


Agricultura de brincadeira nas terras baixas da América do Sul?

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA 
Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
mcarneir@uchicago.edu

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe220316

resumo David Graeber chama a agricultura dos povos indígenas da Amazônia de “agricultura de brincadeira” e a associa com um espaço de liberdade. Este artigo é, de certa forma, um comentário e uma corroboração dessa ideia. Explora as acepções indígenas de “donos” e “cultivo” e reintroduz a importância da persistência, nessas sociedades que resistem à auto-domesticação, da opção por um regime de caça e coleta, simultaneamente de mobilidade e abundância.

palavras-chave Agricultura indígena; caçadores coletores; domesticação; Amazônia.

"Playful agriculture" in the lowlands of South America?

abstract David Graeber calls the agriculture of the indigenous peoples of the Amazon “playful agriculture” and associates it with a space of freedom. This article is, in a way, a comment and a corroboration of this idea. He explores the indigenous meanings of “owners” and “cultivation” and reintroduces the importance of persistence, in these societies that resist self-domestication, of the option for a hunting and gathering regime, simultaneously of mobility and abundance.

keywords Indigenous agriculture; hunter gatherers; domestication; Amazon.

David Graeber foi um brilhante, original e fecundo antropólogo e ativista, que encerrou sua breve vida em 2020. Foi um desses grandes intelectuais que propõem uma revolução no pensamento vigente. Em seu livro com o arqueólogo David Wengrow, publicado com enorme sucesso em 2021, Graeber descreve a agricultura tradicional dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul como uma “playful agriculture”, ou seja, uma agricultura de brincadeira.

Não por acaso, o orientador de Graeber no seu doutorado na Universidade de Chicago foi Marshall Sahlins, com quem ele mais tarde foi coautor em outro livro (Graeber and Sahlins 2017). Entre outras importantes facetas e façanhas, Sahlins foi o antropólogo que, examinando numa conferência do fim dos anos 1950, os resultados de pesquisas entre povos caçadores coletores, percebeu o que ainda ninguém parecia ter reparado, que esses povos viviam bem e trabalhavam muito menos do que os povos agricultores. Desse “achado”, resultou um artigo e depois um livro revolucionário *Stone Age Economics* (1972), que declarava esses povos como sendo “as primeiras sociedades de abundância”: uma sábia opção, em suma, para uma vida de lazer de antes do trabalho imposto à humanidade pela agricultura e o pecado original.

Algumas teorias sobre caçadores coletores por aqui



e220316

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe220316>

A existência contemporânea de povos caçadores coletores nas terras baixas da Amazônia colocou um problema para teorias de popularidade estabelecida. Seriam povos que nunca teriam saído da pré-história, sobrevivências arcaicas, testemunhas do passado da humanidade? Seriam povos que, tendo conhecido a agricultura, teriam renunciado a ela, mudando de rumo, voltado atrás no caminho de mão única da humanidade¹? Seria até pensável que se abandonasse a segurança e a fartura supostamente garantidas pela agricultura pela insegurança e penúria do forrageio? Seriam regressões provocadas direta ou indiretamente por uma história colonial violenta?

Graeber faz parte dos que descartam tanto as limitações ecológicas quanto o impacto violento da história como determinantes obrigatórios da existência contemporânea de caçadores coletores. Em vez de explicá-la como uma “regressão” tecnológica de um estado anterior de cultivadores, ele a entende como um avanço que é produto de uma escolha; e a alternância do sedentarismo agrícola com o nomadismo na floresta em muitas sociedades indígenas como a manutenção da possibilidade de abolir a agricultura.

Sem desprezar, em casos distintos, outras possíveis explicações, Carlos Fausto já publicava em 2001 um livro em que documentava um exemplo da cisão de um povo indígena tupi-guarani em dois grupos, um dos quais abandonou a agricultura por opção própria: enquanto os Parakanã orientais seguiram agricultores, os ocidentais se tornaram essencialmente caçadores coletores.

A propósito de domesticação

Estamos em um período em que aportes essenciais de povos indígenas pré-históricos para a chamada domesticação de plantas e de paisagens nas terras baixas da América do Sul estão sendo celebradas.

