

Roçando caminho e semeando paisagem

Amanda Villa Pereira

Doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS/USP, pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP) e do Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato (OPI). Pesquisa a temática dos povos em isolamento desde 2015, com ênfase na Terra Indígena Massaco, região do médio rio Guaporé. E-mail: amandavilla@usp.br
<https://orcid.org/0000-0002-4042-521X>



Resumo

A Ecologia Histórica se tornou uma linha de pesquisa fértil para pensar a interação entre humanos, plantas, animais e paisagens. Somando aos esforços nesse sentido, trago o caso dos indígenas em isolamento na Terra Indígena Massaco-RO e as compreensões a seu respeito a partir dos vestígios encontrados em expedições de fiscalização. Apoiado na ideia de uma recusa à agricultura “antineolítica” (Otto, 2016) como uma escolha de perda vantajosa (Levi-Strauss, 2005), e buscando uma saída ao binômio “esquecimento” vs. “abandono situacional” (Santos, 2016), este texto versa sobre as inscrições que os deslocamentos imprimem nas paisagens, ao mesmo tempo em que o faz naqueles que se deslocam, chamando a atenção para possíveis práticas cultivares ocultas à primeira vista.

Palavras-chave:
Paisagens ameríndias;
ações antrópicas;
povos isolados;
Rondônia; Terra
Indígena Massaco.

Abstract

Historical Ecology has become a fertile line of research for thinking about the interaction between humans, plants, animals, and landscapes. Adding to the efforts in this direction, I bring the case of the indigenous people in isolation at Terra Indígena Massaco, Rondônia State, and the understandings about them based on the traces found in territorial security expeditions. Supported by the idea of a refusal of “antineolithic” agriculture (Otto, 2016) as a choice of advantageous loss (Levi-Strauss, 2005), and seeking a way out of the binomial “forgetfulness” vs. “situational abandonment” (Santos, 2016), this text deals with the inscriptions that displacements imprint on landscapes, at the same time that it does so on those who are displaced, drawing attention to possible cultivation practices hidden at first sight.

Keywords:
Amerindians
Landscapes;
Anthropic Activities;
Isolated People;
Rondônia; Terra
Indígena Massaco.

Dentre as tendências que, vez ou outra, permeiam o fazer antropológico, algumas abordagens mostram-se bastante necessárias e se instalam como se seu destaque sempre estivesse manifesto. A reflexão acerca das plantas e de seu papel perspectivista e essencial, ou substancial, entre as populações ameríndias certamente é um desses. Neste texto, proponho utilizar as formulações mais recentes sobre a ação antropológica em paisagens complexas aparentemente tidas como ambientes naturais intocados. As formas cultivares – de plantas selecionadas por seu fenótipo ou outras qualidades – e não cultivadas servirão de terreno para lavrar o trânsito de pessoas, animais e plantas, com ênfase naquelas que se encontram em uma região fronteira do Brasil com a Bolívia, no estado de Rondônia, próxima ao médio rio Guaporé. Trata-se de uma população estimada atualmente pela Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé entre 250 e 300 pessoas, em interação com uma área sobreposta da Reserva Biológica Guaporé e com a Terra Indígena Massaco, um território demarcado em 1996, e que não mantém contato contínuo com comunidades exógenas. No seu entorno, encontram-se em áreas contíguas a Terra Indígena Rio Branco, que reúne pelo menos sete distintas etnias¹, a Reserva Extrativista Pedras Negras, com uma comunidade quilombola de mesmo nome, o distrito rural de Izidolândia e diversas fazendas. Sem que seu pertencimento linguístico ou étnico tenha sido identificado nos esforços travados (à distância) já há mais de três décadas pela Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé (FPE-GPE/Funai), farei referência ao(s) grupo(s) indígena(s) em isolamento em determinados momentos como “os Massaco”, corroborando as práticas indigenistas da Fundação Nacional do Índio e facilitando seu referenciamento neste texto.

A existência de grupos vivendo em isolamento em relação à sociedade envolvente, assim como os indígenas que se encontram na Terra Indígena (TI) Massaco, remetem, entre outros fenômenos possíveis, a uma forma de resistência ou negação às iniciativas contínuas de plena ocupação do espaço nacional em conformidade com as regras que configuram a nação. Segundo dados apurados pela Fundação Nacional do Índio, há atualmente cerca de 130 registros da presença desses povos por toda a Amazônia Legal brasileira, 28 desses sendo casos confirmados. Esses números podem variar de acordo com o desenvolvimento dos trabalhos do órgão, bem como devido a acontecimentos diversos que afetem essa situação². A categoria “isolados” se destina

1. Sendo elas Aikanã, Arikapú, Aruá, Djeoromitxí, Kanoê, Makurap e Tupari. Reunidos com o intuito de ocupar sua mão de obra no segundo ciclo de extração da borracha, se estabeleceram na região em que se encontram já na segunda metade do século XX (Caspar, 1958; Maldini, 1991). As linhas retas que delimitam a Terra Indígena Rio Branco, projetada no formato de um retângulo, foram demarcadas junto a lei em 1986.

2. Informação disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato-2/povos-isolados-1> - último acesso 09 de março de 2022.

aos grupos indígenas que, em princípio, não mantêm relações permanentes com as “sociedades nacionais”, especialmente com as instâncias formais do Estado, além de não serem contabilizados por instrumentos que compõem a configuração populacional, étnica, cultural, socioeconômica e linguística do país (a exemplo das estatísticas coletadas pelos institutos federais de Geografia e Estatística [IBGE] e de Pesquisa Econômica Aplicada [IPEA]). Trata-se de povos que, seja tradicionalmente ou em decorrência de encontros prévios de natureza indesejada ou conflituosa, se encontram, em geral, nas áreas de mata que foram mais tardiamente visadas por empreendimentos desenvolvimentistas, de cunho governamental ou de iniciativas privadas. Seu “ato de vontade de isolamento” se relaciona, ainda de acordo com a página da Funai, com a experiência de um estado de autossuficiência social e econômica, mas o contexto de perseguição no qual foram inseridos também os torna passíveis de serem caracterizados como refugiados (Cangussu, 2021; Ricardo & Gongora, 2019: 17; Franco, 2019: 215), já que muitos buscam esse refúgio ambiental para fugir ou se livrar de um perigo (cf. Finkelstein & Lima, 2022; Amorim, 2018).

