

***Pâad Xaa* ou uma teoria da história dâw à luz do engajamento com as plantas¹**

João Vitor Fontanelli Santos (Universidade de São Paulo – USP)

Palavras-chave: história; política; manejo de plantas;

As formas de engajamento dos Dâw – povo indígena habitando no noroeste amazônico, pertencente à família linguística Naduhup, junto aos Hupd’äh, Yuhupdeh e Nadëb – com o mundo vegetal, são comumente elucidadas pelos seus anciães deste povo através de sua própria história coletiva, uma mito-história de migração. Ao longo da segunda metade do século XX, os Dâw experienciaram uma sucessão de (des)encontros com diferentes gentes humanas e não-humanas nas florestas interfluviais dos rios Téa, Marié e Curicuriari, afluentes da margem direita do rio Negro em seu médio curso – até se estabelecerem em comunidade na década de 1980, nessa mesma margem de rio.

Os eventos mito-históricos que se sucederam ao longo do percurso feito pelos antigos dâw apresentam um envolvimento profundo com diferentes paisagens socioecológicas. Em meio às florestas de terra firme e de caatinga, pelos pequenos e grandes cursos d’água às campinaranas alagadas e às serras, os *dâw* *t̃t̃t̃w* ‘caminhos dâw’ acessam e atravessam varadouros, bosques de frutas, capoeiras, clareiras de roça, brejos incultos, cursos de rios, sítios e comunidades de outras gentes. A história de migração desse coletivo é uma história sobre o manejo e o engajamento com essas paisagens e seus viventes, fundamentais para a vida social dos Dâw até os dias de hoje.

Nas narrativas dos anciães dâw, encontramos ainda percepções sobre a história que oscilam entre tons de escassez e de sofrimento – experienciados em diferentes momentos da migração do coletivo e motivados por diferentes razões – à vitalidade e à fartura do modo de vida dos antepassados, algo que este texto buscará delinear. Além disso, o engajamento recente dos Dâw com um sítio localizado no baixo curso do rio Curicuriari e recém-denominada *Pâad Xaa*, tem colocado para o coletivo ambas as percepções, isto é, impelindo-os a conciliar, na produção desse sítio, as experiências traumáticas de exploração e fome com a sabedoria e a afluência da floresta, aprendidas com os ancestrais.

Nesse sentido, o presente texto busca compreender o engajamento dos Dâw com o sítio *Pâad Xaa*, observando o que dizem as histórias dos antigos que, por sua vez, são

1 Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 e 03 de Setembro de 2022.

pensadas a luz do engajamento com diferentes formas de manejo de plantas e da relação com outras gentes. É importante destacar, desde já, que outras narrativas sobre a mito-história de migração dâw também foram registradas por linguistas, em parceria com tradutores e transcritores dâw, trabalho que resultou em um acervo público de áudios, vídeos, transcrições e traduções do *dâw n̄or* ‘língua dâw’ para o português e o inglês². Além desses registros, Obert (2019) analisou a narrativa de uma anciã dâw, Mocita Moraes Marques, destacando informações de cunho linguístico, histórico, geográfico e antropológico, compondo uma visão ampla da história de migração do povo Dâw.

A narrativa de Mocita, analisada por Obert (2019), contém os principais eventos narrados pelos/as conhecedores/as dâw acerca de sua migração pelas florestas do médio rio Negro, e servirá como fio condutor do presente texto. Como recurso descritivo, no entanto, optou-se aqui por traçar uma linha narrativa que incorpora informações e detalhes oriundos de diferentes versões da história de migração, cotejadas através da pesquisa campo bem como do acervo linguístico disponível.

Por fim, e principalmente, pretende-se intercalar a mito-história dos Dâw com narrativas de uma outra anciã desse coletivo, Deolinda Fernandes Sanches, pela qualidade de suas descrições e pelos temas por ela abordados³. Ao narrar sobre a vida dos antigos e sobre sua própria experiência pessoal (e coletiva), Deolinda apresenta como temas centrais a mobilidade, a migração, a alternância de formas de manejo, de habitações e hábitos alimentares, às relações com outras gentes; temas também bastante comuns nas conversas cotidianas bem como nos assuntos comunitários e falas públicas dos Dâw. Ao escutar as narrativas de Deolinda, aproximamo-nos dos tons do pensamento e do engajamento socioecológicos do povo Dâw.

I.

Nukêdêe' yãm xũ' weed nũ' wâat p̄n dâwũũy'.

Antigamente, a onça comia os Dâw todos os dias

A sentença acima é bastante comum no início das narrativas sobre a história dâw. Na região do igarapé *Wiiç*, localizado entre os rios Téa e Marié, uma área plena de

2 Este acervo está disponível no Arquivo de Línguas Indígenas da América Latina da Universidade do Texas, podendo ser acessado, após registro no site, pelo link: <https://ailla.utexas.org/>

3 Nas narrativas aqui apresentadas foram feitas novas traduções de algumas palavras e sentenças, buscando incorporar outras informações contidas nas falas de Deolinda. É, portanto, de minha inteira responsabilidade. As narrativas e as traduções originais estão presentes nos links: <https://ailla.utexas.org/islandora/object/ailla%3A264331> e <https://ailla.utexas.org/islandora/object/ailla%3A264265>

rios e florestas de terra firme e caatinga amazônicas, os Dâw viviam se mudando pelo mato escapando das onças que os emboscavam durante a noite; fugindo dos *nũux* ‘curupiras’ que os cozinhavam na panela; esquivando-se de assaltos de grupos *nadëb*, que os matavam e raptavam as mulheres *dâw ãay*, e de bandos *tũum* ‘*ee*’ ‘olhos puxados’, que os perseguiram para comê-los⁴. Essa multidão antropofágica de animais, espíritos e “índios selvagens” que os perseguiram é a razão pela qual empreendem, então, uma longa fuga a pé pela floresta, rumando para as margens do rio Marié, a noroeste.

Nesse tempo, apesar de serem predados, os Dâw ainda eram muitos, dizem os mais velhos. Eram muitos os Dâw e viviam em pequenos grupos, mudando-se constantemente; ao passo dos inimigos, das chuvas e secas, de seu modo de vida caminhante. Os antigos alimentavam-se de mel, de gomos, de frutas, de todos os tipos de animais (tapirídeos, taiacuídeos, cracídeos, ofídios). Alimentavam-se, dizem os velhos, de ‘todas as coisas do dono do mato’, *kas wap xaay* ‘*dee*’. Naquele tempo, os Dâw não tinham roças, não comiam farinha de mandioca, comiam o ‘*wâan*’ ‘cará do mato’. Dona Deolinda faz o seguinte relato:

| | |
|--|--|
| <i>Nũkêd waa dâr weedêe</i> , <i>ray</i> , ‘ <i>waan</i> ’ | Antigamente, os velhos comiam, como é, cará do mato |
| <i>Waa dâr weedêe</i> ‘ <i>waan</i> , ‘ <i>waan rêd rid koy weed dep rũu</i> ’ | Os velhos comiam cará do mato, eles misturavam o cará do mato com carne de caça |
| <i>Bũg rid koy pũn</i> ‘ <i>waan rêd aa rũu, ray, rêd mẽ</i> ’ <i>mâa rêd</i> | Aí eles costumavam misturar cará do mato com aquela caça, como é, com cará da caatinga |
| <i>Mâa rêd rid nĩ</i> , <i>rid weed pay. Têen id weedêr aa pay</i> | Com cará da caatinga eles viviam, eles comiam. Agora nós não comemos essas coisas |
| <i>Nũk rid âgêe</i> ‘ <i>mũũ, mũr wôoy aag rid ni</i> ’ <i>êe</i> | Antigamente, eles bebiam ucuqui, faziam mingau, eles viviam disso |
| ‘ <i>Mẽ</i> ’, <i>ray, rid nĩ pãad</i> | Outro, como é, eles viviam de cunuri |
| <i>Pãad</i> ‘ <i>mẽ</i> ’ <i>ridêej, rid nĩ êe</i> ’ | Cunuri é outro deles, eles viviam disso |
| <i>Nũkêdee</i> ‘ <i>nũk</i> ’ ‘ <i>war dârêj</i> ’ | Antigamente, os antepassados |
| ‘ <i>Mẽ</i> ’ <i>yar, yar rid gostal pũũd yêd</i> | Outro é o uacu. Uacu eles gostavam muito mesmo |
| <i>Yar çaa id weedêr apay têen. Yar nũk war dâr nĩ</i> | Uacu preto [ou amargo] nós não comemos mais hoje em dia. Uacu é dos velhos do antigo |
| ‘ <i>Mẽ</i> ’, <i>ray, rid koy weed dep rêd</i> | Outro [como é] eles misturavam e comiam com |

