfica de qualquer contexto ameríndio, tratar questões como a obtenção de alimentos e a produção de conhecimentos da/na floresta sem considerar dimensões como a construção das pessoas, o parentesco, as dinâmicas de reunião e cisão de coletivos, os saberes míticos e xamânicos. Todavia, escolhas têm que ser feitas e muitas vezes há diversas categorias que escapam a uma análise total.

De todo modo, para os limites metodológicos deste trabalho, tais dimensões não serão objeto de atenção primária, ainda que, ao tratar dos modos de conhecimento, mereçam um breve comentário. Isso por dois motivos. Primeiro, pela escolha de trabalhar com contextos amazônicos diversos entre si, que exigiriam descrições particulares para uma abordagem, articulando várias dimensões implicadas em seu modo de viver na floresta. Segundo, pela tentativa de pôr em relação tais contextos para a abordagem de uma questão: como é possível viver movendo-se constantemente na floresta?

Visto isso, buscamos etnografias de povos que, em seus movimentos na floresta, caçam, plantam, coletam mel, frutos, tubérculos, dentre outros, mas também que manejam

vegetais e adotam modos particulares com os resíduos de seus alimentos nas aldeias e acampamentos. Tornam-se sensíveis e grandes conhecedores de muitas espécies vegetais e animais, bem como desenvolveram hábitos alimentares específicos que contribuem para o seu modelo de vida.

Tudo isso buscando refletir, a partir de descrições etnográficas, sobre algumas questões e desenvolvimentos importantes que o diálogo entre as disciplinas referidas acima produziu. Alguns deles são: a crítica aos determinismos ecológicos, pela qual entende-se que a mobilidade na floresta pode ter consequências muito produtivas, como o incremento da biodiversidade, o uso cíclico de locais de assentamento ou de roças; a relação de não-domesticação no manejo de plantas na Amazônia; as transformações na floresta, que a evidenciam como “floresta cultural”.

Assim compreendido, o que queremos chamar atenção é que as futuras linhas são oriundas de uma pesquisa de caráter bibliográfico. A realidade material aqui proposta é aquela que advém de estudos etnográficos concebidos por outros autores. Desta forma a pesquisa que segue é resultante de problematizações sobre materiais obtidos em seus respectivos campos de trabalhos.

Trabalhamos aqui com um lastro etnográfico que nos norteia e nos dá uma base material para as questões e temas a serem desenvolvidos. Assim, uma das preocupações do autor dessa dissertação é buscar diferentes interpretações etnográficas sobre os grupos enfatizados, a fim de construir um quadro comparativo como também de tentar enxergar possíveis complementariedades entre as etnografias que servem de bases para a pesquisa.

Visto isso, não se trata aqui de realidades que acompanhamos. É antes uma pesquisa produzida a partir de outras pesquisas. Muitas questões e descrições são trazidas a cena devido à análise de todo material encontrado, ora através de citações diretas e indiretas, ora através de problematizações e argumentações obtidas através das investigações feitas.

1.2 AS ETNOGRAFIAS

De uma forma geral, gostaríamos de apresentar os grupos trabalhados adiante. Demonstraremos, sumariamente, alguns aspectos sociopolíticos desses grupos, alguns dados que não foram abordados no decorrer da escrita dos capítulos. Não pretendemos, aqui, esgotar todas as características, concepções ou sequer os aspectos simbólicos dos grupos selecionados. Na verdade, escolher um tema de pesquisa necessariamente implica em não explorar tantos outros.

Tomando isso como a pedra de toque que inicia todo o trabalho, essa sumária apresentação faz parte de uma opção metodológica que visa dar um amparo etnográfico às futuras argumentações. Como também tratar ou apresentar alguns aspectos sociais dos grupos que serão mais bem movimentados nos capítulos 2 e 3.

Como veremos apesar da dissertação ter um foco específico no movimento e alguns de seus desdobramentos possíveis, principalmente aqueles que dizem respeito às transformações nas florestas. Percebemos que muitos aspectos e práticas culturais são continuidades que não podem ser analisadas isoladamente. Contudo, para o desenvolvimento de alguns argumentos, tivemos que nos comprometer com aspectos que focavam na temática do movimento.

1.3 O TREKKING HUAORANI

Na Amazônia equatoriana podemos distinguir seis etnias indígenas: Achuar, Cofán, Huaorani, Quichua, Shuar e Siona-Secoya. Esses grupos podem ser distinguíveis por várias características. No entanto, uma vez que esta dissertação se debruça sobre a temática do movimento, os Huaorani possuem um destaque mais amplo. Atualmente, esse grupo, estima que são aproximadamente duas mil pessoas, vivendo em um território que é compreendido entre as províncias equatorianas de Orellana, Napo, e Pastaza¹.

Os Huaorani, como os demais grupos selecionados, são exímios conhecedores do seu ambiente e do local onde habitam². Como defende Macía (2004), eles possuem uma relação especial com as plantas da floresta tropical, movimentando em seus usos diários mais de 1000 plantas para uma variedade de finalidades distintas.

Um dos primeiros contatos com eles aconteceu no fim dos anos 1950. São historicamente conhecidos por serem caçadores e coletores, como também por permanecerem anos isolados de outros grupos amazônicos. No Equador, a terra Huaorani se localiza entre os rios Napo, ao norte, e Curaray, ao Sul. Segundo Rival (2002), em 1969, foi homologada como um “protetorado”, um mecanismo que possibilitava o reconhecimento de sua terra, mas vinculado às missões do *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Foi somente em 1991 que o governo do Equador reconheceu suas terras como um local de pertencimento cultural, dando a eles um amplo direito à terra indígena em que habitam.

¹ RIVAL, Laura. **Equador: os Huaorani da Amazônia; isolamento voluntário e contato obrigatório**. 27 out, 2004. Disponível em: <https://wrm.org.uy/pt/artigos-do-boletim-do-wrm/secao1/equador-os-huaorani-da-amazonia-isolamento-voluntario-e-contato-obrigatorio/>. Acesso em: 18 ago. 2020.

De maneira geral, o que nos chama a atenção, constituindo um dos focos desta dissertação, é que os Huaorani tomam o movimento como uma forma de interação com o ambiente em que vivem. Homens, mulheres e crianças, de idades e gêneros diferentes, envolvem-se em atividades de caça e coleta, sozinhos ou em pequenos grupos, a depender da atividade a ser realizada, bem como no processo posterior de processamento do alimento obtido. Essas atividades são reconhecidas como parte de um elemento único, que também está diretamente ligado ao ato de conhecer e descobrir a floresta.

Quanto aos movimentos que compõem a caça, Rival (2002, p. 77) argumenta: “consistem de duas formas distintas de atividade através da zarabatana e do lançamento de projeteis” (lanças, flechas ou tiros). Macacos e pássaros entram para o contexto da primeira delas, a caça com a zarabatana, e são compreendidos como “soprados” e não caçados. Em contraparte, os pecaris são caçados e mortos por tiros, ou pelo uso de flechas ou lanças.

Todavia, nosso escopo delimita-se a partir do contexto da coleta na floresta, privilegiando sua relação com as plantas. Rival (2002) chama atenção para o fato de que a vida social dos Huaorani pode ser resumida em uma curta frase: procure sozinho e consuma em conjunto. Dado o fato que seu modo de praticar as atividades relacionadas à procura de víveres se configura através de uma relativa especialização, temos que ressaltar que existe uma preferência das atividades que compõe o quadro da coleta em relação às de produção agrícola, pelo fato de crianças, mulheres e homens passarem grande parte de seu dia andando pela floresta, em grupos ou sozinhos.

Homens, mulheres e crianças cozinham a comida que trazem de volta da floresta antes de compartilharem. A autora, entretanto, ressalva que o compartilhamento de comida já cozida pode ser precedido do oferecimento de comida ainda não processada, em especial a carne. A prioridade sempre são os co-residentes da mesma casa comunal, com quem possuem um vínculo de proximidade e parentesco.

De modo geral, Rival (2002) defende que o ato de buscar na floresta é muito mais importante do que a horticultura, por isso as plantações de mandioca dos Huaorani são cultivadas menos para obter um complemento de sua subsistência e mais como parte de estratégias amplas de aliança ou de relacionamento com grupos vizinhos, seja nos momentos de troca, seja durante as festas cerimoniais.

Visto isso, a vida social ideal é um misto que combina a habilidade de encontrar comida por si mesmo com o prazer de se estar com os outros e compartilhar substâncias com eles. Essa é uma das funções das casas cerimoniais/comuns (*nanicabo*), espaços onde as pessoas convergem e acumulam recursos para serem compartilhados e consumidos.

Esse *nanicabo* geralmente abriga aproximadamente de dez a trinta e cinco residentes, sendo tipicamente um casal mais velho (geralmente um homem casado com uma, duas ou três irmãs), suas filhas (quando casadas, com seus maridos e filhos) e seus filhos solteiros, com um adicional de poucos órfãos, refugiados de ataques mortais, além de visitantes mais ou menos permanentemente ligados. Rival (2002) continua argumentando que é comum os irmãos mais novos auxiliarem na construção de uma casa comunal/cerimonial de seus irmãos mais velhos e cada conjunto dessas habitações representa uma pequena comunidade de pessoas, parentes estendidos que defendem sua independência e que mantêm o seu afastamento a uma dada distância.

Outro ponto que influencia diretamente seu modelo de habitação é a perspectiva Huaorani de sempre se colocarem como presas, refugiando-se de alteridades predadoras em potencial (*cohuori*). O que Rival (2002) percebe é que existe uma premissa cosmológica que corrobora a compreensão de que os Huaorani estão sujeitos a constantes agressões predatórias, vindas de outros grupos circunvizinhos ou, atualmente os não-indígenas e por isso decidiram fugir para o interior das matas, tomando um modo de vida mais móvel.

Assim, é possível compreender que os Huaorani optaram por fugir de poderes coercitivos e adotar um modo de vida itinerante. Segundo a autora, há pouca dúvida de que eles vagaram por séculos e que sempre dependeram mais do que é buscado na floresta do que na agricultura.

Sua longa convivência com sociedades agrícolas belicamente mais poderosas, estratificadas e invariavelmente vinculadas à sociedade estatal, proporcionaram uma prática que favoreceu seu modo de vida. A floresta e as gerações passadas são ligadas pelo movimento e pela contínua abundância de gêneros alimentícios e outros recursos. Dessa forma, o fato de não existir uma precisão temporal não anula o fato de que este grupo percebe uma interconexão entre passado e presente.

O que se permite entender é que essa caminhada não é como uma atividade mundana relacionada somente a uma suposta pragmática da subsistência e à adaptação ambiental, mas, antes, como um modo fundamental de reproduzir a sociedade no espaço através do tempo. Na realidade, a abundância natural implica que um trabalho socialmente reconhecido ocorreu no passado e que é desfrutado no presente, assim como o modo de vida que a pessoas têm nos períodos atuais influenciarão nas atividades ecológicas das pessoas que estão por vir, ou seja, o trabalho e a transformação ecológica afetam e moldam a vida das gerações futuras.

Corroborando essa interconexão, Rival (2008) acrescenta que os Huaorani possuem uma relativa falta de interesse na exata quantificação do tempo, culminando em certa falta de

precisão do tempo das histórias narradas, o que compõe uma coleção heterogênea das histórias dos tempos antigos (*durani apene*) com as mais recentes, em uma proximidade temporal maior (*iimo, ñuhone, baane*). Assim, esse ligamento entre os grupos que há muito viveram os torna cronicamente acessíveis, colocando o passado como fonte do suporte da produção de suas vidas.

Nesse sentido, a recusa ao contato e a prática de um viver nômade são menos um produto das ações de outros grupos sobre os Huaorani do que uma opção política historicamente marcada por uma compreensão temporal que interage com uma densidade populacional baixa. Isto é, uma percepção do ambiente enquanto o resultante das práticas cotidianas dos antepassados e de um saber que promove o deslocamento entre as ilhas florestais antropogênicas que proporcionam sua forma particular de viver.

Em suma, o trekking Huaorani toma uma compreensão que vai além da pura subsistência, sendo na verdade um modo de reprodução da sociedade através do tempo. Como veremos melhor trabalhado adiante, as práticas do andar supõem uma série de outros valores que influenciam direta ou indiretamente na forma como são compreendidos e manejados os bens encontrados na floresta. Assim, através do andar, o tempo é percebido não como uma categoria abstrata, mas sim como uma ferramenta de transformação que está, concretamente, presente na floresta.

1.3 O CAÇAR AWÁ-GUAJÁ

Os Awá-Guajá são habitantes da região que abrange as bacias dos rios Turiaçu, Gurupi e Mearim, habitantes da região noroeste do estado do Maranhão e o sudeste do estado do Pará, com uma população atual que supera 500 pessoas, distribuídas por cinco aldeias em três terras indígenas³. Localizados longe dos rios principais de sua região, nas chamadas “terras altas” (*wytyra*), os Awá-Guajá são conhecidos por não serem exímios horticultores e sim por viverem em um modo de vida mais móvel que proporciona delongados momentos no interior das florestas, caçando ou buscando víveres.

Os locais tradicionais de habitação desse grupo são as porções densas de floresta, onde encontram segurança nos contrafortes das serras. Historicamente, os Awá-Guajá não se estabeleciam em aldeia fixa por delongado tempo ou se concentravam em um grupo muito denso. Organizavam-se em pequenos grupos, formados por algumas famílias nucleares e

³ Ver Mapa – 2, disponível nos Anexo B.

dispersos em um território maior, ocupado também por outros grupos indígenas, como os Ka'ápor e os Tenetehara.

Cormier (2003a) defende que os Guajá consideram o parentesco pela linhagem paterna, porém a própria paternidade é um conceito plural devido às noções do que tem sido chamado de paternidade partível. Para a geração e formação física dos filhos no útero materno, é necessário que a mãe tenha várias relações com seus companheiros.

Assim, a autora destaca que essa paternidade plural não é vista apenas como um potencial para múltiplos genitores. Possui uma ligação maior de que existe uma quantidade de sêmen necessária para criar uma criança e essa quantidade é concebida como sendo superior à que um homem normalmente seria capaz de fornecer. No entanto, o filho é considerado um parente consanguíneo do companheiro “oficial” da mãe. Essa informação é de suma importância, porque existe um modelo específico de acessibilidade do espaço territorial de caça (*harakwá*) que está ligado à consanguinidade.

A mobilidade Awá está imbuída de uma série de significados que extrapolam o simples movimento. Poderíamos, talvez, iniciar apontando que, em sua perspectiva cosmológica, existe apenas um lugar em que a vida é possível: a floresta (*ka'a*). Para tanto, Garcia (2012) percebe que a ideia de *harakwá* é um termo que abrange tanto o domínio territorial quanto as relações envolvidas nele.

O *harakwá* pode ser brevemente resumido como um espaço de caça, um espaço de coleta, um espaço de subsistência, mas também um espaço de relacionamentos. Como melhor descreve Uirá Garcia (2010, p. 45), um local onde “relações são estabelecidas entre pessoas, animais, plantas, acidentes naturais e todos os elementos que estejam relacionados com território, não se trata de uma superfície abstrata de terra”.

Garcia (2010) percebe que a mobilidade é um tema que permeia a vida de seus interlocutores, porém aqui esse tema toma outra centralidade, o movimento é concebido através da ideia central ocupada pela caça na vida dos Awá-Guajá. Da mesma forma que os Huaorani, que nunca se movem de maneira desordenada pelo espaço, mas sempre através de uma gama de lugares conhecidos. Como percebe o autor, quanto mais conhecido, mais humanizado o espaço, mais preferível para estar. Vagar aleatoriamente pela floresta, estar perdido, nunca é o ideal, o que seria um sinal de que alguma coisa não corre bem.

A floresta é, sem dúvida, o local em que sempre viveram, a habitação de todos os seres que conhecem, como também fonte de suas provisões. Assim, mesmo sendo fonte de perigo, ela é, sobretudo, o local que durante sua história recente lhes forneceu segurança e distância necessária dos outros indígenas e dos não indígenas.

Somado a isso, pelos caminhos que são percorridos bem como pelo modo de habitar a floresta, os Awá-Guajá compõe um espaço em que as ações, a história e a memória coletiva estão sendo inscritas. Além disso, os espaços de atuação não são compreendidos apenas aos humanos, mas são percebidos como podendo ser de outros seres não-humanos em suas atividades de vida.

Um fato primordial nesse grupo é que o movimento, entendido aqui como andar, é percebido como uma atividade que funciona como um orientador das atividades práticas. *Watá* é o termo que cumpre essa função e que poderia ser traduzido como “andar”. Indissociável de caçar, esse termo não pode ser compreendido apenas como um movimento pelas trilhas de uma área.

Watá representa, então, o processo de andar. Um movimento que proporciona um deslocamento não pode ser pensado como uma possibilidade técnico-social exclusiva aos humanos, uma vez que os animais também o desenvolvem de acordo com as suas práticas. Esse andar pressupõe uma dinâmica consciente, uma forma específica de se mover, como veremos mais à frente. Garcia (2016) percebe que, no decorrer da caça, há uma dinâmica corporal a se seguir: falam pouco; andam prestando atenção às mudanças nos locais; pegadas, galhos quebrados e frutos pelo chão, por exemplo, são observados e direcionam o caminho.

Se durante os caminhos de transição em busca da caça há uma postura corporal específica, quando chegam a determinados pontos da floresta (pontos que demarcam um uso constante, um local já conhecido) podem falar mais à vontade. Desse modo, o território é marcado pela memória, e cada trilha tem os seus pontos de parada quase que pré-definidos. Isto é, são sempre os mesmos, eles já sabem de antemão em que ponto devem estacionar e qual trilha devem seguir.

Assim, para vias de compreensão, além de ser uma maneira de encontrarem sua comida pela floresta, *watá* é a forma, por excelência, de viver. É um idioma do movimento, tendo a caça como uma linguagem possível.

Dada à sazonalidade característica da floresta tropical, os Awá se organizavam em pequenos grupos locais, compostos por algumas famílias. Durante o período do inverno, devido às chuvas, a dispersão sobre o território habitado é ainda maior, o que contrasta com o período do verão, em que diferentes grupos locais, ligados por laços de parentesco, co-residiam em aldeias um pouco maiores. O que fica bem resumido por Garcia (2010, p. 39): “no verão, menos gordura, mais caminhadas, e com a vida concentrada na mata; enquanto os meses de inverno são passados entre a aldeia do posto indígena e a mata, com muitas trilhas inutilizadas devido à cheia de rios”.

Já durante o verão, o adensamento demográfico é maior, visto que os grupos dispersos se uniam em agrupamentos maiores organizados pelos laços de parentesco. Mas essas aldeias mais adensadas, com casas algumas vezes compostas por germanos e seus descendentes, funcionavam como “aldeias bases”, locais de processamento de quantidades maiores de comida e lar de crianças pequenas e algumas pessoas mais velhas, já que os outros estavam dispersos em acampamentos provisórios em busca de caça ou de víveres na floresta. Contudo, isso ainda ocorre nos dias atuais, acampamentos de caça ainda são realizados.

Um fato que chama a atenção é o movimento sazonal que os Awá possuíam antes do contato e do “cercamento” das aldeias em terras indígenas, durante o período do inverno e das chuvas, quando os grupos se reduziam às vezes a apenas uma família nuclear. Devido ao crescimento fluvial dos rios e igarapés, muitas rotas e caminhos eram intransitáveis e o sucesso da sobrevivência estava no baixo impacto que o ambiente sofria. Atualmente, eles se concentram em uma aldeia e restringem seus movimentos.

Assim, facilmente podemos perceber que a caça, principalmente a preferencial – aquela que tem como foco os macacos –, e o território são compreendidos em conjunto, uma vez que se trata de um povo cujo conhecimento sobre suas terras é fruto de uma histórica relação com o espaço, em um ambiente social em que as aldeias eram praticamente inexistentes e as caminhadas pela floresta bastante frequentes.

Todo o conhecimento Awá-Guajá sobre a floresta é funcionalmente integrado com seu modo de produção da vida, que se concentra nos macacos como caça. Visto isso, a caça é uma forma de conhecimento privilegiada sobre um mundo físico, construindo-o, colocando em jogo esse constante conhecer-intervir no qual o andar/caçar (*watá*) produz o território *harakwá*.

Das atividades imbricadas no mover-se, tomamos como destaque as atividades relacionadas à caça. Dadas as etnografias às quais tive acesso, a conjuntura expressa pelo modo de vida dos Awá-Guajá possibilita um conjunto de compreensões em relação a seus territórios, aos modos de organização social e parentesco, à cosmologia, dentre inúmeras outras instituições. Essas instituições movimentam-se juntamente com um modo específico de habitar e de conhecer a floresta, carregando consigo modos de agir que entrelaçam as relações entre humanos e os não-humanos.

1.5 O SEMPRE-ANDAR NUKAK

Os Nukak são exímios conhecedores da floresta em que habitam e talvez seja essa a permissiva qualidade que corrobora seu estilo de vida extremamente móvel. Seu território se encontra na Amazônia colombiana. Localizados no interflúvio do Médio Guaviare e do Alto Inírida⁴, sua língua materna é reconhecida como sendo pertencente ao tronco linguístico Makú-puinave.

Reconhecidos mundialmente pelo seu modelo habitacional e pelo recente contato com a sociedade dos não-indígenas, os Nukak chamaram a atenção devido ao esforço exercido para manterem-se como um grupo de práticas nômades,⁵ quando, na década de 1980, eles mantiveram seus primeiros contatos com a sociedade ocidental, apesar das drásticas mudanças advindas desse contato.

Tais mudanças vão desde a utilização de utensílios, como machados de metal e o uso de roupas, até padrões de habitação, com a gradativa permanência em determinados locais. Ainda assim, nota-se uma significativa resistência aos impactos gerados pelas transformações advindas desse contato, conforme defende Politis (2006, p. 30): “[...] their way of life still preserves a type of mobility, subsistence patterns, social organization, and cosmology, among other things, that have not been significantly altered by contact with the colonos”.

A região que os Nukak ocupam é uma área de floresta tropical caracterizada por seu clima tropical e uma curta estação seca. Essa informação é demasiado importante, porque, como veremos à frente, as estações do ano influenciam o modelo de habitação e o modo como os Nukak se organizam socialmente.

Segundo Politis (1999), o período chuvoso é moderado por uma estação seca que, devido à sua temperatura média relativamente alta, tem efeitos notórios na estrutura da floresta, ora causando períodos de alagamentos devido às cheias dos rios e afluentes, ora provocando períodos de seca. Durante a maior parte do ano a precipitação é abundante, produzindo uma estação chuvosa (ou inverno) entre abril e meados de novembro, com apogeu entre junho e agosto.

Como reconhece o autor, existe um padrão estável de mobilidade realizado de acordo com as estações do ano. Durante seu trabalho de campo, Politis (1999) percebeu que, no inverno, a distância média percorrida entre os campos ou as áreas que irão construir um novo acampamento era de 3,85 km e a ocupação média do grupo em determinada área era de cinco

⁴ Ver Mapa – 3, disponível nos Anexo C

⁵ RUBIO, Dany Mahecha. **Colômbia**: os nukak, o último povo nômade contatado. 27 out, 2004. Disponível em: wrm.org.uy/pt/artigos-do-boletim-do-wrm/secao1/colombia-os-nukak-o-ultimo-povo-nomade-contatado/. Acesso em: 04 mar. 2019.

dias. Já durante o verão, as distâncias entre os campos residenciais revelaram um padrão com uma distância média de 8,94 km e uma ocupação média de três dias em cada campo.

Dessa forma, no padrão de mobilidade na estação das chuvas, percebemos que as pessoas permanecem mais tempo em cada acampamento residencial e movem distâncias mais curtas entre os campos, enquanto na estação seca ocupam um acampamento por um tempo mais curto, deslocando-se por distâncias mais longas.

Dentre os aspectos mitológicos, Mahecha Rubia et al (1998) argumentam que os Nukak compreendem o mundo em três níveis: *jea*, o nível superior; *yee* o nível intermediário; e *bak*, o nível inferior. Neste patamar inferior, vivem os *tahueyi*, seres que se manifestam ou são compreendidos como provocadores de doenças ou morte e que possuem, como símbolo de manifestação de sua raiva, os trovões.

No nível intermediário, seguem os autores, vivem os *nemep* (os espíritos perigosos) dos mortos que permanecem nas florestas ou em outros lugares. A presença desses espíritos é um critério de suma importância no momento de escolha de um local para montar um acampamento ou para deixar o acampamento depois que algum membro do grupo morre.

Apesar de viverem nesse nível intermediário, juntamente com os demais grupos humanos e não-humanos, os Nukak advêm do terceiro nível, como defendem Mahecha Rubia et al (1998). Nesse nível habitam os *bak munu* (as gentes de baixo). Gentes que podem subir ao nível intermediário para buscar alimentos e que, depois, regressam às suas moradas, tomando a aparência de animais como antas, veados ou até o jaguar.

Os Nukak, defende Politis (2006), têm uma dieta bem balanceada e variada e não existe nada que possa evitar um acampamento de longa duração ou uma grande densidade populacional em um mesmo acampamento. Segundo o autor, devido a basicamente duas práticas específicas, eles conseguem permanecer, se necessário, em determinada área por um prolongado tempo, com uma considerável densidade populacional. Assim, eles podem permanecer em determinada área, reduzindo o tempo, o esforço e o risco necessários para um deslocamento, na construção de uma nova habitação de relativo longo prazo.

Uma dessas práticas, conforme o autor, é que a mobilidade não se configura como um ato impulsionado pela subsistência. Na verdade, como Politis (2006) emprega, os movimentos residenciais são realizados bem antes que qualquer esgotamento de recursos seja observado, como veremos mais adiante. A mobilidade não advêm da sobre-exploração de uma determinada área, muitas vezes o grupo se movimenta enquanto os recursos em um determinado local ainda são abundantes.

Outra prática reconhecida é a movimentação Nukak, consequência de uma estratégia sofisticada de manejo e uso dos recursos florestais: o corte de algumas árvores para o favorecimento de outras, a seleção de algumas espécies específicas, o incentivo de determinadas plantas de usos constantes em detrimento daquelas não tão utilizadas, o retorno a locais anteriormente habitados, dentre outras práticas. Isso pode significar que espécies se tornam concentradas em determinados setores das florestas e, nesse sentido, são reconhecidas por favorecerem um determinado modelo de habitação.

Macacos de várias espécies são a caça mais comum, através de zarabatanas com dardos envenenados. Todavia, outros animais são caçados. Politis (1996) destaca, em especial, o pecari (*Tayassu pecari*), geralmente caçado com lanças de madeira e, atualmente, não se pode descartar o uso de armas de fogo. Após a caça, as partes dos animais são destrinchadas e distribuídas entre os membros de um grupo local. Mas como dito acima, alguns animais não são caçados, mas interditados, como o veado (*Mazama sp.*) e o jaguar (*Panthera onça*).

O outro pilar da vivência, a busca e produção de alimentos Nukak, consiste da coleta de espécies em plantas selvagens e manipuladas, coletadas diariamente em uma distância de uma hora ou duas de caminhada do local de habitação temporária. Durante a estação chuvosa, as larvas (*mojojy*) das palmeiras são coletadas pelas pessoas diariamente, enquanto que, durante a estação da seca, a pesca com venenos e a coleta de mel são de grande contribuição para a sua dieta.

Outras atividades que são fundamentais para a vivência Nukak é a construção de roças. Como veremos nos próximos capítulos, Politis (1999) defende que existem três tipos fundamentais de roças. Há um modelo, se assim podemos dizer, mais tradicional, ou historicamente praticado, que consiste geralmente de palmeiras de pupunhas (*Bactris gasipaes*). Possui como valor, além do apreço estritamente econômico, o aspecto simbólico, pois os mortos são enterrados ao seu redor e ocorrem eventos importantes.

O outro modelo de plantio é um pouco maior, com uma variedade mais ampla de espécies, e tem sua introdução no modo de vida Nukak após o contato com grupos não-indígenas. Por fim, a outra prática se baseia em uma introdução que Politis (1999) afirma ser mais recente, baseada na agricultura de coivara, e que é situada próximo às habitações de grupos não-indígenas com os quais mantém contato mais próximo. Essa última prática é feita por grupos Nukak que possuem uma dinâmica habitacional menos móvel.

O padrão de vida nômade dos Nukak requer um amplo território para suas habitações, que permita a realização de suas práticas materiais e simbólicas. Possuem dois

tipos de vivendas, como argumentam Mahecha Rubia et al (1998). Um desses tipos diz respeito aos acampamentos, o *wopji*, cujos telhados são de folhas de um tipo de bananeira (*Phenakospermum guyanense*), usados em períodos de caça. É um modelo de moradia de fácil construção e de efetividade orientada para as atividades que estão realizando.

A outra morada são abrigos construídos de plantas com hastes de madeiras de palmeiras e de formato retangular, cobertas com folhas de seje (*Oenicarpus bataua*) e de palmeira real (*Attalea Maripa*). Possuem uma maior durabilidade, dado que são construídos nos momentos em que eles se encontram em uma situação de pouca mobilidade.

No que diz respeito à organização sociopolítica dos Nukak, segundo Mahecha Rubia et al (1998), pode-se distinguir duas unidades básicas: os grupos domésticos e os grupos locais. Os grupos domésticos são formados por um casal, com seus filhos solteiros, e podem abrigar parentes solteiros e/ou viúvos de qualquer um dos cônjuges. Esses grupos são a unidade base de produção e consumo, podendo, quando necessário, separarem-se dos grupos locais.

Os grupos locais são as unidades residenciais e estão conformados por vários grupos domésticos, contendo entre nove e cinquenta pessoas. Esses também, segundo os autores, formam as unidades de reprodução social e cultural, e se encontram em uma dinâmica mais ampla, ora tendo um grande número de pessoas, ora perdendo temporariamente membros, por motivos como a busca de alimentos, celebração de rituais, visita de parentes, dentre outros. Assim, existe uma dinâmica de agregação e perda de membros, de acordo com as ocorrências da vida cotidiana.

Apesar de não reconhecer que a unidade básica sociopolítica Nukak é o grupo doméstico, e sim o grupo local, que Politis (2006) denomina de *band*, o autor se preocupa com a relação desses movimentos de separação e agregação dos grupos locais. Ele percebe que há duas propriedades que influenciam a forma de organização sociopolítica: a fusão e a fissão. Mas podemos dizer que eles se organizam em grupos familiares autônomos, ligados a grupos locais maiores, chamados *munu*.

No caso do Nukak, a fissão (permanente ou temporária) ocorre quando dois ou mais núcleos familiares decidem deixar de viver juntos. Nesse caso, os laços de parentesco podem permanecer inalterados, mas as relações residenciais e econômicas se modificam, afinal muitas pessoas que se encontravam próximas em determinado momento já não estão mais. Compreendemos, assim, que a fissão ou fragmentação dos grupos ocorre apenas quando os grupos familiares, que constituem as unidades de parentesco que compõem os grupos locais, estão envolvidos.

A fusão é um movimento simetricamente oposto, quando os grupos menores, por ocasião de situações particulares, como períodos de maior adensamento demográfico, períodos de festividades, ou em determinadas épocas do ano.

De modo geral, verifica Politis (1999), os Nukak são reconhecidos pelo forte laço de solidariedade, e padrões de compartilhamento e falta de hierarquia caracterizam a sua organização sociopolítica. Todavia, Politis (2006) reconhece que cada grupo local se organiza em torno de uma figura que representa algum grau de liderança.

Esses líderes geralmente são pessoas tidas como bons caçadores, que atuam para o bem estar geral. Cabe a eles tomar certas decisões, como a mudança para outros acampamentos, quando ocorrerão as festas ou cerimônias. Contudo, essas decisões devem ser acordadas pelos chefes das outras famílias que compõem esse grupo. Assim, para o autor, o grupo local Nukak é composto geralmente de três a cinco famílias, formadas por agnatos e afins, membros de diferentes grupos familiares, com um número médio de 20 a 30 pessoas.

De modo geral, o complexo sistema de mobilidade Nukak envolve um investimento nos setores florestais em que eles vivem. Sua atuação cria continuamente uma alta concentração de espécies de plantas, através de maneiras específicas de ocupação: do uso do solo, do descarte de materiais consumidos, do manejo de espécies desejadas e dos padrões de mobilização das pessoas.

Nesse sentido, Politis (2006) defende que o derivado econômico dessa constante mobilidade produz abundantes áreas de concentração, oriundas das antigas moradas abandonadas que, por sua vez, transformam-se em trechos de plantas selecionadas em todo o território, uma espécie de “pomar silvestre”, que é constantemente revisitado e reproduzido no trilhar dos caminhos Nukak.

1.6 A PERSISTÊNCIA HUPD’ÄH

Assim como os Nukak, os Hupd’äh são oriundos do mesmo grupo linguístico, Makú – Puinave. De acordo com Mahecha Rubyo et al (2000), habitam as regiões interfluviais do noroeste amazônico. Em termos gerais, historicamente os povos chamados Makú - Puinave representam um modelo de vida nômade cuja maior parte dos bens alimentícios se baseia na caça e na coleta.

Segundo Monteiro e McCallum (2013, p. 33), “até a década de 1990 os Hupd’äh, que habitam os interflúvios dos rios Uaupés, Papuri e Tiquié, na região do Alto Rio Negro, Amazonas, eram considerados um povo de alta mobilidade territorial”. Danilo Ramos e Epps

(2018) argumentam que os dados demográficos estimam a população num total de 2.200 indivíduos, distribuídos em aproximadamente 35 aldeias⁶.

O contato entre Hupd'äh e os grupos não-indígenas teve início com as frentes de colonização desde o século XVIII, mas foi apenas nas décadas de 1960 e 1970 do século XX que os missionários salesianos iniciaram atividades mais intensas visando à evangelização e à escolarização dos Hupd'äh. Para Monteiro e McCallum (2013), eles são compostos por mais ou menos 25 clãs, espalhados entre os rios Papuri, Tiquié e Uaupés, ocupando territórios próprios no interior da floresta.

Mantendo relações históricas com grupos linguísticos Tukano ocidental e Arawak, na região do Uaupés, os Hupd'äh, como defende Marques (2015), não compartilham de uma série de características culturais que os demais grupos daquela região possuem. De modo geral, o autor nos apresenta que os grupos Tukano e Arawak possuem um modo de vida mais sedentários e uma agricultura mais intensa, enquanto os Hupd'äh se caracterizam por uma mobilidade intensa, uma dependência grande da caça e do que conseguem obter dentro da floresta.

O autor ainda argumenta que em um sistema que se articula, comumente, pela regra da exogamia linguística – sistema de troca de mulheres entre os vários grupos que habitam aquela região –, os Hupd'äh são linguisticamente endogâmicos e por isso estão fora desse movimento. Para os Tukano, segundo Lirian Monteiro (2011), os Hupd'äh, por habitarem o interior da floresta e não a margem dos rios e por seguirem uma preferência matrimonial com pessoas falantes de uma mesma língua, não podem ser considerados como pessoas, e sim “*pohsá*”, o que na língua Tukano poderia ser traduzido como “gente estragada”.

Renato Athias chama atenção para o fato de que, se buscamos entender a relação entre os grupos que habitam a região do Uaupés, temos que levar em consideração uma noção das oposições hierárquicas ocupadas pelos mesmos como base para entender a dinâmica dessas interações. Dessa forma, Athias (2010, p. 271) argumenta que essa região é “como um espaço social abrigando um sistema cultural integrado entre os diversos povos e onde as relações interétnicas fazem parte da base de um entendimento comum sobre a descendência dos diferentes grupos étnicos”.

Segundo o autor, essa relação pode ser estabelecida inclusive sobre determinadas formas de produção. Para Athias (2010, p. 272), “essas relações estão integradas em uma economia de exploração (diferentes usos de tecnologias) dos recursos naturais, envolvendo as

⁶ Ver Mapa – 4, disponível nos Anexos.

especializações artesanais de cada grupo indígena”. Nesse espectro relacional à perspectiva dos Tukano, os Hupd’äh ocupariam uma posição subalterna, sendo responsáveis por habitar o interior das florestas, não cultivar a mandioca, não possuir moradas fixas, nem ornamentos, além de casarem entre si, características consideradas não pertencentes aos humanos.

Essa pode ser a explicação que, para Marques (2015), corresponde ao que passou a ser chamado, na literatura etnológica da região do noroeste da Amazônia, como uma distinção entre os “índios do rio”, que seriam aqueles pertencentes às famílias linguísticas Tukano oriental e Arawak, em relação aos “índios do mato”, que seriam aqueles pertencentes à família linguística Maku.

Como salienta Athias (1998), historicamente os Hupd’äh viviam em aldeias ou, como o autor propõe, grupos locais com uma população variante de 15 até 50 pessoas, membros de um ou dois clãs. Cada grupo local é formado por vários grupos familiares que representam uma unidade mínima de produção e consumo, que podem ser compreendidos como grupos que compartilham uma mesma chama no interior da habitação.