Em Rondônia, foram muitas as ondas de aproximação e violência que os povos indígenas sofreram, desde as operações de definição de fronteira nos séculos XVII e XVIII (cf. Meireles, 1989), passando pelos ciclos da borracha durante as duas guerras mundiais, a presença insistente de madeireiros, garimpeiros e de diversos grandes empreendimentos como a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, as linhas de telégrafo até, mais recentemente, as usinas hidrelétricas de grande (Samuel, Santo Antônio e Girau) e pequeno (as PCHs, comuns no centro do estado) portes; não obstante, o número de povos em isolamento voluntário no estado está entre os maiores do país. Atualmente, tais presenças são reconhecidas oficialmente nas terras indígenas Tanaru, restrita ao uso do último indivíduo remanescente de uma etnia massacrada (Corumbiara, 2009; Reel, 2011; Miller, 2016), Uru Eu Wau Wau – com indícios de pelo menos três grupos isolados –, Aripuanã e Massaco, além de outras referências esparsas e de difícil confirmação, a exemplo dos isolados da Serra da Providência e dos “Baixinhos”, vez ou outra avistados pelos Karitiana no que restou da Floresta Nacional (Flona) do Bom Futuro, ao sul de seu território (Vander Velden, 2015).

Localizada no estado do Mato Grosso, mas também sob a jurisdição da Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, consta, ainda, a referência aos isolados na Terra Indígena Enawene-nawe.

Esse panorama da dinâmica de ocupação (ou disputa) territorial foi traçado brevemente até aqui com o objetivo de destacar as grandes intervenções pelas quais passam os espaços ocupados pelos indígenas em isolamento voluntário. Não por acaso, recorre o registro de sua reivindicação por serem “deixados em paz!”, a exemplo dos Mascho Piro (Gow, 2011) e dos Awá-Guajá (Diniz, 2017). Ainda que tais grupos estejam localizados majoritariamente no que podemos chamar de últimos rincões de reservas florestais, são fortes os indícios de que seu território, assim como sua dinâmica social em geral, passaram por transformações relevantes, e até estruturais, no caso da escolha – muito provavelmente recente, já que “nenhum povo é uma ilha” (Viveiros de Castro, 2019) – pelo modo de vida “em isolamento” (cf. Villa [2018: 46-59] para uma breve introdução a respeito do termo). É o que nos exemplifica o caso Awá-Guajá, grupo tupi-guarani cujos primeiros relatos constam da região do interflúvio Xingu-Tocantins, e que empreendeu uma migração para o vale do Pindaré, no estado do Maranhão, ao mesmo tempo em que deixou de lado um modo de vida agricultor/aldeado para adotar um modo forrageiro/desaldeado, segundo a aposta de autores como Renata Otto (2016).

O abandono de práticas a partir do estabelecimento na mata, ou de um desaldeamento provocado por motivações diversas, carrega consigo uma vida majoritariamente baseada nas atividades de caça e coleta, conforme descrito por Garcia (2010: 11). Ao que tudo indica, o preterimento do roçado foi a escolha que os Awá-Guajá encontraram como mais adequada para os rumos de sua vida. Tal mudança, contudo, não tem por praxe o abandono completo das técnicas de cultivo: no caso dos Araweté, em meio a uma transformação semelhante, manteve-se o milho (Viveiros de Castro, 1986), enquanto os Parakanã Ocidentais, também marcados por uma suposta regressão horticultora, mantiveram o cultivo da mandioca por meio de seu *trekking* permanente (Fausto, 2001), tal qual fizeram os Huaorani (Waorani) do Equador (Rival, 2002), todos esses também comentados por Uirá Garcia (2010). Na Terra Indígena Massaco, por sua vez, os habitantes de etnia não “certificada” – no sentido de seguramente identificada quanto a seu pertencimento linguístico e cultural, por exemplo – que aí se encon-

tram são atualmente compreendidos de maneira similar àquela em que o são institucionalmente os Awá-Guajá, a saber, enquanto “exclusivamente caçadores-coletores”.

O “complexo migratório” de fluxo tradicionalmente intenso de populações indígenas, notadamente daquelas que compõem a família tupi-guarani, está, muitas vezes, somado às pressões coloniais sofridas desde que teve início a invasão europeia. Sabemos, no entanto, que “inumeráveis são os exemplos da mobilidade tupi e a sua explicação como função cosmológica” (Otto, 2016: 133), razão pela qual busco tratar aqui a respeito da mudança de um padrão presumido como “agricultor” para um outro centrado em práticas compreendidas enquanto forrageiras, considerando as possíveis implicações cosmológicas para tal. É importante ressaltar, ainda, que o termo “forrageiro” supracitado também não contempla a definição pretendida por mim nesse artigo, uma vez que se refere especificamente, quando utilizado no lugar do usual “caçador-coletor”, àqueles que

vivem em ambientes caracterizados pela diversa e heterogênea distribuição de recursos. Da variedade de espécies potencialmente comestíveis, locais de forrageamento, e caminhos, o forrageiro pode escolher combinações das quais mais ou menos efetivamente e eficientemente adquire subsistência. As escolhas do forrageiro conformam uma estratégia de ajuste a condições ecológicas, um padrão adaptativo que resulta de processos evolucionários e de restrições das situações, tempo e oportunidades (Winterhalder, 1981: 66)³.

Embora os elementos de conjunturas históricas e de alterações na paisagem possam ser intransigentes ao impactar modos de vida, as escolhas particulares a cada comunidade humana em sua maneira de lidar com tais implicações serão parte de uma estratégia cosmológica peculiar. Ainda em relação às reflexões a respeito das nomenclaturas escolhidas para referenciar as relações humanas com o trato vegetal, devemos lembrar que o termo “cultivador” vem sendo apontado recentemente como mais adequado do que “agricultor” – este último tradicionalmente oposto ao “coletor” supracitado. Isso porque, nos traz à reflexão Eduardo Neves,

“agricultura” é entendida como o conjunto de atividades produtivas com dependência quase total ou total de plantas ou animais domesticados [Winterhalder & Kennett, 2006: 3]. “Cultivo”, por sua vez, é uma categoria mais ampla [Harlan, 1975], que inclui tanto o plantio, em roças e quintais, de

3. Tradução livre pela autora. Trecho original: “live in environments characterized by diverse and heterogeneously distributed resources. From the array of potential food species, foraging locations, and pathways, the forager can choose combinations which more or less effectively and efficiently procure subsistence. The forager’s choices make up a strategy of adjustment to ecological conditions, an adaptative pattern resulting from evolutionary processes and the constraints of situation, time, and chance.”

plantas domesticadas ou não, como o manejo de espécies não domesticadas mediante atividades como o transporte de mudas, a proteção das plantas por meio da limpeza das áreas do entorno e do uso do fogo para encorajar o crescimento seletivo de diferentes indivíduos [Fausto & Neves, 2018]. Cultivo, portanto, parece ser um conceito mais útil do que agricultura, e “cultivadores”, um termo melhor que “agricultores”, para explicar a relação entre plantas e populações tradicionais dos Neotrópicos [Neves & Heckenberger, 2019] (2020: 112)

Nessa mesma direção, ressalto, ainda, o uso do termo “cultivar” e seu plural “cultivares”, nesse texto, por ser corrente em referência às variedades de plantas selecionadas para perpetuar e exacerbar características desejadas. A discussão trazida acima também está intrinsecamente relacionada àquela entorno do termo “domesticação”, que, como veremos mais adiante, não funciona muito bem para explicar a variedade de relações encontradas na Amazônia. Levando em consideração essas diferentes formas de engajamento e de cultivo, muitas vezes elaborado sem que haja modificações fenotípicas ou genotípicas notáveis, Neves (: 113; Neves & Fausto, 2018) sugere o uso do conceito de “familiarização” como “uma categoria mais inclusiva que o de domesticação”. Peço ao leitor que mantenha essas considerações em mente enquanto, a seguir, retomo o caso Awá-Guajá, de modo a formar uma rede com tramas suficientes para sustentar uma breve reflexão a respeito do que sabemos sobre os Massaco e sua relação com as plantas.