4 A categoria *tũum* ‘*ee*’, de acordo com Obert, K (com. pessoal), seria um marcador de posição para designar “povos bravos”.

| | |
|--|--|
| | carne, |
| <i>ray, nūr, ray, nūr wax, wax tâag rid kaaw</i> | [como é], cabeça... cabeça de patauá, tronco de patauá eles derrubavam |
| <i>Bug tir dōo' tir palmit, bug rid weed aa'</i> | Aí ele tirava o palmito, aí eles comiam esse |
| <i>Aa' rēd diid aag rid suk nukedēe' nūk war dāw-reej</i> | Essa era a farinha deles, dos nossos ancestrais |
| <i>Tēen dāw weedēr dū' aa pay</i> | Agora os Dāw não comem mais esse aí também |
| <i>Ray, 'mē', nāak, nāak tâag rid kaaw, bug tir dōo' rid dōo' tir nūr aa rēd rid koy</i> | Tem outro, como é, açai, árvore de açai eles derrubavam. Aí ele tira, eles tiram a cabeça e com isso eles misturavam |
| <i>Aag waa dār nī' ī'. 'Mēr rēe dū' yeeg</i> | Esses velhos viviam assim mesmo. Eles não tinham rede também |
| <i>Abug rid kaaw çaak tâag. Abug rid nēe çaak, ray, çaak çoo rid nēe yeeg</i> | Aí eles derrubam a árvore de buriti. Aí eles fazem, como é, com flor de buriti eles fazem a rede deles |
| <i>Waa dār nēe par kas wap aag ridēej yeg</i> | Os antigos sabiam fazer essas coisas, essa era a rede deles |
| <i>Mēr idēej apay tēen, id nēe parēr apay</i> | Agora não temos essas coisas, não sabemos fazer essas coisas |
| <i>Çaak çoo taa' rid yeg, aa'yēew māay p̄n ridēej yeeg</i> | A rede de flor de buriti era muito bonita, a rede deles |
| <i>Nūkêdēe' rid nēe pay, aa rid kuun, abug aa'yê-lēew yeg rēd dū'</i> | Antigamente, eles faziam, eles teciam, aí virava rede também |
| <i>Yeg aa' tēen id ked ka' pay rēdū' agā' ridēej</i> | Era como a que temos hoje, a rede deles |
| <i>Aa' nūr' dārũd</i> | Só tinham essas |
| <i>Tēen id parēr apay. Rid tōog peen dār rid tee peen dār parēr kas wap</i> | Hoje nós não sabemos fazer essas coisas. Seus netos, suas netas, não sabem fazer todas essas coisas |
| <i>Rid tee peen dār par galēt t̄dū' tēen rid weedēy</i> | Os filhos só sabem de frango. Tudinho. Agora é o que eles comem |
| <i>Rid xāader nūk war dār weed pay, nūk war dār weed kas wap</i> | Eles não procuram o que os mais velhos de antes comiam, os velhos de antes comiam de tudo |
| <i>Aag ridēej id xēd dār nī' id xēd taa' dār nī' nukedēe'</i> | Isso era do que nossos avôs viviam, antigamente |
| <i>Bug rid xād, ray, rid saak yēd nōon</i> | Aí eles procuram, como é, eles sobem o cunuri do mato |
| <i>Nōon! rid mign ôo nōon rid xaa bug rid 'wāap</i> | Cunuri do mato! Eles faziam mingau de cunuri do mato, eles cozinham, aí eles colocam no igarapé |

| | |
|---|--|
| <i>Bug rid rãp, bug rid xaa weed xaax aa' n̄on</i> | Aí eles ralam, aí eles cozinham e comem a comida misturada com aquele cunuri do mato |
| <i>Aa' dâw waa dâr nĩ' . Têer ãr weedêe' apay çee-mêy téen ray n̄on</i> | Os dâw do antigo comiam esse. Até eu comi esses dias agora, como é, cunuri do mato |
| <i>Aa' yêew mãay n̄on pâad rêd dũ'</i> | Esse cunuri do mato é muito gostoso, assim como o cunuri |
| <i>N̄on yêew pũídũ'</i> | Cunuri do mato é muito gostoso |
| <i>N̄on yêew pũídũ' tir mir n̄o rãp pâad rôt tid</i> | Cunuri do mato é muito gostoso, é muito mais vermelho que o cunuri |
| <i>Aa' gũíd agâ'</i> | É só isso mesmo |

O relato de dona Deolinda apresenta uma série de manejos de plantas encontradas nas florestas de terra firme e de caatinga do noroeste amazônico, por onde caminhavam os Dâw antigos e de onde tiravam seu sustento e a matéria-prima para a confecção de seus objetos. A narrativa também traz reflexões sobre a vida de antes e de hoje, o que será retomado adiante.

A sequência das plantas elencadas por Deolinda traz uma lógica interessante. ‘*Waan* ‘cará do mato’, *mâa* ‘cará da caatinga’, *mĩũ* ‘ucuqui’, *pâad* ‘cunuri’, *yar* ‘uacu’, *wax* ‘patauá’, *nãak* ‘açai’, *çaak* ‘buriti’, *n̄on* ‘cunuri do mato’, dizem respeito, respectivamente, a dois tubérculos, três árvores frutíferas de grande porte, três palmeiras que servem alimento e matéria-prima de utensílios e, novamente, outra árvore frutífera – “*n̄on!*”, lembra Deolinda. A ordenação feita pela anciã remete a características morfológicas semelhantes (pelos troncos, raízes e/ou frutos) a cada um desses grupos de plantas, mas o processamento de cada uma delas obedece a outras lógicas, tal como descreve Deolinda, mais sensíveis às propriedades de cada espécie em particular e às formas de manejo colocadas em prática.

Assim, do palmito da palmeira de açai, mas também das sementes do ucuqui e do cunuri do mato, faziam-se mingaus. Com o palmito da palmeira de patauá, segundo Deolinda, e em outros registros, com os carás do mato e da caatinga, era feitas diferentes tipos de farinha dos antigos.

Se entre os povos indígenas do rio Negro o cultivo e o manejo da mandioca-brava – desde as variedades colecionadas, ao seu processamento e transformação em diferentes tipos de alimentos – podem ser vistos como tendo um altíssimo grau de seleção e elaboração (Emperaire, 2010), poderíamos conjecturar sobre essas outras plantas oriundas da mata mas não cultivadas nas roças, a respeito das formas de manejo destinadas a

elas (a “coleta”) como tendo graus equivalentes de seleção e elaboração pelos Dâw e outros povos indígenas, mesmo que prescindindo dos vários aparatos técnicos da cultura mandiogueira.

Algo desse raciocínio se entrevê na fala de dona Deolinda, quando ela descreve as formas de manejo e processamento dos alimentos oriundos da coleta na floresta. Entre eles, subir, derrubar troncos e extrair as “cabeças” (palmitos); descansar, ralar, cozinhar e espremer frutos e sementes que serão transformados em diferentes alimentos: mingaus, farinhas, massas e outras misturas para a carne animal.