Cada grupo local é composto por um homem mais velho que ocupa uma posição de referência dentro dessa organização. Ramos (2016) argumenta que suas habitações são preferencialmente próximas aos igarapés ou pequenos córregos e que, de modo geral, os Hupd’äh não são bons nadadores ou que sequer são construtores de canoas, evitando assim os grandes rios.

Monteiro e McCallun (2013), trabalhando com a noção de bem viver entre eles, percebem a valorização das formas de sociabilidade vivenciada em períodos passados no interior da floresta. Seguindo as autoras, apesar das novas influências – como agentes missionários e os produtos advindos das cidades e dos grupos não-indígenas que adentram em seus territórios –, os Hupd’äh se movimentam constantemente em busca de recursos em seu território, realizando incursões à mata para caçar, pescar nos igarapés, coletar frutos, retirar cipós, podendo permanecer dias no interior da floresta, para depois retornar à comunidade.

Todavia, a mobilidade pode ser configurada em outros moldes, pela relação que eles compõem com seus vizinhos Tukanos, principalmente os homens, que podem passar algumas semanas trabalhando em suas roças em troca de produtos industrializados ou outros produtos, como a mandioca, além de alguns alimentos que eles não tenham acesso. Há, também, aquele período em que passam algum tempo vivendo na cidade, trabalhando em algum empreendimento ou até nas casas de famílias Tukano.

Segundo Monteiro e McCallun (2013), devido à fixação em um local específico, um aldeamento com um número maior de pessoas, e à consequente perda da mobilidade por um

amplo território, os Hupd'äh se organizam de modo a construir esse movimento através de outros modelos, como as constantes mudanças dentro de um mesmo sítio ou até mesmo dentro de casa.

Nos dias atuais, essa mobilidade ainda se desdobra em movimentações até as cidades próximas as aldeias, ou ainda entre aldeias. Talvez o ideário Hupd'äh seja manter-se em mobilidade constante e assim atrelar a esse movimento constante, outras instituições sociais, dessa forma manter o movimento é manter a cultura viva.

2 AMAZÔNIA E A ECOLOGIA

Se a interação humana com o meio, para além das várias possibilidades de ser realizada, é algo necessário para a vivência, essa relação pode igualmente ser compreendida não somente como uma adaptação humana ao ambiente disponível, mas também como um desenvolvimento em comum. O mito da “mata virgem”, da “floresta intocada” ou do “paraíso ilusório” se demonstra defectível, frente às descobertas sobre a intervenção humana em relação à produção de grandes coberturas vegetais, como o caso da Floresta Amazônica.

Interações complexas entre solos amazônicos, plantas e animais requerem igualmente estratégias sofisticadas de gestão de recursos. A manipulação de recursos críticos através de realocação, atratividade, proteção, plantação, transplantação, sedimentação e domesticação constituem um fator cultural na adaptação amazônica. A manipulação estratégica de recursos, que persiste desde o passado imemorial amazônico, tem realizado inúmeras vantagens, sendo considerada, como veremos mais à frente, pelo seu valor real e potencial para os grupos que atualmente habitam e poderão vir a habitar.

Os povos indígenas, historicamente, construíram mecanismos de convivência com o ambiente circundante, mostrando, para além de um valor adaptativo, uma importante estratégia de coabitação, opondo-se aos movimentos degradantes e destrutivos, promovidos pela atual sociedade ocidental. Como apresenta Viveiros de Castro (2007b), a relação construída entre as sociedades indígenas e o ambiente não é uma adaptação passiva do homem ao meio, mas sim uma história de longa transformação mútua, em que sociedades e ambientes evoluíram em conjunto.

A Amazônia é uma região milenarmente ocupada por grupos humanos que, através de suas práticas cotidianas, transformaram seus ambientes em um *locus* habitável. Essas sociedades humanas necessitam de bases e elementos materiais que assegurem a sua produção e reprodução da vida na história.

O objetivo principal deste capítulo é apresentar, brevemente, como se deu o desenvolvimento das relações humanas com o ambiente e como foram compreendidas no desdobramento da ciência, principalmente no profícuo diálogo entre antropologia e arqueologia, tomando por destaque o contexto amazônico.

Apresentaremos aqui, através de algumas das principais contribuições históricas, como se deu essa compreensão, em especial destacando algumas correntes, dentre elas: a ecologia cultural e as posteriores críticas a essas concepções, a ecologia histórica e suas contribuições, bem como um desenvolvimento histórico de como se deu esse debate.

2.1 A ECOLOGIA CULTURAL: ALGUMAS APROXIMAÇÕES

Almeida (1988) compreende que existem dois grandes períodos nos estudos sobre a planície amazônica: o primeiro deles, sob a influência de Steward, principalmente a partir do fim dos anos 1940 e por algumas décadas posteriores, através de seu ímpeto ordenador, procurou explicar as características culturais dos indígenas pela determinação ecológica. De modo geral, o raciocínio é que as características ambientais da Floresta Tropical Amazônica favorecem a agricultura itinerante e as práticas de caça e coleta; estas, por sua vez, permitiriam apenas formas sociais simples, tanto social quanto culturalmente.

Dando continuidade a esse debate, colocando-o sobre outra ótica, o autor salienta que o segundo momento, comparando o efeito do ambiente tropical sobre as sociedades indígenas, chegou à conclusão de que a ecologia amazônica não seria tão limitada como Steward pensava, havendo margem de manobra para maiores agrupamentos de população; isso, fortalecido com dados advindos principalmente da arqueologia. Mas tal efeito, inicialmente, não conseguiu vencer completamente as profundas raízes que o estudo de Steward e seus colaboradores deixaram no imaginário antropológico.

Um ponto que não podemos deixar de notar, dada sua grande influência tanto na área antropológica quanto em outros campos como a arqueologia e a biologia, é o monumental estudo de Julian Steward, *Handbook of South American Indians*, publicado entre os anos de 1946 até 1950. Como bem defende Viveiros de Castro (2002), Steward trabalhava com um esquema que propunha uma divisão da Amazônia indígena em áreas culturais, somado a um desenvolvimento tipológico de níveis de integração sociocultural e a uma compreensão do ambiente a partir do núcleo cultural de cada sociedade.

A prevalência do trabalho de Steward (1949) talvez esteja mais em proporcionar uma compreensão sobre de que forma o meio ambiente pode funcionar como um dos fatores que impulsionam a mudança cultural do que atribuir fatores monocausais a essas transformações. Para tal, ele divide o continente sul-americano em quatro grandes áreas culturais, configuradas por características específicas que separavam pequenos grupos em adensados classificatórios mais amplos. Essas áreas são: os grupos marginais; os habitantes das Florestas Tropicais e Sulandino; os grupos Circum-caribenhos e Subandinos; e os grupos Andinos propriamente ditos.

Steward combinou uma série de estratégias metodológicas, como a divisão em áreas culturais, o potencial agrícola, a complexidade cultural, os níveis de integração cultural, tendo

seu foco voltado para o que ficou conhecido como *cultural core* (núcleo cultural) de cada sociedade. Ele propunha, dentre várias outras contribuições, fornecer uma base para classificar as culturas indígenas sul-americanas e apresentar resumos comparativos dos principais tipos culturais em termos de suas adaptações ecológicas e desenvolvimento histórico.

Steward (1949) chega aos modelos anteriores de classificação dos grupos amazônicos basicamente por sua percepção como sendo tribos marginais, que eram essencialmente caçadores e coletores. Eles exploraram ambientes comparativamente improdutivos, de solos inférteis, por meio de uma tecnologia simples.

Suas unidades sociopolíticas eram pequenas, um tanto instáveis e frequentemente nômades, e as relações de seus membros entre si eram governadas por parentesco, idade, sexo e outras micro associações. Como essas tribos marginais habitavam em regiões de recursos limitados e tinham dispositivos de exploração básicos, ou demasiados simples, o tamanho e a composição de seus grupos e muitas de suas instituições eram adaptados a essas condições, por isso a grande mobilidade.

Aqueles grupos habitantes das Florestas Tropicais e Sulandinos, como argumenta o autor, possuíam organizações sociopolíticas, baseados nas unidades dos grupos familiares estruturados ao longo de encadeamentos como: idade, sexo e de grupos associativos. Diferente da maioria das tribos marginais, estas desenvolviam dispositivos exploradores mais complexos, que incluíam a formas de agricultura, e melhores formas de transporte, como canoas, o que permitiam unidades maiores e mais estáveis.

Os denominados grupos Circum-caribenhos e Subandinos, os quais, embora semelhantes em tecnologia e nas práticas de cultura material com as tribos da Floresta Tropical, tinham um complexo de subsistência mais eficaz, o que apoiou o florescer de população mais densa e aldeias maiores e mais estáveis, sem constantes movimentações e rupturas. As vilas eram compostas por uma série de grupos que não necessariamente familiares, organizados tendo por base as classes, em vez de meramente idade, sexo e associações. Todavia, como bem ressalta Steward (1949), o comportamento individual ainda era sancionado pelos costumes, deliberados através de poderes especiais concedidos a alguns chefes, guerreiros e xamãs em contextos particulares e por períodos delimitados.

Por fim, os grupos andinos ou grupos andinos centrais, dentre todos os demais, possuíam a agricultura mais desenvolvida da América do Sul. Por consequência, tinham a população mais densa e transportes mais eficientes, cuja combinação permitia o crescimento

de adensamentos urbanos, a extensão das inter-relações sociais e controles políticos dispersos em grandes áreas.

Toda essa classificação está ligada ao que Steward compreendia como o núcleo cultural (*cultural core*), que estabelece uma prioridade na pesquisa de causa e efeito entre ambiente e cultura, organizado como prioridade central em suas análises e que flui através desse conceito. Podemos resumidamente compreender esse conceito de núcleo cultural como: “a constelação dos fatores que estão mais proximamente ligados às atividades de subsistência e aos arranjos econômicos” (NEVES, 2002, p. 35).

Tal conceito, no entanto, não deixa de focar nos aspectos sociais, políticos e religiosos, mas chamando atenção somente àqueles que estão empiricamente ligados às bases de sustentação material das sociedades humanas. Isso, como se nota, é uma forma de selecionar determinados aspectos da cultura que estão ligados a uma realidade adaptativa, ou seja, como a cultura contribui para a adaptação do grupo ao meio ambiente e, a partir disso, quais aspectos culturais devem ser levados em consideração para se compreender através de uma leitura adaptativa.

Essa perspectiva tratada no *Handbook of South American Indians* tomava alguns aspectos do meio ambiente que estão diretamente relacionados à análise de causa adaptativa. Dentre eles, destacam-se: quantidade de recursos disponíveis; qualidades do ambiente; distribuição espacial e recursos alimentícios. Dando uma ênfase de que nem a cultura e nem o ambiente podem ser analisados como totalidades, há uma tonalidade adaptativa no que toca, principalmente, os grupos compreendidos como marginais ou caçadores e coletores, extremamente dependentes do ambiente.

Como lembra Viveiros de Castro (2002, p. 222), o modelo no qual Steward compreendia a Amazônia era aquele que propunha que, de modo geral, essa região era povoada por sociedades tribais muito parecidas e que compartilhavam características por serem horticultores de corte e queima. Pouco desenvolvidas no que diz respeito à cultura material e às chefaturas circuncaribenhas de quem teriam tomado vários traços, eram igualitárias politicamente e limitadas em suas dimensões. Dada à compreensão de um ambiente improdutivo, eram “incapazes, portanto, de gerar o excedente indispensável à emergência da especialização econômica, da estratificação social e da centralização política presentes em outras áreas do continente”.

O desenvolvimento da corrente propagada por Steward deixou herdeiros que tiveram na Amazônia o campo privilegiado de estudos que rodeavam temas como os fatores limitantes do desenvolvimento social, a relação entre várzea e terra firme, os grupos nômades e

seminômades de caçadores coletores, os grupos agricultores, a escassez de nutrientes do solo e os fatores limitantes proteicos. Dentre os vários campos e pesquisadores que os desdobramentos do *Handbook of South American Indians* influenciaram, focaremos aqui nas contribuições da arqueologia para a antropologia e em Betty Meggers, que toma grande foco durante o fim dos anos 1950 e os primeiros anos da década de 1960.

Inicialmente, a autora toma uma divisão polarizada que perpassa todo seu argumento, colocando, de um lado a região de várzea e de outro, a terra firme na Amazônia. A ecologia cultural, principalmente a neoevolucionista, que contava com a presença precursora de Steward, como argumenta Denise Schaan (2014), influenciou decisivamente áreas como a arqueologia e os estudos etnográficos brasileiros, através de seus alunos Betty Meggers e Clifford Evans, que também foram responsáveis pela formação de toda uma geração de arqueólogos brasileiros.

Assim Meggers (1954) acabava por distinguir, de um lado, os grupos que habitam a terra firme, ou seja, as planícies não alagáveis e, de outro, aqueles grupos que tinham as áreas de várzea, terrenos sazonalmente alagáveis, como morada. Para ela, existia uma ligação entre a condição da potencialidade de produção do solo com o desenvolvimento cultural na Amazônia.

Meggers propunha uma divisão entre as áreas amazônicas não mais como seu antecessor, Steward, que compreendia de acordo com as chamadas áreas culturais, mas sim de acordo com a potencialidade agrícola dos solos. Percebe-se que ela compreendia que as condições físicas estão intimamente ligadas ao desenvolvimento e ao padrão cultural, nunca excluindo o mais abstrato e não material. Isso porque, segundo sua percepção, o principal ponto de interação entre uma cultura e seu ambiente é em termos de subsistência, sendo que o aspecto mais vital do meio ambiente do ponto de vista da cultura é sua adequação à produção de alimentos.

Na verdade, eles estão ligados não como determinantes, mas como uma categoria primária da elaboração cultural. Para apoiar tal ideia, ela compreendia que toda região amazônica pode ser dividida em quatro grandes áreas em relação ao processo de uso do ambiente, divisão intrinsecamente ligada ao desenvolvimento dos grupos habitantes. Essas eram: áreas sem potencial agrícola; áreas de potencial agrícola limitado; áreas de potencial agrícola crescente; e áreas de potencial agrícola ilimitado.

As áreas sem potencial agrícola são aquelas que incluem a maior variedade de paisagens naturais, porque apenas um dos muitos componentes necessários para a agricultura precisa estar ausente para que a área seja inadequada. Muitas vezes, essas áreas são relegadas

para o posterior domínio pastoril e, dentre elas, podem caber regiões que incluem tundra, alguns desertos, savanas tropicais, pântanos, algumas cadeias de montanhas e tipos de terra igualmente não cultiváveis.

As áreas de limitado potencial agrícola são aquelas que constantemente requerem o manejo humano para ser habitadas. Aqui, a agricultura pode ser uma possibilidade, mas essa é limitada pela capacidade nutricional do solo. Meggers (1954) ainda argumenta que a relação de troca de nutrientes entre solo e vegetação nativa, uma vez abalada, não mais retorna ao período inicial. Ou seja, quando o ciclo natural da vegetação é quebrado pela derrubada, plantio e colheita, o delicado equilíbrio entre o que é retirado e o que é devolvido ao solo está abalado. Assim, o solo é pobre para começar e exposto totalmente aos efeitos prejudiciais do clima, rapidamente esgotado de nutrientes das plantas. Segundo a autora, a principal causa dessa condição é a chuva abundante e a alta umidade. Os ambientes desse tipo podem estar restritos aos trópicos, e um bom exemplo é a floresta tropical sul-americana.

O terceiro tipo são as áreas de potencial agrícola crescente ou possivelmente melhorado, como a anterior. Para seu uso, é necessário a correção humana. Essas áreas contêm os mesmos elementos agricultáveis que o tipo anterior, no entanto, como estão sob um clima mais temperado onde chuvas e umidade são menos prejudiciais, a exaustão do solo é causada principalmente pelo tipo de cultivo de alimentos. Através de um tipo de utilização da prática da coivara, a produtividade da terra não é muito maior que a das áreas anteriores. Porém, com o uso de técnicas de plantio como o pousio, a rotação de cultura e a fertilização, esses terrenos podem ser usados por um longo período de tempo, mas não infinitamente.

Por fim, existem as áreas de potencial agrícola ilimitado. Aqui, o terreno, o clima e o potencial agrícola são quase ideais. Essas características são adequadas à fertilidade. Para os fins de produção alimentícia, são praticamente inesgotáveis, a terra pode sustentar a produção intensiva de alimentos indefinidamente. Meggers reconhecia que nessas áreas, dada a sua possibilidade agrícola, consolidou-se o berço da civilização amazônica.

Em grande medida, o debate que sustentava a argumentativa de Meggers girava em torno da possibilidade de sustento e manutenção ambiental que a Amazônia podia propor a seus habitantes humanos. A autora procurou defender uma teoria de que toda essa região não poderia sustentar formações sociopolíticas estratificadas e complexas. Assim, os achados arqueológicos, que por ventura poderiam embasar uma tese contrária à sua, eram compreendidos como sendo de uma influência ou mesmo de uma migração andina.

A esse respeito, Meggers propõe que:

The potentialities of a particular habitat can be seen reflected in the subsistence pattern, the material culture, and by extension, in the social and religious aspects of the culture that is exploiting it, but when cultures of similar subsistence patterns or general features are compared they are not found to occupy similar environments. (MEGGERS, 1954, p. 801)

Nessa ambiência, que propõe ora um fraco desenvolvimento material, ora um conjunto de sociedades igualitárias devido a uma não complexidade sociopolítica, os argumentos de Meggers vinham ao encontro de uma premissa de que a natureza restringe o desenvolvimento cultural. Com isso, os grupos ameríndios seriam forçados a uma movimentação constante, a uma forma de um fraco desenvolvimento material, a serem reféns de um ambiente, o que ocasionaria suas constantes movimentações.

As tentativas de prosseguir esse debate podem ser encontradas por outros caminhos. Gostaríamos, porém, de nos deter em uma discussão que não é uma das mais trazidas à tona no contexto ameríndio, mas que influencia o debate aqui destacado. Em especial, gostaríamos de destacar as sociedades compreendidas como caçadoras e coletoras, que tomam uma relativa ênfase a partir de um simpósio organizado na Universidade de Chicago durante o ano de 1966, intitulado de *Man, the Hunter*, posteriormente publicado pelos organizadores Lee e DeVore (1968).

Como descrevem Eriksen e Nielsen (2001), o objetivo desse encontro era a discussão enfocada em grupos caçadores e coletores contemporâneos. A maioria dos colaboradores, em grande parte, eram antropólogos americanos que compreendiam a cultura principalmente em termos de adaptação ecológica. Como também defendem os autores, essa conferência pode ser percebida como um ponto alto da ecologia cultural, manifestando sua grande abrangência entre os antropólogos atuantes naquele período.

Em grande medida, os debates oriundos dessa conferência, conforme Lee e DeVore (1968), giravam em torno do interesse para com a relação estabelecida entre grupos humanos e seus respectivos ambientes. Esse debate possuía um panorama de fundo que visava compreender que essas sociedades, por definição, compartilham alguns modos de interação, em especial seu modo de subsistência, os característicos modos de retirar do meio os víveres necessários, ou seja, um foco principal no que tange aos meios de subsistência.

Assim, a compreensão geral, segundo Eriksen e Nielsen (2001), enxergava na caça o meio de vida original da humanidade e qualquer teoria geral da sociedade e da natureza do homem pressupunha um conhecimento próximo do modo de vida do caçador. Como bem destacam Lee e DeVore (1968, p. 6): “[s]trictly speaking, hunting and gathering refers to a

mode of subsistence, and many of the conference papers discussed problems of ecology and economic organization”.

Também assumem uma posição que compreende esses grupos caçadores e coletores através de uma posição dual. Se, por um lado, os caçadores e coletores, em sua maioria, vivem em baixa densidade populacional, ou em pequenos grupos, por outro lado, eles assumem uma característica organizacional que prioriza o movimento constante.

Dentre os autores que participaram ativamente da conferência, destacamos um⁷. Se, uma vez que compreender o processo de sobreviver no ambiente circundante passava pela noção de subsistência, Sahlins (1978) direciona o debate para outro ponto, de que esses grupos nômades que viviam da caça e da coleta não existiam à base de uma economia de subsistência. Dessa forma, ele constrói uma crítica a esse modelo de que o homem seria um prisioneiro do trabalho pesado caracterizado pela produção agrícola, ou fadado a uma eterna luta entre seus desejos e as limitações impostas pelo meio em que vive.

Marshall Sahlins percebia que a preocupação anterior em relação aos grupos caçadores e coletores se dedicava às compreensões homeostáticas da interferência do homem ao meio ambiente, isso através de um modelo de subsistência. Todavia, como apresenta em seu artigo, parecia que os caçadores e coletores, além de mais saudáveis, frequentemente trabalhavam menos que os grupos agricultores. Desse modo, o autor propõe que há duas soluções possíveis para que essas sociedades passem da sociedade da escassez, assim anteriormente compreendida, para uma sociedade da abundância. Sahlins (1978, p. 7) argumenta: “as necessidades podem ser facilmente satisfeitas, seja produzindo muito, seja desejando pouco”.

Assim proposto, o autor dá um passo além: se antes, uma economia da escassez e da precariedade das técnicas é apresentada como a única forma possível de vivência para esses grupos, Sahlins percebe que, dentre os casos por ele analisados, o que prevalecia era uma adaptação de tal maneira que seria impossível que vivessem através de um conjunto de “necessidades infinitas”.

A sua crítica se dirige ao que ele compreende como as fontes de concepções errôneas sobre os grupos que sobrevivem da caça e da coleta como “mera economia de subsistência”, “lazer limitado, salvo em circunstâncias excepcionais”, “busca incessante de

⁷ A publicação inicialmente defendida por Sahlins na conferência *Man, the Hunter* foi a seguinte: SAHLINS, M. D. (1968). Notes on the Original Affluent Society. In R. B. Lee & I. Devore (Eds.). *Man the hunter*. Chicago: Aldine.

comida”, recursos naturais “pobres e relativamente incertos”, “ausência de excedente econômico”.

Na verdade, o que o autor defende é diferente da concepção acima. Os grupos caçadores e coletores vivem através de um modelo que pressupõe uma riqueza técnica, “abundância material” devido à facilidade em sua produção, uma facilidade em relação ao consumo de caça e uma abundância em relação aos produtos de coleta. Como ele mesmo nota, a mobilidade é, sem dúvidas, a condição para o êxito dessas tarefas. O estudo de Sahlins pode nos trazer a constatação de que as condições ecológicas, demográficas e tecnológicas não são utilizadas em sua plena capacidade pelos grupos estudados, há um excedente não utilizado.

Conforme trouxemos aqui, a ecologia cultural, em grande medida, propunha a dinâmica dos movimentos constantes dos grupos ameríndios, uma saída possível às condições impostas pelo clima, pelas condições do solo, pelo limite de consumo proteico, dentre outros. Assim, percebemos que a grande mobilidade e outros fatores podem ser encarados como mecanismos adaptativos às condições do meio ambiente.

Propomos essa discussão no intuito de demonstrar como o debate entre grupos caçadores e coletores foi, na história da antropologia, tomado por diversos caminhos e vertentes que priorizavam aspectos diferentes de análise: ora considerando-os como produtos do meio; ora como grupos que viviam através de uma economia de pura subsistência; ora como grupo afluente; ora como reféns de um tipo de adaptação cultural devido a características da paisagem.

Essas perspectivas que davam maior ênfase aos pressupostos “adaptacionistas” foram gradativamente sendo combatidas e esses modelos de grupos errantes à base de um movimento de subsistência foram gradativamente superados. Importa ressaltarmos como a perspectiva até então proposta pela ecologia cultural, de grupos nômades vivendo através de um movimento em prol da subsistência, de um ambiente inóspito, pôde ser encarada de outra forma, através de um modelo de gestão dos bens existentes e do uso de técnicas específicas que proporcionaram uma vida não pautada na escassez, mas em uma provável abundância.

Contudo, vamos retornar aos argumentos propostos pela corrente da ecologia cultural no intuito de compreendermos melhor, de acordo com o próprio prosseguir da história da antropologia e da arqueologia, como se deram os argumentos e as posteriores críticas que essa corrente recebeu e como as posteriores abordagens lidavam com a problemática que envolvia a relação do humano com o ambiente.

2.2 O ADVENTO DA ECOLOGIA HISTÓRICA E A CRÍTICA AOS MODELOS MONOCAUSAIS

Como abordado anteriormente, Neves (2002, p. 18) compreende esse fenômeno da ecologia cultural que impregnou os estudos sobre a Amazônia como sendo: “um estudo de relações entre a dinâmica populacional, organização social e cultura das sociedades humanas e o meio ambiente nos quais elas estão inseridas”. Em especial, Julian Steward dava um grande peso e reconhecimento ao meio ambiente como fator gerador do processo cultural, e não apenas como fator limitante ao desenvolvimento da cultura.

O que se nota é que essa perspectiva da ecologia cultural é eminentemente materialista. Se, como argumenta Descola (1999), as pesquisas amazônicas realizadas por alemães durante o século XIX possuíam um enfoque naturalista dos grupos que habitavam aquela região, para a ecologia cultural os grupos Amazônicos tomam um destaque diferente. Estes são compreendidos como ocupando um *locus* isolado em que constrangimentos ecológicos quase insuperáveis mantiveram os grupos autóctones em um patamar de desenvolvimento ainda embrionário.

Esse modelo de pensamento sai à comparação entre as áreas andinas e marginais, em que, nas primeiras, as qualidades favoráveis dos solos poderiam proporcionar uma sedentarização e um maior desenvolvimento e complexidade social, proporcionando condições favoráveis para a emergência do Estado.

Como bem resume Viveiros de Castro (2013, p. 321), “a Amazônia, em especial, era percebida como um meio hostil à civilização de ocupação recente, demograficamente rarefeito, sociologicamente rudimentar e culturalmente tributário de áreas mais avançadas”. O que se pode notar é que durante o período de produção e crescimento da ecologia cultural, sob o prestígio de Steward, a etnologia era dominada por um misto de difusionismo e de determinismo geográfico, somado a uma tradição culturalista alemã que precede e inspira a corrente ecológica cultural.

De modo geral, como percebe Almeida (1988), ao comparar o efeito do ambiente tropical sobre as sociedades indígenas, alguns pesquisadores tributários da corrente levada por Steward perceberam que a ecologia amazônica não seria tão limitada como ele pensava, havendo margem de manobra para maiores agrupamentos de população.

Contudo, essa liberdade se concentra em dois pontos: seja naquele que dedicava a um aparato biológico funcionalista como nas teses em que o foco da limitação ecológica passa da agricultura, focando nas calorias para a caça, preocupado, portanto, com o consumo de

proteínas; seja construindo uma bipartição entre a várzea e a terra firme, entendendo o primeiro como local de fertilidade e possibilidade de desenvolvimento técnico-social e o segundo como terreno limitante.

O limite proteico foi tomado como outro fator limitante explicativo nesse complexo de adaptação entre grupos indígenas e o meio ambiente circundante. Basicamente, essa teoria propunha que a relativa falta de complexidade social existente entre os grupos das terras baixas amazônicas advinha de uma constante falta de proteínas. Meggers e Evans (1957) ainda defendem que, devido a essa concepção de que as proteínas obtidas através das caças são raras, não sustentariam um grupo humano de alta densidade.

Uma das provas arqueológicas que sustentariam essa tese, para os autores, foi o rápido surgimento da cultura Marajoara, um crescimento e um declínio rápido, devido a um balanço ecológico negativo, levando em conta a considerável densidade humana e a impossibilidade de conseguir proteínas oriundas de carne de caça.

Outra visão que possibilita uma fértil crítica sobre esse tema de sociedades relativamente pouco complexas é aquela oriunda de Pierre Clastres (1978). O autor, apesar de não focar em grupos exclusivamente amazônicos, proporciona-nos uma leitura das sociedades indígenas de uma maneira bem diferente, com uma complexidade política e social que impressiona pela sua luta constante em oferecer uma crítica até mesmo aos fundamentos de uma compreensão ocidental de poder. Segundo o autor, existia nos grupos indígenas em que estudou um movimento que excluía o poder coercitivo de um chefe, repelindo um possível monopólio da violência por determinados grupos ou sujeitos que, por ventura, vieram a acumular poder.

Os grupos indígenas assim se associavam em pequenos adensamentos devido às rachaduras políticas que ocorreriam quando a densidade populacional já era demasiada. Paralelo a esse movimento, o autor demonstra ainda o papel das guerras constantes, das práticas de infanticídio e dos profetas *Karai*, que levariam um grande número de pessoas a percorrer longas distâncias em busca de uma terra sem males.

Outro autor que se dedica ao embate à tese de fatores ambientais como os causadores de um parco desenvolvimento, principalmente a partir da década de 1970, é Gross (1975). De acordo com o autor, a taxa de proteína, de modo geral, poderia até influenciar no desenvolvimento social e no crescimento populacional, mas isso não acontecia devido a algumas práticas que favoreciam a vivência dos grupos indígenas. Dentre essas práticas, ele destaca:

A number of cultural mechanisms may have been favored by selection to enhance a society's adaptation to low protein availability, especially scarcity of game. Among these are following: (1) Maintenance of small settlements which minimizes the impact of human predation on fish and game within the area accessible to settlements. Some cultural traits favoring small settlement size are lack of strand political leadership, disputes over women, witchcraft accusations, and seasonal dispersals, all of which favor the fissioning settlements. (2) Dispersion of settlements, as opposed to clumping, to avoid overlapping areas of exploitation. This is favored by warfare where a constant danger of attack exists. (3) Maintenance of "no man's lands" between settles areas forming "preserves" where prey species may reproduce unhindered by human predation. This is also favored by warfare, fission, and the practice of shifting agriculture. (5) Low rate of population growth which eases the rate of growth of pressure on resources. Some traits favoring low natality are infanticide, particularly female infanticide which lowers the number of reproducers, abortion, contraception, and taboos on sexual intercourse. (GROSS, 1975, p. 535)

Dialogando com esse modelo interpretativo, Gross (1975, 1982a) argumenta que vários grupos indígenas amazônicos possuem uma taxa de ingestão de proteínas bem acima do mínimo, ou que esses grupos se adaptaram, morfológicamente, a viver com uma taxa deficiente de proteínas de origem animal.

Gross (1982a) nos apresenta esse conjunto de fatores culturais que incidem sobre o ambiente, antes compreendidos como formas de exposição e de comprovação de que os grupos indígenas possuíam um baixo desenvolvimento cultural. Porém, segundo ele, são mecanismos culturais que facilitavam a adaptação da sociedade.

Dentre esses, destaco a manutenção de grupos pequenos que minimizam o impacto ambiental, a dispersão dos assentamentos em grandes áreas, a manutenção de territórios não habitados por nenhum grupo que não sofreria o impacto humano, o constante deslocamento dos grupos somado à prática de uma cultura rotativa e, por fim, as baixas taxas de crescimento da população.

Gross assim reconhece que o ambiente propõe algumas limitações, mas essas são contornadas pelos fatores de adaptação cultural. Sem dúvida, os estudos de Gross, na perspectiva de Almeida (1988), foram culminantes para demonstrar que a ecologia amazônica não seria tão limitada como Steward pensava, havendo margem de manobra para maiores agrupamentos de população. Como bem observa o autor citado, a resposta para esse dilema pode ter vindo antes. Ainda, seguindo o autor, Robert Carneiro já pressupunha, com base em seus estudos entre os Kuikuru da bacia do Xingu, que existia a possibilidade de uso de uma mesma área por um longo período de tempo, o que condiz com grupos estacionários em uma mesma área e com populações relativamente densas.

Tal visão sobre os fatores limitantes do desenvolvimento cultural no estudo de povos amazônicos foi o centro de posteriores controvérsias, mas podemos dizer que até a década de 1980 ainda permanecia forte dentro da antropologia, principalmente devido ao fato para o qual Neves (2000) chama a atenção: de que antes, já nos idos da década de 1960, as críticas existentes e inovadoras para época tinham pouco embasamento empírico.

Roosevelt (1992) compreendia a corrente explicativa que a antecede (aquela oriunda dos alunos de Steward) como sendo responsável por construir uma perspectiva da Amazônia repleta de condições que não favoreceriam a habitação humana, mas sim como uma região repleta de obstáculos ao desenvolvimento humano.

Dentre essas condições, podemos destacar uma floresta demasiada densa para um deslocamento fácil, pobre em recursos animais e com poucos recursos vegetais para manter grupos de grande densidade. Ou ainda, uniforme em termos climáticos, com solos pobres que não permitiam uma agricultura intensiva e não sustentariam um crescimento populacional de grupos indígenas, implicando, por conseguinte, um baixo adensamento demográfico e, assim, uma baixa complexidade social. O cenário amazônico foi pintado como sendo pobre em possibilidades e rico em barreiras naturais.

A autora propunha que existiam populações e adensamentos populacionais de grande porte no período pré-conquista. Uma das teorias era a de que, devido às condições dos solos, de baixa qualidade para o plantio, à umidade excessiva, à chuva constante e à própria dinâmica sazonal da floresta, era altamente improvável que existissem sociedades socialmente complexas, como as andinas, e populações muito volumosas em um mesmo território.

Contrário ao que defendiam anteriormente, através das suas pesquisas arqueológicas, Roosevelt (1992) propôs que os vários grupos habitantes das terras baixas parecem ter sido culturas de longa duração. Ao invés de terem decaído no ambiente tropical, desenvolveram-se em escala e sofisticação ao longo do tempo, e a autora continua:

O clima da maior parte da Amazônia tem sido igualmente mal interpretado, sendo geralmente caracterizado como uniformemente de floresta tropical úmida. Desta forma, enquanto habitat da ocupação humana pré-histórica, a Amazônia surge como mais rica complexa e variada do que pensávamos. Mais significativo para a compreensão dos padrões da adaptação nativa e desenvolvimento cultural é, provavelmente, o fato de que existiram determinadas áreas nas quais a abundância de recursos sustentava populações caçadoras-coletoras, horticultoras e agricultoras durante longos períodos, e que nestas áreas se desenvolveram grandes populações indígenas. (ROOSEVELT, 1992, p. 57)

Essa visão sobre os fatores limitantes do desenvolvimento cultural no estudo de povos amazônicos foi centro de posteriores controvérsias. Podemos dizer, no entanto, que até a década de 1980 ainda permanecia forte dentro da antropologia, principalmente devido ao fato para o qual Neves (2000) chamou a atenção, já observado anteriormente, sobre a falta de embasamento empírico das críticas a essa visão.

Ainda, como Noelli et al (2007) defendem, boa parte do desenvolvimento dessas teorias com fundo determinista possuía uma dívida com alguns fundamentos da arqueologia brasileira e do pensamento americanista, principalmente com as teorias e conceitos do século XIX já criticados, que na época ainda circulavam na produção acadêmica. Isso fica evidente se considerarmos uma parte da influente obra de Betty Meggers.

As mudanças mais relevantes na área da antropologia ecológica propriamente dita dizem respeito a uma maior percepção da diversidade ambiental da Amazônia e às correlações de complementaridade entre a atuação humana e essa diversidade. Essas críticas vieram gradativamente, tocando em pontos nodais da ecologia cultural.

Dentre as mudanças relativas a esse modelo de compreensão antropológica dos grupos ameríndios, principalmente no que toca às críticas realizadas, podemos perceber que algumas são de extrema relevância, principalmente no que diz respeito à diversidade ambiental e à atuação humana na construção e transformação desse ambiente. Um dos pontos que podemos destacar, que foi culminante para o fim da dicotomia presente entre várzea e terra firme, foi o apontamento e a percepção do território amazônico como heterogêneo e pluri-diverso.

Moran (1993) foi um dos que perceberam que a diversidade Amazônica estaria em um patamar de complexidade para além dos quadros compostos que envolvem tipos de solos com características específicas, em que a escassez de nutrientes em macrorregiões e a sazonalidade imposta pelas chuvas colocariam limites desenvolvimentistas para as culturas habitantes daquela região. Há, segundo o autor nos aponta, um quadro que propõe diversidade maior do que era anteriormente considerado.

Os grupos indígenas habitantes das regiões amazônicas não são vítimas passivas das limitações ambientais anteriormente pensadas. Moran (1993) argumenta que, na verdade, podemos entender a Amazônia como um mosaico ecológico onde se pode achar uma complexa variedade de flora e fauna, solos de todos os tipos e diferenças climáticas significativas. As populações nativas da Amazônia reconhecem essa heterogeneidade há muito tempo.

Neves (2000) defende que os anteriores fatores elencados como deterministas foram introduzidos por estudos que ligavam de maneira direta o desenvolvimento social dos grupos

amazônicos com as condições ambientais. Foram, em grande medida, estudos sobre as condições de produção do solo, das florestas e do uso de técnicas de plantio que possibilitaram uma crítica contumaz a esse determinismo ambiental. Essa corrente ficou conhecida como ecologia histórica e foi fortemente defendida por Balée (1994).

A revisão das afirmativas da ecologia cultural aponta para o fato de que a Amazônia não é somente mais diversa do que se defendia, mas que grande parte dessa diversidade advém da interação humana, da transformação antropogênica historicamente construída, principalmente nas áreas que anteriormente eram consideradas como floresta virgem e que hoje são vistas como “florestas culturais”.