Segundo os dados trabalhados por William Balée (1994), os acontecimentos históricos, que culminaram na sangrenta guerra civil da Cabanagem, e culturais, como suas diferenças marcantes com os Kaapor, com quem migravam em rota similar e contemporânea, impediram o estabelecimento dos Awá-Guajá em aldeamentos permanentes. A hipótese apresentada pelo autor e reforçada por Loretta Cormier (2006), embora a autora não deixe de considerar as escolhas e implicações cosmológicas Awá-Guajá como um dos fatores determinantes para tal, aponta a impossibilidade de manter práticas agricultoras imposta à comunidade enquanto motivador predominante para a “regressão agrícola” observada. Renata Otto (2016), por sua vez, argumenta em favor do que compreende como sendo uma atualização pouco frequente, em vez de um desvio ou retrocesso histórico de suas práticas. Pegando carona no destaque fornecido por Otto para o caráter forte-

mente móvel tupi-guarani, e de sua busca pelo “bom viver”, proponho pensar estratégias que podem ser consideradas enquanto perdas (com suas vantagens), especulando a respeito dos aspectos cosmológicos que podem relacionar-se a essa atualização a partir de outros exemplos etnográficos.

A atividade agrícola vem se mostrando profícua e de grande interesse para muitas populações indígenas (Oliveira, 2016: 116), e mais atualmente essa atenção vem se direcionando ao que Philippe Descola (1996) nomeou “natureza doméstica”, a ideia de que a biodiversidade da flora amazônica foi, em grande medida, produto de ocupações humanas e de suas atividades, como defende William Balée desde 1993. Mais do que a agricultura que compreende a roça juntamente à capoeira/floresta, como no caso dos Wajãpi trabalhado por Joana Cabral de Oliveira (2016), ou da potencialidade de que todos os vegetais sejam plantações de alguém, como exemplificado no notório exemplo das castanhas cultivadas por cotias, é preciso considerar a hipótese de que a ausência da agricultura leve consigo alguns elementos da vida social.

Entre os Arara Karo⁴, o aldeamento também afeta sua socialidade e o quase abandono do consumo de *na'mêk kap*, uma bebida doce ou fermentada (Santos, 2016). Não se trata, assim, de um esquecimento, mas de um abandono situacional, parte do processo de convivência forçada com não indígenas e com grupos Gavião Ikolen (autodenominados Digut), bastante diferente daquele vivido “no tempo da maloca”. *Estar junto* (abertos à alteridade) ou *estar separado* (restritos a um círculo de parentes), nos termos arara trabalhados por Santos, também envolve, entre outras questões como o compartilhamento da caça e a feitura individual ou coletiva da roça, a existência de espécies vegetais cultivadas e o contexto social adequado para sua produção.

Esse mesmo abandono situacional é descrito por Júlia Otero dos Santos (2016) na produção de roças únicas, compartilhadas entre todos os habitantes de uma grande maloca. Com a divisão familiar, *separadas*, as roças igualmente passam a ser segregadas e múltiplas em uma única aldeia. Alterações circunstanciais ocorrem, ademais, em outros usos que não de ingestão das plantas, como relatado, em comunicação pessoal, pelo antropólogo Felipe Vander Velden. Durante cerca de uma década e meia de trabalho e presença junto aos Karitiana⁵ a produção de flautas existiu para Vander Velden apenas nas histórias dos velhos tempos. Seu uso estava relacionado ao ritual da festa da chicha, então

4. População autodenominada I'tárap, falante de uma língua isolada do tronco tupi e localizada a leste no estado de Rondônia.

5. População autodenominada Yjxa, falante da única língua sobrevivente da família Arikém e localizada ao norte do estado de Rondônia.

inexistente⁶. Descrente da permanência da técnica necessária para sua confecção em meio a tanto tempo de dormência, surpreendeu-se quando, na aldeia do rio Candeias, em 2015, uma conversa travada com o pajé Cisino suscitou, enfim, a feitura dessas flautas, ainda que seu uso não tenha sido presenciado.

Assim, não obstante a importância vegetal na conformação social, podemos considerar essa relevância também na cosmologia geral, nos fazeres xamânicos. Não por acaso, o abandono da produção de flautas karitiana, consequente do preterimento dos rituais tradicionais, é relacionado por Vander Velden com a conversão evangélica local. A influência das plantas na totalidade de uma cosmologia pode ser considerada uma via privilegiada que, tal qual no caso do xamanismo vegetal jamamadi, mostra que a existência humana é “produzida e conceitualizada com as plantas” (Shiratori, 2019: 160). Tendo em vista esse espelhamento e entrelaçamento, ou, ainda, a “consustancialização” (cf. Matos, 2018) entre a vida dos humanos e dos vegetais que vem sendo percebida, a cada dia mais, com uma forte presença nas populações amazônicas, volto o olhar às atualizações cultivares de povos indígenas em isolamento.

Na Terra Indígena Massaco, no sudoeste de Rondônia, há uma considerável variedade de vestígios, que se supõem alimentares, identificados pelas incursões de fiscalização da Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé (FPE Guaporé – Funai)⁷. As iguarias mais recorrentemente consumidas, segundo os indícios avistados nos tapiris abandonados, são mel e quelônios – com especial destaque para os jabutis, mas incluindo pelo menos outras três espécies de ambientes aquáticos e terrestres. Também se destacam carás, castanha e frutos (ouricuri, bocaiuva, patauá, inajá, cajá, açaí, jatobá, pupunha, etc.), além de moluscos (caracol e bivalve), ovos (de jacaré, nambu, jabuti), peixes (traíra, bagre), aves (nambu, mutum, sóco-boi) e quase vinte espécies de caça, entre macacos (bugio, prego, aranha), veado-campeiro, jacarés, tamanduá, tatu-canastra, anta, porcos (queixada e caititu), quati, cotia, paca, etc. Outros itens interessantes também foram descritos a partir das expedições, como diversas estruturas de moqué, resina de jatobá, flechas, vasilhas de capemba⁸, maricos⁹, pilão, dente de porco com orifício em uma das extremidades, a retirada da casca do jequitibá... Os vestígios de cará, contudo, pareciam merecer lugar de destaque quando seus usos alimentares eram mencionados. Segundo os relatos

6. Os relatos direcionados a Vander Velden contavam que havia uma bonita “comunicação musical” durante o ritual a que chamo aqui de Festa da Chicha. Nesta grande cauinagem, os homens tocavam flautas feitas a partir de um tipo de bambu, e as mulheres os respondiam com o som produzido pelos golpes de uma pedra contra um pilão.