Além disso, em sua descrição, Deolinda emprega com recorrência a palavra *kaaw*, utilizada para designar ‘roça’, mas com a qual os Dâw também utilizam para falar de ‘derrubada’, sobretudo no manejo do açaí, do buriti, do patauá. Roçar e derrubar são verbos mais comumente empregados no cultivo dos roçados, mas que aqui são alargados para o universo da coleta e do manejo de alimentos provenientes da floresta⁵.

Algo relacionado a isso são os casos do cunuri e do cunuri do mato. Da família das euforbiáceas – a mesma família botânica da mandioca-brava – o cunuri é uma árvore frondosa, de raízes aéreas e frutos tóxicos, encontrada tanto em comunidades de sua espécie quanto de modo esparsado. A manipulação de seus frutos e sementes guarda semelhanças com a manipulação dos tubérculos da mandioca-brava, em que é necessário a desintoxicação através de repouso na água, derivando disso massas, mingaus, farinhas, ou seja, uma variabilidade de formas de alimento. No caso do mingau de cunuri, bastante referenciado pelos Dâw, seu fruto é cozinhado, depois é descansado em água corrente por até dois dias, é cozinhado outra vez e ralado, de modo que dele se obtém um “mingau de mistura”, de acordo com Dona Deolinda. Ou ainda, uma espécie de “cream cheese”, de acordo com Spruce (1854); uma farinha, de acordo com Schultes (1956); uma massa ou “pão-de-índio” armazenado no solo, segundo Santos *et al* (2021).

Os cunuris mencionados por Deolinda apresentam ainda outras peculiaridades⁶. Plantas a cujo nome é acrescido o adjetivo “do mato” podem remeter, inversamente, a

5 O entrecruzamento do universo da coleta e da horticultura indígenas tem sido amplamente debatido: por um lado, o manejo indígena de plantas não domesticadas não deixa de ser uma forma de cultivo, na medida em que são acessadas regularmente e dadas as condições para sua regeneração e reprodução na floresta; e por outro, de que a horticultura indígena, realizada mediante a abertura de áreas florestais em diferentes estágios de sucessão, implica, por sua vez, na criação de condições para o crescimento de plantas que, posteriormente, serão coletadas (Lévi-Strauss, 1986; Balée, 1993; Neves & Heckenberger, 2019, Cabral de Oliveira, 2016).

6 Resta ser feita uma pesquisa mais minuciosa com os Dâw e os cunuris. Há traduções para *pâad* e *nõon* que colidem, havendo alternativas que apontam para a distinção entre ‘cunuri do mato’ (*pâad*) e ‘cunuri da caatinga’ (*nõon*).

espécies semelhantes, mas que seriam cultivadas ou domesticadas. Esse não parece ser o caso para os Dâw assim como para outros povos rionegrinos que se servem do cunuri (Schultes, 1956). Dissociado do cultivo, entretanto, sua importância e diversificação⁷ remontam àquelas plantas acompanhadas pelos humanos em suas afinidades eletivas e ciclos de vida⁸.

Durante o verão amazônico, quando os frutos do cunuri caem no solo ou nas águas dos igarapés próximos, grupos de peixes como o sarapós, e grupos de humanos como os Dâw se juntam para comer e fazer dabucuris com seus frutos. Para os Dâw, parece ser um dos principais ou mais apreciados itens de seus dabucuris – realizados, neste caso, entre os próprios grupos dâw. Além disso, um lugar povoado de cunuris indica a habitabilidade de um lugar. É lembrança da presença ancestral⁹, como será visto adiante.

A respeito dessas plantas que são acompanhadas ou acompanham os humanos, muito poderia ser dito sobre as outras palmeiras mencionadas por Deolinda. Entre eles o patauá, a partir do qual era feita a farinha dos antigos dâw; e o açaí, especialmente procurado pelas bagas de onde se extrai a polpa para fazer o “vinho”, mas que os antigos derrubavam para extrair o palmito e fazer dele um mingau¹⁰. Essas palmeiras, o patauá e o açaí, habitam muitas vezes em comunidades ecológicas que são proporcionadas pelo manejo humano e de outros animais, convivendo com estes em relação de interdependência ou coevolução.

Além disso, do manejo do patauá por povos da Amazônia que realizam uma altíssima mobilidade ao longo do ano, tais como os Nukak (Politis, 2007), Arawá (Canggusu, Shiratori et al, 2021) e Huaorani (Rival, 1998), resulta mediante o descarte das

7 Em meados do século XIX, no bojo do ciclo da borracha, botânicos renomados como Schultes, Ducke e Anderson apressavam-se a pesquisar variedades de *heveas* da Amazônia, buscando alternativas rentáveis na produção do látex. O cunuri (*cunuria spruceana*), com seu tronco leitoso, estava entre as *heveas*, *micrandras* e *vaupeseas* estudadas para esse fim. Intrigava os pesquisadores o fato de os indígenas comerem os frutos de quase todos os tipos de árvores seringueiras sem, contudo, cultivá-las. A evolução das *heveas* foi assim debatida, entre os possíveis fatores naturais e os igualmente possíveis fatores culturais de sua diversificação (ver Schultes, 1854).

8 Tais como castanheiras-do-pará, araucárias, pequiizeiros, plantas não-domesticadas mas “familiarizadas” ou em coevolução com povos indígenas, em diferentes biomas das terras baixas sulamericanas (Neves, 2020).

9 Espécies de árvores frutíferas encontradas na floresta densa são, muitas vezes, associadas à presença de solos de terra preta, indicando – através do conhecimento indígena mas também científico – a presença de antigas ocupações (Balée, 2013).

10 A comunidade dos Dâw é quase inteiramente sombreada pela folhagem de pés de açaí, apresentando uma estética florestal um tanto singular, diferente de outras comunidades do rio Negro em que estive. Nessas comunidades, o espaço central limpo e areado de onde se vê plenamente todas as casas, contrasta com o centro aberto de Waruá, porém envolto por um “muro” de copas de açaí e outras árvores. Muito esparsadamente, se vê o teto das casas, espalhadas em meio ao bosque que envolve e preenche a comunidade.

sementes nas imediações de suas casas, rapidamente desabitadas, verdadeiros bosques dessa palmeira¹¹. Paralelamente, no descarte da semente de açaí pelos Dâw em áreas anexas às suas casas, situadas no interior de uma comunidade onde vivem há quarenta anos, resulta à sua maneira um amplo açazal, entremeado de outras plantas, e cujos frutos, folhas, troncos e raízes são utilizados para diversos.

O que busco destacar dessas diferentes formas de manejo de plantas não-domesticadas – algo que implica também derrubadas seletivas de árvores –, é que elas propiciam tanto a coleta quanto uma “silvicultura” específica; a mobilidade e a fixação. Propiciam, sobretudo, o incremento e a (re)composição de florestas. O cuidado ou “cultivo” dessas plantas, se entrelaça à dinâmica de vida de outros seres vegetais e animais. Retomo a seguir a história de migração dos Dâw.

II.

Certo dia, voltando de uma andança de coleta de inajá pelos caminhos da margem direita do Marié, os antigos se deparam com uma canoa, uma “canoa de pau”. Alguns dizem que era uma canoa pintada, outros dizem que as filhas do dâw estavam menstruadas. Buscando atravessar o rio, os Dâw decidem embarcar na canoa, que então se revela um curupira deitado, uma canoa-curupira que irá emborcar os Dâw para dentro do rio, matando a todos. Menos um casal, que então atravessa o Marié.

Dâw bax xoot rid nũux dâwũũy' 'wuum dâr 'pun.

No surgimento dos Dâw, o curupira os alagava

O evento de quase-aniquilamento de todos os Dâw pelo emborcamento da canoa-curupira é, tal como dizem seus anciões, o evento de seu surgimento¹².

Transposto o rio Marié, o casal sobrevivente – sobre o qual muito pouco ou nada se sabe; nem seus nomes, nem suas exatas paragens – continuará as caminhadas e a vida

11 O patauí possui uma grande variedade de usos para além da alimentação. No entanto, essa foi a propriedade destacada por Deolinda: uma fonte de ‘farinha dos antigos’. É interessante notar que o patauí, diferentemente de outras palmeiras, frutifica ao longo de todo o ano, podendo ser uma fonte regular de alimentação (Smith, 2015; Shiratori et al, 2021).

