

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

YURI WERNER BIGUETTI WINKLER

**Roçados de filhos e afins: cultivo e parentesco na
etnologia ameríndia**

Versão Corrigida

São Paulo

2024

YURI WERNER BIGUETTI WINKLER

**Roçados de filhos e afins: cultivo e parentesco na etnologia
ameríndia**

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Marina Vanzolini
Figueiredo

São Paulo

2024

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Yuri Werner Bigueti Winkler

Data da defesa: 20/12/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Marina Vanzolini Figueiredo

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 11/02/2024|



(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

W775r Winkler, Yuri Werner
Roçados de filhos e afins: cultivo e parentesco na etnologia ameríndia / Yuri Werner Winkler; orientador Marina Vanzolini - São Paulo, 2024.
153 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Etnologia. 2. Parentesco. 3. Agricultura. 4. Cosmologia. 5. Sociologia. I. Vanzolini, Marina, orient. II. Título.

WINKLER, Yuri Werner Biguetti. **Roçados de filhos e afins**: cultivo e parentesco na etnologia ameríndia. 2024. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

Aprovado em: 20 de dezembro de 2023

Banca Examinadora

Profª. Dra. Marina Vanzolini Figueiredo

Universidade de São Paulo – Presidente da Banca Examinadora

Orientadora.

Profª. Dra. Joana Cabral de Oliveira

Universidade Estadual de Campinas – Titular

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dra. Karen Shiratori

Universidade de Coimbra – Titular

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Profª. Dra. Fabiana Maizza

Universidade Federal de Pernambuco – Titular

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Profa. Dra. Clarice Cohn

Universidade Federal de São Carlos – Suplente

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dra. Ana Gabriela Morim de Lima

Universidade de São Paulo – Suplente

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Universidade Federal do Amazonas – Suplente

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Agradecimentos

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento desta pesquisa por meio do processo 2020/04333-8. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

Aos povos indígenas e seus etnólogos presentes nesta pesquisa bibliográfica.

À Marina Vanzolini, pela orientação. Ainda que meu projeto inicial de pesquisa junto aos Aweti não tenha se concretizado, registro aqui meu agradecimento pelo incentivo e pela liberdade em todos esses anos. Agradeço também aos colegas de orientação, especialmente Hugo Salustiano, amigo e interlocutor sempre bem-humorado.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Antropologia Social, sobretudo Marta Amoroso (minha primeira orientadora na graduação), Beatriz Perrone-Moisés, Marcio Silva, Renato Sztutman, Dominique Gallois e Pedro Cesarino. Agradeço também a Eduardo Natalino, professor do Departamento de História Social que me inspirou a ter um olhar atento e renovado para as relações entre Antropologia, Arqueologia e História. Aos professores Marcus Sacrini e Paula Martins de Souza, pelas lições metodológicas fundamentais e pela oportunidade de integrar, na condição de monitor, o *Projeto de Leitura e Escrita Acadêmicas* (PLEA) em 2022.

À Joana Cabral de Oliveira, Karen Shiratori e Fabiana Maizza, por aceitarem compor a banca examinadora para a defesa, e a Clarice Cohn, Ana Gabriela Morim de Lima e Gilton Mendes dos Santos, pela disposição em participar como suplentes. Além disso, Joana e Karen teceram excelentes comentários em meu Exame de Qualificação; espero ter incorporado suas observações, críticas e indicações bibliográficas.

Um agradecimento especial à Karen Shiratori, pelo interesse e pela disposição em se tornar minha coorientadora, organizando, inclusive, uma *Jornada de Pesquisa no Centro de Estudos Ameríndios* (CEstA) que permitiu conversas entre pesquisadores que

não se conheciam. Entraves burocráticos impediram a consolidação do vínculo, mas não cessaram sua generosa ajuda.

Ana Gabriela Morim de Lima, Karen Shiratori e Marta Amoroso ministraram, em 2020 e 2021, a disciplina *Interações Vegetais: Relações entre Humanos, Plantas e Outros Não-Humanos no Debate Antropológico Contemporâneo*, que, sem sombra de dúvidas, permitiu que esta pesquisa se tornasse realidade; a oportunidade de conhecer autores e obras, ouvir pesquisadores das mais diversas áreas e, principalmente, participar (ainda que a distância) de diálogos tão férteis e instigantes fez com que o isolamento se tornasse menos penoso e o horizonte menos incerto. Para além das frutificações presentes nesta dissertação, a disciplina engendrou três publicações importantes para a minha carreira até então: um pequeno texto em uma coletânea organizada por Ana Gabriela Morim de Lima, Joana Cabral de Oliveira e Karen Shiratori para a *Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência* (SBPC), um capítulo em um livro organizado, editado e cultivado por Anai G. Veras Britos, Bianca Barbosa Chizzolini e Rafaela Coelho de Moraes Pitombo, e, por fim, um breve ensaio na revista *Piseagrama*.

A todas elas, meus sinceros agradecimentos.

Aos colegas de turma, ingressantes no Mestrado em 2020, por todas as conversas, os ensinamentos, as leituras cruzadas e o apoio durante um período tão difícil. Dentre eles, não poderia deixar de nomear Jardel Rodrigues e Milena Mujica – colegas etnólogos que, além de pesquisadores diligentes, tornaram-se amigos essenciais. Ao Mário Augusto D’Antonio Pires, amigo dos tempos de minha graduação em Filosofia e que, de lá para cá, sempre esteve presente como um interlocutor atento, paciente, generoso e solícito.

E a você, Menaia.

A intenção, justamente, é fazer *parentesco* querer dizer outra coisa.

(Viveiros de Castro, 2002a, p. 407)

Afinal, [a maestria] é precisamente um esquema acionado nos limites externos do *parentesco*, ali onde exterior e interior se articulam, onde a afinidade toca a consanguinidade, onde o outro é o horizonte inescapável do mesmo.

(Fausto & Costa, 2022, p. 21)

I may well be a wood and a night of dark trees, yet whoever does not shrink from my darkness will also find rose slopes under my cypresses.

(Nietzsche, 2006, p. 83)

Resumo

WINKLER, Yuri Werner Biguetti. **Roçados de filhos e afins**: cultivo e parentesco na etnologia ameríndia. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Esta dissertação, de natureza bibliográfica e comparativa, trata dos modos ameríndios de se relacionar *com* e *por meio* de plantas cultivadas em roçados. A partir da análise de um conjunto de monografias dedicadas ao tema das relações entre humanos, plantas e alteridades diversas, e em diálogo com discussões contemporâneas sobre parentesco, afinidade, predação, familiarização e ponto de vista na etnologia americanista, busca-se construir uma leitura acerca do fazer e desfazer relações de parentesco entre pessoas humanas e cultivares, bem como sobre as centralidades da diferença e da afinidade na composição e diversificação de roças. A dissertação está organizada em três capítulos que, como se verá, constituem condensações de problemas que figuram (implícita ou explicitamente) ao longo de todo o texto.

Palavras-chave: Etnologia Ameríndia. Parentesco. Afinidade. Roças. Plantas Cultivadas. Perspectivismo Ameríndio. Familiarização.

Abstract

WINKLER, Yuri Werner Biguetti. **Gardens made of children and affines**: agriculture and kinship in amerindian ethnology. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

This dissertation, of a bibliographic and comparative nature, deals with Amerindian ways of relating to and through plants cultivated in fields. Based on the analysis of a set of monographs dedicated to the theme of relationships between humans, plants and various alterities, and in dialogue with contemporary discussions about kinship, affinity, predation, familiarisation and point of view in Americanist ethnology, we seek to construct a reading about the making and unmaking of kinship relationships between human beings and cultivars, as well as the centralities of difference and affinity in the composition and diversification of farms. The dissertation is organized into three chapters which, as will be seen, constitute condensations of problems that appear (implicitly or explicitly) throughout the text.

Keywords: Amerindian Ethnology. Kinship. Affinity. Gardens. Cultivated Plants.
Amerindian Perspectivism. Familiarisation.

Sumário

Introdução

| | |
|--|-------|
| Fazendo parentes “com” e “por meio” das plantas cultivadas | p. 14 |
| Histórico da pesquisa | p. 22 |
| Estrutura da Dissertação | p. 26 |

Capítulo 1. Da agricultura incipiente ao cultivo de relações

| | |
|--|-------|
| O tronco (analítico) e seus ramos: Steward, Meggers, Roosevelt | p. 27 |
| Imanência do cultivo: Lévi-Strauss e a história indígena | p. 46 |
| Agências pródigas, mundos multinaturais e cultivo de relações | p. 54 |

Capítulo 2. Um casal, sua roça e seus filhos

| | |
|--|--------|
| Um presente inesperado de um <i>dono</i> singular | p. 65 |
| A criação de uma roça | p. 67 |
| Outros espaços de cultivo: quintais, capoeiras e roças coletivas | p. 81 |
| Sobre as diferentes origens das plantas cultivadas | p. 90 |
| Átomo de metaparentesco | p. 97 |
| Parentesco <i>com</i> as plantas: cuidados e criações | p. 109 |

Capítulo 3. Relações cultivadas

| | |
|---|--------|
| Em direção à diferença: fazendo relações <i>por meio</i> das plantas | p. 119 |
| Desfazer o que foi feito: cozinhar os filhos | p. 120 |
| Vampirismos vegetais, desenraizamentos inesperados e predações ocultas sob as folhagens | p. 125 |
| Trocas, redes: emaranhando relações | p. 131 |

Considerações finais

p. 137

Referências Bibliográficas

p. 140

Introdução

Fazendo parentes “com” e “por meio” das plantas cultivadas

Escrevendo para uma Enciclopédia de Antropologia, Alan Barnard (1994) defronta-se com as difíceis tarefas de definir – ainda que de modo provisório – o significado de *parentesco*, mapear debates analíticos ao longo do século XX na disciplina e, mais importante, advogar pela relevância desse, digamos, estranhamente familiar objeto¹ em um período marcado, ainda, pela avassaladora crítica schneideriana². Visando cumprir o primeiro objetivo, o autor sustenta que a centralidade do parentesco – seja para a sociedade humana, seja para a teoria antropológica – repousa no fato de que “(...) kinship *simultaneously* marks a boundary and a bridge between non-human and human social orders” (1994, p. 784, ênfase nossa), significando, pois, uma revisitação do clássico problema da relação entre Natureza e Cultura (ou entre Natureza e Sociedade).

Analisemos mais de perto essa afirmação de Barnard que, importante frisar, dialoga com diferentes pontos de vista na teoria antropológica (ainda que o autor tome partido pelas concepções da Antropologia Social em detrimento das teses dos sociobiólogos). Veem-se expressas nela duas ideias significativas; por um lado, “parentesco” parece estabelecer, na disciplina, um limite fronteiroço entre ordens

¹ “There was a time not long ago when kinship firmly commanded the highest position among the theoretical realms of anthropology. This is probably no longer true, but nor is it true that kinship is an idea with a past and no future. Kinship remains as important as ever as an element of human society, and new perspectives within the social and biological sciences offer opportunities to reconsider some old arguments in a new light and to look forward to new debates and new ideas” (1994, p. 783). Note-se que o reconhecimento da ambiguidade do objeto antropológico “parentesco” persiste nos dias atuais: “Isso porque o parentesco não é um objeto apenas ‘pesquisado’, mas vivido pelos sujeitos com os quais dialogamos e pelo antropólogo enquanto alguém que participa de uma ‘tradição cultural específica’. Esse último aspecto não é, em si, exclusivo do campo do parentesco (...), mas não se pode contornar o fato de que o parentesco mesmo é imaginado por antropólogos não indígenas como sendo o ‘dado’ de seus mundos” (SOARES-PINTO, 2018, p. 106).

² Para aqueles interessados nessa crítica, consultar, por exemplo, Schneider (1984). Recentemente, Overing, Fortis & Margiotti (2015) recuperaram o problema do objeto “parentesco” na Antropologia e ofereceram argumentos que nos fazem acreditar que ainda há esperança nos (e para os) estudos de parentesco (2015).

ontológicas distintas, dessubstancializando qualquer propriedade ou característica natural nessas relações. Somente os humanos constituiriam esses laços – sendo o casamento e suas regras, e a proibição do incesto exemplos paradigmáticos –, estando os animais excluídos de qualquer possibilidade de constituição de vínculos sociais, uma definição que, como sabemos, remete às clássicas teses de Claude Lévi-Strauss expostas em *As Estruturas Elementares do Parentesco* e *Antropologia Estrutural*. Uma segunda ideia contida na afirmação de Barnard trata de um ponto de vista dissidente na Antropologia, de acordo com o qual a existência de relações sociais de filiação tanto entre os humanos, quanto entre certos animais – por exemplo, a classe dos mamíferos, sendo os primatas superiores objeto e modelo mais recorrente nesses debates acerca da natureza do parentesco – serve como evidência de que “parentesco” pode dizer respeito à própria vida, não se restringindo à vida humana (1994, p. 785-789). Postula-se, então, que a capacidade de constituir laços e de reconhecer vínculos naturais de filiação está presente em *todos* os seres.

Um exemplo dessa, digamos, perspectiva geral acerca da parentalização pode ser encontrado nas crônicas vegetais do neurobiólogo Stefano Mancuso, para quem entendermos *parentesco* como algo restrito exclusivamente ao domínio do humano (ou, ampliando o escopo, ao domínio dos mamíferos) é não perceber – ou recusar-se a perceber – que cuidar de outros, identificados como ‘os seus’, é algo inerente às relações entre seres vivos:

(...) como fazem as mudinhas que acabam de brotar em uma floresta para sobreviver o tempo necessário até se tornarem autônomas? (...) Em uma floresta, a maior parte das plantas se conecta por meio de uma rede subterrânea formada por raízes e fungos que ali vivem em simbiose. Nessa rede, as plantas adultas do clã cuidam das menores, fornecendo os açúcares necessários para a sobrevivência das jovens. Trata-se de cuidados parentais, nem mais nem menos do que aqueles que se veem nos animais superiores, e que são mais difundidos do que se pensa (2021, p. 79-80).

Sendo assim, mesmo as plantas, esses “[o]rganismos tão diferentes de nós que poderíamos muito bem considerá-las alienígenas” (MANCUSO, 2019, p. 11), criam e cuidam de seus filhos-planta a partir de uma rede de relações muitas vezes ignoradas, aterradas longe dos olhos humanos.

Nota-se nesse debate o clássico problema (dos) moderno(s) acerca das distinções e das zonas de contato entre Natureza e Cultura/Sociedade, vigorando ora o entendimento de que essas regiões se definem exatamente pela sua, digamos, natureza negativa em relação à outra – uma é tudo aquilo que a outra não é e vice-versa –, ora a compreensão de que certo contato existe, mas apenas na medida em que suas existências são ‘espelhadas’, fenômenos análogos que se encontram, apenas, na sua (aparente) similitude – os humanos têm relações de parentesco entre humanos, assim como os chimpanzés têm relações de parentesco entre os chimpanzés, por exemplo. Em outras palavras, a capacidade de constituir relações de parentesco e afinidade parece ser, ao lado da linguagem e do simbolismo, aquilo que marca a excepcionalidade humana ou, ao contrário, aquilo que efetivamente nos torna seres vivos, haja vista que mesmo os entes mais distantes de nós – como as plantas – são capazes de reconhecer e atualizar filiações, transformando o *cuidar dos seus* numa ampla gramática mobilizada pelos mais distintos seres e nas mais diferentes condições de existência.

Todavia, a formulação de Barnard não contempla uma terceira possibilidade, a saber, relações de parentesco envolvendo humanos e outros que humanos; o autor não insere em suas reflexões os casos e contextos etnográficos nos quais *parentesco* parece querer dizer outra coisa, reunindo pessoas humanas, animais, plantas, espíritos, objetos, ‘brancos’ e alteridades diversas em relações tanto de afinidade, quanto de consanguinidade. Tudo se passa, então, como se só pudéssemos compreender “parentesco” como um elemento distintivo humano (antropológico, portanto) ou como capacidade imanente aos seres naturais (biológico, portanto). Nos mundos multinaturalistas ameríndios, o grande divisor entre *socius* e *cosmos* não vigora e, ademais, não faltam exemplos nas monografias etnográficas dedicadas aos povos da região de parentalizações e criações entre pessoas e outros que humanos por meio de ações que cuidadosamente controlam as aberturas à diferença e nas quais o idioma do parentesco e da maestria se faz significativamente presente³.

³ Haraway escreveu, recentemente, o manifesto “Making Kin: Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene” e formulou um importante grito de guerra, a saber, “(...) make kin, not babies! It matters how kin generate kin” (2016, p. 103) como modo de enfrentarmos a(s) crise(s) contemporânea(s) – climáticas, econômicas, políticas, científicas, sociais, etc. Isso reforça o papel das *relações de parentesco* tanto nas análises e nos diagnósticos contemporâneos, quanto na própria reflexão antropológica acerca dos sentidos e potências dessas relações. Haja vista que os debates acerca de uma

É dessas aberturas à multiplicidade e à diferença que queremos tratar nesta pesquisa bibliográfica. A problemática central que nos interessa é o encontro, descrito na literatura etnológica acerca dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, entre cultivar roças e plantas agrícolas, de um lado, e fazer parentes, relações e redes, de outro. Algumas poucas autoras deram preferência ao conceito de *parentesco vegetal* (SOARES-PINTO, 2018, p. 118-119; MORIM DE LIMA, 2016, p. 163; 2019, p. 305; MILLER, 2019, p. 2; BRANDÃO, 2021, p. 58-62; SHIRATORI, 2018, p. 293)⁴ como forma de sintetizar essas relações entre pessoas humanas e pessoas não humanas (plantas, almas de plantas, espíritos-donos, etc.) nas sociocosmologias ameríndias; na elegante síntese de Shiratori, “(...) não se trata simplesmente da metáfora de um modelo ou imagética vegetal porque o parentesco jamamadi não se restringe aos limites da humanidade” (2018, p. 294).

De nossa parte, não temos objeções a esse conceito por dois motivos principais. Em primeiro lugar, fazer uso da noção de “parentesco vegetal” na etnologia significa demarcar, etnográfica e teoricamente, relações com as plantas que há muito haviam sido deixadas em segundo plano, interessando-se os autores pelas relações simbólicas nas quais os animais e a atividade cinegética ocupam espaço importante. Monografias como as de Viveiros de Castro (1986), Fausto (2001), Lima (2005), Garcia (2018), Costa (2017) e Bechelany (2017) deram maior peso à predação (com as figuras alternantes de presa e predador) e às analogias entre caça, guerra, xamanismo e ritual (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, 2002b, 2002c; FAUSTO, 2008) do que aos modos ameríndios de cultivo e relação com plantas e paisagens. As teorias etnográficas do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS

“antropologia para além do humano” (TSING, 2015; KOHN, 2015) e da “virada vegetal” em Antropologia (MYERS, 2015; MILLER, 2019, p. 1-5) marcaram – e continuam marcando – as discussões acerca das relações entre humanos e outros que humanos, bem como o sentido de pensar, fazer e escrever Antropologia, deixaremos esse diálogo para pesquisas futuras, concentrando-nos, aqui, somente no problema do fazer parentesco com alteridades não humanas na etnologia americanista.

⁴ Conforme veremos nesta dissertação, não é coincidência que, entre as autoras citadas, quase todas sejam etnólogas especializadas em povos Jê (Krahô, Canela Ramkokamekra, Kajkwakhratxi) ou Macro-Jê (Djeoromitxi); sobretudo entre os primeiros, há uma concentração significativa de trabalhos sobre os sistemas agrícolas e as práticas indígenas de cultivo de roças, concentração essa que não verificamos em relação a outros povos ou áreas etnográficas. Pode-se, inclusive, questionar por que razão esse termo encontra lugar proeminente na literatura jê. Além disso, a revisão bibliográfica composta por Soares-Pinto identifica o tema do *parentesco vegetal* como emergente nos últimos anos e, o que é mais importante, como algo que traz contribuições interessantes para os estudos de parentesco. Esse diagnóstico acerca da recorrência do idioma do parentesco nas relações entre pessoas humanas e plantas cultivadas também foi feito por Morim de Lima (2016, p. 163), com o acréscimo de que, para a autora, faz-se necessário um trabalho bibliográfico e comparativo sobre o tema – o que revela sua importância significativa.

DE CASTRO, 2002b) e do animismo (DESCOLA, 2013) não ignoram os vegetais; antes, demarcam que plantas alucinógenas e venenos possuem condição de pessoa, capacidades agentivas e predatórias, e importância ímpar para as práticas xamânicas; as plantas cultivadas em roças, ao contrário, quando dotadas de alguma agência ou intencionalidade, representariam apenas o universo da consanguinidade e do cuidado feminino⁵. O esquema analítico-conceitual da maestria (familiarização), por sua vez, elaborado por Fausto (2002, 2008) e desenvolvido por Fausto & Costa (2022) atenta para as transformações das relações de afinidade simétrica – por exemplo, entre guerreiros – em relações de consanguinidade assimétrica (filiação adotiva) e tem na figura da captura do animal selvagem seu principal rendimento: o filhote selvagem é transformado em *xerimbabo*⁶, criado, cuidado, alimentado, nomeado e adornado *como filho* (FAUSTO, 2008; ERIKSON, 2012; GARCIA, 2021; COSTA, 2010, 2013)⁷.

Portanto, recorrer ao conceito de “parentesco vegetal”, mesmo não havendo um consenso quanto ao seu uso ou uma definição mais formalizada, parece-nos produtivo por lançar luz às recentes descrições etnográficas de autoras e autores que optaram por

⁵ Haja vista que não abordaremos o debate acerca das plantas cultivadas no xamanismo ameríndio, remetemos a leitora e o leitor às críticas de Shiratori (2018, p. 184-187) aos modelos do perspectivismo multinaturalista e do animismo, bem como à primeira parte da tese da autora e ao capítulo final do livro de Miller (2019) sobre a centralidade das plantas cultivadas no xamanismo jamamadi e canela ramkokamekra, respectivamente.

⁶ “*Xerimbabo* comes from a Tupi-Guarani word (*mimbawa*) and was incorporated into the Portuguese lexicon in the possessive form of the first person singular (*xe-r-emimbawa*). It designates the ‘familiar animal’. *Xerimbabo* is a rarely employed word in Portuguese. Pets are normally called *bichos de estimação*. By using two different terms (*xerimbabo* and *bicho de estimação*), one avoids conflating the status of pets in Western and Amerindian societies. In Western culture, pets are normally well domesticated species, as *Canis familiaris* and *Felis domesticus*. They are conceptually deprived of most of the contents associated with wildness and fierceness” (FAUSTO, 1999, p. 950, nota nº 6).

⁷ Como veremos nos próximos capítulos, a teoria da maestria tem buscado abarcar as relações com as plantas em seu esquema analítico, seja por meio de uma releitura de monografias etnológicas recentes, seja por meio da reconsideração de dados arqueológicos sobre os povos indígenas do passado e seus modos de cultivo na Amazônia. Adiantando esse ponto, importa citar este recente comentário de Fausto & Costa: “Inspired by André-Georges Haudricourt and Philippe Descola, we proposed the existence of a close homology between ways of treating animals, plants, and humans in Amazonia, which allowed us to generalise the asymmetrical relations between master and pet beyond the practical activity of familiarising animals” (2019, p. 201). Neves propõe, ainda, a transposição desse esquema analítico para uma escala mais ampla, contemplando a história das relações entre humanos e plantas na Amazônia e distanciando-se do conceito de *domesticação*: “(...) propusemos o uso do conceito de ‘familiarização’ como uma categoria mais inclusiva que o de domesticação, baseados na premissa de que, na Amazônia, o cultivo de plantas domesticadas e não domesticadas envolve relações com agentes humanos e não humanos, com ênfase na produção da diversidade de cultivares, seguindo as mesmas linhas em que os laços de parentesco são construídos para incorporar entes de fora do domínio social” (2020, p. 113). Resta sabermos quais são os encontros e desencontros entre *criar a partir do cultivo* e *criar a partir da captura* nas sociocosmologias ameríndias – diferenciação importante, por exemplo, para os Kajkwakhratxi (cf. BRANDÃO, 2021, p. 59).

compreender por que razão saber fazer e saber desfazer relações de parentesco é fundamental para as sociocosmologias e para os sistemas agrícolas indígenas.

Interessamo-nos, ademais, pela expressão por perceber nela a capacidade de englobar as duas dimensões centrais do parentesco na teoria antropológica, a saber, consanguinidade e afinidade. De modo diverso ao descrito por Descola acerca das relações achuar entre humanos e não humanos – “(...) la consanguinité idéale des femmes s’exprime dans leur maternage des plantes du jardin assimilées à des enfants, l’affinité masculine sert de paradigme à la chasse conçue comme un rapport entre des beaux-frères (...)” (1993, p. 175) –, o que se verifica na leitura de monografias recentes sobre o tema do *parentesco vegetal* é a importância equivalente da consanguinidade e da afinidade na socialização e constituição de roçados, nas familiarizações de cultivares⁸, nas evitações de contrapredações de plantas, duplos e espíritos e, ademais, na atualização de redes de relações entre *humanos* e outras *gentes* (por exemplo, parentes de aldeias distantes, outros povos indígenas, ‘brancos’ e suas instituições). Sendo assim, os modos ameríndios de cultivo englobam as dimensões da consanguinidade e da afinidade como essenciais na produção de alimentos e espaços cultivados. Dito de outro modo, se nos parágrafos anteriores quisemos enfatizar o termo ‘vegetal’ nos debates sobre as relações entre humanos e não humanos nas sociocosmologias, aqui nossa atenção recai no termo ‘parentesco’ como essencial para a compreensão das práticas agrícolas, alimentares e de intercâmbio envolvidas nas roças.

Nossos problemas de pesquisa nesta dissertação podem ser sumariados em duas perguntas principais, sendo a primeira delas: *por que razão o idioma do parentesco, bem como as ações relacionadas à construção (corporal) de parentes, são essenciais para as práticas ameríndias de cultivo de plantas agrícolas nos roçados?* Essa questão implica,

⁸ Gostaríamos de ressaltar que nosso enfoque exclusivo às relações de parentesco envolvendo pessoas humanas e plantas cultivadas não implica a inexistência ou, ainda, o não reconhecimento por nossa parte da existência, em diferentes contextos etnográficos, de relações entre plantas ‘selvagens’ (ou não cultivadas) e humanos; essa ressalva se faz necessária haja vista que, nas etnografias lidas e analisadas por nós, elas estão presentes – em maior ou menor grau – e são fundamentais, por exemplo, para que se compreenda as sociocosmologias dos povos falantes de língua arawá, como os Jarawara e os Jamamadi. Já que toda pesquisa demanda um recorte e a adoção de um ponto de vista delimitado, optamos por discutir apenas as parentalizações das e envolvendo as plantas cultivadas pela comodidade oferecida pelo material bibliográfico por nós consultado. Sendo assim, encorajamos que, no futuro, pesquisas, bibliográficas ou não, tomem como centro de análise e/ou descrição as relações de parentesco envolvendo pessoas humanas e plantas cultivadas, manejadas, utilizadas e afinizadas alheias aos contextos dos roçados.

pois, analisar os modos pelos quais diferentes povos indígenas *fazem parentesco com as plantas cultivadas* no convívio cotidiano de abertura de roças e produção de alimentos. Cumpre notar que, se essas parentalizações dizem respeito a um contexto específico, por outro lado elas são análogas às formas de produção de parentesco envolvendo pessoas humanas, e pessoas humanas e filhotes de animais selvagens – por exemplo, resguardos e técnicas de ‘manipulação’ da formação corporal como expressão de cuidados para com os parentes, compartilhamento de alimentos e substâncias e atualização cotidiana dos laços por meio de visitas e diálogos. No caso das plantas cultivadas, afirmamos que a “coextensividade da construção dos campos do parentesco e da humanidade” (SOARES-PINTO, 2018, p. 107) associam-se às práticas cotidianas de cultivo e cuidados de roças.

A segunda pergunta que propomos enfrentar nesta pesquisa bibliográfica trata justamente *do lugar específico da afinidade nos sistemas agrícolas ameríndios*. Retomando as formulações de Viveiros de Castro, para quem “uma teoria geral da socialidade amazônica a partir de seu conceito de parentesco” repousa no fato de que “a afinidade é o *dado* do qual se parte e para o qual constantemente se volta nas operações de *construção consanguinidade*” (SOARES-PINTO, 2016, p. 105-106), trataremos desse retorno à afinidade no caso das plantas cultivadas; seja em termos de devoração e desagentivação por meio do fogo culinário – transformando filhos-planta em alimentos para alimentar filhos (humanos) e outros parentes –, seja por meio da constituição de trocas e redes de relações. Em outras palavras, se em um primeiro momento a análise se debruça sobre o fazer parentesco “com”, em um momento posterior nossa atenção estará voltada para os modos de constituir parentes e outras relações *por meio* das plantas cultivadas.

Tendo essas questões em vista, sustentaremos três posições interpretativas principais acerca da bibliografia etnográfica e teórica analisada. Em primeiro lugar, no âmbito da teoria, argumentamos haver, na literatura dedicada aos povos indígenas das terras baixas da América do Sul e a suas práticas agrícolas e de cultivo, uma transição analítico-conceitual entre uma perspectiva preocupada com questões ecológico-adaptativas e fundamentada sobre a ideia da existência de um gradiente evolutivo de formas sociopolíticas e econômicas para uma perspectiva que dá ênfase às agências humanas e não humanas na constituição de relações, práticas, saberes e paisagens nas

sociocosmologias ameríndias. Menos do que uma ‘tomada de posição’ (ainda que compartilhemos dessa perspectiva contemporânea nesta dissertação), nossa leitura busca detalhar o histórico dos debates e das mudanças teóricas, visando descrever a alteração de um paradigma no qual a agricultura indígena era vista como “incipiente”, para um paradigma no qual vigora certo entendimento de que as práticas ameríndias se dedicam a cultivar relações (também de parentesco) em mundos multinaturais.

Em segundo lugar, tendo em vista as produções etnográficas, a expressão “parentesco vegetal” indica, ao nosso ver, duas dimensões distintas, ainda que complementares. A primeira delas diz respeito às relações de parentesco *com* as plantas cultivadas, relações essas que se expressam pelo idioma da filiação adotiva e às quais o esquema analítico-conceitual da maestria parece se adequar de modo satisfatório, visto que possibilita a compreensão da lógica do ciclo de vida dos roçados, das narrativas acerca das origens das plantas cultivadas e da familiarização envolvendo pessoas humanas e plantas cultivadas.

Finalmente, nossa terceira posição interpretativa abarca uma outra dimensão do parentesco vegetal, a qual diz respeito às relações constituídas a partir da *mediação* das plantas cultivadas. Note-se que essa mediação pode assumir diferentes formas. Por um lado, as plantas podem mediar relações de parentesco a partir da transformação culinária dos cultivares em alimentos cozidos que serão oferecidos a uma parentela próxima. Uma segunda forma, essa ‘negativa’, contempla a inversão das relações de criação e cuidado em relações predatórias, nas quais as plantas cultivadas vingam-se de seus antigos *donos* ou nutrem desejos canibais pelos parentes humanos de seus pais e mães adotivos. A terceira e última forma pela qual as plantas mediam relações – nesse caso, não apenas de parentesco – é a fabricação e atualização de redes de intercâmbio envolvendo pessoas com graus distintos de alteridade e nas quais circulam plantas, sementes e mudas; o objetivo dessas trocas, como se verá, é a apropriação das plantas *dos outros* e sua inserção no universo social ‘doméstico’, agora na condição de filhos e filhas criados e cuidados.

Histórico da pesquisa

Esta pesquisa, assim como as roças ameríndias, tem início nas cinzas vegetais. Nosso projeto inicial era – entre os anos de 2019 e 2020 – etnografar a produção de sal vegetal, feita a partir da queima das folhas de aguapé, realizada todos os anos pelos Aweti (tupi) do Alto Xingu (Mato Grosso, Brasil). Partindo da constatação de que esse tema de pesquisa era inédito na região, sendo descrito apenas superficialmente na literatura etnológica alto-xinguana, era nosso propósito compreender as relações implicadas na fabricação, no consumo e na troca desse valioso bem. Além disso, interessava-nos entender os sentidos da afirmação feita pelos Aweti⁹ de que eles são, no Xingu, os “donos do sal” (*tukyt itat*), posição equivalente à de outros povos que seriam “donos” de outras coisas – como os Kalapalo e os Kuikuro, que são donos dos colares de concha de caramujo, e os Wauja e suas imensas e adornadas panelas de cerâmica. Tanto o sal vegetal, quanto esses outros objetos, possuem importância central nas dinâmicas, cotidianas e rituais, de trocas no sistema regional xinguano, promovendo identidades (a justaposição de gente = humano = xinguano) e diferenças (a oposição entre alto-xinguanos e outros povos indígenas que não compõem nem participam do complexo regional). Levar a sério a perspectiva aweti acerca do sal vegetal para a troca, para a alimentação e para as relações cotidianas de parentesco nos parecia ser um caminho promissor para nos iniciar na etnologia da região e na pesquisa etnográfica.

Há pouco material – bibliográfico e de outras naturezas – sobre a produção de sal na região. Para se ter uma ideia, apenas em 2020 tivemos acesso a registros fotográficos e audiovisuais da fabricação do “sal do índio” entre os Wauja¹⁰ e entre os Aweti¹¹, sendo possível, então, visualizar de modo mais claro nosso objeto de pesquisa. Durante o

⁹ Infelizmente, os Aweti permanecem sendo um dos povos menos estudados na região, havendo apenas duas monografias dedicadas a eles (ZARUR, 1975; VANZOLINI, 2015).

¹⁰ Em 2020, o fotógrafo Sebastião Salgado registrou, em uma série de reportagens sobre os povos indígenas do Alto Xingu, algumas imagens dessa atividade sendo realizada pelos homens wauja – entre os Aweti, as principais etapas da fabricação do sal (como o recolhimento das folhas e a primeira queima) são realizadas pelas mulheres, ainda que o esforço masculino deva ser reconhecido como complementar: <https://arte.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/sebastiao-salgado/alto-do-xingu/aldeias-fazem-sal-de-indio-que-nao-aumenta-a-pressao/> (último acesso em 29 de julho de 2023).

¹¹ A Associação do Povo Aweti (AIPA) produziu, em 2012, um filme denominado “*tukyt kiraj*: o sabor do sal”, apresentando tanto as principais etapas de fabricação do sal vegetal, quanto alguns rituais realizados na aldeia de Tazu’jyt (TUKYT KIRAJ, 2012).

período de elaboração do projeto de pesquisa para o ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo e durante as primeiras semanas como aluno de mestrado, reuni todas as descrições disponíveis – sobretudo etnográficas, mas não apenas – sobre o “sal do índio” e sobre os saberes e técnicas xinguanos de produção. Como resultado desse primeiro esforço, produzi, em parceria com minha orientadora Marina Vanzolini, dois pequenos artigos: uma sistematização das principais informações acerca da produção aweti de sal vegetal, publicada na coletânea *Povos Tradicionais e Biodiversidade no Brasil*, editada pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) (VANZOLINI & WINKLER, 2021a)¹², e um ensaio sobre a importância alimentar e sociocosmológica do sal para os Aweti e para os xinguanos (VANZOLINI & WINKLER, 2023).

Façamos uma breve digressão. A fabricação indígena de sal a partir de plantas não é atividade exclusiva dos alto-xinguanos. Hans Staden fornece a seguinte descrição acerca da prática entre os Tupinambá no século XVI:

Among these peoples there are many groups, who eat no salt. Some of those among whom I was a captive, ate salt. They had learned this from the Frenchmen who traded with them. But they told me how a nation of peoples called Karaya [Carajás]. Who lived inland [in an area which lies] away from the sea and borders their country, make salt from palm trees and eat it. However, they also said that those who were used to eat a lot of it [the palm tree salt] did not live long. They make it in the following way – as I myself saw and helped them with: They cut down a thick palm tree and split it up into small chips. Then they make a pile of dried wood, place the chips on it, and burn them to ashes together with the dry wood. From the ashes they make a solution, which they boil until something, that looks like salt, is deposited. I thought it was salpeter and tested it in the fire, but it was not. It tasted like salt and was gray in colour (STADEN, 2008, p. 116).

A descrição feita por Staden acerca da produção tupinambá é muito próxima do modo alto-xinguanos contemporâneo de fabricação do sal vegetal. Lévi-Strauss salienta que os povos indígenas das Guianas também fazem sal a partir de plantas (1950, p. 482).

¹² Uma versão um pouco modificada desse artigo está no livro *Verdejar ante a ruína: escritos para cultivar novos mundos*, organizado por Anai G. Veras Britos, Bianca Barbosa Chizzolini e Rafaela Coelho de Moraes Pitombo (VANZOLINI & WINKLER, 2021b). Fruto de uma parceria entre alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo e o Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP), a obra pode ser acessada e baixada gratuitamente em <https://cesta.fflch.usp.br/node/1531> (último acesso em 04 de junho de 2023).

Mendes dos Santos afirma que a dedicação dos Enawene-Nawe em fazer sal (*esewehi*) a partir de plantas – “um produto obtido de várias plantas silvestres, especialmente de algumas palmeiras” (2001, p. 80) – está em seu interesse de trocar esse produto com os espíritos subterrâneos durante os rituais *Yākwa* e *Lerohi*: “Durante as expedições de pesca, os homens que permanecem na aldeia (...) são responsáveis pela fabricação de grandes quantidades de sal, que será oferecido aos pescadores no momento da sua chegada, como retribuição ao peixe defumado” (2001, p. 81). Mais recentemente, Echeverri tem se dedicado a descrever os modos de fabricação e os usos alimentar e xamânico do sal vegetal entre os Witoto da Amazônia colombiana (ECHEVERRI, 2015; ECHEVERRI & ROMÁN-JITDUTJAAÑO, 2011, 2013). Vê-se, portanto, que não apenas a fabricação de sal vegetal não é uma atividade exclusiva dos Xinguanos como, sobretudo, em diversos contextos etnográficos, o sal figura como importante bem de troca em rituais e em relações envolvendo humanos e não humanos.

Inicia-se, no primeiro semestre de 2020, a pandemia de COVID-19. Dado o cenário de restrições sanitárias – cenário esse para o qual, como sabemos, não havia previsão de término –, vimo-nos obrigados a abandonar a pesquisa de campo. Nesse sentido, tendo em vista a escassez de material bibliográfico acerca do tema, passamos a nos dedicar à elaboração de um novo projeto de pesquisa. Realizando um primeiro levantamento da bibliografia etnológica dedicada às relações entre povos indígenas e plantas nas terras baixas e instigados pelo tema do *parentesco vegetal*, optamos por restringir nosso escopo de análise às plantas agrícolas cultivadas em roçados. Sendo assim, optamos por um recorte não exaustivo da bibliografia etnológica; tendo em vista que os temas da agricultura/horticultura indígena, do trabalho cotidiano de uma parentela ou de um casal em um roçado e da importância dos alimentos vegetais na construção de corpos podem ser encontrados em grande número de monografias, delimitamos nossa bibliografia principal a partir do tema da parentalização de plantas cultivadas, o que nos permitiu a seleção de um conjunto manejável de etnografias para uma dissertação e para um esforço comparativo de dimensões reduzidas.

Assim, trabalharemos nesta pesquisa com as seguintes monografias: Descola (1994, 2006) para os Achuar (jivaro); Nimuendaju (1939), Giralдин (2000) e Ribeiro (2015) para os Apinaje (jê setentrional); Miller (2019) para os Canela Ramkokamekra (timbira, jê

setentrional); Mendes dos Santos (2001) para os Enawene-Nawe (arawak); Shiratori (2018) para os Jamamadi (arawá); Maizza (2009) para os Jarawara (arawá); Brandão (2021) para os Kajkwakhratxi (jê setentrional); Morim de Lima (2016) para os Krahô (timbira, jê setentrional); Ewart (2013) e Bechelany (2017) para os Panará (jê setentrional); e, finalmente, Cabral de Oliveira (2006) para os Wajãpi (tupi-guarani). Artigos acerca desses e de outros povos serão mobilizados e discutidos em seções específicas, enquanto as monografias estarão presentes em quase todos os capítulos desta dissertação.

De modo análogo às roças, essas etnografias têm como marca a diversidade – de temas, povos, regiões etnográficas, matrizes teóricas, etc. – e nossa intenção era favorecer uma análise horizontal e comparativa, buscando não ignorar, contudo, especificidades e detalhes etnográficos importantes. Sendo assim, esta dissertação de mestrado busca construir uma leitura que, por meio da comparação e dos equívocos ‘controlados’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), faz emergir encontros e analogias entre os mais diferentes povos acerca das relações de parentesco entre humanos e plantas cultivadas e dos modos ameríndios de constituição e cultivo de roças e relações.

Estrutura da Dissertação

Além desta seção introdutória e de uma seção dedicada às considerações finais, esta dissertação estrutura-se em três capítulos. Primeiramente, elabora-se uma síntese dos debates acerca do papel da agricultura entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas; importa, nesse capítulo inicial, discorrer sobre as transformações analítico-conceituais acerca do lugar das práticas agrícolas nos mundos ameríndios, descrevendo a passagem de explicações baseadas em uma matriz ecológico-materialista (na qual noções como “adaptação” e “limite” têm grande rendimento) para formulações contemporâneas que visam fazer emergir agências na constituição de relações e paisagens em mundos multinaturais nos quais a *antidomesticação* e a *familiarização* de plantas cultivadas são aspectos importantes dos modos ameríndios de cultivo.