O conceito de domesticação é usado com liberalidade, e é aplicado abusivamente a vários tipos de relação benéfica de humanos com outros seres vivos, ações como proteção, favorecimento e manejo, por exemplo. Mas domesticação propriamente dita só é atingida quando a dependência se torna absoluta, quando esse ser vivo não pode se reproduzir e subsistir sem ações humanas.

Antropização não é domesticação

Não se deve confundir a antropização da floresta amazônica, que está sendo crescentemente desvendada pela arqueologia², nem com domesticação agrícola e nem, obviamente, com o desflorestamento contemporâneo. Os rastros humanos arqueológicos podem resultar por exemplo de ocupações humanas com grau suficiente de permanência, aquelas que, no longo prazo, comumente deixam as férteis “terras pretas de índio” como

¹ A agricultura foi pensada como um daqueles “pequenos passos para o homem, mas um grande passo para a humanidade”. Até hoje, a crença em um caminho de mão única trilhado pela humanidade, de direção única e que não admite volta, coloca como problema sociedades que abandonam a agricultura. É como se o que é (pensado como) “progresso” não admitisse “regresso”.

² Pedi ao arqueólogo Eduardo Goes Neves uma estimativa atualizada do grau de antropização da floresta amazônica. Seu palpite ou “educated guess” foi que em 15% da floresta há rastros de presença humana.

vestígio. São o precioso lixo de povos agricultores, das roças abertas na floresta e de sua conversão vagarosa em capoeiras novas, velhas, e novamente em florestas adultas. Pois a agricultura historicamente tão desprezada de “corte e queima” - hoje pudicamente chamada de “itinerante” - é também uma produção de preciosas capoeiras e florestas (M.Carneiro da Cunha, 2020).

Alguns animais, como tucanos e cotias, e também humanos quaisquer e sobretudo, mas não só, caçadores coletores, produzem na floresta o que foi chamado de “wild orchards” ou seja pomares silvestres, concentrações, adensamentos de palmeiras e outras árvores frutíferas, que resultam dos caroços descartados (digeridos ou não) das frutas que comeram. Quem se alimenta de produtos silvestres age sobre a floresta como qualquer animal dispersor de sementes³. Isso significa que povos indígenas caçadores coletores também antropizam a floresta sem, no entanto, cultivá-la. Assim os Nukak criam pomares de várias fruteiras na mata, como o pataú por exemplo (Politis, 2009). Esse modo de criar jardins na floresta pode fomentar a proteção ocasional das árvores jovens, mas não a obrigação de cuidados permanentes para mantê-las vivas..

Duas observações

Parto, aqui, de duas observações que me chamaram a atenção.

Uma, até onde eu sei, foi anotada pela primeira vez entre os Wajãpi da Guiana francesa, por Pierre Grenand em sua monografia de diploma, e data de 1980. Ele afirma que “os Wajãpi traçam uma fronteira intransponível entre vegetais selvagens e vegetais cultivados. Não admitem que um pé de espécie que é cultivada possa existir sob forma silvestre. E “quando encontramos um pé de mandioca silvestre no mato, eles viram nisso a evidência de que teria existido uma aldeia anteriormente no local.” (P.Grenand 1980:48). Não deixa de ser curiosa essa observação quando se sabe hoje da importante domesticação de cultivos na Amazônia ocidental, a partir de uns 9.000 anos atrás.

Encontramos reafirmações semelhantes desse princípio na pesquisa de W. Balée entre os Urubu-Kaapor (W. Balée, 2004:193-194). Nos Urubu-Kaapor, povo falante de uma língua tupi-guarani, capins são classificados em gêneros diferentes conforme sejam silvestres ou cultivados. O termo mira engloba árvores em geral (mas também seus produtos e madeira em geral), mas nunca é aplicado a uma espécie cultivada. E Balée exemplifica essa distinção com uma espécie de cajueiro domesticado (*Anacardium occidentale*) que não é nunca entendido como mira, em contraste com cajueiros silvestres (W. Balée, 2004: 179-181).