12 Para muitos povos indígenas do rio Negro, o evento de surgimento se dá, em suas variações, pela viagem de uma cobra-canoa-de-transformação que emerge nas cachoeiras e lajes dos grandes rios para deixar os ancestrais das gentes atuais em seus lugares originários. Para o povo Dâw, a canoa-curupira marca um evento desse porte, porém, isso se dá pela submersão do coletivo e a subsequente sobrevivência de um casal. Além disso, não será a viagem pelo curso dos grandes rios nem as paragens em casas subaquáticas, mas a transposição desses cursos d’água – e os encontros com outras gentes, em vez de seu preestabelecimento primordial – que indicarão (na geografia) as dobras da história para os Dâw.

em meio à floresta, se alimentando das coisas do mato entre o Marié e o Curicuriari. Eis que então se depararam com grupos tukano. Isso se dá, possivelmente, às margens do Curicuriari entre seu baixo e médio curso, onde alguns sítios e comunidades do povo Tukano despontam sobre solos férteis de floresta de terra firme, onde cultivam grandes roçados de mandioca. Deparando-se com os Tukano, outros desdobramentos surgirão na história dos Dâw.

Prestações de serviços, trocas de alimentos e objetos, roubos, guerras, dabucuris. A relação com os *woor* ‘Tukano’ é de alteridade marcada para o povo Dâw. Anteriormente acossados por diferentes gentes, após a travessia do Marié os Dâw passam a conviver estreitamente com os Tukano, habitando suas comunidades, derrubando mato para suas roças, levantando casas para os anfitriões. Assim terão acesso à farinha de mandioca e a objetos ocidentais tais como facões desgastados, tachos quebrados, redes de algodão velhas que, ao invés de serem descartados, serão negociados com os Tukano em troca de serviços e alimentos oriundos da floresta. Esse estreitamento de relações não se fez sem brigas e infortúnios para ambos os lados. Ataques com flechas, espingardas e sopros são recorrentes nas narrativas sobre a interação com os vizinhos tukano, como também são recorrentes as histórias sobre as visitas, os dabucuris de peixes e de frutas, e uma história comum e trágica para ambos os povos: o engajamento com padrões não-indígenas.

É junto aos Tukano que os Dâw conhecerão as mazelas da extração da piaçaba e dos cipós. Indistintamente aliciados os povos – homens, mulheres e crianças indígenas – com os padrões os Dâw irão se deslocar uma vez mais. A montante dos rios Marié e Curicuriari, onde abundam os piaçabais, e a jusante, ao redor das serras do baixo e médio Curicuriari, onde se encontram os cipoais. Arelados aos padrões por meio de dívidas contraídas pelo fornecimento de objetos ocidentais novos e farinha de mandioca, os Dâw se estabelecerão em barracões e colocações do extrativismo instalados às margens dos igarapés e dos grandes rios.

O engajamento com os padrões levou a uma segunda quase-aniquilação dos Dâw, desta vez experienciada de forma constante – com períodos de maior ou menor atração – ao longo de todo o século XX. Em meados dos anos 1980, restavam 56 pessoas vivas. Segue outro relato de Deolinda:

*Abug nũkêdêe' id kêr pũd yêdêe',
têer ãot xôo' pũn' mênh tôog dêr xub xad.*

Antigamente, nós sofriamos muito, até minhas filhas andavam chorando de fome.

| | |
|--|---|
| <i>Nũkêdêe' idêej mēr kaaw, abug ār dōo' pēeg mēenh tōog dārũũy' mēenh tōog kār xaxũũũ pagãw</i> | Antigamente, nós não tínhamos roça, assim mesmo eu criei minhas filhas. Minhas filhas sofriam. |
| <i>Suzãanũũy' ār dōo' pēeg mēenh çãak úuy rēd nãax dee' dār kaawâ'.</i> | A Suzana eu criei com coisas que roubava na roça da gente dona do rio. |
| <i>Abug ār rũpũũ paas rēd yaak, abug ār pũũ, abug ār bãat yaak</i> | Aí eu ralava a mandioca na pedra, aí eu passava, aí eu espremia a mandioca. |
| <i>Mōr ār bãat ār çãak pay rēd bug ār rũp pũũ' ār kār pũũd yêdêe' nũkêdêe'</i> | Mandioca mole, eu espremia. Onde eu costumava roubar, eu ralava. Eu sofria muito, antigamente. |
| <i>Mēenh kaaw mēr tēn, tēn ār kār pũũdēr ār 'wĩinh'ãmãy tēn nũk id 'wĩinh'ēr</i> | Quando eu ainda não tinha roça. Agora, eu não sofro muito, [porque] eu trabalho um pouco, agora. Antigamente nós não trabalhávamos. |
| <i>'Nãp 'yêe tâag xaax dārũũũ id 'wĩinh' xōo' uy</i> | Porque a gente andava trabalhando só no piaçabal. |
| <i>Nãp 'yêe dārũũũ 'wĩinh' xōo' nũkêd rã' ār kār pũũd pũũ' mēenh tōog dār diid</i> | Eu andava trabalhando só no piaçabal, antigamente. Eu sofria muito com as minhas filhas. |
| <i>Ãr sêet pũũ' mēenh tōog dārũũũ' ār see' mēenh to' bũũũt ār see' bug ār sêet 'nãp 'yêe</i> | Eu carregava minhas filhas, eu carregava no meu colo, embaixo da minha barriga. Aí eu carregava a piaçaba. |
| <i>Bug ār nõx yêet pũũ' rôt mēenh tōog diid 'nãp 'yêe diid ār sofrêi pũũd yêd</i> | Aí eu caía muito longe com minhas filhas e com a piaçaba. Eu sofria muito. |
| <i>Ãr kār pũũd yêdêe' tēn ār kãrēr</i> | Eu sofria muito, agora eu não sofro mais. |
| <i>kãrēr tēn rã' sôfrêi pũũd yêdēr sóo mēenh yũmēer rēdũũũ</i> | Agora, não sofro mais. Não sofro muito. Só com minha doença. |
| <i>Nũkêd dãw kār pũũd woor top xajaay woor top xajaay id nũi xōo' id nêe xōo' id balak pis</i> | Antigamente, os Dãw sofriam muito perto da casa dos Tukano. Nós ficávamos perto da casa dos Tukano. Nós fazíamos nossa barraquinha. |
| <i>Aa' kas pũũd yêd mãr idêej mēenh</i> | Era muito feio! Para nós e para mim. |
| <i>Ãr rēd bũũ tã' ār nũi xōo' pũũ' nãax dee' dār kawã'</i> | Mesmo com vergonha, eu andava na roça dos Tukano. |
| <i>Mũũnh rid woç waay nũ' wãt rid réklamay rãm xuy aa' seetēr mãay pũũ'</i> | Eles mandavam eu arrancar. Às vezes, eles iam e reclamavam. Isso era muito errado. |
| <i>Rid sé' 'wãay' woor yaak bug rid nõo' koor</i> | Eles reclamavam por causa da mandioca. Aí, primeiro, eles davam. |
| <i>Bug dãw xepēr xud mũũ bug rid sé' 'wãay' panhã'ãm 'wĩinh'ēr panhã'ãm 'wĩinh'ēr nũgêej mãj nũg 'wĩinh' nãa pũũ' wooro'</i> | Então, a gente não capinava a roça e eles reclamavam: "Por que você não trabalha? Por que você não trabalha um trabalho de vocês mesmos?", falavam os Tukano. |