7. O processo investigativo ocupado pelos mateiros – indígenas, indigenistas e sertanistas – da Funai na localização e proteção de grupos em isolamento reúne dados de pesquisa bibliográfica/documental, relatos junto a povos do entorno, sensoriamento remoto, sobrevoos, análise fitofisionômica das florestas e expedições, em uma complexa abordagem que dialoga com diversas áreas do conhecimento, como a antropologia, a arqueologia, a botânica, a ecologia, entre outras ciências (Cangussu, 2021: 34). Neste artigo, levo em consideração importantes dados e hipóteses levantados por tais especialistas.

8. Nome comum entre mateiros para se referir à bainha foliar, espata ou formação semelhante à bráctea, de uma folha modificada, firme e larga, que nasce e se desprende da parte exterior das folhagens de muitas palmeiras; muito utilizada entre esses indígenas para o transporte de substâncias líquidas, como água e mel, e de grandes quantidades de estrepes.

9. Cestas confeccionadas com fibras de tucum, tecidas em pontos miúdos

que obtive em trabalho de campo em 2016, esses tubérculos, supostamente domesticados, não são cultivados pelos indígenas, mas estes sabem muito bem como rastreá-los aos pés de certas árvores. Assim, sua coleta pode encaixar-se nos muitos estágios intermediários existentes entre a distinção de plantas selvagens e cultivadas na Amazônia (Lévi-Strauss, 1950: 465), como já mencionamos acima, assumindo, pelo menos, seu pertencimento a uma categoria de familiarização. A explicação narrada pelos indigenistas responsáveis pela fiscalização do território parece estar em consonância com o caso das batatas do mato Mura, Pirahã e Mura-Pirahã¹⁰ narrado por Marta Amoroso (2020).

A batata chamada de *manhafã* entre os Mura, uma antiga e gigante liana (cipó) tuberosa também conhecida como batata-mairá (*Casimirella* spp.), e batata *caraorá* para os Pirahã¹¹, remete a um lugar de espécies não cultivadas conhecidas. Sua presença, no entanto, parece “pouco acidental nas trilhas e caminhos” (2020: 185). Consumida no cotidiano de diversos grupos antes do século XX – a exemplo dos Paumari, Apurinã, Jamamadi e Jarawara –, há relatos de manejo e cultivo via propagação vegetativa da espécie, de modo que Ribeiro (2016: 34) considera provável uma domesticação incipiente dessa batata, segundo o conceito proposto por Clement (1999). Nesse sentido, levanto aqui a possibilidade de que também os carás descritos nos relatórios de fiscalização da Terra Indígena Massaco possam contar com semelhante contexto, colocando assim em questão a classificação rápida dos Massaco enquanto exclusivamente coletores, ou, ainda, a própria definição de forrageio.

Em um relatório datado de 1989, os indigenistas responsáveis pela expedição, que ainda possuía caráter de reconhecimento, já que o território não estava demarcado, relatam ter deixado sementes de milho branco, ou fofo, como “brinde” para os indígenas em isolamento. Esse tipo de presente, que em geral conta com uma expectativa de incentivo ao roçado nos termos agricultores em que o apreendemos, não teve sucesso notável na região até o momento. Nessa época, aliás, a área que acabou por ser demarcada como TI Massaco acabava de sofrer um processo de desintrusão de posseiros e madeireiros, e os Massaco deixavam bem claro sua recusa pela quase a totalidade dos brindes ofertados¹². Também nessa época, em um dos relatos obtidos dos habitantes do entorno a respeito de seus conhecimentos sobre esses indígenas isolados, dona Isabel Makurap descreve um episódio de sua juventude

ou médios, podendo ter vários tamanhos. Esse elemento da cultura material é entendido não só como característico, mas exclusivo dos grupos indígenas que habitam as Terras Indígenas Guaporé, Rio Branco e Mequens. Os povos que ali residem, apesar de falarem línguas diversas, inclusive de troncos distintos, apresentam algumas similaridades notáveis, formando o que Maldí (1991) denominou de “complexo cultural do marico”.

10. Os Mura ocupam vastas áreas no complexo hídrico dos rios Madeira, Amazonas e Purus, e sua língua (mura) pertence a um tronco linguístico isolado. Os Pirahã, por sua vez, habitam um trecho das terras cortadas pelo rio Marmelos e quase toda a extensão do rio Maici (Humaitá-AM). Autodenominados Hiaitsiíhi, são falantes de uma língua classificada como pertencente à família mura (informações retiradas do site www.pib.socioambiental.org em 05 de julho de 2021). Segundo Marta Amoroso, Mura-Pirahã é como se identificam aqueles Pirahã que saíram do isolamento em 1997 e passaram a viver com os Mura, os quais a antropóloga identifica enquanto falantes da língua isolada mura-pirahã.

11. Ainda a respeito dos nomes pelos quais essa batata, que pode chegar a pesar mais de 200kg, é chamada, Gilson Mendes dos Santos (2020: 1421) nos lembra de: surucuína, cará-do-mato, mandioca-do-mato, batata-de-índio, batata-da-terra.

em que saiu junto a seu pai em busca de taquaras boas para a feitura de flechas. Nesse dia, se depararam com “índios bravos do arco grande”, próximos a uma serra cuja descrição leva a crer estar dentro do território da TI Massaco. Coincidência ou não, o local é chamado pela equipe da FPE de “Serra do Taquaral”, e descrito como um ambiente em que não há, ou “já não há”, tantas taquaras ou de tão boa qualidade como dizia o relato de trinta anos atrás.