Existe uma diversidade, segundo Balée (1993, 1998, 1999, 2008) e também Posey (1985, 2001), que é produto da intervenção humana, que não se dá apenas na construção das florestas, mas também dos solos. Uma interação entre meio ambiente e homem que proporcionou uma construção do habitat enquanto área habitável. Segundo essa compreensão da ecologia histórica, as práticas culturais afetam as paisagens, transformando-as de modo consciente ou não, mas se desenvolvendo junto com o habitat circundante. Este postula um fator humano envolvido nos distúrbios e diversidade nas mais variadas transformações históricas.

Balée (2013) afirma que as florestas contêm marcas das ocupações do passado humano, tais como as palmeiras de babaçu, tucumã, castanhais e outros, fazendo da floresta um fóssil vivo, uma entidade que abrange as práticas do passado com as atuais, tendo como ponte de ligação os aspectos culturais dos grupos indígenas e suas transformações históricas. A presença da floresta não poderia ser explicada sem incluir as pessoas do passado e as pessoas do presente que vivem por lá, que não poderiam viver sem essa floresta.

Muitas áreas que, como propõe Balée (2008), são conhecidas como florestas primárias (intocadas) são na verdade capoeiras velhas, áreas que foram manejadas por grupos presentes naquele espaço e que somente se ergueram por estarem envoltas em zonas antropogênicas. Dessa forma, diferente do uso dos solos para a monocultura e para o uso da criação do gado, os complexos agroflorestais dos indígenas, tanto no passado como no presente, não merecem a acusação de serem degradantes. Na verdade, possuem seus efeitos profícuos para o ambiente.

Um exemplo claro dessa atuação humana no meio é a chamada terra preta de índio, resultado de vários anos de queima florestal, restos de alimentos, excrementos, entre outros detritos, e sedimentos utilizados para a agricultura, tudo acumulado ao longo do tempo e que já existiam antes da chegada dos luso-brasileiros.

Segundo Balée (2014), existe uma justaposição da terra preta e os castanhais que não é deliberada, uma série de conexões entre natureza, cultura e história. Pessoas vivem próximo aos castanhais e os ajudaram a se espalhar em diversas áreas. Os castanhais vivem próximos às pessoas e as auxiliaram em sua sobrevivência, seja em momentos cotidianos ou de crise.

A crítica que segue é aquela que dá ênfase a um passado histórico. Balée (2013) chama a atenção para um ponto específico da ecologia cultural. Segundo ele, essa teoria teria deixado escapar o significado cultural dos atos e práticas dos grupos humanos. Assim, os grupos amazônicos não caçam somente, mas podem manipular e incrementar a variabilidade de recursos de certas áreas, o que coloca diversos grupos em uma categoria não só de caçadores e coletores, mas de gestores de recursos naturais.

Essa floresta, como Balée propõe, são interfaces de habitação que ligam o passado e o presente através da influência do homem com as florestas. Dessa forma o autor constrói uma crítica ao movimento da ecologia cultural, propondo que o modo como os grupos indígenas transformaram o ambiente que habitavam proporciona uma permanência de longa duração. Há um constante enriquecimento dos solos, uma constante ampliação das florestas primárias através dos mecanismos de corte e queima e o uso de víveres dispersos no ambiente sem uma real necessidade de domesticação.

Nesse ponto, podemos fazer uma ligação argumentativa com que Balée (1993, 1998, 1999) compreende pelas florestas antropogênicas, principalmente no que se refere à diversidade provocada nas áreas de manejo cultural das roças de coivara. Para ele, podemos distinguir ao menos dois tipos de florestas nas chamadas terras firmes amazônicas: a primeira delas, denominada de *high forest*, não necessariamente possui espécies que têm um grande porte, mas sim que possui características de caráter primária, e que não foi utilizada ou “perturbada” de nenhuma forma por mais ou menos 300 anos; o segundo modelo é o que ele denomina de *pousio* ou *velho pousio*, áreas que foram utilizadas ao longo do tempo para agricultura e que agora compreendem um tipo de floresta.

O autor afirma que essas florestas de *pousio*, utilizadas por grupos locais no intuito de produção alimentícia, representam um tipo de reflorestamento indígena, na medida em que a riqueza das florestas altas, ou mais antigas, foi gradativamente substituída por florestas secundárias que são ricas em espécies novas e que não teriam chance de crescer se estivessem entre as árvores mais antigas. Através da mediação cultural e do uso dos solos, isso permite uma renovação agroflorestal, o surgimento de novas plantas e a reocupação dos solos.

Assim, o cerne do argumento do autor gira em torno de uma compreensão sobre os usos e manejos estratégicos dos recursos disponíveis. Divergente da corrente que lhe

antecedeu, Balée defende que os grupos indígenas desenvolveram uma série de interações e recursos próprios que lhes permitiam viver no ambiente amazônico independentemente das diversidades vigentes. Não era uma economia da pobreza ou da sobrevivência e sim uma economia da técnica de uso dos recursos possíveis.

Outras críticas advêm das possibilidades em relação ao solo, a utilização e a criação dos chamados antropossolos a fim de possibilitar o uso por um período de tempo maior, bem como trabalhar no enriquecimento mineral. Segundo Lehman et al. (2003), esse é um tipo de formação que somente se dá através da ação humana, pelo uso de determinada área, pelo despejo de rejeitos de origem orgânica, restos de alimentos, do corte e da queima, excrementos, entre outros materiais que são descartados e acumulados durante o passar do tempo. Tais materiais auxiliam na transformação do solo que gradativamente vai mudando de cor, tornando-se mais rico organicamente, sobretudo em compostos químicos que são essenciais para o plantio, como: nitrogênio, fósforo, cálcio, manganês e outros.

Esse tipo de formação não constava nos estudos que compreendiam a Amazônia como dotada de solos pobres e ácidos, com poucas possibilidades de prosperar grandes roças. O que podemos perceber é que essas teorias adaptacionistas pressupunham uma parca capacidade dos grupos amazônicos em manejarem e manipularem os recursos escassos, de transformarem o meio em um local habitável.

A concepção anteriormente influenciada por Steward pressupunha que a Amazônia fosse uma região só de florestas tropicais. Todavia, Balée (1994) nos apresenta que existe um complexo, muito mais amplo, de florestas sazonais, florestas inundadas, savanas de vários tipos, florestas montanhosas e florestas de palmeiras. Em relação aos solos, Meggers acreditava que a formação química dos mesmos era pobre, sofrendo um processo constante de lixiviamento, devido às chuvas e à baixa cobertura orgânica, além de ácidos. Nessa visão, possuíam poucas variedades e só podiam sustentar sociedades de pequena escala que viviam do plantio, e isso por um pequeno período de tempo.

Na verdade, como argumenta Moran (1993), os trópicos úmidos incluem alguns dos solos mais pobres e mais ricos do mundo. Assim, classifica a existência em três “grandes tipos” de solo que são predominantes nos trópicos úmidos: latossolos, argissolos e alfissolos. Os mais comuns são os latossolos, caracterizados por um horizonte óxido (constituído por óxidos hidratados de ferro e alumínio). Os argissolos são solos distróficos (solos com baixa saturação por bases em contraste com solos eutróficos), mais lixiviados que os alfissolos e ocupando uma posição mais estável na paisagem. Com essa classificação, ele não se esquece de nos apresentar os solos antropogênicos, dentre eles a conhecida “terra preta de índio”.

Essa tecnologia geográfica, intencional ou não, foi um dos fatores que permitiram a utilização constante de determinados trechos de terra por um longo período de tempo, bem com a diversidade de culturas. Este pode ser elencado como mais um efeito da ocupação humana que passou despercebido pelos modelos explicativos anteriores e que corroboram as diversas formas de ocupação humana.

Neves (2003) descreve que a terra preta de índio possui uma formação que pode ser resultante de um subproduto não intencional da habitação humana, tanto quanto do manejo intencional do solo. De modo geral, as condições ambientais na Amazônia são tão diversas quanto à área de extensão territorial. Assim, também as condições climáticas variam amplamente, desde regiões mais úmidas na Amazônia ocidental até regiões onde predominam as secas sazonais e condições menos úmidas na Amazônia oriental.

A vegetação, os tipos de solo e as propriedades mudam na mesma proporção. Isso pode indicar que a produção primária de alimentos, os tipos de alimentos, as estratégias de existência e o consumo não são idênticos em toda a Bacia Amazônica. Além da heterogeneidade horizontal ou espacial, a heterogeneidade temporal também é evidente entre a formação dos antropossolos.

As práticas e atividades diárias dos grupos indígenas continuamente produzem resíduos orgânicos a partir de restos de comida, em forma processada e não-processada. Além disso, utensílios e fontes de energia para a preparação de alimentos contribuem para materiais residuais. Todos esses materiais do uso cotidiano, quando descartados, acumulam-se no solo, nas regiões mais próximas às habitações, transformando suas propriedades. Tais mudanças produzem marcas ou pegadas ecológicas no registro arqueológico que nos permitem fazer inferências sobre a vida das pessoas no passado.

Para além dessas características, Moraes (2015, p. 27) ainda percebe que a terra preta compõe-se de uma intensa atividade de queima de matéria orgânica, mas também pode ser entendida como um grande laboratório de produção de fertilizante e insumo para o solo e, antes de tudo, como uma real estratégia de saneamento básico. Uma das melhores possibilidades de controle da proliferação de bactérias, germes e vermes no material orgânico descartado seria a queima desse material.

Esse tema, das formações antropogênicas dos solos como também da floresta que ele sustenta, leva-nos a outra crítica que a ecologia cultural sofreu e que não pode ser deixada de lado: o fato de que a Amazônia não é somente mais diversa do que se defendia, mas que grande parte dessa diversidade advém da interação humana, da transformação antropogênica

historicamente construída, principalmente nas áreas que anteriormente eram consideradas como floresta virgem e que podem ser vistas como florestas culturalmente modificadas.

O ambiente material, como compreendo, é uma realidade que não pode ser negada, certamente, e os fatores adaptativos são reais e necessários, mas não como uma via de mão única. Há tanto por parte das pessoas quanto da floresta uma construção em conjunto de meios para sobreviver. Essas implicações teóricas contemporâneas desenharam uma Amazônia mais complexa do que anteriormente se pensava.

Não mais presa a dicotomias, como várzea e terra firme, ou a perspectivas reducionistas que limitavam o desenvolvimento de acordo com categorias selecionadas arbitrariamente, a Amazônia se faz mais populosa, com uma ecologia marcada pela transformação humana através de uma ligação mais consistente entre o passado e o presente. Assim, reconhece-se que os grupos indígenas são agentes de sua própria história e não submetidos às imposições do meio ambiente.

Sobre essas construções históricas, no próprio caminho da ciência, podemos notar que se deram através de modelos de compreensão que visavam trazer à tona uma explicação para as formas adaptativas humanas. O ambiente ora era entendido como um fenômeno a ser superado, ora como um fenômeno de eterna penúria e nós, os humanos, simples seres que lutavam contra todas essas adversidades, a fim de manter a vida através de um movimento de subsistência.

O que era pensado e defendido ao tentar compreender os modelos adaptativos dos grupos habitantes da região amazônica é que a sua sobrevivência, dadas as condições de vida impostas pela geografia, pela baixa taxa de consumo proteico ou pelas impossibilidades impostas pelo binômio “várzea – terra firme”, tendia a se organizar sob um modo de vida altamente móvel, devido à impossibilidade de construir habitações por longos períodos de tempo. Isso levaria a uma sociedade com baixa complexidade social. Poderíamos pensar, então, na mobilidade como algo positivo, como uma forma de organização social que valorizasse o movimento e o uso de recursos da floresta, não domesticados, e as constantes andanças como mecanismos de interação com o ambiente.

Mobilidade e fixação teriam sido, de início, consideradas nos termos das possibilidades ambientais e de “adaptação”. A partir da crítica à perspectiva da ecologia cultural, comentada acima, a abordagem sobre a movimentação na floresta ganha novos contornos, as formas de mobilidade mostram-se muitas, englobando complexidades que pretendemos abordar adiante.

Sendo assim, nossa dedicação no próximo capítulo toma outra direção. Pretendemos tratar não das habilidades que produzem os modos de vida possíveis, mas sim das formas de compreender as relações entre os grupos que possuem esse modelo de constante mobilidade em relação ao meio em que eles vivem. Em suma, como o andar e o conhecer podem ser compreendidos como uma maneira de habitar a floresta.

3 ANDAR, PERCEBER E VIVER

Se o primeiro capítulo aborda, de maneira geral, alguns tópicos de correntes que analisam a interação dos grupos indígenas com o meio ambiente, ressaltando, sobretudo, os modelos ecológicos, as perspectivas deterministas e suas posteriores críticas. Este capítulo dedica-se a uma abordagem de temas abrangentes da relação com o ambiente e seus habitantes para além dos humanos, não somente enquanto fenômenos estabelecidos pela ecologia, arqueologia ou outra disciplina, e sim pela perspectiva de formas ameríndias de conhecimento e suas práticas perceptivas.

Nessa abordagem, as andanças são entendidas como carregadas de sentidos e de significados, uma forma de saber que conecta movimento e ambiente. Em outras palavras, o andar pode proporcionar uma forma de construção de um saber que está presente na relação humano-ambiente, não através de um movimento do conhecer teórico, mas enquanto modo de organização da vida. Defendemos que os regimes de conhecimento ou saber indígenas não se submetem aos modelos interpretativos deterministas, correspondendo, antes, a um saber aberto às categorias do viver e do aprender.

Partimos da perspectiva de Ingold (2000) ao argumentar que o conhecimento do mundo é obtido movendo-se nele, explorando-o, atendendo-o, sempre atento aos sinais pelos quais ele é revelado. Podemos compreender que existe uma forma particular que se dá através de uma interface com o ambiente, que gira em torno de construir as habilidades necessárias para o envolvimento perceptivo direto com os seres que habitam o meio em que esses grupos estão inseridos, sejam humanos e não-humanos, animados e inanimados.

Esse modelo de conhecimento é proposto, aqui, como um modo que está inserido em um panorama que propõe um vínculo relacional entre humanos e a floresta, ou o ambiente, desdobrando-se em um instrumento de conhecimento e de saber que permite, antes de qualquer outra situação, ordenar o mundo através das categorias próprias de cada grupo e com aplicabilidade prática sobre esse mundo.

Enfim, o que não podemos negar a partir do que será mais bem desenvolvido, é que o mundo, ou a floresta, apresenta-se através de uma miríade de sentimentos e sensações que possuem como modelo estrutural uma “educação”, um conjunto de experiências que vão desde a mais tenra infância até a maturidade. Assim, uma apreciação pelo concreto, pelo viver e pelo mover, pode ser percebida como o motor de todo esse aparato relacional que liga gente e ambiente.

Qualquer projeto que trabalhe em prol do relacionamento entre naturezas e grupos sociais deve levar em consideração as relações estabelecidas entre humanos durante o seu processo de produção e reprodução da vida, como também as formas de acesso e a utilização dos recursos obtidos para esse fim.

Em suma, é através das atividades práticas diárias, como a caça e coleta, da movimentação através de caminhos e trilhas, da coleta de víveres, do ato de se mudar de um local ao outro, que o meio ambiente torna-se parte da construção da pessoa, não somente através do fornecimento de comida, mas também como fonte de um saber prático que implica a experiência de mundo.

3.1 TERRITÓRIO E MOBILIDADE

Pretendemos agora trabalhar na tentativa de compreender o que é essa mobilidade, por que os grupos se movimentam ou o que impele tal mobilidade, como a mobilidade dos grupos selecionados possui uma relação com o modo de habitar a floresta e por fim destacar alguns valores relativos a essa mobilidade, como o que ela move consigo.

Como vimos anteriormente, a Amazônia é uma região milenarmente ocupada que através de suas práticas cotidianas transformaram seus ambientes em um *locus* habitável. As sociedades humanas necessitam de bases e elementos materiais que assegurem a sua produção e reprodução na história. Mas o que fica claro quando tomamos em análise materiais etnográficos é que a relação entre os grupos indígenas e o ambiente amazônico nunca é de uma adaptação passiva, mas sim um construto de longa duração e uma adaptação mútua e que isso só foi possível graças à mobilidade e às particularidades do habitar.

No capítulo anterior, foi possível perceber como, no decorrer da história da antropologia, vários fatores foram elencados na tentativa de compreender as condições e possibilidades de habitação de diversos grupos ameríndios, vinculadas diretamente à busca por alimentos ou à possibilidade do ambiente suportar a habitação humana.

Desde as condições deterministas dos solos, que foram encarados como sendo impróprios para o plantio em um intervalo temporal demasiado curto, os grupos permaneciam apenas alguns anos em determinados locais. Além disso, o consumo de proteínas também foi encarado como uma possível explicação para a constante mobilidade, além de fatores como doenças e guerra intergrupais.

Como veremos adiante, tomando como base a etnografia sobre determinados grupos amazônicos, a mobilidade envolve um conjunto de escolhas, socialmente instituídas, feitas pelos grupos da região, orientadas para a produção das pessoas e da sociedade.

Para dar prosseguimento, tomemos primeiramente aqui uma breve noção de território entre os ameríndios. Há um envolvimento com a noção de habitar um território, uma dinâmica de habitação que favorece o deslocamento. Nesse sentido, na maneira como percebemos a relação entre mobilidade e território, a terra ou o ambiente habitacional não podem ser definidos, nas palavras de Seeger e Viveiros de Castro (1979, p. 104-105), como um espaço homogêneo e neutro, mas como um mosaico de recursos.

Entre os Awá-Guajá, Cormier (2003b) alega que território talvez não seja um conceito positivo ou condizente com o modelo habitacional desse grupo. Segundo a autora: “I’am somewhat hesitant to use the term territory because the term suggests fixed territory, territoriality, and corporate kin-group ownership of territory, none of which apply here” (CORMIER, 2003b, p. 72). Talvez, *harakwá* seria a objetivação da ideia de "território" para os Awá-Guajá e que Garcia (2010, 2012) traduz como "meu domínio, meu lugar". Trata-se da área de um grupo, que pode variar de um pequeno grupo familiar até trinta pessoas que por algum motivo estejam juntas.

Na perspectiva cosmológica dos Awá-Guajá, existe apenas um lugar em que a vida é possível, a floresta (*ka'a*). Para tanto, Garcia (2010) percebe que *harakwá* é um termo que abrange tanto o domínio territorial quanto as relações envolvidas nele. Dessa forma, não podemos deixar de assumir que a floresta é o local em que sempre viveram e não ficaria fora do domínio das relações territoriais e sociais contidas no significado de *harakwá*.

Nesse sentido, essa floresta é a habitação de todos os seres que conhecem como também a fonte de suas provisões. Compreendem o perigo que ela oferece, mas é o local que durante sua história recente lhes forneceu a segurança e a distância necessárias dos outros indígenas e dos não-indígenas.

O *harakwá* é um espaço de caça, um espaço de coleta, um espaço de subsistência, mas também um espaço de relacionamentos. Ou, como descreve Garcia (2010), um local onde as “relações são estabelecidas entre pessoas, animais, plantas, acidentes naturais e todos os elementos que estejam relacionados com território, não se trata de uma superfície abstrata de terra” (GARCIA, 2010, p. 45). Fique claro, porém, que o autor assim o descreve não apenas como um caminho dentro da floresta, mas antes como um espaço em que as ações, a história e a memória coletiva estão sendo inscritas. Além disso, esses espaços de atuação não são

compreendidos apenas aos humanos, mas são percebidos como podendo ser de outros seres não-humanos em suas atividades de vida.

Nesse território, nos períodos dedicados à caça, existe uma maneira muito específica de se mover, que difere de outros modos de deslocamento. Para os Awá-Guajá, a caça é um idioma específico no qual todas as atividades se encontram, desde a coleta de frutos na floresta, como também a roça, recém-introduzida pelos funcionários da *FUNAI (Fundação Nacional do Índio)*. Todas as atividades são factíveis de serem interrompidas se surgem novos rastros ou indicações, como sonhos sobre caça, e assim as pessoas param suas atividades e vão atrás das possíveis presas.

Garcia é enfático ao defender que entre eles não existe um termo que defina melhor a caça do que o andar:

Os Awá não reservam nenhuma palavra específica para caçar, porém a ideia de *watá*, cuja tradução correta é "andar", é o mais utilizado, e as muitas técnicas de predação são referidas de acordo com o animal a ser caçado, não existindo uma forma canônica. *Wátá*, nem mesmo pode ser pensado como uma possibilidade tecnológico-social exclusiva aos humanos, pois as atividades de andar, explorar o ambiente e obter alimentos é propriedade também dos animais. *Watá*, como ideia associada a diversos seres, pode ser traduzido como "procura de alimentos". Os Awá mesmo traduzem *watá* por "caçar", seja a atividade humana, dos animais e mesmo de outros seres. [...] Desta forma, andar (*watá*) - e não remar ou plantar -, além de ser a única maneira de encontrarem sua comida (*hanimi'ua*), é a forma, por excelência, de viver. (GARCIA, 2010, p. 270)

Esse percurso, envolto na caça-ambulatória, é uma expressão clara de seu envolvimento com o ambiente através desse espaço vital que é o *harakwá*. O caçador, ao andar pela floresta, caminha de uma determinada maneira, através da caça. É um caminhar designado pela ação desenvolvida. Ora se estão atrás de uma vara de porcos do mato é necessário ser rápido e cauteloso, ora se estão no encalço de símios, ou macacos guaribas, é necessário marcar a presença através dos gritos e do barulho a fim de assustar sua presa; se estão atrás de uma paca que se enterrou em um buraco, é necessário buscar meios de fazê-la sair. Enfim, é um andar determinado pela atenção.

Assim, o autor continua argumentando que no decurso de uma expedição de caça, nas caminhadas a locais pré-determinados, *watá* tomará o sentido de *watá-paj*, que pode ser traduzido por "andar rápido", ideia que contrasta com *watá-me*, "andar lentamente" (ou, literalmente, "andar mole"), como se faz em momentos de descanso, descontração, ou mesmo quando retornam de uma caçada. Assim, Garcia (2010) conclui que: “nesse registro, andar é caçar e vice-versa, e podemos pensar essa ideia, não como possível de duas traduções, mas como uma forma particular de se estar o mundo, um andar-caçar” (GARCIA, 2010, p. 271).

Posteriormente, Garcia (2012) observa que existe um fluxo de contínua interação entre a compreensão Awá de seu território e esse complexo de caça-ambulatória. Nesse sentido, existe uma ênfase no permanente estar em movimento na floresta, a produção de múltiplos significados sobre o território sendo condição primordial de existência da vida.

Mesmo não sendo o escopo imediato desta dissertação, é necessário trabalharmos um pouco mais sobre essa temática da caça entre os Awa-Guaja. Uma demarcação de extrema importância que expressa uma categoria de alteridade na cosmologia desse grupo são aqueles habitantes de uma camada celeste, que atuam na terra de diversas maneiras. Os *Karawara* são caçadores infalíveis, ao mesmo tempo em que espíritos auxiliares no xamanismo. Como descreve Garcia (2010, p. 375), ao fim e ao cabo, ser *Karawara* é o destino de todo o ser humano após a morte.

Como habitantes de patamares celestes, eles vêm a terra no intuito de realizar suas atividades, cada qual com uma especialidade, e são infalíveis nisso. De modo geral, estão ligados a algum tipo de caça e cada *Karawara* está ligado à somente uma: existe um responsável pela caça de macacos guaribas, outros para os tipos de pecaris, outros ainda coletam mel de cada espécie de abelha.

Garcia percebe que os Awá-Guajá sempre os descrevem como “humanos belos”, “humanos de verdade”. Assim como é precisa essa descrição, é precisa a imagem que fazem dos mesmos, sempre colocando-se em um eixo em que, de um lado, estão os humanos ou humanos belos (*awá*) e, de outro, os *jara*, duplos ou mestres.

Os *karawara* podem ser compreendidos como sendo “versões celestes” de seres que conhecemos na terra, porém sempre mais belos, mas também são *jara*, duplos dos animais terrestres, e ainda potências animais, que estabelecem relações diretas com seus animais de caça, dada sua alta especialização na caça de um único animal. Eles se apresentam não como grandes animais que habitam na terra, mas, ao contrário, como seres que possuem pouco prestígio social: pequenos insetos, pássaros, que no patamar celeste tomam outra forma e vivem como exímios caçadores.

Atuando como auxiliares na caça e durante as atividades xamânicas, os *Karawara* promovem sua presença através dos cantos, entoados especificamente para as atividades afins. Assim, não cantam para os *Karawara*, mas, como Garcia (2010 p. 403) apresenta: “cantam como os *Karawara*”, no intuito de, assim como esses grandes especialistas, alcançarem o seu ideal, seja de caça, de cura, de coleta, entre outros.

Contudo, além de um ato de caça, esse andar diz respeito à formação da atenção, do movimento de aprender e da formação das pessoas. O autor defende que o conhecimento

sobre o território e, mais particularmente, o conhecimento botânico dos Awá-Guajá, é tributário sobremaneira do movimento da caça. Na mesma direção, Cormier (2013), ao se referir sobre o conhecimento etnobotânico desse grupo, percebe que existe uma relação direta com a sua principal caça, os macacos: “specifically, the evidence presented here suggests that Guajá ethnobotanical knowledge is functionally integrated with a foraging mode of production that concentrates on monkeys as game” (CORMIER, 2013, p. 50).

Podemos perceber que existe uma forte confluência entre o caçar e o andar, de tal modo que um não pode ser construído sem o outro. Existe também uma maneira específica de andar que pressupõe uma ordenação prévia, mas que pode ser constantemente reestruturada para tomar outro rumo, de acordo com as possibilidades que surgem. Garcia (2012) percebe que:

[...] os planos são permanentemente refeitos durante as caminhadas na mata; por isso, uma pescaria se transforma facilmente em uma coleta de pequis (*mykya'á*), e a caçada a uma paca (*kararuhú*) é abandonada pelas fezes de macacos-pregos (*ka'í kaka'á*) recém-encontradas, indícios de outra caçada por vir. (GARCIA, 2012, p. 182)

Esse refazer das atividades pressupõe um refazer no modo de andar e de se locomover. Assim, quando o que era para ser uma coleta de mel se torna uma caça aos porcos do mato, ou seja, as posturas mudam. O caçador é referido como *watá ma'á*, cuja tradução é “caminhador”/ “caminhante”. Como apresenta o autor, se tentarmos compreender as relações contextuais dos Awá-Guajá com o território e o meio ambiente relacional, suas concepções e ações, é necessário compreender como se movimentam no espaço e, sobretudo, como caçam. Em última medida, o que está em jogo é um constante processo de conhecer e intervir (no ambiente), no qual o movimento “andar-caçar” (*watá*) produz o território (*harakwá*).

Entre os Nukak na Amazônia colombiana, essa perspectiva toma outra direção. Segundo Politis (2007), existem cinco dimensões que compõem a percepção que eles desenvolvem do seu território. A primeira dimensão é aquela que diz respeito ao território de um grupo, uma área habitual e preferencial explorada por um grupo específico, mas não exclusiva desse. É o local onde se erguem as residências, os acampamentos de caça e o plantio das roças. Um local que foi transformado para a habitação, um local de manejo e de transformação produtiva.

A segunda dimensão é o território de um grupo local, uma região que esse grupo pode modificar livremente e que, sobre certos aspectos, é determinada pelo parentesco. O terceiro aspecto diz respeito a uma dimensão oposta, a dos grupos indígenas e não-indígenas com que

os Nukak se relacionam, ou seja, um espaço distante que é conhecido, mas que é raramente visitado. É um local de invariável passagem, seja para visitas, seja para coleta de alguns víveres.

O quarto aspecto é fonte do imaginário, são os lugares que possuem uma existência reconhecida pelos Nukak, mas que são conhecidos não pela experiência direta das pessoas, mas sim através dos fluxos de informação e da tradição oral. Por fim, o quinto aspecto está ligado a uma dimensão mítica da compreensão territorial e existe dentro de uma estrutura cosmológica; é considerável como tangível no mundo real, apesar de seu caráter sobrenatural.

Politis (1996) percebe que um dos principais atributos organizacionais dos Nukak é a alta mobilidade residencial. Campos residenciais ou bases têm três características principais: eles são ocupados por famílias nucleares por pelo menos uma noite; têm ao menos um fogo doméstico por casa, construindo os acampamentos de tal modo que possuem uma viga cruzada na qual as redes são penduradas; e um fato que ocorre com frequência em outros grupos⁸, os Nukak movimentam seus acampamentos para explorar uma nova área antes que se possa detectar o declínio total dos recursos. Ou seja, a mobilidade possui outros fatores a serem considerados do que apenas uma andança em busca de alimentos.

Ainda seguindo o exemplo dos Nukak, podemos notar que a mobilidade consiste na reação a basicamente dois principais fatores:

First, mobility results from the need not to over-exploit the foraging radius. Residential moves are therefore made well before any resource depletion is observed. Camps are moves towards abundant resources available at particular times of year; thus, during the dry season, moves are made towards streams where fish are abundant and areas with many bees' nest. In January and February, during the harvest, chontadouro orchards are also a focus of attraction. In winter, access to patches of certain palms seems to influence the decision to move. Second, Nukak mobility is a consequence of a sophisticated strategy of management and use of forest resources the orthodox view of plant domestication has recently been challenged. The dichotomy between domesticated and non-domesticated plants is no long clear, since there is a wide spectrum of plants which are humanly modified or manipulated without being domesticated in the classic sense of the term. (POLITIS, 1996, p. 503-504)

O que fica claro é que a mobilidade não se dá apenas no sentido de evitar uma sobre-exploração de determinada área ou de evitar a escassez de recursos devido à permanência de grupo de pessoas por muito tempo em determinado lugar. Com isso, não podemos dizer que a busca incessante por alimento, como critério de uma subsistência, seja o motor direcional da mobilidade.

⁸ Isso ocorre tanto entre os Awá-Guajá, demonstrado por Garcia (2010) e Cormier (2003), quanto entre os Huaorani, descritos por Rival (2012).

Ainda podemos tomar outro modelo habitacional, tomando os exemplos etnográficos dos Huaorani. Eles tomam ainda uma compreensão distinta dos demais. Segundo Rival (2002), eles compõem sua percepção do território como uma conexão forte com a história. A floresta foi e é um ambiente de transformação que pressupõe uma ligação das atividades dos antepassados e das atividades daqueles que nela vivem atualmente.

A floresta, *monito ömë* (nossa terra) ou simplesmente *ömë* (pátria, território ou floresta), é percebida, de acordo com Rival (2002), como um conjunto sucessivo de áreas de *pousios*. Rival (1998) afirma que a maior parte da área ocidental da terra Huaorani é *ahuene*, ou seja, floresta secundária. Assim, florestas secundárias são classificadas como *huiyencore* (clareiras de quatro a dez anos de idade), *huyenco* (clareiras de dez a vinte anos), *huiñeme* (clareiras de vinte a quarenta anos caracterizadas pelo grande número de palmeiras adultas) e *durani ahuè* (clareiras de quarenta a cem anos de idade, notáveis por suas grandes árvores).

Determinados pontos da mata, onde se encontram as palmeiras de pupunha, e são considerados, de modo explícito, como fruto das atividades dos antepassados, são os pertences de nossos avós (*monito memeiri qui inani*). Como dito, as plantas que eles manejam na floresta e das quais dependem fortemente resultam das atividades das gerações anteriores. Essas representam um elo entre sucessivas gerações humanas, que faz da pupunha, em especial, um presente dos mortos, uma forma de herança. É através da extensão metafórica que todos aqueles que fornecem comida e bens de consumo abundantes são vistos como ancestrais generosos.

Esse é um tipo de vínculo que faz da floresta um "meio doador", desde que os vivos, ao receber alimento do passado, concebam que os frutos são resultantes das atividades e da existência das gerações anteriores, de tal forma que os antepassados garantiram a alimentação das gerações vindouras graças às suas práticas cotidianas.

Essa compreensão é dada de tal forma que, conforme percebe Rival (2002), durante as andanças pela floresta, se as pessoas ainda não estão familiarizadas com determinada área, é comum seguirem à procura de cultivos antigos e de outras espécies vegetais que denotam alguma ocupação humana anterior. Essas áreas podem ser encaradas, segundo a autora, como uma forma de convite a continuarem a andar.

Geralmente, continua a autora, é compreendido que, nos topos dos morros, nas regiões relativamente longe dos grandes rios, encontram-se as marcas do passado, rastros vegetais encarnados nas plantas, com mais frequência a pupunha, que dado o seu multifacetado uso (madeira para fogo, o fruto comestível, o uso da madeira para a feitura e laças, ainda as crenças simbólicas que tomam as palmeiras como desmanteladoras de ventos

muito fortes), assim como sua assimilação com os antepassados, é encarada como uma memória temporal daqueles que ali viveram um passado que deixou seu legado para o presente.

Essa ligação entre presente e passado, através da mata em que eles vivem, é um norteador necessário na atuação Huaorani em suas caminhadas. Os lugares de busca nos quais as pessoas procuram se estabelecer por um tempo determinado, geralmente está associado a uma memória daqueles que na mesma região viveram.

Caminhar pela floresta, nesse sentido, é como andar pelo processo histórico vivente no qual a história natural e a história humana se fundem. *Ömere gobopa*, que pode ser traduzida por “hoje vou andar na floresta”, é uma fala sempre repetida, de acordo com Rival (2002), usada por homens, mulheres e crianças quando vão sair para andar e realizar suas práticas cotidianas, seja para caçar, procurar por comida ou simplesmente andar, observando o crescimento das plantas ou os rastros dos animais, a maturação dos frutos ou a mudança das paisagens.

Essa prática constante se dá de tal forma que estrutura o pensamento Huaorani, podendo ser notada mesmo na forma de subsistência desse grupo. Em termos de escolhas e prioridades, a horticultura é frequentemente menos importante do que a busca por bens coletados na floresta. É comum grupos familiares abandonarem seus locais de habitação e suas roças, sem hesitação, antes mesmo de colherem suas plantações de mandioca e milho. Visto isso, eles cultivam, mas gastam mais tempo e estão muito mais interessados em caçar e colher o que encontram através de suas caminhadas pela mata.

Assim, as conversações são invariavelmente entremeadas com as mudanças/trocas e deslocamentos de animais, e a maturação das plantas é um dos assuntos mais recorrentes. Dessa forma, segundo Rival (2002), a paisagem florestal é vista não tanto como um conhecimento do passado, mas, sobretudo como um espaço vivo com atividades humanas (passadas e presentes, destrutivas e produtivas), bem como com a constante mudança da fauna e da flora, percebida através do processo das dinâmicas das plantas, do retorno a locais anteriormente conhecidos, através do movimento dos animais e seu comportamento durante as caçadas.

A mobilidade Huaorani, como interpretado pela autora, está diretamente ligada a um processo de produção da vida e de uma ligação forte com o passado. Caminhar, nesse sentido, é mais um retorno do que um afastamento. Espaços anteriormente usados pelos seus antepassados *monito memeiri qui*, ou os pertences dos nossos avós, são os representantes desse passado, são as florestas antropogenicamente transformadas. Por consequência, são

locais privilegiados para buscar o prazer de estarem na floresta, os apreciados frutos das palmeiras ou outras plantas úteis que se encontram pelos caminhos, além da caça de macacos ou pássaros.

Como veremos mais à frente, após uma área ser usada para a produção da vida e o descarte de consumos, aquela área toma, após alguns anos, uma nova vegetação. Segundo Rival, isso é plenamente consciente. Rival (2002) ainda vai além, ao propor que existe uma justificativa simbólica pela preferência do que é encontrado nas andanças sobre o que é plantado: “[...] people should not subsist on food created by themselves in the present. There should be a time lag between nature’s generative fructification and its use by humans. This is why food dependence on perennials is preferred to reliance on short-lived crops” (RIVAL, 2002, p. 90).

Assim, é interessante ressaltarmos que a preferência em andar em busca do que a floresta pode oferecer possui um fundamento cosmológico. Os Huaorani, segundo a autora, têm uma clara compreensão de que a abundância do que é buscado e encontrado na floresta é uma resultante das atividades das pessoas que há muito viveram, assim como as atividades que são realizadas nos dias atuais trarão porvires semelhantes para as futuras gerações. Ou seja, as atividades que foram feitas no passado, ou que são realizadas atualmente, são compreendidas como legados que proporcionam uma ligação entre o passado e o presente, através do idioma da floresta.

Ainda podemos tencionar mais essa análise e tentar perceber alguns aspectos básicos da mobilidade entre os Hupd’äh. Na região do Alto do Rio Negro, no estado do Amazonas, esse grupo se coloca como sempre-movente. Seus itinerários são compostos basicamente por: deslocamentos internos, dentro do mesmo local de habitação; entre as aldeias ou locais de habitação Hupd’äh; entre as aldeias e a floresta; entre as aldeias e outras aldeias de grupos não-Hupd’äh e nos períodos atuais, algo que Monteiro (2011) chama atenção, entre as aldeias e os núcleos urbanos mais próximos.