| | |
|---|---|
| <i>Bug ār pitaa pʉn' xub sōk rīn' nī ār ēe</i> | Aí, eu ficava triste: "Como será que vou fazer?" |
| <i>Nhã' id 'wīnh'ēr ēe panhã' id nī yēwēr kuj ēe ār xax nãa pʉn' nīkêdêe'</i> | "Por que nós não trabalhamos? Por que nós nunca mudamos?", eu pensava, antigamente. |
| <i>Bug ār nãa pʉn' rid iipʉny' nhã' id tōogʉny' âm yar nī yēwēr kaaw nēr</i> | Aí, eu falava para o pai delas: "Por que, para nossas filhas, você não arruma um lugar melhor e faz roça?" |
| <i>Id dōo pēeg 'yēet nã' id tōogʉny' id 'wīnh' rēd rid ār nãa pʉn' nīkêdêe'</i> | "Para nós criarmos nossas filhas com nosso trabalho?", eu falava antigamente. |
| <i>Séel' pay id yūum nã' xāan' id yūum nã' id lugaa id war sēm yēwēr</i> | "Para nós plantarmos banana, cana. Para nós plantarmos, para nós encontrarmos nosso lugar". |
| <i>Id war sēm yēw id lugaa id 'wīnh' yēt yēw nã' idēej māj nax dee' dār pej id woçēr nã' ār nãa pʉn' nīkêdêe'</i> | "Para nós encontrarmos nosso lugar, para nós trabalharmos só para nós, para não arrancarmos dos outros", eu falava antigamente. |
| <i>Tēen id mudayāmāy id viid id 'wīnh' idēej māj</i> | Agora nós mudamos a nossa vida, nós trabalhamos pra nós mesmos. |
| <i>Aa' yēw pʉnd idēej id 'wīnh xōo' id kawâ'</i> | Isso é muito bom pra nós. Nós andamos trabalhando a nossa roça. |
| <i>Mēenh tōog dār sēparay rām dū' mēenh yōod rid 'wīnh' mājidū' rid weed</i> | Minhas filhas também se separaram todas de mim. Elas comem do seu próprio trabalho. |
| <i>Rid yēel' piis rēd māj rid dōo' rid kas piis</i> | Com seu próprio dinheirinho, elas compram as coisas. |
| <i>Rid weed rid weed nã' rid teeʉny' rid dōo' pēeg nã' tēen rid sōfrēy pʉnd yēdēr mēenh tōog dār tēenê' sóo rid yūmēr pʉnd.</i> | A comida delas é para elas comerem, para criarem seus filhos. Agora, elas não sofrem muito. Minhas filhas sofrem, agora, só quando ficam doentes. |

A fala de dona Deolinda enfatiza a penúria experienciada nos piaçabais, e na sequência os desentendimentos com os Tukano no tocante ao manejo e roubo de roças, condições que ressoam a fala de outras pessoas dâw mais velhas. O sofrimento – e sua superação – são os tons dominantes dessa narrativa, que versa sobre um tempo de deslocamentos intensos entre sítios, comunidades vizinhas, barracões, colocações e piaçabais, até a fixação em comunidade, abrangendo desde a infância das gerações mais velhas, juntas a seus pais e avós, até a adultez.

Em seu relato, Deolinda apresenta inicialmente o trabalho custoso e a fome no piaçabal. Haviam que se deslocar para muito longe, para áreas de caatinga do médio e alto Curicuriari, onde se encontram os “rebolados” de piaçaba. Conta a anciã que levava no colo as filhas pequenas, muitas vezes a duras penas, sob a chuva e tendo de carregar os cachos pesados da fibra de piaçaba. Na extração das fibras, lidavam ainda com a exi-

guidade da mata de caatinga, também chamada de “floresta de pau”, onde a caça é escassa, as árvores frutíferas e as raízes comestíveis são parcas. A fome sobrevinha intensificada pelo trabalho árduo da manipulação do produto coletado. Outros relatos trazem detalhes sobre as dificuldades de permanecer no ambiente dos piaçabais.

Das cheias do inverno amazônico, período oportuno para alcançar os “rebolados” de piaçaba na região, encontrados às margens de rios e igarapés estreitos; e do perigo de cobras e escorpiões habitando a pelugem fibrosa que envolve todo o tronco da palmeira de piaçaba, resulta um lamaçal peçonhento, e perigoso. Para os Dâw que aí trabalhavam decorria, quando não o desalento, as mortes por picadas de cobra e por doenças. Por vezes, os avisos de uma ‘curupira-mulher-piaçaba’, ‘*nũux ãay nap-’yêe*, poderia ser ouvido, sovinando as filhas-piaçaba ou mesmo querendo apresar os Dâw.

O retorno ao barracão, geralmente localizado na boca do igarapé, não era menos inglório, tal como conta Deolinda. O peso das fibras, extraídas em grande quantidade, causava quedas, pernas e pés quebrados. No final do expediente diário, eram pagos pelo patrão com quantias ínfimas de farinha de mandioca. Importante destacar, que a crítica dos Dâw aos patrões recai não sobre a dívida ou seu contingenciamento nas colocações de piaçaba, mas sobre a violência e a fome, sendo a quantia de farinha de mandioca um dos principais temas sobre a péssima qualidade de vida junto aos patrões.

Na narrativa de Deolinda, o sofrimento vivido nos piaçabais é em alguma medida atenuado no encontro com os Tukano. Sua fala, entretanto, não marca uma historicidade linear, exatamente, mas a expressão das diferenças entre o engajamento com os Tukano e com os patrões¹³. Os Tukano não eram exatamente patrões dos Dâw. Quando estavam juntos, habitavam em barraquinhas ao lado da casa destes e não em barracões administrados por aqueles. Nas comunidades dos Tukano, trabalhavam em áreas de roça, com cultivares, não com produtos encontrados em ambientes refratários à presença humana e escassos em alimentação. Mas ainda sofriam.

As querelas com os ‘tukano’ *woor*, na fala da anciã dâw, surgiam pelos modos de manejar a roça e pela convivência entre diferentes¹⁴. Os Dâw eram chamados pelos

13 É difícil detalhar a história intrincada da relação entre Dâw, Tukano e os patrões. Fato é que mudanças substanciais nesses alianças ocorrem após a chegada da missão evangélica, que incentivou a autonomização da produção de farinha de mandioca e a desvinculação das dívidas dos patrões. Nesse texto não será possível abordar pormenorizadamente o tema.

14 Em meio a trocas, seja pela via da guerra, seja pela via da festa, Dâw e Tukano, a rigor, não estabelecem alianças matrimoniais. Casamentos entre essas etnias são algo recente e acontecem não sem considerações sobre um “jeito certo” de se casar. No caso dos Dâw, entre pessoas de diferentes clãs dâw. No caso Tukano, com patrulinhas de outras etnias, mas não com patrulinhas dâw. As preferências matrimoniais, contudo, mudam contextualmente.

anfitriões a capinar, o que não faziam. Eram chamados a arrancar mandioca, o que faziam a seu próprio modo, pelo que prontamente os Tukano reclamavam. Com vergonha, e decisivamente com fome, andavam pelas roças tukano. A mandioca que conseguiam pegar, ralavam, passavam, espremiam-na nas pedras, ao modo antigo de se preparar os carás. Faziam assim porque sabiam manejar desse modo, mas também buscando certa distância das casas de forno, onde os anfitriões poderiam ver e, novamente, reclamar.

O que se entrevê pela fala de Deolinda é que os Dâw não desconheciam as roças, o manejo e o processamento da mandioca. Faziam a seu próprio modo, talvez mais próximo à lógica do manejo da floresta que o manejo de grandes roçados. Os Dâw listam poucas variedades de mandioca, geralmente com nomes em português ou nheengatu. Entretanto, palavras na língua dâw para ‘roça’, ‘capoeira’, ‘derrubar’, ‘queimar’, ‘plantar’, ‘capinar’, ‘arrancar’ são, de acordo com Obert (com. pessoal), oriundas do tronco linguístico naduhup e do próprio léxico dâw. Portanto, não são empréstimos. Uma exceção entre as palavras relacionadas ao universo dos roçados talvez seja *suk* ‘farinha’, um empréstimo de língua arawak, mas que por si só não indica o desconhecimento dos Dâw sobre o assunto, ou ao menos sobre a produção de farinhas. Tal como se infere da primeira narrativa, antigamente o patauá era consumido dessa forma, e a anciã utiliza aí a mesma palavra para designar esse outro tipo de farinha.