A presença dos Massaco por essa região é registrada desde pelo menos o início do século XX, identificados por seu comportamento “arredio” e pela utilização dos estrepes. No livro *Die Guaporé-Expedition (1933-1935): Ein Forschungstagebuch* (2016), constituído pelos diários da expedição de Snethlage realizada entre os anos 1933 e 1935, há algumas referências a uma ocupação desse território pelos “Papamjia”, “Papamiän”, “Papamien”, “Papama” e “Päruli”, todos referindo-se possivelmente a um mesmo grupo, embora a sonoridade do etnônimo se mostre variável de acordo com a etnia que fazia a referência. As citações, em geral, apontam para um grupo que vivia a sudoeste do local em que então se encontravam os Tupari, e que não costumava praticar a agricultura. Também a esse grupo é atribuída uma ausência de construção de casas e do uso de facas, e o costume de “matar pessoas”, além de um notável hábito de marcar seus caminhos com galhos quebrados (Snethlage, 2016: 437, 668). Em outro momento, são descritos quatro homens Papamian, fortes, muito corajosos e que se mantêm afastados (: 633); esse grupo costumava se aproximar do rio Guaporé, segundo relataram dois “guardas florestais” que estavam se deslocando da Ilha das Flores à região das Pedras Negras, e encontraram com tais indígenas por esse caminho (: 668). Ressalto aqui, dentre as anotações de Snethlage disponibilizadas, o registro de “vários espinhos” que foram encontrados a cerca de um dia de caminhada a leste do barracão de extração de borracha denominado Pernambuco, que se localizava dentro do território hoje definido como TI Massaco. O etnólogo relata que várias pessoas foram feridas por esses objetos, e que, segundo os Makurap, eram oriundos dos cabeludos Papamian – um grupo que não consumia larvas e vivia apenas da coleta de frutas e da caça, e com o qual haviam travado uma “guerra de abate” no ano anterior (: 472).

Em um exercício de comparação entre dados dos anos 1930 e os atuais, pode-se inferir que se trata do mesmo grupo, uma vez que a fabricação de grandes quantidades de estrepes enterrados firmemen-

12. Em alguns casos, os relatos descrevem que sequer tocavam os objetos, enquanto em outros os deixavam expostos em áreas descampadas, ato compreendido como gesto de devolução.

te no chão com o objetivo de perfurar pés desatentos na região é tida como prática exclusiva dos Massaco. No caminho de volta para as taquaras da Serra do Taquaral, me transporto em uma parada rápida na região do Madeira-Purus, para mencionar a relação que os Banawá estabeleceram com as flecheiras (*Gynerium sagittatum*). Nos diz Miguel Aparício que

Nos flechais cultivados, as plantas se reproduzem por clonagem, de maneira que os Banawá conseguem selecionar os indivíduos com pedúnculos mais adequados (retilíneos, com a grossura e o comprimento desejados) para a fabricação de flechas e zagaias – essas hastes são preferidas às dos flechais “da natureza” que se encontram próximos às várzeas dos grandes rios. Hoje os Banawá usufruem ao mesmo tempo das capoeiras com flechais e de flecheiras plantadas em roças novas, onde elas coexistem com macaxeiras e mandiocas, abacaxis e bananeiras. Mas o que desperta minha atenção a respeito das flecheiras é a reivindicação que os Banawá apresentam em ocasiões reiteradas à Frente de Proteção Etnoambiental (FPE) da Funai que atua no entorno da terra dos Hi-Merimã. Em diversos cenários amazônicos, é comum que os povos indígenas “contatados” insistam para que a Funai forneça alguns bens “civilizados” para seus vizinhos isolados – ferramentas como facões e machados costumam ser o item mais destacado. Os Banawá, porém, demandam a abertura de roçados de flecheiras na Terra Indígena Hi-Merimã “para que nossos parentes possam caçar à vontade”. Não há nenhum vislumbre da “agricultura civilizatória” na demanda banawá (eles não insistem, por exemplo, na necessidade de uma roça de mandioca para suprir uma suposta “escassez do *trekking*”, pois a vida em itinerância é percebida pelos Banawá como possibilidade de abundância e fartura de alimentos). Ou seja, o desejo de uma planta “desestabilizante” – imprescindível para a itinerância que a caça exige – emerge como foco da visão banawá sobre a vida “sem aldeia, sem roçados” dos Hi-Merimã (2020: 202).

O excerto acima, parte de uma riquíssima reflexão, serve também de exemplo da manutenção cultivar de determinadas espécies, ainda que para a manutenção de um modo de vida tido grosseiramente como “caçador-coletor”. Ora, se os registros historiográficos apontam para a presença dos Massaco no território que ocupam atualmente há pelo menos um século (cf. Villa, 2018), é factível considerar que tenha ocorrido o cultivo “em *trekking*” de espécies de taquara. Ainda que hoje o local mencionado esteja em decadência produtiva, segundo relatos da coordenação da FPE Guaporé, isso não nega a possibilidade de que tenham ocorrido gestos anteriormente de cultivar ou familiarização. Além disso, os apontamentos de Aparício permitem pensar o declínio atual em consonância com o princípio de precaução desestabilizador,

que os empurra em um movimento de itinerância e impede a acumulação extrapolada de plantas almeçadas por seus espíritos-dono (2020: 201).

Por sua vez, a Terra Indígena Tanaru e o único sobrevivente indígena que aí vive também estão sob os cuidados legais da FPE Guaporé. Seu coordenador, Altair Algayer, relatou-me suas diversas tentativas de incentivos indiretos para que uma roça fosse trabalhada pelo “índio do buraco”, como o apelidaram por seu hábito de cavar a terra no centro de seus acampamentos e residências¹³. O estímulo se dava com a oferta de vegetais repletos de sementes tipicamente cultivadas pelos povos na região. Por volta do ano de 2000, o indígena começou um processo de aceitação de objetos de metal e sementes, que foi interrompido com uma tentativa de contato desajeitada. Por tratarmos de grupos – ou indivíduo – em isolamento, ou refugiados do processo colonizatório, temos pouco mais que especulações, vestígios e observações distantes. Ainda assim, é inescapável notar os impactos genocidas que processos abruptos e intensos de colonização trouxeram a essa região, destacando-se ali o Projeto Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil (Polonoroeste), implementado em 1981 com recursos do Banco Mundial. Com a pavimentação do trecho entre Porto Velho e Cuiabá da BR-364, o projeto colocou em prática o maior índice de desmatamento visto na região amazônica, e um dos maiores já registrados na história mundial, transpondo uma grande barreira e incentivando a migração de colonos. Além de Tanaru, os Akuntsú e Kanoê do rio Omerê são alguns dos poucos sobreviventes da falácia dos vazios amazônicos na região do médio rio Guaporé (cf. Keller, 2020) que se recusam ao contato ou mantêm sua relação com o Estado e a sociedade nacional com alto grau de autonomia, como dispõe a definição dos indígenas “de recente contato” da Funai. Essas estratégias de autonomia e afastamento muitas vezes apresentam modos cultivares não sedentários, possíveis táticas antineolíticas, como aposta Otto (2016), que, nesses casos, provavelmente possuem uma forte relação com as pressões sofridas por parte do que convém chamar de sociedade envolvente (cf. Jabur, 2021). Embora seja importante trazer à baila os agressivos e criminosos impactos coloniais para as comunidades indígenas, não proponho sobrepor totalmente tal conjuntura em relação aos modos de reformular, transformar, adaptar ou superar quaisquer questões, e de compreender tais estratégias a partir de sua cosmologia. Busco, com essa reflexão,

13. O buraco conta, por via de regra, com um formato retangular, de dimensões aproximadas em 40cm x 90cm e profundidade entre de 1,2m a 1,8m. Até o momento não se tem uma clara conclusão sobre as razões que o levam a elaborar esta pequena escavação, mas Algayer acredita que os vestígios não apontam para uma correlação de função prática com suas atividades cotidianas. É sabido, no entanto, que sua rede de dormir é armada exatamente sobre o buraco, fato que leva o coordenador da FPE a uma compreensão de sua função em um sentido cosmológico. A cada nova construção, a estrutura de sua habitação só é iniciada após a conclusão da escavação do buraco.

pensar a respeito dessas possíveis alterações, e, sobretudo, questionar a apreensão de sua estratégia alimentar como baseada exclusivamente nos modos compreendidos como forrageiros.