Já o segundo capítulo, dedicado às relações de parentesco *com as plantas*, inicia-se com uma descrição acerca das distintas etapas de socialização/domesticação dos roçados e uma breve consideração acerca de outros espaços de cultivo (capoeiras, quintais, roças coletivas). Em seguida, discutem-se os mitos de origem das plantas cultivadas, a fim de salientar suas principais características – em especial aquelas ligadas aos sentidos ameríndios de parentesco. Depois, recupera-se o conceito de *átomo de metaparentesco* para relacioná-lo ao debate acerca das relações de criação entre pessoas e plantas; ao final, apresentam-se algumas ações necessárias de cuidado para com os filhos-planta essenciais para o cultivo de roçados.

Finalmente, o terceiro capítulo se debruça sobre as relações constituídas *por meio* das plantas cultivadas. Três dimensões serão examinadas nesse momento do texto, a saber, a desagentivação das plantas e a dissolução dos vínculos de criação a partir do cozimento dos cultivares, a inversão das relações de criação e cuidado em relações de predação e abandono e, não menos importante, a construção de redes de intercâmbio envolvendo povos indígenas e alteridades diversas, nas quais plantas, sementes e mudas são trocadas e familiarizadas.

Capítulo 1.

Da agricultura incipiente ao cultivo de relações

O tronco (analítico) e seus ramos: Steward, Meggers, Roosevelt

A publicação da coletânea *Handbook of South American Indians* (doravante *HSAI*), entre as décadas de 1940 e 1950, organizada por Julian Steward, estabelece importantes marcos para as ciências humanas e sociais. Em primeiro lugar, a obra, disposta em seis volumes, reúne pesquisadores de distintas disciplinas (antropologia, arqueologia, linguística, geografia, ciências naturais, etc.) para fazê-los pensar coletivamente, sob múltiplos e complementares prismas, acerca dos povos indígenas da América do Sul; substitui-se, portanto, a ciência ou a disciplina pelo ‘objeto’ como centro das investigações no modo de construir a coleção. Um segundo marco significativo do *HSAI* está no esforço duplo de sistematização de fontes bibliográficas (documentos, crônicas e relatórios escritos entre os séculos XVII e XX) e dados etnográficos recém-produzidos por etnólogos em campo – por exemplo, as contribuições de Curt Nimuendaju e Claude Lévi-Strauss à coletânea. Esse procedimento analítico de aliar relatos do passado a informações etnográficas inéditas fundamentava uma perspectiva inovadora para a época, a saber, a construção de uma abordagem que levasse em conta as dimensões sincrônica e diacrônica na explicação e classificação das culturas indígenas sul-americanas. Evidentemente que a divisão, um tanto quanto hierárquica, entre ‘antropólogos de gabinete’ (Julian Steward) e ‘coletores de dados’ (Nimuendaju e Lévi-Strauss) não estava isenta de ambiguidades, conflitos e vieses¹³; todavia, tal divisão serviu para alcançar um objetivo maior.

Esse objetivo – terceiro e principal contribuição do *HSAI* – era a composição, de autoria de Julian Steward (1949, p. 669-772), de um modelo geral acerca das sociedades e

¹³ Para uma análise detalhada acerca dessas dissensões no contexto de escrita e produção do *HSAI*, ver a reconstrução histórica feita por Faulhaber (2012) sobre o volume 3. “Tropical Forest Tribes”.

culturas indígenas existentes na América do Sul. Abandonando reconstruções históricas hipotéticas e noções evolutivas de teor racalista típicas da Antropologia Vitoriana, Steward pretendeu avançar uma classificação quadripartite dos povos indígenas a partir de suas formações sociopolíticas e de um gradiente de complexidade social. A tipologia estruturava-se, principalmente, em torno da associação entre ecologia, modo de produção de alimentos (aquilo que o autor denomina ‘economia’) e organização sociopolítica e religiosa; em menor grau, fatores históricos (difusão e empréstimos culturais) também influenciavam o modelo. Note-se, contudo, que apesar de a proposta do *HSAI* significar uma ruptura em relação à tradição, ela mantém certa continuidade lógica; por exemplo, a tese da correlação entre agricultura de grãos, formas sociais hierárquicas, sedentarização e desenvolvimento histórico é anterior a Steward, sendo encontrada nas obras de Edward Tylor – “Sometimes it is possible to find the wild plant and show how man has improved it (...). This is the case with those edible grasses which have been raised by cultivation into the cereals, such as wheat, barley, rye, and by their regular and plentiful supply have become the mainstay of human life and the great moving power of civilization” (1881, p. 215).

Outra oposição importante nascida no seio da Antropologia Vitoriana e que continuará existindo no modelo analítico de Steward para o continente sul-americano diz respeito à diferença entre “sociedades baseadas no parentesco” e “sociedades baseadas na política” (FAUSTO, 2000, p. 11). Fausto explicita que essa dicotomia representava um desdobramento de oposições construídas antes e durante o período colonial: “[os] incas, e depois os espanhóis, construíram uma dicotomia entre, de um lado, formações plenamente ‘políticas’ do altiplano e, de outro, aquelas quase ‘naturais’ das terras baixas” estando a floresta amazônica associada “negativamente às artes da civilização e positivamente aos poderes mágicos do xamanismo, oscilando entre o natural e o sobrenatural” (2000, p. 23-24).

A *classificação* e a *comparação das culturas* eram procedimentos dinâmicos (ou seja, passíveis de aperfeiçoamentos e transformações) complementares (1949, p. 669). Nesse processo, o conceito geográfico de “área cultural” operava como ‘cimento’ entre essas duas perspectivas – as áreas culturais indígenas são organizadas em torno de uma classificação hierárquica de formas sociopolíticas; e, além disso, são elas, as áreas

culturais, que permitem o avanço de comparações a partir de termos socioculturais (e não mais materiais ou raciais) cientificamente acurados. Partindo das *áreas*, era possível formular os *tipos* sociológicos de organização social, política e religiosa dos povos indígenas. Desse modo, a classificação era composta por quatro tipos culturais, a saber, “Marginal Tribes”, “Tropical Forest peoples”, “Circum-Caribbean and Sub-Andean peoples” e, por fim, “Andean civilizations”.

De que forma esses “tipos culturais” se estruturam no modelo proposto? Como salienta Steward, essa classificação quadripartite fundamenta-se sobre relações lógicas de causa e efeito, ainda que não seja possível defini-la como um esquema linear (1949, p. 674), visto que

a strong historical tradition carried certain sociopolitical institutions and probably several technologies throughout a considerable portion of South America, but the acceptance and patterning of such institutions was always contingent upon local potentialities. The potentialities were a function of the local ecology, that is, the interaction of environment, exploitative devices, and socioeconomic habits. In each case, the exigencies of making a living in a given environment with a specific set of devices and methods for obtaining, transporting, and preparing food and other essential goods set limits to the dispersal or grouping of the people and to the composition of settlements, and it strongly influenced many of their modes of behavior (1949, p. 674).

Steward admite como causas primeiras da complexidade sociocultural a *adaptação ecológica* e o *desenvolvimento histórico*. Todavia, há graus maiores e menores de influência. Por um lado, o antropólogo norte-americano concede à difusão de elementos socioculturais ao longo da história a capacidade de alterar as culturas; artefatos, ritos, padrões gráficos, instituições e processos produtivos podem ser transmitidos, emprestados, perdidos ou redescobertos. Por outro lado, vigora uma relação de dependência incontornável entre história e ambiente: a primeira somente pode florescer se houver condições favoráveis, ou seja, se existir um solo (literal e metafórico) que a sustente. Pressupondo-se que as culturas não possuem uma gênese *ex nihilo*, elas devem desenvolver-se a partir de *potencialidades locais* – tanto um contexto histórico específico, quanto, acima de tudo, uma região ecológica determinada. Em outra passagem da síntese, Steward afirma que “[t]he history of sociopolitical patterns,

however, cannot be reconstructed by any such reasoning. *Many of these patterns were the result of ecological adaptations to local environments as much as of historical influences and tradition*”, notando que, se por um lado, fatores socioculturais e políticos influenciam o desenvolvimento (modos de subsistência, tipo e composição dos assentamentos, práticas socioeconômicas e rituais, etc.), por outro, “where the ecology afforded potentialities for a variety of patterns, the tribes were more susceptible to historical factors (...)” (1949, p. 746, ênfase nossa). Sendo assim, o modelo organiza-se a partir da ideia de que há um *determinismo ecológico* em ação sobre as culturas indígenas; entretanto, ele não pode ser confundido com um “determinismo biológico”. Será esse determinismo, note-se, que influenciará a emergência, ou não, de *invenções* e a capacidade de contrair *empréstimos*.

Desse modo, os homens, seja na condição única de espécie humana, seja na defesa de uma variedade de ‘raças’, não são, para Steward, produto do ambiente. O determinismo ecológico defendido pelo autor significa que as diferentes ecologias locais demandam diferentes respostas adaptativas das populações que ali habitam; em outras palavras, o problema não é de ordem ‘ontológica’, mas sim de ordem econômica – a capacidade dos povos indígenas de produzir alimentos e condições de vida nos mais variados contextos ambientais. Reconhecendo a diversidade ecológica do continente sul-americano, Steward procura entender os efeitos que as cordilheiras, a floresta tropical e o cerrado exercem sobre as culturas indígenas. Como destaca Balée, Steward não verbaliza a existência de “fatores limitantes” (conceito-chave para seus discípulos na Ecologia Cultural); ainda assim, “(...) he was the first to suggest, however impressionistically, that environmental soils and protein may constrain the sociopolitical expressions of indigenous Amazonian groups” (1989, p. 3).

De fato, ao afirmar que cada contexto ecológico-histórico determina, em maior ou menor grau, os modos e métodos de aquisição, produção e transporte de alimentos, e que, ademais, essas expressões têm efeitos na organização social e nas formas sociopolíticas, Steward conecta Ecologia e Cultura por meio de desdobramentos lógicos de causa e efeito. Os recursos naturais disponíveis em um determinado ambiente determinam as capacidades produtivas das populações indígenas que o habitam; por sua vez, serão essas capacidades que determinarão a *dimensão* das populações e a *escala* dos assentamentos.

Pela lógica mobilizada pelo autor, maior disponibilidade de força de trabalho – sobretudo se estivermos falando de aldeias fixas –, garante maior produção de alimentos (permitindo a acumulação de excedentes) e, no final de todo o processo, o desenvolvimento do nível cultural em sua plenitude. Ambiente, trabalho, demografia e complexidade social se entrelaçam, mantendo, contudo, uma certa ordem de razões.

A definição conceitual de *unidade sociopolítica* ajuda a clarificar essa cadeia lógica. De acordo com Steward, uma “unidade sociopolítica” significa um grupo coeso no qual seus membros mantêm relações mais ou menos estáveis e constantes entre si, participando de um mesmo universo – econômico, social e religioso – e sendo submetidos aos mesmos mecanismos e dispositivos de controle político (1949, p. 672). Ademais, a dimensão (ou escala) dessa unidade depende de fatores socioculturais variados: há unidades organizadas apenas por famílias conjugais (como no caso das “tribos marginais”) ou famílias extensas e linhagens (por exemplo entre os “povos da floresta tropical”); o caso mais desenvolvido de unidade sociopolítica, de acordo com Steward, é o Estado multicomunitário (ou Império) – pensa-se, aqui, nas formações sociopolíticas incaicas (1949, p. 672).

É evidente, na argumentação de Steward, que a ‘complexidade social’ é produto da ampliação das capacidades produtivas e das dimensões e escalas sociais; menos evidente, argumentamos, é que o que permite a uma cultura indígena, em última instância, alcançar essa ‘complexidade’ (hierarquia social, sedentarização, produção de excedentes, domesticação de plantas e animais, urbanização, etc.) é sua adaptação às situações ecológicas (e, em menor grau, históricas). Ao olharmos para o mapa dos tipos culturais produzido por Steward, notamos o divisor *terras baixas/terras altas*; em seu modelo, o autor separa as categorias em dois grandes pares, a saber, aquelas que estabelecem culturas dotadas de menor complexidade social (povos indígenas que habitam as regiões de cerrado e floresta nas terras baixas da América do Sul) e aqueles tipos culturais que tratam dos povos com maior complexidade social (regiões caribenhas e andinas). Há outro divisor mais importante em operação nesse modelo construído no *HSAI*, argumentamos. Se há uma diferença fundamental na parte superior da estrutura do modelo (formas sociopolíticas menos e mais complexas), acreditamos também haver diferenças na base do modelo: em Steward, as diferenças ecológicas não são, de modo

algum, irrelevantes e elas são percebidas e classificadas pelo autor a partir da *agricultura*, a qual serve como ‘termômetro’ dessas diferenças.

Analisemos, então, o tipo cultural “Tropical Forest Peoples”. Situados a meio termo entre os ‘cacicados’ caribenhos e as ‘civilizações’ andinas, de um lado, e os ‘bandos’ de caçadores-coletores nômades que habitam a região central do Brasil (sendo os povos Jê espécie de índice de um suposto ‘arcaísmo’ cultural), de outro, os povos indígenas que vivem na Amazônia, argumenta Steward, possuem características específicas devido ao ambiente da floresta tropical úmida e ao seu modo de produzir alimentos:

The Tropical Forest (...) peoples also had sociopolitical units consisting principally of kin groups and structured along lines of age, sex, and associations, but theirs differed from those of the Marginal tribes in that more developed exploitative devices, which included farming, and better transportation afforded by the canoe, permitted larger and more stable units (1949, p. 672-673).

A agricultura (ou horticultura, como Steward prefere classificar as práticas ameríndias de cultivo) representa a pedra-de-toque na classificação, visto que ela opera como ‘dobradiça’ entre o ambiente e a organização social; era sua ausência – índice de pauperismo e descuido – que atestava a ‘primitividade’ das ‘tribos marginais’. Como sustenta o autor sobre os povos Jê, “[m]any primitive survivals, however, seem to represent a sheer cultural inertia with respect to certain practical aspects of life, even where it would have facilitated daily affairs to have borrowed new processes” sendo essa ‘inércia cultural’ valorada como se esses povos “had not yet reached the threshold of paying serious attention to material security; they exhibited a certain recklessness toward the hazards of existence and the food scarcity kept their population at low density” (STEWART, 1949, p. 692). Os povos amazônicos conseguiam, ao contrário, atingir certo nível de desenvolvimento devido ao cultivo de espécies domesticadas (principalmente mandioca-doce e mandioca-brava): aumentar a produção de alimentos significa permitir a subsistência de um maior número de pessoas.

Dito isso, Steward sustenta duas noções que, como veremos, serão fundamentais para as teses de diversos antropólogos e arqueólogos ligados à Ecologia Cultural. Em primeiro lugar, o autor assevera que as regiões de *terra firme* das florestas tropicais são menos férteis em recursos e em potenciais produtivos do que as *várzeas* dos grandes rios

da Bacia Amazônica, implicando níveis distintos de complexidade social entre os povos que habitam essas regiões – “(...) the important ecological differences were those between water-front and hinterland peoples (...). The differences were in resources, and these partly determined population density and community size, which in turn conditioned the sociopolitical patterns” (1948, p. 886). Concordamos, neste ponto, com Balée: para Steward, ao menos nos volumes 3 e 5 do *HSAI*, a ideia de fatores ambientais limitantes é somente entrevista; isso não significa, porém, que, para o autor, determinadas características ecológicas não obstem de modo significativo a produção de alimentos. Em outras palavras, não parece absurdo admitir, ao menos provisoriamente, que, para Steward, as florestas tropicais úmidas (excetuando-se as várzeas dos grandes rios) são menos férteis e produtivas do que outras regiões ecológicas situadas a poente.

Isso nos leva diretamente à segunda noção defendida pelo autor no *HSAI*. Steward caracteriza o modo ameríndio amazônico de cultivo como “slash-and-burn”, uma prática que, como podemos intuir pelo nome, tem como base a derrubada de seções de floresta, sucedida pela queima dos resíduos vegetais a fim de preparar o solo para o plantio. Esse modo de cultivo, entretanto, possuiria problemas incontornáveis e efeitos negativos: a exaustão do solo, após sucessivas queimadas, obrigava que as populações periodicamente mudassem os roçados e, depois de alguns anos, a própria aldeia, de lugar (1949, p. 699). Isso significa, de acordo com o modelo proposto pelo *HSAI*, nunca atingir a plena sedentarização, o acúmulo de excedentes agrícolas e, finalmente, o próprio desenvolvimento sociopolítico. Dito de outra forma, o modo ameríndio de cultivo, por um lado, permitia ampliar a produção de alimentos (mais ainda se essa horticultura estivesse aliada a outras técnicas de exploração, como caça, pesca e coleta); por outro lado, contudo, esse mesmo modo impedia que os processos de sedentarização e adensamento avançassem, fazendo com que essas populações permanecessem baseadas, do ponto de vista sociopolítico, no parentesco e em assentamentos médios semipermanentes, nunca transcendendo a circunscrição local (1949, p. 697). O cultivo *slash-and-burn* é, para Steward, a expressão clara do nível sociocultural das populações que habitam as regiões amazônicas de floresta tropical – uma atividade produtiva limitada (visto estar baseada no cultivo de raízes, e não de grãos), que, a longo prazo, é deletéria para o ambiente,

obrigando perpétuos deslocamentos e não superando certa estagnação sociocultural. A improdutividade impossibilita o acúmulo; o movimento interrompe o enraizamento.

De que forma a divisão heurística por nós proposta aparece em Steward? Para esse autor, argumentamos, *roçado* e *floresta* são termos quase que contíguos, haja vista que esse modo indígena de cultivo e manejo somente ocorre nos ambientes de floresta tropical úmida. Steward entende por *agricultura* uma produção de alimentos baseada na monocultura de espécies domesticadas visando à acumulação e ao armazenamento de excedentes que abastecerão uma estrutura social hierarquizada (tanto do ponto de vista político, quanto do ponto de vista religioso). Na visão do autor, isso somente teria ocorrido nas ditas ‘civilizações imperiais’ andinas. Assim, para ele e para o modelo desenvolvido no *HSAI*, falar das florestas significa tratar de povos indígenas de baixa complexidade social, que se dedicam a uma forma de produção agrícola pouco produtiva e pouco sustentável, que jamais garantirá uma infraestrutura para o desenvolvimento de formas sociopolíticas hierárquicas (sem falar na marginalização analítico-conceitual de outros povos indígenas, como os Jê do Brasil Central). Será então, pela incompletude, agora de seu modo de cultivo e manejo, que esses povos serão categorizados¹⁴.

A classificação elaborada no *HSAI* e o modelo explicativo desenvolvido por Steward estabeleceram, a partir de então, as bases analíticas para as relações entre ambiente, cultura e história (poder-se-ia dizer também entre Natureza e Cultura) nos contextos indígenas na América do Sul¹⁵. Como um tronco analítico-conceitual, o modelo formulado por Steward foi se ramificando ao longo do tempo. Pensar acerca dos povos ameríndios das terras baixas sul-americanas significava, portanto, compreender, *em detalhes e parâmetros científicos*, as razões ecológicas e históricas que teriam levado

¹⁴ Como destaca Carneiro da Cunha, o espectro da incapacidade agrícola ronda os povos ameríndios desde muito tempo: “(...) John Locke never acknowledged any agriculture at all among ‘Americans’: ‘In the beginning all the world was America.’ (...) America and aboriginal Americans stand, in Locke’s scheme, for an age of universal undivided commons. Individual property (...) does not exist just as was the case when humankind lived in the Garden of Eden. (...) labor being absent, property has not yet emerged. Primeval labor was cultivation, and cultivation implied ‘subduing’” (2019, p. 127). Deve-se perceber, ademais, que a conceitualização, feita por Fausto, das noções de posse e domínio entre os ameríndios também recorre à crítica às noções de John Locke, ressaltando as expressivas diferenças entre adquirir bens e familiarizar sujeitos (2008, p. 335-337).

¹⁵ Fausto destaca que o modelo se tornará paradigmático também para a arqueologia: “Essa classificação quadripartite dos povos da América do Sul está na base de uma tipologia geral dos estágios de desenvolvimento sociopolítico, proposta por Elman Service em 1962. Service designou tais estágios bando, tribo, cacicado e estado, consagrando uma sequência evolutiva até hoje influente na arqueologia. O modelo do *HSAI* acabou, assim, refraseado e generalizado na literatura posterior” (2000, p. 14).

esses povos a alcançar um nível sociocultural menos desenvolvido do que, por exemplo, os habitantes das regiões andinas. Restava ainda definir, de modo mais preciso, as *causas* em operação. Ninguém se dedicou de modo mais intenso a esse problema do que a arqueóloga amazonista Betty Meggers¹⁶.

O artigo seminal “Environmental limitation on the development of culture”, publicado em 1954 (pouco tempo depois da edição do quinto volume comparativo do *HSAI*), representava um duplo esforço: por um lado, continuar o legado analítico-conceitual de Julian Steward para a Amazônia; e, por outro, fornecer teses mais rigorosas e apropriadas, do ponto de vista científico, acerca das relações entre povos indígenas e ambientes naturais. Em outras palavras, ainda que vigorasse, à época, um sólido consenso de que “[the] environment is an important conditioner of culture” (1954, p. 801), do ponto de vista de Meggers, pesquisadoras e pesquisadores das mais diversas áreas haviam alcançado pouco sucesso em esclarecer como se daria essa relação de condicionamento/determinação. Havia, portanto, conhecimento quase nulo acerca dos fatores ambientais em ação sobre a cultura.

O primeiro passo dado pela autora está na redefinição dos conceitos mobilizados para descrever as interações entre ambiente e cultura. Vimos que Steward constrói sua tipologia por meio de noções geográficas (terras altas, terras baixas, várzeas, litoral, floresta, cordilheira, Caribe, etc.); a crítica de Meggers repousa, justamente, na utilização de classificações genéricas para as paisagens, classificações essas que pouco ou nada dizem sobre os ambientes ecológicos e suas características. Se a geografia fosse determinante para o desenvolvimento cultural, povos vizinhos deveriam, então, possuir o mesmo nível de desenvolvimento sociocultural – o que, de acordo com Meggers, pode ser verificado como falso ao olharmos para os mapas culturais expostos no *HSAI*.

Sendo assim, deve-se encontrar um outro eixo analítico; Meggers sugere que adotemos, para isso, a noção de *potencial agrícola*:

¹⁶ A discussão ecológico-materialista acerca das capacidades produtivas e evolutivas dos povos indígenas da América do Sul possui, também, uma ramificação dedicada às análises cinegéticas e alimentares (capacidade de aquisição e retenção de proteína animal) e seus efeitos na organização sociopolítica. Devido à economia de nosso argumento, não nos dedicaremos a ela. Sendo assim, remetemos a leitora e o leitor interessados aos artigos de Gross (1975) e Ross (1978). Para críticas a essa perspectiva, ver as análises de Viveiros de Castro (2002c), Mendes dos Santos (2006) e Descola (1994, p. 59-61).

The primary point of interaction between a culture and its environment is in terms of subsistence, and the most vital aspect of environment from the point of view of culture is its suitability for food production. (...) Most anthropologists, however, do not carry the analysis beyond the effect that agriculture has had on culture to the effect that environment has on the productivity of agriculture. Differences in soil fertility, climate and other elements determine the productivity of agriculture, which, in turn, regulates population size and concentration and through this influences the sociopolitical and even the technological development of the culture. Once this point is raised, it is evident that differential suitability of the environment for agricultural exploitation provides a potential explanation for differences in cultural development attained around the world (1954, p. 802, grifos nossos).

É possível notar expressivas semelhanças entre os modelos analíticos de Steward e Meggers. Ambos estabelecem que o *ambiente* determina a *cultura* (ou, dito de modo mais acurado, o *nível de desenvolvimento cultural*) por meio de uma cadeia causal que tem na produção de alimentos (nas formas econômicas, portanto) seu centro de gravidade. Podemos afirmar, inclusive, que o modelo de Meggers é uma versão ‘transparente’ daquilo que se ocultava na interpretação de Steward, avançada no *HSAI*. Além disso, ambos admitem uma correlação entre *agricultura de grãos e formas hierárquicas de organização social* – não é sem propósito que Meggers afirma que a invenção, ou, sendo fiel ao pensamento da autora, a ‘descoberta’ da agricultura representou o principal ponto de inflexão da história humana em sua pretensa evolução: “[u]ntil the discovery of agriculture, this [a capacidade de se produzir alimentos a partir dos recursos do ambiente] was relatively equal over the major portion of the earth’s surface” e, ainda que certos ambientes permitissem a aquisição adequada de alimentos por meio de atividades de caça, pesca e coleta, “the range of variation was slight in comparison with what it became following the adoption of agriculture” (1954, p. 802). Em outras palavras, a agricultura irrompe nos modos de vida das populações, alterando um cenário marcado por certa horizontalidade para um contexto no qual as assimetrias passarão a vigorar. Finalmente, persiste o pressuposto entre os autores de que as plantas cultivadas são relevantes, para a antropologia e para a arqueologia, devido ao fato de que contam diversas histórias.

Cabe apontar, a esta altura, que tão importantes quanto as analogias são as diferenças entre esses autores. Meggers recusa argumentos baseados na geografia, na psicologia ou na história por considerá-los não verificáveis; para ela, não é possível

estabelecer padrões analíticos objetivos que permitam a comparação entre os casos, haja vista que definir o desenvolvimento de uma cultura em termos de proximidade aos centros de difusão ou inteligência significa elencar diretrizes subjetivas, contingentes e contextuais. A autora aponta, então, que características físicas de um ambiente podem ser mensuradas e, mais importante, utilizadas como parâmetros para definir a adequabilidade de determinada região para a produção agrícola. Meggers funda, pois, uma perspectiva científica e positiva que classifica os ambientes a partir de um único parâmetro passível de verificação, questionamento, teste e comparação.

Outra diferença importante entre os autores está no valor explicativo da história. Vimos que Steward atribui à difusão espaço-temporal de elementos culturais e aos eventos históricos (por exemplo, a Invasão da América nos séculos XV e XVI) peso explicativo – ainda que expressivamente menor do que aquele atrelado à adaptação ecológica – no desenvolvimento sociocultural das populações indígenas na América do Sul. Nesse ponto, Meggers não está de acordo; para a arqueóloga, o ambiente, ou melhor, o potencial agrícola de um ambiente *determina* quase que exclusivamente o desenvolvimento cultural: “In determining the degree of evolution that a culture or culture area can attain, geographical location (in terms of proximity to centers of diffusion), intelligence (or genius) and psychological receptivity to new ideas are not as important as environment as it is reflected in the subsistence resources” (1954, p. 812).

Em um movimento argumentativo que remete à navalha de Ockham, Betty Meggers retira princípios causais que considera supérfluos para, então, garantir centralidade à agricultura como *única* fonte explicativa das diferenças culturais – entenda-se, da produção da “complexidade social” inerente à Revolução Neolítica. Essas duas grandes diferenças em relação ao modelo explicativo do *HSAI*, a saber, parâmetros científicos positivos e agricultura (ou potencial agrícola do ambiente) como únicos e verdadeiros vetores de evolução cultural, permitem que a autora transcenda escalas em suas análises: a partir da classificação proposta, pode-se compreender as linhas histórico-evolutivas das culturas ao redor do globo, resolvendo impasses (como o declínio da cultura maia) e explicando estagnações e avanços (por exemplo, as diferenças entre as culturas ditas arcaicas na Amazônia e a progressão sociocultural ocorrida na Europa). A fim de garantir a ela validade e solidez científica, Meggers transforma sua tese em uma *lei*: “the

level to which a culture can develop is dependent upon the agricultural potentiality of the environment it occupies” (1954, p. 815). Como versa a expressão latina, para Meggers, *dura lex sed lex* – “a lei é dura, mas é a lei”.

Em posse de uma *lei geral da limitação da cultura pelo ambiente*, Meggers pode, então, construir uma nova classificação, também quadripartite, para os ambientes: “Areas of no agricultural potential”, “Areas of limited agricultural potential”, “Areas of increasable (improvable) agricultural potential” e, finalmente, “Areas of unlimited agricultural potential”. As categorias empregadas por Meggers podem ser justapostas à classificação existente no *HSAI*; percebemos, então, que as ‘áreas de potencial agrícola limitado’ são habitadas, justamente, pelos ‘povos indígenas das florestas tropicais’. A própria autora destaca essa perfeita adequação – “(...) Type 2 environments may be restricted to the tropics, and a good example is the South American tropical forest and selva” (1954, p. 803)¹⁷. As descrições também são análogas:

Here agriculture can be undertaken, but its productivity is minimized by limited soil fertility, which cannot economiccally be improved or conserved. When the natural vegetation cycle is broken by clearing, planting and harvesting, the delicate balance between what is taken from and what is returned to the soil is upset. The soil is poor to begin with, and exposed fully to the detrimental effects of the climate, it is quickly exhausted of plant nutrients (1954, p. 803).

Nota-se, assim, que a prodigalidade vegetal da Amazônia não passa de um “paraíso ilusório”. Meggers defende que os limites impostos pela floresta amazônica ao potencial agrícola – e, conseqüentemente, ao desenvolvimento sociocultural dos povos que ali habitam – são incontornáveis¹⁸. Poder-se-ia contra-argumentar, diz a autora, por

¹⁷ Os povos Jê do Brasil Central que figuravam no modelo de Steward como “marginais” encontram-se, na terminologia de Meggers, em áreas com potencial agrícola nulo, reforçando, uma vez mais, a ideia de que os Jê não possuíam agricultura e não praticavam qualquer forma de cultivo – algo que, ironicamente, é contradito por Nimuendaju tanto no *HSAI*, quanto em suas monografias sobre os Apinaje, os Xerente e os Timbira (publicadas nas décadas de 1930 e 1940). Ver a reconstrução crítica de Coelho de Souza sobre essa imagem persistente ao longo do final do século XIX e início do XX (2002, p. 20-65) e a análise de Morim de Lima acerca das relações entre os povos Jê e as plantas cultivadas (2019).

¹⁸ Há um interessante problema arqueológico que revela, de forma indubitável, a perspectiva de Meggers acerca da suposta força degenerativa (ou incapacidade criativa) dos ambientes amazônicos e das terras baixas sul-americanas sobre as culturas indígenas. Na década de 1950, Betty Meggers e Clifford Evans realizavam suas pesquisas arqueológicas na Ilha de Marajó e defendiam essa tese da “lei geral da limitação da cultura pelo ambiente”; contudo, o caso de Marajó impunha sérios entraves a essa lei, haja vista ter se encontrado ali – em estratos mais profundos – sofisticadas cerâmicas policrômicas, sendo algumas delas,

meio da retomada das descrições de inúmeros viajantes e cronistas que visitaram a América do Sul e ressaltaram a exuberância da paisagem local e suas capacidades férteis; é o caso, por exemplo, da recomendação de Pero Vaz de Caminha ao rei D. Manuel na *Carta de achamento do Brasil*¹⁹. Todavia, diz Meggers, deve-se frisar a existência de uma diferença fundamental entre as plantas ‘selvagens’ da Amazônia e as plantas cultivadas em roçados – “(...) if one examines archeological, ethnographical and historical data, the efforts to initiate large-scale agricultural programs, the climatic factor influencing the vegetation cycle, and so delves beneath the promising surface, one is forced to conclude that the latter is largely an attractive camouflage” (1954, p. 805).

O exemplo mais notável para Meggers está no próprio ‘nível de desenvolvimento’ sociocultural dos povos ameríndios das terras baixas sul-americanas. A horticultura indígena, baseada no método “slash-and-burn”, permite maior produtividade (se comparada aos ‘povos caçadores-coletores nômades’ que vivem nas regiões privadas de potencial agrícola) e, como consequência, populações maiores e assentamentos mais sedentários; contudo, seguindo a mesma consideração feita por Steward, a arqueóloga assevera que essa forma de cultivo “(...) is not sufficiently productive or permanent of locale to support large concentrations of populations or stable settlements” (1954, p. 807). Uma vez mais, as relações entre povos ameríndios das terras baixas sul-americanas e plantas são percebidas pelas lentes do utilitarismo econômico e pela teleologia política do Estado; o que pode ser explicitado diz respeito, somente, às ausências – sem acúmulo, sem domesticação, sem monocultura, sem Estado e sem hierarquia. Contra as *forças limitantes* da Floresta Amazônica, não há ação humana suficiente:

inclusive, utilizadas como urnas funerárias. Como então responder a esse problema? “A resposta de Meggers e Evans foi postular a migração de uma população subandina, que se assentara na foz do Amazonas nos séculos IV-V d. C., já dotada de um padrão civilizacional elevado. (...) Contudo, seguia o argumento, assim como uma cultura se desenvolve em condições favoráveis, também regride se o meio lhe for desfavorável: a partir do século XI, começaria, então, o declínio dos Marajoara. Implacável, a natureza amazônica teria determinado a involução daqueles intrusos afeitos às nascentes geladas” (FAUSTO, 2000, p. 28).

¹⁹ “Nela, até agora, não pudemos saber se há ouro ou prata, nem aqui vimos sinais de metal ou ferro. Porém, a terra em si é de muito bons ares, tão frios e temperados como os de Entre Douro e Minho, porque neste tempo de agora os sentimos exatamente como os de lá. As águas são muitas, infinitas. Esta terra é de tal maneira graciosa que, querendo-a explorar, dar-se-á nela tudo em virtude das águas que tem” (2021, p. 115). Cabe destacar que a descrição de Caminha também faz referências a ausências e limitações entre os Tupiniquim: “Eles não lavram, nem criam, não há aqui boi nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer outro animal que seja habituado a viver com os homens. Não comem senão desse inhame de que aqui há muito, e da semente e dos frutos que a terra e as árvores de si lançam” (2021, p. 109). A carta de achamento é rica, contudo, em descrições de corpos, pinturas e objetos.

The conclusion seems unavoidable that there is a force at work to which man through his culture must bow. The determinant operates uniformly regardless of time, place (within the forest), psychology or race. Its leveling effect appears to be inescapable. (...) the environmental potential of the tropical forest is sufficient to allow the evolution of culture to proceed only to the level represented by the Tropical Forest culture pattern; further indigenous evolution is impossible, and any more highly evolved culture attempting to settle and maintain itself in the tropical forest environment will inevitably decline to the Tropical Forest level (1954, p. 809, grifos nossos).

Antes de tratarmos da segunda ramificação do modelo elaborado no *HSAI*, gostaríamos de ressaltar duas perspectivas em operação tanto nas análises de Julian Steward, quanto na proposição teórica de Betty Meggers. A primeira perspectiva trata da recusa desses autores em atribuir qualquer capacidade *agentiva* aos povos ameríndios. Dominados pelas limitações ambientais, forças (hiper)naturais que condicionam todas as esferas de existência, os povos indígenas das terras baixas sul-americanas podem, simplesmente, *reagir* (ou, ao menos, tentar responder às constrações). Sua condição é, em última instância, de desenraizamento, visto que esses povos não possuem formas produtivas de relação, cultivo e criação nas paisagens americanas. Esse parece ser, argumentamos, o significado conceitual de “adaptação”: recorrente nas análises, tal termo designa essa ‘resposta de Sísifo’ dos povos indígenas aos insuperáveis condicionantes e incontornáveis determinismos do ambiente. É a partir do limite ambiental, dizem os autores, que podemos justificar o aspecto limitado das culturas e das formas sociopolíticas indígenas. Os modos indígenas de cultivo e manejo de plantas na Amazônia e no Cerrado são, portanto, uma insatisfatória atividade produtiva, implicando sempre o deslocamento e a reconstituição dos roçados. À agricultura itinerante que caracteriza esses povos é atribuído o estigma do movimento, o que impede o reconhecimento de sua dinamicidade, evidenciada em relações envolvendo humanos, plantas cultivadas e outros que humanos.

A segunda ideia diz respeito ao caráter *negativo* da relação entre florestas e roçados nos contextos indígenas. Meggers e Steward admitem, explícita ou implicitamente, a existência de uma relação quase necessária entre os ambientes de floresta tropical úmida e a horticultura de coivara (*slash-and-burn*). Não seria possível,

seja por limitações tecnológicas e de mão de obra (Steward), seja por características deletérias próprias ao ambiente (Meggers), produzir alimentos de outro modo na Amazônia; é verdade que a atividade cinegética, a pesca e a coleta de frutos e raízes ‘selvagens’ são meios viáveis de aquisição de alimentos nessa região; todavia, sendo a *agricultura* o ‘motor da história e da evolução’ humanas, cultivar na Amazônia equivale a estagnar-se. Desenraizados do ambiente, os povos indígenas estariam também desenraizados da história. Há, ademais, uma espécie de círculo vicioso nos argumentos dos autores: presume-se que a floresta amazônica é infértil para a agricultura e limitada em termos de recursos; o corte e a queima como atividades primeiras para o plantio agravam as condições naturais já deficitárias; o solo amazônico, agora exposto às intempéries, esgota os poucos nutrientes que possuía e, após certo período, os povos indígenas devem abrir novos roçados por meio de técnicas ‘destrutivas’ (ou até mesmo se deslocar para outras regiões). Em outras palavras, a floresta impacta negativamente os roçados e estes, por sua vez, exercem efeitos negativos sobre a floresta.

A contribuição de Anna Roosevelt, realizada nas décadas de 1980 e 1990, às discussões acerca da (in)existência de complexidade social (formas sociopolíticas hierarquizadas baseadas na agricultura de grãos, na domesticação e na acumulação de bens) na Amazônia representa, digamos, uma inflexão conservadora – ou, dando continuidade à imagem que dá título à seção, uma ramificação do modelo stewardiano e dos pressupostos, conceitos e classificações de Meggers. Crítica à Ecologia Cultural e seus pressupostos sobre a Amazônia e os povos ameríndios das terras baixas sul-americanas – condições ambientais desfavoráveis à produção agrícola e limitado desenvolvimento sociocultural ao longo do tempo –, Roosevelt afirmava que essa “espécie de profecia autoexplicativa” fechava os olhos para evidências contrárias (1992, p. 54) e, ademais, aplicava certa “projeção etnográfica” para explicar a pré-história indígena (tomando os povos indígenas do presente como as ‘verdadeiras imagens’ do passado, cristalizando um elo entre o antes e o depois da Invasão) (1992, p. 57). A questão, para Roosevelt, está no fato de que “[os] novos trabalhos oferecem evidências de uma longa e substancial sequência de desenvolvimento indígena na Amazônia, muito mais complexa, e menos produto de influências externas”, sendo possível estabelecer etapas definidas nessa sequência evolutiva – de “caçadores-coletores nômades” por toda a região das terras

baixas sul-americanas até a emergência de cacicados nas várzeas amazônicas no período pré-histórico tardio, passando por manifestações, mais ou menos desenvolvidas, de sedentarização, horticultura e produção cerâmica nas várzeas em um momento intermediário (1992, p. 53).

Todavia, há nas teses da autora certa conservação da ‘armadura lógica’ dos argumentos discutidos anteriormente. Assim como aqueles autores, Roosevelt tem como pressuposto basilar a relação causal (quase mecânica) entre disponibilidade de recursos em um determinado ambiente e desenvolvimento sociocultural (evolução de ‘formas sociopolíticas’). Dito de outro modo, a arqueóloga não recusa a ideia de determinismo ecológico; é certo para ela que ambientes ‘pobres’ produzem culturas ‘pobres’ – ou, ao menos, obstruem a evolução cultural. Não é sem razão, pois, que as duas críticas feitas pela autora à Ecologia Cultural são acompanhadas por dois contrapontos: em primeiro lugar, há evidências suficientes de que *certas* regiões na Amazônia são pródigas em recursos naturais, abundância essa que permite um desenvolvimento ótimo da agricultura; em segundo lugar, a história dos povos indígenas na Amazônia é radicalmente diferente da situação contemporânea desses povos e, ademais, os sobreviventes da invasão e colonização europeias são expressões apenas ‘marginais’ dos povos indígenas ‘complexos’, que desapareceram. Detalhemos essas ideias a fim de compreender o entendimento da autora acerca das relações entre povos indígenas, roçados e florestas.

Roosevelt questiona o entendimento de que a Amazônia, *em sua totalidade*, seja “um ambiente pobre para o homem, um ‘falso paraíso’ que inibiu o crescimento populacional e o desenvolvimento cultural” (1992, p. 53); a ilusão apontada por Meggers (1954; 1987) deve ser revista, portanto. Ela considera válida a descrição das regiões de terra firme como possuindo “solos ácidos pobres, incapazes de proporcionar aos caçadores-coletores [pré-históricos] uma abundância de animais e plantas comestíveis e [inadequadas] para a adoção de agricultura intensiva” (1992, p. 55). Contudo, de acordo com a autora, encontra-se cenário muito diferente nas várzeas amazônicas:

Durante o primeiro milênio antes e o primeiro milênio depois da era cristã ocorreram nas várzeas da Amazônia mudanças significativas nas atividades, escalas e organização das sociedades indígenas. Grandes mudanças ocorreram na produção artesanal, na economia, na demografia e na organização social e política. Existem (...) evidências do surgimento, ao longo dos principais braços e deltas dos

rios, do que os antropólogos denominam cacicados complexos. (...) Os cacicados eram belicosos e expansionistas, com uma organização social hierárquica, mantida por tributos e por um modo de subsistência baseada na colheita intensiva de roças e fauna aquática. (...) A população era densamente agregada ao longo das várzeas e alguns sítios eram ocupados por muitos milhares de pessoas. Havia obras de terraplenagem em larga escala para o controle da água, agricultura [de grãos], habitação, transporte e defesa. (1992, p. 70-71, grifos nossos).