Quando Deolinda pergunta a si mesma e ao marido por quê, afinal, não plantam suas próprias roças; por quê não têm seus próprios lugares e não deixam de trabalhar para os Tukano, a meu ver, está falando sobre o imperativo de se estabelecer um lugar de referência, um intervalo das movimentações e relações intensas com outras gentes¹⁵, antes que uma aquisição ou inovação tecnológica, propriamente.

O longo período de mobilidade que os Dâw experienciaram e, a certa altura, a exploração que sofreram, possivelmente impactaram seus roçados de mandioca. Outros relatos contam que a longa estadia nos piaçabais fazia com que suas roças estivessem sempre cerradas¹⁶. Por outro lado, na primeira narrativa de Deolinda, se tem a informa-

15 Costa (2009) analisa os padrões de mobilidade pré e pós-contato dos Kanamari. Para esse povo, a relação com os padrões intensificou a mobilidade, mas não como “regressão” da agricultura à coleta, e sim para a dependência da farinha dos padrões. No caso dos Dâw se vê algo parecido, porém, estando os Dâw voltados à coleta no período pré-contato, seria mais bem uma “regressão” da coleta; não para a agricultura, mas para a dependência da farinha de mandioca dos Tukano e dos padrões.

16 Se os mandiocais podem ser vistos como verdadeiros paióis descentralizados, onde se pode conservar o tubérculo *in natura* por anos (Scott, 2017; Fausto, 2014), a mobilidade pós-contato dos Dâw indica os limites desse armazenamento. O mato cresce, as raízes perdem suas propriedades alimentares. Outros modos de conservar a mandioca (e outros alimentos), porém, parecem se dar através de sua transformação: em farinha, se conservada da chuva; ou em bolos ou massas estocados (já transformados) no solo (Santos *et al*, 2021).

ção de que os antigos não tinham roças ou farinha de mandioca, o que marca, por sua vez, a ênfase sobre os alimentos da mata e as caminhadas na floresta, antes que o estabelecimento de grandes roçados e o seu manejo. Essas disposições e contingenciamentos não impediram, contudo, que sob outras condições os Dâw viessem a fazer roças.

III.

“ (...) *têen rid sôfrêy p~~und~~ yêdêr*”

Hoje em dia, Deolinda e suas filhas não sofrem tanto. Assim encerra a sua fala a anciã dâw, conhecedora de muitas histórias de antigamente.

As narrativas de Deolinda foram feitas na comunidade Waruá, às margens do rio Negro e próxima à cidade, onde vive a maioria dos Dâw, atualmente. Ali dispõem, para além de equipamentos comunitários tais como escola, posto de saúde, campo de futebol e barracão central, de áreas de roça e um bosque de frutas que preenche quase toda a comunidade. Com produtos da coleta – seja no interior da comunidade, seja na floresta – como tucumã, banana, açaí, beribá, cupuaçu, formigas maniuaras, caranguejos, entre outras frutas e animais coletados e/ou criados, os Dâw obtêm alimento assim como uma renda complementar aos benefícios sociais do governo, tais como aposentadorias, auxílios e bolsas-família.

Com o dinheiro, os Dâw cruzam o rio Negro diariamente para fazer suas compras na cidade. Entre os alimentos adquiridos, somam-se ao arroz, feijão, macarrão, café, pão, doces, salgados e refrigerantes, a farinha de mandioca e o frango, fundamentais na alimentação diária; diante da profusão de alimentos que podem ser adquiridos na cidade, recai sobre a farinha de mandioca e o frango congelado, significados que remetem à construção dos corpos bem como à percepção da história coletiva.

No caso da farinha de mandioca, os Dâw dispõem de pequenos roçados no interior da comunidade, casas de forno e raladores a motor, entre outros utensílios necessários ao preparo da mandioca. No entanto, não se servem de todo este aparato técnico com regularidade, ainda que consumam a farinha de mandioca diariamente. Algo que se deve, tal como é dito pelos Dâw, à possibilidade de se obter a farinha de mandioca com o dinheiro oriundo dos benefícios sociais e da coleta. Há que se registrar, ainda, que para além das trocas monetizadas nas feiras e ruas de São Gabriel, os Dâw obtêm a farinha de mandioca trocando-a por produtos da coleta e por serviços – como cortes de madeira e construção de casas – com comunidades e sítios vizinhos, geralmente de grupos

tukano. Essa é uma modalidade de troca se não “tradicional”, ao menos antiga, realizada entre parceiros ou parentes de parceiros de longa data, e geralmente do povo Tukano, com os quais os Dâw antigos já estabeleciam trocas rituais, seja por meio da festa, seja por meio da guerra, e que os Dâw atuais realizam sob outras condições: nas feiras e ruas, mas também nas visitas às comunidades desses parceiros, e mediante o uso do dinheiro.

No caso do frango congelado, geralmente oriundo do sudoeste e sul do Brasil, ele substitui em grande medida a caça e a pesca quando estas não dão os resultados esperados. Os Dâw elencam como principais motivos da diminuição das atividades cinegéticas, o incremento populacional nos entornos da comunidade, que pressiona as áreas de caça, e as características ambientais dessa área, localizada próxima a porções de caatinga, onde haveria menos caça. Nos cantos de dabucuri, as mulheres dâw entoam com irreverência e crítica a falta de habilidade dos homens para caçar, sua prostração na rede e o fato de só trazerem frango congelado para o banquete. Já os homens, que quase todos os dias saem cedo ou à noite para caçar, sozinhos ou em pequenas turmas, dizem, que os animais fugiram dessa área e que agora não podem encontrar caça tanto quanto gostariam. Não obstante, andando pelo “centro da floresta”, pelas cercanias ou até mesmo no interior da comunidade, não raro adultos e jovens retornam com espécies variadas de aves, mamíferos, répteis, peixes e outros animais que servem como alimentação. Mas voltemos às plantas e ao que diz Deolinda sobre os alimentos de antes e de hoje.

Em ambas as narrativas encontramos uma forma de pensamento sobre a diferença entre o tempo de antes e o tempo presente, que é delineada por diferentes alimentos e suas formas de manejo. Cada fala de Deolinda, no entanto, é acompanhada de sentimentos e percepções distintas. Assim, na primeira narrativa a anciã dâw fala com nostalgia sobre os alimentos da floresta. Por meio da coleta atual, aparentemente mais restrita, gostos e manejos antigos são recuperados. Alguns desses alimentos não são mais procurados, tendo sido substituídos por outra alimentação. Agora, diz Deolinda algo consternada, os Dâw só comem frango.

Como dito, essa é uma observação contumaz dos Dâw atuais e, além disso, sinaliza para uma preocupação mais ampla relativa à produção dos corpos. Antigamente, mediante a alimentação oriunda da mata, de uma série de resguardos alimentares, corporais e incrementos xamânicos, se produziam corpos fortes. Atualmente, por decorrência da comida dos brancos (sendo o frango congelado a epítome desse tipo de alimento) e

das restrições das atividades xamânicas (substituídas pela palavra religiosa), se produzem outros corpos, mais fracos em comparação aos dos antigos¹⁷.

Na segunda narrativa de Deolinda se passa o inverso. No tempo dos antigos – que nesse caso inclui o tempo dos patrões – os Dâw sofriam não somente pelo trabalho, mas pela ausência do único e indispensável alimento que buscavam acessar: a farinha de mandioca¹⁸. Hoje, tendo seus próprios cultivares e podendo adquirir com dinheiro a farinha de outras gentes, “não sofrem tanto”. Os alimentos derivados da coleta e da caça não são mencionados nessa sua fala, nem mesmo outros tipos de farinha, estando como que eclipsados pela centralidade da farinha de mandioca, nesse contexto.