Com esse esforço inicial, pretendo incentivar a investigação – indireta, como se pode nesses casos – de modos cultivares pouco aparentes: pelas capoeiras, como aponta Joana Cabral de Oliveira (2016), ou ainda pelas plantações de outros seres: da cotia, no caso da castanha, do tucano, no caso do açaí, do veado, no caso do mamão. Com os exemplos etnográficos que trago, proponho buscar uma saída ao binômio esquecimento *vs.* abandono situacional, pensando estratégias que nos auxiliem a ver para além do que enxergam nossos olhos, e nos mostrem, quem sabe, práticas com as quais apenas começamos a nos familiarizar de maneira mais adequada. A Terra Indígena Massaco está em uma área contígua à Terra Indígena Rio Branco, em que, vale lembrar, os roçados seguem a todo vapor (ainda que acompanhados da forte presença de alimentos comprados na cidade), e os limites impostos entre os territórios contíguos não são barreiras definitivas para seu trânsito, especialmente se voltamos nossa atenção aos seres não humanos.

A ausência de agricultura entre os Massaco parece dever-se mais à insuficiência do nosso olhar, que vê apenas aquilo a que estamos acostumados, do que à sua opção por uma mobilidade territorial, que ademais se mostra sazonal. Isso porque os caminhos (picadas ou varadouros) percorridos são sempre os mesmos, e já se encontram profundamente marcados. Nos caminhos pelos quais escolhem percorrer não há tamanha preocupação com a discricção. Ao contrário: são frequentemente utilizados como armadilhas para aqueles que resolvem adentrá-los desavisadamente, e que acabam por perfurar seus pés nos estrepes pontiagudos firmemente enterrados no chão. Os acampamentos também possuem certa periodicidade fixa em sua alternância, sendo consideravelmente previsíveis; é dizer: se o caráter transitório da ocupação territorial é constante, não é imprevisível, nem exclusivo. Assim, a estratégia de fuga como única razão para a ausência de uma agricultura notável deixa muitas questões por resolver. Como assinala Otto, não podemos deixar de considerar que pressões colonizadoras muito fortes, e até dos vizinhos indígenas, “se abateram sobre a totalidade das sociedades ameríndias, sem que, todavia, tivessem destinos idênticos” (2016: 150). As particularidades do percurso histórico desses indígenas e suas atualizações são, portanto, o que interessa aqui.

Em primeiro lugar, a sazonalidade massaco se dá a cada três ou quatro meses, praticamente acompanhando periodicidades climáticas e variando sua localidade entre os diferentes aspectos geográficos que conformam seu território (áreas mais alagadas, florestais ou campestres). Não seria estranho deduzir uma ocupação cíclica que favoreça a recomposição da fauna e flora no local habitado, como amplamente documentado a respeito dos costumes pré-coloniais¹⁴ e ainda hoje. Os Yanomamĩ que habitam a região de Maturacá, por exemplo, embora sedentarizados desde a década de 1950, contam com “chácaras” que são descritas como roças mais afastadas em que passam alguns meses do ano¹⁵. Desse modo, aquilo que à primeira vista é compreendido como uma perda ou recusa de acumulação, no sentido das técnicas de roçado abandonadas ou não praticadas, pode ser encarado como a “perda vantajosa” sugerida por Lévi-Strauss (1966) e reiterada por Otto (2016). A diversificação e a diversidade da fauna e flora desejável, além da perenidade das espécies em territórios pouco explorados, são algumas das vantagens que a arqueologia e a biologia apontam sobre essa escolha.

Em segundo lugar, ressalto a aposta considerada atualmente a mais compatível com o que se sabe a respeito da etnia dos Massaco. Os indigenistas responsáveis pela região desses isolados sustentam há décadas a ideia de que eles sejam Sirionó, originários do lado boliviano do Guaporé. Tal hipótese está inicialmente baseada na observação de exemplares de arcos e flechas com dimensões impressionantes (cf. Holmberg, 1948) e inigualáveis na região, da forma como são estruturados seus tapiris e de alguns costumes mortuários deduzidos (cf. Holmberg, 1950). Corroborando com essa hipótese, os Sirionó são descritos como históricos detentores de uma economia centrada quase exclusivamente na caça. Essa escolha, por sua vez, está acompanhada da perda (vantajosa) de técnicas de construção de canoas e um diminuto interesse em nadar, já que a pesca não constava entre suas prioridades (Fischermann, 2010). Com base apenas nesses dados, parece pouco plausível a ideia de que os Massaco do lado brasileiro sejam descendentes de um grupo que cruzou a “barreira intransponível” do rio Guaporé (Lévi-Strauss, 1948), embora moradores locais afirmem que durante o período da seca a travessia não seja tão dura assim. Aqui definimos mais uma vez os limites de uma etnografia “pelas bordas”, conscientes da insuficiência de informações indiretas para conclusões precipitadas, já que conhecimentos específicos poderiam nos levar a

14. No sentido do momento anterior àquele em que os efeitos da colonização os atingiram mais duramente.

15. Informação obtida em expedição a campo na Terra Indígena Yanomami no início de 2019.

conhecer, quem sabe, métodos outros de travessia, como aqueles demonstrados por Gustavo Godoy (2020) para a travessia do rio Gurupi pelos Ka'apor na estação seca, nas regiões de cachoeira e passando por ilhas em seu curso.