Se, como defendem os autores da Ecologia Cultural, existe uma correlação entre ambientes férteis para a agricultura de grãos e complexidade social, Roosevelt frisa que as várzeas e bacias amazônicas são o cenário perfeito para a emergência de sociedades estatais, transpondo, inclusive, o conceito de “cacicado” para descrever sociedades ameríndias das terras baixas sul-americanas (lembramos que Steward emprega essa noção para qualificar exclusivamente as sociedades ou impérios andinos). A ilusão de um “falso paraíso”, nota a arqueóloga, repousa na recusa em reconhecer a diversidade ambiental própria da Amazônia – as regiões de várzea detêm solos ricos em matéria orgânica, elevados índices de precipitação, clima homogêneo e altos níveis de biomassa que as tornam muito propícias para o cultivo de espécies domesticadas, principalmente culturas de grãos (1994, p. 55-56). Portanto, de acordo com a autora, é possível contar, ao olhar para as práticas de cultivo, outra história sobre os povos indígenas amazônicos.

Vale ressaltar também que Julian Steward e Betty Meggers, ainda que discordassem quanto à influência da história no desenvolvimento sociocultural das populações indígenas na América do Sul, partilhavam da perspectiva de que, no caso dos povos indígenas que habitam as regiões de floresta tropical, passado e presente conformariam uma *unidade*, ou seja, não haveria diferenças explícitas entre os “níveis de desenvolvimento” alcançados pelos povos indígenas do passado e aqueles demonstrados pelos povos indígenas do presente. Em outras palavras, excetuando-se as transformações ocorridas no final do século XIX e início do XX, resultado de processos de “aculturação”, a história dos povos ameríndios da Amazônia seria, pois, a ausência de história, haja vista que, ‘internamente’, suas culturas e suas formas sociopolíticas teriam permanecido as mesmas – eternamente ‘arcaicas’ e desenraizadas das transformações temporais.

Anna Roosevelt, contudo, discorda desse entendimento uniformizante e sustenta duas linhas temporais distintas para os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, linhas essas que jamais se cruzam:

O ambiente e a pré-história da Amazônia têm sido mal interpretados também em função de seu quadro etnográfico, pois este tem exemplificado as populações esparsas, a agricultura simples e a organização política e social rudimentar que se esperaria encontrar nas florestas tropicais úmidas. Este quadro era, portanto, projetado para os tempos pré-históricos como característico da adaptação ao ambiente amazônico. Entretanto, parece agora provável que os índios da Amazônia atual representem remanescentes geograficamente marginais dos povos que sobreviveram à dizimação ocorrida nas várzeas durante a conquista europeia. As novas evidências arqueológicas provenientes das várzeas sugerem terem aí existido, por mais de mil anos, sociedades complexas populosas vivendo em assentamentos de escala urbana, com elaborados sistemas de agricultura intensiva e de produção de artesanato e com rituais e ideologias hoje ausentes entre os índios da Amazônia. De fato, os índios da atualidade parecem mais próximos, em termos da adaptação ecológico-cultural, dos mais antigos horticultores e cultivadores de raízes, de cerca de 2800 a.C., do que dos povos pré-históricos tardios (1992, p. 57, grifos nossos).

Tudo se passa como se, para Roosevelt, o problema repousasse na perspectiva adotada. Meggers e outros pesquisadores alinhados às teorias ecológico-materialistas não foram capazes, diz a autora, de perceber não somente a possibilidade, mas, sobretudo, a realização de uma Revolução Neolítica nas terras baixas da América do Sul – “(...) o período de expansão das populações e o desenvolvimento sociopolítico acompanhou um crescimento na dependência das colheitas de sementes alimentares, como o milho, e o decréscimo do consumo de amidos, provenientes de raízes tropicais (...)” (1992, p. 76). Não procuraram e, evidentemente, não encontraram. Todavia, argumenta Roosevelt, os processos de conquista e colonização afetaram, principalmente, as populações ameríndias que habitavam as regiões costeiras do continente e as várzeas dos grandes rios amazônicos; os sobreviventes desses terríveis eventos são aqueles povos hoje “geograficamente marginais”, formados por ‘caçadores-coletores nômades’ e ‘horticultores de raízes’, que, por terem sido expulsos das regiões férteis, foram obrigados a se adaptar às novas condições, ecológicas e históricas.

Uma vez mais percebemos que as relações entre povos ameríndios e plantas nas terras baixas da América do Sul são descritas e analisadas por meio do idioma do desenvolvimento (ou da evolução) histórico de formas econômico-políticas hierarquizadas e baseadas na agricultura de espécies domesticadas. ‘Roçados’ e ‘florestas’ são elementos lógicos inseridos dentro de uma cadeia explicativa da qual os povos indígenas não participam; cabe a eles somente adaptarem-se aos imperativos do ambiente e às irrupções históricas que os atravessam.

Apesar de seu vigor na antropologia e na arqueologia ao longo do século XX, o *determinismo ecológico* não se impôs como perspectiva hegemônica. Diversos autores questionaram a correlação entre ambiente e cultura e, por meio de dados etnográficos, ofereceram compreensões alternativas que contribuíram de modo significativo para o entendimento contemporâneo das relações entre povos indígenas e plantas nas terras baixas sul-americanas. Seu legado está, sobretudo, na atenção às sociocosmologias ameríndias, frisando-as como ‘responsáveis’ diretas pelos modos ameríndios de cultivo e manejo de plantas na Amazônia. Abandona-se o idioma da adaptação, do limite e da complexidade sociopolítica para, em seu lugar, adotar-se o idioma da agência, da relação e da transformação – noções-chave para as etnografias a serem discutidas nos próximos capítulos. Fazendo justiça aos povos ameríndios, tais trabalhos deixam de lado a questão da emergência do Estado para enfatizar os processos de *composição e cultivo de relações (de parentesco)*. Sendo assim, passemos para uma crítica coetânea aos trabalhos de Steward e Meggers antes de tratarmos das reflexões, etnológicas e arqueológicas, acerca das relações entre povos ameríndios e plantas cultivadas.

Imanência do cultivo: Lévi-Strauss e a história indígena

No *HSAI*, Steward afirmava que “[on] the basis of present evidence, American plant domestication appears to have been undertaken independently in many places and at different periods” (1949, p. 753). Contudo, mesmo que algumas espécies vegetais tivessem ampla distribuição pela América do Sul (tais como milho, feijão e abóbora), cada região geográfico-cultural detinha um “cultivar *modelo*” (*staple crop*) e um “complexo agrícola” correlato; assim, a região andina praticava uma agricultura intensiva, altamente produtiva e estocável, de sementes (quinoa) e outros cereais. Em contrapartida, o autor ressalta que “(...) the Tropical Forests cannot definitely claim the first domestication of any but the tropical root crops [em especial, a mandioca-brava], which are distinctive of them” (1949, p. 698). Novamente, do ponto de vista de Steward, as condições ambientais determinam as práticas culturais: imprópria para a agricultura (de grãos), a floresta amazônica permitia, somente, a horticultura de raízes – e a mandioca, índice do cultivo indígena das terras baixas, era a única planta domesticada na região. Ademais, como é possível intuir pelo modelo stewardiano para as terras baixas da América do Sul, estando os “povos marginais” desprovidos de quaisquer formas de cultivo ou agricultura, eles não são responsáveis, por definição, por qualquer domesticação de espécies vegetais.

Nos últimos anos, um artigo escrito por Claude Lévi-Strauss para o sexto volume *HSAI*, intitulado “The use of wild plants in Tropical South America” (1950), tem sido recuperado por etnólogas e etnólogos que se dedicam a analisar as relações entre povos indígenas e plantas nas terras baixas sul-americanas (RIVAL, 2007; FAUSTO & NEVES, 2018; NEVES & HECKENBERGER, 2019; NEVES, 2020). O texto se inicia da seguinte forma:

It is not always easy to distinguish between wild and cultivated plants in South America, and there are many intermediate stages between the utilization of plants in their wild state and their true cultivation. (...) In the Tropical Forests, gathering as well as cultivation may be highly developed, for the utilization of wild plants often entails refined exploitative techniques that require far more than the mere collection of wild foods. (1950, p. 465).

Em poucas linhas, Lévi-Strauss oferece uma perspectiva original que vai de encontro às teses de Steward expostas no *HSAI* e ao determinismo ecológico existente tanto nas análises de Betty Meggers, quanto nas de Anna Roosevelt. Além disso, há alguns argumentos importantes nesse artigo que merecem destaque. O autor recusa a ideia de que os níveis culturais seriam determinados pelo ambiente e seus recursos – “In tropical South America, the general cultural levels are determined historically rather than by the local plant resources, for no fundamental culture traits appear to depend directly on the botanical environment” (1950, p. 466). Vê-se, portanto, uma oposição de Lévi-Strauss – ainda que tímida, é verdade – à grande síntese de Julian Steward (síntese essa que, note-se, tornou-se canônica, revelando, uma vez mais, um desencontro entre o modelo formulado no e próprio ao *HSAI*, e os capítulos que compõem o conjunto).

Sendo assim, o próprio conceito de *adaptação* deve ser revisto, pois o que as práticas indígenas de cultivo e manejo revelam é a posse de amplos saberes acerca do mundo em que esses povos vivem – “[the] great skill shown in utilizing the vegetable environment is also shown in the various uses made of the same plant” (1950, p. 465) – e, principalmente, os papéis ativo e criativo dos povos ameríndios nas suas interações com plantas e paisagens. Dito de outra forma, Lévi-Strauss argumenta que os modos ameríndios de produzir alimentos por meio de plantas (notemos que as fronteiras entre ‘cultivada/não cultivada’ e ‘domesticada/não domesticada’ são borradas no argumento do autor) revelam uma agência desses povos, traduzida em processos de criação e transformação de plantas e paisagens. O que salta aos olhos, diz Lévi-Strauss, é a marca da *diferença* nas relações entre humanos e plantas na Amazônia: “Many vegetal species in South America have a widespread distribution, and the same vegetal environment surrounds tribes far distant from each other. For purely cultural reasons, these tribes make a very different use of their environment” (1950, p. 466, grifos nossos).

Um segundo ponto importante do artigo consiste na afirmação de uma relação *positiva* entre cultivo de roçados e “exploração” de recursos ‘selvagens/naturais’ – “Nowhere in South America has the abundance of wild resources impeded agriculture. (...) in South America incipient farming and developed exploitation of wild resources tend to be associated rather than mutually exclusive” (1950, p. 467). Escusada a consideração evolutiva da agricultura, Lévi-Strauss advoga por uma compreensão da

floresta amazônica como região pródiga; certamente isso influenciará – ainda que indiretamente – autores como Pierre Clastres (2004) e Marshall Sahlins (2004; 2017) em suas considerações de que as ‘economias primitivas’ não são atravessadas pela escassez, mas, ao contrário, são expressões de abundância. Para Lévi-Strauss, o signo da ‘pobreza’ estará em outro lugar.

De acordo com o autor, o pensamento ameríndio e as práticas ameríndias expressam a existência de um ‘grande divisor’ ecológico nas terras baixas sul-americanas, a saber, a distinção entre *cerrado* (“savanna”) e *floresta*. A caracterização é um pouco similar àquela produzida pelo HSAI: “[the] first is unsuitable for cultivation as well as for gathering and collecting wild foods; both animal and vegetal life on it are sparse”; por sua vez, a floresta “(...) offers abundant wild plants and game, and its moist soil is fertile” (1950, p. 467-468). Em outras palavras, a diferença entre cerrado e floresta passa pelo cultivo e pela abundância de espécies vegetais ‘selvagens’ úteis (tanto do ponto de vista alimentar, quanto do ponto de vista tecnológico); o contraste repousa entre uma região pobre e uma região pródiga. Conforme destaca o autor: “Utilization of wild foods exists in the tropical area on two different levels: a basis level, in which it coexists with farming and is centered in or around the forest; and a subsidiary level, which is one of collecting brought about by compulsive adaptation to the savanna and which often remains partial and is always secondary” (LÉVI-STRAUSS, 1950, p. 469). Poder-se-ia imaginar que o argumento de Lévi-Strauss caminharia para a formação de uma elipse, ou seja, após uma crítica implícita às teses da Ecologia Cultural, ele retomaria a noção de determinismo ecológico para justificar o ‘arcaísmo’ dos povos que habitam as regiões de savana no Brasil Central (“tribos marginais” como os Jê, os Bororo e os Nambikwara). Todavia, não será esse o caminho adotado pelo autor.

A esse respeito, a ruptura mais radical entre ele e os autores da Ecologia Cultural (como Julian Steward e Betty Meggers), ou autores que, de certo modo, mantêm o determinismo ecológico intacto como fundamento explicativo (Anna Roosevelt), está, primeiro, no pressuposto de que *todos os povos conhecem e praticam (ou praticaram) agricultura* – afastando o espectro da ausência – e, segundo, na *reconsideração dos efeitos dos eventos históricos nas relações entre povos indígenas e plantas na América do Sul*.

Esse movimento de ruptura é realizado em duas etapas. A primeira delas ocorre já no artigo que integra o *HSAI*:

Moreover, few tribes subsist solely by a collecting economy, and they are distributed at random in such varied places and in such geographic environments (...) that their lack of farming seems to depend much more on the cultural history of each separate region than on geographical factors. Finally, there is no reason to consider that the rudimentary agriculture of the great majority of the savanna tribes was recently acquired. These remarks lead to the following conclusion: (...) This Silval culture, based altogether on farming and on the exploitation of wild resources, which requires as much skill as farming, is the only genuine culture of tropical South America (1950, p. 468, grifos nossos).

A segunda etapa será, posteriormente, desenvolvida no artigo “A noção de arcaísmo em etnologia” (2017a). Escrito originalmente para o *Cahiers Internationaux de Sociologie*, o texto integrará, ao lado de artigos como “As estruturas sociais no Brasil Central e Oriental” e “As organizações dualistas existem?” (ambos dedicados, principalmente, aos povos Jê), a seção “Organização Social” do livro *Antropologia Estrutural*, publicado em 1958. Curiosamente, Lévi-Strauss não cita o artigo publicado no *HSAI* nas referências bibliográficas do livro *Antropologia Estrutural*; pela leitura, podemos afirmar, com certa segurança, que o texto de 1950 serviu como ‘laboratório’ para as ideias que seriam melhor desenvolvidas em “A noção de arcaísmo em etnologia”. Ademais, concordando aqui com o apontamento feito por Coelho de Souza & Fausto (2004, p. 92), a crítica de Lévi-Strauss é moderna (para a época) e, mais importante, permanece atual.

O texto trata dos qualificativos “primitivo” e “arcaico” utilizados, à época, pela etnologia para qualificar os povos indígenas, bem como da ideia de “sobrevivência” para caracterizar certos povos e/ou certas práticas. Admitindo, de saída, que “[u]m povo primitivo não é um povo atrasado ou retardado” e que, tampouco, é “um povo sem história” (2017a, p. 114)²⁰, cumpre então saber: “uma vez excluída a consideração do passado, quais seriam as características formais, relativas à estrutura, que distinguem as

²⁰ Na elegante formulação contra-crítica de Coelho de Souza & Fausto àqueles que insistem no equívoco de afirmar que Lévi-Strauss ‘nega’ ou ‘rejeita’ a história: “Toda sociedade está na história, ainda que nem todas elas façam a mesma coisa com esta história – um ponto que os críticos das noções de quente e frio fizeram questão de esquecer” (2004, p. 92).

sociedades ditas primitivas daquelas que chamamos de modernas ou civilizadas?” (2017a, p. 116). Para tanto, Lévi-Strauss transformará uma certeza (repetida por diversas vezes pelos autores discutidos anteriormente) em problema, a fim de animar sua argumentação: *existem povos sem agricultura?*

Lévi-Strauss afirma que os povos Jê do Brasil Central – tais como descritos por Nimuendaju (1939; 1942; 1946) – possuem, além de “sistemas [sociais] de uma espantosa complexidade”, “uma agricultura mais original do que se supunha”, abarcando, inclusive, espécies vegetais até então desconhecidas (2017a, p. 117). Isso refutava o modelo construído no *HSAI*, visto que se evidenciava, entre aqueles ditos “marginais”, uma organização social intrincada (algo deliberadamente ignorado por Steward) e uma agricultura (a qual foi tomada como ausente ou, no melhor dos casos, muito pouco desenvolvida); portanto, como nota Lévi-Strauss, os povos Jê não são ‘arcaicos’ como se imaginava. Recusando as interpretações difusionistas de Lowie, o autor formulará uma interpretação alternativa:

Mas será que os Jê e seus correspondentes no planalto ocidental, Bororo e Nambikwara, merecem plenamente tal definição [de arcaísmo]? Não seria igualmente possível ver neles regressivos que, havendo partido de um nível mais alto de vida material e de organização social, teriam dele conservado certos traços como vestígios de antigas condições? (2017a, p. 117).

A adoção do conceito de *regressão* – substituto tanto do termo “atraso”, quanto da ideia de “adaptação” – recoloca o problema da história nas relações entre povos indígenas e plantas cultivadas, ao admitir a impossibilidade da existência de povos sem agricultura (ou povos que não conhecem a agricultura). As descrições reunidas por Lévi-Strauss contribuem para o questionamento das sentenças de que os Bororo e os Nambikwara nunca cultivaram quaisquer espécies vegetais; como seria possível que esses povos possuíssem, no caso dos Bororo, “um ritual agrário complicado” e, no caso dos Nambikwara, uma “teoria dos venenos que lança mão de todos os tipos de considerações místicas, fundada numa metafísica da natureza” (2017a, p. 127), se eles *em momento algum de sua história* tivessem praticado a agricultura?

Desse modo, faz-se necessário outro conceito para caracterizar esses povos indígenas que, supostamente, não possuem agricultura; um conceito que, em vez de

reforçar o equívoco de “tribos paradas no tempo”, desenraizadas do solo das transformações, trate dos efeitos do tempo, ou melhor, dos eventos históricos nas sociedades ameríndias:

Trata-se, portanto, de saber se em algum caso é possível falar de verdadeiros caçadores-coletores na América do Sul. (...) A história de cada uma delas [‘tribos’ caracterizadas como ‘caçadoras-coletoras’, tais como os Guayaki, os Siriono e os Nambikwara], se a conhecêssemos, explicaria melhor sua condição particular do que a hipótese de serem sobrevivências de um nível arcaico. Elas frequentemente praticam uma agricultura elementar, que não chega a suplantam a caça, a pesca e a coleta. Isso não basta para provar que se trata de cultivadores debutantes e não de cultivadores regressivos, devido a novas condições de existência que lhes teriam sido impostas (2017a, p. 122).

O conceito de “povos cultivadores regressivos” servirá a Lévi-Strauss como meio para construir outra imagem dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas; uma imagem decorrente de aspectos socioculturais e eventos históricos, não de determinações incontornáveis do ambiente. Todavia, Coelho e Fausto salientam que, ainda que o autor tenha historicizado a questão, Lévi-Strauss “construiu o argumento regressivo supondo a associação inequívoca entre mobilidade e privação, reproduzindo uma representação sobre a mobilidade indígena (...) para a qual caça e coleta são signos necessários de insegurança e escassez, enquanto a agricultura, de estabilidade e fartura” (2004, p. 93). Como vimos, essa dicotomia é importante para o modelo construído no *HSAI* e para Meggers e Roosevelt. Sob certo ponto de vista, portanto, há um misto de dissolução de conceitos e questões, por um lado, e deslocamento de oposições, por outro, na formulação lévi-straussiana.

Construindo uma ponte entre esse debate e o material etnográfico a ser analisado nos capítulos seguintes, ressaltamos a reconstrução histórica feita por Miller acerca das transformações nos modos de deslocamento e produção entre os Canela Ramkokamekra (2019, p. 50-63). A descrição da autora revela que esse povo timbira-jê passou de uma condição de “semi-nomadic hunter-gatherers with small garden plots” (cultivando basicamente mandioca) para se tornar “twenty-first century subsistence horticulturalists who love to cultivate large, biodiverse gardens in forest and riverbank areas” (2019, p. 49). Essa mudança foi impulsionada por uma série de pressões exteriores – na qual a

violência e o espólio são acontecimentos recorrentes –, obrigando os Canela Ramkokamekra a uma inflexão; até aqui, vê-se que o argumento lévi-straussiano se mantém. Todavia, a principal diferença é que, retomando o conceito formulado por Lévi-Strauss, os Canela podem ser reconhecidos como um caso de “seminômades caçadores-coletores regressivos”, haja vista que, se mantivermos a armadura explicativa lévi-straussiana, *eventos históricos produziram uma necessária transformação nos modos de vida e produção*, fazendo os Canela Ramkokamekra passarem a se dedicar, quase exclusivamente, ao cultivo de roças em áreas de várzea e floresta de terra firme (aliás, esse último espaço de cultivo somente foi adotado porque, durante a década de 1960, os Canela tiveram que se refugiar no território dos Guajajara) (MILLER, 2019, p. 58; 2013, p. 100, n. 3). Sendo assim, resta saber qual o entendimento canela ramkokamekra acerca da noção de “estabilidade e fartura”. Finalizando este comentário transversal, cumpre observar que críticas etnográficas a essa perspectiva também foram feitas por Garcia acerca das mudanças vividas contemporaneamente pelos Awá-Guajá (2018, p. 30-33, 57-63); há, portanto, um debate importante acerca desse conceito de *regressão agrícola* que merece, além da necessária crítica etnográfica²¹, um esforço analítico comparativo que não poderemos realizar aqui. Voltemos, então, às formulações de Lévi-Strauss.

Vimos que, no artigo publicado no *HSAI*, Lévi-Strauss somente esboçava as distinções entre cerrado e floresta; agora, utilizará a *história* como razão para as diferenças:

O cerrado não se presta à agricultura, nem à coleta de produtos selvagens, sua vegetação e sua fauna são pobres. A floresta brasileira, ao contrário, é pródiga em frutos e caça e o solo, contanto que seja apenas raspado, é rico e fértil. O contraste entre os agricultores da floresta e os caçadores do cerrado pode ter um significado cultural, mas não tem um fundamento natural. No Brasil tropical, a floresta e as beiras dos rios são o meio mais favorável para a agricultura, para a caça, para a pesca e *também* para a coleta. Se o cerrado é desfavorecido, o é de todos esses pontos de vista. (...) o determinismo da savana só tem um efeito negativo: ela não abre novas possibilidades, apenas restringe as da floresta. Não existe uma “cultura do cerrado”. O que se pretende designar assim é uma réplica atenuada, um eco enfraquecido, uma imitação impotente da cultura da floresta. Povos coletores teriam escolhido o *habitat* florestal tanto quanto povos agricultores. Ou, melhor

²¹ Ver Fausto (2001) e Costa (2009) para uma análise etnográfica dos contextos parakanã e kanamari, respectivamente, confrontando as formulações de Lévi-Strauss.

dizendo, teriam ficado na floresta, se tivessem podido. Se não estão nela, não é por causa de uma pretensa “cultura do cerrado” que seria própria deles; é porque foram expulsos de lá. Os Tapuia, por exemplo, foram empurrados para o interior pelas grandes migrações dos Tupi (2017a, p. 123, grifos nossos).

Percebe-se, pois, que as relações entre povos indígenas e plantas são, para Lévi-Strauss, produtoras e produto da história. Se se admite, de saída, que todos os povos ameríndios conhecem a agricultura, os desdobramentos particulares dos modos de cultivo e manejo de espécies e paisagens obrigam-nos a olhar de outro modo para a Amazônia. Entre as imagens de ‘paraíso’ ou ‘inferno verde’, Lévi-Strauss percebe uma floresta viva, resultado da agência de povos indígenas; seus pensamentos e práticas irão revelar e, sobretudo, permitir o florescimento de entendimentos alternativos acerca das divisões natureza/cultura, selvagem/doméstico e não cultivado/cultivado.

Agências pródigas, mundos multinaturais e cultivo de relações

A partir das décadas de 1980 e 1990, os trabalhos de William Balée (1989; 1993; 1998) representam um ponto de inflexão no debate acerca dos modos ameríndios de cultivar e se relacionar com plantas e paisagens nas terras baixas da América do Sul. Por um lado, eles sintetizam a *revolução copernicana* da Ecologia Histórica e sua contundente crítica à Ecologia Cultural; por outro, aliados às teses lévi-straussianas, funcionam como solo fértil no qual as descrições etnográficas e as análises arqueológicas produzidas, sobretudo, no século XXI, se sustentarão. A tese principal defendida pelo autor em todos os textos aqui trabalhados pode ser resumida da seguinte forma: é possível constatar, por meio de diversos métodos de coleta de dados, uma *longue durée* da agência humana na Amazônia.

A leitora e o leitor atentos identificarão na expressão “revolução copernicana” ecos à reflexão de Pierre Clastres (2017) sobre as filosofias políticas indígenas; de fato, noções como *recusa* e *contra-o-Estado* são fundamentais para os argumentos de Balée. Por que atribuímos à Ecologia Histórica esse papel revolucionário? Essa perspectiva transdisciplinar afirma que, ao contrário do que apregoam os autores partidários do determinismo ambiental (Steward, Meggers, Roosevelt, dentre outros), não é a Natureza que define os limites da Cultura, mas, ao contrário, *é a Cultura – por meio da agência histórica das populações humanas – que cria, altera, transforma e reinventa as paisagens ‘naturais’*. Em outras palavras, um entendimento monocausal (e de matriz evolucionista, note-se) é substituído por uma compreensão que ressalta a complexidade, desdobrada historicamente, das interrelações envolvendo humanos e seres outros que humanos – todos aqueles que compõem a *biosfera*: “Historical ecology focuses on the interpenetration of culture and the environment, rather than on the adaptation of human beings to the environment. In other words, a relationship between nature and culture is conceived, in principle, as a dialogue, not a dichotomy” (1998, p. 14).

Do ponto de vista da compreensão do papel da *história* nessas relações, a Ecologia Histórica também inova. Via de regra, nas análises expostas anteriormente (excetuando-se, evidentemente, a perspectiva lévi-straussiana), o tempo figura somente como uma

linha unidirecional evolutiva na qual as culturas são inseridas de acordo com seus níveis de adaptação ao ambiente. Balée afirma uma posição divergente para a Ecologia Histórica:

Unlike environmental determinism, cultural ecology, cultural materialism, and cultural evolutionism, historical ecology begins with the premise that historical, not evolutionary, events are responsible for the principal changes in relationships between human societies and their immediate environments. Historical ecology reveals a dialectical process in the unfolding of these changes (1998, p. 13).

Essa *ecologia dialética*, nota Balée, possui quatro postulados importantes. Em primeiro lugar, (quase) toda a “biosfera não humana” foi afetada pela atividade humana (1998, p, 14). Isso significa afirmar que, pensando no contexto com o qual estamos trabalhando, é impossível descrever a floresta amazônica ou o cerrado centro-brasileiro como ambientes prístinos; antes, mais adequado seria compreender essas paisagens como regiões perpetuamente transformadas pela ação indígena (derrubada de árvores, queimadas, abertura e cultivo de roçados, manejo de espécies vegetais não domesticadas, *trekking*, Terra Preta de Índio, etc.).

Além disso, *afetar* significa, simultaneamente, *ser afetado*; se, como sustenta o autor, estamos falando de *biosfera*, devemos entender esse conceito como abarcando o gênero humano (ao invés de sendo abarcado pela agência humana, o que implicaria uma separação entre Natureza e Cultura que a Ecologia Histórica busca evitar). Todavia, Balée ressalta que há certa excepcionalidade no modo pelo qual os humanos criam e transformam as paisagens: “[h]umans are unique perhaps only in terms of the scale by which they have modified the planet, as well as in the degree of intentional planning (...) humans may demonstrate historically a *greater potential* than any other species to affect biodiversity and the biosphere generally” (1998, p. 15).

O segundo postulado da Ecologia Histórica trata da indeterminação dos efeitos da atividade humana, ou seja, a agência humana não pode ser caracterizada, *a priori*, como voltada para a degradação dos ecossistemas e para a extinção das espécies, nem, ao contrário, como direcionada para a produção da biodiversidade e para a transformação ‘positiva’ das paisagens; não há razões exteriores aos contextos sócio-históricos que determinem (por exemplo, genética ou biologicamente) os vetores da ação humana (1998, p. 19). A terceira premissa da perspectiva ecológico-dialética está

intimamente ligada à anterior. De acordo com Balée, não havendo predeterminações na agência humana, pode-se desdobrar esse argumento sustentando que distintos sistemas sociopolíticos e econômicos produzem efeitos diferentes sobre a biosfera e sobre a história; dito de outro modo, as economias políticas de diferentes sociedades produzirão efeitos diversos sobre uma mesma paisagem, sobre outros seres e sobre a própria história (1998, p. 22).

As sociedades-de-Estado, argumenta Balée, com suas economias industriais baseadas em combustíveis fósseis, estão associadas, de modo inquestionável, à redução da biodiversidade, à degradação da vida das populações humanas nas mais diversas regiões do globo e, por fim, às transformações ligadas à era geológica do Antropoceno²². Contudo, algo muito diferente pode ser dito dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas²³:

As sociedades indígenas amazônicas (...) não possuem em geral uma política explícita de conservação, nem associações voluntárias à preservação da

²² Miller fornece um panorama adequado do conceito e do debate acerca do *Antropoceno*: “(...) both an epoch definable and measurable in geological time and one that is ‘in formation (...) as generative as it is contested’. In the geological sciences, the Anthropocene is defined by human activity that has shaped the ‘socio-economic and biophysical spheres of the Earth System’, with global effects including rapid temperature increases, climate change, melting ice caps, rising sea levels, ocean acidification, deforestation, and biodiversity loss, among others. It increasingly is recognized as a new geological epoch that is ‘stratigraphically distinct’ from the Holocene we have been living in over the past 10,000-12,000 years. Debates continue over when the Anthropocene began, with 1950 the currently favored date” (2019, p. 3-4).

²³ Mais recentemente, Cabral de Oliveira cunhou o conceito de *agricultura contra o Estado* visando diferenciar as práticas agrícolas das sociedades estatais-capitalistas – baseadas na monocultura e na produção industrial de *commodities* na forma de grãos (soja, milho, arroz, etc.), tudo isso banhado em glifosato e outros herbicidas – dos modos ameríndios de cultivo, relação, criação e cuidado envolvendo humanos, plantas e outras *gentes*: “Poderíamos aqui ecoar Pierre Clastres em seu pensamento baseado no de filósofos guaranis e dizer que essa agricultura industrial pautada no monocultivo e na homogeneidade se fundamenta na figura do Um, enquanto a agricultura dos Wajãpi e de outros povos indígenas alicerça suas práticas no múltiplo, a ser entendido como uma versão do dois, a unidade mínima da relação (...) ou melhor, uma versão do entre dois, que compreende o movimento, o ‘perpétuo desequilíbrio’ de Lévi-Strauss (1991) que, segundo Lima (2011), deixa entrever um triadismo” (2020, p. 89-90). Mais do que política, nota a autora, estamos falando de uma *cosmopolítica* cultivada e enraizada *na e por meio da diferença*: “Se, de um lado, há um esforço em extirpá-las [as indesejadas ‘plantas daninhas’] por completo por meio de herbicidas, em um monocultivo criado para resistir ao veneno, de outro, elas incomodam apenas quando crescem em locais habitados e frequentados pelas pessoas. Nesse caso, pode-se mesmo falar em uma verdadeira disputa territorial cósmica, mas que opera por oscilação e alternância: o crescimento da floresta é bem-vindo, desejado e incentivado por meio do abandono das áreas ocupadas, que passam gradualmente ao domínio de outros habitantes, e o primeiro momento desse processo é o crescimento de plantas que podemos chamar também de pioneiras. Oscilação e movimento são precisamente a regra do jogo da forma contra o Estado (...). De um lado da trincheira, temos os monocultivos, monótonos e homogêneos, a figura do Um, do Estado; do outro lado, há as roças hiperdiversas, inseridas em um sistema agroflorestal que preza por uma rede ecocosmológica extensa” (2020, p. 93-95).

biodiversidade, talvez pela simples razão que suas atividades econômicas nunca as tornaram necessárias. Elas nunca tiveram um Estado. (...) Isto não significa que os índios agricultores da Amazônia não tenham alterado o ambiente de maneira significativa. Eles o fizeram: mas, em lugar de terem provocado extinções, parecem ter na verdade contribuído para o aumento da diversidade biológica. Esta aparente ação diversificadora estende-se desde os tempos do Neolítico até o presente, e seu mais notável testemunho é a série de espécies domesticadas e semi-domesticadas presentes na Amazônia (1993, p. 386-387).

Finalmente, o último postulado da Ecologia Histórica afirma que as sociedades e culturas humanas, de um lado, e as paisagens, de outro, devem ser compreendidas, em suas relações desenvolvidas ao longo da história, como um e único fenômeno (1998, p. 24).

É a partir da reunião dessas premissas que Balée construirá sua análise acerca das formas como as paisagens florestais amazônicas (em especial, as regiões de terra firme) são transformadas por meio da cultura – expressão das agências dos povos indígenas durante a história. Steward, Meggers e Roosevelt partilham, como exposto acima, do consenso de que as regiões menos férteis e menos providas de recursos naturais são justamente as regiões interiores da Amazônia, locais distantes do litoral e das várzeas dos grandes rios. As florestas seriam, pois, uma espécie de entrave para a produção agrícola de alimentos. Nada mais distante da realidade; como Balée demonstra, os povos ameríndios, justamente por meio de seus modos particulares de cultivo e manejo, transformaram as florestas através de uma redistribuição das espécies vegetais.

Os roçados indígenas, ao longo da história da Amazônia, produziram efeitos diferenciadores na paisagem; Balée destaca que, nas regiões de *capoeiras*, encontram-se vestígios de presença humana ligados à atividade agrícola (como carvão e cacos de cerâmica), além de espécies dominantes não encontradas nos trechos de floresta alta (regiões nas quais não ocorreram transformações oriundas da ação humana). Balée vai além e sustenta ser possível estabelecer que aproximadamente 12% das regiões de terra firme na Amazônia Brasileira são, na realidade, florestas antropogênicas, nas quais é possível encontrar palmeirais, bambuzais, castanhais, ‘florestas de lianas’, dentre outros tipos de formação vegetal, além de solos antropogênicos (1989, p. 14). Descrevendo sua pesquisa entre os Ka’apor e os Guajá, Balée afirma que “capoeiras largamente separadas são mais similares entre si do que com as florestas altas próximas, e florestas altas

largamente separadas são mais similares entre si do que com capoeiras próximas”, implicando, pois, que as *florestas de capoeira* possam ser entendidas como um tipo florestal distinto das florestas altas, haja vista ser possível identificar ali a dominância de espécies vegetais índices de perturbação/agência humana (1993, p. 389). Essas práticas revelam que os modos ameríndios de cultivo e manejo são capazes de configurar as relações entre roçados e florestas de duas formas distintas, mas complementares. A primeira e mais óbvia delas seria a *separação* entre roçados e florestas, ou seja, os povos indígenas derrubam seções de floresta para, após a queima, comporem suas roças. Uma segunda expressão seria, em contrapartida, o *entrelaçamento* dessas duas regiões; Balée afirma que as capoeiras velhas são “o oposto lógico do deflorestamento”, visto serem elas “porções de vegetação reflorestada (...) resultado de práticas agroflorestais indígenas, intencionais ou não” (1993, p. 391).

Retomemos o argumento acerca da *longue durée* da agência humana na Amazônia. As teses de Balée representaram – e ainda representam – uma importante influência nas reflexões contemporâneas acerca das relações entre povos indígenas, plantas e paisagens, e sobre os modos ameríndios de cultivo, agricultura e produção de alimentos nas terras baixas da América do Sul. A virada, contudo, está em reconhecer a capacidade cultivante de outras agências e a existência de outros pontos de vista acerca dessas relações.

Manuela Carneiro da Cunha afirma, no fundamental artigo “Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes” (2019), ter ocorrido uma mudança significativa no entendimento conceitual acerca do que é *agricultura*: se antes essa atividade era considerada uma ciência e uma arte, hoje em dia ela é entendida apenas como uma “prática”, um fazer ligado à produção de alimentos. Retomando o valor científico da agricultura indígena, a autora defende a perspectiva de que essa agricultura é um saber científico *na e da floresta* (2019, p. 126), haja vista que, para além do conceito de *florestas antropogênicas* formulado por Balée e desenvolvido por outros autores – por exemplo, Neves (2020) e Heckenberger & Neves (2019)²⁴ –, diversos povos consideram a floresta como cultivada *do ponto de vista de algum sujeito*. Invertendo a lógica desenvolvida pelo

²⁴ Ver o comentário etnológico-político de Viveiros de Castro sobre a antropogeneidade da Amazônia: <https://piseagrama.org/artigos/amazonia-antropizada/> (último acesso em 22 de outubro de 2023).

HSAL, “(...) it is as if agriculture were the norm, wilderness being residual” (2019, p. 127), pois as ações de animais, espíritos, demiurgos e *donos* devem ser consideradas também como práticas de cultivo e criação; em mundos multinaturais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), a agricultura não é um atributo cultural exclusivo dos humanos e, por essa razão, uma planta cultivada é aquilo que os humanos cultivam (2019, p. 127). Outros seres cultivam outras plantas – e é sempre bom reforçar essa diferença, como veremos no próximo capítulo.

O esforço de rever o quadrinômio “agricultura-domesticação-sedentarização-propriedade”, todo ele narrado em chave evolucionista e heroica (sem, todavia, a participação dos povos ameríndios nessa história), leva Carneiro da Cunha a questionar o conceito de *domesticação* sem, contudo, abandonar a categoria *agricultura* para descrever as práticas ameríndias. Parte importante desse movimento argumentativo enraíza-se na recuperação da *roça* (“swidden”) como noção analítica importante; vimos que para Steward e Meggers, o roçado, constituído por meio da técnica “slash-and-burn”, representava a expressão mais bem acabada da “horticultura indígena”, simultaneamente causa e efeito da incipiência agrícola ameríndia. Como lembra a autora, “[s]widden agriculture still has a bad name, in more than one sense. (...) its most common earlier designation, ‘slash and burn’, which is reminiscent of the infamous ‘search and destroy’” (2019, p. 130). Contudo, a autora frisa que não apenas as técnicas agrícolas indígenas promovem uma fertilização prévia dos terrenos a partir da queima da vegetação recém-cortada, como a agricultura ameríndia não se define apenas pelo roçado, contando também com a capoeira como seu termo oposto, ambos inseridos em um “dualismo em perpétuo desequilíbrio”. Um roçado não é, do ponto de vista ameríndio e da autora, uma região devastada para a produção de alimentos a partir de espécies vegetais domesticadas; ao contrário, o que os povos indígenas fazem por meio da agricultura é algo muito diferente:

Lowland indigenous peoples, with their theory of generalized cultivation, assume that such sentient beings too are organizing the land in order to make it more productive and congenial to *themselves*. What makes Amerindian way different from human domestication in Ghassan Hage’s sense is that Amerindians refrain from making their organization of the land into the ‘primary organizing principle’ of the forest. In short, one could say that they do not submit the forest to human

generalized domestication; They no doubt made the forest more favorable to human life but did not colonize the forest (CARNEIRO DA CUNHA, 2019, p. 132-133).

A agricultura ameríndia é, portanto, uma *antidomesticação*, haja vista que os interesses dos povos indígenas não estão em dominar espaços e subjugar outros seres, mas sim em constituir por meio de diferentes agências um lugar cultivado pelos e para os humanos – ao lado de outros espaços cultivados por outras gentes, note-se –, uma roça emaranhada que mimetiza a floresta cultivada. Dito de outro modo, a ciência está não apenas, mas sobretudo, na habilidade de se relacionar²⁵.

Seguindo um caminho argumentativo similar, Carlos Fausto & Eduardo Neves vão questionar a pertinência do conceito de Revolução Neolítica para caracterizar as relações entre povos ameríndios e plantas na América do Sul. Também questionando a proliferação de termos para caracterizar diferentes estágios de domesticação, os autores se perguntam se não é possível pensar outra história, uma história menos preocupada com um processo teleológico de domesticação de espécies e mais atenta aos distintos modos de se relacionar com plantas e paisagens. É com esse questionamento em mente que Fausto & Neves propõem repensar a adequação do esquema analítico da *familiarização* (também denominado esquema relacional da *maestria*) para os mundos ameríndios:

We here propose that a very basic conceptual and practical framework concerning the relationship between plants and people in the tropical forest has existed since at least the Middle Holocene. Previously, we have applied this framework to kinship, shamanism, warfare and pet-keeping. Here we suggest

²⁵ Cabral de Oliveira desenvolve uma perspectiva similar acerca da pertinência das relações entre humanos e outros que humanos na constituição de saberes e modos de cultivo: “Sugiro que esse contraste [entre as práticas agrícolas das sociedades capitalistas e as dos povos ameríndios] se deve justamente ao fato de os povos amazônicos possuírem saberes que são produtos de longa e íntima convivência entre humanos e mandiocas, mas não só, uma vez que não se trata de mera relação diádica, e sim de um emaranhado que envolve polinizadores, formigas, e regimes de territorialidade ligados às práticas agrícolas de corte e queima itinerante, que incidem sobre a disposição de luz e nutrientes no solo amazônico. Tudo aponta para intrincados processos de coevolução que coconstituem essa miríade de entes, algo que só pode ser pensado em uma longa duração, própria ao tempo evolutivo, que forma e transforma os seres vivos em seus devires ininterruptos” (2020, p. 85). Não sem razão, a autora também advoga pelo conceito de agricultura para descrever as práticas ameríndias: “(...) defendo o uso do termo ‘agricultura’ para caracterizar as práticas wajãpi devido à centralidade dessa atividade e de seus produtos na vida social e sobretudo à complexidade e riqueza dos conhecimentos e técnicas desse povo relativos ao cultivo, que em nada ficam aquém daqueles da ciência agrônômica” (2020, p. 94).

that it also provides an alternative model to domestication, in which the relationship with plants is part of a general concern for 'making kin out of others', as is typical of contemporary Amazonian indigenous societies (2018, p. 1605, grifos nosso).