Outro indício resulta da diferença lexical que várias línguas indígenas, entre elas o wajãpi (Cabral de Oliveira, 2016) fazem entre o vegetal que foi plantado e o vegetal que não foi.

Aqui entra a segunda observação que me chamou a atenção. Provem de uma forma de retórica, uma fala amplamente usada pelo líder e xamã Davi Kopenawa em suas descrições do universo yanomami. Se, por exemplo, tomarmos seu maravilhoso livro com

³ Tucanos adensam açazais e guaribas adensam ingás.

Bruce Albert A queda do Céu. Palavras de um xamã yanomami (2005), notaremos que ele prefacia costumeiramente suas explicações com uma fórmula característica. Por exemplo, ao falar da floresta, ele começa: “Vocês, estrangeiros, acham que a floresta está (simplesmente) colocada aí, sem razão ...”. Essa fórmula recorrente indica que TUDO o que existe tem uma razão, e essa razão pode começar pelo criador Omama, mas não se limita a ele. Muitos outros personagens intervêm. Em meio ao debate urgente sobre o futuro da Amazônia, região no momento sob sérios ataques na capacidade de reprodução de sua biodiversidade, as ameaças às Terras Indígenas Mura expõem a face mais truculenta do processo de colonialismo de tentativas de erradicação da diferença, com a disputa acirrada das terras indígenas para atividades de mineração, pecuária extensiva e agricultura monocultora. Diante desse quadro, os Mura e os Pirahã nos convidam a refletir sobre as histórias emaranhadas inscritas nas trilhas percorridas em termos de práticas de antidomesticação ou contradomesticação (Carneiro da Cunha, 2019; Aparicio 2020) baseadas nas políticas de consideração (Kelly e Matos, 2019).

Uma sugestão sobre uma peculiaridade dos “donos”

Carlos Fausto (2008) inventariou os atributos dos personagens dos universos indígenas que são chamados de “donos” (em português) de algo. Essa parece ser mais uma das muitas traduções que escondem diferenças. Esses “donos” não têm os mesmos direitos e funções que integram a legislação ocidental de propriedade. Se atentarmos para vários exemplos, podemos perceber que não é a origem, a agência criativa, que tampouco fundamenta o estado de “dono”. “Meu pai é meu dono, pois é ele que cuida e me alimenta”. Ou seja, não é necessariamente quem originou ou gerou o ser que passa a ser seu “dono”, e sim quem assegura sua existência no lugar e no momento em que se fala.

O “dono” das queixadas é quem as protege em currais, trata das queixadas feridas, solta algumas para serem caçadas, mas castiga quem as caça em número excessivo. Não se diz que ele regula a reprodução das queixadas, não é quem as “produz”, não as domesticou. Mas é quem as “cuida”.

Já vimos que ser a origem de algo não confere uma posição permanente de “dono”. Até porque as coisas mudam de detentores. A onça ou o urubu eram os donos do fogo, mas o fogo foi roubado e são agora os humanos que o detêm. É notável que os indígenas, que domesticaram tantas plantas importantes, não se atribuam a origem a si mesmos; as plantas cultivadas foram originalmente doadas aos humanos pelos seus detentores, e conquistadas ou furtadas de seus detentores seguintes, às vezes conservando no nome a memória de onde provieram. Sua forma de circulação não parece ser muito diferente da obtenção de cantos e rituais de outrem...

O que isso pode indicar é que os vegetais sejam entendidos pelos indígenas como “cultivados” não tanto por serem explicitamente colocados na terra por eles, mas mais por serem mantidos em existência pelos cuidados dispensados por seres humanos. Para ser mais precisa, esses cuidados contínuos são mais comumente dispensados por mulheres. São elas, sobretudo, as responsáveis, as cuidadoras, as “donas”.

Mas nem sempre. Em vários povos de língua Arawá, na bacia do rio Purus, como Jamamadi e Jarawara, os agricultores são os homens (K. Shiratori, 2019; F. Maizza, 2014); e

entre os Panará, de língua jê, um sistema inusitado coloca a cultura masculina do amendoim no centro do roçado, rodeada pelos outros cultivos confiados às mulheres (E. Ewart, 2013).