Colocando as duas narrativas em paralelo, poderíamos conjecturar sobre um jogo de contrapesos entre tempos e formas de manejo (e alimento) que elas informam. No passado, os Dâw dispunham dos alimentos da mata (frutos e caça), mas faltava a farinha de mandioca. No presente, dispõem dos produtos da roça (adquiridas no comércio ou nas próprias roças), mas faltam os alimentos oriundos da mata – certos frutos e, sobretudo, a caça. Percebemos, entretanto, que no cotidiano dos Dâw ambos os tipos de alimento continuam sendo procurados, acessados, utilizados, embora contextualmente. Poderíamos nos perguntar, então, do que falam os Dâw quando falam dessas diferenças entre formas de manejo e de alimento desde uma perspectiva temporal?

Seguindo Laura Rival em seu trabalho sobre manejo e formas relacionais do povo Huaorani (1998), as diferentes formas de manejo e de alimento para esse povo anunciariam campos relacionais e usos políticos distintos. Se transpormos o argumento de Rival para o caso dos Dâw, percebemos que a farinha de mandioca abre o campo de relações dos Dâw com outras gentes – mediante o trabalho, o roubo ou a dívida – ao passo que eclipsa os alimentos da floresta e as relações *entre* os grupos dâw. Já os alimentos da floresta parecem expressar o universo de relações entre os grupos dâw – mediante a coleta, a festa e a dádiva – eclipsando a farinha de mandioca e a relação com outras gentes. Um ponto intermediário, nesse caso, são os momentos de troca (produtos e serviços) e de festa (dabucuris) com outros grupos, mas eles não estão presentes nas falas de Deolinda, mas são recorrentes em outras narrativas e colocam ambos os alimentos (e seus produtores) lado a lado.

17 A produção da pessoa e do corpo, bem como sua intersecção com o evangelismo e deste com os alimentos e com o mundo vegetal, pela extensão do tema, não poderá ser tratado aqui.

18 Monteiro e McCallum (2013) fazem uma observação relevante sobre os Hupd'äh que cabe ao pensamento dos Dâw: o ‘trabalho’ *b'òt b'i'iy* nas roças (tukano ou mesmo hupd'äh) e no extrativismo, é visto como ‘sofrimento’, ao passo que as atividades de coleta são vistas como ‘passeios’ *äh keko'ay*, associadas a sentimentos prazerosos.

Essas nuances da relação entre diferentes formas de manejo e campos políticos reforça a ideia de que nem somente a coleta, nem somente a horticultura encerram o engajamento com o mundo vivido dos Dâw, implicando-se na (cosmo)política, na relação com outros seres e gentes (Carneiro da Cunha, 2019). Por vezes, os manejos também se entrecruzam. Nos limites desse texto, o que é interessante observar, seguindo Laura Rival, é que tais diferenças anunciam usos políticos distintos: informam sobre alianças e inimizades, aberturas e contingenciamentos, lugares e temporalidades que são articulados de acordo com disposições, intenções e o universo dos possíveis de um coletivo ao se engajar com o mundo.

Assim, longe de ser o Fim da História, tal como preconizado pela imagem neolítica da passagem da caça-e-coleta para a agricultura – derivada do divisor moderno entre natureza e cultura – para os Dâw a vida em comunidade e o cultivo de roçados de mandioca não encerraram a mobilidade pelos caminhos, o engajamento e o manejo com a floresta. Contrariamente, parecem antes configurar um interregno, o intervalo encontrado diante a extensa rota de migração e as relações intensas com outras gentes, para então continuarem percorrendo os *dâw tttw* até os dias de hoje.

Após quarenta anos de reunião de todos os grupos dâw em uma única comunidade, parece perpassar na vida social desse coletivo uma “dobra” do tempo, informada pelo sítio *Pâad Xaa*. A comunidade, embora seja vista como índice de uma vida melhor, mesmo com todas suas facilidades não tem dado conta de alcançar a forma de se viver “do jeito do Dâw”, como dizem¹⁹. A recuperação demográfica experienciada nas últimas décadas triplicou a população residente em Waruá, tida agora como uma “cidade dâw”. As distâncias entre as casas foram encurtadas para os parâmetros do coletivo, dificultando a construção de habitações para as novas famílias que vão surgindo. Não obstante, a proximidade com a cidade e seus problemas (alcoolismo, violência, falta de caça), bem como as pressões mais recentes sobre áreas de manejo em seu território tradicional, são fatores que se assomam à realização de um movimento conjunto dos Dâw em encontrar meios para o crescimento desejado para seu povo. Assim, fazem-no não só incrementando as estruturas comunitárias e suas fontes de renda, como produzindo outros lugares tidos como ideais para se viver.

19 O “jeito do Dâw” (ou seu bem viver) e a “vida melhor” (ou o viver bem em comunidade), expressam valores éticos diferentes, relacionados a temporalidades e noções de cultura distintas entre as gerações. Em uma reflexão muito aproximada, assim sintetiza uma mulher do povo Mura: “Agora é difícil, tem as facilidades” (Amoroso, 2020).

É o caso do *Pâad Xaa*, uma capoeira acessada desde há muito por caçadores e coletoras dâw em suas andanças, tendo sido também uma área de roça de um antigo patrão. Ali, os Dâw buscam produzir um sítio, retomar um lugar dos antigos, visto agora como uma potencial *nii xoot* – ‘lugar de ser / de existir/ de habitar’, em suma, um ‘lugar de viver’.

IV.

Pâad Xaa tal como foi traduzido por uma liderança dâw, significa ‘pé de cunuri. Observando sua construção linguística, Obert (com. pess.) afirma que se trata de uma sentença, que poderia ser traduzida também como ‘o cunuri está em pé’. A presença de árvores dessa espécie nas imediações do sítio, ou mesmo uma alusão ao *pâad* ‘*uuy* ‘clã do cunuri’ – do qual pertencem, atualmente, duas mulheres dâw idosas, uma delas mãe da referida liderança – podem ser outras razões que também dão sentido ao seu nome. Até então, o sítio era chamado de ‘Belém’, em alusão ao lugar mítico originário cristão, nome dado a partir do estreitamento de alianças com missões evangélicas.

Pâad Xaa encontra-se localizado às margens do baixo curso do rio Curicuriari, circunvizinho à serra homônima, e é envolto por florestas bem como por muitos lugares que recebem sua significação por meio de toponímias indicando antigos barracões e sítios. Próximo ao *Pâad Xaa*, subindo o curso do rio, está a comunidade tukano do Inebo, onde os Dâw também habitaram, tendo atualmente relações esporádicas, amistosas e de longa data com os moradores dali. No passado, o Inebo era um lugar transitório para os Dâw, onde por vezes habitavam e onde aguardavam a chegada dos patrões vindos de São Gabriel. Após a venda do produto do trabalho anterior em São Gabriel, os patrões retornavam para cobrar as dívidas dos indígenas e, conseqüentemente, reconduzi-los aos piaçabais.

Do outro lado do rio, mata adentro, está o *Bukaar Pêg*, um lugar de habitação dos antigos, localizado à beira de um pequeno igarapé. Ali se encontra um limoeiro plantado pelos antepassados dâw bem como diversos indivíduos da espécie de árvore *bukaar*, que dá nome a esse lugar. Ambos os lugares, *Bukaar Pêg* e *Pâad Xaa*, foram muito possivelmente os refúgios propriamente dâw diante de todos aqueles lugares habitados com (e administrados por) outros. Não por acaso os Dâw concebem o *Bukaar Pêg* e o *Pâad Xaa* como antigas (e futuras) *nii xoot*, ‘lugar de viver’. No engajamento atual com o *Pâad Xaa*, buscam (re)ocupá-lo criando as condições necessárias, ou ideais, para se viver ali.