A ideia é recuperar o conceito de familiarização (ou predação familiarizante) – desenvolvido em textos anteriores por Fausto (1999; 2001; 2002; 2008) – e inseri-lo em uma escala mais ampla, de modo que ele não apenas contemple formas contemporâneas de relação entre pessoas humanas e plantas, mas também sirva de paradigma histórico na descrição das relações entre povos indígenas, espécies vegetais e paisagens no continente sul-americano.

Contudo, o que é a familiarização? Fausto & Neves explicam que o esquema analítico-conceitual foi primeiro desenvolvido para dar conta da existência dos *xerimbabos*, visto que, entre os povos ameríndios, tradicionalmente, não há um esforço de controle da reprodução de animais em cativeiro – como na pecuária (“animal husbandry”), por exemplo. Ao contrário, as pessoas se engajam enormemente na aquisição de “wild pets”, filhotes de animais (das mais diversas espécies) capturados durante as caçadas, que passam a ser cuidados e criados como filhos adotivos – sendo, inclusive, amamentados, adornados, nomeados e transformados por suas mães e pais de criação. Além disso, os autores observam que

All Amazonian languages possess a term to designate these ‘wild pets’, whose reciprocal term is normally a word meaning ‘owner’ or ‘master’. These reciprocal pairs designate a great number of relationships, besides actual pet-keeping: those between adoptive parents and adopted children, captors and captives, warriors and their victims, shamans and their auxiliary spirits, chiefs and followers, and cultivator and their plants. All of these relationships are conceived as resulting from two moments: one of appropriation, the other of incorporation. As the former is often depicted as a violent process by indigenous peoples, we call it ‘predation’, and as the latter is considered a process of making kinship, we called it ‘familiarisation’. In combination, this produces the concept of ‘familiarising predation’, which characterises the process by which alterity is apprehended from the outside to produce kinship on the inside. As is well known in the literature on Amazonian indigenous peoples, kinship is not taken as a given, natural phenomenon, but as a process in which people are constructed as akin to each other, in the sense of becoming both kin and alike (2018, p. 1607, grifos nosso).

O antropólogo e o arqueólogo reconhecem que a familiarização foi muito mais descrita e analisada nos contextos relacionais envolvendo pessoas humanas, animais, espíritos e artefatos; as relações entre povos indígenas e plantas (em especial, os cultivares) ficaram por muito tempo alheias a esse debate, permanecendo parcialmente ocultas nas etnografias e nas análises histórica e arqueológica sobre os povos das terras baixas sul-americanas. Contudo, é possível identificar continuidades, o que demonstraria a relevância da familiarização como um operador sociocosmológico fundamental para as filosofias ameríndias assim como o é a *afinidade intensiva e potencial* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a; 2002d).

Fausto & Neves argumentam que, após séculos de guerras, escravizações e deslocamentos forçados (fenômenos que produziram significativos efeitos nos modos de vida dos povos indígenas, tal como afirmava Lévi-Strauss), além da adoção extensiva do cultivo de diferentes variedades de mandioca – “(...) the ‘traditional’ pattern of extensive slash-and-burn manioc cultivation may be an adaptation to changes resulting from European colonisation, which shifted the relative importance of certain crops and reduced the range of cultivation and management practices” (2018, p. 1610) –, mesmo com todos esses fatores de influência, “(...) there have been no major ruptures between pre-colonial and contemporary traditional cultivation practices” (2018, p. 1610). Assim, a *longue durée* da agência humana é percebida, também, na centralidade da capacidade de produzir parentalizações a partir da captura de alteridades – sejam elas animais, espíritos, objetos, inimigos, ‘brancos’ ou, como ficará claro a seguir, plantas.

Essas duas ideias – a familiarização como operador fundamental nas sociocosmologias ameríndias e a continuidade histórica das práticas agrícolas dos povos indígenas do passado e do presente – permitem aos autores se debruçar sobre as relações entre pessoas humanas e plantas, em especial aquelas cultivadas em roçados. Enquanto a limpeza e derrubada de uma região de floresta primária é compreendida por diferentes povos como uma forma de apropriação predatória dos espaços dos outros, a familiarização se verifica tanto na negociação tensa com os *donos das plantas* (o dono do amendoim, entre os Kawaiweté ou o dono do pequi, entre os Kuikuro, por exemplo), quanto na adoção dos cultivares que, a partir de então, passarão a ser criados e cuidados como *filhos* ou *xerimbabos* – mais do que apenas plantados e colhidos –, estando o

idioma da filiação no centro das classificações, em relações que envolvem mães e pais adotivos e filhos-planta (2018, p. 1611).

Desenvolveremos esse tema do parentesco *com* as plantas cultivadas ao longo de todo o próximo capítulo. Entretanto, cumpre enfatizar que, para Fausto & Neves, a familiarização não produz apenas parentes vegetais, mas também a própria agrobiodiversidade²⁶: uma vez que os povos indígenas não estão preocupados com o controle reprodutivo das espécies vegetais (dissolvendo o conceito de domesticação para os contextos ameríndios, portanto), mesmo quando há um favorecimento explícito à reprodução vegetativa, como no caso das mandiocas, “they neither control nor inhibit sexual reproduction; (...) they just let it happen, experimenting with new varieties that emerge from cross-pollination” (2018, p. 1613). Fazer dos cultivares *parentes* adotados e criados com muito cuidado e atenção significa, então, reconstituir relações entre termos que, como vimos, estavam separados nas análises de Steward, Meggers, Roosevelt e mesmo de Lévi-Strauss: avançar com o esquema analítico da familiarização nos possibilita perceber os inúmeros emaranhamentos envolvendo Natureza e Cultura, Não Humano e Humano, Selvagem e Doméstico, Cultivado e Não Cultivado, *Socius* e *Cosmos*, etc.

É por essa razão que mobilizamos a familiarização como eixo importante de nossa análise acerca dos encontros entre parentesco e cultivo; uma vez que, como demonstram os autores, não se pode separar agricultura de familiarização nos mundos ameríndios, consideramos essencial reconhecer que, para além das plantas e dos roçados, são também cultivadas as relações de parentesco – sejam as filiações adotivas *para com* os cultivares, sejam as relações entre afins atualizadas *por meio* das plantas cultivadas. Nesse sentido, consideramos como inspiração e fundamento teóricos para os dois capítulos seguintes esta afirmação de Carlos Fausto e Eduardo Neves:

Can plants be incorporated into the model of ontological animism? Can they be considered an ‘Other’, as animals are? We think so. Cultivation in Amazonia is a technical activity that presupposes social skills for engaging in an extended network of relations with human and other-than-human persons. It implies the

²⁶ Discorrendo sobre a agência diversificadora dos povos indígenas, Carneiro da Cunha afirma que esses são “povos da megadiversidade”: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/povos-da-megadiversidade/> (último acesso em 14 de setembro de 2023).

entanglement of different agents, crosscutting the nature-culture divide, and making it a risky cross-species enterprise of appropriation and familiarisation (2018, p. 1614).

Capítulo 2.

Um casal, sua roça e seus filhos

Um presente inesperado de um dono singular

O filme “*Kiarãsâ yõ Sâty* – o amendoim da cutia” apresenta o cotidiano do povo Panará na aldeia de Nãsêpotiti; logo cedo, os homens saem para caçar e pescar, enquanto as mulheres pilam amendoim e preparam alguns *kiampó* (beijus de mandioca ou milho) para serem comidos com peixe. Entre as andanças de um casal pela floresta e um jogo de futebol entre metades, os Panará realizam uma festa – iniciada ainda de madrugada – para colher amendoim, fazendo exatamente do jeito que a cutia ensinou no tempo dos antigos; conta a história que a cutia, além de ser gente de verdade, era também a *dona do amendoim*, mas, tendo “enjoado”, foi até a aldeia para oferecer o cultivar e a festa a ele associada para os Panará, produzindo, ademais, uma transformação – os humanos passam, então, a comer comida boa, abandonando a alimentação de beiju de pau podre *kâtâtakriti*. Caminhando em fila, mulheres e crianças carregam grandes cestos cargueiros (*kan*) e partem para os roçados circulares, a fim de colher, ou, melhor dizendo, “pular e arrancar com força” o amendoim do *dono* da roça. O ápice do filme é, sem sombra de dúvida, a cena da colheita coletiva; homens, mulheres e crianças puxam e arrastam as ramas, uma espécie de “carpete” verde que cobre toda a superfície da roça. Muitas conversas e risadas podem ser ouvidas durante esse mutirão, produzindo aquilo que os Panará denominam como um estado *suakin*²⁷ – estado esse que, note-se, é pré-condição para a criação e atualização das relações de parentesco. Nesse sentido, mais do que o amendoim, o *fazer roças* e o *fazer festas* é o que torna as pessoas *gente de verdade*.

²⁷ “Suakin é uma disposição corporal e relacional que descreve entre os Panará uma pessoa que está disponível, ou seja, disposta à atividade e à sociabilidade” (BECHELANY, 2017, p. 129).

Escolhemos iniciar a apresentação com esse comentário livre sobre o filme devido ao fato de que ele sintetiza uma ampla gama de temas que aqui serão discutidos, além de desdobrar os argumentos do capítulo anterior acerca da importância, nas sociocosmologias ameríndias, das agências humanas e não humanas na constituição de roças, cultivares, pessoas e relações.

Assim, o objetivo deste segundo capítulo é acompanhar as descrições etnográficas acerca da constituição dos roçados como espaços socializados e domesticados para o cultivo de plantas agrícolas, da origem mítica dos cultivares e, mais importante, dos modos de criação e atualização de relações de parentesco (filiação adotiva) entre humanos e plantas cultivadas em roças. Ainda que o eixo analítico do capítulo seja a produção de parentesco *com* plantas – transformação de vegetais em filhos-plantas –, faz-se necessária uma apresentação acurada da constituição do espaço da roça, haja vista que a socialização do espaço é pré-condição para a familiarização das plantas.

Ademais, ao contrário do que se pode imaginar, a parentalização das plantas cultivadas não é feita por indivíduos – seja pelas mulheres, visto que, dizem, o espaço da roça é domínio feminino; ou seja ainda pelos homens, pois alguns cultivares (como o milho) são de sua responsabilidade durante o plantio e o período de maturação. Antes, é o *casal*, entendido como a reunião das capacidades criativas de um homem e uma mulher (ou de mais pessoas, a depender dos padrões matrimoniais), que fabrica a roça e, juntos, constituem uma parentela não humana a partir das mesmas ações mobilizadas na constituição de laços de parentesco e filiação. Portanto, afirmar que uma roça é a criação conjunta de um casal e seus filhos – humanos e vegetais – é o argumento principal que aqui desenvolveremos.

A criação de uma roça

As práticas ameríndias de cultivo fazem com que o ciclo de vida de uma roça proceda a partir de uma lógica específica: das primeiras ações de seleção e transformação do espaço ao momento final, quando a roça é parcialmente abandonada e, com o passar dos anos, forma-se a capoeira e acompanha-se seu envelhecimento; ainda que a capoeira seja visitada periodicamente, procura-se uma nova região para a abertura do roçado, recomeçando o processo. Esse ciclo infundável não apenas demarca os modos de cultivo e relação com paisagens e plantas como, sobretudo, atualiza as relações entre parentes humanos, haja vista, que sendo a roça um produto do encontro e do trabalho de homens e mulheres, cultivar permite o fortalecimento tanto de relações de afinidade – entre cônjuges e entre cunhadas(os) –, quanto de relações de consanguinidade – os laços entre germanos e, principalmente, as relações de filiação e criação.

Como dito, esse capítulo debruça-se sobre o *fazer parentesco com plantas*, sendo o esquema analítico-conceitual da familiarização, desenvolvido por Fausto (2008) e por Fausto & Costa (2022), importante para o entendimento desse processo; todavia, homens e mulheres, na condição de *casais*, representam algo como uma ‘pré-condição’ para a fabricação de uma roça, para o cultivo de alimentos e para a familiarização de plantas agrícolas. Zaramella sintetiza bem essa ideia ao destacar que, entre os Kawaiwete, vigora o entendimento de que “[a] maneira de fazer era evidentemente descrita como um modo de se relacionar” (2020, p. 78). Em outras palavras, tudo se passa como se a complementariedade dos esforços feminino e masculino exigisse um vínculo conjugal para sua realização e, mais, para que outras criações possam ser possíveis. Discutiremos isso nas seções posteriores; contudo, queremos já adiantar esta ideia fundamental, a saber, sem um casal, não há roças e, conseqüentemente, filhos-planta. Começamos do começo.

Uma boa roça tem início em uma boa terra; escolher um local adequado é essencial e diversos saberes sensíveis são mobilizados na definição de onde ou não cultivar. Os Panará consideram que áreas com terra preta (*kypa nakiã*), descobertas geralmente durante as caçadas masculinas, são lugares ideais para se constituir roças, ainda mais se houver a presença de bananeiras selvagens (*pôsô*) (EWART, 2013, p. 210). Nesse caso,

pode-se ainda dizer que uma boa aldeia, na perspectiva panará, tem início em uma boa terra, visto que, como destaca Ewart, “(...) sites for new villages were chosen largely though not solely on the strenght of the soil quality and hence the potential for growing good peanuts” (2013, p. 210). O avesso também é verdadeiro. Reconstruindo o histórico desastroso do contato e as inúmeras migrações e movimentações dos Panará ao longo da segunda metade do século XX e início do XXI²⁸, Ewart expõe que aldeias foram abandonadas – durante a estadia dos Panará no Território Indígena do Xingu (1975-1997) – por não mais possuírem *kypa nakiã* para o cultivo de amendoim (2013, p. 231). Bechelany também registra esse interesse dos Panará em abrir uma nova roça (*puu intuê*) onde há terra preta (2017, p. 82-83)²⁹.

Entre os Apinaje da aldeia Brejinho, nota Ribeiro, são também os homens os responsáveis pela escolha do local da nova roça e pela preparação do plantio, feita geralmente em regiões de mata fechada/grande (*pàhti*) ou de floresta de galeria, às margens do rio São José, um pequeno afluente do rio Tocantins (2015, p. 76).

Saberes pedológicos são mobilizados também pelos Timbira no momento de abertura de roçados. Vivendo no Cerrado³⁰, os Canela Ramkokamekra, destaca Miller, afirmam que os solos mantêm, entre si, relações de conjugalidade e amizade formal análogas aos laços do casal mítico Caxêtikwÿj (Mulher-Estrela) e Tyc-ti, e dos “companheiros” Pÿt (Sol) e Putwre (Lua). (2019, p. 39). Esses “pares de solos” (*soils couples*) podem ter dois tipos diferentes de relação. Por um lado, vigora entre eles uma relação de distância e oposição (*amji kajnã*) entre um solo *pjê pej* (‘bom’) e um solo *pjê*

²⁸ Para uma descrição detalhada da história panará, da expedição de contato e ‘pacificação’ encabeçada pelos irmãos Villas Bôas em 1973 até a retomada parcial de seu território e a fundação da aldeia de Nãsêpotiti (ou Nansepotiti) no final da década de 1990, ver Ewart (2013, p. 11-13); para uma atualização, Bechelany (2017, p. 27-31). Conjectura-se que os Panará sejam sobreviventes de um grupo maior que habitava a região central do Brasil conhecido como *Cayapó do Sul* (GIRALDIN, 1994).

²⁹ Bechelany registra que, entre os Panará, “[a] escolha de uma roça (...) é um assunto em parte coletivo. Discute-se as áreas disponíveis com os demais e os debates e a circulação pelas áreas de roça permitem identificar as escolhas de cada um” (2017, p. 86). Não observamos comentários semelhantes em outras etnografias (tanto jê, quanto de outros povos), ficando em nós a impressão de que as decisões acerca da abertura de uma roça dizem respeito apenas ao casal e a sua parentela; todavia, esse comentário do autor é importante por nos permitir entrever o caráter “aberto” (BECHELANY, 2017, p. 87) do sistema agrícola panará, bem como por reforçar a ideia de que vigoram, *entre roçados*, as relações de troca e reconhecimento.

³⁰ Theresa Miller fornece uma descrição detalhada desse bioma, em especial de sua destruição contemporânea e de seus riscos de desaparecimento no Antropoceno (2019, p. 29-33). Note-se que muitos dos Jê Setentrionais habitam esse bioma – apenas os Panará, os Kayapó, os Kísêdjê e os Gavião Parkatêjê vivem na região amazônica (ou em regiões de transição entre biomas) (cf. MELATTI, 2020, p. 38).

kên ('fraco', 'ruim') que, da perspectiva canela ramkokamekra, pode ser entendida como produtiva: “[g]ardeners therefore can use this opposition to their advantage by identifying and avoiding areas with weak soil while seeking out areas with good soil” (2019, p. 40). Ainda que haja aí uma relação hierárquica entre um solo improdutivo e um solo produtivo, Miller destaca a continuidade de uma lógica que define diferentes relações na sociocosmologia canela ramkokamekra, por exemplo, a relação entre as metades leste/oeste da aldeia de Escalvado – “(...) with those born into the western side categorized as *impej* (good, beautiful, true/original) and those born into the eastern side as the opposite, *ihkên* (bad, ugly, less true/original)” (MILLER, 2019, p. 9) – ou as relações de amizade formal, concebidas pela autora como laços marcados pela deferência, pelo cuidado e pelo companheirismo (MILLER, 2019, p. 204)³¹.

Por outro lado, há solos que se encontram juntos e que mutuamente contribuem para a criação, assim como os casais, sendo entendidos pelos Canela como pares *amji catê* ('complementares'). Das principais ecorregiões identificadas pelos Canela no Cerrado (ao todo nove regiões em diferentes lugares do território canela), os casais de solos *pjê caprêc/pjê xôm* e *awrrec/carêc*, ambos da *ivëntũm* (ecorregião florestal), e *amcô/awpêe* da *coh-cahênã* (ecorregião de várzea) são os mais férteis – em especial esse último, visto que “[*awpêe*] in particular is known for ‘protecting’ Canela gardeners and ‘helping’ with survival”, jamais deixando os Canela passarem fome (MILLER, 2019, p. 41). É a união conjugal de solos férteis que possibilita a constituição de roças e orienta os casais humanos em sua empreitada de cultivar roças e relações.

O contraste entre ‘boas’ e ‘más’ terras também figura entre os Krahô; aquelas terras consideradas boas para o cultivo são a *pjê tep-ti* ('terra vermelha'), a *pjê tycti* ('terra preta') e a *pjê kũkũmti* ('terra roxa' ou 'barraria'), sendo esta última encontrada nas várzeas de

³¹ Miller evita caracterizar a relação de amizade formal (*formal friendship*) entre os Canela Ramkokamekra como uma relação de afinidade – e mesmo a relação conjugal não é descrita sob esse prisma. Contudo, se considerarmos esta definição construída por Crocker & Crocker – “Pairs of Formal Friends behave toward each other as avoidance affines. Full avoidance takes place between some pairs ('primary' ones: *-mpey*) and moderate avoidance occurs between other pairs ('secondary' ones: *-kahàk*)” (2004, p. 63) – e esta observação de Viveiros de Castro acerca do lugar da *afinidade potencial* entre os Jê – “Em pelo menos alguns Jê do Norte, as posições de amizade formal e os laços entre nominadores e nominados poderiam ser concebidas como definindo uma ‘afinidade cerimonial’, que deve ser mantida distinta da afinidade efetiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p. 154) – o sentido de também caracterizar solos formalmente amigos como “casal” (e não como ‘par em oposição’) apaga a afinidade e a diferença em favor da primazia do cuidado.

rios e córregos; solos arenosos como o *pjê jakati* são tidos como ruins, “onde tudo se perde” (MORIM DE LIMA, 2016, p. 78).

Entre os Enawene-Nawe, Mendes dos Santos observa usos específicos para cada tipo de solo. Plantam-se nos solos *kiero* (“terra preta”) “espécies mais exigentes em termos nutricionais, como o milho, o feijão e a fava” (2001, p. 39); já nos solos *dotero* (“terra vermelha”) e *ekyadaykyuni* (“terra periodicamente alagável”), as pessoas cultivam mandioca (e outras tuberosas) e milho, respectivamente. Possuindo os Enawene-Nawe dois tipos diferentes de roças, o autor constata que a roça de mandioca *ketekwa* está localizada “no entorno da aldeia, em áreas de solos arenosos e bem drenados, num ambiente ecológico compatível com os critérios para a instalação e permanência de aldeia”, enquanto a roça de milho *koretokwa* encontra-se “em áreas distantes da aldeia, nos solos mais férteis do território, onde os Enawene-Nawe constroem residência temporária durante o período de seu cultivo” (2001, p. 87-88). O cultivo de espécies vegetais em determinados solos também aparece na descrição de Descola acerca da agricultura/horticultura achuar: classificam-se os solos – *keaku nunka* (“red earth”), *nayakin nunka* (“sandy earth”) e *shuwin nunka* (“black earth”) – a partir de um gradiente de fertilidade que especifica onde se deve cultivar cada planta (1994, p. 140-141). Ademais, há uma associação, no pensamento achuar, entre fertilidade, ou, mais precisamente, capacidades férteis e criativas e barba (índice de maturidade nos homens adultos) – “The paradigm of a fertile soil type is *shuwin nunka*, and it is said that it is *susutin*, ‘bearded’, the beard and hair being directly associated by the Achuar with the idea of fecundity and sexual potency (...)” (1994, p. 146).

Ainda no momento de escolha do local da nova roça, é possível notar duas características dos modos ameríndios de cultivo. Em primeiro lugar, esses saberes e essas classificações pedológicas revelam uma profunda atenção às qualidades sensíveis – em especial, às diferentes cores que possuem os solos –, remetendo-nos ao comentário feito por Lévi-Strauss acerca da “lógica da sensação” que organiza a “ciência do concreto” dos povos indígenas (2012); é porque são primeiro conhecidas que as ‘terras’ podem ser classificadas como próprias ou impróprias para o cultivo, servindo, inclusive, como motivo para abandono de aldeias, como revela o caso panará. Ademais, os solos e as relações que estabelecem entre si são compreendidos não pela via da metáfora, o que

tornaria o saber anedótico, mas sim pela via da *analogia*, visto que, nesses mundos multinaturais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), assim como os humanos, os solos estabelecem relações conjugais e relações de amizade formal que permitem alinhamentos de agências/ações (cf. FAUSTO & COSTA, 2022, p. 6) e, conseqüentemente, a possibilidade fértil da criação. Como explica Fernando, interlocutor canela ramkokamekra de Miller, “On earth, everything is a couple. (...) Here on earth, these soils (...), they are all types of couples, and that is why things begin like this. They help one another, as with human beings – the wife helps the husband, and the husband helps the wife” (2019, p. 39).

Feita a escolha do local do novo roçado, têm início as atividades de limpeza da vegetação rasteira (brocagem) e de derrubada de algumas árvores. Para diferentes povos, como os Achuar (DESCOLA, 1994, p. 154; 2006, p. 114), os Wajãpi (CABRAL DE OLIVEIRA, 2006, p. 70, 81), os Krahô (MORIM DE LIMA, 2016, p. 78-87), os Apinaje (RIBEIRO, 2015, p. 75-76), os Enawene-Nawe (MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 97), os Makushi (RIVAL, 2001, p. 61), os Kajkwakhratxi (BRANDÃO, 2019, p. 59, 61), os Jamamadi (SHIRATORI, 2018, p. 186-187) e os povos tukano do Alto Rio Negro (EMPERAIRE, 2020, p. 60), essas são ações exclusivamente levadas a cabo pelos homens. Contudo, há etnografias que salientam a participação feminina; há contextos em que esses cuidados iniciais são levados a cabo pelo marido e pela esposa (muitas vezes acompanhados de filhos, genros e noras), evidenciando um esforço inicial conjunto de criação e socialização (ou domesticação), como nota Miller entre os Canela Ramkokamekra (2019, p. 65-68) e Ewart acerca de hábitos anteriores ao contato entre os Panará (2013, p. 210-211). Essa autora descreve, ainda, a importância do *dono da roça*³², nos dias de hoje, na organização do

³² Essa posição ou condição não é exclusiva dos homens panará: “In my own fieldwork, I found the question of ownership to be even more context-specific: when talking about a garden clearing as well as peanut harvesting, gardens were generally identified by their male owners, while talking about gardens in other regards, such as when passing through them, it was generally a woman named as owner” (EWART, 2013, p. 212). De todo modo, como destaca a autora, “[a]bove all, gardens are associated with an adult couple who have children. Secondly, gardens are also associated with the woman’s clan, and this become particularly salient during food-sharing festivals (*sâkjâri*)” (2013, p. 212). A duplicidade da condição de *dona/dono da roça*, acreditamos, pode ajudar a complexificar a discussão acerca das associações entre espaços sociocosmológicos (por exemplo, roçados e florestas), atividades produtivo-criativas (por exemplo, agricultura e caça) e gênero; há um entendimento difuso de que as roças seriam domínios femininos; contudo, acompanhando com atenção as descrições etnográficas, percebe-se que esse entendimento não é ponto pacífico e, mais importante, não se sustenta quando confrontado com os dados etnográficos (RIBEIRO, 2015, p. 43, 66, 76; EWART, 2013, p. 34; BECHELANY, 2017, p. 91-92; MAIZZA, 2014, p. 506-507;

trabalho coletivo de derrubada e limpeza da nova roça, bem como no andamento e na remuneração das pessoas envolvidas:

The collective clearing operates on an all-for-one basis, whereby the areas of the chiefs are cleared first and then bit by bit the gardens of less influential people. The owner of the new garden is responsible for providing payment (*ho pjy*) for the workers. (...) It is incumbent upon the male owner of the garden to rally people to go work (...). The owners of the garden must also pay attention to ensure that everyone receives a share of the payment, as failure to do so results in anger/jealously (*inkjy*) and this in turn causes the mistreated person to refuse to work, having become *suangka* [um estado de antissocialidade que pode acometer as pessoas] (2013, p. 211).

Esse trabalho coletivo organizado por um *dono* obedece a uma lógica específica: limpando a *puu intuê* (“roça nova”), homens e mulheres atuam em grupos separados; há, ademais, uma divisão interna aos grupos masculino e feminino – jovens de um lado, velhos de outro. A retirada da vegetação rasteira e das árvores inicia-se logo de manhã cedo, parando-se apenas para a realização de refeições (se as roças não forem muito distantes da aldeia, as pessoas podem voltar para suas casas e recomeçar no início da tarde; caso contrário, todos comem em um abrigo improvisado). Note-se que essa atividade demanda um grande esforço de toda a comunidade e o *dono da roça* deve ter meios para sustentar esse mutirão por vários dias (EWART, 2013, p. 212-213; BECHELANY, 2017, p. 83-84).

Os mutirões de abertura e limpeza de roças também foram descritos entre os Krahô. Morim de Lima observa que os “movimentos da roça” reúnem homens, mulheres e crianças tanto nas atividades de limpeza e derrubada (que podem durar o dia inteiro), quanto nos momentos posteriores de plantio e colheita – um “movimento que agrega pessoas e famílias para trabalharem juntas em uma determinada roça”, ainda que a roça seja uma “unidade familiar”, inexistindo roçados coletivos (2016, p. 71)³³. A autora destaca ainda que esses esforços cotidianos se assemelham às atividades rituais, haja vista que o

CABRAL DE OLIVEIRA, 2006, p. 82; MORIM DE LIMA, 2016). Esse é um debate complexo e fundamental que demanda uma pesquisa de maior vulto do que esta que aqui desenvolvemos.

³³ Rival observa uma transformação nas atividades coletivas de abertura de roças entre os Makushi: “It was traditionally performed by a man with the help of his relatives and friends (*mayu*), in exchange for food or drinks (*parakîrî* or *wo*). Cooperation in forest clearing now tends to be restricted to immediate kin, and farm burning (*mîl po'tî*) and ground clearing are undertaken by the household, children included” (2001, p. 61-62).

dia é atravessado, também, por cantorias, refeições e corridas de tora (2016, p. 72). Nesse sentido, argumenta Morim de Lima (2016, p. 74-75), *fazer junto* não produz apenas espaços socializados e domesticados ou alimentos, mas também *amĩjkĩn*, ‘alegria’, um estado social e corporal krahô, correlato ao *suakiin* panará – “[s]ociability and intersubjective availability are expressions of the state of being *suakiin* for both men and women” –, que engendra aberturas para o convívio na forma de trabalhos coletivos entre parentes (EWART, 2013, p. 178).

Os Krahô afirmam que as ações de derrubada e limpeza para a abertura de um roçado são muito perigosas, pois elas significam “uma ‘predação’ da floresta para construção de um espaço de domesticação” (MORIM DE LIMA, 2016, p. 79). “Bater no mato” (*ahkêt capreprec*), dizem os Krahô, é necessário para que ocorra uma transformação socializante dessa região *outra* – “palmadas” similares são aplicadas às crianças pequenas, aos recém-capturados xerimbabos e aos ‘brancos’ ainda em domesticação, como forma de corrigir equívocos e instruir aqueles que ainda não estão plenamente socializados (2016, p. 78).

A etnografia de Morim de Lima revela ainda que essa captura predatória dos espaços de floresta – uma forma de familiarização ligada às práticas de cultivo (FAUSTO & NEVES, 2018, p. 1614) – é ainda mais explícita quando se nota que o verbo empregado pelos Krahô para caracterizar esse esforço (exclusivamente) masculino de derrubada e primeira limpeza é *jĩpen*, termo que pode significar, em contextos rituais, “matar” (2016, p. 80). Entendimento similar de que a abertura de roças é um ato predatório de captura ou apropriação pode ser encontrado em outras etnografias.

Detalhando as práticas achuar de cultivo, Descola observa que aquilo que caracteriza a *aja* – termo empregado para designar uma roça e, sobretudo, uma clareira aberta pela agência humana – “is the initial annexation of a portion of nature more than its subsequent transformation” e, inserida dentro da prática agrícola de *slash-and-burn* e da preferência dos Achuar por regiões de floresta primária, faz com que “[e]ach new garden is therefore the result of an *act of predation committed on the forest*; it is man marking the environment and not the reclaiming of land, that is the reappropriation of a once-socialized space” (1994, p. 136, ênfase nossa). O autor constata, além disso, que a derrubada de árvores é um ‘homicídio’ celebrado pelos homens: “The felling of a big tree

in some ways resembles a kill, and the Achuar drawn an explicit parallel between clearing and hunting, two physically demanding activities, both of which end in the satisfaction of uncontested victory” (1994, p. 154).

Os Wajãpi, assim como os Achuar, dão maior preferência à abertura de roças em regiões de mata primária (CABRAL DE OLIVEIRA, 2006, p. 69) – ou, ao menos, em regiões de mata secundária, nas quais mal se distingue uma capoeira muito velha de um espaço não perturbado de floresta. Eles compreendem esse processo de domesticação da *kaa* (‘floresta’), morada de seres ‘selvagens’ (animais e vegetais) inimigos e afins dos humanos, como a reafirmação da condição humana (na perspectiva wajãpi), por meio da “tomada de um pedaço de floresta”, em que “a agricultura pode ser entendida como uma constante criação e manutenção das condições necessárias para a sobrevivência humana”. Esse processo se dá, especialmente, a partir “do ponto de vista cosmológico da elaboração do domínio humano, no qual se busca minimizar os efeitos das relações de predação estabelecidas com outros seres que habitam a floresta e seus nichos” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2006, p. 75).

Parte importante desse esforço de predação familiarizante (ou, em outros termos, de apropriação predatória) de espaços não humanos dominados por cultivares *outros* está na utilização do fogo para a limpeza da vegetação rasteira e daquela cortada previamente com auxílio de facões e machados. “Assim como o alimento, a terra também precisa ser ‘cozida’ para ser povoada”, destaca Morim de Lima (2016, p. 84); para os Krahô, queimar a vegetação, ou seja, “cozinhar a roça” significa, por um lado, ampliar a disjunção entre humanos e não humanos – desdobrando a oposição entre aqueles que comem alimentos cozidos e aqueles que se alimentam de coisas cruas ou podres (cf. LÉVI-STRAUSS, 2004) – e, por outro, criar as condições necessárias para o aterramento de parentes vegetais. A autora lembra, ainda, o fracasso de alguns projetos agroflorestais que incentivavam o abandono do uso do fogo nas práticas agrícolas entre os Krahô, salientando a recusa definitiva de toda a comunidade em substituir ‘roças cozidas’ por ‘roças cruas’, criadas a partir de matéria vegetal morta e em decomposição (MORIM DE LIMA, 2016, p. 87).

Também para os Apinaje, quanto mais queimado, melhor: “[n]o momento da queimada, alguns Apinaje gritam para o fogo com a intenção de animá-lo para o terreno ficar bem queimado” (RIBEIRO, 2015, p. 78). Entre os Panará e entre os Krahô, o fogo não

apenas prepara e fertiliza a roça, mas também o cultivo de batatas, ativando seu crescimento e garantindo que elas tenham uma forma arredondada, muito valorizada tanto para os cultivares em geral, quanto para os corpos humanos (BECHELANY, 2017, p. 89; MORIM DE LIMA, 2016, p. 84, 157-158).

Saber utilizar o fogo, esse “dispositivo imprescindível”, conforme a categorização de Bechelany (2017, p. 82), na preparação do roçado é importante. Sendo o fogo índice dos modos ameríndios de cultivo e agricultura, ora criticado como destruidor e expressão de incapacidade de gerar fertilidade, ora percebido como parte importante da agência humana na transformação de paisagens nas terras baixas da América do Sul – conforme discutido no capítulo anterior –, manejar esse elemento significa manejar uma *relação* que produz ou destrói; um acidente ou um incêndio de grandes proporções são eventos dramáticos que devem ser evitados a todo custo. Ewart relata que, em 1998, “freak fires” devastaram roças de mandioca que os Panará haviam plantando no ano anterior e bananeiras que ainda não estavam maduras; apesar desses estragos, o verdadeiro temor das pessoas era que o fogo se alastrasse ainda mais e começasse a devorar áreas que somente seriam abertas no ano seguinte (2013, p. 113).

Miller descreve o aprendizado dos jovens canela ramkokamekra em manejar o fogo: acompanhando os homens mais velhos – geralmente pais, avôs e tios (MZH) –, os futuros cultivadores vão, por meio de experiências multissensoriais, aprendendo a direcionar o fogo utilizando barreiras (grandes árvores caídas), visando queimar apenas as áreas derrubadas (como vegetação já seca). Saber queimar, no caso Canela Ramkokamekra, implica reconhecer visualmente a fumaça adequada produzida pelo fogo e, sobretudo, o cheiro que a queimada tem – “smelling a successful burn brings happiness to male gardeners, one of the many ways that gardening practices bring happiness and strenght (...) and overall well-being to people and the soils, lands, and plants with whom they engage” (MILLER, 2019, p. 97-98).

Sendo a agricultura uma atividade profundamente marcada pela separação entre ações masculina e feminina entre os Achuar, Descola ressalta que a queima – e, em menor grau, a limpeza ‘fina’ da vegetação ainda restante após o corte – é a única tarefa que reúne, em um esforço complementar, homens e mulheres; mais do que isso, esse parece ser o único momento em que se pode encontrar o casal, junto, dentro da roça (1994, p. 157).

Findadas as atividades coletivas – do casal e sua parentela ou de um *dono* e seu mutirão – de apropriação/domesticação/socialização de lugares, é chegada a hora do plantio dos cultivares. Não apenas, mas sobretudo, nesse momento, começa-se a desenhar a roça. Nesse sentido, vale ressaltar que, do “caos” vegetal às formas geométricas valorizadas, os padrões dos roçados são variáveis entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas.

Assim, as roças achuar são centradas, individualmente, nas capacidades agentivas e criativas das mulheres; dessa forma, não há roças coletivas atreladas a um casal poligínico, uma vez que os “lotes” devem ser recortados: “(...) the co-wives do not exploit the garden in common, and the matricentric individualization of household chores that prevails within the house extends to the garden (...): each woman is responsible for planting, cultivating, maintaining, and harvesting her own plot” (DESCOLA, 1994, p. 146). Contudo, desenhar os limites das roças pressupõe uma intensa negociação entre as mulheres de um mesmo marido, haja vista que fatores como capacidade de mobilizar parentas – principalmente filhas solteiras – na limpeza e no cultivo e de acompanhar o calendário ecológico são relevantes no processo de decisão e delimitação (1994, p. 152).

Descola observa, ademais, que as mulheres achuar não obedecem a padrões previamente delimitados: “There is no preferred geometric shape (...)” (1994, p. 153), mas, após distribuírem as mudas de mandioca por toda a extensão da nova roça, “espalham em aparente desordem os inhames, batatas-doces, taros, feijões, abóboras, amendoins e abacaxis”, complementando essa região socializada com pupunheiras e árvores frutíferas ao redor da roça – espécies que, como nota o autor, são utilizadas para delimitar fronteiras entre os lotes femininos. Em resumo, a roça achuar é “um pomar esparso em meio a uma horta germinante” (2006, p. 114). O visitante desatento e não familiarizado pode não perceber que se está em um espaço dominado e organizado pelos humanos, entretanto, Descola define que nas regiões cultivadas pelas mulheres achuar vigora um “equilíbrio entre grupos de plantas muito distintas em suas formas e exigências, dispostas em canteiros de afinidades separados por pequenas trilhas arenosas” e complementa: “(...) o zelo obsessivo que os Achuar lhe[s] dedicam parece regido principalmente por seu gosto pela composição vegetal e pela harmonia hortense” (2006, p. 117). Pelo gosto e, notemos também, pela precaução: os troncos derrubados após a abertura da clareira e da queima

do terreno, expressões indubitáveis de um espaço socializado, servem como ‘passarelas elevadas’ que conectam setores de um roçado (ou dois roçados distintos) e, mais importante, evitam o contato com as folhas da mandioca, haja vista que “this plant has literal vampirical tendencies” (1994, p. 158). Voltaremos ao apetite canibal de alguns cultivares no próximo capítulo.

Entre os povos jê, encontram-se formas ou desenhos mais definidos, nos quais as plantas agrícolas são dispostas em ordenamentos espaciais, onde cada ‘coisa’ tem seu devido lugar. Os Apinaje, detalha Ribeiro, experienciaram expressivas transformações nas formas de seus roçados em decorrência de projetos de mitigação de impactos socioambientais, em especial àqueles ligados à construção da Usina Hidroelétrica de Estreito (ativa desde de 2012)³⁴; antes individuais e circulares, as roças passaram a ser coletivas e retangulares (2015, p. 76). A autora não descreve se há ou não padrões de plantio ou disposições específicas dos cultivares nos roçados, indicando apenas que os Apinaje consideram que certas espécies crescem melhor quando acompanhadas umas das outras (por exemplo, abóboras e ‘fruto de caboclo’) (2015, p. 79). Ao que parece, esses projetos impactaram também a agrobiodiversidade dos sistemas agrícolas apinaje; Ribeiro registra o comentário, feito por Boingô (interlocutor importante da autora durante a pesquisa de campo), acerca do fato de que “a roça Apinajé antigamente era muito farta, tinha uma variedade extensa de cultivares, diferente de hoje, quando muitas sementes importantes para alimentação e ritos Apinajé foram perdidas” (2015, p. 79).

O sistema agrícola canela ramkokamekra também foi influenciado pelo contato e pelas ações dos ‘brancos’. Fugindo de violências e invasões ao seu território em meados do século XX, os Canela se viram obrigados a habitar, por certo período, as regiões florestais de terra firme (território de seus vizinhos Guajajara), abandonando suas roças de várzeas no Cerrado. Essa mudança forçada obrigou os Canela a reinventar suas práticas e, posteriormente, a alterar seu sistema agrícola e seus modos de cultivo, passando a adotar dois espaços distintos para a agricultura, abrindo roças tanto em várzeas, quanto em florestas mais fechadas. A roça de várzea e a roça de floresta de terra firme possuem também uma relação conjugal, sendo descritas pelos Canela como “a ‘couple’ (*casal; amji*

³⁴ Para um panorama das ameaças ao território apinaje, ver: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/to-territorio-apinaje-ameacado-por-projetos-hidreletricos-do-plano-de-aceleracao-do-crescimento-pac/> (último acesso em 31 de julho de 2023).

catê in Canela) that help each other, similar to married man and woman and to the five soil couples that work together to increase soil fertility” (2019, p. 64-65). Miller ressalta, ademais, que o formato retangular (bem como sua dimensão) empregado na elaboração das roças canela é um ‘empréstimo’ dos *cupên*; todavia, Liliana, experiente agricultora canela, sustenta que os roçados podem ser circulares – apesar de a antropóloga não ter registrado a existência de nenhuma roça redonda entre os Canela (2019, p. 67).

As roças krahô, por sua vez, mantêm sempre o padrão quadrilateral. Além disso, os Krahô realizam aquilo que a etnóloga denomina “prática de consórcio”: “[a]lgumas culturas são complementares ou ‘companheiras’ (*ihkwanõ*), pois se reforçam mutuamente. Outras devem ficar separadas, pois disputam espaço, água, sol, recursos nutritivos do solo, etc. Cada planta tem seu jeito” (MORIM DE LIMA, 2016, p. 96).