No caso de Tanaru, o “índio do buraco”, é possível que uma grande somatória de desafios tenha ido a seu encontro, já que esse homem se manteve sozinho mesmo quando sua segurança estava aparentemente garantida após vários anos de proteção federal. É impossível dizer se essa ausência que o marcava perante seus “protetores” era motivada por sentir-se inseguro ou simplesmente por não pensar ser necessária a abertura de uma roça explícita como tal. Ou, ainda: teria a roça uma necessidade de partilha marcada por gênero, evidenciando-a como uma tarefa feminina? Seria essa uma atividade social, que exige um coletivo humano? Haveriam contextos adequados para sua conformação, todavia ausentes? Como nos lembrou Otto:

Trata-se de sentir como fartas ou escassas as provisões de acordo com a expectativa de recompensa por uma medida de investimento. Se o período [a seca, para os Awá-Guajá] é um tempo em que se produz (ou não) a fartura, isso vai depender da medida que se dá ao empenho ou ao trabalho investido para acessar tal produção. O sentido da fartura (ou da escassez) é, portanto, o resultado de um cálculo entre o investimento ou uma técnica prática e especulativa e a produção, e não algo que se encontra fora, de modo substantivo, como um objeto dado, como bem o demonstrou Marshall Sahlins (2007) na sua *Sociedade afluyente original* (2016: 141).

O “índio do buraco”, assim como os Massaco, e como o caso Awá-Guajá descrito por Otto, podem, sim, ter a transformação de suas práticas cultivares relacionadas a contextos de migração. A permanência dessa prática, no entanto, especialmente no caso dos Massaco, que há quase trinta anos vêm encontrando, de alguma forma, opções mais adequadas ao seu aumento populacional, aponta para uma insuficiência nesse argumento. Podemos contar com apenas um fato, ainda carente de explicações: depois de quinze anos de expectativa, e ao contrário do que optaram os Massaco, o sertanista Algayer relatava, com um sorriso no rosto, que finalmente “Tanaru” estava cultivando uma roça. Sua perspectiva pode ter se tornado, ou tornado a ser, um pouco mais coetaneamente neolítica; sua roça, por outro lado, ousou inferir que não se opõe à floresta, mas convive em alternância e colaboração com aquilo que é silvestre ou cultivado por outros seres, como nos vêm sugerindo a ecologia histórica e os estudos sobre as plantas na Amazônia.

Contudo, restrições que não dizem respeito à ordem prática do consumo seguem igualmente em curso: algumas plantas específicas, como é o caso de espécies de tubérculos, de mandioca e de batata-doce, são aceitos e ingeridos, mas nunca reproduzidos. A totalidade das técnicas cultivares e suas razões seguirão refugiadas junto a eles.

Assim como os trabalhos a respeito dos modos de convivialidade entre humanos, vegetais e não humanos através da ecologia histórica, tema da arqueologia e da etnologia, sugerem uma nova maneira de entender essas relações, minha intenção foi contribuir com essa reflexão junto daquela que envolve a proteção territorial para indígenas em isolamento. Iniciei esse movimento tentando desbravar de alguma(s) maneira(s) abordagens possíveis para se pensar esses grupos que rechaçam o contato, refletindo e especulando, como é de praxe na disciplina antropológica, mas com o ônus de um diálogo direto inexistente. Em meio a essa busca, acabei por me aproximar ao longo dos anos de alguns métodos possíveis, muito semelhantes àqueles praticados pelos indigenistas mais engajados em atividade: registros documentais, históricos, jornalísticos, legislação, depoimentos da população dos arredores e daqueles que trabalham com sua defesa institucional. Dentre as técnicas possíveis, certamente me chamou a atenção a importância dos vestígios como agentes comunicadores em uma via de mão dupla. Fico feliz em notar que também esse movimento de aproximação das abordagens técnicas e vestigiais vem sendo adotado por colegas de vasta experiência e capacidade, para que possamos avançar na tarefa de encontrar as melhores maneiras de assegurar direitos fundamentais aos que se isolam.

Dedico a continuidade de meu empenho em refletir junto às práticas dos povos indígenas em isolamento ao sertanista exemplar Rieli Franciscato (*in memoriam*). Agradeço às/aos pareceristas anônimas/os pelos generosos comentários e sugestões a esse texto.

Referências

Amorim, Fabricio. 2018. “O papel dos povos indígenas isolados na efetivação de seus direitos: apontamentos para o reconhecimento de suas estratégias de vida”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 16 (1): 149-157.

Amoroso, Marta. 2020. “A descoberta da manhafã: seguindo a trilha da floresta com os Mura”. In: Oliveira, J.; Amoroso, M.; Lima, A.; Shiratori, K.; Marras, S.; Emperaire, L. *Voices Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 167-186.

Aparicio, Miguel. 2019. *A relação banawá, socialidade e transformação nos Arawá do Purus*. Tese de doutorado, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.

Aparicio, Miguel. 2020. “Contradomesticação na Amazônia indígena”. In: Oliveira, J.; Amoroso, M.; Lima, A.; Shiratori, K.; Marras, S.; Emperaire, L. *Voices Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 189-212.

Balée, William. 1993. “Biodiversidade e os índios amazônicos”. In: Carneiro da Cunha, Manuela; Viveiros de Castro, Eduardo. *Amazônia Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII, USP.

Balée, William. 1994. *Footprints of the forest: Ka'apor Ethnobotany – the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York: Columbia University Press.

Cangussu, Daniel. 2021. *Manual do Indigenista Mateiro: Princípios de botânica e arqueologia aplicados ao monitoramento e proteção dos territórios dos povos indígenas isolados na Amazônia*. Dissertação de mestrado, INPA, Manaus, Amazonas, Brasil.

Carelli, Vincent (Direção). 2009. *Corumbiara*. Produção: Vídeo nas Aldeias. Colorido, 160 minutos. Brasil.

Caspar, Franz. 1958. *Tupari: entre os índios, nas florestas brasileiras*. São Paulo: Editora Melhoramentos.

Clemente, Charles R. 1999. “1942 and the loss of amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline”. *Economic Botany* 53 (2): 188-202.

Cormier, Loretta A. 2006. “Between the Ship and the Bulldozer: Historical Ecology of Guajá Subsistence, Sociality, and Symbolism After 1500”. In: BALÉE, William; ERICKSON, Clark. *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press.

Descola, Philippe. 1996. *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Lima: Institut français d'études andines, Abya Yala.

Diniz, Renata O. 2017. “Outra vez, me deixa em paz!: crônicas de um desencontro tupi-guarani no Maranhão”. *Revista de Antropologia da UFSCar* 9 (1): 83-107.

Fabian, Johannes. 2013. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis-RJ: Vozes.

Fausto, Carlos. [2001] 2014. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na amazônia*. São Paulo:

Edusp.

Finkelstein, Cláudio; Lima, Clarisse L. 2022. *Enciclopédia Jurídica da PUCSP*, tomo XI. São Paulo, Pontifício Universidade Católica de São Paulo. Acesso em: https://enciclopediajuridica.pucsp.br/pdfs/refugiados_6218f3e39245a.pdf

Fischermann, Bernd. “Pueblos Indígenas y Nacionales Originários en Bolívia Tierras Bajas Pueblo Sirionó”. In: *Atlas Territórios Indígenas y Originarios en Bolivia*. La Paz: MDRyT-Viceministerio de Tierra; 2010: 65-66.