Nesse sentido é digno de nota a produção do *Pâad Xaa* enquanto um ‘sítio’. Tal categoria, no rio Negro, informa locais habitados por poucos núcleos familiares (um ou dois), junto a suas áreas de roça. Na literatura etnológica naduhup se observa comumente que a criação de novos locais de habitação entre os povos dessa família linguística se dá frequentemente por fissões, ocasionadas por brigas, incrementos populacionais e escassez de alimentos; situações-limite que fazem com que parcelas ou segmentos inteiros se mudem para outros lugares (Reid, 1979; Pozzobon, 1983).

No caso da produção do *Pâad Xaa*, os Dâw fizeram inicialmente a derrubada e a queima de trechos de mata para a abertura de roças²⁰. Plantaram manivas, bananas e outras plantas em suas imediações. Logo colheram dali alguns jerimuns. Na sequência, construíram um barracão de paredes de madeira e cobertura de folhas de zinco, estrutura chamada de *top pég*, ‘casa grande’, na qual pode-se abrigar mais de cinquenta pessoas, diferentemente das casas unifamiliares da comunidade. Na *top pég* do *Pâad Xaa*, os Dâw reúnem seus diversos grupos para caçar, coletar e comer juntos, por períodos que podem durar semanas, contrastando em diversos aspectos com a vida em comunidade.

Posteriormente, os Dâw fizeram a inauguração do sítio. Foram chamadas todas as famílias dâw, autoridades governamentais, parceiros e representantes do movimento indígena regional organizado – encabeçado por lideranças tukano e arawak falantes. Foram chamados também os vizinhos Tukano do Inebo, parceiros históricos dos Dâw. Com todas essas gentes foi feito um dabucuri de açáí, inaugurando-se o *Pâad Xaa*.

É interessante perceber, nesse caso, que o engajamento dos Dâw com o referido sítio envolva parcelas as mais diversas – de uma etnia de cerca de 150 pessoas –, e que isso aconteça não por fissões, mas por um engajamento coletivo. Tal engajamento passa a (re)abertura de caminhos antigos, as incursões de coleta e caça tanto quanto a abertura de áreas de roça, indispensáveis ao crescimento do sítio (e dos próprios Dâw).

Diante do exposto, percebe-se que a produção do sítio *Pâad Xaa* não se trata de um evento corriqueiro, ou convencional, de criação de um local de habitação para poucos núcleos familiares, mas o engajamento criativo de toda uma coletividade étnica ao (re)ocupar um lugar onde viveram e morreram seus ancestrais, cuja presença é lembrada e notada por meio de plantas tais como os cunuris e os limoeiros, entre outras, junto às quais são acessados caminhos, hábitos, alimentos e lugares de vida dos antigos.

20 Esse é um modo recorrente de se iniciar (humanizar) novos lugares de habitação na Amazônia indígena (Fausto, 2014; Cabral de Oliveira, 2016; Amoroso, 2020).

Sendo essa questão muitas vezes colocadas para os Dâw – sobre como (re)ocupar esses lugares, essas paisagens que guardam ruínas de relações tanto quanto o florescimento de novas (e antigas) composições com o mundo – estes respondem a seu modo: estabelecendo ali roças para, futuramente, poderem colher, mas também coletar e caçar no território tradicional, evitando o sofrimento que viveram os antepassados.

Os sentidos de produzir e potencialmente habitar o *Pâad Xaa* ressoam, enfim, com modos de vida informados pelas histórias dos antigos – a primazia da caça, a coleta farta dos frutos da floresta, a comensalidade entre os grupos dâw – mas também alianças com outras gentes. Ressoam também as evidências mais recentes da arqueologia e da etnologia (Fausto & Neves, 2018; Carneiro da Cunha, 2019), para quem o neolítico nos trópicos nunca existiu. A horticultura indígena, ao invés de substituir os manejos da caça e da coleta, é uma verdadeira propulsora da vida na floresta. Consequentemente, de seu incremento e proteção.

Bibliografia:

AMOROSO, M. “A descoberta do Manhafã: seguindo trilhas da floresta com os Mura. In: CABRAL DE OLIVEIRA, J.; AMOROSO, M.; MORIM DE LIMA, A. G.; SHIRATORI, K.; MARRAS, S.; EMPERAIRE, L. (orgs). 2020. *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo, Paris: Editora UBU e IRD.

BALÉE, W., 2013. *Cultural Forests of the Amazon. A historical ecology of people and their landscapes*. The University of Alabama Press.

_____, 1993. “Biodiversidade e os índios amazônicos”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Amazônia Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII, USP.

CABRAL DE OLIVEIRA, J. 2016. “Mundos de roças e florestas”. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Hum.* Belém, v.11. n.1, jan-abr.

CARNEIRO DA CUNHA, M., 2019. “Antidomestication in the Amazon Swidden and its foes”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9 (1).

CANGUSSU, D. *Manual Indigenista Mateiro*, 2021. Programa de Pós-Graduação em Gestão de Áreas Protegidas da Amazônia. Instituto Nacional de Pesquisas Amazônicas. (dissertação de mestrado)

COSTA, L., 2009. “Worthless Movement: Agricultural Regression and Mobility”. IN: Tipití 7(2):

EMPERAIRE, L. et al. 2010. *Dossiê de registro do sistema agrícola tradicional do Rio Negro*. ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq, Brasília.

FAUSTO, C., 2014. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

FAUSTO, C., NEVES, E., 2018. "Was there ever a neolithic in the neotropics? Plant Familiarization and biodiversity in the Amazon". *Antiquity* 92366

LÉVI-STRAUSS, C., 1986. "O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical". In: *Suma Etnológica Brasileira* Vol. 1: Etnobiologia. Ribeiro, D. (ed.); Ribeiro, B. (coord.), Petrópolis: Vozes, Finep.

NEVES, E. 2020. "Castanha, pinhão e pequi ou a alma antiga dos bosques do Brasil. In: CABRAL DE OLIVEIRA, J.; AMOROSO, M.; MORIM DE LIMA, A. G.; SHIRATORI, K.; MARRAS, S.; EMPERAIRE, L. (orgs). 2020. *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo, Paris: Editora UBU e IRD.

NEVES, E., HECKENBERGER, M. 2019. "The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia" In: *Annual Review of Anthropology* 48.

OBERT, K, MARQUES, M., MARQUES DE SOUSA, P., SOUZA CASTRO, M.A, SOUZA CASTRO, N., 2019. "Dâw waa dâr tãw: o caminho dos antepassados." In: *Línguas indígenas: artes da palavra*, vol. 15, n.1, jan – abr, p. 175-211.

POLITIS, G., 2007. *Nukak: Ethnoarchaeology of an Amazonian people*. University College London Institute of Archaeology Publications

POZZOBON, J., 1983. *Isolamento e Endogamia: Observações sobre a organização social dos índios Maku*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (dissertação de mestrado).

REID, H. 1979. *Some aspects of movement, growth and change among Hupdu-Maku*. University of Cambridge.

RIVAL, L. 1998. "Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forests in the Ecuadorian Amazon." In: BALÉE, W. (ed.), *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press.

SANTOS, G.M, CANGUSSU, D. FURQUIM, L, WATLING, J. NEVES, E., 2021. "Pão-de-índio e massas vegetais: elos entre passado e presente na Amazônia indígena". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* v. 16, n. 1

SCHULTES, R. 1956. "The amazonian indian and evolution in hevea and related genera. *Journal of the Arnold Arboretum of Harvard University*, v. 37, N. 2

SCOTT, J., 2017. *Against the grain: a deep history of the earliest states*. New Haven: Yale University Press.

SHIRATORI, K., CANGUSSU, D.; FURQUIM, L.P., 2021. "Life in three scenarios: Plant controversies between Jamamadi gardens and Hi-Merima tilde patau acute accent a palm orchards (Middle Purus River, Amazonas, Brazil)". In: *Journal of Anthropological Archaeology*;64:9.

SMITH, N. 2015. *Palms and people in the Amazon*. Springer International Publishing Switzerland.