Renato Athias (1998, 2006, 2010) compreende que historicamente os Hupd’äh vivem em aldeias ou em grupos locais com uma população de 15 até no máximo de 50 pessoas e geralmente cada grupo local compreende membros de um ou dois clãs. Ainda, cada grupo local é por sua vez organizado em grupos menores, que seriam a unidade mínima de produção e consumo, os grupos de fogo (*kaka’á*), como denomina o autor.

Mas um ponto é necessário o destaque: essa unidade mínima de organização não deve ser entendida como a família nuclear, mas sim como um denominador mínimo de pessoas que

se envolvem ao redor de um fogo comum e que são diretamente responsáveis pelo provimento e processamento de alimentos e as demais provisões necessárias.

Esses grupos menores por sua vez unidos formam os grupos locais que são os habitantes e vizinhos imediatos nas aldeias. Por sua vez, alguns grupos locais pensados em conjunto formam os grupos regionais que são aqueles com quem as pessoas Hupd'äh formam laços e vínculos familiares e relacionais ainda que estejam geograficamente mais longe.

Esses grupos regionais, por sua vez, podem ser também caracterizados por suas redes de informações. Athias (2008) enfatiza que determinado grupo regional é constantemente abastecido de informações sobre os movimentos dos membros do grupo regional vizinho. Assim uma cadeia de trilhas e caminhos (*hup-tú*) conectam todas as aldeias Hupd'äh e por sua vez conectam os grupos regionais.

Em uma perspectiva ecológica, se assim podemos dizer, Athias (2008) descreve que o movimento Hupd'äh pode ser singularizado em três grandes blocos: as relações comerciais e serviços prestados aos seus vizinhos, os Tukano; as atividades que estão diretamente ligadas à caça, coleta de frutas e outros extratos como principal atividade econômica para a própria manutenção do grupo e para as trocas; ainda, há aquelas mobilizações que são empregadas na manutenção de atividade agrícola mínima, afinal assim como os Awá-Guajá e os Huaorani, os Hupd'äh também não são praticantes de uma agricultura extensiva.

O que podemos afirmar a partir dessa observação acima é que a mobilidade Hupd'äh está, de maneira direta, relacionada ao processo de produção e reprodução da sociedade. Ainda, como esse grupo possui uma marcada relação com os víveres oriundos do ambiente, ou a da floresta em que vivem, então o autor afirma:

On notera que les Hupd'äh emploient deux verbes distincts pour se référer aux actions de "recherche de ressources": I) *kó'ai* quand il s'agit de la prospection - chasse, pêche ou cueillette - au sein de la forêt, et II) *bu'úi* lorsqu'il s'agit de l'obligation de travailler, notamment sur les terres Tukano. Ces deux mêmes termes indiquent aussi des directions de déplacement: vers la forêt ou vers les bords du fleuve, là où vivent les Tukano. (ATHIAS, 2008, p. 91).

Visto isso podemos perceber que existem termos diferentes para mobilizações diferentes e que estão acarretados de acordo com os sentidos e direções dos movimentos. Então, nesse sentido, quando há um movimento há uma intencionalidade e uma propensão no andar. Observamos que a razão para um fim é que proporciona certa compreensão do andar. Se a finalidade for uma, coletar, essa mobilidade possui um referencial, se for outra, o trabalho para os Tukano, a andança adquire outra perspectiva.

Ainda segundo Athias (2008) grande parte dos movimentos são realizados levando em consideração três espaços sociais que estão ligados à percepção cosmológica e as relações

sociais estabelecidas. Os quais são: a floresta, lugar de caça e procura de elementos para o sustento da vida material; a clareira, ou a localização da aldeia, local *per se* de extrema importância relacional; e por fim a margem do rio, onde estão localizadas as aldeias Tukano, afinal as aldeias e abrigos Hupd'äh são localizados no interior da floresta longe dos grandes rios.

De maneira geral essas três frentes representam, para o Hupd'äh, possibilidades distintas de atuação e de modos de se mover. Em relação aos seus vizinhos Tukanos, há na literatura antropológica algumas formas específicas de compreender essa relação, segundo Monteiro (2011) essa vinculação envolve todo um sistema complexo mais amplo existente na bacia do rio Uaupês que não é o foco central aqui, mas que proporciona aos Hupd'äh uma relação direta com os Tukano.

Essa relação se baseia, em grande medida, em um sistema de prestação de serviços por trocas de bens, utensílios ou recursos necessários para a vida. Por sua vez esses bens ora produzidos pelos próprios Tukano, ou trocados entre os Tukano e outros grupos que Hupd'äh não têm acesso ou ainda com os não-indígenas que estão em contato direto com os próprios Tukano, cria um vínculo de longa duração entre os dois grupos.

A aldeia ou o assentamento Hupd'äh, é invariavelmente encontrado longe dos rios mais caudalosos e como disse alhures, eles não são exímios navegadores, mas sim são conhecidos pelo seu conhecimento do mundo interior da floresta, o que os fez conhecidos como índios da floresta em relação aos Tukano que são os índios do rio, isso segundo Athias (2008). Dado esse saber, é comum que eles tenham, no ambiente florestal, uma relação de busca e de manejo de recursos que serve tanto para o seu sustento quanto um excedente que serve como mecanismo de troca.

Por fim, percebemos que através dessa ótica do movimento os Hupd'äh não só trabalham em prol de uma sobrevivência. Na verdade, a mobilização pode ser entendida aqui como um mecanismo que proporciona um sistema interativo que vai além da simples busca por suprimentos, acarretando todo o complexo sistema de relações entre locais, pessoas e necessidades. Abarcando tanto a estrutura mínima de organização social, os grupos locais e regionais, outros grupos sociais, e todo um sistema de articulações entre seres e o ambiente.

Em relação à mobilidade, Robert Kelly (1992) percebe que um esquema inicialmente proposto dividia os grupos caçadores e coletores em quatro categorias analíticas: grupos que vagam livremente, sem fronteiras territoriais; grupos que vagam estritamente, constrangidos pelas limitações territoriais; grupos vagantes centralmente baseados, que sazonalmente

retornam a uma vila central; e grupos sedentários semi-permanentes, que ocupam uma vila, por um ano, mas se movem com certa frequência.

Essas categorias têm uma utilidade analítica, é um primeiro movimento na tentativa de compreender essa dinâmica de habitação, mas elas restringem as diferentes dimensões da mobilidade e nos encorajam a pensar em termos de uma única escala de movimento dos grupos.

Todavia, a mobilidade é uma propriedade que pode ser compreendida sob modos muito diferentes: ora as pessoas se movem sozinhas, ora em grupos, de modo frequente ou esporádico, sobre longas ou curtas distâncias. Alguns grupos se movem mais do que outros, e em escalas temporais diferentes. Enfim, as possibilidades são demasiadas para a restrição nessas categorias.

Outro modelo de análise foi o desenvolvido por Bindford (1980), que propunha a divisão dos grupos de acordo com o padrão de mobilidade: como mobilidade residencial (*residential mobility*), que diz respeito à mobilidade de todo um grupo de uma área habitacional para outra, e a mobilidade logística (*logistical mobility*), que são movimentos de coleta de provisões de maneira pontual, ora em grupos pequenos ou individualmente, mas sempre retornando ao local onde se habita.

O mesmo autor, trabalhando com o contexto de caçadores e coletores circumpolares, desenvolve um modelo inicialmente duplo de mobilidade. Uma primeira forma de mobilidade diz respeito ao contexto da coleta de alimentos pelos grupos. Essa seria a mobilidade residencial, em que os grupos se movimentam através de uma série de caminhos que possuem uma alta concentração de recursos, modelo que ilustraria especialmente movimentos residenciais sazonais entre áreas em que existe concentração de recursos.

O outro modelo diz respeito a uma mobilidade logística, que consiste basicamente no movimento em que os grupos se abastecem com recursos específicos, através de uma organização especial de tarefas. Alguns membros saem em longas distâncias à procura de produtos determinados e passam alguns dias na floresta, longe do espaço territorial do grupo.

Posteriormente, Bindford (1982) desenvolve uma nova categoria para dar conta, em seu modelo, da mobilidade territorial ou de longo prazo (*territorial/ long-term mobility*), que diz respeito ao movimento cíclico de um grupo dentro de determinado território.

Outra forma de compreensão foi àquela realizada por Bettinger e Baumhoff (1991, p.100-104 apud KELLY, 1992, p. 46), que propunha um *continuum* entre grupos compreendidos como viajantes (*travelers*), que possuem uma alta mobilidade e levam apenas recursos alimentares de alta taxa de retorno, especialmente em relação à caça. Na outra ponta,

estão os processadores (*processors*), grupos que se movimentam menos e usam intensamente uma diversidade de recursos, especialmente alimentos vegetais.

De modo geral, esses modelos de compreensão da prática de mobilidade em determinados grupos dizem respeito a aspectos comportamentais, Como alega Kelly (2013), existem outros aspectos que devem ser levados em consideração, como os fenômenos culturais, as práticas sociais, o ambiente e, como defendido acima, as causas exógenas ao grupo. Sem dúvida, é uma tarefa difícil tentar categorizar essa prática. Todavia, nas linhas vindouras, tentaremos construir nossa contribuição.

Existe uma categoria que não foi devidamente explorada em relação ao movimento: o território pelo qual se desloca. Como compreendemos aqui, essa forma de organização que assimila o movimento como um mecanismo de interação humana com o meio ambiente está particularmente vinculada ao processo de andar por uma superfície, uma superfície que é experimentada e modificada de acordo com as necessidades que se colocam nas práticas vividas.

Como defendemos aqui, seguindo a corrente de Ingold (2000), o mundo não é pré-montado para ser ocupado posteriormente pela vida. Na verdade, ele é percebido como um emaranhado de caminhos ou trilhas, como percebemos, ou linhas, como desenvolve o autor. Os caminhos são sempre (re)elaborados e construídos e, com isso, o processo de habitar o mundo é possível. Assim, a presença de qualquer ser neste mundo não é aquela de quem nele se adapta, mas de quem com ele se forma e se transforma.

Inicialmente, Ingold (1993) construiu um modelo de interação da pessoa em relação ao ambiente, que passava pelo que ele compreendia por perspectiva habitacional (*dwelling perspective*), uma forma de um fluxo de mútua influência ao qual a paisagem é constituída como um registro duradouro.

Assim, ela é testemunho das vidas e obras de gerações passadas que viveram, há algo de humano na formação dessa paisagem e há algo de “paisagístico” nesse processo de construção do humano. A ideia de uma perspectiva habitacional é vinculada à sua compreensão da paisagem, desenvolvida como sendo o mundo que é conhecido por aqueles que nele habitam que habitam seus lugares e percorrem os caminhos que se conectam.

Essa forma não é preparada antecipadamente, ou dada para as criaturas ocuparem, nem as formas corporais dessas criaturas são especificadas independentemente em sua composição genética. De tal modo, que as particularidades encontradas e construídas só podem ser realizadas no e através do desdobramento do conjunto total das relações que atravessa a interface emergente entre a ação e a paisagem.

Todavia, essa perspectiva avança um pouco e o conceito de paisagem toma outro rumo. Assim, a perspectiva habitacional, segundo Ingold (2000, p. 153) trata da imersão do organismo-pessoa em um ambiente ou mundo da vida, como uma condição inescapável da existência.

A partir dessa perspectiva, o mundo continuamente passa a existir em torno do habitante, e seus múltiplos constituintes adquirem significação através de sua incorporação em um padrão regular de atividade vital. Em grande medida, essa concepção de perspectiva da habitação é construída como um contraponto a uma perspectiva da construção (*building perspective*), que é um modelo de produção ao qual o trabalho construtivo é uma maneira de transcrever, sobre uma superfície, formas ideais preexistentes.

Posteriormente, em Ingold (2015), essa ideia de perspectiva habitacional (*dwelling perspective*) é complementada através da construção de um termo derivativo, o de habitar (*dwelling*), que nos é mais interessante aqui. Segundo o autor, o habitar:

Trata-se, literalmente, de iniciar um movimento ao longo de um caminho de vida. O percebedor-produtor é, portanto, um caminhante, e o modo de produção é ele mesmo uma trilha traçada ou um caminho seguido. Ao longo desses caminhos, vidas são vividas, habilidades desenvolvidas, observações feitas e entendimentos crescem. (INGOLD, 2015, p. 38)

Podemos compreender que há um envolvimento pragmático completo da pessoa (percebedor-produtor) com o mundo e essa ligação é dada através do movimento. Ingold desloca a ideia de uma percepção de habitar para um envolvimento no habitar. Essa construção faz a diferença no que tange à ação do sujeito no mundo, pois uma é através do perceber, do sentir, do atuar e do construir, e a outra, através do ir com o mundo, do fluxo de transformações e do ato de se movimentar ao longo dos caminhos da vida.

O que estamos defendendo é que a particularidade do movimento em relação à caça ou à coleta de provisões diz respeito a um modelo específico de habitar o mundo, um gerenciamento do sempre mover e assim sempre viver. O território se torna não somente um solo de deslocamento, mas um meio que liga todos os seres que estão nessa rede de relações em que vivem. Gibson (1979) percebe que o solo, enquanto meio, não é uma superfície inerte, mas sim uma estrutura sempre em mudança: “It is the ground of their perception and behavior, both literally and figuratively. It is their surface of support” (GIBSON, 1979, p. 16).

Esse modelo de habitar, entre os grupos aqui apresentados, pressupõe o deslocamento, assim como usos específicos do território como valor significativo. Quando damos ênfase à perspectiva do movimento, a noção de habitar o caminho, a trilha ou o deslocamento pode ser

compreendida como um modo de interação entre as pessoas e o ambiente. Assim, o envolvimento humano no mundo é projetado e construído através dessa forma singular de habitar.

Agregando essas duas instâncias à mobilidade habitacional e ao território vivido, podemos alcançar a compreensão de uma prática habitacional percebida como uma entidade viva, que está em um processo contínuo de construção, nunca finalizado. É antes uma compreensão relacional e performática de interação com o mundo. Dessa forma, os caminhos percorridos, os lugares encontrados e, sobretudo as pessoas, são resultados das múltiplas relações estabelecidas nesse fluxo do viver.

Assim, o local, ou ponto de habitação, ainda que seja temporário, uma parada para futuramente seguir, toma um significado vivo, um terreno fértil para a construção das habilidades do viver, do futuro por vir e, sobretudo de significados relacionais ao existir. O território assim, como vimos brevemente nos contextos etnográficos, é diluído em uma rede que de um lado compreende as práticas culturais que são historicamente construídas, bem como desempenham, juntamente com os corpos uma constante que envolve o habitar.

3.2 CONSTRUINDO HABILIDADES

Neste tópico, dedicar-nos-emos a buscar, na etnografia sobre grupos amazônicos, formas particulares da construção de saberes no habitar. A preocupação principal gira em torno de uma temática que envolve a mobilidade como dinâmica que permite a esses grupos maneiras de conhecer, perceber e interagir com o ambiente.

Essa dinâmica de constante deslocamento, conforme defenderemos nas linhas vindouras, possibilita e proporciona um aprendizado nas e durante determinadas práticas, como a caça ou a coleta, partindo da lógica que atribui à pessoa um conhecimento do mundo que é obtido movendo-se nele, explorando-o, atendendo-o, sempre atento aos sinais pelos quais ele é revelado. No contexto ameríndio, dedicar-nos-emos a essa base do mundo sensível, através de um engajamento perceptivo, que pode ser mais bem desenvolvido como um mecanismo de aquisição de habilidades em uma relação com o ambiente, foco maior desta pesquisa.

Uirá Garcia (2016) percebe que entre os Awá-Guajá existe a proposição de um modelo de como se portar na floresta durante os períodos de caça. Essa maneira de como agir possui uma relação direta com um controle constante do ato de deslocar-se e de andar nesse território, mas, sobretudo, possui uma relação com a dinâmica dos sentidos e dos seus usos:

Para as caçadas é realizado um grande investimento em caminhar, ouvir, silenciar, imitar, não se amedrontar, sonhar certo, comer adequadamente, cumprir resguardos, sentir o frio nas madrugadas de espera, machucar-se constantemente em subidas de árvores e corridas às cegas atrás de - por exemplo - porcos dentro de espinheiros, contrair doenças por males encontros (com espíritos protetores e outras almas da floresta), ser atacado por feitiços/e vinganças animais e diversas outras fatalidades que acompanham a vida de caçadores e caçadoras. (GARCIA, 2016, p. 1)

Notamos, nesse sentido, que para ser um caçador e para atuar no contexto da caça é necessário muito mais do que um objetivo específico e um meio para alcançá-lo. Requer um conjunto de saberes que são construídos e postos em prática a todo o momento, uma atualização dos movimentos de acordo com a sinuosidade do que surge, uma constante adaptação dos movimentos desenvolvidos pelos corpos para que todo o movimento se torne uma vantagem para quem caça e não para quem é caçado.

Esse é um modelo que proporciona uma variante de experiências que atua no processo de produzir as formas de caçar, os modos de comer, de conhecer, diretamente relacionado aos ciclos da floresta que incorporam as relações entre os seres. Garcia (2016) observa que a “caça ser a comida predileta de tantas populações fez com que, muitas vezes, ela fosse esquecida como um importante sistema de ação e uma forma de conhecimento privilegiada sobre o mundo físico” (GARCIA, 2016, p. 2).

Assim, Garcia (2012) apresenta que, nesse contexto, o que está em jogo é um constante processo de conhecer e intervir (no ambiente). A dinâmica em que os caçadores apresentam suas falas, seus silêncios, seus olhares, a escuta, as imitações, os passos, ora lentos ora apressados, as vigílias pelas pistas que a caça deixa para trás, são informações presentes no ambiente que precisam ser percebidas para adquirem um valor comunicativo. Essa linguagem apresentada aqui, levando o exemplo da caça, pode ser lida nos termos de Ingold (2000) como uma percepção do ambiente, um movimento de habitar esse mundo que propicia estar aberto a ele, modificando a si mesmo através das atualizações dos sentidos.

Partimos de um princípio que propõe que os processos perceptivos são mecanismos fundamentais de atuação no mundo, categorizando a relação humano / ambiente a partir das condições de acesso à realidade e como esse mundo vivido é vivido e transformado em um movimento de via dupla. Assim, a dinâmica de engajamento no mundo é um mecanismo que permite a existência humana, sentir é viver e viver é modificar os próprios sujeitos da ação; ao mesmo tempo, é modificar o ambiente em que se vive.

Ingold (2015) demonstra como a produção e transmissão do conhecimento é indissociável do envolvimento dos sujeitos no mundo, tendo como foco a atuação

transformadora no presente. Como bem percebe Carvalho e Steil (2013), o foco de Ingold “no presente e na atividade confere centralidade aos processos perceptivos como guias fundamentais da comunicação e da aprendizagem como qualidades comuns a todos os seres que habitam o mundo” (CARVALHO e STEIL, 2013, p. 63). Conforme defendemos aqui, esses processos são comuns à experiência de todos os seres humanos e não-humanos que, componentes das forças ativas no/do ambiente, criam suas vidas.

Essa ideia de percepção que Ingold (2000, 2015) propõe é um processo que está intimamente relacionado à vida, à experiência prática e à consciência do sujeito, na medida em que se processa no campo de sua atuação no mundo. Isto é, deve existir um engajamento no mundo e não um pensamento em si, deslocado dessa realidade vivida. Nesse sentido, podemos escrever que Ingold (1996, 2000) nega uma concepção do processo de construção do conhecimento como sendo um conjunto de códigos já existentes no mundo, como um compêndio de coisas acabadas e pré-experienciais adquirido através de um modelo de transmissão social entre as gerações subsequentes.

O ato da caça é um modo especialmente rico para entendermos essa posição que Ingold defende. Levando em conta as possibilidades do devir que o ato de caçar na floresta proporciona ao caçador, percebemos que existe um modelo comunicacional que deve ser levado em consideração ao empreender uma andança, tanto no contexto da caça, como enfatizo aqui, quanto no da coleta.

Como percebe Garcia (2010), durante o momento da caça, ou entre os momentos de movimentação de um local ao outro, existe uma postura que varia de acordo com a percepção do que pode ser produtivo do ponto de vista do caçador, como a mudança no tom e na altura da voz, assobios ou até um silêncio total. Entre os Awá-Guajá, a formação do “espaço de caça”, também compreendido pelo termo anteriormente tratado, o *harakwá*, é percorrida por uma série de interações com o ambiente, afeito a inúmeros detalhes, que somente um corpo sensível percebe e se dispõe para se adequar.

O autor é enfático ao descrever que esse termo é sinônimo das muitas atividades que se desdobram no decorrer de uma caminhada (andar, caçar e coletar) e exprime a grande característica desse movimento (*watahá*) que é a jornada em si. O mover pelo caminho, pelas trilhas, proporciona acontecimentos, sejam os eventos que se desenrolam no percurso da caça, sejam aqueles que são percebidos de modo súbito, como pegadas de animais, galhos caídos, plantas com frutos, dentre inúmeros outros possíveis. Todos os devires que se desdobram nessas movimentações são concentrados neste termo.

Por exemplo, conversa-se muito pouco durante as caminhadas e quando o fazem, é bem baixinho, enquanto que em determinados pontos da floresta (clareira e acampamentos, por exemplo), podem falar mais a vontade. E não são somente as pegadas que determinam uma trilha (*hapé* – “meu caminho”), já que povos como os Awá deixam pouco vestígio em uma paisagem. Galhos quebrados, folhas remexidas e marcações nas árvores são postos a todo tempo para que pessoas estejam para trás saibam a direção correta a ser tomada, e não se percam nestas trilhas sutis, invisíveis aos olhos de um estrangeiro. (GARCIA, 2010, p.57).

A citação acima é bem rica por demonstrar de que forma essa sequência de detalhes deve ser percebida, como uma compreensão da atuação das pessoas no ambiente. Existe entre os Awá-Guajá um modelo próprio de olhar para o caminho e perceber as pegadas durante a caça, de ver os galhos quebrados durante as perseguições, ora um modo de se falar baixo ou não se falar, ora um modo de falar livremente e de poder se expressar com mais segurança.

São sinônimos do existir. Conforme entendemos, olhar, ver, sentir, cheirar, movimentar-se através das trilhas já traçadas, são maneiras de habitar esse mundo, de construir relações e de interagir com o que e com quem existe nesse ambiente circundante. Esse enfoque ecológico, que pondera as atividades do viver, estabelece uma interação entre a ação humana no contexto de uma relação permanente entre o sentir e o atuar, entre pessoas e seu ambiente.

Visto isso, concordamos com Ingold (2001) ao afirmar que as regras práticas, de atuação e participação no mundo real no qual existem pessoas e relações, podem dar às pessoas um modo de comunicar sobre o que estão fazendo ou do que propõem fazer em continuação. No entanto, uma vez que suas ações são lançadas no mundo, necessariamente têm que se valer de capacidades de tipos muito específicos, como a de percepção e movimento que são desenvolvidas e sintonizadas com o meio ambiente.

Gibson (1979) percebe essa situação através de uma forma mais pragmática: “o meio permite a locomoção desimpedida de um local a outro, e isso também permite ver, cheirar e escutar as substâncias de todos os locais” (GIBSON, 1979, p. 32). Assim, a locomoção e o comportamento são continuamente controlados pelas atividades de ver, cheirar e escutar, em contato. Certamente, Ingold concordaria com ele quando afirma que, à medida que o observador se move de um ponto a outro, a informação óptica, a informação acústica e a informação química se movem de acordo. Afinal, há um constante aprender, um constante mudar-se de ponto.

A abordagem sobre percepção desenvolvida na psicologia ecológica de Gibson levou esse autor às chamadas *affordances*. Podemos compreender esse termo correspondendo, de maneira geral, às potencialidades que os sujeitos da atuação podem fazer com determinados

objetos. Assim, esse é um conceito que envolve as possibilidades de atuação de um sujeito e de uma estrutura presente no ambiente, dotando um significado de acordo com sua atuação.

Gibson (1979) dedica sua atenção a perceber, através de um movimento comparativo, a abordagem das relações existentes entre o meio ambiente e um organismo preceptor que não é necessariamente humano. Desse modo, *affordance* surge como uma forma de interação, entre seres e objetos, são construtos ecológicos relacionados à disposição do ser. Sobre essa noção, o autor comenta:

The different substances of the environment have different affordances for nutrition and for manufacture. The different objects of the environment have different affordances for manipulation. The other animals afford, above all, a rich and complex set of interactions, sexual, predatory, nurturing, fighting, playing, cooperating, and communicating. What other person afford, comprises the whole realm of social significance for human beings. We pay the closest attention to the optical and acoustic information that specifies what the other person is, invites, threatens, and does. (GIBSON, 1979, p 128).

Como percebemos o conceito de *affordance*, elaborado por Gibson, não é uma propriedade puramente objetiva ou puramente subjetiva. Na verdade, esse conceito atravessa entre a dicotomia sujeito / objeto e pode ser rico para nos ajudar a entender a inadequação dessa polaridade. Sendo assim, o conceito é igualmente um fato do comportamento e um fato do ambiente, apontando para ambos os polos, o ambiente e o observador.

Visto isso, a percepção para Gibson, como argumenta Ingold (2015), não é puramente uma questão de atribuir um significado a um objeto, mas de descobrir o significado no próprio processo de uso. A caminhada na mata, nesse sentido, pressupõe ora riso, ora silêncio, ora a fala livre, ora uma postura específica, devido a um conjunto de significados que os grupos atribuem à floresta, ao modelo de caça e, sobretudo, aos locais onde se encontram.

Entretanto, na prática, como podemos entender através da leitura de Gibson, existe um mundo cheio de objetos já prontos, objetos que estão por aí, para serem utilizados e significados de acordo com seus *affordances*, que pressupõem um ser e um objeto para a interação. Todavia, como defendo aqui, os objetos apenas existem ao serem percebidos e utilizados. Sem essa relação, os objetos não estão prontos e sem a percepção do que eles significam, não podem ser utilizados. Talvez, podemos ir além, como veremos a seguir, essa relação que abrange sujeitos e objetos talvez não seja a melhor para seguirmos no contexto ameríndio.

Como na citação de Garcia (2010), um galho quebrado no meio da mata nada significa aos olhos desatentos de um estrangeiro ou de um pobre pesquisador, mas aos olhos treinados

dos que seguem seus parentes, são pistas de que pessoas passaram por ali há pouco. Assim, como segue a crítica de Ingold (2015), a problemática do argumento de Gibson está:

O problema reside na sua incapacidade de conciliar o seu entendimento relacional do meio ambiente com uma visão mais antiga e mais convencional que postula o meio ambiente como um conjunto de condições objetivas que existem de maneira independente e anterior às criaturas que vêm habitá-lo, e ao qual devem forçosamente se adaptar. (INGOLD, 2015, p. 129)

A crítica que se segue é aquela que Ingold tece sobre o argumento de Gibson. Segundo Ingold (2015), a fonte do erro de Gibson está justamente no “pressuposto de que o meio ambiente é composto por um mundo mobiliado com objetos” (INGOLD, 2015, p. 130). Para Gibson, então, o ambiente sem objetos seria impossível de se habitar. Ou seja, ainda há em seu discurso um pressuposto advindo das ciências biológicas em que o ser ocupa um nicho, um espaço no ambiente, através de um processo de adaptação. Assim, a compreensão que podemos retirar é que esse nicho existe independente da atuação do ser, isto é, mesmo com a ausência desse ser o nicho permanece.

Nosso ponto de vista segue a perspectiva de Ingold, a de que um organismo em um conjunto de relações não encontra um mundo pronto, mas constrói o mesmo através de sua percepção do ambiente. Como no exemplo etnográfico acima citado, não existe um mundo dado, mas sim um conjunto de relações a perceber e que somente se faz através dos próprios movimentos que estão intimamente ligados ao mundo aberto. Ou, como o autor mesmo destaca: “perceber o ambiente não é reconstruir as coisas a serem encontradas nele, ou discernir suas formas e disposições congeladas, mas juntarem-se a elas nos fluxos e movimentos materiais que contribuem para a sua formação” (INGOLD, 2015, p. 143).

Podemos perceber a partir disso, como argumenta Ingold (2000), que a interação é realizada pelo organismo como um todo, enquanto ele se move, de maneira intencional e atentamente, em uma relação de mútua construção. Isso quer dizer que o conhecimento do ambiente pelas pessoas sofre uma contínua transformação durante o movimento delas nesse ambiente. Diferenciando-se de Gibson (1979), ele alega que a vida não está contida dentro das coisas, na verdade ela é realizada ao longo dos caminhos, ou, se preferirem, ao longo das trilhas de ação e percepção.

Esses caminhos, como podemos notar, são construídos ao longo do seguir, e o movimento da caça é um excelente exemplo. Garcia (2010) descreve que os Awá-Guajá são um grupo que teve a prática da horticultura recentemente introduzida em seu cotidiano, então a caça e a coleta representam uma prática de alto valor.

Eles facilmente largam os afazeres das roças para irem atrás da pista de algum animal que passou pelas redondezas. Assim, ir atrás de uma caça não compreende uma sequência de rotas predeterminadas a serem seguidas. São, na verdade, atualizações constantes: uma pegada vista aqui, um lamaçal revirado acolá, restos de comida por outra parte, etc., disposições que são continuamente elaboradas e reconstruídas no devir que os espera e guia, através das sensações, dos sentidos e da percepção.

Quando o caçador vai à mata e encontra pistas que podem levá-lo a um possível encalço, ou quando uma pessoa se desloca através de uma trilha e percebe traços visíveis de pessoas que passaram por ali em um curto espaço de tempo, ou ainda quando se faz silêncio ao se cruzar determinados locais e se fala em outros, há uma constante relação da interface em que se move e do organismo que percebe esse movimento.

Garcia (2010) propõe, no caso dos Awá-Guajá, que o território é marcado por uma memória, pois em cada trilha, em cada rota de caça, em cada caminho fora das aldeias, existem os seus “pontos de parada”, em alguns casos pré-definidos. O território mais amplo é marcado por uma maneira específica de sentir, do “humanizar” um local que é estrangeiro ao humano e que pode ser território de outros, seja de outros humanos, de não-humanos ou de espíritos.

Marcar esse local é senti-lo como se fosse parte de uma memória constituinte, é exercer a possibilidade de falar mais livremente, de poder parar e cozinhar, de processar parte do alimento, de sorrir e de ouvir os cantos e contos. Nesse sentido, é um espaço marcado pela percepção de se estar seguro, longe do espaço prioritariamente humanizado da aldeia, mas próximo a um espaço humanizado da floresta.

Essa noção de percepção do ambiente que estamos apresentando aqui está diretamente ligada ao desenvolvimento de uma série de habilidades que são apreendidas no decorrer da vida. São modos de interação com o meio ambiente, mas que não são instâncias do dado, não são características com as quais as pessoas nascem, são construídas através do convívio com os outros, na interação e no constante fazer.

3.2 ANDANÇAS DIVERSAS E CONHECIMENTO

Danilo Ramos (2018) argumenta que dentre os Hupd’äh, povo historicamente conhecido pela alta mobilidade e pelos constantes deslocamentos, os xamãs ou os “líderes espirituais” possuem em suas falas e discursos a constante recorrência de elementos discursivos que remetem a itinerários feitos, a caminhos percorridos e as andanças que

favorecem a sua percepção xamânica. Afinal, são eles os “viajantes por excelência”, que têm acesso a outros mundos, que conhecem e que devem ser escutados.

Nessa perspectiva, o discurso xamânico e a mobilidade territorial são compreendidos como sendo modos de ação que “ao lançar xamãs e viajantes em percursos sociocósmicos, delineiam formas sensíveis de estabelecimento de sentido ao mundo vivido dos Hupd’äh” (RAMOS, 2018, p. 162-163). As noites são seguidas dessas falas que misturam o consumo de folhas de coca, relatos míticos e as experiências dos itinerários percorridos durante a vida.

Os xamãs, donos das palavras e senhores da experiência, acionam seus conhecimentos antes, durante e depois das movimentações. O “benzimento dos caminhos” (*tìwít hámap bi'id*), como apresenta o mesmo autor, pode ser descrito e compreendido como um encantamento xamânico para proteger os viajantes contra os possíveis ataques de cobras, Gentes-Árvore, Gentes-Sombra, onças e demais seres que possam ameaçar os andarilhos. Essas palavras, cantadas ao ar, funcionam como uma “avaliação estratégica e projetiva do enunciador” que visam atenuar as potências agressivas e assim diminuir os riscos dos caminhos que serão percorridos.

Danilo Ramos (2014; 2016; 2018) narra alguns desses trajetos percorridos em grupos formados por pessoas de várias faixas etárias, como jovens, adultos e anciãos. Segundo ele as viagens são sempre feitas:

Tendo sempre como referência uma rota, as trilhas que levam às aldeias antigas e aos morros (lugares sagrados) são geralmente estreitas e fechadas. São designadas /tìw tàm/, “caminhos cerrados”, que precisam ser abertos com o corte dos terçados daqueles que vão à frente. Fechados, esses percursos impedem a ampla circulação de pessoas e agem como no princípio xamânico do cercar /ta'-/, protegendo as paisagens míticas e os lugares de memória. Para circular por esses trajetos é preciso estar com alguém que conheça a rota para que o grupo possa reabri-la. /Tìw hipäh-/, “saber o caminho”, não diz respeito a conhecer um modo de conectar pontos, mas sim a ir revelando as linhas que envolvem lugares onde o guia cresceu, caçou, colheu frutos, enterrou parentes. Entendemos que as viagens aos morros se delineiam através do envolvimento mútuo, situado e atento, a partir do qual os rapazes tomam como referência a “linguagem dos benzimentos”, as narrativas e os atos de mostrar dos mais velhos para situar-se nos campos relacionais dos encontros interespecíficos, cuja inteligibilidade e cujo posicionamento envolvem uma complexa percepção dos pontos de vista-sujeito de animais, plantas e espíritos situados a partir de seus mundos-casas-corpos. (RAMOS, 2013, p. 179)

O itinerário é feito não pautado na velocidade ou nas paradas, mas na aproximação. Danilo Ramos narra uma sequência de andanças seguidas de constantes paradas e as retomadas ao itinerário. Essas paradas são aproximações, um pássaro que voa ao perceber as pessoas se movendo pode ser motivo o suficiente para uma pausa explicativa da representação mitológica sobre aquele pássaro, rastros no chão podem ser um acontecimento curioso o

suficiente para mobilizar uma sequência de indagações e o levantamento de suposições sobre qual animal teria sido o responsável por aquilo.

Como percebemos, as constantes movimentações pela mata em certos contextos particulares são produtoras de um modelo específico de atenção, de construção de saberes e de modificação do ambiente. Como fim, o deslocamento em si é produto e produtor dessas modificações. Assim, acredito que deslocar é sempre uma questão de intencionalidades.

Visto isto, a movimentação é em si mesma uma possibilidade, clara, de produção e reprodução de relações, tanto na construção direta entre humanos quanto na relação entre humanos e não-humanos, ou ainda de humanos e lugares. As pessoas se movem através de locais, conhecidos ou reconhecidos, no intuito de configurar permanências temporais breves ou longas, cujas pausas somente se realizam nas práticas de vivência, de modificação da velocidade e do tempo através do deslocamento, ou através das formas de andar e de parar.

Paralelo a isso, podemos seguir através de outro contexto etnográfico. Para os Huaorani, conforme apresenta Rival (2002), sempre que se pretende andar pela floresta ou após um período de andanças, o crescimento e a maturação das plantas são temas de conversas constantes, dado o seu modo de vida. A compreensão dessas duas categorias ou potencialidades das plantas devem ser minuciosamente percebidas e debatidas. É comum que as pessoas passem os dias observando os desenvolvimentos potenciais das plantas.

Contudo, o interesse pelo crescimento e pela maturação das plantas não diz respeito somente a uma gestão pragmática das necessidades, mas existe uma percepção que liga o desenvolvimento de algumas plantas ao desenvolvimento de determinados aspectos físicos dos seres humanos. Ou seja, as categorias empregadas para as plantas de crescimento e maturação se aplicam também às pessoas.

Como defende Rival (2005), existe um aspecto primordial na forma de compreender a passagem temporal e o avançar do tempo entre os Huaorani, que propõe uma assimilação entre a maturação corporal e a energia vital contida nas folhas e brotos, um processo de envelhecimento ao desenvolvimento das plantas. A energia abundante das plantas de crescimento rápido se emprega para estimular o desenvolvimento fisiológico das crianças que começam a andar. Além disso, a associação entre as pessoas e os brotos, como também as folhas novas, deve-se à sua beleza infantil, mas também ao seu vigor e grande vitalidade.

Assim, há uma constante que tenta proteger o vigor das criaturas e garantir seu rápido crescimento, adotando uma série de precauções, como interdições alimentares aplicados aos progenitores, destinadas a acelerar o processo de crescimento e favorecer um bom desenvolvimento físico.