Há, ademais, roçados circulares entre os Jê. As roças panará, com sua forma circular e sua disposição simétrica de cultivares, atraíram a atenção dos sertanistas mesmo antes do contato:

Panará gardens were famous, even before the contact with the Villas Bôas expedition in the early 1970s, for their remarkable geometric layout, which is only fully visible from above. Circular, the garden is traversed by perfectly straight lines of banana trees, sometimes in parallel lines, sometimes at right angles to form a cross. The center of the garden is covered by a soft carpet of either peanuts, growing in circular clusters, or sweet potatoes. The gardens are kept immaculately clear of unwanted undergrowth, revealing all the more clearly their deliberate geometric patterning (EWART, 2013, p. 11).

Mais do que apenas uma paisagem desenhada segundo um padrão valorizado, os roçados circulares significam a essência da horticultura panará, “which has remained constant throughout the time in the Xingú until the present day” (EWART, 2013, p. 208). Comentando a abertura de uma roça em região de capoeira velha – destinada ao seu consumo durante sua estadia em campo –, Bechelany destaca que sua roça era diferente: “A começar, não era redonda, mas quadrada, o que os Panará brincam ser ‘roça de fazendeiro’” (2017, p. 90); vê-se nesse comentário uma expressão adicional da oposição

panará / hipe – os humanos fazem roças redondas, assim como os *outros* (nesse caso, os ‘brancos’) fazem roças quadradas³⁵.

Além disso, há certa distribuição concêntrica dos cultivares: de acordo com Ewart, os Panará plantam milho, inhame, banana e mandioca no anel periférico do roçado (*sakâ-ri*), cultivando no centro (*pôri*) apenas “the crop with the highest cultural significance”, como amendoim e batata-doce (2013, p. 217). Nesse sentido, Bechelany oferece uma descrição um pouco mais detalhada. Ainda que o autor reconheça que para os Panará “[uma] roça é um sistema aberto, sempre passível de inovações”, a disposição das plantas “parece ser uma característica essencial e perene, que se mantém apesar de outras transformações” (2017, p. 87). Tendo aprendido a fazer roçados com a cutia (*kierasã*) no tempo dos antigos (*jan, suankia tã*), desde então os Panará têm construído o espaço de cultivo da seguinte forma:

A roça redonda, *puu popoti*, é a execução agrícola que tem o amendoim como centro (no ano seguinte substituído pela batata) cujos círculos concêntricos que daí se originam situam os demais alimentos. Bananeiras podem atravessar a roça em linhas que cortam o círculo ao meio, ou apenas gerar o contorno. Os limites da roça, ocupados por alimentos como o cará (...) e a abóbora, que também é plantada nos limites da aldeia, por vezes. A variação do modelo, versões diferentes oferecidas pelos velhos, contém, com efeito, esses elementos invariantes: amendoim e batata são sempre plantados no centro. Bananeiras funcionam como fronteiras, assim como o milho. A roça ideal é sempre redonda (BECHELANY, 2017, p. 88).

Nos roçados quadriláteros e naqueles em que vigoram “confusões vegetais aparentes” (DESCOLA, 2006, p. 117), pode-se, ainda assim, encontrar disposições

³⁵ De fato, impressiona observar (por exemplo, por meio de imagens de satélite) a paisagem florestal ‘salpicada’ de círculos, com dimensões diversas, ora reunidos, ora dispersos; há um documentário da TV Cultura intitulado “Panará, A Sobrevivência de um Povo” que, inclusive, dedica algum tempo a exibir e descrever esses roçados circulares - https://www.youtube.com/watch?v=vyymzjqvQ_8 (último acesso em 26 de novembro). Ainda que a fama das roças circulares panará tenha perdurado por mais de cinco décadas, a situação não parecer ser ideal nos dias de hoje. A Associação *Iakiô* (representante das comunidades panará), em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA), viu-se diante da necessidade de elaborar, junto às aldeias e aos professores indígenas, o livro *Kâprêpa Puu Popoti Hã Kia – O livro da roça redonda dos Panará*, como forma de transmitir saberes ligados à roça e aos cultivares aos mais jovens, garantindo a manutenção da agrobiodiversidade e do sistema agrícola panará (BECHELANY & STURINI, 2019). Bechelany expõe a preocupação generalizada das pessoas da aldeia de Nãsêpotiti: “Muitos jovens panará estavam deixando de plantar roças e nos anos anteriores quase nenhuma roça havia sido aberta. A queixa em torno do descaso com as práticas agrícolas se avultava” (2017, p. 84).

concêntricas e lineares para as plantas cultivadas. A esse respeito, Morim de Lima ressalta que “[a]ssim como as aldeias Timbira e suas casas, a forma do plantio [da batata-doce] é circular – as covas fazem o desenho de um círculo – e as ramas crescem se espalhando horizontalmente”, expressando a “forma social da batata” de crescer e se relacionar (2016, p. 159).

Outros espaços de cultivo: quintais, capoeiras e roças coletivas

Antes de passarmos para a próxima seção sobre as origens míticas das plantas cultivadas, queremos discorrer brevemente sobre outros espaços de cultivo entre os povos indígenas. Escolhemos tratar exclusivamente de roças devido ao seu amplo rendimento, etnográfico e analítico, nas monografias aqui discutidas; no entanto, isso não significa que as relações cultivadas de parentesco entre humanos e plantas, as práticas de cultivo e manejo, as experimentações e alterações nos modos de se relacionar com plantas (agrícolas e não agrícolas) ocorram apenas nos limites dos roçados. Há três lugares – quintais, capoeiras e roças coletivas –, complementares às roças, em que as pessoas se engajam, de modos distintos, na produção de alimentos e relações.

São recorrentes – mesmo que pouco desenvolvidas – as descrições sobre o cultivo de espécies vegetais, de uso alimentar ou não, nos *quintais* (ou *terreiros*)³⁶. Presentes nos fundos de uma casa ou mesmo rodeando todo o perímetro da habitação, os quintais são lugares importantes nos quais as mulheres se engajam na aclimação de novas sementes e mudas – adquiridas com outros parentes, povos indígenas ou mesmo com os ‘brancos’ – e no cultivo de espécies agrícolas usadas diariamente na alimentação (inclui-se aí pimentas e outros temperos) e de espécies frutíferas. Shiratori surpreende-nos com a seguinte descrição: “É chamativa a proximidade das plantas com as casas, elas crescem formando divisões, circunscrevendo os espaços dos diferentes núcleos familiares, não como muros alheios e externos (...), mas como *parte integrante do parentesco*” (2018, p. 179).

Bechelany comenta que é possível encontrar, ao longo de todo o anel residencial da aldeia de Nãsêpotiti, diferentes espécies de árvores plantadas pelos Panará nos primeiros anos de fundação da aldeia. O autor ressalta, ainda, que a relação de posse e cuidado é, para com os pomares situados nos quintais, similar àquela relação entre as pessoas e suas roças: “[essa] relação parece provocar uma distinção de posse semelhante à que os donos da roça têm sobre seus cultivos. (...) [é] uma relação espacial e de *fazer*

³⁶ Conhecemos apenas a etnografia de Menezes (2016) sobre os Puruborá (grupo de língua tupi, localizado no estado de Rondônia) entre os quais quintais e terreiros adquirem importantes papéis na vida social – sobretudo como esforço de retomada de seu antigo território – e na descrição etnográfica.

crescer, o que aliás está relacionado a outras dimensões da vida panará, como a própria criação de filhos” (2017, p. 85). Assim como com as roças, nota o autor, quem cultiva, cuida e se engaja tem direitos de colher os frutos de sua relação de criação. A proximidade dessas árvores em relação às casas (e, conseqüentemente, aos clãs panará) define inclusive quem pode, ou não, colher dos frutos de uma árvore localizada próxima à “zona de influência clânica”³⁷ – “Crianças de um segmento de aldeia (...) circulam principalmente pelas redondezas de sua morada. Os pés de fruta nessa zona, que podem se estender 20 a 30 metros das casas, são especialmente explorados por gente desse clã” (BEHELANY, 2017, p. 86).

Entre os Apinaje, Ribeiro descreve que “os quintais (...) são de uma organização exemplar e cada um demonstra os conhecimentos do seu dono e sua organização com a casa” (2015, p. 81). Cultivando algumas espécies alimentares e outras com usos específicos – por exemplo cabaças (*kôhkônh*) para a confecção de maracás (*gôhtàx*) –, o quintal de uma mulher (e de seu marido) pode alcançar grandes dimensões: “[n]ão há um limite certo para a extensão do quintal, mas ele pode ocupar os dois lados da casa, bem como o fundo, podendo seguir até alguns locais de mata” e, nota Ribeiro, “o quintal pode expandir-se até mais à frente, ligando caminhos entre as casas, mas não chega próximo ao pátio” (2015, p. 82). A descrição dessa autora revela algo que Bechelany também apontou para os Panará, a saber, os quintais, assim como os roçados, são ramificações das ações criativas de um casal, relacionando-se e emaranhando-se com outras famílias, casas, clãs e, virtualmente, toda a aldeia.

Morim de Lima comenta que os quintais krahô (*ikre catut*) rodeiam as casas e servem como limites explícitos entre diferentes grupos domésticos, ‘cartografando’ as regiões de direito de cada um; neles, é possível encontrar grande variedades de espécies frutíferas, medicinais (plantas ‘do mato’), cabaças, jenipapo, urucum, dentre outras plantas cotidianamente utilizadas pelos Krahô³⁸. Além disso, “(...) o quintal é um espaço

³⁷ “Panará society is divided into four exogamous, uxori-local clans, membership of which is passed through the mother. Each clan has a fixed location on the village circle. (...) Mothers thus transmit clan membership to their children, and those who for whatever reason are born away from the village, for instance in hospital, are still Panará and members of their mother’s clan. To be born Panará, therefore, is to be born in, or to be associated through, one’s natal mother with one of the four possible spatial locations: *kuosi pê*, *kwasôt pê*, *kwakjat pê*, or *kreno pê*” (EWART, 2013, p. 33; 50).

³⁸ Descritos desse modo, os quintais aparentam ser como ‘jardins ingleses’; contudo, Shiratori afirma que, entre os Jamamadi, “[p]lanta-se em praticamente todos os lugares: nos terreiros, em vasos, sobre os jiraus,

central para a especialização do cultivo e para a conservação e a multiplicação de mudas e sementes” (2016, p. 57).

A descrição feita por Miller sobre os quintais canela ramkokamekra trata especificamente da proliferação e diversificação de sementes e mudas. Cada casa (“household”) mantém, nos fundos, um pequeno ‘jardim’ (“backyard garden”) plantando algumas abóboras, feijões, batatas e uma ou outra árvore frutífera (um mamoeiro ou uma bananeira, por exemplo). A autora nota, contudo, que os quintais, ou, mais especificamente, esses roçados de quintal possuem outra função importante: é nessas regiões próximas às casas que as mulheres canela ramkokamekra *experimentam* com sementes e mudas de novas espécies, adquiridas por meio de trocas com diferentes alteridades. Miller acompanhou as investigações agronômicas de Liliana (uma importante cultivadora canela, dona de roças pródigas e diversas) e seu interesse pela recentemente adquirida muda de coentro, originária dos *cupên*; além dessa planta, Liliana também cultivava em seu ‘ateliê’ sementes de tomate – um presente dado por Miller a sua amiga (2019, p. 127).

Lévi-Strauss nos lembra que, nas sociocosmologias ameríndias, “a identidade constitui um estado revogável ou provisório; não pode durar” (1993, p. 208). Sendo assim, os quintais parecem ser locais privilegiados para começar a se relacionar *com* as plantas dos outros e, *por meio delas*, com outros:

Liliana’s desire to increase agro-biodiversity by incorporating ‘new things’ (*coisas novas*) as she calls them highlights her openness to dynamic gardening knowing, including learning about new crops and practices from both insiders (*mēhîn*) and outsiders (*cupên*). Liliana repeatedly explained that experimenting with and incorporating new species and varieties into garden plots was “the most important thing” for her. (...) She actively acquires new varieties through exchange within and outside the Canela territory (...). (MILLER, 2019, p. 127).

As capoeiras, ou seja, as *ex-roças* complementam de modo crucial os diferentes sistemas agrícolas indígenas aqui discutidos; elas também são expressões claras do

nas estacas que sustentam as casas onde costumam fazer cercadinhos para que as plantas (em geral, árvores frutíferas) possam brotar em segurança” (2018, p. 306). Além disso, deve-se notar que as aldeias estão habitadas por plantas, *xerimbabos*, animais de criação (como galinhas), cães, gatos e outros seres. Assim, seria interessante analisar de que modo esses espaços cultivados se relacionam com a miríade de seres não humanos que frequentam casas, pátios, quintais e terreiros.

dualismo em perpétuo desequilíbrio nas práticas de cultivo. Final do ciclo de vida de um roçado – “(...) capoeiras são realmente vestígios de assentamentos agrícolas (...)” (BALÉE, 1993, p. 388) –, a capoeira é, por definição, um espaço (visivelmente) ambíguo, uma vez que ela “une roça e floresta, apontando de um lado para o movimento e de outro para a gradação entre esses polos” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016, p. 116). Percebe-se que a sucessão florestal se aproxima aí de um espaço que, antes, era de domínio humano – tendo em vista os contínuos esforços de domesticação e socialização descritos anteriormente – e, ao mesmo tempo, sabe-se, ainda que não se consiga ver, que diversos filhos-planta (como mandiocas, batatas e carás) estão enterrados ali. Essa complementariedade entre dois regimes visuais ligados às plantas – os cultivares escondidos e as plantas dos outros aparentes – integram, por exemplo, o sistema agrícola apinaje.

Ribeiro (2015, p. 69-70) retoma o dualismo sociocosmológico apinaje *Koti / Kore* (presente, por exemplo, no plano espacial das aldeias e na divisão em metades cerimoniais) a fim de explicar a existência de dois ciclos no sistema agrícola³⁹. Em disposição complementar e hierárquica, o dualismo *Koti / Kore* classifica seres, fenômenos e qualidades sensíveis em dois grupos; sendo assim, as plantas de ciclo curto referem-se à metade *Kore* e, por definição, *Koti* diz respeito às plantas de ciclo longo (2015, p. 73). Uma interlocutora de Ribeiro destaca que “não existe roça sem capoeira” (2015, p. 74) e, portanto, há um entrelaçamento entre dois ciclos de vida, o das plantas cultivadas e o da roça: “[t]odo o processo do Ciclo 01 [a roça nova] é perpendicular aos processos do Ciclo 02 [a roça antiga, que está se transformando em capoeira]”, diz a autora, salientando ainda que “[o] terreno do Ciclo 02 passou pelos mesmos processos que o Ciclo 01, só que agora descansa com os cultivares mais longos com ciclos de até um ano e esperando a capoeira crescer” (2015, p. 75). Nota-se, então, que os Apinaje manejam dois espaços, complementares e diferentes entre si, cultivando tanto novos roçados, quanto capoeiras velhas, conformando, no sistema agrícola nativo, “dois ciclos de um mesmo processo”, haja vista que o horizonte de uns é o passado das outras. As mulheres canela ramkokamekra continuam a visitar as regiões denominadas *hipêj*⁴⁰, a fim de colher raízes

³⁹ Para uma descrição mais detalhada da sociocosmologia apinaje, ver GIRALDIN (2000, p. 59-67).

⁴⁰ É curioso notar que as categorias timbira para “capoeira” – *hipêj* em canela ramkokamekra, *hipe* em krahô – são muito próximas do conceito panará de alteridade, *hipe*, utilizado para classificar inimigos, outros povos indígenas, ‘brancos’ e alteridades diversas que não partilham de certa humanidade (*panará*).

de mandioca brava plantadas no ano anterior, reforçando esse aspecto de continuidade entre roçados e florestas (MILLER, 2019, p. 36).

Bechelany comenta que as regiões denominadas *puu mpré* (literalmente, ‘roça velha’) pelos Panará continuam a ser cultivadas/manejadas mesmo depois do término do ciclo de vida do roçado – “Ali eles exploram os recursos das palmeiras (tucum, inajá, entre outras), as folhas da banana-brava (*pôsô*), retiram madeira, recolhem algumas plantas com fins medicinais, frutas e encontram também alguns animais que são caçados” (2017, p. 83)⁴¹. O autor ressalta, ademais, que o espaço da capoeira continua a ser entendido como um lugar de ocupação humana – uma região socializada ou domesticada, portanto –, sendo seu(s) antigo(s) dono(s) ainda lembrados e identificados. Contudo, a principal característica da capoeira é a *transição*: “a capoeira é uma área entre a roça (*puu*) e a floresta (*aty*), mediadora entre as duas, em processo de transformação de um estágio ao outro” (2017, p. 83).

As capoeiras significam, para os Wajãpi, o índice de uma antiga ocupação humana – quando há registros na memória das pessoas de que aquele lugar era, há tempos, uma roça de alguém – ou, caso ninguém se lembre, elas são “plantações de *janejarã* [demiurgo], em um tempo muito remoto” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2006, p. 92). Em outras palavras, as capoeiras estão sempre ligadas à agência *de alguém*, seja um parente genealogicamente traçável, seja uma figura mítica que ocupou (e continua ocupando) os espaços que os Wajãpi habitam.

As capoeiras também são índices de relações antigas de parentesco, como revela Morim de Lima sobre as visitas rotineiras que as mulheres krahô fazem a esses espaços de cultivo (da memória). Acompanhando as irmãs Waldecí Hacà e Arlene Pytkwyj ao antigo complexo de roças da família, a antropóloga relata a “história do andamento do inhame”: depois de cavoucarem a terra em uma área com a vegetação já bem densa (algo que atestava a profundidade temporal da capoeira), Hacà e outras mulheres krahô colheram inhames, de tamanho e beleza surpreendentes, que haviam sido plantados décadas antes pela tia materna (MZ) das irmãs. Como sumaria Morim de Lima, “[a]quele inhame tinha um andamento próprio, guardava a memória viva de toda uma família” (2016, p. 118),

⁴¹ A relação entre capoeiras (ou áreas que passaram por alguma espécie de manejo ou cultivo) e áreas de caça também foi descrita por Garcia (2018) para os Awá-Guajá, por Rival (1993) para os Huaorani e por Posey (1985, 1986) para os Kayapó.

sendo lembrado pelas sobrinhas e, ao mesmo tempo, fazendo-as lembrar de sua *wej inxê*; nesse sentido, os cultivares presentes em uma capoeira velha possuem uma tripla condição, sendo, simultaneamente, vestígios da ação criativa de alguém (de uma antiga dona de uma antiga roça), índices de relações de parentesco intergeracionais (conectando, para além dos vínculos usuais entre mulheres de uma mesma geração, mulheres de gerações diferentes e, ampliando o alcance, mulheres afins de gerações distintas) e materializações de temporalidades e movimentos (haja vista que os inhames ‘sobreviveram para contar a história’) (MORIM DE LIMA, 2016, p. 117-119).

Outro espaço de cultivo que, aqui, apenas abordaremos de modo superficial é a roça coletiva ou comunitária. Os roçados coletivos (ou comunitários), como os compreendemos, parecem ser invenções ou imposições que visam a uma finalidade específica – muitas vezes, desatrelada de relações de parentesco e estabelecida em paralelo às roças familiares – e que, por essa razão, aparecem nas descrições etnográficas como empreendimentos com graus muito diferentes de sucesso, continuidade e viabilidade entre os povos indígenas; via de regra, são projetos ‘para todas as pessoas da aldeia’ e com o objetivo primário de garantir a segurança alimentar⁴². Por exemplo, dadas as dificuldades agrícolas decorrentes de uma ocupação mais longa em um mesmo local, os Wajãpi têm constituído roças coletivas no Mariry, sem prejuízo ou abandono das roças familiares: “[o]pera-se assim como se fossem pequenas roças contíguas, é o mesmo princípio operando frente a uma situação adversa promovida pelas circunstâncias – a sedentarização em torno do posto de saúde e da escola estadual” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2006, p. 69).

Entretanto, as roças coletivas não possuem *donas ou donos*, sendo, antes, *da comunidade*, o que pode implicar, em alguns casos, não ser de ninguém; essa oposição entre “donos que cuidam” e “ausência de donos = ausência de cuidados” foi muito bem notada por Fausto: “O mundo não-humano nem é de todos, nem tampouco é terra de

⁴² A esse respeito, há um projeto de “hortas comunitárias” no Médio Purus (Terra Indígena Caititu) com a finalidade de gerar renda para os Apurinã, os Deni e os Paumari – <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2019/com-hortas-comunitarias-indigenas-do-medio-purus-geram-renda-para-suas-aldeias> (último acesso em 05 de agosto de 2023) – e a implementação de “roças comunitárias” entre os Xerente visando combater a escassez de alimentos ocasionada pela pandemia de covid-19 – <https://tocantinsrural.com.br/noticia/tocantins-implanta-roca-comunitaria-para-atender-familias-indigenas-com-alimentos-provenientes-da-agricultura> (último acesso em 05 de agosto de 2023).

ninguém. Como diriam os Kuikuro, não é *tatutolo engü*, ‘coisa de todos’, o que equivale a dizer que não há ninguém para cuidar” (2008, p. 339).

Vimos que as roças apinaje, antes individuais e circulares, passaram a ser coletivas e com padrões retangulares devido à influência de projetos de compensação em decorrência de empreendimentos estatais; Ribeiro destaca, inclusive, não saber qual será o desfecho dessa nova modalidade de cultivo agrícola para a vida cotidiana e para a sociocosmologia apinaje (2015, p. 76, nota 29), ainda mais quando há uma drástica redução no tempo de pousio, resultado de limitações geográficas e políticas ao território apinaje (2015, p. 84). Situações similares emergiram quando realizamos nosso levantamento bibliográfico e a leitura do material etnográfico.

Morim de Lima observa que os Krahô tiveram uma breve experiência de roça coletiva na aldeia Cachoeira, “[que], (...) em 2013 recebeu recursos de um projeto de compensação da hidrelétrica de Estreito (CEST) para abrir uma roça comunitária”. O projeto fracassou devido ao fato de que com esses recursos “foi comprada a alimentação que, ao invés de ser utilizada para as atividades de mutirão previstas, foi dividida entre todas as famílias da aldeia para o consumo nas casas”. A autora nota que parte do fracasso do projeto de implementação de uma roça comunitária se deu, também, pelos conflitos entre diferentes grupos domésticos afins. Todavia, outras iniciativas coletivas – como o “Projeto das mulheres” na aldeia Pé de Coco – tiveram um tempo de vida maior (2016, p. 71, n. 48).

Em 1998, a FUNAI elaborou um projeto de roça coletiva (*projeto joñ puu*) como forma de mitigar os profundos e persistentes efeitos do contato sobre os Panará; a proposta era cultivar arroz e feijão, destoando das espécies vegetais usualmente cultivadas e consumidas – como amendoim, batata e mandioca. Conversando com várias pessoas, Ewart notou haver ainda muitas dúvidas sobre como seria essa *comunidade joñ puu*:

When talking about the garden, there were mixed opinions on whether it was a good thing to plant rice and beans or not, and some people said that they would plant manioc instead. When describing the garden, everybody said that it would be round, circled by a ring of banana trees, and possibly a ring of manioc. In the center, they would plant the rice and beans provided by FUNAI. Gardens are sites of cultivation, and like villages – the sites of human cultivation – they are subject to a particular layout and crop order. This is what constitutes a *panará* garden, and

this is was replicated in the conceptualization of the project's garden (*projeto joñ puu*) (EWART, 2013, p. 219).

A roça coletiva não chegou a sair do papel e da imaginação, ainda que um espaço designado a ela já tivesse sido selecionado e limpo; todos os recursos prometidos pela FUNAI – sementes, ferramentas e pagamentos pelo trabalho – ou chegaram muito tempo depois da época ideal de plantio, ou nunca chegaram

Descrevendo o cultivo da mandioca entre os Taurepang (povo falante de uma língua da família karib e que habita a região de fronteira entre o estado de Roraima e a Venezuela), Monticelli afirma que, além das roças familiares, há uma roça coletiva na aldeia Bananal com a função exclusiva de fornecer a merenda escolar e cultivada por meio de um regime coletivo de trabalho (2021, p. 10). Otero dos Santos, por sua vez, ressalta que todos os roçados arara⁴³ são familiares; todavia, uma roça ‘da comunidade’ foi aberta na aldeia de Paygap com recursos do programa Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI), ligado ao Ministério do Meio Ambiente (durante o governo de Luiz Inácio Lula da Silva) e, como aponta a etnóloga, “parece não ter sido bem cuidada e só presenciei a colheita de algodão por mulheres pertencentes ao grupo familiar de Arõy [esposa de Pedro, cacique de aldeia]” (2016, p. 140).

Os Canela Ramkokamekra também tiveram uma experiência de roça coletiva, nesse caso voltada tanto para o abastecimento da comunidade, quanto para o comércio local. Reconstruindo em pormenores a história do contato e das relações entre os Canela e o Estado brasileiro, Miller expõe que, em meados do século XX, o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN ou apenas SPI, em vigor entre 1910 e 1967, posteriormente substituído pela Fundação Nacional do Índio, FUNAI) altera drasticamente sua política indigenista, abandonando a prática de distribuição de bens – recorrente durante todas as ações de “pacificação” e contato – e adotando, a partir de então, a lógica de “‘improvement’ of Indigenous peoples through a focus on ‘self-reliance’” (2019, p. 57). Sendo assim, inicia-se uma política voltada para a promoção de projetos de agricultura comercial como forma de tornar os povos ameríndios ‘membros produtivos’ e integrados à sociedade nacional; isso não apenas não funcionou como agravou conflitos

⁴³ Os Arara são falantes de uma língua isolada do tronco Tupi e vivem na T.I. Igarapé Lourdes, em Rondônia (OTERO DOS SANTOS, 2016, p. 119).

internos, promovendo faccionalismos, dissensões e desintegrações de aldeia (MILLER, 2019, p. 57). Há, por fim, situações dramáticas envolvendo a constituição de roças coletivas e mutirões compulsórios de trabalho agrícola. Beltrão detalha, utilizando o *Relatório Figueiredo*⁴⁴ como fonte histórica, como o SPI criou sistematicamente lavouras de gêneros agrícolas (milho, arroz e trigo) visando a ganhos financeiros utilizando-se de mão-de-obra indígena escravizada (2018, p. 79).

Cabe aqui um último comentário. A relação entre trabalho compulsório, formas políticas centralizadas (ou estatais) e agricultura de grãos⁴⁵ na América do Sul pode ser encontrada antes mesmo do contato:

A administração do estado não era sustentada pelo pagamento de impostos em dinheiro ou produtos, mas em trabalho. Cada região tinha suas terras divididas em três porções: para o Inca, para a religião e para o uso da população. Os homens adultos tinham que cultivar, durante parte do ano, os campos do estado, além de prestarem outros serviços adicionais (...). Em cada região, o governo mantinha dois depósitos (um para o produto dos campos do Inca e outro para os da religião); havia também armazéns na capital das províncias e outros em Cuzco, o centro do império. Os armazéns serviam para sustentar a nobreza, os servidores do estado, os sacerdotes e funcionários dos templos, os trabalhadores a serviço do governo, o exército e os artesãos especializados, bem como para promover cerimônias públicas. Além dos recursos agrícolas, o estado tinha hegemonia na criação de lhamas e alpacas (FAUSTO, 2000, p. 17-18).

⁴⁴ Para maiores informações sobre o relatório, bem como acesso integral ao documento, ver <https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-registro-militar/relatorio-figueiredo> (último acesso em 05 de agosto de 2023).

⁴⁵ Recentemente, Scott (2017) construiu uma instigante revisão (histórica e arqueológica) crítica das relações entre agricultura, domesticação e formas estatais.

Sobre as diferentes origens das plantas cultivadas

As histórias acerca das origens das plantas cultivadas, ainda que muito diversas entre si, possuem três características principais. Em primeiro lugar, quase todas as narrativas reforçam a origem *exterior* dos cultivares, ou seja, os humanos passam a cultivar roças e a se relacionar com plantas agrícolas após um encontro com seres não humanos que, detendo saberes, plantas, técnicas e modos de cultivo, transmitem-nos todos eles às pessoas a fim de que elas se iniciem nas artes do cultivo de roças e nas relações de parentesco com as mais diferentes espécies. Em segundo lugar, além de dádivas e adoções, os humanos adquirem, paradoxalmente, *sua própria condição humana* ao iniciar tanto o cultivo de roças, quanto o consumo de alimentos cozidos. Em outras palavras, plantas cultivadas e saberes agrícolas foram transmitidos às pessoas por meio de alguma figura mítica de fora do *socius* (ora do patamar celeste, ora da floresta) –, figura essa que ocupa certa posição de afinidade (real ou potencial); a aquisição desses novos conhecimentos e cultivares implicou a transformação das pessoas em *humanos* que comem alimentos cozidos cultivados em roças⁴⁶.

Começemos pelas histórias sobre a mulher que veio do céu para se casar, conforme transcritas e analisadas nas etnografias de Miller sobre os Canela Ramkokamekra (2019, p. 77-86), de Morim de Lima sobre os Krahô (2016, p. 171-173) e de Ribeiro sobre os Apinaje (2015, p. 57-58). Contam os Canela que, certa vez, Caxêtikwỳj (em krahô, Caxêkwỳj; em apinaje, Kanhêêre-Kwéi), uma estrela que cai do céu na forma de uma rã, chega ao patamar terrestre e se transforma em uma mulher. Seduzindo e casando-se com um *mêhĩn* (em krahô, *mêhĩ*; em apinaje, *panhi*), Caxêtikwỳj resolve, então, transmitir alguns saberes aos humanos. Antes de prosseguirmos, é importante frisar que, nos tempos míticos e na vida cotidiana, a conjugalidade é uma espécie de pré-condição para a agricultura, para o estabelecimento de aparentamentos entre humanos e não humanos e para a alimentação adequada (entenda-se, propriamente humana). Acompanhada de seu marido Tyc-Ti (nas versões krahô e apinaje o esposo não é nomeado), Caxêtikwỳj perambula pelas regiões

⁴⁶ Haja vista a economia de nosso argumento, não retomaremos aqui a longa análise da mitologia ameríndia realizada por Lévi-Strauss nos quatro volumes das mitológicas – em especial, o primeiro volume intitulado *O cru e o cozido* (2004). Deixaremos o esforço da investigação das relações de parentalização entre humanos e não humanos, e narrativas míticas sobre as origens das plantas cultivadas para outra oportunidade.

próximas à aldeia – lugares exteriores e, não havendo ainda roçados, não socializados/domesticados – apresentando espécies agrícolas e frutíferas ao marido⁴⁷. A mulher-estrela não mostra apenas ao esposo e aos afins o *que* são as plantas; ela também ensina como transformar os vegetais em alimentos, visto que, até então, as pessoas apenas se alimentavam de madeira podre. Além disso, ela aconselha as pessoas: “Não é para comer tudo, é para guardar, uma espiga ou duas para plantar” (RIBEIRO, 2015, p. 57). A versão krahô narrada por Olegário Tejapôc a Morim de Lima descreve uma origem celestial dos principais cultivares plantados pelos humanos, e que, “aliado ao fogo roubado da onça (*ropti*), os *mêhĩ* deixaram de comer pau podre” (2016, p. 172)⁴⁸. Percebe-se, assim, que essas narrativas descrevem uma transmissão feminina de plantas e saberes – transmissão esta possível apenas por uma relação matrimonial prévia – e uma transformação das pessoas em *gente*, permitindo um novo regime alimentar e um novo modo criativo de se relacionar e de fazer roças⁴⁹.

Outros seres míticos também podem ser apontados como antigos *donos* de determinadas espécies que, por meio de encontros nas florestas, transmitem aos humanos plantas e saberes. Os Panará comentam que quem os ensinou a desenhar a roça e a plantar amendoim foi a Cutia:

Formando uma paisagem geométrica singular, espécie de grafismo que organiza a roça e distribui simetricamente cada produto, o desenho da roça feito pela distribuição das plantas é a realização da roça ideal, tal como os Panará aprenderam, no tempo antigo (*jan, suankia tã*) com a cutia (*kierasã*), aquela que lhes revelou a arte do amendoim. Conta o mito que a cutia revelou aos Panará os amendoins, depois de dançar por toda a noite. Ela os levou a roça e disse para ficar com eles. Contou a eles as proibições para plantar, para evitar o sangue dos animais (anta, jabuti) e para não tocar nas abelhas que fazem mel. Depois mostrou a eles como fazer a roça, roça grande, e como limpar. (BECHELANY, 2017, p. 87).

⁴⁷ Na versão transcrita por Ribeiro, Boingô (aquele que narra a história) faz questão de ressaltar que a Estrela-Mulher “já tinha chegado com [as] sementes lá do céu” (2015, p. 57).

⁴⁸ O narrador apinaje faz a mesma observação: “Minha vó contava também que primeiro não tinha fogo. O primeiro fogo era o da onça. A onça que tinha fogo. A onça comia carne assada e nós carne crua com pau puba. Mas hoje não, tem uma comida boa” (RIBEIRO, 2015, p. 58).

⁴⁹ O mito achuar sobre *Nunkui* trata também dessa origem celeste das plantas cultivadas (DESCOLA, 1994, p. 193-194; 2006, p. 120-121)

A aquisição do milho também decorre de um encontro entre os antigos panará e o Rato, conforme transcreveu Ewart (2013, p. 205-207). Certa vez, durante uma caçada, um homem resolveu derrubar uma imensa árvore (sua copa alcançava o céu) – um gigante pé de milho, como se soube depois – e deixou o tronco caído⁵⁰; uma velha, dirigindo-se até esse local, encontrou o tronco dentro de um rio e, junto a ele, Rato, o *dono* do milho⁵¹. Sabendo que os humanos se alimentavam apenas de madeira podre, ele resolve não apenas presentear a mulher com algumas espigas como, além disso, ensiná-la a cultivar a espécie e a preparar farinha para que os Panará pudessem comê-la com carne de caça (formando o *kiampo*). Ewart destaca, ademais, os vocativos de afinidade nesse encontro: tanto Rato (dono do milho), quanto Cutia (dona do Amendoim), chamam os homens panará de “cunhados” – não sem causar surpresas pela classificação (2013, p. 207). Como lembra Viveiros de Castro, “[a]ssim que deixamos a aldeia, real ou ideal, o mascaramento se inverte, e a afinidade se torna a forma genérica da relação social, tanto mais forte quanto mais genérica, tanto mais explícita quanto menos substancial” e, portanto, “o cunhado perfeito é aquele com cuja irmã não casei, ou que não casou com minha irmã” (2007, p. 122). Não se trocam irmãs ou irmãos; antes, trocam-se saberes agrícolas, plantas cultivadas, filiações adotivas, rituais e posições de *donos(as) de roças*.

A aquisição de plantas cultivadas por meio de relações com seres celestes também está presente nas narrativas míticas contadas pelos Jamamadi. Esses mitos parecem estar como que a ‘meio caminho’ entre os dois tipos de histórias descritos anteriormente; Shiratori nota que

[q]uando questionados a respeito da origem das plantas cultivadas, os Jamamadi frisam sua procedência celeste e narram mitos de uma época na qual havia um intenso trânsito entre o céu e a terra através de matrimônios e viagens xamânicas, o meio principal de adquirir os cultivares inexistentes e desconhecidos na terra,

⁵⁰ Um mito makushi sobre a diversificação das plantas cultivadas – nesse caso, mandiocas – também alude a uma enorme árvore com inúmeros galhos e ramos (RIVAL, 2001, p. 69).

⁵¹ Seeger destaca que os Kísêdjê (anteriormente conhecidos como Suyá) também receberam milho desse mesmo *dono*: “The establishment of society as it is today is told in a group of separate myths. Fire is obtained from the jaguar, maize from the mouse, gardens are planted, an old woman instructs men about eating fruit, a captive enemy from under the earth teaches them about names, and death becomes permanent because the relatives of a man burn his belongings. These actions constitute the establishment of Suya society as it is now. It was a process of transformation. As soon as men had fire, gardens, maize, names, and funeral customs, they ceased to be so much like animals, and the distinction between men and animals is now rigidly maintained” (1981, p. 61, grifo nosso).

que eram de posse exclusiva das almas. Contam que nessa época as pessoas comiam somente “frutas do mato”, *kabanike awabono*, porque desconheciam os cultivares, até que um pajé resolveu ir ao céu pedir as plantas alimentares para as almas. Os espíritos *inamadi* recebem o pajé chamando-o de *naki*, “companheiro”, e viajam com ele ao céu e ao subsolo para mostrar as plantas, cada uma trocada por um item da cultura material. O pajé trocou um cacho de pupunha por um cocar e uma braçadeira; um cacho de bananas, por uma tornozela; uma muda de abacaxi, por uma zarabatana, etc. As almas ensinaram os nomes das plantas, a maneira de cultivá-las e como deveriam ser preparadas (...). As variedades de mandioca chamadas *fowa bili* e *fowa sawa* foram as primeiras manivas trazidas do céu por esse pajé. O mito, ademais, marca a cisão entre um modo de vida baseado nos deslocamentos constantes e na coleta de frutas, hoje figurado pelos isolados Hi-Merimã, para uma vida sedentarizada, cuja dieta baseia-se nos cultivares agrícolas (2018, p. 299-300).

Ao contrário da descida da estrela-mulher que se casa com um *mēhĩ* e apresenta/doa seus cultivares-filhos aos humanos – introduzindo uma prática cultural e causando a transformação desses que habitam o patamar terrestre –, o mito contado pelos Jamamadi fala de um xamã que se desloca ao patamar celeste (ainda que não apenas a esse nível) e, encontrando “companheiros” *inamadi* – Shiratori destaca que *naki* é um termo genérico para afinidade (2018, p. 215) –, troca bens culturais por cultivares (sem esquecer que a familiarização de plantas agrícolas também ocorre entre os Jamamadi). Vimos que os Panará adquiriram o amendoim e o milho de seus “cunhados” Cutia e Rato. Sendo assim, é possível identificar nessas variantes míticas sobre as origens das plantas cultivadas o tema da troca entre afins que instaura a transformação da humanidade em *gente* e, ademais, a ideia de que as plantas cultivadas são, direta ou indiretamente, filhos de *outros* que devem ser criados e cuidados para que se tenha um roçado pródigo e comida para alimentar parentes e trocar com afins – ambos humanos.

Além disso, pode-se entender o *roubo* como uma espécie de “anti-troca”: os Enawene-Nawe contam que o tamanduá (*anaxua*) e o grilo (*ixiore*) roubaram grãos de milho do dono desse cultivar (cunhado de ambos, note-se), o espírito *Anawrinakayri*, a partir de um elaborado plano de visita e ocultação de grão sob a unha do tamanduá; os responsáveis pelo roubo voltam às suas respectivas aldeias e iniciam o cultivo de roça de milho. O final da narrativa é surpreendente – “Certo dia, os Enawene-Nawe foram até a roça do tamanduá e roubaram-lhe algumas sementes de milho, mantendo-as até hoje

através do cultivo” (MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 130). Sendo assim, a dádiva é transformada, no mito, em uma “anti-dádiva”, um avesso que explica de que forma os humanos passam a plantar alimentos (humanos).

Há um outro conjunto de narrativas míticas acerca da origem das plantas cultivadas que podem ser reunidas em torno de um tema central, a saber, a existência, nos tempos antigos, de *uma parente com o corpo repleto de cultivares*⁵² - parente essa que se encontra de forma ambígua dentro do *socius*. As etnografias de Mendes dos Santos (2001, p. 115) sobre os Enawene-Nawe, de Zaramella (2020, p. 81) sobre os Kawaiwete-Kaiabi, de Rival sobre os Makushi (2001, p. 70) e de Cabral de Oliveira (2006, p. 76, 106-107) sobre os Wajãpi descrevem⁵³ que uma parenta – uma filha (não nomeada entre os Makushi e *Atolo* entre os Enawene-Nawe), uma mãe viúva (*Kupeirup* entre os Kawaiwete) e uma sogra (Wajãpi) – é levada até uma região afastada, por vontade própria, ou como parte dos ritos funerários, ou, ainda, como represália, e, após algumas ações ligadas ao cultivo (‘plantio-enterramento’ ou ‘coivara-incineração’), seu corpo se desintegra, dando origem às espécies vegetais cultivadas até os dias de hoje:

Ao incendiar, o corpo de Kupeirup explodiu espalhando sementes de diferentes plantas por toda a roça. (...) Ao chegarem na roça, viram muitos, muitos alimentos, uma abundância de cultivos. Assim, os milhos surgiram dos dentes de Kupeirup, o algodão e os fiapos do milho do cabelo, os amendoins da unha, as mandiocas da perna, as folhas de mandioca da mão, a cabaça da cabeça, o miolo de cabaça do miolo da Kupeirup, as pimentas dos dedos, a mandioca-doce das coxas, o líquido da mandioca-doce do leite do peito, o cará do pé, o feijão-fava da vulva e a batata do coração (ZARAMELLA, 2020, p. 81)

A narrativa enawene-nawe afirma, ademais, que enquanto *Atolo* deu origem à mandioca, o enterro de outras meninas realizado por outras mães deu origem às outras espécies cultivadas pelos humanos (MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 115)⁵⁴. De qualquer modo,

⁵² Para um tema similar, mas envolvendo plantas não cultivadas (‘selvagens’, ‘não domesticadas’, ‘silvestres’), conferir o ensaio de Mendes dos Santos presente na coletânea *Vozes Vegetais* (2020).

⁵³ Mendes dos Santos destaca que versões desse tipo de narrativa também são encontradas entre os Sateré-Mawé, os Nambikwara, os Deni, os Apurinã, os Suruwaha e os Tukano (2020, p. 150).