Não se pense que a agricultura seja pouco considerada. Pelo contrário, a agricultura goza de grande reconhecimento e confere prestígio. Chega a conferir destino póstumo: esse homem cultivador Jamamadi que acabamos de evocar acima, quando morre, quem vem buscar sua “alma” para levá-la ao céu são espíritos das plantas que ele cultivou e entre os quais ele irá viver. Esse espírito de plantas se torna o pai adotivo da alma do agricultor. Essas comunidades celestes nos Jamamadi, são grupos em que plantas de fora não entram, ou seja, só fazem parte delas as plantas cultivadas (K. Shiratori, 2019).

E, no entanto, alguns povos indígenas optam por reduzir ao mínimo a agricultura para passar quase o ano todo na floresta.

Sugeri, em outro artigo (Carneiro da Cunha, 2020), que a já muito comentada ausência de domesticação de animais nas sociedades indígenas tradicionais nas terras baixas abolia várias dificuldades para a mobilidade humana. Não domesticar animais, só criá-los e usá-los como bichos de estimação e nunca comê-los, era um modo de evitar a própria domesticação. Podendo escapar da política aldeã, na posse de extenso conhecimento de uma floresta já enriquecida em seu próprio favor, sem maiores empecilhos à sua mobilidade, essas sociedades têm liberdade de praticar uma agricultura que não os prende, uma “agricultura de brincadeira”.

Referências Bibliográficas

- BALÉE, William 2004, *Footprints of the Forest: Kaapor Ethnobotany*. New York, Columbia University Press.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2016. “Mundos de roça e floresta”. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 11, n. 1, pp.115-31. DOI: doi.org/10.1590/1981.81222016000100007.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2020. “Antidomestication in the Amazon: Swidden and Its Foes” In: Lloyd, Geoffrey E. R., Vilaça, Aparecida eds., *Science in the Forest, Science in the Past*, Chicago: Hau Books pp.171–90.
- EWART, Elisabeth, 2013. *Space and Society in Central Brazil. A Panará Ethnography*. London, Bloomsbury Academic.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- . 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia.” *Mana* 14 (2): 329–66. doi: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>.
- GRAEBER, David and SAHLINS, Marshall 2017. *On Kings*. Chicago, HAU Books.
- GRAEBER, David, WENGROW, David. 2022. *O despertar de tudo. Uma nova história da humanidade*; tradução Denise Bottmann, Cláudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 700 p.
- GRENAND, Pierre. 1980. *Introduction à l'Étude de l'Univers Wayãpi. Ethno-écologie des Indiens du Haut-Oyapock*. Paris, CNRS.

- KOPENAWA, Davi e Bruce Albert. 2015. *A Queda do Céu. Palavras de um Xamã Yanomami*; tradução Beatriz Perrone-Moisés; Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 729 p.
- MAIZZA, Fabiana. 2014. “Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco jarawara”, *Mana*, v. 20, n. 3, pp. 491-518.
- POLITIS, Gustavo G. 2009. *Nukak: ethnoarchaeology of an Amazonian people*. London: Left Coast Press; University College London Institute of Archaeology Publications, 412 p.
- SAHLINS, Marshall. 1972. *Stone age economics*. Chicago, New York: Aldine. Atherton, Inc, 363 p.
- SHIRATORI, Karen. 2019. “O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (Médio Purus, AM)”, *Mana*, v. 25, n. 1, pp159-88.

sobre a autora

Manuela Carneiro da Cunha

Professora titular aposentada da Universidade de São Paulo e Professora emérita da Universidade de Chicago.

Autoria: A autora é responsável pela coleta de dados, sistematização e síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto, bem como por sua escrita.

Financiamento: O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001- e do Edital de Apoio a Eventos Científicos 2022 da Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação da Universidade de São Paulo.

This work was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001 – and by the Universidade de São Paulo - Edital de Apoio a Eventos Científicos 2022 da Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação.

Recebido em 10/11/2023.

Aprovado para publicação em 14/12/2023.