Franco, Victoria. 2019. “Isolados Kawahiva resistem ao cerco do desmatamento no Mato Grosso”. In: *Cercos e resistência: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. Ricardo, Fany; Gongora, Majoi F. (orgs.). São Paulo: Instituto Socioambiental, 212-215.

Garcia, Uirá F. 2010. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de doutorado, USP, São Paulo, SP, Brasil.

Godoy, Gustavo. 2020. *Os Ka'apor, os gestos e os sinais*. Tese de doutorado, Museu Nacional -UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Gow, Peter. 2011. “‘Me deixa em paz!’: um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco”. *Revista de Antropologia* 54 (1): 11-46.

Harlan, Jack. 1975. *Crops and Man*. Madison: American Society of Agronomy.

Holmberg, Allan. 1948. “The Siriono”. In: Steward, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes*. Washington: United States Government Printing Office, 455-464.

Holmberg, Allan. 1950. *Nomads of the Long Bow: the Siriono of Eastern Bolivia*. Washington: Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication nº.10. Digitalizado pelo Internet Archive e disponível na Biblioteca Digital Curt Nimuendaju em: http://biblio.etnolinguistica.org/holmberg_1950_siriono. Acesso em 28 abr. 2021.

Jabur, Clarisse. 2021. “Una política ‘a médio camino’: reflexiones sobre la política para pueblos indígenas de contacto reciente en Brasil”. *Anthropologica*, año XXXIX (47): 413-445.

Keller, Luciana. 2020. *Vivendo no “vazio”: relações entre os sobreviventes Kanoê e Akuntsú da Terra Indígena Rio Omerê (RO)*. Dissertação de mestrado, UnB, Brasília, DF, Brasil.

Lévi-Strauss, Claude. 1948. “Tribes of the right bank of the Guaporé river”. In: Steward, J. (org.). *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institute.

Lévi-Strauss, Claude. 1950. “The use of wild plants in tropical South America”. In: Steward, J. (org.). *Handbook of South American Indians*, vol. 6: 465-486. Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians. Washington: Smithsonian Institute.

Lévi-Strauss, Claude. [1967] 2005. *Do mel às cinzas*. Coleção Mitológicas 2. São Paulo: Cosac & Naify.

Maldi, Denise. 1991. “O complexo cultural do marico: sociedades indígenas dos rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, série Antropologia 7 (2).

Matos, Beatriz de Almeida. 2018. “Povo onça, povo larva: animais e plantas na constituição da pessoa, diferenciação de gênero e parentesco matses”. *Revista de Antropologia* 61 (3): 109-129.

Meireles, Denise Maldí. *Guardiães da fronteira: rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

Mendes dos Santos, Gilson. 2020. “Transformar as plantas, cultivas o corpo”. In: Oliveira, J.; Amoroso, M.; Lima, A.; Shiratori, K.; Marras, S.; Emperaire, L. *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 140-153.

Miller, Joshua Rhett. 2016. “‘The Man of the Hole’ lives a life that’s the stuff of nightmares”. *New York Post*. Disponível em: <https://nypost.com/2016/09/22/the-terrifyinglonely-ordeal-of-man-of-the-hole/> - acesso 20 jan. 2018.

Neves, Eduardo. 2020. “Castanha, pinhão e pequi ou a alma antiga dos bosques do Brasil”. In: Oliveira, J.; Amoroso, M.; Lima, A.; Shiratori, K.; Marras, S.; Emperaire, L. *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora.

Neves, Eduardo; Fausto, Carlos. 2018. “Was there ever a Neolithic in the Neotropics?: Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon”. *Antiquity* 92 (366): 1604-1618.

Neves, Eduardo; Heckenberger, Michael. 2019. “The call of the wild: rethinking food production in ancient Amazonia”. *Annual Review of Anthropology* 48 (1): 371-388.

Oliveira, Joana Cabral de. 2016. “Mundos de roças e florestas”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, Belém, 11 (1): 115-131.

Otto, Renata. 2016. “A Besta Árida: uma perspectiva ‘antineolítica’ entre os Awá-Guajá, Tupi no Maranhão”. *Teoria e Sociedade*, Belo Horizonte 24 (2): 130-154.

Reel, Monte. 2011. *O último da tribo: a epopeia para salvar um índio isolado na Amazônia*. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Companhia das Letras.

Ribeiro, Ricardo Gomes. 2018. *Estudo etnobotânico e físico-químico da batata-mairá (Casimirella spp. - Icacinaceae)*. Dissertação de mestrado defendida no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus.

Ricardo, Fany; Gongora, Majoi F. 2019. “Editorial”. In: *Cercos e resistência: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. Ricardo, Fany; Gongora, Majoi F. (orgs.). São Paulo: Instituto Socioambiental, 16-17.

Rival, Laura M. 2002. *Trekking Through History: the Huaorani of Amazonian Ecuador*. Nova Iorque: Columbia University Press.

Sahlins, Marshall. 2007. “A sociedade afluente original”. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 105-152.

Santos, Júlia Otero dos. 2016. “Bebida, roça, caça e as variações do social entre os Arara de Rondônia”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre 10 (2): 118-161.

Shiratori, Karen. 2019. “O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (Médio Purus, AM)”. *Mana*, Rio de Janeiro 25 (1): 159-188.

Snethlage, Emil H. 2016. *Die Guaporé-Expedition (1933-1935): Ein Forschungstagebuch*. Rotger M. Snethlage, Alhard-Mauritz Snethlage e Gleice Mere (orgs.). Böhlau Verlag Köln Weimar Wien.

Vander Velden, Felipe. 2015. “Los niños perdidos de Yjko: historia y alteridad en las relaciones de los karitianas com los ‘bajitos’ de la FLONA de Bom Futuro (Rondonia, Brasil)”. In: Cecilia Martínez & Diego Villar (ed.). *En el corazón de América del Sur* (2): 213-228. Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia.

Villa, Amanda. 2018. *Demarcando vestígios: definindo (o território de) indígenas em isolamento voluntário na Terra Indígena Massaco*. Dissertação de mestrado, UFSCar, São Carlos, SP, Brasil.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2019. “No people are na island”. In: *Enclosures and resistance: isolated indigenous peoples in brazilian amazonia*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Winterhalder, Bruce. 1981. “Foraging Strategies in the Boreal Forest: An Analysis of Cree Hunting and Gathering”. Winterhalder, B.; Smith, E. A. (ed.). In: *Hunter-Gatherer Foraging Strategies: Ethnographic and Archeological Analyses*. Chicago: University of Chicago Press.

Winterhalder, Bruce; Kennett, Douglas. 2006. “Behavioral ecology and the transition from hunting and gathering to agriculture”. In: Kennett, D.; Winterhalder, B. (org.). *Behavior ecology and the transition to agriculture*, 1-21. Berkeley: University of California Press.