⁵⁴ A versão makushi descreve uma origem *post-mortem* da mandioca: “Another myth links the original manioc plant and Cassava Mother [dona-mestre não humana da mandioca] to a young girl menstruating for the first time. She was in ritual confinement away from the village. Tempted to eat a white and sweet fruit, she violated food prohibitions (she had been especially warned not to eat any fruit), and was bitten

percebe-se nessas versões o evento que funda o múltiplo a partir do uno, ou seja, a diversidade de cultivares a partir de um corpo de uma parenta⁵⁵; Mendes dos Santos chama atenção, ademais, para o fato de que “[g]rupos de quase toda a Amazônia indígena marcam o surgimento de seu ‘neolítico’ utilizando como referência o destino final do corpo: sepultado, esquartejado ou incinerado” (2020, p. 149).

Além disso, é curioso o fato de que o surgimento das plantas cultivadas e a aquisição da agricultura pelos humanos ocorram *a partir de ações típicas do cultivo de roçados*. Ou seja, as pessoas cultivam corpos – enterrando-os “até a cintura numa terra fofa e fria” (Mendes dos Santos, 2001, p. 115) e queimando uma sogra enganadora (CABRAL DE OLIVEIRA, 2006, p. 106) ou uma mãe preocupada em alimentar seus filhos, haja vista que “[os] Kawaiwete tinham fome e não tinham roças” (ZARAMELLA, 2020, p. 81). Assim, a partir da transformação de um todo em partes, inicia-se também o cultivo de roças e plantas domesticadas⁵⁶.

Essas narrativas também detalham as aquisições de plantas e saberes e as transformações dos humanos; todavia, acompanhando-as com atenção, é possível notar outra importante característica – a terceira apontada por nós no início desta seção –, não

by a snake. Her parents who found her dead buried her on the spot. The first manioc plant grew on her graves, and from its stem came all the existing varieties” (RIVAL, 2001, p. 70).

⁵⁵ Não poderemos nesta dissertação tratar das questões de gênero envolvidas nessas narrativas míticas; todavia, é importante ressaltar como o corpo feminino adulto está no centro da transformação – na passagem de uma unidade corporal humana para uma multiplicidade de cultivares – e, ademais, as relações de parentesco são essenciais para se compreender esse processo – ora o centro está nas relações de filiação, ora na afinidade envolvendo parentes próximos (tanto paralelos, quanto cruzados).

⁵⁶ Taylor afirma que, entre os Achuar, o cultivo de mandiocas deve ser entendido, simultaneamente, como uma “não relação”, uma identidade consanguínea que ‘apaga’ a alteridade e, ademais, como uma ação de clonagem – “The indigenous representation of engendered sameness is modelled, unsurprisingly, on the mode of propagation of the major cultivated plants, primarily of manioc, multiplied by the planting of cuttings taken from the stem of a grown bush. This form of reproduction is hypostasized in a complex figure called *nunkui*, who is both the ‘mother’ of garden plants as well as her own children. In their gardening *anent*, women establish an identification with this entity, and through this assimilation to a self-cloning (and also uni-gendered, i. e., exclusively female) figure they ritually set up a fully consanguineal relation with their own stock of plants. It must be stressed that *nunkui* songs are in fact self-addressed. In these *anent*, women speak as ‘*nunkui* woman’ and refer to their own multiplication by evoking images of non-vegetal things flocking or proliferating (...)” (2001, p. 51). A imagem da produção de plantas como clones e da familiarização dos cultivares como constituição de uma “não-relação” não é comum e, acreditamos, diz respeito aos modos achuar de cultivo – inclusive, devemos frisar que, na própria coletânea em que consta o artigo de Taylor, há um texto etnográfico de Rival crítico a essa perspectiva (2001). Todavia, é interessante destacar que os mitos acerca da multiplicação de cultivares a partir de um corpo humano – em especial, a versão enawene-nawe de *Atolo* como menina-mandioca – remetem, ainda que de forma difusa, à reprodução assexuada das mandiocas. Acreditamos que esse ponto deve ser melhor explorado em pesquisas futuras sobre o tema.

mais relacionada às relações entre humanos e outros que humanos, mas aos sistemas agrícolas indígenas. Por meio de sucessivos encontros com afins – mulheres-estrela ou cunhados-roedores – ou de transformações agrícolas de corpos humanos, os povos indígenas foram adquirindo não apenas a disposição em cultivar roças, mas, também, diferentes espécies de plantas cultivadas; desse modo, a agrobiodiversidade das roças ameríndias é fruto de interações ocorridas nos tempos míticos. A fertilidade dos encontros não cessou ainda; daquela aquisição, os humanos passaram a *saber fazer multiplicar* os filhos-planta e, não menos importante, perceberam que as distintas ‘gentes’ que habitam regiões exteriores aos espaços cultivados e socializados da roça e da aldeia podem incrementar o universo de relações. Voltaremos a isso no capítulo seguinte.

Átomo de metarentesco

Dissemos anteriormente que o conceito etnográfico de *parentesco vegetal*, ainda que sem contornos bem definidos e amplo emprego na literatura etnológica, era-nos útil por permitir a compreensão tanto das relações de familiarização entre pessoas humanas e plantas cultivadas, quanto daquelas constituídas por meio desses cultivares, sendo estes, então, mediadores nos encontros entre humanos e outras *gentes*. O conceito permite, ademais, a articulação das dimensões sociológica e cosmológica existentes no parentesco ameríndio. Visando compreender melhor as filiações adotivas envolvendo humanos e cultivares, retomemos a noção de *átomo de metarentesco*, tal como formulada por Fausto e Costa (2022), pois ela nos ajuda a entender tanto a necessidade de um casal para a formação de um roçado, quanto os desdobramentos sociocosmológicos da filiação cultivada.

Há uma conexão direta entre essa formulação e aquela construída por Lévi-Strauss no célebre artigo “A análise estrutural em linguística e antropologia” (2017b). Após uma demonstração detalhada da necessidade de uma transposição metodológica – empregar os preceitos da análise estrutural criada por Trubetzkói e Jakobson na Linguística na resolução de problemas de parentesco na Antropologia –, o antropólogo francês dissolve as abordagens diacrônicas e hipotéticas em favor de uma busca por leis gerais que deem conta dos sistemas de parentesco em sua dimensão sincrônica, inconsciente e relacional. É por meio desse procedimento que Lévi-Strauss soluciona a questão do avunculado no debate sobre atitudes e parentesco, comparando dados etnográficos de diferentes povos (Tcherkesse, Trobriand, Tonga, Siuai, Lago Kutubu): “(...) em ambos os grupos, a relação entre tio materno e sobrinho está para a relação entre irmão e irmã assim como a relação entre pai e filho está para a relação entre marido e mulher” (2017b, p. 53).

Isso representa apenas metade da contribuição do autor, visto que toda a segunda parte do texto está dedicada à definição do conceito de *estrutura elementar de parentesco*, composta por três relações familiares fundamentais (germanidade, aliança e filiação) e, importante frisar, uma relação de abertura ao exterior como forma de solucionar a proibição universal do incesto – figura aí, então, o tio materno como condição necessária de existência da estrutura (2017b, p. 57).

Antecipando-se a possíveis objeções, Lévi-Strauss responde a questionamentos hipotéticos acerca dessa estrutura elementar. A primeira objeção hipotética trata do lugar da criança nesse esquema: "(...) a criança é indispensável para atestar o caráter dinâmico e teleológico do procedimento inicial, que funda o parentesco na e por meio da aliança. *O parentesco não é um fenômeno estático; existe apenas para perpetuar-se*" e, conjugando dimensões que estavam, até então, separadas, afirma que "[a]té mesmo a mais elementar das estruturas de parentesco existe simultaneamente na ordem da sincronia e na da diacronia" (2017b, p. 57, ênfase nossa). Isso significa que a relação de aliança, entendida como fundamento e condição das sociedades humanas – separando Natureza e Cultura – (2017b, p. 61), deve estar acompanhada da filiação; a troca de relações de parentesco em determinada geração continua, na forma de contraprestações, nas gerações seguintes. Portanto, no esquema formulado por Lévi-Strauss, aliança e filiação devem necessariamente estar acompanhadas, sendo a primeira condição de existência da segunda.

Outra objeção analisada pelo autor diz respeito à presença ou ausência dessas estruturas elementares em distintos sistemas de parentesco. O que fazer com os casos nos quais a relação avuncular está ausente? O sistema de parentesco, diz Lévi-Strauss, não apenas não possui a mesma importância em todas as culturas como, além disso, "não é uma linguagem universal, e outros modos de expressão e ação podem lhe ser preferidos"; sendo assim, a capacidade de significação do sistema de parentesco é limitada e, portanto, "outros sistemas, que possuem igualmente a intenção de significar, mas cujo valor de significação permanece parcial, fragmentário ou subjetivo" podem figurar no lugar do sistema de parentesco (2017b, p. 58).

Avançando na resolução dessa objeção, Lévi-Strauss formula o conceito de *átomo de parentesco* visando definir com precisão o lugar da estrutura elementar – "Não há existência que possa ser concebida ou dada aquém das exigências fundamentais de sua estrutura e, por outro lado, ele é a única matéria-prima de construção dos sistemas mais complexos" (2017b, p. 58). Portanto, o "átomo de parentesco", como condição necessária e mínima dos sistemas de parentesco, é *fundamento e parte* na construção e no desenvolvimento dos sistemas – seja por repetição, seja por transformação. Destacar sua qualidade de elemento mínimo na composição dos sistemas é uma das faces do conceito;

a outra, explicitada ao final do artigo, diz respeito a sua capacidade de dessubstancializar o parentesco – recusando, por exemplo, a leitura de Radcliffe-Brown acerca das “famílias elementares”, compostas por um casal e seus filhos unicamente –, visto que a estrutura elementar “só existe na consciência dos homens, é um sistema arbitrário de representações, e não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato”. Lévi-Strauss completa afirmando que “(...) na sociedade humana, o parentesco só pode se estabelecer e se perpetuar por meio de, e graças a, relações de aliança” (2017b, p. 61).

Uma breve digressão deve ser feita aqui. Lévi-Strauss conceitualiza as alianças em termos de “troca de mulheres”, expressão muito criticada ao longo do século XX (ver, por exemplo, RUBIN, 2017). Uma terceira objeção hipotética elaborada pelo autor, note-se, trata exatamente da possibilidade ou não de se pensar a *estrutura elementar de parentesco* como simetricamente inversa (irmã, irmão, cunhada, filha). Viveiros de Castro fornece um esclarecimento crucial:

Em *As estruturas elementares do parentesco*, ele simplificou drasticamente a questão. Decidiu que era um fato empírico que os homens trocavam as mulheres e não o contrário, e formalizou tudo a partir dessa constatação, fundada, claramente, em preconceitos clássicos. Fala até na poligamia natural dos grandes primatas. Mas, anos mais tarde, ele fez duas observações importantes, a segunda muito mais importante do que a primeira. Primeiro, disse: bem, mas todas essas estruturas dariam no mesmo se fossem as mulheres que trocassem os homens e não o contrário, ‘como é o caso’. Depois, ele avança decisivamente e diz: não são homens que trocam mulheres, nem mulheres que trocam homens, são famílias que trocam *relações de parentesco*. Homens e mulheres trocam relações entre si, o que é uma maneira bem mais instigante, e, no meu entender, correta, de formular a questão (LAGROU & BELAUNDE, 2011, p. 19).

Esse comentário de Viveiros de Castro é importante para nossa análise porque ajuda a explicar o papel de mediador operado pelos cultivares, a ser discutido no próximo capítulo. Se, como diz o autor, Lévi-Strauss afirmava que as famílias trocam relações de parentesco – uma relação de germanidade por uma relação de aliança, por exemplo –, as plantas cultivadas aparecem nessas redes de relações como aquilo que conecta famílias (um casal, seus filhos, genros e noras e suas roças) e como *aquilo que deve ser trocado*, como uma *relação cultivada* que, ademais, possibilita a continuação de novas relações ou a manutenção de relações que já vinham sendo cultivadas durante gerações. Dito de outro

modo, além de boas para comer, as plantas são boas para trocar e, por meio delas, constituir laços com parentes distantes e alteridades afins que possuem *outros cultivares* que podem ser familiarizados, ampliando a coleção cultivada e a agrobiodiversidade ameríndia.

De modo geral, podemos dizer que as práticas ameríndias de cultivo de roçados tomam como fundamentais dois pressupostos de natureza sociológica. Em primeiro lugar, solteiras e solteiros – sobretudo os jovens – não possuem roçados próprios, ajudando, antes, nos cultivos de seus pais ou parentes consanguíneos próximos (avós e avôs, tias e tios, etc.) (MILLER, 2019, p. 109; EWART, 2013, p. 211; RIBEIRO, 2015, p. 22). Adquirir a capacidade de cultivar depende, necessariamente, de uma relação previamente contraída, a saber, o casamento. Diz Morim de Lima, sobre os Krahô, que “[j]ovens rapazes e moças trabalham na roça dos seus pais; ao contrair casamento, o homem passa a produzir no grupo doméstico da esposa [conforme regra de uxorilocalidade]” (2016, p. 44). É apenas quando se casam que homens e mulheres krahô passam, então, a cultivar roças e criar relações com espaços, plantas e parentes afins – “[a] roça está associada às agências masculina e feminina, ela emerge da complementariedade do trabalho de um casal, um ‘homem’ e uma ‘mulher’ adultos que se definem pela capacidade de procriar e criar filhos, plantas, animais” (MORIM DE LIMA, 2016, p. 158).

Além de serem responsáveis pela criação, um casal também tem a prerrogativa de organizar os trabalhos, aglutinando em torno de si filhas(os), noras e genros, e parentes consanguíneos próximos (MILLER, 2019, p. 11, 37), permitindo-nos pensar a atividade agrícola, como enfatiza Brandão para os Kajkwakhratxi, “não apenas como expressão da identidade cognática, mas como aspecto da construção de parentes” (2021, p. 59, sublinhas da autora). Mais do que apenas responsável por ou proprietário de uma roça, o casal é *dono da roça*, relação essa que designa tanto uma posição de singularidade (haja vista que há donas e donos de outras roças) (EWART, 2013, p. 212), quanto uma capacidade de engendrar gêneses e organizar agências, e, retomando o léxico elaborado por Fausto e Costa, alinhar ações de parentes humanos e outros que humanos sem recorrer a dispositivos coercitivos de mando e obediência (2022, p. 7).

Observações etnográficas similares podem ser encontradas nos outros contextos aqui analisados (BECHELANY, 2017, p. 85; MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 88; CABRAL

DE OLIVEIRA, 2006, p. 68; MONTICELLI, 2021, p. 11; SHIRATORI, 2018, p. 215-216; ZARAMELLA, 2020, p. 79).

A segunda condição pressuposta diz respeito à existência de uma criação prévia: “Gardens are cleared and owned by adult couples with children. (...) It is with the birth of the first child (...) that a couple first clears and plants their own garden”, diz Ewart sobre os Panará (2013, p. 209-210). Consideração idêntica foi feita sobre o início de uma roça entre os Canela Ramkokamekra – “(...) couples usually do not maintain their own forest and riverbank gardens until the birth of their first child” (MILLER, 2019, p. 109).

Tudo se passa, portanto, como se uma roça, para ser cultivada, pressupusesse a existência da configuração relacional denominada por Lévi-Strauss *átomo de parentesco*. Deve-se contrair um casamento e, em muitos casos, deve-se já possuir filhos para se iniciar na criação de roças e plantas cultivadas; a aliança, em primeiro lugar, seguida da filiação, funcionam como ‘solos férteis’ nos quais se estabelecerão as roças, e como ‘lugar previamente preparado’ para a criação de plantas e relações de parentesco com não humanos. Antes de avançarmos, é essencial destacar que a aproximação entre as ações de cultivo e certo entendimento lévi-straussiano acerca do parentesco humano não se limita àquelas duas relações; veremos que as plantas permitem a atualização das relações de germanidade e de afinidade real por meio do estabelecimento de intercâmbios de sementes, mudas e variedades.

Até o momento, tratamos apenas da dimensão sociológica do parentesco ameríndio, restando, pois, abordar a dimensão, complementar e fundamental, cosmológica do parentesco entre humanos e não humanos nos mundos ameríndios. Note-se que, em um esforço de dessubstancialização das relações de parentesco – procedimento necessário para que novos olhares analítico-conceituais possam ser elaborados –, Lévi-Strauss refere-se exclusivamente ao parentesco humano, mantendo intactas distinções como Sociologia/Cosmologia e Humano/Não Humano (FAUSTO & COSTA, 2022, p. 3). Sendo assim, parece-nos que a proposição de Fausto e Costa de pensar, para os mundos ameríndios, um *átomo de metaparentesco* significa, por um lado, a continuação dos caminhos teóricos abertos pelas teses lévi-straussianas e, por outro, a torção necessária para dar conta, analítica e etnograficamente, dos modos ameríndios de se relacionar com outros que humanos – em suma, “o átomo de parentesco pode ser lido

como um *átomo de metaparentesco*, por meio da incorporação de animais, plantas, espíritos e vários tipos de humanos” (2022, p. 3).

Para os autores, assim como a afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 423) excede em potência a afinidade real (a aliança e a troca de relações, portanto), a adoção ou a criação de filhos não se limita aos contornos da filiação biológica, tal qual a concebiam os antropólogos funcional-estruturalistas⁵⁷. Mais do que isso,

(...) é possível dizer que, na Amazônia, *toda filiação é uma adoção*, uma vez que se está apropriando de uma virtualidade de existência que é exterior ao mundo dos parentes e precisa ser fabricada como humana, isto é, como membro de um corpo de parentes que se vê como humano. Toda adoção, no entanto, *é incompleta, pois o processo de apropriação, cuidado e fabricação jamais chega a termo, uma vez que a alteridade de Si permanece latente, ainda que não seja mais a figura da relação*. Em outras palavras, a própria ontogênese é, por definição, heteronômica (2022, p. 3, ênfase nossa).

O caráter adotivo e inconcluso da relação filial marca, pois, os laços entre pais e filhos nas sociocosmologias ameríndias; e, mais importante, esses encontros envolvem ou podem envolver uma miríade de alteridades outras que humanas, inclusive as plantas cultivadas.

Retomemos brevemente a teoria da maestria, na qual o conceito de átomo de metaparentesco está subsumido. Vimos no capítulo anterior que a familiarização, enquanto esquema relacional, descreve o processo no qual “relações predatórias convertem-se em relações assimétricas de controle e proteção” (FAUSTO, 2008, p. 330). Pensando no caso das plantas cultivadas, a conversão ocorre pela adoção dos *filhos dos outros* com a promessa de que os humanos serão bons cultivadores – o que significa, nesse contexto, ser boas mães e bons pais. Fausto nota que “[um] dos traços importantes da relação é a assimetria: os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo

⁵⁷ Vide, por exemplo, esta definição de *parentesco* formulada por Malinowski, na qual a descendência natural seria anterior e inalterável se comparada às “extensões relacionais” que um indivíduo adquiriria ao longo da vida: “Kinship, as it appears in the social horizon of a developed adult tribesman is the result of a long process of extensions and transformations. It starts in early life with the physiological events of procreation; yet even these are profoundly modified in human society by cultural influences. The original ties of kinship, which I believe firmly are invariably individual, later on develop, multiply and become largely communal” (1930, p. 23).

responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade. A assimetria implica não só controle, mas cuidado” (2008, p. 333). Cuidar se traduz, também, em *ter cuidado*; a familiarização é um processo inacabado, seja por que “não se sabe jamais quem adotou quem, quem controla quem”, seja porque nunca há a adoção definitiva, uma identidade plena (2008, p. 3352)⁵⁸. Como destaca Maizza nas parentalizações jarawara entre humanos e plantas cultivadas, “(...) there is no consanguinity, only degrees of affinity” (2017, p. 206); Taylor segue uma direção similar ao dizer que, no caso achuar, “(...) consanguineal ties are non-relations that are turned into proper relationships only when articulated to an affinal one” (2001, p. 53)⁵⁹.

O caráter predatório da relação aparece aqui de forma negativa, como se estivesse ‘à sombra das folhas’, visto que, se a predação familiarizante, no caso dos animais, fica evidente no processo de captura cinegética, no caso das plantas cultivadas temos a predação como resultado de ações de cuidado e proteção não realizadas ou apenas parcialmente realizadas – sentindo-se deixadas de lado ou mal cuidadas, as plantas se desenraizam, abandonam seus antigos donos, partem para roças vizinhas (onde serão bem cuidadas) e podem, inclusive, enfeitiçar seus antigos pais adotivos. Sem falar, é claro, no potencial predatório de algumas espécies como, por exemplo, as mandiocas vampíricas.

Inúmeras são as referências etnográficas acerca das relações de filiação adotiva entre pessoas humanas (sobretudo mulheres, mas também homens), da centralidade do

⁵⁸ Não abordaremos o debate envolvendo o termo *controle* e, por essa razão, remetemos a leitora e o leitor às críticas de Shiratori (2018, p. 282-284) e Cabral de Oliveira (2020, p. 88), para o caso das plantas, e Garcia (2010, p. 213-226), para o caso dos animais e dos xerimbabos; à proposição analítica de Kelly & Mattos (2019) que inclui a teoria da maestria em uma teoria da agência ameríndia mais ampla; e à resposta de Fausto & Costa ao léxico da maestria (2022, p. 4-6). Bittencourt fez uma excelente revisão bibliográfica acerca das relações assimétricas entre os povos arawá, não apenas atentando para os animais e para as plantas – centrais no “xamanismo vegetal” dos Jarawara e dos Jamamadi, por exemplo –, mas também analisando a figura dos *patrões* nessas sociocosmologias (2021). Interessante notar que, se a noção de *dependência* encontra grande rendimento etnográfico e analítico nos trabalhos de Costa acerca das relações envolvendo adultos, crianças e xerimbabos entre os Kanamari (2013, p. 476), somente encontramos uma referência análoga a essas relações no caso das plantas cultivadas: “Crop children are similar to human children yet are even more dependent on their gardener mothers and fathers throughout their life course. (...) Because of this continued dependency on gardener parents throughout the life course of plant children, gardening is an especially intensive process that necessitates ongoing acts of caretaking until harvesting, and further caretaking ensues to save seeds and cuttings, which are considered infants or fetuses” (MILLER, 2019, p. 94). Valeria a pena explorar essas duas ideias em pesquisas futuras no contexto das relações entre humanos, plantas e alteridades diversas.

⁵⁹ Ainda que a afirmação da autora de que, para os Jivaro, “only affinal links are fully social” (2001, p. 53) seja algo muito distante do que aqui defendemos.

idioma da consanguinidade na constituição e manutenção dessas relações e da compreensão de que as plantas cultivadas são criadas e cuidadas como *filhos-planta* à semelhança das crianças humanas e dos animais de estimação/xerimbabos (BEHELANY, 2017, p. 89; BRANDÃO, 2021, p. 59-61, 63; CABRAL DE OLIVEIRA, 2006, p. 188-190; DESCOLA, 1993; DESCOLA, 1994, p. 204-205; DESCOLA, 2006, p. 122; EWART, 2013, p. 225, 229; GIRALDIN, 2000, p. 81; MAIZZA, 2009, p. 233-238; MAIZZA, 2014; MAIZZA, 2017; MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 117, 120; MILLER, 2013; MILLER, 2019, p. 25, 62-63, 93-94, 101, 159; MONTICELLI, 2021, p. 13; MORIM DE LIMA, 2016, p. 62, 116-125, 158-163, 171-175; MORIM DE LIMA, 2019; NIMUENDAJU, 1939, p. 90-91; RIBEIRO, 2015, p. 64, 66-67, 76; RIVAL, 2001, p. 68, 70; SHIRATORI, 2018, p. 181-183, 241; SOARES-PINTO, 2018, p. 118-119; TAYLOR, 2001, p. 51; ZARAMELLA, 2020, p. 81-82). Quando se fala em *parentesco vegetal*, quer-se dizer que as plantas cultivadas nas roças são “filhos-planta” que, cuidadas e criadas *como* filhos humanos⁶⁰, habitam um espaço que, note-se, também foi socializado/domesticado previamente. Um roçado é o lugar por excelência para a construção e manutenção desses vínculos adotivos entre pessoas humanas e plantas; no trato cotidiano, agricultoras e agricultores levam a cabo diversas ações de criação e cuidado, visando não apenas produzir alimentos, mas também uma socialidade transespecífica, uma “família multiespécie” (MILLER, 2019, p. 158-159).

Cultivo e filiação andam juntos aqui, na medida em que, como salientaram Fausto e Costa, o ato de crescer (ontogênese) é dependente de um diligente ato de fazer crescer levado a cabo por outrem. O uso do idioma do parentesco nos encontros entre pessoas humanas e pessoas ‘plantadas’ reforça, ademais, a vitalidade, a agência, a intencionalidade – em uma palavra, a perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b) – dos cultivares; é por essa razão, note-se, que a existência de uma roça pródiga depende da existência anterior de uma ‘boa mãe’ (e um ‘bom pai’). Como sintetiza Morim de Lima acerca do sistema agrícola krahô, “não se trata apenas de produzir batatas, mas de produzir parentes” (2016, p. 36). É por essa razão, ademais, que a distinção entre plantas cultivadas e plantas não cultivadas, como bem salienta Shiratori, implica um ponto de vista:

⁶⁰ Note-se que o advérbio marca, assim, *duas* incompletudes na comparação, a saber, o fato de as plantas cultivadas não serem totalmente humanas como os filhos e, ademais, não serem próximas à condição consanguínea existente no caso da filiação humana.

A distinção entre plantas cultivadas e não cultivadas precisa ser matizada, uma vez que a diferença entre roça, floresta e capoeira é sempre definida segundo um ponto de vista, a partir de um sujeito, afinal, as espécies que os Jamamadi não cultivam, ao invés de serem consideradas ‘selvagens’, são igualmente entendidas como cultivadas, a diferença é que o são por outros seres, em especial uma classe de espíritos chamados *inamadi*, os espíritos das cobras, *maka*, e os *dafi*. Cultivado e não-cultivado, portanto, não são classificações absolutas, pois se a agricultura não é um atributo exclusivo dos humanos nas cosmologias multinaturalistas, a delimitação entre roça e floresta/mato depende do sujeito que a classifica, o que sugere a importância de não confundi-las a ponto de criar uma continuidade perigosa entre espaços habitados por diferentes seres (2018, p. 139).

Inserir a questão do ponto de vista nessas sociocosmologias multinaturalistas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b) significa, para nós, também dizer que se deve saber com quem se relaciona – ou, mais precisamente, com quem se estabelece parentesco⁶¹ –, visto que, se é fértil ter filhos-planta, é também necessário saber que nem toda planta deve ocupar a posição de *filha*; a tentativa de familiarizar uma planta não domesticada (‘selvagem’, não cultivada pelos humanos) pode resultar em uma captura predatória ou em uma agressão por parte do(s) dono(s) daquela espécie.

Salientemos, uma vez mais, que a incompletude marca o parentesco vegetal de três formas distintas. Por um lado, essas parentalizações entre casais e plantas cultivadas, ainda que estejam permeadas pelo idioma da filiação, pelas ações de cuidado e por sentimentos de afeto, não fazem desaparecer a dimensão alimentar intrínseca às práticas de cultivo. Assim, se as plantas são criadas *como filhas* pelo casal responsável pelo roçado (entendido em diversos contextos como o ‘dono da roça’), elas também o são *enquanto filhas* que, em determinado momento de seu ciclo de vida, serão transformadas e

⁶¹ Shiratori ressalta que a oposição cultivado/não cultivado serve também como característica que diferencia os Jamamadi dos Hi-Merimã, um povo que vive em condição de isolamento voluntário e que habita a mesma terra indígena dos Jamamadi e dos Jarawara: “(...) o modo de vida e a atitude Hi-Merimã ante as plantas são alvo constante de questionamentos por parte dos Jamamadi, uma vez que aqueles priorizam a relação com as árvores frutíferas, *awa*, que são entendidas como parte da categoria *yamata*, das comidas ou comestível, mas somente enquanto uma variação, de ‘outra qualidade’, *bara* (*bara/bare* adj. diferente), quer dizer, os isolados priorizam sua relação com os *yamata bara* com os quais se relacionam em termos distintos daqueles da criação nos roçados dos *yamata yokana*, a ‘comida verdadeira’, mais valorizada. Esta recusa ativa dos vínculos de familiarização com os *yamata* – de forma alternativa à domesticação – é um dos meios recorrentes de expressar o cerne das discórdias acerca do isolamento, pois, inevitavelmente, seus parentes não somente passam fome como estão privados de um tipo de relação central [a familiarização de plantas agrícolas] na socialidade jamamadi plena de consequências cosmológicas” (2018, p. 144-145).

desagentivizadas pelo fogo culinário (FAUSTO, 2002, p. 16), a fim de que se tornem comida para os parentes humanos dos donos das roças. Encerra-se uma relação de cuidado filial para, em seu lugar, atualizar a relação entre pais e filhos humanos por meio de atos alimentares.

Além disso, as etnografias arawá – Maizza (2009, 2014, 2017) para os Jarawara e Shiratori (2018) para os Jamamadi – adicionam outra camada no sentido da incompletude da familiarização, sobre a qual apenas discorreremos brevemente. Shiratori observa que a razão de a filiação adotiva entre cultivadores e plantas não se realizar plenamente está no fato de que, além de ser impossível ‘apagar’ a afinidade – restando apenas obviá-la num esforço de estabilização provisória (2018, p. 307) –, a relação assimétrica entre um(a) dono-pai/dona-mãe humano(a) e uma planta-filha é desfeita após a morte da pessoa Jamamadi. Nas palavras da autora,

[a] ambiguidade não é neutralizada talvez porque seja um dispositivo necessário que permite a transformação da relação com a morte, quero dizer com isto que as ações características da adoção – o cuidado, a proteção e a retenção, etc. – exigem sua contrapartida, uma repetição que ocorre na vida póstuma em outra direção, i. e., a figura do “pai cultivador” torna-se “filho de criação” da alma planta que cultivara na terra. A agricultura é, com efeito, a garantia material da vida terrena e a promessa simbólica da continuidade da vida após a morte (2018, p. 307).

Entre os Jarawara, descreve Maizza, o crescimento de uma planta cultivada marca também o nascimento de uma alma da planta: “[e]ssas crianças que choram ao sair do corpo-planta seriam, além de filhos das plantas, filhos da pessoa que semeia” (2014, p. 505), aproximando, então, cultivo e criação de parentes. Após esse nascimento, a alma da planta é levada ao patamar celeste (*nemê*), onde será adotada e cuidada por um casal de gente-planta. O mesmo ocorre com as almas (ou duplos) da pessoa humana após a morte, pois, como afirma Maizza, “(...) há duas possibilidades para as almas (os *abono* das pessoas e das plantas) que se dirigem ‘lá para cima’: serem criadas ou se casarem” (2014, p. 505).

Ambas as descrições enfatizam, portanto, a alternância de posições nessas relações assimétricas de cuidado e criação como expressão da incompletude. Fausto chama atenção para o fato de que “a adoção é, por assim dizer, uma filiação *incompleta*. Ela não

produz uma identidade plena, senão uma relação ambivalente, em que o substrato da inimizade é obviado, mas não inteiramente neutralizado” e complementa afirmando que “[à] dupla-face do mestre corresponde a face-dupla do xerimbabo: ele é um outro e jamais deixará de sê-lo completamente” (2008, p. 352). É o fato de serem *outros* que permite, talvez, que esses xerimbabos possam, em certas situações, ser considerados os *donos*, aqueles que familiarizam, criam e cuidam dos humanos. Discorrendo sobre a potência dos inimigos oníricos, sujeitos importantes no xamanismo parakanã, Fausto destaca que,

se nos sonhos inverte-se a relação entre inimigos em vigília – da predação à familiarização –, inverte-se também a direção da relação protetora entre mestre e xerimbabo. Os inimigos sonhados não são nutridos nem protegidos por seus senhores; ao contrário, são eles que protegem os donos e os alimentam com comida imaterial: cantos e nomes. Talvez por esse motivo, o sonhador não se dirija a eles como filhos adotivos, mas como parentes não-afins de gerações ascendentes: “meu avô”, “meu pai”, “meu tio paterno” (...) (2001, p. 348).

Pode-se torcer, ainda uma vez mais, essas relações de familiarização entre plantas cultivadas e pessoas humanas. Durante nossas leituras e sistematização da bibliografia aqui analisada, dois comentários nos surpreenderam, tanto pelo seu caráter inesperado, quanto pela ausência de desenvolvimento nas etnografias. Tratando dos cuidados necessários para se ter um roçado bonito e fértil, com expressiva diversidade de plantas cultivadas, a cacique apinaje Maria Almeida diz que “[a] roça é como mãe da gente. É um bebezinho recém-nascido, tem que cuidar” (2015, p. 66). Aqui, a ambivalência do controle e da assimetria se traduz na ambivalência do cuidado. Comentando a longevidade das plantas e das capoeiras entre os Krahô, Morim de Lima transcreve a seguinte observação de Creuza Prumkwyj Krahô: “Para nós a roça é uma mãe, uma avó. Quando a roça já é velha [capoeira] a gente chama também de avó. Porque ela constrói nossa vida” (2016, p. 120).

A terceira forma de incompletude da adoção se traduz na possibilidade, sempre presente, de que a relação de parentesco e cuidado se transforme em uma relação de predação. Ainda que a roça seja conceitualizada e fabricada como espaço apartado e ‘puro’, diametralmente oposto ao da floresta (lugar de cultivo de *outras* plantas levado a cabo por *outras* gentes), um casal sempre pode ser acusado por suas plantas cultivadas de

negligência – acusação séria, se levarmos em conta que essa é uma afirmação feita por seus filhos contra seus pais; o resultado é o abandono/fuga das plantas para outras roças e o possível adoecimento de seus ex-pais, resultado de feitiços lançados pelos cultivares.

Há uma justificativa suplementar para que consideremos a noção de *parentesco vegetal* pertinente para a etnologia indígena. Recorrer a termos e relações de parentesco para tratar de práticas agrícolas faz emergir “equivocos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) quanto aos entendimentos – ‘nossos’ e ‘deles’ – acerca dos significados de *cultivar* e *fazer parentes*; mais do que isso, o conceito “parentesco vegetal” obriga-nos a uma análise sobre os universos sociais ameríndios, sobre a ideia mesma de “parente”. Nesse sentido, reunir em uma mesma expressão termos aparentemente contraditórios para as ontologias ocidentais ou modernas, aproximando Natureza (cultivo agrícola) e Cultura (parentesco) – ou, de modo inverso, limitando parentesco ao campo das relações biológicas entre indivíduos da espécie humana e definindo a agricultura de plantas domesticadas como índice da cultura, expressão inequívoca da Revolução Neolítica –, parece ser um modo fértil de compreender as transformações analítico-conceituais em curso na etnologia.

Voltemos ao átomo de metaparentesco e à familiarização das plantas cultivadas. A constituição de relações de parentesco com as plantas cultivadas inicia-se na criação das roças, possui uma anterioridade mítica e, como visto nesta seção, depende da existência de uma relação conjugal prévia (muitas vezes atualizada a partir de laços consanguíneos entre pais e filhos). Contudo, isso não estabiliza o vínculo entre humanos e outros que humanos; faz-se necessário o cultivo de relações por meio de um conjunto de ações específicas de cuidado, criação, proteção, alinhamento e fabricação corporal para que a socialização/domesticação dos roçados e das plantas se efetive. Em outras palavras, se a afinidade está dada nessas sociocosmologias ameríndias, o *parentesco vegetal* – como outros parentescos, aliás (VILAÇA, 2002) – deve ser construído e cultivado.

Parentesco com as plantas: cuidados e criações

Esta seção final resume as principais ações – identificadas por nós, tomando como inspiração as etnografias de Morim de Lima (2016), Miller (2019) e Maizza (2014, 2017, 2020) – levadas a cabo durante o cultivo de roças. São ações que, complementando as atividades de abertura dos roçados e plantio dos cultivares, objetivam criar e atualizar as relações de familiarização entre pessoas humanas e plantas cultivadas. Além disso, essas atividades criadoras e criativas merecem destaque por duas razões principais: elas se distanciam enormemente do ‘nosso’ imaginário acerca do que se deve ou não fazer para se cultivar plantas agrícolas⁶² e, mais importante, sem elas, de acordo com as descrições etnográficas, *não há parentesco nem cultivo*.

Desnecessário dizer que esse pequeno levantamento não contempla todos os casos descritos e, mais importante, que outras ações cultivantes também aparecem (ou podem aparecer) nos distintos modos ameríndios de cultivar e fazer relações com plantas agrícolas nos roçados.

⁶² Talvez os emaranhamentos entre humanos e plantas sejam mais comuns do que costumamos acreditar. As etnografias de Degnen sobre as relações de afeto cultivadas entre pessoas e vegetais na Inglaterra (2009) e de Archambault sobre o amor interespecífico em Moçambique (2016) oferecem excelentes pontos de partida para uma comparação que vise reduzir ‘grandes divisores’ como Humano / Não Humano ou Povos Indígenas / Modernos.

Ver e ser visto: tornando belos espaços e filhos

Socializado e domesticado, o espaço da nova roça passou por sucessivos atos de transformação (brocagem da vegetação rasteira, derrubada de árvores, queimas para limpeza, fertilização e desocupação de animais indesejados, padronização-geometrização da roça e plantio). Entretanto, essas ações levadas a cabo por um casal e sua parentela próxima (consanguínea e afim) – ou por mutirões organizados por donas e donos de roças – devem continuar durante todo o ciclo de vida da roça, visto que limpar o espaço, tornando-o belo, perfumando-o e deixando-o agradável para as plantas são condições necessárias para que a familiarização se estabilize e para que os cultivares reconheçam que estão sendo bem cuidados por mães e pais diligentes.

Além disso, a expressão “ver e ser visto” não é metafórica: as visitas cotidianas às roças constituem atividade fundamental nos modos ameríndios de cultivo. Shiratori descreve que, entre os Jamamadi, “o cuidado diário com o roçado implica em seu dono ‘espiar’ suas plantas, procedimento que pode ser feito de modo breve ao interromper uma caminhada para checar com o olhar a situação da roça” e, quando necessário, roçar “as plantas indesejadas, inspecionando as folhas a procura de parasitas, podando as folhas, ramas e raízes que se intrometem no espaço dos cultivos vizinhos importunando lhes, em suma, esse é um olhar ativo que engendra o crescimento” (2018, p. 279, grifos nossos)⁶³. Ver para fazer crescer significa, pois, embelezar. Maizza registra ações análogas entre os Jarawara: “Like relations with children, watching over cultivated plants goes hand in hand with caring, raising, and enhancing them. (...) It is said, ‘*fatará onamosa*’ (I clean, take care of, tidy, look at, and make my garden beautiful for the plants to grow)” (2017, p. 2011).

As mulheres enawene-nawe, nota Mendes dos Santos, limpam cotidianamente seus roçados, garantindo um crescimento adequado para as mandiocas-filhas e se mostrando mães zelosas – “Manter o terreno sempre limpo e cavar cuidadosamente em volta de suas raízes no ato da colheita faz parte dos pedidos da filha [*Atolo*] à mãe. É exatamente dessa maneira que procedem as mulheres nas visitas cotidianas às roças, onde colhem, replantam e mantêm o cultivo da mandioca” (2001, p. 117).

⁶³ Se há, entre os Jamamadi, olhares que fazem crescer, há também olhares perigosos, envenenados, repletos de potência predatória que podem destruir aqueles que são vistos (SHIRATORI, 2020).

Miller afirma que os pais levam os filhos às roças para que estes adquiram os saberes agrícolas necessários e comecem a se habituar a se relacionar e a parentalizar plantas cultivadas – “(...) gardeners also emphasize to their younger relatives the importance of looking at and touching the crops. Crop children in turn enjoy being seen and handled by their gardener parents (...)” (2019, p. 103-104).

Giraldin observa que o esmero das mulheres apinaje em manter as roças limpas como os terreiros das casas decorre de uma preocupação em não criar filhos em terreiros sujos, ainda mais filhos-planta que, sufocados pelas ervas daninhas, abandonariam as roças de suas mães (2000, p. 81-82). Ademais, Ribeiro registra o seguinte comentário de Maria Almeida, sua interlocutora entre os Apinaje: “A roça é um local ‘que tem que cuidar e zelar, senão, os plantios irão morrer e ir embora para poder ficar bom em outro lugar” (2015, p. 68).

A preocupação com a ‘respiração’ das plantas cultivadas também está presente entre os Krahô, ainda que, como nota Morim de Lima, a capinagem e remoção de ervas daninhas seja menos frequente entre eles (2016, p. 88). Além da analogia entre roças e aldeias, verifica-se também a relação entre limpeza de roças e embelezamento de corpos. A roça krahô (*pur*), compreendida como espaço domesticado/socializado, é lugar onde pessoas de diferentes gêneros e com diferentes capacidades criativas – ou seja, esposa e marido juntos na fabricação corporal desse novo ‘ente’ – fazem crescer plantas por meio de ações de cuidado. É nesse sentido que “[a] roça é concebida pelos Krahô como um espaço-corpo” (MORIM DE LIMA, 2016, p. 67), já que *corpos*, *espaços* e *plantas*, para se tornarem familiares (ou sociais), devem ser cuidados, seja por meio de limpezas e manipulações, seja, ao contrário, por meio de resguardos, sempre visando a crescimentos e desenvolvimentos.