Superada essa fase de uma fragilidade inicial das crianças recém-nascidas, Rival (2005) continua, a maior preocupação dos pais está em acelerar o processo de crescimento dos seus filhos. Por isso, eles batem com galhos de ortiga, ou outros brotos, nas pernas e nos braços das crianças, no intuito de provocar um rápido desenvolvimento desses membros, para que esses pequenos aprendam a caminhar e a participarem gradualmente das atividades orientadas nos movimentos de buscas nas florestas.

Seguindo o desenvolvimento etário, a vida adulta chega para todos quando os jovens são independentes dos pais, ou seja, quando estão maduros o suficiente para se casarem e conceberem seus próprios filhos. Essa fase é marcada, principalmente, pelo furo das orelhas e as celebrações do casamento. Os adolescentes de ambos os sexos são preparados, em dado momento, para terem suas orelhas perfuradas. As orelhas dos jovens são perfuradas com uma larga agulha de uma madeira de dura densidade e, gradativamente, vão se introduzindo discos de madeira de outra madeira menos densa até que cheguem ao tamanho desejado.

É esperado que a agulha que se emprega para perfurar as orelhas seja de uma madeira dura e de crescimento lento e a madeira usada para a feitura dos discos auriculares seja de uma árvore de crescimento rápido, que representa a vitalidade das plantas que necessitam de luminosidade e calor e que possuem um ciclo vital mais curto.

Dessa forma, o processo ritual de perfuração das orelhas vem a ser um complemento, uma continuação do processo de crescimento e maturação dos adolescentes. Ou, como prefere Rival (200, p. 96): “[...] the ear piercing ritual completes the growth process and maturation of the youth by combining the complementary effects of slow reproductive growth and fast one-generational growth”.

De modo paralelo, há uma constante admiração às árvores de grande porte, como as palmeiras de pupunha, devido à sua longevidade, sua durabilidade, principalmente em relação à densidade de sua madeira e também pelo fato de fornecerem frutos. Há uma valorização social daquelas árvores que maturam e começam a florescer, que dão frutos entre os 40 e 60 anos e que podem viver até 200 anos. Essas se reproduzem na idade mais avançada que o homem pode alcançar e sua existência pode chegar a, mais ou menos, cinco gerações humanas. Para além da idade e das outras características ditas, essas árvores são admiradas por seu caráter solitário, pois não crescem de maneira disseminada, com uma população densa de indivíduos.

A última fase da maturação da vida, o natural envelhecimento, trata-se de um contínuo da vida, em que também pode ser estabelecido um paralelo entre o ciclo vital das plantas e das pessoas. A pele das pessoas mais velhas é como as folhas secas, que perderam

sua vitalidade e seu brilho. Assim que têm um ou dois filhos casados, as pessoas começam a se preparar para a morte, inserindo pequenas hastes de madeira de pupunha (madeira densa) nos dois lados do nariz. A madeira os protege durante a passagem para alcançar a terra dos mortos. Sem essas lascas, o corpo ficaria para trás e apodreceria.

Com isso, percebemos que o andar proporciona um conjunto de outras atitudes que estão vinculados às formas como se compreendem a vida de modo geral. No caso Huaorani, as plantas estão associadas ao modelo como se compreende a passagem do tempo. O rápido crescimento e uma maior energia estão conectados ao crescimento infanto-juvenil, enquanto a dureza, a permanência e o ato de dar frutos estão vinculados à maturidade.

Por outro lado, tratando dessa mesma problemática dentro o contexto Hupd'äh. Há outra assimilação, um vínculo entre o andar e um saber cosmológico, que proporciona viagens tanto físicas quanto xamânicas. Se essa andança começa pelo conhecimento, ela termina em reconhecimento e é construída através da experiência, que é o inevitável. É um caminho novo para alguns e velho para outros, é uma lembrança rememorada e reaprendida para alguns e uma inovação sensível para os outros. Danilo Ramos percebe como a trilha e o movimento feitos pelos mais jovens, seguindo os passos e as indicações dos mais velhos, corroboraram para que algo de novo fosse construído.

Ramos (2013), trabalhando com o contexto dos Hupd'äh em uma de suas caminhadas com um dos grupos, composto de pessoas mais velhas e jovens, observa que, durante os percursos realizados, uma paisagem de memórias e afetos vai sendo criada. Monteiro e Maccallum (2013), desenvolvendo sobre o ideário de viver bem também entre os Hupd'äh, defendem que essa mobilização, essas andanças, estão ligadas a um modo específico do que pode ser compreendido como o bem viver, *náw ibiy*.

Essa é, segundo as autoras, uma categoria que valoriza uma forma de sociabilidade que é perpassada no interior da floresta. É uma compreensão que está intimamente ligada à realização da pessoa Hupd'äh, em especial aos momentos passados no interior da floresta, nos períodos de consumo de alimentos em conjunto, durante os ensejos prazerosos de sociabilidade. Um misto que proporciona o viver tradicional através de um conjunto de estratégias que envolvem os aspectos políticos do habitar, ecológicos do agir e sociais do viver, e que proporcionam uma vida mais plena em seu território.

Isso através de um “envolvimento mútuo”, que abarca um saber geracional que é circulado através dos atos de mostrar, por partes dos mais velhos em relação aos mais novos, as histórias contadas e as informações percebidas através dos caminhos. James Gibson

desenvolve um termo que pode ser útil para compreendermos esses caminhos percorridos.

Segundo ele:

Animals and people do in fact see the environment during locomotion, not just in the pauses between movements. They probably see better when moving than when stationary. The arrested image is only necessary for a photographic camera. An observer who is getting around in the course of daily life sees from what I will call a path of observation. A path does not have to be treated as an infinite set of adjacent points at an infinite set of successive instants; it can be thought of as a unitary movement, an excursion, a trip, or a voyage. A path of observation is the normal case, short paths for short periods of observation a long paths for hours, days, and years of observation. (GIBSON, 1979, p. 195)

Esses caminhos, como observam Ramos e Pouget (2014), possibilitam uma atenção ao entorno. Durante os percursos, os mais jovens ouviam seus guias, os sons da mata, voltavam-se para olhar atentamente plantas específicas, rastros de animais, caminhos percorridos pelos ancestrais, antigas regiões habitadas e roças abandonadas. São caminhos que se tornam uma mescla entre o agora e o ontem.

Mas essa característica não é exclusiva dos Hupd'äh. Garcia (2010) percebe que entre os Awá-Guajá, em um contexto em que a caça é uma instituição altamente valorizada, as mulheres, as crianças e os jovens são inseridos nesse cenário desde cedo. Ora caçando com pequenos arcos e flechas, feitos por seus pais ou tios, ora observando os adultos nas caçadas, ora montando pequenos *takajas*, que são construções na mata em que o caçador fica totalmente escondido em um pequeno abrigo, à espera que uma caça desatenta passe por ali e possa, assim, ser alvejada. Como reforça Garcia (2010, p. 348): “sendo esta inclusive, uma das formas que um jovem se inicia nas caçadas”.

A dedicação à caça é algo construído desde a mais tenra infância. Os irmãos mais velhos, os pais ou homens mais velhos com mais experiência, fazem para seus filhos, irmãos e cunhados pequenas flechas que servem para introduzi-los nesse ambiente. Assim, uma autoridade sobre os corpos é construída através do ir junto, do olhar, do fazer, do sentir:

A capacidade de não se desesperar e se voltar contra os seus próximos, controlar o medo em todas as situações, e jamais levantar a voz em situações de perigo ou embaraço fazem parte desse estado de calma. Todo o problema está em equacionar esse autocontrole, essa calma, com as caçadas, atividades carregadas de violência e tensão permanente. É isso que separa jovens caçadores dos caçadores experientes; e uma das principais diferenças entre um caçador atrapalhado - ou que esteja momentaneamente azarado -, daquele virtuoso, estoico. (GARCIA, 2016, p. 1)

Podemos perceber como estas mobilidades estão carregadas de sentidos. O que é uma caçada também é um ato de constante aprender, de parar de olhar, de vigiar, de observar e de sentir. Nunca é um ato isolado, nunca é, talvez, podemos entender melhor como sempre sendo.

Esse ideário de um processo é sempre vinculante aos aparecimentos durante as andanças. Seja para os jovens que estão se iniciando neste mundo, seja para os mais experientes que tomam as direções de acordo com os aparecimentos. Assim é sempre um ato de aprender.

Nas expedições de caça e coleta mata adentro, entre os Awá-Guajá, as crianças e os jovens são levados e gradativamente inseridos em um contexto em que a caça é um movimento central e não apenas uma atividade a mais. Dessa forma, é compreensível que todos se dediquem a essa atividade. Talvez possamos resumi-la em um modelo que pressupõe o movimento, a observação, a prática e o aprendizado.

Ingold (2000; 2010) desenvolve um termo que pode nos ser útil nesse sentido: educação da atenção. Ele acredita que nosso conhecimento consiste, em primeiro lugar, em habilidades (*skill*), e que todo ser humano é um centro de percepções e agência em um campo de prática. Assim, é através de um processo de habilitação (*enskilment*), não de enculturação, que cada geração alcança e ultrapassa a sabedoria de suas predecessoras. Conforme Ingold (2010): “no processo do conhecimento e aprendizado humano, a contribuição que cada geração dá à seguinte não é um suprimento acumulado de representações, mas uma educação da atenção” (INGOLD, 2010, p. 7).

Quaisquer habilidades que as pessoas desenvolvem, seja no contexto da caça e da coleta, seja em um ambiente indígena ou urbano, não são construídas em um vácuo social, mas sim em um contexto mais amplo de constantes envolvimentos sensoriais, em que pessoas e coisas estão se relacionando e se construindo. Desde a mais tenra idade, as crianças estão se colocando presentes nas mobilizações, nos aprendizados, nas paradas e nas observações. Através dos direcionamentos dos mais velhos, estão se construindo.

Poderíamos reforçar que a contribuição das gerações passadas para as seguintes não se constrói através da entrega de um conjunto de informações prontas, autônomas em relação ao mundo da vida e da experiência vivencial, mas pela criação, por meio de suas atividades diárias, em contextos ambientais dentro dos quais as gerações presentes desenvolvem suas próprias habilidades.

Isso só é possível porque, segundo Ingold: “o movimento corporal do praticante é, ao mesmo tempo, um movimento de atenção; porque ele olha, ouve e sente, mesmo quando trabalha” (INGOLD, 2010, p. 18), mesmo quando brinca ou quando observa e percebe os estímulos que lhes são apresentados. Nesse sentido, não se trata de um conhecimento que foi exclusivamente comunicado; trata-se de um conhecimento que o sujeito constrói seguindo os mesmos caminhos dos seus predecessores e se orientando por eles, no âmbito do viver e do conviver.

Como na passagem acima apresentada por Ramos (2013), em que o aprendizado Hupd'äh surge a partir de uma trajetória da atenção dos viajantes no contexto das trilhas, realizadas em relação às suas próprias ações e de seus guias. Ou, como preferem Epps e Ramos: “aptos a andar pela mata e a caçar, os rapazes aprendem a “fazer o caminho” (/tìw bî' /), à medida que vão sendo inseridos pelos guias em uma região de memórias e narrativas” (EPPS e RAMOS, 2018, p. 180).

Ao longo dos caminhos ou nos acampamentos, os mais velhos atraem constantemente a atenção dos mais novos, por meio de falas específicas, dos gestos, das mudanças de característica do seu ambiente. Então, como entendemos cada palavra falada em determinados momentos, representam uma ligação de um passado com um presente, que está viva na elaboração de um mundo novo. Nos termos de Ingold (2010), é um copiar dirigido que envolve a constante improvisação e a criatividade da reprodução.

Existe, assim, uma “sintonia fina” entre o ser vivo e o ambiente circundante, através desse movimento da educação para atenção ou uma sensibilização da percepção. Em suma, como melhor define Ingold (2010, p. 19): o aumento do conhecimento na história de vida de uma pessoa não é um resultado de transmissão de informação, mas sim de redescoberta orientada.

Assim como no caso Hupd'äh, o caso Huaorani é proveitoso para compreendermos essa perspectiva. As plantas necessitam de um lento crescimento e de uma madeira densa para serem consideradas como os mais velhos, seres donantes e de grande experiência. O fato de darem frutos, de produzirem em um processo lento, representa uma passagem temporal em que a vida é ligada a esse processo lento de aprender e de se transformar através dos períodos etários.

Poderíamos melhor compreender, talvez, através de um exemplo etnográfico entre os Nukak, grupo da Amazônia Colombiana, que, como os demais aqui enfocados, desenvolveram uma relação de mobilidade com o ambiente. Eles percebem que a relação entre andar e aprender está diretamente ligada ao ideário do bem viver, ao aprendizado com os mais velhos, sobretudo com uma lógica relacional que coadunam pessoas, lugares e movimento:

[...] the pleasure of walking in the rainforest with relatives, of teaching how to hunt to a young son, and the desire for intimacy and sexual relations, are other psychological and emotional causes, the benefits of which are based on personal well-being. (POLITIS, 2007, p. 187)

Como anteriormente dito, essa premissa que tentamos defender está intimamente ancorada nessa noção de habilidade (*skill*), de tal modo que todo ser humano é um centro de

percepções e agências que, de acordo com as etnografias trabalhadas, pode ser remetido àquelas atividades e habilidades técnicas que são constantemente empregadas no dia a dia e que são construídas/aprendidas no estar junto, no viver com e nas constantes relações com os seres. Para caracterizar tal argumento, o autor propõe que existem cinco dimensões que compõem qualquer habilidade prática.

Na primeira, ele propõe que a intencionalidade e a funcionalidade são elementos imanentes à prática e não instâncias preordenadas, a habilidade reside no campo das ações. A segunda refere-se à construção interdependente das habilidades em si, que nunca são desenvolvidas em um vácuo social, não é um atributo dos corpos individuais. Podemos compreender que a habilidade é um conjunto de interações entre o homem e o meio ambiente.

A terceira dimensão diz respeito a uma conexão de percepções e julgamentos que não são compreendidos apenas como a utilização da força física ou mecânica. Habilidade, nesse sentido, diz respeito a um somatório de diversas frentes de interações que representam o desenvolver do trabalho. A quarta dimensão refere-se à transmissão do saber que permite a prática. Segundo Ingold (2000), uma habilidade prática não se reduz a uma fórmula, não pode ser pensada através de uma transmissão de conteúdos em que essa habilidade é passada de geração para a outra. Existe, assim, um compromisso entre a criação e a manutenção de saberes que são construídos através do movimento de educação para a atenção.

Por último, a quinta dimensão diz respeito a uma intencionalidade existente na própria habilidade, como o próprio Ingold defende: “skilled workmanship serves not to execute a pre-existing design, but actually to generate the forms of artefacts” (INGOLD, 2000, p. 291). Podemos perceber que a potência existente nesse conceito de habilidade (*skill*) é aquela que apresenta a relação entre pessoa-material-ambiente, uma relação de mútua construção e de recriação habilidosa. Nesse sentido, não podemos dissociar a habilidade da vida ou a existência da pessoa ao ambiente.

Esse termo pode ser interessante no contexto dos grupos com alta mobilidade, uma vez que, segundo o autor, esses grupos desenvolvem uma relação entre o ambiente e as maneiras de se colocar em seus locais, que proporciona ao sujeito uma atuação prática como um processo de estar “aberto” para as possibilidades do mundo, ou como prefere Ingold (2000, p. 353): “a capacidade de ação e percepção do todo orgânico (mente e corpo indissolúveis) situado em um ambiente ricamente estruturado”.

Garcia (2010) compreende essa característica de modo contumaz entre os Awá-Guajá, destacando que há sempre uma relação de percepção do mundo no contexto da caça, uma constante adaptação das habilidades de acordo com o que eles estão caçando. Presas

diferentes requerem técnicas diferentes. Os animais arborícolas são “soprados” com zarabatanas, os animais terrestres, como as antas ou os porcos do mato, são flechados ou atingidos com armas.

Dos animais arborícolas, como apresenta Cormier (2003b), aqueles que são tomados em um *locus* principal, tanto em relação à caça quanto em relação a outros modos de interação, são os guaribas. Focando na relação proposta pela caça, Garcia (2010) demonstra que existe uma série de especificidades e saberes que proporcionam uma boa caçada. O final da estação da seca é um momento ideal para a caça aos guaribas, época em que eles estão mais gordos, devido ao consumo de frutas e plantas que se desenvolvem durante esse período.

Em específico, a técnica de caça aos guaribas (que pode ser encarada como um modelo para os demais animais arborícolas) envolve, segundo Garcia (2010), cerco e intimidação, e é conhecida como *warí babopô* (espantar o guariba). Na dinâmica do movimento de rastreio, após o grupo de caça Awá-Guajá encontrar seu alvo preferencial e os animais perceberem o perigo que aquela proximidade traz, escondem-se no dossel das árvores, entre os galhos de mais difícil acesso. Os caçadores, através de técnicas que envolvem a perseguição em cima das árvores, como também o amedrontamento através de gritos, impelem que os guaribas saiam dos abrigos e fujam. Nesse deslocamento entre uma árvore e outra, os homens conseguem obtê-los.

Dessa forma, diversas técnicas são mobilizadas para que o objetivo da caça seja alcançado: subir em árvores, preparar os dardos para o abate, determinadas vocalizações como assovios e gritos, bem como as formas de cerco específico a fim de tirarem os animais de seus abrigos nos pontos mais altos das árvores. O *warí babopô* pode ser compreendido como uma técnica muito eficiente que faz parte do repertório Awá, que envolve uma série de ações com o intuito de alcançarem seu objetivo.

A caça ao porco do mato, a cotia ou a anta, requer outro repertório de atividades. Garcia (2010) percebe, em suas incursões com os grupos caçadores, que os Awá usam com frequência vocalizações que servem como uma forma comunicativa para atrair os animais. É o caso de uma anta que foi atraída pelo som produzido por um apito, que era soprado por um dos caçadores e que atraía outra anta, a fim de enganá-la para poder obtê-la. Em outra situação, é comum os caçadores cercarem outros animais através de investidas e gritos em locais de onde eles não conseguem escapar. Assim, matam-nos a golpes incessantes em seu corpo, tendo a participação de mulheres e crianças nessas investidas.

Portanto, não existe um saber inato. Na verdade, esse conjunto de técnicas se dá pela habilidade do sempre caçar, do mover-se e de se colocar no mundo, sendo orientado por um

conjunto de experiências que lhes são perpassadas através do convívio, da percepção das igualdades e das diferenças. É um conjunto de ações que são engajadas no mundo através de outras ações de seres humanos e não-humanos, que estão vivos e se relacionando constantemente.

O processo de aprender, de construir um saber peripatético, está na pessoa, mas também está no ambiente, está no trabalho a ser feito e está no devir. Para o caçador, seja Nukak, Hupd'äh ou Awá-Guajá, ou para os coletores Huaorani, conhecer está intrinsecamente ligado ao viver, ao mover-se pelo seu ambiente, interagir com seu aparato perceptivo com o mundo, em relacionar-se com os seres humanos e não-humanos. A aprendizagem, isto é, esse saber, nunca cansa, nunca cessa ou tem um fim, é sempre construído e reconstruído, inventado e reinventado nas atividades diárias.

Como tratamos aqui, em relação à construção desse saber perceptivo, não existe uma interação entre pessoas e ambiente mediado pelas coisas. Defendemos que existe uma relação construída através do movimento dinâmico, que coloca em um fluxo constante todas as instâncias que estão envoltas nas práticas cotidianas, constituindo um modo de eterna construção e reconstrução de saberes, de práticas, de coisas, de humanos e não-humanos em um engajamento mútuo. Fazendo, assim, uma sinuosa diminuição da centralidade humana e propondo uma igualdade simétrica de relações entre as demais instâncias que estão presentes no ambiente.

4 AS POSSIBILIDADES DO VIVER E AS MÚLTIPLAS RELAÇÕES COM AS PLANTAS

Como já escrito acima, a relação entre humanos e as plantas na Amazônia é longeva (LEVIS, C. et al., 2018; Clement, C. R., 1999). Poderíamos dizer que um não existe sem a presença das outras, e vice-versa. Relações múltiplas são construídas, modificações são produzidas e transformações são realizadas. Longe de ser natural, a biodiversidade presente em territórios indígenas de longa habitação é o resultado de um longo processo de contribuição das culturas ameríndias.

Talvez, como desenvolve Viveiros de Castro (2007), seja impossível conceber uma ideia de ambiente sem pensar em um ambientado. Ainda no campo das possibilidades, o melhor termo para compor essa dissertação é o de transformação. O principal motor deste capítulo é que, se de um lado, as florestas em que as pessoas vivem claramente fundamentam o modo como elas percebem e interagem com o ambiente, por outro lado, as pessoas que vivem dentro das florestas modificam-na, transformam-na em um ambiente habitável e cheio de significados.

De modo geral, nós, seres humanos e não-humanos, vivemos um ambiente criado, um ambiente que pressupõe uma forma de interação, como aquelas que defendemos no capítulo anterior. Um ambiente físico, natural e social, pelo qual podemos compreender essa interação como uma estrutura de modificação ambiental. Essa interação ou a manipulação estratégica de recursos, que existe desde o passado imemorial amazônico, tem realizado inúmeras vantagens e deve ser considerada como sendo de valor potencial para a humanidade em geral.

Tomaremos, de início, a etnografia Nukak para perceber como as pessoas podem atuar de modo a transformar a composição das florestas ao seu redor, incluindo os seres vivos nelas. Nessa perspectiva, a Floresta Amazônica, originalmente classificada pelos pesquisadores como primitiva, intocada e de origem quase espontânea, atualmente traz pegadas ecológicas do passado que se tornam mais claras, inegáveis, isto é, ecológicas e historicamente marcadas na natureza viva.

Interações complexas entre solos, plantas, animais e pessoas requerem, igualmente, estratégias sofisticadas de manejo e gestão de recursos críticos, através de movimentos como: realocação de recursos, atratividade de animais, plantações e transplantações, semi-domesticações, entre inúmeras outras atividades desenvolvidas pelos grupos indígenas, que contribuíram para um alto fator de adaptação e de manejo das florestas.

Longe de se reduzirem a lugares prosaicos provedores de alimentos, defende Descola (1997), a floresta e as áreas destinadas ao cultivo constituem o palco de uma sociabilidade sutil em que, dia após dia, esses locais se tornam palco de encontros e desencontros com seres que, assim como os humanos, estão dispostos a viverem suas vidas, em uma cadeia complexa de interações. Partimos do princípio de que, independentemente da vontade ou intencionalidade dos variados grupos indígenas de transformar a composição de suas roças, das matas circundantes ou ainda das paisagens, essas foram transformadas.

Visto isso, neste capítulo, nosso intuito é buscar uma reflexão sobre as múltiplas relações entre os grupos ameríndios e as plantas, principalmente no que tange às atividades agrícolas. O centro argumentativo perpassa sobre os caminhos de plantio, com especial atenção a plantas que são compreendidas como domesticadas, conforme uma “classificação ocidental”, mas que talvez não se compreendam como tal por determinados grupos.

Tanto as roças quanto os caminhos em que plantas são deixadas para se desenvolver podem ser compreendidos em suas potencialidades. Os caminhos levam as pessoas a determinadas áreas de uso cotidiano, como: corpos d’água, áreas de plantio, trilhas para caça, rotas de viagem, áreas de lazer, dentre outros. Esses caminhos são muitas vezes locais perfeitos para que determinadas plantas se desenvolvam.

O intento, neste capítulo, é atuar na construção de uma percepção que toma os habitantes das florestas, em especial os grupos que se movem como um modelo de habitá-la, como sendo grandes praticantes de um modo de manejo que por muitos anos modificou não somente a si, através de um processo de vivência que conflui juntamente com a floresta, mas também que a modificou, seja a um nível bem particular – a transformação genética das plantas –, seja a um nível macro, modificando a estrutura da floresta em si, sua paisagem.

A defesa dessa perspectiva não é um paradigma novo, longe disso. Todavia, gostaríamos de apresentar uma forma específica de compreender essas transformações, através da perspectiva do movimento, o *trekking*, como uma maneira de interação e de construção com o meio. O que defendemos é que as pessoas que habitaram e que habitam a floresta claramente modificaram-na, intencionalmente ou não. O fato é que até nos dias atuais essas transformações podem ser sentidas.

Como também podem ser percebidas como fonte de encontros entre humanos e não-humanos, bem como o *locus* de encontro de víveres até mesmo por grupos locais não indígenas, que se beneficiam dessas modificações históricas, como observa Lins et al (2015). Ou seja, há modificações que estabelecem um modo de interação com o ambiente que extrapola as condicionalidades do tempo.

Assim, comunidades tradicionais, como exemplificam os autores, desfrutam de um legado que pode ser compreendido como sendo deixado por grupos indígenas pré-colombianos, graças aos seus respectivos modelos de habitação e interação com a floresta. Isso não somente em áreas florestais, ou com a mata íntegra, como afirmam Lins et al (2015) : “[estas modificações] estão presentes em paisagens cultivadas altamente dinâmicas, sugerindo que a diversidade cultural contribui de fato para a diversidade biológica, como maior diversidade foi encontrado em jardins residenciais” (LINS et al, 2015, p. 5).

Em determinados casos, como apresentam Levis et al (2017), essa transformação é tão demarcada e essas modificações são tão expressivas que é possível perceber o modo e a extensão em que as sociedades pré-colombianas alteraram as paisagens amazônicas. Aqui, estão envoltas as categorias de tempo e de espaço, que são as estruturas movimentadas para compreender a maneira com que as alterações se deram.

De maneira geral, uma ideia de domesticação, percebida aqui como uma forma de relação entre as plantas e, neste caso, as populações indígenas, é resultante de uma capacidade de trabalhar no intuito de não apenas superar as pressões seletivas do meio ambiente, mas também de atuar em um tipo de vida que só seria possível através da criação das paisagens, pelo manejo e cultivo de espécies úteis, gerando mudanças fundamentais nos ecossistemas.

O que pretendemos é trabalhar especificamente nos diferentes aspectos que giram em torno da transformação das florestas, no tocante ao trabalho e intervenção dos grupos indígenas no processo de produção da vida. O ambiente em que essas pessoas vivem possui os efeitos de suas ações, efeitos físicos e culturais. Assim, não é erro pensarmos que as mudanças na composição das florestas estão longe de serem matérias do tempo e dos efeitos estritamente ocasionais. Na verdade, as linhas que seguem são em defesa da assertiva que alega que as transformações são efeitos das ações sociais dos grupos viventes e que a Floresta Amazônica está longe de ser intocada ou pristina.

A seguir, demonstramos como os elementos constitutivos da floresta são intimamente relacionados às dimensões da cultura e da vida social diária. Essa “intimidade” é representativa do manejo ambiental, através de um modelo de interação com o ambiente que pressupõe um modo específico de conhecer a floresta, bem como os conhecimentos a eles associados, que atingem determinados aspectos que envolvem a memória coletiva, as técnicas de manejo, os modos de se mover, como também os aspectos culturais.

Buscamos entender o conjunto dessa interação como múltiplas relações sociais, de múltiplas contribuições, advindas de um processo de ir e vir que enceta em tempos imemoriais, definindo um domínio do construído, do trabalhado e, sobretudo, do que foi

transformado. Conforme enxergamos essas práticas, há uma inscrição de formas de saber no ambiente que é marcado através das atividades, independentemente da intencionalidade, mas que serve de suporte a muitas outras práticas.

Por isso, compreender como determinados grupos se movem pela floresta pode ser um caminho para alcançar um modo de perceber como a produção de um modelo de vida está diretamente ligada ao modo como as florestas se constroem, seja em sua variabilidade botânica, seja ainda como espaço de realização da vida social.

4.1 FLORESTA: UMA VIDA DE INTERAÇÕES SIGNIFICATIVAS

O conceito de floresta que tanto citamos aqui perpassa pelo signo da habitação tratado anteriormente. Como compreendemos em um sentido mais amplo, essas são complexas redes de domínios múltiplos, contendo não somente o humano, como também vários sujeitos heterogêneos marcados pelas discontinuidades, compreendidas a partir de um conjunto de sistemas e de relações entre as várias posições ocupadas pelos grupos humanos e não-humanos. Conforme percebemos, as florestas são um patamar por excelência de constantes construções de relações, e não um arremedo de local, ou um espaço inerte, mas antes um devir de constantes atualizações e ações.

Nos casos tratados aqui, essa floresta pode ser pensada como a instância privilegiada de promoção do viver. Não pretendemos tratar somente como um local sobre o qual são exercidas atividades, uma instância puramente objetificada, menos ainda inóspita, ou um “paraíso ilusório”. Nesse sentido, aproximamo-nos de Kohn (2013), que aborda a floresta como uma entidade viva, repleta de significados, sobretudo de possibilidades de significação na comunicação entre os seres presentes e relacionados com/ a ela.

A floresta vista assim pode ser entendida como um conjunto de fazeres, uma coleção de hábitos, uma coleção de práticas que abrigam as atividades humanas e não-humanas, que de algum modo (co)evoluíram, alterando espaços e disputando locais, ora através de movimentos e andanças, ora através de paradas, mas sempre se modificando.

Conforme observa Miguel Aparício (2015, p. 251), a floresta que Kohn concebe possui um caminho semiótico advindo da filosofia de Peirce, que concebe três direções para a compreensão do signo: o primeiro deles é o ícone (signos que mantêm semelhança com aquilo ao qual se referem); na sequência, ele nos apresenta os índices (signos que possuem uma relação de contiguidade espacial ou temporal com aquilo que representam); por fim, os símbolos (signos que se sustentam em convenções, cuja invenção é exclusiva dos humanos).

Essa compreensão nos leva a uma maneira de perceber esse ambiente que pode ser útil para as argumentações vindouras. Consideram-no como uma entidade que permanece viva, possível de interpretações e que atua, também, por meio de uma dinâmica relacional, que em muitos aspectos abrange envolvimento, atualizações, habilidades, embates e, sobretudo, o movimento entre os locais ocupados, que ora estão sob a ocupação de um organismo, ora de outro.

Contra a assertiva de que o humano possui o princípio legitimador de compreensão e interpretação sobre os demais organismos, Kohn prega, além de uma antropologia multiespécie, uma quebra das fronteiras intransponíveis, munindo-se de uma ecologia dos *selvs*, um sistema relacional em que os seres e organismos são reconhecidos como seres promovedores dos próprios processos semióticos.

Aproximando-nos da relação entre humanos e os organismos vegetais, podemos compreender esta instituição, a floresta, como pertencente de um sistema ecológico que abriga uma sequência de habilidades que podem ser elaboradas por todos os organismos, sendo uma constante de atualizações e um processo do devir.

Assim, podemos dizer que existe um processo interpretativo no próprio ato de viver. Aparício percebe que nesse processo semiótico: “convergem movimentos de iconicidade (o produto daquilo que não é percebido), de indexicalidade (na predição daquilo que ainda não se tornou presente) e de simbolismo (processo complexo que envolve iconicidade e indexicalidade e que aponta a mundos ausentes)” (APARÍCIO, 2015, p. 251).

Esse caminho apresentado por Kohn, como bem explica Latour (2014), pode ser um caminho que afaste os pesquisadores de seu foco interpretativo somente naquele sujeito, que é percebido como detentor de uma linguagem e das representações. Ele prossegue:

Whenever you encounter an entity, the reference of a former language game, you can, by taking the entity itself as part of the semiosis, reverse the direction of description and start instead with the entity, letting the vibration from this entity traverse other entities, sometimes provoking what used to be called linguistic utterances, but most of the time passing through language and humans without stopping at them. (LATOUR, 2014, p. 262)

Nesse sentido, o caminho que Kohn toma leva ao sentido de que as plantas podem ser representativas de uma série de habilidades que promovem a interação com os demais seres habitantes do mesmo ambiente. Como ele mesmo defende:

Another way to say this is that plants in the tropics, as opposed to those in temperate regions, come to form relatively more nuanced representations of the characteristics of their environments. They make more differentiations among soil types because of

the ways they are caught up in a relatively denser web of living thoughts. (KOHN, 2013, p. 82)

Essa perspectiva é fundamental para compreendermos uma série de atos resultantes da produção da vida diária e que dizem respeito a essa dinâmica de interações e constantes movimentos e dos processos de comunicação e múltiplas interpretações entre os organismos vegetais e determinados grupos humanos.

Seus argumentos, conforme também propomos aqui, servem como uma ponte que leva o fazer antropológico para uma posição que propõe um engajamento interpretativo que envolva esse patamar, recém-explorado, das relações “para-além-do-humano”, como prefere Descola (2014). Dessa forma, ele continua argumentando que a riqueza argumentativa de Kohn está presente nesse enfrentamento, cara a cara, com a problemática da representação: “como se essa fosse um processo maléfico ou eurocêntrico de dissociação entre coisas e palavras que impede um acesso verdadeiro e uma experiência saudável da riqueza do mundo” (DESCOLA, 2014, p. 269).

Kohn (2013) defende que os seres vivos, de maneira geral – e não excluindo a floresta como organismo vivo –, são diferentes dos objetos inertes porque a vida é intrinsecamente semiótica e a semiótica só pode, assim, ser para um *self*. Um *self*, nesse sentido, é uma entidade do devir, possível de interpretações e constantes atualizações:

A self does not stand outside the semiotic dynamic as “Nature,” evolution, watchmaker, homuncular vital spirit, or (human) observer. Rather, selfhood emerges from within this semiotic dynamic as the outcome of a process that produces a new sign that interprets a prior one. It is for this reason that it is appropriate to consider nonhuman organisms as selves and biotic life as a sign process, albeit one that is often highly embodied and non-symbolic. (KOHN, 2013, p. 45)

Tal ideia é representativa porque defende uma perspectiva em que a floresta, essa entidade múltipla, que envolve uma série de outros *selves*, é trabalhada também como organismos-sujeitos, capazes de realizações próprias, não como uma entidade inerte. Na verdade, é compreendida como uma forma de vida que possui características próprias, em que os humanos, como também os não-humanos, são personagens que mantêm relações.

Através desse modelo interpretativo, podemos formar uma compreensão de que a floresta, enquanto um ambiente organizativo de várias vidas cotidianas pode atuar como um processo de atualizações e interações infinitas.

Qualquer modo de interação e modificação pode ser capaz de interferir e compreender o processo de múltiplas influências. Os humanos e não-humanos interferem na estrutura dos

solos, na composição florística, na paisagem enquanto figura vivencial. A floresta poderia, nesse sentido, atuar na vida dos demais seres.

Conforme Khon (2013) concebe, as habilidades humanas e as práticas diárias são referentes a constantes e determinados processos de múltiplas interpretações, em que todos os seres vivos são sujeitos atuantes e, por isso, passíveis e possíveis de comunicarem-se através dos meios mais variados. Como prefere Aparício: “a floresta abriga lugares emergentes de significados além dos humanos” (APARÍCIO, 2015, p. 252). A atenção dada a uma “ecologia semiótica” pode ser a chave para uma forma mais ampla de compreensão das atualizações que ocorrem nessas múltiplas interações.

Com uma capacidade de trânsito entre o passado e o presente, os grupos indígenas, em especial os grupos amazônicos que aqui enfocamos, modificaram a paisagem da floresta. A partir disto, não podemos pensar na categoria do movimento ou sequer de um saber peripatético desconsiderando esses outros seres com quem o ambiente é compartilhado e, sobretudo, construído. Em um contexto trabalhado anteriormente, das pessoas engajadas com a construção do mundo, não podemos deixar de lado uma instância com tamanha importância.

Propomos que esses lugares-habitações, que chamamos de florestas, podem ser mais bem compreendidos não pelos olhos, mas através dos processos de engajamento, através da experiência. Nesse sentido, são processos que carregam sentidos e que estabelecem domínios de atuação, em permanente transformação. Em um nível abstrato, talvez isso seja um pouco difícil de perceber, todavia esse engajamento com o ambiente é mais vivo do que imaginamos. Através dos exemplos etnográficos, esse modelo de atuação toma maior vivacidade.

4.2 NA PRODUÇÃO DA VIDA: O ANDAR E O PARAR NUKAK

Entre os Nukak, habitantes da região do noroeste amazônico, a relação entre mobilidade e a maneira como eles concebem a floresta pode ser percebida através da sua constante mobilidade, mas também das suas paradas. Dessa forma, eles procuram executar essa cessação do movimento em determinados locais, próximos a determinados sítios que outrora já foram utilizados como moradia. Isso, devido ao fato de que o crescimento vegetativo de determinadas espécies, usadas na alimentação diária ou para a produção de outros víveres, são mais abundantes nesses locais.

Trata-se de uma dinâmica habitacional que promove ora momentos de extrema mobilidade pelo território, ora situações em que eles se encontram estabelecidos em um

determinado local por um tempo determinado. Esse grupo específico, segundo Becerra et al (1999), desenvolve uma organização sociopolítica que pode ser distinta em duas unidades: os grupos domésticos e os grupos locais. Os grupos domésticos são formados por um casal, como unidade mínima, compreendendo também os filhos solteiros, e podem também abrigar parentes solteiros ou viúvos de qualquer um dos cônjuges. Esses grupos são a unidade base da estrutura familiar e de produção, o que lhes permite separar-se temporariamente do grupo local por um dia ou várias semanas.