Dessa forma, o lugar dos resguardos aí é fundamental, pois a socialização-domesticação desse espaço-corpo (e das plantas cultivadas que ali se encontram) é feita por meio de um sistema de resguardos análogo àquele empregado na construção corporal e parentalização de crianças (também presente nos períodos de adoecimento e morte de um parente), revelando tanto a intimidade entre cuidar, cultivar e parentalizar, quanto a existência de uma lógica corporal krahô que define a consubstancialidade como marca

nas e das relações de parentesco, ressaltando que as ações de uma pessoa produzem efeitos nos corpos de seus parentes (MORIM DE LIMA, 2016, p. 99-100; SEEGER, 1980).

O excesso de zelo pode ser um problema, entretanto. Descola afirma que, entre os Achuar, a necessidade de cuidados intensivos para com suas roças é uma punição de origem mítica:

(...) também é necessário muito suor. Avançando de cócoras em círculos concêntricos, Entza se pôs a capinar com o facão. Dia após dia, ela vai perseguindo as ervas daninhas que disputam o terreno com as plantas cultivadas, tal labor paciente ocupando a maior parte do tempo passado na roça. A tradição mítica explica que esses tufo de gramíneas parasitas nasceram da penugem do Colibri, que as espalhou na superfície da terra para punir os humanos por seu excesso por zelo hortícola. Depois de ser desobedecido por duas irmãs, Wayus e Mukunt, que não acreditaram em sua promessa de cultivar sem esforço e, ignorando os seus conselhos, se consumiram plantando mudas de mandioca, Colibri lançou uma maldição que pôs fim ao trabalho fácil: dali em diante os homens deverão penar duramente para desmatar as roças e as mulheres ficam condenadas à capinação perpétua (2006, p. 115-117).

Tornar belo significa, então, tornar limpo, seguro e correto, criar um espaço humano para que parentes possam conviver e se relacionar. Aquilo que vale para as aldeias, vale também para as roças: as plantas não podem sufocar, não podem estar 'feias, sujas e erradas', pois isso faria com que elas abandonassem seus pais e, pior, voltassem-se contra eles. Embelezar é necessário; é importante, também, saber falar e ouvir os filhos-planta.

Falar e ouvir: uma conversa cotidiana

São muitas as referências às conversas cotidianas⁶⁴ entre mães e pais cultivadores e seus filhos-planta. Em geral, essa comunicação quase diária se caracteriza como pedidos, conselhos e incentivos dirigidos aos cultivares para que cresçam bem, dando muitos frutos, e alimentem sua parentela humana. Os Jarawara comentam, descreve Maizza, ser “preciso falar às plantas, explicando-lhes que devem dar frutos grandes” (2014, p. 507); explicação similar é feita pelos Makushi, visto que falar às plantas faz com que sua maturação seja mais rápida e pródiga (RIVAL, 2001, p. 68).

Zaramella relata que as mulheres kawaiwete (kaiabi) dizem às suas mandiocas-doces: “cresça, cresça grossa e forte como a minha coxa”; a antropóloga complementa: “[d]izer isto enquanto se planta, é dizer à semente o que se espera dela. É motivá-la para que tenha um bom desenvolvimento. As plantas precisam ouvir as mulheres, precisam ser excitadas a brotar para elas” (2020, p. 82). Monticelli detalha que, para os Taurepang, “[d]esde o início do plantio, a mandioca gosta que converse com ela, pois assim cresce alegre em direção à voz de seu cuidador” e, mais do que apenas conversar, “uma boa mãe ou pai deve elogiar o paulatino desenvolvimento de sua cria, pedindo com palavras afetuosas para que cresça grande, para alimentar muitas pessoas, pois sem comida a vida cai em sofrimento” (2021, p. 14-15)⁶⁵.

Nos modos canela ramkokamekra, krahô e apinaje de fazer parentesco com as plantas, falar-cantar é fundamental, visto que elas querem, gostam e precisam ouvir as vozes de quem delas cuida. Miller sustenta que:

singing ritual songs (*cânticos; increr xà* in Canela) to a variety of crop species and varieties in the garden brings them happiness, which in turn enables them to grow abundantly. Indeed, ritual singing brings plant feelings to the fore more than other gardening activities. While ritual singing in the garden space is an activity that both women and men can undertake, women are more likely to sing to crop children during their frequent visits to forest and riverbank plots. (...) songs sung in the garden space usually include words of encouragement to and affection for

⁶⁴ Dados os limites desta pesquisa, não trataremos aqui das poéticas xamânicas e rituais – muitas vezes associadas às “Gardening Magics” – envolvendo pessoas humanas, plantas e espíritos no âmbito das práticas ameríndias de cultivo de roçados. Portanto, recomendamos as etnografias de Descola (1991, p. 191-220; 2006, capítulo VI.), Brown (1986, p. 97-132), Morim de Lima (2016, Terceira Parte), Morim de Lima *et al.* (2020) e Miller (2019, p. 102-106) para descrições e análises mais detalhadas.

⁶⁵ Monticelli observa ainda a existência de cantos direcionados ao “dono dos donos” – Jesus Cristo – como forma de evitar a predação dos donos das espécies cultivadas (2021, p. 15-21).

growing crops from individual gardener mothers and fathers. (...) Without the gardeners' singing, Fernando explained, the growing plants become sand and weak, thereby making it difficult for them to produce an abundant harvest. The crops "need an owner to take care of them... to sing and clean the garden", Fernando maintained (2019, p. 102).

Morim de Lima observa que os cantos krahô estimulam o crescimento e produzem efeitos específicos nas plantas, como beleza e saúde: "(...) cantar para animar os cultivos é uma forma de se relacionar e fazer dessas plantas parentes. Ao ouvirem os cantos, as plantas se alegram e respondem com a abundância: elas vão dar seus frutos, raízes e sementes para aqueles que cuidam bem delas (...)" (2016, p. 73). Os pedidos das mulheres apinaje, destaca Ribeiro, são mais conversados e menos formais, sendo realizados cotidianamente sempre que se visita a roça; ainda assim, comentários como "eu vou te plantar, pra você ficar bom pra mim" (2015, p. 61) ou "[a]gora eu vou te plantar para você dar comida para mim" (2015, p. 64) reforçam a relação de familiarização, o ponto de vista humano – objetiva-se que as plantas cresçam e deem frutos *para alguém* – e estimulam a agência dos vegetais⁶⁶.

Pedir, explicar, incentivar, conversar – essas são formas de comunicação e relação que passam ao largo da exigência ou do mando; são, antes, componentes importantes dos modos ameríndios de familiarização entre pessoas humanas e plantas cultivadas. Walker, analisando conexões entre formas de fazer parentes e formas de ter e manter autonomia pessoal entre os Urarina da Amazônia Peruana, expõe que, da perspectiva urarina, pedir comida aos parentes não significa ocupar uma posição de subalternidade ou pobreza; ao contrário, nota o antropólogo, o ato de pedir significaria algo como *fazer fazer*:

(...) the emphasis is placed less on 'demanding' than on 'causing to be given'. Importantly, this 'causing' is not coercive but instead rests on gently inducing the

⁶⁶ A relação dos Paumari com os duplos – ou almas – das plantas cultivadas se constitui e se desenvolve por meio de dádivas, trocando-se cuidados por frutos, raízes ou sementes: "No que diz respeito às espécies cultivadas, a relação estabelecida com o *pamoarihi* das espécies é da ordem do parentesco e mais especificamente da filiação e da criação (adoção de crianças). As espécies cultivadas (inclusive palmeiras) são consideradas pelos Paumari como filhos que lhes retribuem seus cuidados maternos e/ou paternos doando-lhes produtos naturais. (...) a relação com o mundo domesticado [das plantas cultivadas nas roças] seria uma relação de parentesco caracterizada pelo dom e a troca de alimentos por cuidados, já que as plantas cultivadas fornecem a seus donos produtos naturais não elaborados [ao contrário dos *pamoarihi* dos animais que, quando caçados/pescados, entregam mercadorias e/ou objetos culturais]" (BONILLA, 2005, p. 39).

appropriate benevolent and caring impulse in others. (...) a willingness to assume a position of subordination is not incompatible with the exercise or expression of agency” (2013, p. 112-114).

A descrição de Walker sobre as formas urarina de produzir engajamentos nos outros, ou seja, causar a ação de outrem, interessa-nos aqui por dialogar parcialmente com o que observamos nas etnografias sobre as relações entre pessoas humanas e plantas cultivadas: se no caso urarina há uma expectativa, *a priori*, de que os parentes devem cuidar e antecipar, no caso das relações de parentesco entre plantas cultivadas e humanos, a ação de cultivar opera como um ‘mecanismo’ de atualização das relações, no qual o cuidado, o embelezamento, a fala e, como veremos adiante, o resguardo dão início e continuidade às relações de criação. Em outras palavras, ao pedirem às plantas que produzam alimentos que serão consumidos por seus pais (os donos da roça) e pela parentela, as pessoas parecem reforçar a lembrança, ou melhor, não deixar esquecer que, se as plantas necessitam de cuidados, elas também possuem parentes que demandam atenção.

Kelly e Matos, em seu artigo “Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul” (2019), percebem a existência de certa recursividade nos processos de constituição de parentes entre os povos indígenas e que, no caso aqui estudado, não deixa de ser evidente: alterando a formulação dos autores, podemos dizer que os cultivares alimentam as pessoas porque estas são suas parentes & são seus parentes porque as alimentam (2019, p. 403). Como afirmam esses mesmos autores: “[I]embrar de um parente significa também antecipar suas necessidades, já que nas relações entre ‘parentes reais’ as coisas não são pedidas explicitamente” (2019, p. 395).

Acreditamos que essas conversas cotidianas entre cultivares e pessoas se caracterizem como um bom exemplo daquilo que Fausto & Costa denominaram um “alinhamento da ação”. As donas e os donos das roças e das plantas cultivadas não agem sozinhos, como esperamos ter deixado claro nas diversas seções deste capítulo: do casal ao mutirão, dos casamentos e das dádivas descritos nos tempos míticos, cultivar sempre significou se engajar na constituição de relações e promover ações que, muitas vezes, não

partem dos donos – mas de parentes, humanos ou não⁶⁷. Sendo assim, se o que interessa aos autores é “o fato de que a efetividade de sua ação [das donas-mães e dos donos-pais das plantas cultivadas] depende de sua capacidade de ‘alinhar’ a ação ou a disposição de seu ‘pessoal’ [parentes e cultivares] à sua” (2022, p. 6), falar e pedir às plantas está longe de ser algo como uma coerção. Ao contrário, cuida-se bem sempre esperando – sem a completa certeza – de que se será alimentado no futuro⁶⁸.

⁶⁷ A eficácia da *sedução* no alinhamento de ações é algo que merece maior atenção no contexto das relações entre pessoas humanas e pessoas não humanas – em especial, as plantas. Maizza (2017) e Cabral de Oliveira (2020, p. 88) fornecem boas descrições acerca da importância de seduzir (humanos que seduzem filhos-planta, plantas que seduzem humanos cultivadores) na atualização das relações.

⁶⁸ É possível atualizar essas parentalizações vegetais por meio da inversão dessa relação alimentar. Miller ressalta que os Canela Ramkokamekra alimentam ritualmente seus cultivares como uma demonstração complementar de afeto, cuidado e atenção que marca as relações de parentesco – “Typically, the eldest male of the family and his sons-in-law hunt and kill a game animal in the forest, so that they can serve this meat to their newly planted crops. The entire family then visits the garden together, including the elder female and male gardening couple, their daughters and sons-in-law, and grandchildren. The women cook the meat into *beribu* manioc pies in a large earthen oven (*khīya*) and then share the food with the crops. (...) As Fernando explained, the growing crop children eat the manioc-meat pies alongside their human family. All the crop species and varieties are said to eat together during the meal, and the meat pies help them to grow abundantly. Since *beribu* pies traditionally are reserved for ritual celebrations and considered a delicious delicacy, sharing them with the plant children displays the importance of sating their appetite and helping them to grow. (...) the importance of commensality to creating and maintaining kinship ties with both humans and nonhumans” (2019, p. 113-116). Assim, a autora caracteriza esse vínculo alimentar como uma relação de *comensalidade*, ou seja, de *partilha* de alimentos entre pessoas humanas e plantas cultivadas, reforçando o parentesco com os cultivares. Todavia, pode-se aventar a possibilidade de descrever esse ato como uma relação de *alimentação* – conforme descrito por Costa para os Kanamari (2013) –, na qual mães e pais humanos *dão de comer* aos seus filhos-planta, caracterizando, pois, uma relação assimétrica de criação e cuidado.

Resguardar(-se)

O ato de levar a cabo resguardos para o plantio e o crescimento das plantas cultivadas foi descrito extensamente pelas monografias dedicadas aos povos Jê por nós consultadas e aqui analisadas. Citemos apenas alguns exemplos etnográficos a fim de que essa ação fundamental para os modos ameríndios de cultivo e parentalização fique clara.

Morim de Lima explicita que o complexo sistema de resguardo entre os Krahô, seguido após o plantio, significa, para além da intenção de promover o crescimento dos cultivares, “uma expressão de respeito, afeto e cuidado”, salientando que, para esse povo, “[os] bons agricultores são aqueles que respeitam o resguardo”. Tomemos a liberdade de transcrever integralmente uma observação de Creuza Prumkwyj sobre os resguardos:

A maioria desses resguardos quem faz são as mulheres. Você não pode dormir com o seu marido, você não pode ficar com ele, você não pode comer todas as coisas que vem e que o povo usa. Você tem que proteger teu corpo, pro teu sangue ficar limpo, teu corpo ficar limpo pra tua produção ser legal com você. A gente considera nossas roças como família. Por que isso? Porque as coisas falam” (2016, p. 99, grifos nossos).

Durante e após o plantio de amendoim, diz Ewart, os homens panará – aqueles que são *donos de roçados* – devem se abster de uma série de alimentos e de relações sexuais, assim como se faz durante o período da *couvade*; é também importante evitar calor e contato com sangue (2013, p. 220). Além disso, o casal deve ter cuidado na hora de dormir, visto que “the man’s wife must not touch him nor put her arm around him since excessive heat kills the peanuts. Therefore, the man should sleep separately and lie still” (2013, p. 220).

Miller afirma que a função dos resguardos – prática essa transmitida aos humanos pelos antepassados míticos – é *ser e se tornar impej* (‘bom, belo, verdadeiro, original e adequado’) e, por essa razão, os Canela Ramkokamekra evitam sexo e certos alimentos durante o cultivo. Assim como com os parentes humanos, “[p]lant children (...) also require their human gardener parents to undergo food and sex prohibitions to become happy, strong, and healthy and to grow abundantly” (MILLER, 2019, p. 109); de modo similar aos Panará, “only the female and male garden owners or parents of plant children will undertake the restrictions while crops are growing” (2019, p. 109).

Vimos anteriormente que uma marca essencial do parentesco ameríndio é a consubstancialidade, ou seja, o entendimento de que parentes consanguíneos próximos – e mesmo um casal que já conviva há muito tempo em uma mesma casa – partilham de uma mesma substância e, por essa razão, seus corpos podem passar por transformações devido aos atos dos parentes⁶⁹. É precisamente isso que Miller reconhece entre os Canela:

Connecting embodied activities of human gardeners – including eating certain foods, engaging in sexual intercourse, visiting gardens in specific bodily states, and even the ability of passing on physical traits – to the development and growth of cultivated crops show how seriously Canela gardeners take multispecies kinship in the contemporary Canela life-world. Indeed, the restrictions for parents of both human and crop children shed light on the embodied and consubstantial nature of Canela parenting (2019, p. 112, grifos nossos).

⁶⁹ Seeger fornece uma boa síntese desse parentesco: “Os grupos de pessoas relacionadas por ‘substância’ são importantes grupos sociais em muitas sociedades indígenas brasileiras. (...) As relações no interior do grupo não são apenas aquelas de filiação (pai-filho), mas também as de *sibling*, e os membros formam grupos sociais definidos. (...) Os grupos que partilham a mesma substância podem mesmo ser chamados de grupos de descendência na medida em que um indivíduo nasce neles – um indivíduo é literalmente criado como membro de um grupo na sua própria carne, sangue e ossos. Com alguma hesitação, chamaria esses grupos de ‘grupos de descendência corporal’ ou ‘parentela corporal’” (1980, p. 130). Para uma análise mais dedicada aos Jê e aos Timbira, ver Coelho de Souza (2001; 2004); para uma síntese paradigmática para a Etnologia Ameríndia, ver Seeger *et al.* (1979).

Capítulo 3.

Relações cultivadas

Em direção à diferença: fazendo relações por meio das plantas

A proposta deste último capítulo é fornecer uma síntese do conjunto complementar de relações que integra aquilo que convencionamos denominar parentesco vegetal, a saber, as relações constituídas *por meio* das plantas cultivadas em roçados. Tratando-se de um capítulo de natureza mais exploratória – uma investigação preliminar acerca de certas relações reunidas sob um mesmo prisma analítico –, não temos a intenção de realizar uma exposição exaustiva; antes, nosso objetivo é oferecer bases para uma investigação, bibliográfica e etnográfica, mais ampla acerca do papel mediador dos cultivares – papel este que, como veremos, também se traduz de forma ‘negativa’. A organização em três seções corresponde a, digamos, três ‘dimensões’ ou ‘expressões’ nas quais é possível perceber a constituição de relações (também de parentesco) envolvendo pessoas humanas, plantas cultivadas em roças e alteridades diversas; se antes tratamos da familiarização de cultivares, enfocando os modos de fazer parentesco *com* as plantas, agora trataremos daquilo que começa nas roças e se abre ao ‘exterior’, ao outro e à diferença. Sendo assim, olhemos primeiramente para aquilo que deve ser desfeito por meio do fogo culinário para, depois, abordarmos as distintas formas de predação e dissolução de relações, e, finalmente, o universo da troca de plantas, sementes, mudas e relações.

Desfazer o que foi feito: cozinhar os filhos

Fausto constrói uma distinção analítica que nos parece crucial para compreendermos, simultaneamente, o momento em que se desfazem as relações de filiação adotiva entre humanos e cultivares e se consolidam os laços entre pessoas aparentadas. No artigo “Banquete de gente” (2002)⁷⁰, o autor sugere que levemos em conta que, para os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, *comer como e com alguém* e *devorar outrem* são processos – codificados pelo idioma do parentesco e da culinária – que não devem ser confundidos, na medida em que ambos visam a efeitos muito diferentes entre si.

Se canibalismo significa, nas palavras do autor, “toda devoração (literal ou simbólica) do outro em sua condição (crua) de pessoa, condição que é o valor *default*”, uma forma não canibal de alimentação “supõe um processo de dessubjetivação da presa, de redução a objeto, no qual o fogo culinário tem um papel central” (2002, p. 19). Mais do que isso,

na alimentação cotidiana, é preciso que o animal enquanto sujeito esteja ausente para que a identificação possa se produzir entre os humanos. É necessário bloquear a relação, sempre possível, entre o humano e o animal, a fim de que, por meio da carne deste último, os comensais possam se produzir enquanto humanos e parentes (2002, p. 19, grifos nossos).

Vimos anteriormente (*supra*, Introdução e Capítulo 1) que a figura simbólica do animal predominou na etnologia ameríndia e que, nos últimos anos, as plantas – cultivadas e não cultivadas pelos humanos – adquiriram proeminência nas descrições e análises, haja vista a reconsideração de seu lugar nas sociocosmologias ameríndias. Desse modo, não nos parece insensato substituir certos termos e expressões contidos nas citações transcritas acima; as etnografias analisadas nesta dissertação revelam que os cultivares também precisam ser dessubjetivados, neutralizados de sua agência e reduzidos a objeto alimentar por meio do cozimento no fogo culinário. Além disso, deve-

⁷⁰ Há uma versão mais extensa desse artigo na qual Fausto desenvolve melhor as diferenças entre comensalidade e canibalismo, além de apresentar comentários de diferentes antropólogos e uma réplica sua (2007).

se “bloquear a relação entre o humano e o *vegetal*, a fim de que, por meio da ‘carne’ deste último, os comensais possam se produzir enquanto humanos e parentes”. A *carne* das plantas representa um perigo adicional para a alimentação humana, visto que são inúmeras as analogias entre os corpos humanos e os corpos das plantas, utilizando-se muitas vezes os mesmos conceitos e as mesmas expressões para caracterizar um e outro (MORIM DE LIMA, 2016, p. 60, 164-165; SHIRATORI, 2018, p. 217-226; MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 120; MENDES DOS SANTOS, 2020, p. 148-151; BRANDÃO, 2021, p. 61; ZARAMELLA, 2020, p. 82)⁷¹. Retomemos, nesse sentido, as descrições etnográficas.

Os Canela Ramkokamekra explicaram a Miller que não há um paradoxo entre criar plantas *como filhos* e comer os produtos da roça por uma razão muito simples, a saber, o tempo de vida/estágio de maturação. Diz a autora que

Varietals of bitter manioc left in the ground for two to three years appeared to him [para o xamã Paolo Eduardo] as old people who had already had children and grandchildren of their own. Fernando similarly explained to me that harvestable crops already have passed through adulthood and their lives have ended, so people can consume them “withouth problems”. Canela families do not eat plant children, Fernando further explained, but rather the recently deceased adult plants, and Fernando maintained that this is “normal” behavior for humans to undertake. Liliana agreed, telling me that mature crops ready for harvesting are the “same as being dead”, and being eaten by humans is their natural next step. Crop lives are cyclical, however, in that saved seeds and cuttings from last season’s harvest are considered fetuses and infants that eventually will develop into crop children in garden spaces once again. By conceptually separating their roles as caring, affectionate parents of saved seed and plant cutting infants and growing plant children and as consumers of harvested dead adult plants, Canela gardeners such as Liliana and Fernando are able to emphasize the gardener parent-crop child relationship (2019, p. 95).

Ainda que de modo implícito e indireto, pode-se notar que a relação entre os *mêhĩn* e as plantas cultivadas é análoga à relação entre os primeiros e os animais: enquanto os humanos se alimentam dos adultos, as crianças-filhotes-mudas-sementes são

⁷¹ “A associação entre planta e corpo humano é um recurso bastante presente nas narrativas ameríndias, que tratam tanto dos componentes corporais diretamente relacionados às espécies vegetais como destas em relação ao conjunto de técnicas como práticas sociais. (...) Centro do discurso sobre a origem da roça e das técnicas de cultivo, o corpo é a linguagem preferida para falar das plantas, sejam cultivadas ou não, domésticas ou silvestres, exóticas ou nativas” (MENDES DOS SANTOS, 2020, p. 149-151).

familiarizadas, sendo criadas *como filhos* – aproximando-nos, uma vez mais, do esquema relacional da maestria formulado e desenvolvido por Fausto e Costa.

Além disso, duas sugestões podem ser feitas acerca da evidente obliteração do canibalismo nessa relação alimentar⁷²; em primeiro lugar, os Canela salientam que apenas se deve comer os velhos/mortos e, retomando as discussões sobre o papel do sangue nas sociocosmologias Jê-Timbira (COELHO DE SOUZA, 2004), talvez isso se justifique porque aqueles que já estão mais maduros estão, também, mais ‘secos’, com menos sangue e, por esse motivo, representam perigos muito menores⁷³. Ademais, a existência de perigos menores não equivale à ausência de riscos e, assim, os “adultos vegetais” são sempre comidos cozidos, tal como ensinou a estrela-mulher Caxêtikwỳj nos tempos míticos. O fato de os Canela Ramkokamekra cozinharem os adultos – poupando, então, as crianças – revela tanto o interesse em atualizar relações de parentesco por meio dos cultivares, compartilhando alimentos e refeições com seus parentes humanos, quanto o de perpetuar a dinâmica da familiarização. Vê-se que as lógicas relacionais não se contradizem ou se substituem, mas apenas se desenvolvem em planos e práticas distintos.

Entre os Krahô, afirma Morim de Lima, o momento da colheita é entendido da perspectiva feminina como um ato de apropriação equivalente à caça masculina (2016, p. 104). Mais do que isso, “(...) [essa] pode ser considerada uma atividade predatória ou mesmo canibal: ‘arrancar algo que se cria como filho para comer’” (2016, p. 166). Se entre os Canela a devoração canibal é descrita por meio de um circunlóquio, os Krahô são mais diretos em suas intenções e ações predatórias. Todavia, Morim de Lima adverte para a diferença entre as relações canibais vigentes, por exemplo, no contexto funerário entre os Wari’ (VILAÇA, 2017) e aquilo que a autora define como um *canibalismo vegetal* associado à predação e à criação. Os Krahô se alimentam de seus filhos adotivos (a batata, por exemplo), sendo estes filhos reais de seres não humanos (a Batata, dona-espiritual dos cultivares); apesar das aproximações propiciadas pela criação e pelo cuidado, “(...) é preciso justamente desfazer essa identificação para o consumo alimentar: as cabeças de batata, assim como as raízes da mandioca, devem ser preparadas, isto é, dessubjetivadas

⁷² Infelizmente, Miller não faz nenhuma menção ao tema do canibalismo entre os Canela Ramkokamekra em sua etnografia e, por esse motivo, somos levados a intuir essa relação.

⁷³ “Um dos objetivos do resguardo é justamente secar o sangue, o pus e demais substâncias corporais provenientes do parto e da furação de orelha [marcos importantes do processo de construção e maturação da pessoa]” (MORIM DE LIMA, 2016, p. 144).

pelas técnicas culinárias, para servirem de alimento” (2016, p. 208). A preocupação dos Krahô não diz respeito apenas às questões alimentares, mas, antes, aos processos de transformação corporal levados a cabo durante os períodos de resguardo. Sob esse ponto de vista, as plantas cultivadas atuam como mediadoras – potentes e perigosas, mas necessárias à construção corporal – nas relações entre parentes humanos. Ainda que se mantenha o horizonte da familiarização, os Krahô se equilibram entre identificações e diferenciações, “(...) [tendo em vista que] a alimentação pode ser concebida mais como dispositivo de identificação do que de diferenciação: apropriar as características sensíveis desses vegetais, particularmente a ‘leveza’ e o ‘endurecimento’, na construção diferenciante dos corpos dos parentes humanos” (2016, p. 209).

Bechelany observa cuidados similares entre os Panará:

As agricultoras se constituem através desses processos [ligados à roça], pelas formas de cuidado com o crescimento das plantas, atendendo ao trabalho cotidiano sobre o conjunto da roça, a relação entre os cultivos, a observação da sua dinâmica, a limpeza constante e mesmo a circulação das plantas produtivas de uma roça para outra na abertura de novas roças. Essas relações não se interrompem na roça, mas continuam no processamento dos seus produtos, o trabalho com a mandioca, a transformação dos alimentos crus em comida. A comida é a objetificação desse cuidado, vindo a gerar justamente o cuidado das agricultoras com seus parentes. Essas pessoas e a atividade que realizam não se distinguem. Como produtoras, elas fazem crescer os alimentos por práticas semelhantes àquelas que fazem crescer suas crianças e pelo cuidado que têm com seus parentes. Há uma série de gestos cuidadosos, de intenções controladas, de contatos observados, que procuram propiciar o desenvolvimento de um bom alimento, condição para o desenvolvimento de pessoas – as produtoras e os produzidos por eles (2017, p. 89).

Essa dupla face do cuidado e da criação é o que viemos denominando, nesta dissertação, *parentesco com e parentesco por meio das plantas cultivadas*. A descrição de Bechelany revela que as mulheres panará estão sempre criando parentes e que, ademais, as práticas de cultivo ligadas aos roçados estão no centro dessas intenções e ações criativas. Em um primeiro momento, familiariza-se plantas; depois, esses laços são desfeitos por meio do fogo culinário para, então, atualizar as relações de parentesco entre consanguíneos, afins e vizinhos pertencentes ao mesmo clã. Cabe, aqui, remeter ao conceito lévi-straussiano de “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (1993), que nos ajuda

a entender esse fazer/desfazer: cultivam-se laços com as plantas; desfazem-se esses laços objetivando atualizar relações com parentes humanos; refazem-se relações de familiarização com novos cultivares em novos roçados.

As etnografias dedicadas aos povos Arawá dão maior atenção ao jogo entre apropriação e familiarização. Maizza descreve que é possível compreender a relação alimentar como predatória entre os Jarawara, “pois, afinal, os Jarawara comem as plantas do roçado, ou seja, a mãe de seus filhos adotivos, exatamente da mesma forma como eles consomem os animais que caçam, e criam os seus filhotes” (2009, p. 236). Inclusive, nota a autora, as almas das plantas cultivadas – fundamentais para o destino da pessoa humana após a morte – podem ser chamadas tanto de *yamákorona abono* (‘alma de coisa-plantada’), quanto *yamátá abono* (‘alma de comida’), visto que “as pessoas parecem cultivar sobretudo aquilo que gostam de comer” (2014, p. 503). Assim, cultivo e devoração estão mais próximos do que poderíamos imaginar. Então, resta saber: é possível comer partes das plantas cultivadas de forma segura?

Os perigos do consumo de plantas cultivadas são mais salientes entre os Jamamadi. Como observa Shiratori, “é preciso neutralizar a agência das plantas para contornar os riscos de que seu consumo seja um ato de canibalismo e engendre a vingança dos cultivares”, fazendo com que a colheita seja um momento de negociação com as almas das plantas, visando à pacificação (2018, p. 291). Aqui também o cozimento aparece como uma técnica culinária de desagentivação das plantas, uma transformação necessária dos filhos-planta em alimentos consumíveis; todavia, como ressalta a autora, “a alimentação vegetariana não implica aniquilar a vida da planta e desfazer os laços com os seus, mais ainda, essa espécie de ‘morte parcial’, uma destruição incompleta [se comparada ao cozimento da carne de caça] de seus corpos, é prevista, talvez, necessária, na sua constituição, além de ser o que estabelece as relações de criação entre humanos e plantas” (2018, p. 292). Nesse sentido, a alimentação opera, ao mesmo tempo, como ruptura de uma relação terrena e atualização de uma relação celeste a ser desenvolvida após a morte da pessoa humana.

Contudo, apesar dos incansáveis esforços das pessoas, nem sempre é possível passar incólume pelas intenções predatórias das plantas cultivadas (e de seus *donos* não humanos), como veremos a seguir.

Vampirismos vegetais, desenraizamentos inesperados e predações ocultas sob as folhagens

A definição de Eduardo Viveiros de Castro acerca de uma orientação possível na Etnologia Americanista, denominada *economia simbólica da alteridade*, fornece-nos um bom ponto de partida para pensar as predações dos vegetais. Diz o autor sobre determinado conjunto de obras:

Interessados nas interrelações entre as sociologias e as cosmologias nativas, estes pesquisadores concentraram-se nos processos de troca simbólica (guerra e canibalismo, caça, xamanismo, rituais funerários) que, ao atravessarem fronteiras sociopolíticas, cosmológicas e ontológicas, desempenham um papel constitutivo na definição das identidades coletivas. Isso desembocou em uma crítica da noção de Sociedade como mônada fechada e auto-subsistente, contraposta já a mônadas análogas que lhe serviriam de espelho sociológico, já a uma Natureza com função de Outro transcendente (...). Esta vertente explorou os significados múltiplos da categoria da afinidade nas culturas amazônicas (...) sugerindo seu valor de operador sociocosmológico central, e buscando determinar a tensão entre identidade e alteridade que estaria na base dos regimes sociopolíticos amazônicos (2002d, p. 336).

O lugar da afinidade não é menos relevante no contexto das relações entre pessoas humanas e plantas cultivadas em roçados. Mesmo ocultas sob as folhagens ou enterradas sob a terra fofa, a intenção e a agência predatória das plantas cultivadas – e, em alguns casos, de seus *donos* outros que humanos – estão sempre presentes e muitas vezes se fazem perceber e sentir por meio de ataques feiticeiros, roubos de almas/duplos ou por desenraizamentos inesperados, frutos de satisfações não contempladas pelos seus pais de criação. Sendo assim, o fato de tratarmos amplamente da teoria da maestria e dos diferentes modos de familiarização de cultivares nos capítulos anteriores não deve fazer crer que ignoramos o papel múltiplo da afinidade, seja na troca de plantas, seja na troca de agressões. Falemos, nesta seção, desta última e deixemos a dimensão ‘positiva’ das relações de troca entre pessoas humanas e distintas alteridades para a próxima seção.

Mesmo sendo muito conhecido, o esquema analítico-conceitual do perspectivismo ameríndio merece ser retomado aqui. Viveiros de Castro afirma que:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura – vêem seu alimento como alimento humano (...), seus atributos corporais (...) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (...). Esse “*ver como*” se refere literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de todo modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico, dedicados a comunicar e administrar essas perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos humanos ou tornar inteligíveis as intuições (1996, p. 117).

Conforme dito na *Introdução* deste trabalho, o modelo ou teoria etnográfica do perspectivismo ameríndio sofreu críticas por não contemplar as plantas (com exceção daquelas ditas alucinógenas), abarcando apenas os animais. Mesmo estes, note-se, são diferenciados internamente, visto que “a ênfase parece ser naquelas espécies que desempenham um papel simbólico e prático de destaque, como os grandes predadores, rivais dos humanos, e as presas principais dos humanos”, sendo a relação de predação o eixo fundamental (1996, p. 118). Não temos condições de reconstruir essa crítica ‘vegetal’ ao Perspectivismo – até porque, necessário frisar, ela ainda está brotando e não temos como prever quais serão seus frutos.

No caso das plantas cultivadas, são diversas as referências etnográficas a suas capacidades predatórias, vampíricas ou feiticeiras. Todavia, são descritas também as agressões de *donos* ou *mestres* das plantas, pois, como enfatiza Viveiros de Castro em relação aos animais – ênfase que é válida para as plantas cultivadas em roçados –, “[e]sses espíritos-mestres, claramente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados” (1996, p. 118).

Ribeiro comenta que os afetos dos duplos das plantas (*karô*) influenciam o desenvolvimento dos cultivares nos roçados, pois “[às] vezes o plantio morre, porque o

Karõ se zangou. Isso acontece quando algum fruto ou planta é comido antes da colheita da roça ou quando a roça está suja, podendo ocorrer quando não se chamam os guerreiros para cuidar da roça” (2015, p. 68). Esses guerreiros (*Txwul-putáli-Txwúdn*), entendidos como *donos das roças* entre os Apinaje, são “dois homens associados aos pares de metade que vigiam as roças” e “os responsáveis pelo primeiro plantio, ocupam-se do crescimento dos cultivos (a quem chamam de ‘filhos’) por meio de cantigas e outras atitudes” (MORIM DE LIMA, 2019, p. 308). Quando não há esses “guerreirões da roça” para coibir maus tratos, os próprios duplos das plantas se encarregam da situação: “Se uma roça não vinga, não cresce e não dá frutos é porque o *Mekarõ* [plural de *Karõ*] se enfureceu por não ter cuidado, então ele come alguma planta da roça como castigo. Quando isso acontece, os Apinaje compreendem a razão de passarem mal ao comerem alguma planta” (RIBEIRO, 2015, p. 68).

O abandono do roçado por parte das plantas cultivadas e a represália empreendida por seus *donos* também foram descritos entre os Krahô. Morim de Lima relata que, “se a agricultora não cuida das cabeças-filhos de batata, a Batata pode se vingar, vai embora e não mais vai ‘dar’ para ela”; tudo depende, como salienta a autora, do sucesso da relação social entre humanos e não humanos, visto que, “[se] a mulher respeitar o resguardo, a Batata ofertará seus ‘filhos’ para ela (...). Do contrário, a Batata sente ‘raiva’ e pode, inclusive, causar doenças e abandonar a mulher”, mudando-se para um roçado vizinho (MORIM DE LIMA, 2016, p. 173). As doenças se manifestam, nesse caso, como efeitos da introdução de feitiços no corpo da pessoa, que devem ser removidos pelo xamã (MORIM DE LIMA, p. 224). Entre os Wajãpi, também os resguardos cumprem um papel central na evitação dos ataques dos *jarã* (“donos”) (CABRAL DE OLIVEIRA, 2006, p. 190).

Possivelmente, a forma mais notável de predação diz respeito às *mandiocas vampíricas* ou *canibais*. Detalhando os cantos *anent* associados ao cultivo agrícola, Descola afirma que as mulheres achuar visam identificar-se a Nunkui – a *dona* das plantas cultivadas que presenteou os humanos com suas filhas nos tempos míticos (1994, p. 193-194). A identificação corresponde, em especial, à imagem de boas mães, cuidadosas e atentas às necessidades de seus filhos adotivos (1994, p. 204). A relação paradigmática de familiarização se dá com a mandioca:

The manioc people become the paradigmatic child and, even though they are never named, it is to them the Achuar woman devotes the bulk of her incantations to cultivated plants. As is only fitting when speaking to children, the tone of the manioc *anent* is fairly imperative; the woman seeks to guide and correct rather than to charm. But consanguinity is not without its dangers, for by a logical enough transfer, plant children thrive at the expense of human offspring. In effect, manioc has the reputation for sucking human blood, and in particular that of infants, blood it needs for its initial growth and which it stealthily draws from its rivals. That is why very young children are not allowed to wander around unsupervised in the garden (1994, p. 204, grifos nossos).

Vê-se, portanto, que a predação canibal das mandiocas está direcionada aos filhos de sua mãe adotiva e, vez ou outra, as mulheres colhem mandiocas que apresentam marcas avermelhadas em suas peles – um claro sinal de que o ataque hematófago foi bem-sucedido e que, logo, algum parente próximo pode morrer (1994, p. 205). Além do parentesco *com* as mandiocas, as mulheres devem estar atentas às relações consanguíneas *mediadas* pelos cultivares, sendo as primeiras inseparáveis das segundas:

O cultivo da terra apresenta um paradoxo curioso: de um empreendimento pacífico e destituído de acaso, os Achuar criaram uma espécie de guerrilha consanguínea regulada por um perigoso equilíbrio de sangrias. A mãe se alimenta dos filhos vegetais, os quais por sua vez tiram da prole humana dela o sangue necessário para o próprio crescimento. (...) O vampirismo da mandioca e das pedras de Nunkui não passaria então de um restabelecimento dos equilíbrios naturais num grande circuito de troca fisiológica, unindo as mulheres e os seus rebentos humanos e vegetais para a necessária conservação do sangue em quantidade finita (DESCOLA, 2006, p. 124-125).

Há também mandiocas canibais entre os Enawene-Nawe. Mendes dos Santos descreve que esses cultivares necessitam de peixe recém-pescado e defumado e bebidas à base de milho e mandioca, alimentos importantes para a reposição do sangue da planta (necessidade similar àquelas da jovem quando em reclusão pubertária após a menarca) (2001, p. 117-118). Contudo, esse restabelecimento de substância pelos vegetais pode ser feito também por meio de ataques oportunos: “[e]m fase de crescimento e de acúmulo de sangue, as crianças são as presas preferidas pela mandioca, numa espécie de jogo de transformação, em que o vigor dos rebentos vegetais são nutridos em detrimento dos rebentos humanos, as crianças” (2001, p. 123). Tanto os Enawene-Nawe (2001, p. 123),

quanto os Achuar (2006, p. 124) utilizam-se de uma mesma estratégia para aplacar a sede das mandiocas: oferecem-lhes bebidas à base de cultivares ou um preparado de urucum como substitutos ao sangue humano, pedindo e pacificando as mandiocas para que elas não mais ataquem seus filhos e parentes consanguíneos.

Zaramella registra que, para os Kawaiwete, uma boa roça depende necessariamente da constituição de uma relação de reciprocidade com Kupeirup, a *dona* das plantas cultivadas que, nos tempos míticos, deu origem aos cultivares a partir da desintegração total de seu corpo (de uma unidade nasce a multiplicidade, portanto). Para as mulheres kawaiwete, afirma a autora, “(...) o ambiente em que se planta está longe de ser um espaço plenamente harmônico. O risco das retaliações e da vingança estão sempre postos, por isso saber se relacionar com as plantas e com Kupeirup é um desafio vivenciado cotidianamente (...). A reciprocidade positiva ou negativa é o que constitui a ambivalência da roça” (2020, p. 83). O caráter ambivalente das relações entre pessoas humanas e plantas cultivadas também é descrito por Monticelli; os Taurepang avaliam a mandioca como um “ser sentimental, cujas manifestações de afeto e desafeto se expressam de múltiplas formas evidentes, seja no resultado da safra colhida ou na saúde de quem colheu” (2021, p. 12). Um modo comum de adoecimento causado pela insatisfação da mandioca é o *apuimasak* – traduzido como “quebrante” –, que causa dores intensas no corpo da pessoa tida pela planta como descuidada ou indiferente a suas necessidades (2021, p. 13-14).

Shiratori também constata a instabilidade das relações entre humanos e plantas cultivadas no caso dos modos jamamadi de cultivo e parentalização. Qualquer desatenção ou negligência, mesmo que mínima, pode transformar uma relação de criação em vingança, invertendo uma dinâmica de cuidado para, então, favorecer um vetor predatório-canibal (2018, p. 150). Outro perigo são as fugas e os desenraizamentos inesperados:

Por mais paradoxal que possa parecer a uma forma de vida sésil, a retenção das plantas no roçado também é uma das preocupações de quem as cultiva. Negligenciar os cuidados com os cultivos rompe a reciprocidade da relação e faz as almas das plantas abandonarem sua aldeia mal cuidada em busca de outra melhor, o efeito de sua partida é visível através do seu desenvolvimento imperfeito e baixa produtividade (2018, p. 281).