Já os grupos locais são aqueles que representam as unidades residenciais, compreendidos como sendo a união entre os grupos domésticos, e que podem ser compostos por um grupo que varia de nove até cinquenta pessoas. O que é interessante nesse processo de divisão sociopolítica é que, segundo Cabrera Becerra et al (1999, p. 5): “Estos también son las unidades de reproducción social en donde la gente aprende y recrea la vida social y cultural”. Assim, os grupos têm autonomia para se moverem dentro do território ao longo do ano, de acordo com as motivações sociais, e também para melhor manejarem os recursos vegetais e animais disponíveis.

Essa dinâmica de dispersão e ajuntamento é importante porque apresenta uma série de particularidades que, a princípio, podem passar despercebidas, o modo como são usados, consumidos e preparados os provimentos cotidianos e esse modo específico pode levar à transformação da paisagem em geral.

Existe, conforme percebemos e como tratamos no segundo capítulo, uma dinâmica do habitar dentre os grupos com essa especificidade cultural, que favorece a alta mobilidade como um valor social, uma relação de consumo que necessita de víveres que se encontram dispersos em amplos trechos da floresta, ou ainda o plantio de roças que são de rápido amadurecimento. Cabrera Becerra et al (1999, p. 6) argumentam que: “los Nukak poseen un profundo conocimiento sobre el bosque, los ciclos de las especies vegetales y la reproducción de las especies animales” Os autores ainda narram que esse conhecimento dentre os Nukak é um modo de vida.

Sobre éste se basa la transformación que hacen de los recursos, parte de la cual contribuye a crear condiciones que favorecen la reproducción de ciertas especies y una cualificación de los recursos, generando cambios en la conformación del bosque, lo que les garantiza una producción del bosque, lo que les garantiza una producción constante, simultánea y variada de alimentos y materias primas aprovechando los diversos microhábitats existentes en el territorio de cada grupo local. (BECERRA et al, 1999, p. 6)

É necessário, assim, um movimento constante que proporciona esse conhecer a floresta em seus pormenores, afinal a prática da coleta, como também a de caçar, é uma instituição altamente valorizada. Dentre o plantio constante, a horticultura, e a caça/coleta através dos percursos feitos durante os dias, é a captura e o manejo dos produtos na e da floresta que se sobressaem, sendo responsáveis, segundo os autores, por uma grande quantidade de todo o alimento consumido.

Seguindo essa relação entre os grupos locais e as plantas, durante a estação chuvosa é comum, conforme os autores, que os diversos grupos se mudem para a área em que encontram concentrações de determinadas árvores frutíferas, aproveitando esse período de sua frutificação para consumi-las. É também um momento em que se apresenta uma grande interação social entre os distintos grupos locais que tomam o lugar com os mesmos fins.

Podemos defender, através dos exemplos, que a vida social Nukak, bem como a manipulação constante que fazem de determinado número de espécies vegetais que são frequentes em seu modo de vida para os mais diversos afazeres, ou ainda através do manejo constante e da dinâmica habitacional, introduziram certas modificações na floresta que enriqueceram a oferta de recursos. Como defendem Cabrera Becerra et al (1999, p. 7), em “sentido estrito não podem ser considerados como agricultura”, como melhor veremos a seguir.

É necessário também levarmos em consideração o fato de que, como lembra Becerra et al (2000), os Nukak são exímios caçadores, profundos conhecedores das florestas e de sua relação com os animais eventualmente predados. Assim, os locais onde os animais de caça são encontrados estão relacionados com os locais onde eles se deslocam, em busca de seus alimentos. Por isso, o conhecimento da floresta e os rastros deixados no seu interior devem ser fonte de constantes apreensões, indagações do saber coletivo.

Becerra et al (2000) observam que os Nukak são conhecidos e reconhecidos por seu modo de vida nômade, mas também por esse profundo conhecer da sua área de habitação. Eles são descritos como “grandes conocedores del bosque, de los hábitos de las distintas especies y de las materias primas que se pueden obtener” (BECERRA et al, 2000, p. 153).

O que lembramos aqui é que a Amazônia, como argumenta Albert (2016), não é, ou nunca foi, uma floresta virgem. Na verdade, Balée (1994) afirma que essa floresta é constantemente estudada e transformada por seus habitantes no decorrer do tempo, sendo assim uma floresta construída. Como resultado de toda essa movimentação, percebemos a extraordinária biodiversidade presente nessa floresta, que está, de um modo ou outro, interconectada com a história de sua diversidade habitacional.

Mas essa relação de interação entre determinado grupo e as modificações da floresta são mais bem exploradas por Politis (2007), ao perceber que os Nukak, assim como os demais grupos indígenas, ao realizarem o processamento e o consumo de determinados alimentos, deixam o solo do local habitado repleto de dejetos que influenciam a aparição das plantas consumidas. Com o processamento, favorecem o desenvolvimento das sementes, ao se estabelecerem em determinados locais e cortarem as árvores maiores. Incentivam a entrada de luz solar, como também enriquecem o solo de nutrientes orgânicos que servem como fertilizante natural. Ainda podemos afirmar que, conforme narra o autor, as principais áreas de atividade nos acampamentos são as áreas ao redor dos lares, onde as redes são penduradas, ao redor dos locais de habitação. Isso é de suma importância para os argumentos vindouros.

Dado o fenômeno da alta mobilidade desse grupo, a plantação de roças, que exige um período de longa duração para a produção de alimentos, não é considerada a principal fonte de alimento. Como narrado anteriormente, a preferência é dada aos alimentos que são colhidos na mata. Todavia, entender a relação dos Nukak com a roça e também com o que trazem da floresta é importante para compreendermos o valor socialmente dado àquilo que em *stricto sensu* não é plantado.

O consumo de alimentos pelos Nukak não está ligado única e exclusivamente ao que encontram na floresta, nas expedições de coleta ou durante as suas constantes mobilizações. Apesar de ser essa a categoria preferencial de obtenção de alimento e demais necessidades, os Nukak também cultivam roças, ou *chagras*, como argumenta Politis (2007), que se encontram dispersas pela floresta e não concentradas em determinadas áreas.

Existem assim, três tipos de roças, como descreve o autor: aquelas de prática tradicional, utilizadas por muitos anos; aquelas que possuem maior extensão territorial; e as últimas, que são práticas mais recentes e, como próprio autor defende, uma influência de agentes não-indígenas, como grupos missionários.

O primeiro tipo, como expõe Politis (2007), é mais tradicional e corresponde à roça pequena, que consiste em palmeiras (*Bactris gasipaes*), que foi e é utilizada por várias gerações. Sua importância, além de econômica, é simbólica, uma vez que os mortos são enterrados ao seu redor, quando ocorrem eventos importantes.

Mahecha Rubio et al (1998) percebem que, tradicionalmente, os padrões alimentares dos Nukak se baseiam na caça e coleta, na pescaria e, em menor medida, na horticultura. Até o momento, sabe-se que esse povo maneja como alimento e/ou fonte de matérias primas 83 espécies vegetais (43 identificadas), 9 de primatas, 7 de outros mamíferos, 2 de répteis, mais

de 10 aves, 39 de peixes, 3 batráquios e 2 crustáceos e diversos insetos, como 43 espécies de abelhas produtoras de mel e suas larvas, 14 vespas e 16 lagartos.

O segundo tipo de roça ou plantio realizado pelos Nukak, segundo Politis (2007), é maior, com uma grande variedade de espécies, como: batata-doce, bananas, cana de açúcar, pimenta, inhame, mamão, como também outras espécies, que foram posteriormente introduzidas com o contato dos grupos não-indígenas. São geralmente encontradas a poucos quilômetros da fronteira da colonização, mas ainda dentro da floresta tropical. Assim, o autor apresenta que, nesse segundo tipo de cultivo, eles incluem uma variedade de espécies que amadurecem em diferentes épocas do ano.

Uma análise das atividades produtivas para a busca e a produção de alimentos realizada por Mahecha Rubio et al (1998) registrou 1871 eventos, cuja distribuição ficou sendo da seguinte forma: a coleta de espécies vegetais da floresta ocupa 32, 49% (608 eventos); a caça, 21, 59% (404 eventos); a pesca e outras atividades associadas a ela, como a captura de crustáceos e batráquios, representam 18, 22% (341 eventos); horticultura, 12, 61% (236 eventos); a coleta de mel, 9, 46% (177 eventos); e a coleta de insetos, 5, 61% (105 eventos).

Por fim, Politis (2007) descreve que o terceiro modelo de horticultura é de data mais recente, uma adoção clara às práticas de grupos não-indígenas (colonizadores, como os autores denominam). É caracterizado por uma grande área de corte e queima, mais de um hectare, e são localizados bem próximo aos acampamentos dos colonizadores, usados por grupos que não são mais tão móveis. Ou seja, é praticado pelos grupos que se tornaram “semi-sedentários”, tendo a característica de ser menos diversificada.

Apesar desses modelos, os autores são enfáticos ao afirmarem que mesmo movimentando espécies domesticadas, parece claro que a economia Nukak ainda se dá em torno do emprego de plantas não domesticadas e animais. Esses largamente excedem em quantidade e variedade os recursos que são obtidos do cultivo. Como afirma Politis: “in spite of the use of domesticated species, it seems clear that the Nukak economy still revolves around the exploitation of non-domesticated plants and animals. These greatly exceed in quantity and variety the resources obtained from cultivation” (POLITIS, 1996, p. 495-496).

A mobilidade Nukak está intimamente ligada às práticas da coleta e não ao plantio ou da feitura de roças, mesmo que isso não signifique que eles não praticam nenhum tipo de plantio. Nesse sentido, Politis (2007) destaca: o que impele os Nukak a se moverem não está na falta de recursos ou na intencionalidade de novos solos para plantios.

Os constantes movimentos residenciais e as mudanças de acampamentos são realizados antes mesmo de qualquer esgotamento de recurso ou desgaste do solo pelo constante plantio, ou pelo acúmulo de lixo, ou outros fatores que poderíamos considerar prejudiciais à vida Nukak. Na verdade, os acampamentos são movidos através de locais em que recursos abundantes foram anteriormente avaliados em momentos particulares do ano; como, durante a estação da seca, o movimento é realizado através de corredeiras onde peixes são abundantes, e áreas com muitas colmeias.

O outro pilar da economia Nukak consiste da coleta de espécies de plantas selvagens e manipuladas, coletadas diariamente a uma distância de uma hora ou duas de caminhada. A maioria das frutas tem um teor nutricional baixo e são coletadas em grande quantidade. A variedade de frutas comestíveis providencia uma alta qualidade de componentes nutricionais que permitem aos Nukak manter um estado positivo nutricional através dos anos, como defende Politis (2007).

O autor, em sua pesquisa etnográfica, percebe que é muito comum, entre aqueles com quem conviveu, pararem nas horas mais quentes do dia, sob a sombra de suas habitações, tanto os adultos quanto as crianças se sentam nas redes quando estão processando comida e/ou comendo. Assim, os resíduos produzidos são lançados e jogados para ambos os lados. Os ossos e as partes não comestíveis da fruta (conchas, sementes, cascas de frutas e assim por diante) são descartados, principalmente nessas áreas ao redor dos lares.

Sendo ainda mais enfático, Politis percebe que ao menos há cinco áreas de constantes atividades em que as dispensas de detritos acontecem. Basicamente, as pessoas podem descartar os resíduos quando estão sentadas frente ao fogo, dentro de suas habitações, restos de comida ou quantidades de alimentos processados caem no chão, nas áreas mais próximas aos fogos.

Em outro momento, algumas sobras ou materiais indesejados são lançados mais para longe das áreas das fogueiras no interior das moradas. Ficam, todavia, depositados nos locais próximos às habitações e às áreas circunvizinhas. Isso ocorre nos momentos do preparo dos alimentos ou mesmo durante o consumo. Nos acampamentos montados na estação chuvosa, como as pessoas se movimentam relativamente menos e estão mais próximas das suas habitações, esses descartes são mais visíveis.

Essa área em específico é o interior do campo residencial, local em que algumas atividades são realizadas, de trânsito constante das pessoas. Basicamente, podemos compreender essa área como sendo usada pelos adultos e crianças para uma série de

atividades menos usuais, frequentadas com menor intensidade do que aquelas mais próximas às fogueiras.

Outra área de atuação, conforme Politis (2007, p. 135), é melhor distinta no período de chuva, reconhecida como a “área central”, onde as crianças brincam, onde ocorre o processamento de algumas comidas e de algumas atividades que envolvem pessoas de vários grupos familiares. Além disso, é um local onde se depositam um estoque de madeiras para utilizarem nas fogueiras domésticas. É também nesse local que ocorrem atividades sociais, como danças.

O quarto local que se pode distinguir como sendo atividades demarcadas e de uso constantes são as entradas e saídas dos locais onde ficam os acampamentos. É uma área que pode ser mais bem definida pelo trânsito diário de pessoas e não deixa resíduo, com muita frequência, pelos caminhos. Nos caminhos, trilhas e locais de constantes passagens, pode ser percebida, segundo o autor, uma ausência de lixo, que é deslocado ou se desintegra sob o tráfego contínuo.

A outra área constantemente usada é aquela que se compreende nas imediações mais próximas aos campos, em um raio de aproximadamente 10 a 15 metros. É uma área pouco explorada pelos adultos. São as crianças que, com mais frequência, usa a usam, com mais frequência, através de brincadeiras, e os restos que sobram no chão são resultantes dessas atividades infantis. Todavia, em ocasiões específicas ou para realizar determinadas atividades, os adultos usam essa área, fazem as fogueiras e dispensam alguns resíduos resultantes dessas atividades.

A importância desses locais, em torno da habitação dos grupos familiares, é de extrema importância para as atividades sociais. Aos exemplos acima, ainda podemos acrescentar o desenvolvimento de ferramentas e a prática de técnicas que são empregadas no desenvolvimento da vida.

The technological tasks most frequently carried out by men from the hammocks or around the hearth are fabrication of blowpipe darts, smoking the poison of the tips of darts, elaboration and securing of bone points for harpoons, retouch and termination of the ends of the blowpipes (mouthpieces and exit holes), fabrication of breech cloths (a type of loincloth used by men, called *du*), fabrication of balay (flat baskets of open weave that are used as sieves or for macerating fruit), fire-hardening of points, (partial) smoothing of the surfaces of spears, and preparation of curare (the final, boiling stage). Moreover, children essentially perform all these activities by imitating the adults. All members of the family also participate in body and facial painting. All these manufacturing activities produce material derivatives that build up on the floor of the campsite. (POLITIS, 2007, p. 133).

O que é interessante ressaltarmos é o valor social desses locais, constantemente frequentados, como o solo sobre o qual a vida social se desenrola. Assim, a aglomeração de detritos oriundos dessas atividades cresce rapidamente, provocando no solo uma profusão de sedimentos que depois serão usados pela floresta como fonte de uma nova geração de plantas. Posteriormente, os grupos humanos e não-humanos que retornarem àquele local se beneficiarão dos antigos sedimentos que se tornaram outra camada de vida.

Podemos notar que esse modo particular de descarte dos materiais não utilizados, assim como expõe Mahecha Rubio et al (1998), que esse *modus* habitacional que propõe uma vida nômade, bem como a manipulação constante de materiais vegetais, são de importante valor social e genético, porque favorecem e introduzem modificações na floresta que, de um modo ou de outro, incrementam a oferta de recursos que, estritamente falando, não se pode considerar como sendo agricultura.

Ainda podemos complexificar essa relação entre descarte de material e as atividades humanas. Politis (2007) nota que, nas duas estações que os Nukak compreendem como sendo o período das chuvas e o da seca, existe um padrão diferente de descarte. Durante a estação das chuvas, basicamente as pessoas descartam do seguinte modo: dentro dos abrigos, nas proximidades imediatas das lareiras; entre as redes e o curso das folhas, que são colocadas sobre a viga central, e que formam o telhado do abrigo; de ambos os lados dos caminhos de entrada ou dos caminhos de saída do local, onde estão as habitações.

De modo geral, as duas primeiras áreas de despejo são aquelas em que a concentração de atividades, como a feitura de alimentos e o preparo de outros afazeres, é mais comum, por serem concentradas nas áreas mais próximas da lareira. Conforme Politis (2007) percebe: “however, the second zone is basically formed by three actions: dropping, tossing from hammocks, and sweeping/raking from around the hearth” (POLITIS, 2007, p. 138).

A terceira zona é formada por, basicamente, dois tipos de resíduos. O primeiro deles consiste em pedaços maiores de despejos, ramos de plantas sem frutos, objetos quebrados, galhos retorcidos, e assim por diante, compostos basicamente de despejos que são deixados em montes de materiais não mais usados do lado de fora das cabanas e ao lado dos caminhos de entrada e saída.

Com o passar do tempo, esses acúmulos vão aumentando graças às atividades de limpeza nos locais onde estão as moradas. Isso ocorre devido ao fato de que, na estação chuvosa, as mulheres limpam alguns setores dos acampamentos e coletam os refugos nesses espaços determinados, onde os despejos já estão sobrepostos. Chega, assim, a se formar um acúmulo de lixo de 6 ou 7m de comprimento, de aproximadamente 1m de largura. Quanto

mais longa a duração da ocupação de uma determinada área, maiores serão as pilhas de acúmulo de dejetos.

Podemos notar que existe um padrão de limpeza que possui, como foco dispensador desses refugos, o abrigo em que as pessoas processam seus alimentos, passando para as áreas centrais dos acampamentos. Depois, o refugio é levado para os locais marginais dos acampamentos, preferivelmente atrás das habitações. Paralelo a isso, existem os locais de transição e de constante movimento, que são os caminhos que levam às saídas ou às entradas de onde as pessoas estão estabelecidas, como também os locais que se encontram em uma distância relativamente pequena (como mencionado acima, de 10 a 15 metros), do centro do acampamento.

Essa lógica acima se dá no período das chuvas, o que não se repete no período da seca, em que os padrões de limpeza e dispersão de produtos se alteram de acordo com a própria dinâmica de habitação dos Nukak. Uma das principais características que corroboram com essa mudança são os padrões de mobilidade. Segundo Politis (2007), durante este período, as fronteiras se tornam mais difíceis de serem demarcadas, afinal as pessoas se encontram em uma situação de maior dispersão, reduzindo-se a grupos ainda menores, e não se estabelecem com precisão em um determinado local.

Basicamente, podemos compreender o acampamento não mais como contendo aquela sequência delimitada de áreas em que determinadas atividades são marcadamente realizadas; na verdade, podemos diferenciar apenas três locais, com fronteiras fluidas, e que:

A diffuse line that separates two sectors provides the observable limit. The first sector is around the hammocks and hearths where there is no vegetation, part of the leaf coverage has been removed and patches of bare ground are visible. The second is the area around the camp where there has been far less trampling, plants are still standing, the leaf coverage has not been removed, and there are no bare pieces of ground. The former corresponds to the domestic space and the latter to the periphery. Because there is almost never a course of roof leaves, there is no line of refuse generated to the sides of the hammocks (POLITIS, 2007, p. 143)

Algo marcante durante a estação da seca, diferente do período das chuvas, é que os resíduos produzidos são distribuídos de outras maneiras. Durante esse período, as ocupações são mais curtas e os limites espaciais dos campos são relativamente difusos. Existem dois fatores que favorecem essa relação de materiais em uma estação e em outra, não: o primeiro é a duração da ocupação em determinado acampamento; a segunda, a frequência com que ocorrem as limpezas nesses acampamentos. Assim, existe uma relação proporcional que liga diretamente o tempo de estadia e ocupação em determinado local e o acúmulo de dejetos.

Dada a própria forma como as pessoas se movimentam e a transitoriedade dos acampamentos, Politis (1999) observa que, no inverno, a média da distância percorrida entre um acampamento abandonado e outro recém-construído é de 3.85 km, tendo como tempo de ocupação uma média de cinco dias. Durante o verão, a distância entre os campos revela uma média de 8.94 km, com uma taxa de ocupação menor, que chega a três dias em cada acampamento.

O que podemos entender sobre essa variação e exercício de ocupação de determinado local é que: “the pattern is, therefore, that in the rainy season the Nukak stay longer in each residential camp and move shorter distances between camps, while in the dry season they occupy the camp for a shorter time but move longer distances” (POLITIS, 1999, p. 103). Como existe essa especificidade entre as estações demarcadas, durante o período de maior mobilidade, os rejeitos produzidos são de menor tamanho e as pilhas acumuladas durante a estação das chuvas são menores e menos notáveis.

De modo geral, dada a própria relação de consumo de determinados alimentos preferenciais, como propõe o autor, a maioria dos detritos são encontrados nos solos dos acampamentos e nas moradas, bem como nos caminhos que levam as residências. São restos de alimentos, como sementes, nozes, conchas, casca de frutas e alguns ossos completos e quebrados. Produtos oriundos de um processo de fabricação de outros artefatos são encontrados em menores quantidades, como fios de casca de árvore, fibras vegetais e flocos de madeira.

Toda essa dinâmica, que propõe uma relação contínua entre uso e descarte dos materiais, foi ressaltada como sendo os humanos agentes dispersores e agentes produtores desse ciclo. Todavia, a floresta tem seu papel nesse ambiente fértil de produção e reprodução vegetativa. Conforme descrevemos anteriormente, o acúmulo de resíduos é diretamente proporcional ao tempo de ocupação daquele acampamento. Como podemos deduzir, durante o período em que determinado local está ocupado, são produzidos os despejos que circulam dentro daquele ambiente. Quando o campo é abandonado e o grupo segue para outro local, a dinâmica de produção e distribuição de resíduos pelas atividades humanas é interrompida, e os agentes naturais começam a operar, como argumenta Politis (2007).

O substrato orgânico acumulado durante as atividades cotidianas torna-se muito mais que despejo puramente indesejado. Na verdade, esse sedimento, processado ou não, adquire um valor social que será colhido alguns anos no futuro. Esse substrato, como defende o autor, serve como fomento para uma nova geração de plantas. Sementes que irão brotar, graças ao

acúmulo dos alimentos preferenciais jogados pelos locais de passagem, formarão a nova camada vegetativa quando, toda aquela área, momentaneamente ocupada, for abandonada.

Os Nukak, nesse sentido, levando em consideração o consumo e a produção de bens para sua vida, como também suas múltiplas estratégias de manejo e domínio ambiental, coabitam com a floresta tropical e, ao invés de degradar, aumentam sua produtividade. Através de um modo de habitação bem característico, contribuem para a formação de uma nova mata.

Na nova capa vegetativa que surge nos locais anteriormente habitados, graças aos processos de plantio ou de manejo das áreas onde se encontram as habitações ou nas áreas adjacentes, várias plantas podem surgir, em especial aquelas que são mais usadas, comidas ou manipuladas. Em grande medida, essas novas plantas que surgem são oriundas daquelas que são, com mais frequência, manipuladas.

Os exemplos etnográficos são ricos e nos fazem remeter a um panorama transformativo das florestas. Na verdade, como podemos notar, assim como existe um modelo de consumo, existe um modelo de descarte das sobras remanescentes. O que pretendemos com isso, é trabalhar em um ponto bem específico: que os Nukak, intencionalmente ou não, modificam seu ambiente através dessa forma de habitação. O que não podemos nos furtar de perceber é que toda essa atividade está diretamente relacionada, ao que referimos acima, como sendo uma relação que favorece a concentração de determinadas plantas.

Os descartes constantes favorecem o surgimento de plantas específicas, aquelas de maior uso, em consonância com a alta mobilidade residencial praticada no interior da floresta. Podem servir como um fundamento prático que cria o que Balée (1994) chama de florestas culturais, que são aquelas composições vegetativas, geralmente matas secundárias, em que, através das práticas cotidianas, as pessoas alteraram a composição das florestas ao seu redor, incluindo os seres vivos nelas.

4.3 FLORESTAS MANEJADAS: POSSIBILIDADES DE CONSTRUÇÃO

Como tratado anteriormente, Balée (2013) percebe que entre os Ka'apor as florestas contêm marcas das ocupações do passado humano, tais como as palmeiras de babaçu, tucumã, castanhais e outros. Assim a floresta, enquanto entidades vivas ligam-se tanto às práticas dos grupos vivos no passado quanto às dos grupos atuais, tendo como ponte de ligação os aspectos culturais dos grupos indígenas e suas transformações históricas.

De maneira geral, essa perspectiva da ecologia cultural, como apontam Posey (1985; 2001) e Balée (2014), demonstra que os variados grupos indígenas têm um significativo impacto na distribuição dos tipos de florestas e de vegetação na Amazônia contemporânea. Para os autores, existem evidências de manipulações pré-históricas da terra, como soerguimento, drenagem estriada, construção de trincheiras e modelação dos campos. Nesse sentido, apontam para a construção das paisagens e uma transformação das florestas, o que permite às pessoas viverem nesse ambiente.

Os exemplos etnográficos Huaorani podem nos ajudar a pensar como esse modelo de viver no contexto amazônico pressupõe formas de atuação que independem de uma domesticação para sua sobrevivência. Rival (1998) ressalta que, por séculos, eles dependem dos bens oriundos do *trekking* do que daqueles oriundos da agricultura. Todavia, como visto no capítulo anterior, eles investem uma grande energia nos meios encontrados e/ou manejados nas florestas do que nas práticas de plantio propriamente ditas.

Em grande medida, há uma preferência, no que toca às atividades de horticultura e às plantas de crescimento rápido, o que condiz com suas práticas históricas e culturais, como também com a sua organização social. Dentre essas plantas de rápido crescimento, podemos destacar a mandioca, como ocupante de um lugar privilegiado para a organização da vida e de suas práticas culturais.

A mandioca, argumenta Rival (2002), não é o alimento principal dos Huaorani. Na verdade, é plantada em grande medida para a realização de cerimônias festivas, com bebidas de mandioca (*ëëmë*) em momentos específicos. Essas festas contam com uma grande quantidade de bebidas de mandioca fermentada e são desenvolvidas com finalidades de aproximação de grupos distantes, para a realização de matrimônios. Possuem, também, uma finalidade “diplomática”, na tentativa de aproximar grupos que são considerados inimigos históricos. Por esse motivo, devem contar com um grande volume de comidas e bebidas.

Em relação a esse uso estratégico dos recursos florestais, os Nukak não são os únicos. Dentre a atuação Huaorani, no que diz respeito à manutenção e uso de plantas encontradas nas florestas, podemos dizer que eles são grandes manejadores. Como vimos acima, a mandioca ocupa, dado o seu papel de crescimento rápido e uma prática Huaorani voltada para aquilo que não é plantado, um local secundário em sua dieta.

O que ocupa um lugar principal em suas práticas alimentícias são aquelas espécies que são encorajadas a crescerem fora das roças, ou nas áreas em que as pessoas desenvolvem inúmeras atividades diárias. Nesses locais, dadas as constantes modificações, há um efeito direto ou indireto na distribuição das plantas manejadas no interior da floresta.

Como descreve Rival (1998), os Huaorani são claros ao perceberem que seu consumo diário depende em grande medida, de uma larga quantidade de cultivos que não são oriundos das roças. Eles percebem, como abordamos no capítulo anterior, nas áreas florestais um registro histórico das atividades das gerações passadas. São bastante explícitos sobre a inseparabilidade das pessoas e da floresta, que descrevem como uma sucessão de áreas de pousios.

Essas áreas são transformadas através de um processo histórico de habitações e abandonos. Uma área é habitada por algum tempo, clareiras são abertas, rejeitos oriundos das atividades diárias e posteriormente abandonadas. Após alguns anos, esses locais se tornam uma área de mata secundária, um *pousio* com recursos que posteriormente são aproveitados. Assim, cultivares são encontrados em toda a floresta, dado o movimento histórico e as andanças que as pessoas realizaram durante séculos de habitação. Isso indica, ainda, uma estratégia evidente de dispersão de recursos em regiões específicas.

Dando continuidade, destaca a autora: “fish-poison vines are found along the creeks where people fish, semiwild fruit trees near hunting camps, and numerous useful palms (such as *Astrocaryum chambira*; in Huaorani, *oönempa*) along trails” (RIVAL, 1998, p. 237). Para os Huaorani, essas áreas, onde se concentram uma grande quantidade de plantas úteis, são compreendidas como pertences a seus antepassados. Em especial, conforme mencionado, a palmeira de pupunha ocupa um lugar especial na cosmologia Huaorani, sendo, para além dos seus usos práticos, uma fonte de compreensão mundana.

Essa palmeira, conhecida como *ungurahua* (*Bactris gasipaes*), mesmo sendo um indício claro dos caminhos que seus antepassados percorreram, é percebida e afirmada, conforme defende Rival (2002), como nunca sendo plantada. Na verdade, existe uma clara compreensão de que as atividades de processamento para o consumo favorecem a germinação das sementes.

The ungurahua palm is never planted, but grows along ridge tops, where people collect the fruit during their gathering expeditions. It is brought back to a camp or longhouse hearth to be simmered. People are perfectly aware of the fact that these cooking activities encourage the germination of ungurahua seeds, hence facilitating its propagation. (RIVAL, 1998, p. 238)

Um grande número de outras plantas é compreendido da mesma forma, como propagadas através do consumo humano ao invés do plantio direto. Como destaca Rival (1998, p. 238), “um fruto conhecido como *daboca* (*Solanum* sp. ou *Solanum sessiliflorum*) que cresce onde é descartada”. A autora ainda argumenta que dentre os abrigos construídos

pelos Huaorani, há sempre plantas que podem ser consumidas, mas nenhuma delas é compreendida como sendo estritamente plantada.

Todavia, isso nem sempre ocorre. Esse processo de identificação pode não ser estabelecido e nenhum *link* pode ser feito entre a estrutura vegetal e os seus que há muito viveram. Em especial, essas áreas são compreendidas como pertencentes a algum animal, além da presença da mandioca, denominada mandioca do tapir, como apresenta Rival (1998). São assim compreendidas porque são atribuídas à agência específica dos não-humanos, por servirem de alimento a eles ou por estabelecerem alguma relação de proximidade, como cor e aspectos físicos.

Para sermos mais claros, a ecologia Huaorani é baseada na experiência das pessoas de como diferenciar espécies de árvores que crescem, maturam e se reproduzem, e como os animais são relacionados a essas espécies, através dos ciclos sazonais da própria floresta, do movimento de crescimento dos frutos ou dos hábitos alimentares dos animais, dos seus rastros na floresta.

Existe, ainda, um grande número de cultivares que não são plantados nas roças, consumidos diariamente. Numerosas plantas são estimuladas a crescerem fora das áreas cultivadas e, como as pessoas se engajam nas atividades diárias, isso tem um efeito direto e indireto na distribuição e na dispersão das espécies, sendo totalmente domesticadas ou não.

Isso quer dizer que os cultivares são encontrados através da floresta, indicando uma estratégia evidente de recursos dispersos em áreas específicas. Eles particularmente vagam onde esses recursos estratégicos e úteis foram plantados por alguém, ou se simplesmente cresceram lá. É uma economia particular que corrobora com a quebra da dicotomia existente entre o doméstico e o selvagem.

Rival (2002) percebe que seus interlocutores são principalmente caçadores e coletores de víveres que se encontram dispersos. Eles os obtêm juntamente com outras necessidades, diretamente da floresta, alterando a distribuição natural de espécies vegetais e animais de forma a criar manchas de recursos úteis concentrados.

Existe um saber que proporciona aos Huaorani perceberem e reconhecerem locais de antigas habitações e consumo, como locais importantes de reprodução de plantas. Assim, eles fazem uma opção por não cultivar plantas nas roças e sim explorar as que estão na floresta. Através dessa prática, existe um manejo ativo da floresta, através da coleta e das atividades humanas no passado. Isso proporciona, através desse manejo, um contínuo entre a floresta modificada pela ação humana e aquela não perturbada.

Tomando outro exemplo etnográfico, para contextualizarmos o problema, dentre os Nukak, essa problemática que envolve o manejo e modificação das florestas se desdobra através de outras características. Seguindo Politis (1999), a mobilidade Nukak pode ser compreendida como uma sofisticada estratégia para o gerenciamento e uso de recursos florestais. Mesmo que existam modificações no fenótipo ou genótipo de uma espécie em particular, essas modificações podem não afetar a sua distribuição natural e, ainda assim, tornarem-se concentradas em certos setores florestais. Coincidentemente, esses setores florestais são áreas anteriormente ocupadas por grupos humanos; no caso em particular, os Nukak.

Steege et al (2013) chamam atenção para um fato curioso: o que Politis compreende como sendo esses “setores florestais”, podem ser compreendidos como sendo determinados locais com plantas hiperdominantes. Ou seja, determinadas áreas são especialmente ricas em plantas de determinadas espécies. Tal concentração se dá especialmente devido a vários fatores; dentre os mais usuais, está à influência humana naquela área.

Essa seria uma concentração que supera em número os demais indivíduos de outras espécies. Como os autores demonstram: “the data suggest that half of all individual trees in southwest Amazonia belong to just 76 species, 50 of which are also hyperdominant species. The same pattern holds for forest types, which are individually dominated by 25 to 195 species” (STEEGE et al, 2013, p. 5).

Balée (2013) é mais enfático ao afirmar que existe, nesse sentido, uma construção das paisagens e uma transformação das florestas, o que permitiu às pessoas viverem nesse ambiente. Dentre essas transformações, o autor destaca: as florestas de palmeiras, as florestas de castanhais e as florestas de lianas.

Segundo ele, nessas áreas onde se encontra a dominância de determinadas plantas em detrimento de outras, existem muitas espécies que são ou foram utilizadas. Ao longo do tempo, os seres humanos sucessivamente alteraram de modo contundente o ambiente, plantando diretamente, transplantando de uma área a outra e protegendo espécies úteis em relação às espécies inúteis ou nocivas.

Não podemos afirmar se tal fato seja intencional ou não, mas o certo é que os Nukak (assim como os Huaorani) alteraram seus locais de habitação. Áreas que não existiriam se não fossem pelo constante manejo indígena, paisagens que foram continuamente alteradas e transformadas nessas zonas de maior influência antropogênica. Deve-se levar em consideração a dinâmica de descarte, como narrado acima, incluindo, também, os velhos e

novos acampamentos e as roças erguidas próximas aos locais de moradia, que fazem parte de um processo maior que atraem vários dos principais agentes dispersos.

Existe assim o que Binford (1981) compreende como sendo uma área de maior afetação, *economic zonation*. Pode ser mais bem entendida como uma área de atuação em que existe uma influência humana maior, sendo compreendida nas imediações do acampamento. Como o autor mesmo descreve:

We can begin to think of zonation in terms of the immediate surroundings of the camp, which are generally quickly overexploited and therefore may provide very little in the way of foods except, of course, in the event there is a highly aggregated, renewable resource near the site. [...] This is the zone which is exploited by task groups who stay away from the residential camp at least one night before returning. In many cases groups may remain away from residential camps for considerable periods of time. (BINFORD, 1981, p. 7)

Essa é uma representatividade de uma área que compõe as constâncias diárias de habitação, de usos e de movimento, onde são construídas as possibilidades do viver. É carregada pelos usos das atividades do dia-a-dia e, após determinado período, é abandonada, deixando para trás os rastros de usos e relegando ao futuro a possibilidade de uma nova área florestal.

Levando essa conceituação para o exemplo etnográfico Nukak, podemos perceber que essa “zonificação econômica” é a área representativa do local onde temporariamente eles estão habitando. Todavia, esse local é constantemente abandonado quando se compreende que já não é mais um local positivo para a habitação, ou porque os recursos estão localizados em locais muito distantes, ou porque a própria dinâmica do viver proporciona esse deslocamento.

Contudo, damos enfoque aqui no que se desenvolve a partir do que fica. Como Politis (1999) e Cabrera et al. (1994) percebem, dentro dessa zona habitada, nas áreas de ocupação mais antigas, acampamentos abandonados onde os Nukak se estabeleceram por um determinado período de tempo, encontram-se palmeiras como “*seje*”, “*platanillo*” e as árvores “*poperea*” e “*guaná*”, que estão em concentrações incomuns. Nesse sentido, são plantas hiperdominantes, em toda a floresta tropical, plantas que possuem uma concentração para além das demais nos locais onde os mesmos estavam e que, coincidentemente ou não, são usadas em seu dia-a-dia. Somada a essa dinâmica de descarte, uso e mobilidade:

When the Nukak abandon their camps the ground is left covered with large amounts of seeds of fruits consumed during occupation. This high concentration of seeds places some species in an advantageous situation in a tropical rainforest

environment, which is typically highly competitive for sunlight and nutrients. (POLITIS, 1999, p. 110)

Esse mecanismo de constantes mudanças, oriundo de um modelo de organização social, certamente culminou com a intensificação do manejo. O uso e consumo de plantas oriundas da floresta ao redor provocaram alterações e a construção de novas florestas, que modificaram o ambiente, bem como alteraram o horizonte habitual. Viver, nesse sentido, é retornar a antigos caminhos e habitações, é um passado presente, uma vida que retorna ao que já foi.

Conforme tratado acima, o que defendemos aqui é que os povos amazônicos manejaram os recursos florestais conforme suas próprias maneiras de habitar, modificando o ambiente, compreendido como natural de maneiras sutis e persistentes, ou ainda de formas mais intensas.⁹ Como argumentam Levis et al (2018; 2017), as florestas domesticadas são reconhecidas pelas constantes presenças de fragmentos de utensílios, ferramentas e outros víveres que os grupos indígenas deixaram, além dos recursos florestais dominantes, como uma ou algumas espécies úteis favorecidas por atividades humanas de longo prazo. Construindo alterações persistentes, as paisagens antropomórficas através do manejo e cultivo de espécies úteis geraram mudanças fundamentais nos ecossistemas em escala local.

Seguindo a perspectiva dos autores acima, talvez possamos sugerir que as práticas de manejo transformaram de maneira profusa a composição florística das espécies vegetais, por meio das constantes criações de “ilhas de recursos” no meio da floresta, que são áreas ricas em plantas utilizáveis, comestíveis ou produzidas para outros fins.

No caso Nukak, mesmo que as mudanças na composição florestal fossem o motivo principal e o constante objetivo das atuações humanas, notamos que as práticas de manejo e interação modificam a composição e a estrutura da floresta, através de um processo de longo prazo. Somente depois de anos, aquela área utilizada e abandonada se torna uma mancha repleta de víveres a serem utilizados.

Todavia, um tema perpassa o debate em torno da domesticação das plantas, ou das florestas, se assim podemos dizer. Como objetivam Levis et al (2018), de maneira direta ou indireta: “people interacted with natural ecological processes to transform pristine forests into domesticated forests with different degrees of human intervention through unintentional and intentional management practices” (LEVIS et al, 2018, p. 3).

⁹ Ver em: LINS, J. et al. Pre-Columbian floristic legacies in modern homegardens of Central Amazonia. PLOS ONE, San Francisco, v.10, n.6, e0127067, 2015; Surrallés, Alexandre & Hierro, Pedro García (orgs.). *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of the Environment*. Copenhagen, Iwgia, pp.22-35. 2015.

As práticas de remover as plantas que não são úteis na floresta, tais como a abertura do dossel, limpeza do sub-bosque, capina e corte de lianas, são utilizadas para beneficiar seletivamente espécies úteis ou aumentar sua taxa de crescimento, reduzindo a competição de plantas não úteis ao redor das plantas usadas. Como defende Balée (1994), a atuação humana fomenta várias possibilidades que impelem o crescimento de novas plantas.

Sobre essa temática, Levis et al (2018) percebem que existem algumas práticas realizadas que fornecem alguns modelos de interação com processos ecológicos, como a alteração na disponibilidade de luz, que adentra determinadas áreas da floresta que outrora eram dominadas por um denso dossel representativo das grandes árvores, ou através da agricultura de corte e queima, atividades oriundas da ocupação temporária de algum sítio.

Outra prática bastante comum, usada para remover plantas que não possuem uma usabilidade direta para as pessoas e que se encontram na floresta permitindo abertura do dossel, baseia-se nos atos de limpar as áreas imediatas ao local de habitação, nos atos constantes de capinar, no corte das trepadeiras e na remoção de indivíduos improdutivos de espécies úteis.

Essas práticas são regularmente utilizadas para beneficiarem, seletivamente, determinadas espécies socialmente úteis, reduzindo os custos da concorrência em seu habitat. Espera-se, assim, que aumentem o desempenho das plantas úteis selecionadas para permanecerem.

Uma atividade constantemente realizada, segundo os autores, é a proteção de mudas de plantas, ou mesmo de plantas já crescidas e de seus frutos, mantendo-as vivas através de várias práticas, como o uso de práticas extrativas não destrutivas, evitando incêndio perto de árvores úteis, e constantes podas, repelindo espécies de formigas cortadeiras. A proteção pode ser direcionada a indivíduos com características específicas ou a populações de plantas inteiras, reduzindo a abundância de herbívoros e ou predadores.

Levis et al (2018, p. 4) propõem que um processo natural de dispersão de sementes pode ser aprimorado pelas constantes intervenções humanas. Como exemplo, o ato de deixar determinadas frutas nas árvores, para que os animais possam se alimentar nas suas respectivas áreas habitadas, e assim propagarem as sementes ou, ainda, cultivando espécies de sementes que geram grandes frutos para atrair caça. Essas práticas, segundo os autores, são comuns em comunidades tradicionais da Amazônia.

Em ambos os casos, tanto Nukak quanto Huaorani, podemos perceber que há um processo de ligação ora com um passado donante, ora com um andar meticuloso, que

proporciona aos humanos o desenvolvimento e a propagação de seus valores socialmente organizativos, como também modos de se relacionaram a várias formas de vida.

A prática do manejo da floresta ocorre independentemente do ato consciente. Dada à reprodução das coletividades, dos processos de acumulação e das mudanças, esse manejo é construído. Quando as pessoas decidem sair de um local a outro, não é somente os utensílios e materiais que levam consigo, mas também uma floresta em que vivem. Com isso, aquele abrigo necessário para o viver se propaga no tempo, envolvendo uma série infindável de agentes.

4.4 ALGUMAS ATIVIDADES HUMANAS: PLANTIO E MANEJO

A atividade humana pode ser apreendida em outros sentidos ainda, como através do ato de transportar, de modo intencional ou não intencional, as sementes e plantas de um lugar para outro, fora ou dentro dos limites geográficos onde a população de plantas se concentrava. Cria-se, assim, uma rede de dispersão que está ligada ao plantio de mudas ou à transposição ao longo de trilhas florestais, nos caminhos para as roças e hortas ou nas trilhas de caça.

Outro modelo que permite esse processo interacional é a seleção de características preferíveis, práticas de seleção de determinadas qualidades movidas pela preferência humana; por exemplo, frutas com tamanhos maiores ou propriedades desejáveis, como: o doce, a massa contida no fruto, óleo, o cheiro, o sabor, a coloração, etc... Conforme Levis et al: “selection does not necessarily imply intentionality; however, if unconscious practices lead to changes in plant traits, followed by selection and propagation, these actions start to be systematically repeated” (LEVIS et al, 2018, p. 6).

A queima para o plantio tem sido uma forma de manejo que se demonstra eficaz para esse tipo de relação. Como preferem os autores, as pessoas têm utilizado o fogo em florestas ou roças principalmente para cultivo, mas também de uma maneira controlada para gerenciamento de lixo perto de suas casas.

Uma categoria que não poderia faltar é o plantio direto, de maneira intencional, a semeadura, transplante de sementes e mudas para áreas cultivadas. Levis et al (2018) afirmam que: “planting practices may increase a useful plant’s performance, survival and reproduction because people usually take care of seedlings after planting” (LEVIS et al, 2018, p. 7).

Por fim, podemos levar em consideração o melhoramento dos solos, ato que envolve várias práticas, como a adição de carvão e cinzas, que liberam nutrientes e carbono no solo, o uso de aditivos orgânicos, como resíduos humanos e animais, resíduos de colheitas, folhas,

uma cobertura vegetal morta que é abandonada sobre o solo, sujeira e água, dentre muitas outras práticas resultantes das atividades diárias.

Compreender os possíveis sistemas de manipulação e manejo das plantas é fundamental para que possamos perceber as possibilidades de um mecanismo que, conforme percebemos, está por trás de todo esse sistema de usos, descartes e reconstrução de florestas.

O que está por trás de todo debate até o momento, e que foi tratado de maneira indireta, é a noção de domesticação de plantas. Esse debate foi mais bem tratado por Clement (1999; 2006; 2015), que propõe, basicamente, uma escala gradativa entre a relação que os grupos humanos mantêm com as plantas.

Segundo o autor, existem alguns níveis em que essa relação pode acontecer. Essas categorias abrangem plantas silvestres, sem nenhum grau de domesticação, incipientemente domesticadas, semidomesticadas e totalmente domesticadas.

Clement (2015) alega que a Amazônia era domesticada muito antes dos europeus estarem aqui. Tais modificações das espécies e dos ecossistemas são devidas à atividade de domesticação, tanto de populações de plantas e animais como também de paisagens. Podemos, assim, compreender o fenômeno da domesticação das plantas como um fenômeno de longo prazo, um processo no qual a seleção natural interage constantemente com a seleção humana, construindo gradativas mudanças, que melhoram a utilidade de várias plantas. Geram, com isso, adaptações às paisagens domesticadas. Nesse sentido, há um *continuum* desde a mudança incipiente até o status totalmente domesticado.

O autor, então, define a domesticação da população das plantas como sendo:

Plant domestication is a co-evolutionary process by which human selection on the phenotypes of promoted, managed or cultivated plant populations results in changes in the population's genotypes that make them more useful to humans and better adapted to human intervention in the landscape. (CLEMENT, 1999b, p. 3)

O autor deixa claro que a domesticação é um processo de mútuo desenvolvimento, uma maneira profícua de construção, tanto humana quanto das plantas, que acarreta um movimento de co-evolução, através de processos que envolvem a relação estrita entre os dois membros, sempre priorizando os efeitos da utilidade, na relação entre uso e intervenção.

Uma característica fundamental que concebemos nesse processo é a ideia central de que, para qualquer efeito posterior, a domesticação é antes de tudo um processo e, como tal, Clement (2006) afirma que seus resultados se formam através de um *continuum*, um processo do eterno devir, nunca cessado. A ideia de manejo, trabalho humano sobre as plantas ou

paisagens, é uma constante que nunca tem um fim, dado o processo de construção do próprio mecanismo de habitação e de produção da vida.

Clement (1999) propõe que existem gradações ou etapas nesse processo de domesticação de plantas, mas o limite de sua tese diz respeito à ideia da reprodução das plantas. Assim, o que separa os dois polos, plantas selvagens totalmente domesticadas, é a impossibilidade das plantas, consideradas domesticadas pelos grupos humanos, não se reproduzirem sem a interferência humana.

O autor define como plantas selvagens aquelas representativas de uma população naturalmente evoluída, cujos genótipos e fenótipos não foram modificados por intervenção humana. Dessa forma, é um tipo de população de plantas que se desenvolve sem qualquer tipo de interferência humana, ou de qualquer outro animal.

A classificação de Clement (1999) ainda possui outras categorias, a das plantas que inicialmente começam a fazer parte dos horizontes de atuação humana e a se movimentarem de acordo com a alteração humana em determinados locais, mas que não necessariamente são selecionadas por grupos humanos. O autor as reconhece como sendo incidentalmente co-evoluídas (*incidentally co-evolved*). São estas que se voluntariam e se adaptam em um ambiente alterado por grupos humanos, possivelmente passando por alterações genéticas, mas sem uma seleção estrita desses grupos.

De forma direta, intencionalmente ou não, a primeira categoria que Clement (1999) propõe como sendo relativa à intervenção humana para com as plantas é a domesticação de forma incipiente. As plantas incipientemente domesticadas são representativas daquela população que foi modificada pela seleção e intervenção humana (pelo menos sendo promovida), mas cujo fenótipo médio ainda está dentro da faixa de variação encontrada na população selvagem para as características sujeitas à seleção.

A outra categoria que o autor propõe são aquelas plantas consideradas semi-domesticadas. Nesse ponto, já existe uma separação genética entre as plantas selvagens, o que condiz com a utilização e modificação para o uso nas atividades humanas. O autor, então, define como sendo:

A population that is significantly modified by human selection and intervention (at the very least being managed) so that the average phenotype may diverge from the range of variation found in the wild population for the trait(s) subject to selection. The variance of this phenotypic average may be larger than that of the wild population, because the phenotypic variation now includes both types that are common in the wild population and types that are novel. (CLEMENT, 1999, p. 3)

Por fim, a última categoria é aquela das plantas e populações totalmente domesticadas, por essa dinâmica de utilização e movimentação humana, mas cuja adaptabilidade ecológica foi reduzida a ponto de sobreviver apenas em ambientes criados pelo homem, especificamente em paisagens historicamente cultivadas. Assim, se a intervenção humana cessa, a população morre em pouco tempo, não conseguindo mais sobreviver sem a constante intervenção. Por esse motivo, sua adaptabilidade é reduzida.¹⁰

Existe um fluxo que conecta plantas e homens em relação aos eixos domésticos e selvagens, uma apropriação e uso das plantas de acordo com o manejo humano. Essa transformação, em uma dada espécie ou em uma população, posteriormente causa o que o autor chama de domesticação da paisagem. Em *stricto sensu*, seria um movimento parecido com a noção de domesticação das plantas. Uma escala que propõe dois polos limites: de um lado, uma paisagem pristina intocada pela ação humana; do outro lado desse espectro, a paisagem completamente dominada pela atuação humana.

A perspectiva de uma domesticação da paisagem está diretamente ligada às ações humanas que deixam traços que podem ser notados através dos tempos. Clement e Cassino (2018) afirmam que as paisagens, em última medida, podem ser compreendidas como uma herança provocada pela ação humana no passado e que contêm um efeito de promover a vida dos grupos humanos que nelas habitam.

Assim, podemos compreender que a noção de domesticação da paisagem:

[...] is a process in which human intervention in the landscape and manipulation of landscape components result in changes in landscape ecology and in the demographics of its plant and animal populations, resulting in a landscape more productive and congenial for humans. (CLEMENT, 2018, p. 3)

Diversos processos podem interferir nessa construção das paisagens e em sua domesticação. A presença humana afeta o ambiente circundante, de maneira direta ou indireta. Clement (2018) chama atenção para um fato interessante. Segundo ele, talvez a intenção humana não seja interferir de forma concisa nas paisagens, existe antes a necessidade de ter espaço, mudar seus acampamentos permanentes e assentamentos provisórios, abrir novas roças, construir determinadas estruturas, modificar um local para se melhor viver.

¹⁰ Clement (1999) ainda propõe mais duas subdivisões a partir das plantas domesticadas que não foram abordadas aqui com maior ênfase, por serem propostas que fogem da temática da presente pesquisa. São elas: “Landrace: A domesticated (or occasionally semi-domesticated) population selected in a cultivated landscape within a restricted geographical region with high phenotypic variability and relatively high genetic variability. Modern Cultivar: A highly selected and modified plant population or clone adapted exclusively to intensive monocultures with much reduced phenotypic and genetic variabilities.” (CLEMENT, 1999, p. 4).

Contudo, o autor ainda propõe que existem alguns modelos de domesticação das paisagens. Pode-se dizer que uma paisagem é pristina, intocada pela ação humana. Um tipo de paisagem em que, segundo o Clement (1999), não houve populações de plantas ou animais, e que não pode ser encontrada com facilidade. Afinal, a intervenção humana é constante e se perde no horizonte do tempo.

Seguindo a linha de intervenção humana, o autor propõe o que seriam as paisagens promovidas:

[...] a landscape in which desirable plant populations and individuals are encouraged through seed dispersal; minimal ecosystem clearance, for example, around campsites and along trails; and expansion of the edges between ecosystems, as ecotones tend to be more productive. Fire may be an important tool for these activities. (CLEMENT, 2018, p. 2)

Esse é um modelo que propõe uma intervenção bem pontual, uma manifestação que está diretamente ligada ao incentivo de populações e indivíduos de plantas desejáveis. É incentivada por meio do manejo de determinadas áreas e pela expansão das habitações humanas em determinados pontos, o avanço da floresta. Mesmo que exista um baixo nível de interferência humana, as modificações promovidas podem ser notadas por anos após o abandono da área.

As paisagens manejadas são aquelas com um grau de modificação e alteração um pouco maior. Essa seria uma categoria ligada à completa transformação da paisagem, no intuito de fomentar o crescimento de uma ou algumas plantas selecionadas, e outras populações úteis. Isso, segundo Clement (1999), através de um processo de constante trabalho, através do desmatamento e queima da floresta, plantio direto ou extensivo, preparação de canteiros e a remoção de ervas indesejadas.

Um fato importante, como ligeiramente mencionado acima, é que, nesse estágio em que as plantas foram manejadas, como Clement (2018) propõe, “the difference between promoted and managed is one of degree, with more conscious application of some practices, while other practices may continue to be unconscious” (CLEMENT, 2018, p. 3).

Por fim, as paisagens completamente modificadas ou as paisagens cultivadas são aquelas que envolvem a completa transformação biótica. Esse é um tipo de paisagem antropomórfica, construída a partir da intervenção humana. As plantas cultivadas não sobrevivem muito depois do abandono dos grupos humanos, porque as mudanças nas plantas que favorecem o crescimento das populações humanas, também favorecem a dependência de determinadas populações vegetais.

Essa é uma mudança muito grande para a paisagem, alterações que se mantêm no ambiente por anos após as populações humanas abandonarem suas áreas. As futuras ocupações que naqueles locais se estabelecerem podem vir a se beneficiar das mudanças ocorridas pelos seus antecessores. Assim, são paisagens estritamente influenciadas pelas transformações humanas.

Visto isso, segundo Clement (2010), nessas duas estruturas de transformação das populações de plantas e a posterior transformação das paisagens, podemos notar que existe uma interlocução inseparável entre o trabalho humano e as posteriores mudanças. Os efeitos de domesticação, percebidos pelo autor, estão intimamente relacionados, uma vez que as populações domesticadas requerem algum tipo de manejo da paisagem, em especial, o cultivo.

Essa concepção de uma lógica da domesticação, seja das populações de determinadas plantas, seja das paisagens, pressupõe uma constante atuação humana. Os efeitos da dominação são assim compreendidos como um processo de longo prazo, no qual as atividades humanas acabam interferindo, gerando gradativas mudanças que atuam na melhoria e na utilidade de determinadas plantas para os seres humanos e, por consequência, nas suas adaptações às paisagens domesticadas.

Assim defende Clement (2015, p. 2) “there is a continuum from incipient change to fully domesticated status, where the plants depend upon humans for their survival”. Então, podemos nos perguntar: se as plantas, sendo totalmente domesticadas, são estreitamente dependentes das atividades humanas, os grupos humanos, ao domesticar as plantas, são estritamente dependentes delas para sobreviverem?

O exemplo etnográfico trazido anteriormente, que dava ênfase ao processo de consumo, descarte e habitação Nukak, talvez demonstre que uma afirmativa positiva não é sempre verdadeira. De modo geral, podemos perceber que existe uma ligação entre o consumo, o descarte e a produção da vida cotidiana, que perpassa o uso constante de determinados locais de busca de alimentos e víveres. Esses locais podem ser compreendidos como antigos locais de habitação humana, onde grupos viveram e favoreceram a construção de determinadas estruturas vegetais, que nos períodos atuais servem como refúgio nos movimentos pela floresta.

Entre esse grupo, como demonstra Politis (2007), o uso de plantas encontradas na mata é mais valorizado que o daquelas que são plantadas. O que é encontrado durante as caminhadas é trazido para a região de habitação e processado, sendo que essas provisões são aquelas consideradas “essenciais” para a manutenção da vida.

A mobilidade Nukak é uma prática estratégica que só é possível graças a um processo sofisticado de manejo e uso dos recursos florestais. Na verdade, se podemos tecer uma crítica ao modelo desenvolvido por Clement (1999; 2015), no que toca sua compreensão do conceito de domesticação, é a grande ênfase que ele dá a uma divisão estrita entre esses polos de domesticação e não-domesticação de algumas populações de plantas e a dependência que os grupos indígenas podem ter daquelas que são domesticadas.

A partir dos dados obtidos entre os Nukak como também entre os Huaorani, podemos perceber que existem modificações realizadas em determinados grupos de plantas que não necessariamente dizem respeito às alterações genéticas que, por consequência, levariam a um processo de identificação, como sendo plantas domesticadas ou não.

A efetividade do argumento de Politis (1996, 2007) está focada no fato de que sua etnografia permite perceber que os Nukak e os Huaorani, preferivelmente, fazem uso de plantas concentradas em determinados locais, que foram manejadas, mas que não fazem parte desse campo de plantas que são ora selvagens, ora domesticadas, entre outros graus de domesticação.

Isso significa que determinadas espécies ou grupos compostos por plantas úteis se tornam concentrados em determinadas áreas das florestas. Isso não quer dizer que, necessariamente, exista uma modificação de seu fenótipo ou genótipo. A associação entre um modelo de habitação que favorece a mobilidade em detrimento de uma fixidez sem dúvidas favoreceu essas concentrações. Como demonstrado acima, os padrões de descarte e consumo, somados a esse modelo habitacional, foram importantes para que espécies úteis pudessem ser encontradas, sem necessariamente estarem dispostas em algum patamar de domesticação.

Outro ponto que nos chama a atenção é o fato de que Steege et al (2013), utilizando amostras e estudos recolhidos em toda região amazônica, perceberam que a maioria das espécies hiperdominantes são compostas por populações domesticadas de forma incipiente ou não domesticadas, em vez de populações totalmente domesticadas. Esse achado, como sugere Levis et al (2018), pode nos fazer crer que os grupos humanos provavelmente estavam gerenciando espécies hiperdominantes nas florestas, ao invés de investir seus esforços para domesticar completamente as populações daquelas plantas que são mais manuseadas.

Práticas como o manejo e o estímulo de plantas encontradas na floresta podem ter sido vias de interação que, ao invés de priorizarem a domesticação ou a primazia humana nessa relação, construíram outros modelos de atuação:

For instance, practices that remove non-useful plants in the forest, such as opening the canopy, clearing the understory, weeding and cutting lianas, are used to

selectively benefit useful species or enhance their growth rate by reducing the competition of non-useful plants around the targeted plants. As a side effect, humans increase light availability in the forest and tend to favor light demanding species that may therefore be protected if useful. More similarities are expected inside each category than between them because each category leads to a unique type of interference in natural ecological processes. Nonetheless, their interactions may result in a diverse composition of useful species with different or even contrasting adaptations. (LEVIS et al, 2018, p. 4).

Visto isso, o modelo que prioriza a relação entre o domesticado e o selvagem pode nos levar a essa lógica do que é plantado e não plantado. Isto é, o selvagem como sendo aquilo que se desenvolve de forma autóctone, sem a intervenção humana e o domesticado, aquele grupo extremamente dependente das condições criadas por agrupamentos humanos.

Todavia, as plantas existentes nas florestas que são movidas e modificadas pelo uso não participam, estritamente, dessa ordenação. Através da ótica da mobilidade, essa relação pode ser compreendida como um caminho complexo de concentração de recursos nos caminhos florestais, ao invés de uma relação de domesticação e dependência.

Politis (2007) descreve que, durante as incursões pela mata, são realizadas atividades que não têm um resultado imediato em relação à coleta. Ou seja, durante algumas movimentações, existem atividades que são praticadas com pretensões futuras. São atividades que não possuem um retorno mensurável de conquista de bens, no que diz respeito a levar os produtos obtidos para o acampamento, mas essas atividades, no entanto, fazem parte de um mecanismo sofisticado de gerenciamento de recursos.

Atividades essas que incluem o corte de palmeiras para cultivar larvas (*mojojoy*), visitar áreas com concentrações de certas árvores para verificar se a fruta está madura, visitar campos abandonados para monitorar a regeneração de plantas, verificar a localização e a condição de favos de mel, e assim decidir se é necessário realocar o acampamento, assim por diante. São práticas que fomentam atividades dentro da mata, uma manutenção dos bens encontrados alhures, mas que se tornam integrantes de uma rede de relações que conectam o passado e presente, a atuação de grupos humanos e das próprias conexões entre os vegetais.

O que podemos crer é que as plantas concebidas como domesticadas não possuem um valor que se sobressai àquelas que são coletadas na floresta. No caso Nukak, podemos ressaltar que categorias de plantas que não possuem características como estas – domesticadas – são as preferidas. O gerenciamento dos resíduos, somado à alta mobilidade, proporcionam a vida Nukak. Uma constante que se autopromove através de seus atos e das experiências da vida cotidiana, bem como favorece uma constante ecológica que enriquece as áreas e locais em que se concentram determinadas plantas.

Outro ponto que podemos levar em consideração, de modo generalista, no contexto amazônico, é a interação multiespécies, como sugere Tsing (2017). Existe uma relação, que a nosso ver supera uma relação de domesticação, que visa “extrair” caracteres úteis de determinadas plantas para que os grupos humanos possam subsistir. Na verdade, a partir dos contextos anteriormente comentados (em especial os Nukak), notamos que existe uma noção de relação que propõe não um engajamento através de um modelo de domesticação, mas de uma relação de interação que vai além do plantar – colher.

Tal relação perpassa por significações que são propostas por valores culturalmente instituídos, como a preferência de uma forma de busca e processamento de alimentos, a valorização do andar na floresta como princípio da busca, a relação de estar em contato com uma alteridade possível, dentre outras.

Essas relações, podemos dizer, seguindo os passos de Mendes dos Santos (2019, p. 11) envolvem pessoas e plantas em estruturas que visavam “relações ecológicas particulares e empregaram sofisticados processos de transformação, sobre (e com) as quais foram desenvolvidas saberes e investidos procedimentos tecnológicos específicos, além das interações familiares e multiespécies”.

Os dados etnográficos sobre diversos grupos amazônicos nos levam a perceber que, para além da domesticação, existe a ideia da relação. Talvez a perspectiva que coloque, de um lado, o doméstico e, de outro, o selvagem, tenha pouco rendimento analítico, devido às constantes intervenções humanas, seja nos espaços de floresta, seja nos usos e práticas em locais de habitação. Esses dois princípios muitas vezes estão mesclados.

Plantas, antes de serem domesticadas, podem ser incentivadas a crescerem e a se desenvolverem em seus próprios ambientes e locais de habitação, bem como podem ser plantadas e manejadas em outros, ou ainda serem fomentadas a crescerem devido aos constantes usos e descartes. Em termos gerais, como discute Politis (2007), em relação a esse modo de relação ecológica, a mobilidade Nukak pode ser percebida como um resultado da constante realocação dos acampamentos residenciais próximos a certos viveres, quando esses estão disponíveis e/ou abundantes.

O abandono do acampamento não condiz com a escassez de recursos. Muitas vezes, o abandono é anterior ao declínio ambiental; o abandono e a posterior mudança ocorrem quando muitos produtos ainda são abundantes, sejam animais de caça ou frutos silvestres. Posteriormente, o derivado ecológico desse modelo habitacional é positivo:

The Nukak construct a residential camp that, after being abandoned, is transformed into a type of “wild orchard,” augmenting the resource potential of the area. This

sophisticated settlement and mobility system is connected to the various layers of the rainforest, as the Nukak displace the lowest stratum of the rainforest ecosystem but leave the forest canopy intact. This is a sort of horizontal slip that creates patches without disturbing the natural stratification of the tropical rainforest. In the long term, residential camps are not established where there is a high concentration of resources, since the establishment and subsequent abandonment of these camps foment such concentrations. (POLITIS, 2007, p. 184).

Para além de um recurso de domesticação, a noção central que liga de maneira relacional os grupos humanos a todo complexo vegetal condiz, antes, com um modelo interacional que proporciona uma forma de múltiplas influências e não a sobrevalorização de um sobre outro.

No caso Nukak, percebemos que essa múltipla influência coabita na esfera de um modelo habitacional específico, bem como nos padrões de consumo e descarte de produtos. Por outro lado, temos a atividade de uma floresta que gera locais específicos com concentrações de provisões em determinados sítios após os anos de abandono. Assim, quando os humanos saem de cena, a mata chega e se reproduz, causando o futuro retorno desses ou de outros grupos, gerando assim um ciclo constante de transformação e retorno.

Seguindo a crítica, se considerarmos a domesticação como uma forma de relação, segundo a perspectiva de Clement, tendemos a percebê-la como um mecanismo, que, apesar de coevolutivo, corresponde a desejos que partem de um só ente dessa relação, os humanos. Segundo essa perspectiva, há um conjunto de escolhas que são realizadas para que as melhores qualidades de determinada população de plantas sejam escolhidas. Há, ainda, uma seleção antropogênica de algumas plantas, consideradas úteis em detrimento a outras.

Existe uma objetividade nessa relação, que se finda em uma escolha de determinadas características, como se plantas fossem somente concebidas como objetos úteis, o que não corresponde com a realidade ameríndia.

Se fugirmos dessa concepção de domesticação enquanto uma seleção de características úteis, e abraçarmos a compreensão de domesticação enquanto um processo relacional entre pessoas e plantas, podemos compreender, como Balée (1984), que existe um processo um pouco mais amplo que abarca um movimento histórico. O autor percebe que grupos amazônicos pré-históricos, através de suas próprias práticas habitacionais, criaram determinados nichos bióticos, em que eram possíveis viver, e esses nichos historicamente se tornaram as florestas antropogênicas.

Assim, essa é uma perspectiva relacional que proporciona uma comunicação entre o passado e o presente, através das florestas antropogênicas ou das paisagens transformadas. Um movimento relacional que conecta grupos que nunca interagiram, mas que compartilham

uma característica em comum: a vida socialmente relacionada com vários outros organismos vivos, várias coletividades com uma conexão temporal.

Por fim, ainda podemos argumentar, seguindo os passos de Rival (1998, 2002), que os grupos ameríndios nômades, ou de constantes mobilidades, podem ter realizado, na realidade, uma opção política na escolha de priorizarem as relações entre plantas não-domesticadas, ao invés de domesticá-las. Para os Nukak em específico, há um esforço em se mover dentro de seu território e uma valorização daquilo que é extraído no interior da floresta. Assim, a busca por provisões possui um valor social que condiz com as praticidades culturais, como também pode ser pensada como uma estratégia de atuação em relação ao ambiente em que vivem.

Rival (2007) percebe que ainda existem outros modelos interpretativos que podem dar conta dessa problemática no contexto amazônico. De modo geral, a autora defende que uma instância da qual não podemos nos afastar, quando vamos trabalhar com o conceito de domesticação, é aquela que abarca as escolhas identitárias dos grupos.

A autora propõe que, antes da invasão europeia, os grupos nativos que habitavam a região amazônica já cultivavam ou administravam pelo menos 138 espécies de plantas, das quais um número substancial estava em avançado estado de domesticação. Rival (2007) propõe que é muito mais promissor se dedicar a uma abordagem que reconhece que os grupos indígenas manipularam ativamente o ecossistema florestal e não somente um grupo ou alguns indivíduos vegetais em específico.

Cabe reconhecer que esses povos enriqueceram os solos, manejaram e diversificaram uma ampla gama de espécies de plantas e, no processo, criaram as condições físicas e materiais para manter diferentes formações sociais. Conforme a autora reconhece, independentemente das práticas serem exclusivamente o cultivo, a horticultura incipiente e a agricultura intensiva e sedentária, ou um misto de cada uma das possibilidades de interação entre pessoas e plantas, no que dizem respeito à perpetuação da vida, os grupos amazônicos usaram de seus conhecimentos e práticas para construir suas condições de viver.

Esses não eram apenas modos alternativos de existência, ou de escolher algumas plantas ao invés de outras. Sobretudo, as pessoas também estavam escolhendo uma forma particular de vida e uma identidade particular:

A group's adoption of either hunting and gathering or intensive agriculture as the main and valued subsistence strategy represents a collective choice. Integral to the identity formation process, this choice comes to form the basis for the development of historical consciousness. (RIVAL, 1999, p. 81)

Assim, ao optar, como defende a autora, em atuar de modo a contribuir com a transformação da floresta sem intensificar a seleção e a propagação de espécies vegetais totalmente domesticadas, os grupos amazônicos que permaneceram com esse *modus* habitacional, que prioriza os constantes movimentos no interior das florestas, podem investir mais em um processo de interação entre pessoas e plantas, que não se finda na perspectiva da domesticação.

5 NO FIM DO CAMINHO

Chegar a uma conclusão em um trabalho que possui tantas aberturas possíveis e tantos temas que foram tratados de maneira direta e tangenciais pode parecer uma falácia. Então, para além de uma conclusão com um fechamento obtuso, proponho aqui desenvolver a retomada de alguns desses caminhos abertos tendo em mente o processo de compreensão que proporcionou a construção das discussões que desenvolvemos neste trabalho.

De maneira geral, há muitas instâncias que foram desconsideradas no desenvolvimento desta dissertação a fim de mantermos o foco em um debate específico. Temos que levar em consideração que dado os vários contextos etnográficos apresentados e os temas abordados, bem como os caminhos argumentativos que orientaram esta pesquisa, tivemos que seguir determinadas rotas argumentativas no intuito de manter a veracidade e a composição da escrita. Todavia não desconsideramos o fato de que muitos outros caminhos poderiam ser seguidos e muitos outros temas que aqui não foram tratados poderiam ser elencados como essenciais, mas que não estão sendo colocados em primeiro plano.

Certamente, a partir do volume de dados obtidos e das discussões envolvidas, muitas possibilidades argumentativas poderiam ter sido mais bem trabalhadas, ou terem tomado outros rumos. Todavia podemos perceber que, necessariamente, muitos temas aqui tratados não exigem uma explicação peremptória. Na verdade, a argumentação criativa de alguns temas aqui abordados não leva a uma conclusão, mas a continuidades.

Um dos grandes desafios aqui encontrados foi justamente este, de encontrar um caminho no meio de tantas possibilidades apresentadas em um horizonte dissertativo. Contudo alguns temas aqui se deslocaram em uma visão mais imediata, como sendo mais ligados a essa perspectiva que liga todos os contextos etnográficos, que é o movimento. Tentamos, de maneira geral, abordar temas que orbitavam em todos desse tema como: a caça, a coleta, plantio, habitação, o saber, dentre outros.

O habitar a floresta, pelas populações indígenas, requerer muitas interações que não podemos dar conta em sua ampla totalidade, todavia movimentamos muitos conceitos que tentam compreender alguns aspectos dessa totalidade no intuito de dar sentido e conexão aos caminhos analíticos.

Resgatando os argumentos acima desenvolvidos podemos perceber que nos três capítulos existe uma preocupação em abraçar algumas orientações que são alimentadas por três correntes científicas diferentes. Nesse sentido um diálogo possível é estabelecido no

intuito de fortalecer e minimamente contribuir para os futuros debates que envolvam as dinâmicas possíveis do processo de viver dos grupos indígenas.

Em especial, no primeiro capítulo percebemos como o desenvolvimento sobre as possibilidades de habitação nos solos amazônicos se deram. Múltiplas frentes argumentativas foram elevadas para compreenderem historicamente as possibilidades de viver nesta região. Desde argumentos “monocausais” que propunham uma relativa pobreza nos solos e um baixo desenvolvimento sociopolítico até as possibilidades de construção de florestas antropogênicas que propunham um saber no habitar que possibilitava a vida.

Passado o postulado de Steward para sua aluna Meggers (1954, 1971) percebemos que a autora, dentre suas várias formas argumentativas compreende a floresta amazônica com sendo um ambiente com poucos recursos no que diz respeito à existência de sociedades demograficamente densas e sociologicamente complexas, devido a inúmeros fatores como os solos pobres, as condições climáticas bem específicas da região como também dada uma falta de consumo proteico.

Contrário a essa proposta argumentativa Roosevelt (1980, 1992, 1993, 1996) percebe no ambiente amazônico diferente. Saindo da dicotomia várzea – terra firme, a autora percebe que havia possibilidade de manejo, e habitação possíveis em solos amazônicos e que a complexidade sociopolítica não estaria ligada a uma possível pobreza geográfica.

Assim, a complexidade sociopolítica podia ser encarada em outras frentes e as dimensões ambientais tomam outras formas de análises, como a ecologia histórica proposta por Balée (1989, 1994) e Posey (1987) que compreendiam, através de uma abordagem multidisciplinar, um debate que liga de modo relacional grupos humanos ao ambiente em um modo que as sociedades humanas transformaram e ainda transformando os locais onde habitam, de modo a construí-los, isso em interações que envolvem contextos históricos diferentes e que se tocam através dos contínuos vegetais.

Todavia esse repertório teórico é movimentado como base para os argumentos desenvolvidos nos demais capítulos, principalmente do que diz respeito à transformação das paisagens que é um tema que percorre toda a dissertação, seja de modo direto ou não, mas que sem dúvidas está presente através das demais discussões. Considerando os grupos indígenas como transformadores de seus respectivos ambientes de habitação, partimos para um diálogo sobre as possibilidades existentes no viver.

Assim, seguimos no segundo capítulo para trabalhar com um repertório etnográfico voltado para alguns grupos que habitam em solos amazônicos e desenvolvem seus próprios mecanismos de transformação tanto humana quando ambiental. Dessa forma, uma das

preocupações centrais é perceber como as andanças são compreendidas como dinâmicas carregadas de sentidos e de significados, desta forma nosso intuito é discorrer sobre uma forma de saber que conecta movimento, pessoas e o ambiente.

Este capítulo, em especial toma com um dos fundamentos centrais os argumentos de Ingold (1993, 2000, 2015) que transporta o significado do andar para o construir, tanto o território vivo em que pessoas e demais sujeitos se confundem e trabalham em torno de uma sempre-construção do seus respectivos locais de habitação. Assim os múltiplos significados desenvolvidos nos hábitos de viver em determinados locais podem ser compreendidos através de um envolvimento pragmático completo da pessoa, aqui compreendido como um sujeito “percebedor e produtor” de sentidos no o mundo e essa ligação pode ser dada através do movimento.