Acompanhando essa consideração de Shiratori, nos parece que a questão da predação, no caso das plantas cultivadas em roçados, repousa na habilidade de constituir e manter relações de *reciprocidade*. Trocar cuidados nas relações de criação parece ser a dinâmica apropriada; mais do que isso, tudo se passa como se esse fluxo fosse esperado por ambas as partes, pessoas humanas e plantas cultivadas. Mesmo no caso das mandiocas hematófagas, a troca de substâncias entre mães adotivas, filhos humanos e filhos-planta é uma dimensão que deve ser contornada por meio de ‘sangues metafóricos’; de qualquer modo, certa reciprocidade também se instaura aí.

Quando as obrigações de dar, receber e retribuir – essências das prestações, como afirma Mauss (2015, p. 199) – cessam ou não são levadas a cabo da maneira adequada, outra dinâmica de troca se instaura: agressões, feitiços, roubos, capturas, abandonos e canibalismos se tornam a regra, em uma dinâmica não mais de cultivo, mas sim de *predação e vingança*⁷⁴. Contudo, o estabelecimento de relações de troca pode ter uma dimensão positiva para além do cuidado – estamos falando da constituição de redes de relações *por meio* do intercâmbio de plantas, sementes e mudas, trocas estas que almejam o contato com parentes distantes, afins, povos indígenas vizinhos e com os ‘brancos’. Trocar com os *diferentes* é necessário porque é a partir deles que se constitui um roçado diverso.

⁷⁴ Discorrendo sobre a recusa em partilhar alimentos entre os Panará, Bechelany afirma que “negar comida é negar a relação que os constitui como parentes, é justamente a obliteração dessas relações, produzindo um comportamento característico de não-parentes ou de feiticeiros. (...) a recusa da partilha é justamente a negação da relação que está no cerne dos atos de retaliação da feitiçaria” (2017, p. 93).

Trocas, redes: emaranhando relações

Quando indagadas por Cabral de Olivera acerca das razões para o estabelecimento de intercâmbios com outras pessoas visando à troca de plantas, sementes e mudas, as mulheres wajãpi respondiam: “Porque nós gostamos de ter muitos tipos diferentes!” (2006, p. 232-233). A resposta, longe de ser exclusiva dos modos wajãpi de se relacionar com alteridades e diferenças, permite ver duas características essenciais dos sistemas agrícolas ameríndios, a saber, o apreço pela diversidade de plantas cultivadas e variedades, e a diversidade de relações constituídas *por meio* dos cultivares.

Ao longo de todo o segundo capítulo, a dimensão da afinidade implicada no cultivo de roçados ficou apenas ao fundo, margeando o debate sobre o parentesco *com* as plantas, assim como as bananeiras circunscrevem a roça panará (*supra*, p. 78); contudo, consanguinidade e afinidade são fundamentais para que se compreenda a dinâmica de troca de cultivares – assim como foram, também, para entendermos a predação canibal dos vegetais na seção anterior.

Retomando a etnografia Wajãpi, Cabral de Oliveira frisa que “a troca de variedades botânicas [está] ligada às relações de parentesco, especialmente pelos laços de afinidade” (2006, p. 213), pois, dado o regime de residência uxorilocal, as trocas geralmente são feitas entre mulheres afins de grupos diferentes, muitas vezes a quilômetros de distância uns dos outros. Nesse sentido, diz a autora

[É] da roça de suas consanguíneas que uma mulher começa a constituir seu acervo próprio de cultivares, incorporando novos elementos de acordo com as relações sociais travadas ao longo de sua vida, especialmente a partir das relações de afinidade, pois é durante as estadias nas aldeias dos sogros e de outros afins que ela poderá incorporar novidades em seu repertório agrícola. (...) o que impera é essa dinâmica de relações entre consanguíneos e afins – imposta por uma estrutura social que articula casamento e residência – que possibilita as trocas de cultivos e uma constante manutenção dos acervos diversificados de plantas cultivadas (2006, p. 214).

Do mesmo modo que as relações de parentesco constituem amplas redes genealógicas no espaço e no tempo, as plantas cultivadas (e, por extensão, as roças) fabricam – e são constituídas por – redes de relações que emaranham parentes e afins;

Cabral de Oliveira reforça ser impossível retrazar as histórias⁷⁵ de trocas e circulações de cultivares sem, antes, adotar um ponto de vista interno à rede, “assumindo uma perspectiva que possibilite enxergar os percalços de troca para que determinada variedade tenha chegado na roça onde se encontra” (2006, p. 217). Portanto, a aproximação que fazemos, nesta dissertação, entre *cultivo* e *parentesco* adquire um sentido complementar: genealogias e redes de intercâmbio são, ambas, encontros cultivados que envolvem consanguíneos e afins, humanos e não humanos, familiarizações e mediações nas sociocosmologias ameríndias.

Morim de Lima defende que parte importante da diversificação de cultivares no sistema agrícola krahô está relacionada “às redes sociais mais amplas, que garantem a circulação no âmbito da aldeia, mas também em escala intercomunitária, regional, com outras etnias e parceiros de troca. As plantas são bastante valorizadas quando vêm de fora, os Krahô têm verdadeiro apreço por tudo que é diferente” (2016, p. 122). Esse apreço é também encontrado entre os Canela Ramkokamekra: “Canela gardeners display an overarching preference for diversity in their gardens. They therefore actively seek out new plant infants and children to adopt into their multispecies families”; Miller destaca que o modo mais eficaz de realizar essas familiarizações é por meio de trocas com comunidades indígenas vizinhas ao território canela (2019, p. 148). Contudo, nota a autora, não é incomum ver mulheres utilizando o dinheiro do Bolsa Família na compra de sementes e mudas, não por necessidades alimentares, mas por profundo interesse pela diversidade e pela criação de novos filhos-planta (2019, p. 163).

Emperaire qualifica os cultivares como “vetores de relações sociais” no Alto Rio Negro, já que eles “circulam ativamente entre parentes e conhecidos” e permitem, ademais, a diversidade agrícola (2020, p. 63). Nessas redes de relações, a posição de *dona da roça* é fundamental, haja vista que as trocas se realizam, na prática, entre mulheres que se reconhecem como “donas” e detentoras de um amplo acervo de espécies e variedades; a ampliação escalar dos acervos e das redes obedece, nesse contexto, a uma lógica específica, pautada por uma noção de concentricidade muito próxima àquela

⁷⁵ Dada a economia do argumento aqui desenvolvido, não temos condições de explorar o interessante papel da *memória* nessas redes cultivadas de relações; sendo assim, remetemos a leitora e o leitor às etnografias de Cabral de Oliveira (2006, p. 223-224) para os Wajãpi e Morim de Lima (2016, p. 116-120) para os Krahô.

desenvolvida por Lévi-Strauss (2017c, p. 153-154). Vale a pena recuperar a descrição da autora:

No contexto indígena do rio Negro, o modelo teórico de casamento segue regras de virilocalidade e de descendência patrilinear. A primeira roça trabalhada por uma mulher recém-casada será alimentada de início pelas manivas da sogra. Outro contingente de plantas virá posteriormente da roça da mãe. A seguir, o acervo de plantas cultivadas será ampliado com plantas obtidas de parentes ou conhecidos à medida que a própria rede de sociabilidade da agricultora se constrói. (...) Qualquer deslocamento é uma oportunidade de enriquecer, renovar e transmitir plantas e saberes associados, por isso o nome é um atributo essencial da identidade da planta. As espécies ou variedades circulam livremente, contudo não de modo indiferenciado: se manivas e outras plantas alimentares circulam entre mulheres, de mãe para filha, de sogra para nora, as frutíferas circulam geralmente entre homens, enquanto as plantas de outras categorias têm circulação mais indiferenciada. As plantas cultivadas circulam não apenas como objetos produtivos, mas com seus nomes e suas histórias em um circuito que atravessa gerações: o que poderia aparecer como “hiperdiversidade” é apenas diversidade “normal” das roças e das relações sociais do rio Negro (EMPERAIRE, 2020, p. 64).

Em certos contextos ameríndios, a introdução de espécies e variedades se faz majoritária ou exclusivamente por meio de intercâmbios, sendo então a reciprocidade o principal meio de manutenção e ampliação da agrobiodiversidade. Rival destaca que os Makushi adquirem novas variedades de mandioca por meio de diferentes padrões de trocas. Quando um jovem se casa, ele recebe de seu sogro algumas mudas que comporão seu acervo agrícola juntamente com outros cultivares trazidos dos roçados de seus parentes consanguíneos – o regime matrimonial entre os Makushi abarca *bride service* e a residência é uxorilocal; no caso da jovem esposa, ela receberá mudas de sua parentela próxima, como sua mãe e irmãs, e de suas afins (sogra e cunhadas) (2001, p. 63). Além disso, é comum ocorrerem “empréstimos” de cultivares, especialmente quando o casal se encontra com dificuldades para plantar a nova roça ou quando as pessoas estão interessadas em experimentar variedades e espécies diferentes de cultivo (2001, p. 63). Nesses dois cenários, a reciprocidade é generalizada e não muito formal – ainda mais se as relações envolverem pessoas próximas; contudo, nota Rival,

Only very occasionally will a farmer acquire cuttings of a rare variety by paying with cash, a cutlass, a bicycle, or any other trade item. This type of exchange is more likely to occur between unrelated cultivators, that is, those who have no family connection and who do not live in the same village. The general law, however, is that cuttings must be reciprocated with cuttings and nothing else, otherwise, it is believed, yields will be low (2001, p. 63-64).

Os cultivares dos ‘brancos’ – tão diferentes e tão interessantes quanto seus próprios *donos*, ainda que sempre impliquem inúmeros riscos – parecem ocupar um lugar privilegiado nessas redes cultivadas de intercâmbio. Isso não é surpresa; como viemos argumentando ao longo desta pesquisa, ao lado da familiarização das plantas cultivadas está o papel ocupado por estas de mediadoras nos encontros e transações entre povos indígenas e diferentes tipos de *gente*. Há um duplo movimento aí: por um lado, as plantas são tidas como ‘bens’ importantes e produtivos que justificam os intercâmbios; por outro, elas servem como meio, como um canal, que cria e atualiza uma dada relação. Dito de outro modo, as plantas, além de boas para comer e para pensar, são também boas para trocar, seja porque possuem um valor intrínseco, seja porque permitem que se cumpra “com a etiqueta de reciprocidade comum às (...) trocas, que não visam tanto à coisa em si, mas à continuidade da relação” (MORIM DE LIMA, 2016, p. 28). Três exemplos etnográficos são suficientes para que compreendamos a importância sociocosmológica dessas relações entre povos indígenas e ‘brancos’.

Shiratori comenta que, sempre que os Jamamadi vão até Lábrea (o município mais próximo da terra indígena), eles costumam pedir filhotes de cachorro, mudas e sementes de plantas para seus conhecidos não indígenas; essa familiarização das criaturas e dos cultivares dos outros é “uma estratégia Jamamadi de pacificar os brancos por meio da criação das plantas que estes cultivam, pois, ao se tornarem seus filhos adotivos, permitem a expansão da rede de relações e o acesso a conhecimentos específicos detidos pelos brancos” (2018, p. 152). Acessar conhecimentos dos *outros* por meio das plantas também parece ser uma estratégia entre os Wajãpi. Cabral de Oliveira relata que o interesse wajãpi pela diferença é tão grande que não apenas eles pedem sementes de árvores frutíferas a desconhecidos, como chegam mesmo a “roub[ar] manivas das roças dos moradores da Perimetral Norte simplesmente porque possuem alguma característica diferente” (2006, p. 224-225). Na síntese fornecida pela autora:

Esse enorme gosto em adquirir novas variedades de cultivares é patente na curiosidade em que demonstram por saber que tipo de plantas são cultivadas em São Paulo, o constante pedido por sementes de frutas exóticas e pela intensa rede de trocas que se estabelecem nas mais diversas oportunidades de encontro com outros grupos sociais (2006, p. 233).

Tratamos muito brevemente, no início do capítulo anterior, da história panará após o contato e a ‘pacificação’. Destituídos de seu território original, os Panará viveram uma verdadeira epopeia marcada por sucessivos encontros com antigos inimigos (como os Kayapó e os Kĩsêdjê) e com povos até então por eles desconhecidos (como os Kawaiwete e os Alto Xinguanos), sem falar dos ‘brancos’ e de suas instituições. Além de se apropriarem de modos de fazer política (em especial com os ‘brancos’), mitos, rituais, adornos, cantos e estéticas – por exemplo o padrão kawaiwete de construção da casa dos homens –, os Panará também ‘capturaram’ cultivares, pois, como salienta Ewart, “both men and women are extremely interested in new crops to plant” (2013, p. 217). Os cultivares dos *outros* – os ‘brancos’ inclusos (2013, p. 218) – interessam aos Panará por um motivo *sui generis*: “(...) in the case of the Panará, this interest in new and different crops is accompanied by a basic contempt for other people’s gardens and their produce” (2013, p. 218). Dizem eles que os amendoins dos Kawaiwete e dos ‘brancos’ são pequenos e feios; por sua vez, as batatas e as mandiocas cultivadas pelos Kayapó são inadequadas e ruins de comer. O que explicaria, portanto, o interesse dos Panará pelos cultivares de outros povos indígenas e dos brancos, se a avaliação que eles fazem dessas plantas é negativa? Ewart soluciona esse paradoxo esclarecendo a familiarização do ponto de vista panará:

(...) bringing things from others into the garden is desirable and positively expands the potential productive value of the garden as long as these species are planted and cared for in appropriate – that is *panará* – ways. Just as Panará people are keen to acquire the material things of others in order to incorporate them into their own social practices, so with garden crops too, they are keen to acquire new species, but consider their own gardening practices to be superior to those of other (2013, p. 218).

Esses três exemplos em particular demonstram, ainda que de forma breve, como o esquema analítico da maestria é pertinente para pensarmos as relações envolvendo

pessoas humanas, plantas cultivadas e alteridades diversas, na medida em que ressaltam o interesse dos povos indígenas de se apropriar de cultivares em razão de serem diferentes e cultivados por *outros* para, em seguida, inseri-los em lógicas particulares que envolvem a criação dessas plantas *como filhos*. Sendo assim, o sentido da expressão “parentesco vegetal” deve, do nosso ponto de vista, tanto abarcar as dimensões da consanguinidade e da afinidade, quanto levar em conta que essas relações podem se desenvolver *intra-roça* e *entre* roçados e cultivadores (indígenas e não indígenas). Dito de outro modo, ao que parece, a perspectiva ameríndia advoga pela ideia de que *quanto mais distantes e diferentes, mais interessantes são os frutos da criação cuidadosa e cultivada*.

Considerações finais

Síntese das posições interpretativas principais

Esta dissertação pretendeu, a partir de uma análise comparativa de um conjunto diverso de etnografias dedicadas às relações entre povos indígenas e plantas cultivadas em roçados, fundamentar uma interpretação que desse conta de duas dimensões distintas e complementares, a saber, o parentesco *com* as plantas e as relações – de parentesco e mais amplas – constituídas e atualizadas *por meio* das plantas cultivadas, dimensões estas interpretadas na chave analítica da maestria (FAUSTO, 2008; FAUSTO & COSTA, 2022).

Sendo assim, dedicamo-nos, no primeiro capítulo, a explorar interpretações diversas acerca da agricultura indígena, atentando para a existência de uma transformação teórica significativa. Em um primeiro momento, os modos ameríndios de cultivo de roçados eram entendidos como uma ‘horticultura incipiente’, uma ‘proto-agricultura’ improdutiva e destrutiva, que, com suas características rudimentares, contribuía mais para a erosão de solos e devastação de florestas do que para a produção intensiva de alimentos e excedentes; dada essa suposta incapacidade criativa, os povos indígenas das terras baixas sul-americanas possuiriam, de acordo com Steward, Meggers e Roosevelt, formas culturais e sociopolíticas pouco desenvolvidas.

Já na época de elaboração do *Handbook of South American Indians* e um pouco depois, Lévi-Strauss formulou teses que seguiam na contramão desse entendimento, afirmando algo como uma capacidade cultivante ‘imaneente’ dos povos indígenas que, contudo, teria sido bloqueada pela Invasão e pelos sucessivos casos de violência e exploração. A crítica lévi-straussiana, assim como as mandiocas e as batatas, precisou ficar ‘adormecida sob a terra’ por um período até ser retomada por Balée, Carneiro da Cunha, Fausto & Neves, dentre outros, em diferentes formas e níveis de impacto. O momento mais importante para nós, sem sombra de dúvida, está no reconhecimento contemporâneo das agências – humanas e não humanas – na constituição de paisagens e

relações ao longo da história, reconhecimento este que, deve-se frisar, não torna secundárias as sociocosmologias ameríndias, mas revela, a partir delas, as particularidades dos modos ameríndios de cultivar roçados e relações, sendo uma dessas particularidades a *familiarização* das plantas cultivadas.

No segundo capítulo, tratamos das relações de parentesco *com* as plantas cultivadas, a começar pelas sucessivas etapas de socialização/domesticação de uma roça. Vimos que as atividades necessárias para a abertura de um roçado mobilizam homens e mulheres – de diferentes maneiras, a depender do contexto etnográfico –, seja a partir de uma configuração centrada em um casal e sua parentela próxima, seja a partir de mutirões organizados e sustentados por um *dono do roçado*. Além disso, tratamos rapidamente de outros espaços de cultivo – capoeiras, quintais, terreiros e roças coletivas –, a fim de ressaltar continuidades e descontinuidades em relação ao cultivo de roçados. Em seguida, discutimos versões de narrativas míticas acerca das origens das plantas cultivadas; apesar de suas diferentes estruturas, a maior parte dessas histórias tematizam a origem exterior das plantas em relação ao *socius* e a forma pela qual os humanos *se humanizaram* a partir da aquisição de cultivares, saberes e relações de criação. Ademais, recuperamos aqui o conceito de *átomo de parentesco* (formulado por Fausto & Costa) por identificar nele uma contribuição crucial, a saber, sua capacidade de agrupar as dimensões sociológicas e cosmológicas vigentes nas relações envolvendo pessoas humanas, plantas, *donos*, espíritos em relações de afinidade e, mais importante para o capítulo, relações de filiação adotiva. Finalmente, exploramos um conjunto de ações – tão importantes quanto aquelas levadas a cabo na socialização da roça – que contribuem para a parentalização das plantas (visitar, embelezar, conversar, ouvir, fazer resguardos, etc.).

Por fim, discutimos, no terceiro capítulo desta dissertação, as relações *mediadas* pelas plantas cultivadas. Essas mediações podem ser implícitas – como ilustrado pelo desfazimento do vínculo de familiarização, por meio do fogo culinário, a fim de alimentar parentes humanos –, negativas – evidenciadas na transformação das relações de cuidado e criação em relações predatórias e de abandono – ou positivas – exemplificadas pelo estabelecimento de redes de intercâmbio de plantas, sementes e mudas envolvendo diferentes sujeitos. Se a afinidade e a diferença figuram como pano de fundo da análise desenvolvida no capítulo 2, já aqui elas passam ao primeiro plano, haja vista que, sem

esses dois componentes, não é possível entender o interesse dos povos indígenas em adquirir plantas, diversificar coleções de espécies vegetais e apropriar-se dos cultivares dos outros, familiarizando, nesse processo, os filhos de alteridades produtivas e perigosas.

Nossa análise não buscou ser exaustiva nem “explicar” a literatura etnográfica consultada. Ao contrário, empreendemos uma *leitura* sistemática que recorreu a um esquema analítico-conceitual como forma de propor uma perspectiva – dentre inúmeras outras possíveis – acerca das relações entre povos indígenas e plantas cultivadas em roçados. Sendo assim, se a *familiarização* foi forjada conceitualmente a partir de contextos envolvendo relações, reais e simbólicas, com animais nos quais a predação se tornou o vetor principal, acreditamos que ela também é útil como ponto de vista, etnográfico e analítico, para entendermos as práticas ameríndias de cultivo e o uso recorrente do idioma da filiação no caso das plantas cultivadas. Dito de outro modo, a leitura que aqui desenvolvemos buscou salientar que as descrições etnográficas acerca das plantas das roças mostram a preocupação indígena de cultivar filhos, domesticar espaços florestais, apropriar-se daquilo que se entende como diferente e diverso e, sobretudo, fazer relações em mundos nos quais o *outro* pode ser adotado e criado por *donas* e *donos* diligentes. Faz-se parentesco *com* as plantas porque estas permitem, também, que se faça parentesco *por meio* delas – um círculo infundável que sempre demanda a refeitura, assim como as roças, as trocas, os parentes e as relações.

Referências Bibliográficas

ARCHAMBAULT, Julie. Taking love seriously in human-plant relations in Mozambique: toward an anthropology of affective encounters. **Cultural Anthropology**, v. 31, n. 2, p. 244-271, 2016.

BALÉE, William. The culture of amazonian forests. **Advances in Economic Botany**, v. 7, p. 1-21, 1989.

BALÉE, William. Biodiversidade e os Índios Amazônicos. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP : FAPESP, p. 385-393, 1993.

BALÉE, William. Historical Ecology: Premises and Postulates. In: BALÉE, W. (ed.). **Advances in Historical Ecology**. New York: Columbia University Press, p. 13-29, 1998.

BARNARD, Alan. Rules and prohibitions: the form and content of human kinship. In: INGOLD, T. (ed.). **Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, culture and social life**. London: Routledge, p. 783-812, 1994.

BECHELANY, Fabiano. **Suasêri**: a caça e suas transformações com os Panará. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Campinas, 316 p., 2017.

BECHELANY, Fabiano. & STURINI, Manuela Otero. **Kâprêpa Puu Popoti Hã: o livro da roça redonda dos Panará**. São Paulo: Instituto Socioambiental ; Altamira: Associação Iakiô, 2019.

BELTRÃO, Jane. Ser trabalhador/a entre povos indígenas: o Relatório Figueiredo sobre trabalhos espúrios em tempos ditatoriais. **Revista Trabalho Necessário**, v. 16, n. 31, p. 69-84, 2018.

BITTENCOURT, Luiz Paulo. **Criar e ser criado**: a familiarização como operador sociocosmológico no Juruá-Purus indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, 268 p., 2021.

BONILLA, Oiara. Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas). **Revista de Estudos e Pesquisas – FUNAI**, v. 2, n. 1, p. 7-60, 2005.

BRANDÃO, Clarice. **Bifurcação**: Parentesco e onomástica kajkwakhratxi. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, 153 p., 2021.

BROWN, Michael. **Tsewa's Gift**: Magic and meaning in an Amazonian Society. Washington: Smithsonian Institute Press, 1986.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. **Classificações em Cena: Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 273 p., 2006.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. **Entre Plantas e Palavras: Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 282 p., 2012.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Mundos de roças e florestas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v. 11, n. 1, p. 115-131, 2016.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Agricultura contra o Estado. *In*: CABRAL DE OLIVEIRA, J.; AMOROSO, M.; MORIM DE LIMA, A.; SHIRATORI, K.; MARRA, S.; EMPERAIRE, L. (org.). **Vozes Vegetais**: diversidade, resistências e histórias da floresta. São Paulo: Ubu Editora / IRD, p. 77-96, 2020.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta de achamento do Brasil**. Introdução e modernização do texto por Sheila Hue. Campinas: Editora da Unicamp, [1500] 2021.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes. **HAU – Journal of Ethnographic Theory**, v. 9, n. 1, p. 126-136, 2019.

CLASTRES, Pierre. A economia primitiva. *In*: CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, [1973] 2004, p. 173-195.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, [1974] 2017.

CLEMENT, Charles. & FREITAS, Fábio. Domestication and dispersal of native crops in Amazonia. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 11, n. 2, p. 13-15, 2013.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 46, p. 69-96, 2001.

COELHO DE SOUZA, Marcela. **O traço e o círculo**: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, 679 p., 2002.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. **Mana**, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004.

COELHO DE SOUZA, Marcela. & FAUSTO, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. **Revista de Antropologia**, v. 47, n. 1, p. 87-131, 2004.

COSTA, Luiz. Worthless movement: agricultural regression and mobility. **Tipiti – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 7, n. 2, p. 151-180, 2009.

COSTA, Luiz. The Kanamari Body-Owner: predation and feeding in Western Amazonia. **Journal de la Société des américanistes**, v. 96, n. 1, p. 169-192, 2010.

COSTA, Luiz. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. **Mana**, v. 19, n. 3, p. 473-504, 2013.

COSTA, Luiz. **The Owners of Kinship**: Asymmetrical relations in Indigenous Amazonia. Chicago: Hau Books, 2017.

COSTA, Luiz. & FAUSTO, Carlos. The enemy, the unwilling guest and the jaguar host: an amazonian story. **L’Homme**, v. 231-232, p. 195-226, 2019.

CROCKER, William. & CROCKER, Jean. **The Canela**: Kinship, Ritual, and Sex in an Amazonian Tribe. Belmont: Wadsworth/Thomson Learning, 2004.

DEGNEN, Cathrine. On vegetable love: gardening, plants, and people in the north of England. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 15, p. 151-167, 2009.

DESCOLA Philippe. Les affinités sélectives: Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. **L'Homme**, v. 33, n. 126-128, p. 171-190, 1993.

DESCOLA, Philippe. **In the society of nature: a native ecology in Amazonia**. Tradução de Nora Scott. Cambridge: Cambridge University Press, [1986] 1994.

DESCOLA, Philippe. **As Lanças do Crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia**. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, [1993] 2006.

DESCOLA, Philippe. **Beyond Nature and Culture**. Tradução de Janet Lloyd. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.

ECHEVERRI, Juan Alvaro. Substances and persons: on the culinary space of the People of the Centre. **Tipiti – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 13, n. 2, p. 91-104, 2015.

ECHEVERRI, Juan. & ROMÁN-JITDUTJAAÑO, Oscar 'Enokakuiedo'. Witoto ash salts from the Amazon. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 138, p. 492-502, 2011.

ECHEVERRI, Juan. & ROMÁN-JITDUTJAAÑO, Oscar 'Enokakuiedo'. Ash salts and bodily affects: Witoto environmental knowledge as sexual education. **Environmental Research Letters**, v. 8, p. 1-13, 2013.

EMPERAIRE, Laure. Dissonâncias vegetais: entre roças e tratados. In: CABRAL DE OLIVEIRA, J.; AMOROSO, M.; MORIM DE LIMA, A.; SHIRATORI, K.; MARRA, S.; EMPERAIRE, L. (org.). **Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta**. São Paulo: Ubu Editora / IRD, p. 57-76, 2020.

ERIKSON, Philippe. Animais demais. **Anuário Antropológico**, v. 2, p. 15-32, 2012.

EWART, Elizabeth. **Space and Society in Central Brazil: a panará ethnography**. London and New York: Routledge, 2013.

FAULHABER, Priscila. The production of the *Handbook of South American Indians Vol 3* (1936-1948). **Vibrant**, v. 9, n. 1, p. 82-111, 2012.

FAUSTO, Carlos. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. **American Ethnologist**, v. 26, n. 4, p. 933-956, 1999.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: EDUSP, 2001.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

FAUSTO, Carlos. Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia. **Current Anthropology**, v. 48, n. 4, p. 497-530, 2007.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FAUSTO, Carlos. & COSTA, Luiz. Afinidades e diferenças: algumas considerações sobre a política da consideração (parte 2). **Mana**, v. 28, n. 1, p. 1-33, 2022.

FAUSTO, Carlos. & NEVES, Eduardo. Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. **Antiquity**, v. 92, n. 366, p. 1604-1618, 2018.

GARCIA, Uirá. **Crônicas de caça e criação**. São Paulo: Hedra : Fapesp, 2018.

GARCIA, Uirá. Variations on hunting and care: ownership, kinship and other interspecific relationships in the Eastern Amazon. **Tipiti – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 17, n. 1, p. 52-66, 2021.

GIRALDIN, Odair. **Cayapó e Panara**: Luta e sobrevivência de um povo. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 212 p., 1994.

GIRALDIN, Odair. **Axpên Pyråk**: História, cosmologia, onomástica e amizade formal apinaje. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 296 p., 2000.

GROSS, David. Protein capture and cultural development in the Amazon Basin. **American Anthropologist**, v. 77, n. 33, p. 526-549, 1975.

HARAWAY, Donna. **Staying with the Trouble**: making kin in the Chthulucene. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

KELLY, José. & MATOS, Marcos. Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. **Mana**, v. 25, n. 2, p. 391-426, 2019.

KOHN, Eduardo. Anthropology of Ontologies. **Annual Review of Anthropology**, v. 44, p. 311-327, 2015.

LAGROU, Elsje. & BELAUNDE, Luisa Elvira. Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. **Sociologia e Antropologia**, v. 01-02, p. 9-33, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The use of wild plants in Tropical South America. *In*: STEWARD, J. (ed.). **Handbook of South American Indians – Volume 6. Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians**. Washington: Government Printing Office, p. 465-486, 1950.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O totemismo hoje**. Tradução de José António Braga Fernandes Dias. Lisboa: Edições 70, [1962] 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, [1991] 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, [1964] 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus Editora, [1962] 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de arcaísmo em etnologia. *In*: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Ubu Editora, [1958] 2017a, p. 105-122.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A análise estrutural em linguística e antropologia. *In*: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Ubu Editora, [1958] 2017b, p. 41-62.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As organizações dualistas existem?. *In*: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Ubu Editora, [1958] 2017c, p. 135-164.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim: O povo Yudjá e a perspectiva**. Rio de Janeiro/São Paulo: NuTI : ISA : UNESP, 2005.

MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso**: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 313 p., 2009.

MAIZZA, Fabiana. Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara. **Mana**, v. 20, n. 3, p. 491-518, 2014.

MAIZZA, Fabiana. Persuasive kinship: human-plant relations in Southwest Amazonia. **Tipití – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 15, n. 2, p. 206-220, 2017.

MAIZZA, Fabiana. Especulações sobre pupunheiras ou *cuidar com* parentes-planta. In: CABRAL DE OLIVEIRA, J.; AMOROSO, M.; MORIM DE LIMA, A.; SHIRATORI, K.; MARRA, S.; EMPERAIRE, L. (org.). **Vozes Vegetais**: diversidade, resistências e histórias da floresta. São Paulo: Ubu Editora / IRD, p. 213-227, 2020.

MALINOWSKI, Bronislaw. Kinship. **Man**, v. 30, p. 19-29, 1930.

MANCUSO, Stefano, **Revolução das plantas**. Tradução de Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora, [2017] 2019.

MANCUSO, Stefano. **A incrível viagem das plantas**. Tradução de Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora, [2018] 2021.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**: Precedido de Introdução à obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, p. 181-312, [1925] 2005.

MEGGERS, Betty. Environmental Limitation on the Development of Culture. **American Anthropologist**, v. 56, n. 5, p. 801-824, 1954.

MELATTI, Julio Cezar. Aspectos culturais (não linguísticos) dos povos falantes de línguas do tronco Macro-Jê. In: MIRANDA, M.; BORGES, Á.; SANTANA, S.; SOUSA, S. (org.). **Línguas e Culturas Macro-Jê**: Saberes entrecruzados. Barra do Garças: GEDELLI/UFMT, 2020, p. 37-94.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. **Seara de homens e deuses**: Uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Campinas, 153 p., 2001.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. **Da cultura à natureza**: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 241 p., 2006.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Transformar as plantas, cultivar o corpo. *In*: CABRAL DE OLIVEIRA, J.; AMOROSO, M.; MORIM DE LIMA, A.; SHIRATORI, K.; MARRA, S.; EMPERAIRE, L. (org.). **Vozes Vegetais**: diversidade, resistências e histórias da floresta. São Paulo: Ubu Editora / IRD, p. 140-153, 2020.

MENEZES, Tarsila dos Reis. **O passado, o presente e o futuro nas plantas Puruborá (Rondônia)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, 237 p., 2016.

MILLER, Theresa. Growing gardens: towards a theory of ecological aesthetics performances in indigenous Amazonia. **Enfoques**, v. 12, n. 1, p. 92-113, 2013.

MILLER, Theresa. **Plant Kin**: A Multispecies Ethnography in Indigenous Brazil. Austin: University of Texas Press, 2019.

MONTICELLI, Caio. O cultivo da mandioca por um povo indígena adventista na Amazônia. **Maloca**, v. 4, p. 01-25, 2021.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. **“Brotou batata para mim”**: Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil). Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 428 p., 2016.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. Etnografias Jê e as plantas cultivadas: contribuições para o debate sobre sistemas agrícolas tradicionais. **Revista de @ntropologia da UFSCAR**, v. 11, n. 2, p. 293-325, 2019.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela.; PRUMKWYJ KRAHÔ, Creuza.; ALDÉ, Veronica. Histórias e cantos do milho krahô: as muitas vozes do Cerrado. *In*: CABRAL DE OLIVEIRA, J.; AMOROSO, M.; MORIM DE LIMA, A.; SHIRATORI, K.; MARRA, S.; EMPERAIRE, L. (org.). **Vozes Vegetais**: diversidade, resistências e histórias da floresta. São Paulo: Ubu Editora / IRD, p. 283-300, 2020.

MYERS, Natasha. Conversations on plant sensing: notes from the field. **Nature Culture**, v. 3, p. 35-66, 2015.

NEVES, Eduardo. Castanha, pinhão e pequi ou a alma antiga dos bosques do Brasil. *In*: CABRAL DE OLIVEIRA, J.; AMOROSO, M.; MORIM DE LIMA, A.; SHIRATORI, K.; MARRA, S.; EMPERAIRE, L. (org.). **Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta**. São Paulo: Ubu Editora / IRD, p. 109-124, 2020.

NEVES, Eduardo. & HECKENBERGER, Michael. The Call of the Wild: Rethinking food production in Ancient Amazonia. **Annual Review of Anthropology**, v. 48, p. 371-388, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. **Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None**. Edição de Adrian Del Caro e Robert B. Pippin. Tradução de Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, [1883-1885] 2006.

NIMUENDAJU, Curt. **The Apinayé**. Tradução de Robert H. Lowie. Edição de Robert H. Lowie e John M. Cooper. Washington: The Catholic University of America Press, 1939.

NIMUENDAJU, Curt. **The Šerente**. Tradução de Robert H. Lowie. Los Angeles: The Southwest Museum Administrator of the Fund, 1942.

NIMUENDAJU, Curt. **The Eastern Timbira**. Tradução e Edição de Robert H. Lowie. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1946.

OTERO DOS SANTOS, Júlia. Bebida, roça, caça e as variações do social entre os Arara de Rondônia. **Espaço Ameríndio**, v. 10, n. 2, p. 118-161, 2016.

OVERING, Joanna.; FORTIS, Paolo.; MARGIOTTI, Margherita. Kinship in Anthropology. **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**, v. 13, p. 36-43, 2015.

POSEY, Darrell. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. **Agroforestry systems**, v. 3, n. 2, p. 139-158, 1985.

POSEY, Darrell. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). *In*: RIBEIRO, B. (org.). **Suma Etnológica Brasileira I**. Petrópolis: FINEP : Editora Vozes, 1986.

RIBEIRO, Perla. **Plantas-filha e a Beleza das Roças: o lugar das plantas na cosmologia Apinajé**. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 91 p., 2015.

RIVAL, Laura. The growth of family trees: Huaorani conceptualization of Nature and Society. *Man*, v. 28, n. 4, p. 635-652, 1993.

RIVAL, Laura. Seed and clone: a preliminary note on manioc domestication, and its implication for symbolic and social analysis. *In*: RIVAL, L. & WHITEHEAD, N. (eds.). **Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière**. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 57-80.

RIVAL, Laura. Domesticating the landscape, producing crops and reproducing society in Amazonia. *In*: PARKIN, D. & ULIJASZEK, S. (ed.). **Holistic Anthropology: Emergence and convergence**. New York: Berghahn Books, 2007, p. 72-90.

ROOSEVELT, Anna. Arqueologia Amazônica. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos Índios no Brasil**. Tradução de John Monteiro. São Paulo: Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, p. 53-86, 1992.

ROSS, Eric. Food taboos, diet, and hunting strategy: the adaptation to animals in Amazon Cultural Ecology [and comments and reply]. *Current Anthropology*, v. 19, n. 1, p. 1-36, 1978.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. *In*: RUBIN, G. **Política do sexo**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, [1975] 2017, p. 9-61.

SAHLINS, Marshall. A sociedade afluyente original. *In*: SAHLINS, M. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, [1972] 2004, p. 105-151.

SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. New York: Routledge Classics, [1972] 2017.

SCHNEIDER, David. **A critique of the study of kinship**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SCOTT, James. **Against the grain: A deep history of the earliest states**. New Haven and London: Yale University Press, 2017.

SEEGER, Anthony. Corporação e corporalidade: ideologias de concepção e descendência. *In*: SEEGER, A. **Os Índios e Nós: Estudos sobre sociedades tribais brasileiras**. Rio de Janeiro: Editora Campus, p. 127-132, 1980.

SEEGER, Anthony. **Nature and Society in Central Brazil: The Suya Indians of Mato Grosso**. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

SEEGER, Anthony.; DAMATTA, Roberto.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, n. 32, p. 2-19, 1979.

SHIRATORI, Karen. **O olhar envenenado**: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM). Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, 413 p., 2018.

SHIRATORI, Karen. Vegetalidade humana e o medo do olhar feminino. *In*: CABRAL DE OLIVEIRA, J.; AMOROSO, M.; MORIM DE LIMA, A.; SHIRATORI, K.; MARRA, S.; EMPERAIRE, L. (org.). **Vozes Vegetais**: diversidade, resistências e histórias da floresta. São Paulo: Ubu Editora / IRD, p. 228-243, 2020.

SOARES-PINTO, Nicole. Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016). **BIB**, n. 87, v. 3, p. 105-132, 2018.

STADEN, Hans. **Hans Staden's True History**: An account of cannibal captivity in Brazil. Edição e tradução de Neil L. Whitehead e Michael Harbsmeier. Durham: Duke University Press, 2008.

STEWARD, Julian. Culture Areas of the Tropical Forest. *In*: STEWARD, J. (ed.). **Handbook of South American Indians – Volume 3. The Tropical Forest Tribes**. Washington: Government Printing Office, p. 883-899, 1948.

STEWARD, Julian. South American Cultures: An Interpretative Summary. *In*: STEWARD, J. (ed.). **Handbook of South American Indians – Volume 5. The Comparative Ethnology of South American Indians**. Washington: Government Printing Office, p. 669-772, 1949.

TAYLOR, Anne-Christine. Wives, pets and affines: marriage among the Jivaro. *In*: RIVAL, L. & WHITEHEAD, N. (eds.). **Beyond the visible and the material**: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 45-56.

TSING, Anna. **The mushroom at the end of the world**: on the possibility of life in capitalist ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TYLOR, Edward B. **Anthropology: An introduction to the study of man and civilization**. London: MacMilland and Co., 1881.

VANZOLINI, Marina. **Centralização e faccionalismo: Imagens da política no Alto Xingu**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, 119 p., 2006.

VANZOLINI, Marina. **A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu**. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

VANZOLINI, Marina. & WINKLER, Yuri Werner. Sal vegetal aweti (Alto Xingu). *In*: CARNEIRO DA CUNHA, M.; MAGALHÃES, S.; ADAMS, C.; MORIM DE LIMA, A.; CABRAL DE OLIVEIRA, J.; SHIRATORI, K. **Povos Tradicionais e Biodiversidade no Brasil – Seção 8: Conhecimentos associados à biodiversidade**. São Paulo: SBPC, p. 192-194, 2021.

VANZOLINI, Marina. & WINKLER, Yuri Werner. Sal vegetal no Alto Xingu. *In*: BRITOS, A.; CHIZZOLINI, B.; PITOMBO, R. **Verdejar ante a ruína: escritos para cultivar novos mundos**. São Paulo: Anai Graciela Vera Britos, 2021, p. 38-45.

VANZOLINI, Marina. & WINKLER, Yuri Werner. Os donos do sal. **PISEAGRAMA**, edição especial *Vegetalidade*, p. 88-91, 2023.

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 8, p. 347-365, 2002.

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como gente: formas do canibalismo wari'** (Pakaa Nova). Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a, p. 403-455.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002b, 345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Imagens da natureza e da sociedade. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002c, p. 319-344.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O problema da afinidade na Amazônia. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002d, p. 89-180.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipiti – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, i. 1, 2004, p. 3-22.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos**, v. 77, p. 91-126, 2007.

WALKER, Harry. **Under a watchful eye: self, power, and intimacy in Amazonia**. Berkeley: University of California Press, 2013.

ZARAMELLA, Jéssica. Aprendendo a ouvir as mulheres Kawaiwete-Kaiabi: um breve relato etnográfico. **Wamon**, v. 5, n. 1, p. 75-87, 2020.

ZARUR, George. **Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu**. Brasília: FUNAI, 1975.

Produções Audiovisuais

KIARÃSÁ YÕ SÂTY: O amendoim da cutia. Direção e Fotografia: Komoi Panará e Paturi Panará. Edição: Vincent Carelli e Leonardo Sette. Produção: Vídeo nas Aldeias em parceria com IAKIÔ – Associação Panará. 2005, 51 min, color.

Acesso: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=43>

TUKYT KIRAJ: O sabor do sal. Realização: AIPA – Associação Indígena do Povo Aweti. Filmagens: Karuarawi Aweti, Tarukui Aweti, Maiutá Jariwunu Kamaiurá, Yumuin Aweti, Yawatau Aweti. Tradução: Awajatu Aweti, Karuarawi Aweti, Marina Vanzolini. Edição: Julia Bernstein. Desenhos: Tamoni Aweti, Matawaru Aweti, Karumã Aweti. Rio de Janeiro: Maraberto Filmes, 2012. 1 DVD (40 min.), color.