Ainda, esse argumento pode ser elaborado através de outras facetas que dizem respeito à construção de habilidades e práticas no desenvolver do processo de viver a vida. Tomando como ponto de partida as etnografias selecionadas, construímos um caminho argumentativo que visa demonstrar que uma possibilidade de percepção ou um engajamento sensível no mundo se dá movendo-se nele, explorando-o, atendendo-o, sempre atento aos sinais pelos quais ele é revelado.

As habilidades desenvolvidas através dos mecanismos de interação entre pessoas e o mundo podem ser elaboradas e compreendidas através do conceito ingoldiano de *skill*. Tal conceito permite uma amplitude argumentativa que nos coloca frente às continuidades e descontinuidades das possibilidades existentes em habitar esse mundo. Elaborando assim, uma concepção de que todo ser humano é um centro de percepções e agência em um campo de práticas, e somente um engajamento direto, sem mediações, proporciona um viver que colocam as pessoas em uma possível igualdade simétrica de relações com as demais instâncias que estão presentes no ambiente.

Essas argumentações, juntamente com as proposições etnográficas, podem nos colocar determinadas maneiras de compreender a relação entre pessoas e o âmbito vivencial. Se de um lado privilegia a atuação dos humanos em um ambiente de possíveis significações, de outro propõe como é possível transformar, através das atividades cotidianas os locais de habitação.

No terceiro capítulo colocamos nessa proposição a transformação ambiental pela ação humana. Percebemos como as práticas significativas oriundas de atividades cotidianas, como o descarte de resíduos pode gerar uma contribuição impar para a formação de novas estruturas vegetais e como isso contribui para uma constante que proporciona o habitar.

Assim sendo, podemos afirmar que há uma contínua atividade humana que corrobora com retorno dos grupos humanos aos seus antigos locais de morada, ou seja, viver neste sentido toma o papel de atuar no ambiente e de retorno, mantendo um ciclo de auto produção. Os locais de habitação são sempre reconstruídos e atualizados através dos movimentos cotidianos.

A partir desta demonstração partimos para uma discussão que gira em torno de correntes e campos do conhecimento diferentes, mas que podem ser movimentados no intuito de desenvolver algumas contribuições possíveis sobre as temáticas abordadas. No terceiro capítulo compreendemos que um saber pode tomar múltiplas facetas e como a aplicação deste, seja até mesmo nas práticas mais comuns podem levar a afeitos significativos na floresta.

Talvez, a grande contribuição deste capítulo seja perceber através do modo de vida Nukak, principalmente, mas também Huarani como as múltiplas relações entre os determinados grupos ameríndios e determinadas plantas, principalmente no que tange às atividades agrícolas, podem ser pensados através de outras concepções que não a de domesticação.

Nas formas de trabalho, nos modos de plantio, nos manejos, em muitas outras práticas que poderiam ser tomadas como um modelo de domesticação de determinadas espécies, talvez em outros contextos possam não ser consideradas desta forma e assim assumirem outros valores, como serem estimuladas a crescerem, manejadas para outros locais sem que tomem um caráter de domínio humano.

O que podemos perceber a partir disso é que um modelo de habitação específico deixa rastros históricos que podem ser percebidos e com isso serem usufruídos, nos casos em destaque, tanto para os Huaorani quanto Nukak, há uma perfeita compreensão de que em um passado, dado as próprias práticas cotidianas isso contribui para a maneira e as possibilidades de viver nos períodos atuais.

O que percebemos de modo geral é que as transformações existentes nas paisagens são acarretadas pelas ações humanas no espaço e no tempo. Gerações podem se entrelaçar, sem mesmo se conhecerem e as etnografias analisadas nos permitem afirmar que os resultados das operações humanas no ambiente podem ser constantemente percebidos, independentemente da intencionalidade. Mas se existe algo deliberado é sem dúvidas a interação humana para com o ambiente e neste sentido a coabitação de seres pode ser um mecanismo possível para a transformação naqueles que estão envoltos nessas relações.

Assim seguimos nosso caminho, o que podemos perceber ao final é que existe uma série de valores e instâncias que são e estão constantemente sendo movimentados junto com as pessoas. Habitar também pode ser compreendido como movimentar, andar também pode ser percebido com aprender, manejar também pode ser abrangido como transformar.

Talvez viver através de uma constante mobilização que envolve uma prática histórica através do tempo, possa ser possível graças aos significados que são atribuídos aos constantes contatos relacionais entre seres. Há uma sequência de agências que são mobilizadas com as andanças, nunca é um caminhar objetivamente determinado, sempre há o povir e com isso as instâncias sensíveis podem ser mobilizadas. Com isso, imbricado através das relações, os humanos, os não-humanos e as paisagens são construídas e atualizadas.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Buce. La forêt polyglotte. In: **Le grand orchestre des animaux**. Paris. Fondation Cartier pour l'Art Contemporain, p. 91-99. 2016.
- ALMEIDA, Mauro W. B. Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 86, p. 213-226, 1988.
- AMARAL, Elder. EXPERIÊNCIA E CEGUEIRA: VER, OUVIR, NARRAR. In: **Revista de Ciências Sociais** – periódico do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará – UFC.n. 1 (1970) – Fortaleza, UFC, 2013
- APARÍCIO, Miguel. As duas velocidades na floresta de Kohn. **R@U - Revista de Antropologia da UFSCar**, vol. 7, n.1, p. 248 - 256. 2015.
- ATHIAS, Renato. Mobilidade, Clãs e Alianças entre os Hupdah do Alto Rio Negro, Amazonas. In: ALMEIDA, Alfredo; JÚNIO FARIAS, Emmanuel. (orgs). **Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro**. Manaus: UEA Edições, 2010.
- ATHIAS, Renato. **Hup'äh / Tukano**: Les Relations Inégales entre deux Sociétés du Uaupés Amazonien (Brésil). Livro Rápido, Recife, 2008.
- ATHIAS, Renato. Os Hupd'äh. In: Ramirez, Henri. **Os Hupd'äh do Alto Rio Negro**: Dicionário e guia de conversação. 1. ed. São Paulo:Saúde Sem Limites, 2006.
- BALÉE, William et al. “Florestas antropogênicas no Acre: inventário florestal do geoglifo ‘Três Vertentes’, município de Acrelândia”. *Amazônica: Revista de Antropologia*, 6 (1):140-169, 2014.
- BALÉE, William. **Cultural Forests of the Amazon**: a historical ecology of people and their landscapes. The University of Alabama Press. Tuscaloosa, 2013.
- BALÉE, William. Sobre a indigeneidade das paisagens. **Revista de Arqueologia**, Rio de Janeiro, v.21, n.2, p. 09-23, 2008.
- BALÉE, William. No prelo. Culturas de distúrbio e diversidade em substratos amazônicos. In: Wenceslau G. Teixeira, Beata E. Madari, Vinícius M. Benites, Dirse C. Kern, e Newton P. S. Falcão (eds.), **As Terras Pretas de Índio: Caracterização e manejo para formação de novas áreas**. Brasília. Embrapa, 1998.
- BALÉE, William. **Footprints of the Forest**: Ka'apor Ethnobotany – the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People. New York. Columbia University Press. 1994.
- BALÉE, William. "Biodiversidade e os índios amazônicos". In: **VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.), Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: NHII-USP/FAPESP. p. 385-393, 1993a.

BALÉE, William. Indigenous Transformation of Amazonian Forests: An Example from Maranhão, Brazil. In: **L'Homme**, tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazone. pp. 231-254, 1993b.

BALÉE, Willian. **Culturas da Floresta: apontamentos críticos sobre a ecologia cultural na Amazônia**. trabalho lido no simpósio ABA/ANPOCS. 1987.

BALÉE, William; CEBOLLA, Badie M. **The meaning of “tree” in two different Tupí-Guaraní languages from two different Neotropical forests**. *Amazônica. Revista de Antropologia*. v° 1, 96–135, 2009.

BALÉE, W.; ERICKSON, C. L. The Historical Ecology of a Complex Landscape in Bolivia, *In: Amazonia, in Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. Editado por W. Balée; C. L. Erickson, pp. 187-234. New York: Columbia University Press. 2006.

BIRD-DAVID, Nurit. “Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. **Current Anthropology**, Vol. 40, No. S1, Special Issue Culture—A Second Chance?, p. S67-S91, 1999.

BIRD-DAVID, N. Beyond “the original affluent society”: A culturalist reformulation, *Current Anthropology* 33:25–48. 1992

BIRD-DAVID, Nurit. The giving environment: Another perspective on the economic system of gatherer-hunters, *Current Anthropology* 31, p. 189–96, 1990.

CABRERA BECERRA, Gabriel et al. “Nukak, kakua, juhup y hupdu (makú): cazadores nómadas de la Amazonía colombiana”. *In: Geografía humana de Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, p. 86. 2000.

CABRERA BECERRA, G., Franky, C.; Mahecha, D. Los nukak: nómadas de la Amazonía colombiana. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, **Fundación Gaia Amazonas**. 1999.

CABRERA BECERRA, Gabriel. “Gentes con cerbatana, canasto y sin canoa”. **Nómadas**, s. l.: s. ed. 1999.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro. F. Alves, 1978.

CLEMENT, Charles R.; CASSINO, M.F. Landscape domestication and archaeology. In: Smith, C. (Ed.) **Encyclopedia of Global Archaeology**. New York: Springer, 2018.

CLEMENT, Charles R. et al. The domestication of Amazonia before European conquest. **Proceedings of the Royal Society B – Biological Sciences**, London, v.282, 2015.

CLEMENT, Charles R. et al. Origin and domestication of native Amazonian crops. **Diversity**, Basel, v.2, n.1, p.72-106, 2010.

CLEMENT, C. R. Fruit Trees and the transition to food production. In: **Amazonia, Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands**. Editado por W. Balée e C. L. Erickson, p. 153-164. New York: Columbia University Press. 2006.

CLEMENT, Charles R. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline. **Economic Botany**, New York, v.53, n.2, p.188-202, 1999a.

CLEMENT, Charles R. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. II. Crop biogeography at contact. **Economic Botany**, New York, 53(2):203-216, 1999b.

CORMIER, Loretta A. Between the Ship and the Bulldozer: Historical Ecology of Guajá Subsistence, Sociality, and Symbolism After 1500. In: **Amazonia, in Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands**. Editado por W. Balée ; C. L. Erickson, pp. 279 -310. New York: Columbia University Press. 2006.

CORMIER, Loretta A. Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Guajá da Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 129-154, Apr. 2005.

CORMIER, Loretta A. Animism, Cannibalism, and Pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia”. **Tipiti**: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 1: Iss. 1, Article 5. 2003a.

CORMIER, Loretta A. Kinship with monkeys: the Guajá foragers of eastern Amazonia. New York Columbia University Press. 2003b.

CORMIER, Loretta A. Monkey as food, monkey as child: Guaja symbolic cannibalism, in: Fuentes, A; Wolf, L. eds., **Primates face to face: conservation implications of human-nonhuman primate interconnections**. Cambridge University Press, pp. 63-84. 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da; LIMA, Ana. How Amazonian indigenous peoples contribute to biodiversity. In: Knowing our Lands and Resources: **Indigenous and local knowledge of biodiversity an ecosystem services in the Americas**. Baptiste, Brigitte et al (Eds). Knowledges of nature 11. UNESCO. Paris, p. 62 – 80. 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo. Cosac Naify, 2009.

DESCOLA, Philippe. “Landscape as transfiguration”. Edward Westermarck memorial Lecture, October. **Suomen Antropologi**, Helsinki, v.41, n.1, p.3-13, 2016.

DESCOLA, Philippe. **Outras Naturezas, Outras Culturas**. São Paulo, Editora 34. 2016.

DESCOLA, Philippe. Ecology as Cosmological Analysis. In Surrallés, Alexandre ; Hierro, Pedro García (orgs.), **The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of the Environment**. Copenhagen, Iwgia, pp.22-35. 2015

DESCOLA, Philippe. ‘**Beyond Nature and Culture**’, Proceedings of the British Academy, volume 139, p. 137-155. © British Academy, 2006.

- DESCOLA, Philippe. **The Ecology of Others**. Chicago. Prickly Paradigm Press, LLC. 2013
- DESCOLA, Philippe. A selvageria culta. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 107-123. 1999.
- DESCOLA, Philippe. Ecologia e Cosmologia, in: Edna C. ; Florence P. (org.), **Faces do Trópico Úmido**. Belém: Cejup, 1997.
- DESCOLA, Philippe. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, A. **Conceptualizing Society**. London and New York: Routledge. 1992.
- DIGARD, Jean Pierre. “A biodiversidade doméstica, uma dimensão desconhecida da biodiversidade animal”. **Anuário Antropológico**, v. 2. 2011.
- ERICKSON, Clark. “Pre-Columbian Fish Farming in the Amazon”. **Expedition**, nº 43(3), p. 7- 8. 2001.
- ERICKSON, Clark. “An Artificial Landscape-scale Fishery in the Bolivian Amazon”. **Nature**, 408, p. 190-193. 2000.
- EWART, Elizabeth. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 9-35, June 2005.
- FAUSTO, Carlos; NEVES, Eduardo G. Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. **Antiquity**, v. 92, p. 1604-1618, 2018.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, 14 (2), p. 329–366, 2008.
- FAUSTO, Carlos. Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.2, n.2, p. 9-51, dez. 2005.
- GALLOIS, Dominique. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?. In: Fany Ricardo. (Org.). **Terras Indígenas ; Unidades de Conservação da Natureza**. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, v. , p. 37-41. 2004.
- GARCIA, Uirá. Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 179-204, abr. 2018.
- GARCIA, Uirá. Caça (verbete). **Teoria e Cultura**. vº 11(2): p. 1-6. 2016.
- GARCIA, Uirá. Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações awá-guajá. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 91-122, Apr. 2015.
- GARCIA, Uirá F. “Ka’á Watá, ‘andar na floresta’: caça e território em um grupo tupi da Amazônia”. **Mediações**, v. 17, n. 1, p. 172-190. 2012a.
- GARCIA, Uirá F. "O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia". **Anuário Antropológico**. (II): p.33-55. 2012b.

- GARCIA, Uirá F. **Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2011.
- GIBSON, James J. *The Ecological approach of visual perception*. Boston. Houghton Mifflin. 1979.
- GROSS, Daniel R. Consumo proteínico y desarrollo cultural en la cuenta amazónica. In: SOTO, Julio; CAMILO, Alejandro (Orgs). **Amazônia Peruana**, vol III, nº 6, p. 59-90.1982a.
- GROSS, Daniel R Proteína y cultura en la Amazonia: una segunda revisión”. **Amazonia Peruana**, vol.III, nº 6, p.127-144, 1982b.
- GROSS, Daniel R. Capture and Cultural Development in the Amazon Basin. **American Anthropologist**, New Series, Vol. 77, No. 3, p. 526-549. Sep., 1975.
- HERMENEGILDO, T. et al. New evidence for subsistence strategies of late pre-colonial societies of the mouth of the Amazon based on carbon and nitrogen isotopic data. **Quaternary International**, v. 448, p.139-149, 2017.
- HECKENBERGER, Michael. History, Ecology and Alterity: Visualizing Polity in Ancient Amazonia, in; Amazonia. *In: Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. Editado por W. Balée ; C. L. Erickson, pp. 279 -310. New York: Columbia University Press. 2006.
- HECKENBERGER, M. J.; NEVES, E.G. Amazonian archaeology. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, v.38, p.251-266, 2009.
- HORNBORG. Alf. La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana En: .pp 60-80. Descola, Phillipe y Gislí Palsson comps. **Naturaleza y sociedad perspectivas antropológicas**. Siglo XXI. México. 2001.
- INGOLD, Tim. **Estar Vivo. Ensaio Sobre Movimento, Conhecimento e Descrição**. Edição: 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- INGOLD, Tim. That’s enough about ethnography!. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 4, n. 1, p. 383-395, 2014.
- INGOLD, Tim. Repensando o animado, reanimando o pensamento. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 10-25, jul./dez. 2013.
- INGOLD, Tim. Introduction. In: monica Janowski and Tim Ingold. **Imagining landscapes: past, present and future**. Ashgate Publishing Limited, Farnham, 2012.
- INGOLD, T. El forrajero óptimo y el hombre económico. In: PHILIPPE, D.; GÍSLI, P. (Coord.) **Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas**. México: Siglo XXI, p. 37-59. 2011.
- INGOLD, Tim. Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing." **Journal of the Royal Anthropological Institute**, nº 16. 2010a.

INGOLD, Tim. "Da transmissão de representações à educação da atenção". **Educação**, 33(1): 06-25. 2010b.

INGOLD, Tim. *Up, across and along*. In: **Lines: A Brief History**. London: Routledge. 2008a.

INGOLD, Tim. "Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano". **Revista do NAU, Ponto Urbe**, ano 2, jul., 2008b.

INGOLD, Tim. Earth, sky, wind, and weather. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 13, n. s1, p. S19–S38, abr. 2007a.

INGOLD, Tim. Materials against materiality. **Archaeological Dialogues**, 14(1), 1-16. 2007b.

INGOLD, Tim. Rethinking the animate, re-animating thought. **Ethnos**, 71(1), 9–20. 2006.

INGOLD, Tim. The eye of the storm: visual perception and the weather. **Visual Studies**, v. 20, n. 2, p. 97–104, out. 2005.

INGOLD, Tim. Culture on the ground. **Jornal of Material Culture**. V.9, n. 3, pp. 315-340. 2004.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres: Routledge. 2000.

INGOLD, Tim. The Temporality of the Landscape. **World Archaeology**, Vol. 25, No. 2, Conceptions of Time and Ancient Society, p. 152-174. Oct. 1993.

INGOLD, Tim. Culture and the perception of the environment. *In: **Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*** (eds) E. Croll; I. Parkin. London: Routledge, p. 39-56. 1992.

JUNQUEIRA, A. B., SHEPARD, G. H. ; CLEMENT, C. R. Secondary forests on anthropogenic soils conserve agrobiodiversity. **Biodivers. Conserv.** V.19, 1933–1961. 2010.

KELLY, Robert L. **The lifeways of hunter-gatherers: the foraging spectrum**. New York. Cambridge University Press. 2013.

KELLY, Robert L. Mobility/Sedentism: Concepts, Archaeological Measures, and Effects. **Annual Review of Anthropology**, Vol. 21, p. 43-66. 1992.

KOHN, Eduardo. **How forests think: toward an Anthropology beyond the Human**. Berkeley: The University of California Press. 2013.

KOHN, Eduardo. How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. **American ethnologist**. Volume 34, Number 1 February 2007.

LATOUR, B. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: NUNES, J. A.; ROQUE, R. (Org.). **Objetos impuros: experiências em estudos sociais da ciência**. Porto: Afrontamento, p. 40-61. 2007.

LEVIS, Carolina. et al. How people domesticated Amazonian forests. **Frontiers in Ecology and Evolution**, Laussane, 5: 171, 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo. Companhia Editora Nacional, p. 34. 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The Use of Wild Plants in Tropical South America. **Economic Botany**, Vol. 6, No. 3, p. 252-270. Julho – Setembro, 1952.

LEVIS, Carolina et al. Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. **Science**, Washington, v.355, n.6328, p.925-931, 2017.

LINS, J. et al. Pre-Columbian floristic legacies in modern homegardens of Central Amazonia. **PLOS ONE**, San Francisco, v.10, n.6, e0127067, 2015.

MACÍA, Manuel J. Multiplicity in palm uses by the Huaorani of Amazonian Ecuador. *Botanical Journal of the Linnean Society*, 144, p. 149–159. 2004.

MAGALHAES, Marcos Pereira. Território cultural e a transformação da floresta em artefato social. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Ciênc. hum., Belém , v. 8, n. 2, p. 381-400, Aug. 2013.

MAHECHA RUBIO, Dany et al. Los Nukak: um mundo nomada que se extingue. **Documento de Trabajo**, nº 6. Santafé, Bogota. 1998.

MATTA, Priscila. Vegetais como índices de relações ameríndias/Vegetables as indices of Amerindian relations. **Etnográfica**, Lisboa , v. 21, p. 663-676, 2017.

MARQUES, Bruno. **Os Hupd'äh e os seus mundos possíveis**: transformações espaço-temporais do Alto do Rio Negro. Tese (doutorado) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2015.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as Variações Sazonais da Sociedade Esquimó. In: **Mauss, Marcel. Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, p. 425-505. 2003.

MEGGERS, Betty J. O paraíso ilusório revisitado. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v.8, p. 33-55, 1998.

MEGGERS, Betty J. **Amazônia**: A Ilusão de um Paraíso. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

MEGGERS, Betty J. Environmental Limitation on the Development of Culture. **American Anthropologist**. v. 56(4), p. 801- 841. 1954.

MEGGERS, Betty J.; EVANS, Clifford. Archaeological investigations at the Mouth of the Amazon. Washington. Smithsonian Institution Press. 1957.

MCCALLUM, C. Espaço, pessoa e movimento na socialidade ameríndia: sobre os modos huni kuin de relacionalidade. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 223-256, 2015.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. (em preparação). “**Transformar as plantas, cultivar o corpo**”. Mimeo, 2019.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Plantas e Parentelas. Notas sobre a história da agricultura no Médio Purus. In: SANTOS e APARÍCIO (orgs.) **Redes Arawa**. Ensaios de Etnologia no Médio Purus. Manaus: EDUA. 2016.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. **Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia EnaweneNawe** [tese de doutorado]. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo; 2006.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. A desnaturalização da natureza - esboço de uma teoria ameríndia. **Estudios Latinoamericanos** , v. 26, p. 5-26, 2006.

MONTEIRO, Lirian Ribeiro; McCALLUM, Cecilia. A Noção de “Bem Viver” Hupd'äh em seu Território. **Mundo Amazónico** 4. p. 31-56. 2013.

MONTEIRO, Lirian Ribeiro. **Territorialidade e mobilidade**: estudo etnográfico de um grupo local Hupd'ah do Médio Rio Tiquié, Amazonas. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, p. 166, 2011.

MORAES, Claide de P. O determinismo agrícola na arqueologia amazônica. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.29, p.25-43, 2015.

MORAN, Emilio F. **Through Amazonian Eyes: The Human Ecology of Amazonian Population**. University of Iowa Press. 1993.

NEVES, Eduardo G. Was agriculture a key productive activity in pre-Colonial Amazonia? The productive basis for social equality, in E. Brondízio ; E. Moran (ed.) **The Central Amazonia human-environment**: current and future directions: 371–88. New York: Springer. 2013.

NEVES, Eduardo Góes et al. Historical and socio-cultural origins of Amazonian Dark Earths. In: LEHMANN, J. et al. **Amazonian dark earths: origin, properties, management**. New York: Springer, p. 29-50, 2003.

NEVES, Eduardo Góes. **O velho e o novo na arqueologia amazônica**. Revista USP, São Paulo, n.44, p. 86-111, dezembro/fevereiro 1999-2000.

NEVES, Eduardo G.; PETERSEN, James B. Political Economy and Pre-Columbian Landscape Transformations. In: **Amazonia, in Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands**. Editado por W. Balée ; C. L. Erickson, pp. 279 -310. New York: Columbia University Press. 2006.

NEVES, Walter Alves. **Antropologia ecológica: um olhar materialista sobre as sociedades hurnanas** / Walter Alves Neves - 2. ed. - Sao Paulo, Cortez, 2002.

NILSSON, M.S.T; **FEARNSIDE**, P. M. Yanomami Mobility and its effects on the forest landscape. **Human Ecology**. V. 39(3): 235-256. 2011.

NOELLI, Francisco Silva; FERREIRA, Lúcio Menezes. **A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira**. Hist. cienc. saude-Manguinhos, Rio de Janeiro , v. 14, n. 4, p. 1239-1264. 2007.

OLIVEIRA, Joana Cabral. Mundos de roças e florestas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Cienc. Hum., Belém, v. 11, n. 1:115-131. 2016.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. **Entre plantas e palavras**: Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. 2012.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. “Vocês sabem porque vocês viram!?”: reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, V. 55 Nº 1. 2012.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Social networks and cultivated plants. **Tipití**, Oxford, v. 6, n. 1-2, p. 101-110. 2008.

PEZZUTI, Juarez; CHAVES, Rodrigo Pádua. Etnografia e manejo de recursos naturais pelos índios Deni, Amazonas, Brasil. **Acta Amaz.**, Manaus , v. 39, n. 1, p. 121-138, Mar. 2009.

POLITIS, Gustavo G. **Nukak**: ethnoarchaeology of an Amazonian people. California. Left Coast Press, Inc. 2009.

POLITIS, Gustavo G. Plant exploitation among the Nukak hunter-gatherers of Amazonia: between ecology and ideology. In: GOSDEN, C.; HATHER, J. (Ed.). **The Prehistory of Food: Appetites for Change**. London: Routledge. p. 99-126. 1999.

POLITIS, Gustavo G. Moving to produce: Nukak mobility and settlement patterns in: Amazonia, **World Archaeology**. Vº 27 (3), p. 492–11. 1996

POSEY, Darrel. Interpretando e Utilizando a ‘Realidade’ dos Conceitos Indígenas: O Que E Preciso Aprender dos Nativos? In: Diegues, A. e A. Moreira (orgs.). **Espaços e recursos naturais de uso comum**. Nupaub. p. 267-279. 2001.

POSEY, Darrel. Introdução – Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, B. (Ed.) **Suma Etnológica Brasileira**. Etnobiologia. Petrópolis: Vozes. v. 1. p. 15-25. 1987.

POSEY, Darrel. A preliminary report on diversified management of Tropical Forest Kayapo indians of the Brazilian Amazon. N.Y. **Botanical Garden**. New York-EUA.1984. p. 112-126.

POSEY, Darrel. **Indigenous management of tropical forest ecosystems: The case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon**. Agroforestry Systems 3: 139–158, 1985.

POUGET, Frederic; Danilo RAMOS. Ancestrais, tartarugas e moisés – interface dialógica entre arqueologia e antropologia na etnografia dos hupd’äh (Rio Negro). **Revista de Arqueologia Pública**, Campinas, p. 6-22. 2014.

RAMOS, Danilo Paiva; EPPS, Patience. Caminhos de Sopro: Discurso Xamânico e Percursos Florestais Dos Hupd'äh. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 24, n. 1, p. 161-198, Apr. 2018.

RAMOS, Danilo Paiva. Às margens do Lago-de-Leite: Viagens xamânicas nas rodas de coca dos Hupd'äh (Maku) do Alto Rio Negro? AM. **Cultures-Kairós** , v. 7, p. 26, 2016.

RAMOS, Danilo Paiva. **Círculos de coca e fumaça**: Econtros noturno e caminhos vividos pelso Hupd'äh (Maku). Tese (doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 469. 2013.

RAPP PY-DANIEL, Anne; MORAES, Claide de Paula. Lifetime of human occupations in Amazonia: rethinking human presence and landscape transformation. In: **Lifetime of Urban, Regional and Natural Systems**: examining examples from Brazil and Japan. CIRAS Discussion Paper N°.90. Kyoto. 39-48, 2019.

RIVAL, Laura. Encountering nature through fieldwork: expert knowledge, modes of reasoning, and local creativity. University of Oxford. **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.) 20, 218-236. Royal Anthropological Institute. 2014.

RIVAL, Laura. The materiality of life: revisiting the anthropology of nature in Amazonia. **Indiana**, v 29, p.127-143. 2012.

RIVAL, Laura. **Trekking through history**: the Huaorani of Amazonian Ecuador. Equador. Columbia University press. 2002.

RIVAL, Laura. Domesticating the landscape, producing crops and reproducing society in Amazonia. In: Parkin D. and Uliaszek S. (eds), **Holistic Anthropology: Emergence and Convergence**. Berghahn Books, United States, p. 72-90. 2007.

RIVAL, Laura. Amazonian historical ecologies. **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.), p. 79–94, 2006.

RIVAL, Laura. The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest. In Surrallés, Alexandre ; Hierro, Pedro García (orgs.), **The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of the Environment**. Copenhagen, Iwgia, p.90 - 109. 2005.

RIVAL, Laura. Domestication as a historical and symbolic process: Wild gardens and cultivated forests in ecuadirian Amazon, In: **Advances in historical ecology**. BALÉE, Willian (org). Columbia University Press, New York, 1998.

RIVAL, Laura; MCKAY, Doyle. Domestication and diversity in manioc (*Manihot esculenta* Crantz ssp. *esculenta*, Euphorbiaceae). **Curr. Anthropol.** 49, p. 1119– 1128. 2008

ROOSEVELT, A.C. et al. Paleoindian cave-dwellers in the Amazon: the peopling of the Americas. **Science**, Washington, v.272, p.373–384, 1996.

ROOSEVELT, Anna C. The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms. In: **L'Homme**. tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazone. p. 255-283. 1993.

ROOSEVELT, Anna C. "Arqueologia Amazônica" In: **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

ROUANET, Sergio Paulo. O mito do bom selvagem. In: ADAUTO, Novaes (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 415-438. 1999.

SAHLINS, M. A primeira sociedade da afluência. In: CARVALHO, E. A. C. (Org.). **Antropologia econômica**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978. p. 7-44.

SEEGER et al. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, *in*: **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero/Editora UFRJ, 1987, p. 11-29, 1987.

SEEGER, A ; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Terras e Territórios Indígenas. Rio de Janeiro: **Civilização Brasileira**, 1979.

SCHAAN, Denise P. Arqueologia para etnólogos: colaborações entre arqueologia e antropologia Amazônica. **Anuário Antropológico**, n. II, p. 13-46, 2014.

SHEPARD, Glenn H. Jr. et al. (n.d.). Ancient and traditional agriculture in South America: tropical lowlands. In R. Hazlitt (Ed.), **Oxford Encyclopedia of Agriculture and the Environment**. Oxford: Oxford University Press.

SHEPARD, Glenn H. Jr et al. Ancient and Traditional Agriculture in South America: Tropical Lowlands. **Oxford Research Encyclopedia: Agriculture and the Environment**. In press.

SILVERWOOD-COPE, Peter. Cosmología Maku. **Anuario Antropológico**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1979.

SMITH, B.D. A cultural niche construction theory of initial domestication. **Biological Theory**, Dordrecht, v.6, n.3, p.260-271, 2011.

ter STEEGE, H. et al. Hyperdominance in the Amazonian tree flora. **Science**, Washington, 342, e1243092, 2013.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de M (orgs). **Cultura Percepção e Ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo, Editora Terceiro Nome. 2012.

STEWART, Julian H. 1949. "South American Cultures: An interpretative Summary". In: **Handbook of South American Indians**, Vol 5, New York, pp 669-772.

SURRALLÉS, Alexandre; HIRRIERO, Pedro García (Orgs). The land within: Indigenous territory and perception of environment. International Work Group for Indigenous Affairs. 2005.

TSING, Anna L. Nine Provocations for the Study of Domestication. In: **Domestication gone wild: Politics and practices of multispecies relations**. Heather Anne Swanson, Marianne Lien, Gro B. Ween, eds. Duke University Press Durham and London, p. 231-251. 2018.

TSING, Anna L. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. Ilha - **Revista de Antropologia**, v. 17(1), p. 177-201. 2015.

VANDER VELDEN, Felipe. “De volta para o passado: territorialização e ‘contraterritorialização’ na história karitiana”. **Sociedade e Cultura**, nº 13, p. 55-65. 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 151-171, Apr. 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento**. Encontro "Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro". Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. **Common Knowledge**, 10(3), 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Imagens da natureza e da cultura. In: **A Inconstância da Alma Selvagem**. Casc;Naify, p. 317-344, 2002.

WHITEHEAD, Neil L. Recent Research on the Native History of Amazonia and Guayana. In: **L'Homme**; tome 33 nº126-128. La remontée de l'Amazone, p. 495-506. 1993.

WHITEHEAD, Neil L. Ethnic Transformation and Historical Discontinuity. In Native Amazonia and Guayana, 1500-1900. In: **L'Homme**; tome 33 nº126-128. La remontée de l'Amazone, p. 285-305, 1993.

WRIGHT III, Harold Martin As adaptações dos índios tukano e maku-hup'du no rio Tiquié: nichos ecológicos distintos ou competição por recursos? / Harold Martin Wright III. Manaus: [s.n.], 2009.

ZEDER, Melinda A. “Central Questions in the Domestication of Plants and Animals.” Evolutionary. **Anthropology** 15, no. 3, p. 105–17. 2006.

ZEDER, Melinda A et al. Documenting domestication: the intersection of genetics and archaeolog. **TRENDS in Genetics** Vol.22, nº 3. March 2006.

ANEXO A – Mapa 1

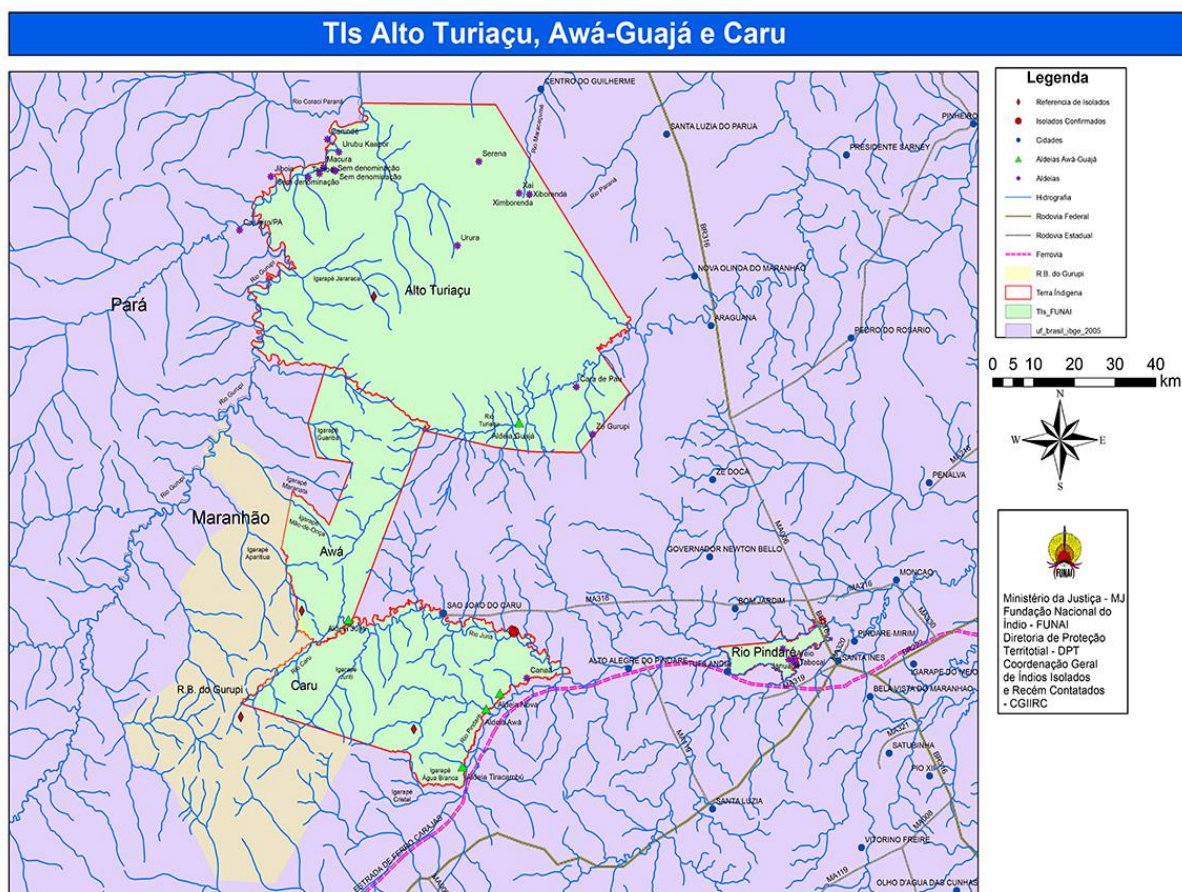
Território Huaorani no Equador



BRITES, David. **Equador: anos depois, que lições tirar do fracasso da iniciativa Yasuni- ITT na presidência Correa?** Agosto 2019. Disponível em: <http://omirador.over-blog.com/2019/08/equador-anos-depois-que-licoes-tirar-do-fracasso-da-iniciativa-yasuni-itt-na-presidencia-correa.html>. Acesso em: 21 ago. 2020.

ANEXO B – Mapa 2

Território Awá-Guajá



BRASIL. FUNAI. . Mapa da Terra Indígena Awá-Guajá. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/ascom/1820-mapa-da-terra-indigena-awa-guaja#>. Acesso em: 21 ago. 2020.

ANEXO C – Mapa 3

Território Nukak na Colômbia



ELMUNDO.ES. Se suicida un líder indígena, desesperado por la inminente extinción de su pueblo en Colombia. 2006. Disponível em: <https://www.elmundo.es/elmundo/2006/10/26/solidaridad/1161870184.html>. Acesso em: 21 ago. 2020.

