



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Alberto Luiz de Andrade Neto

COSMOTÉCNICA DAS PLANTAS:
emergência de clones de mandioca na Amazônia indígena

Florianópolis, 2023

Alberto Luiz de Andrade Neto

COSMOTÉCNICA DAS PLANTAS:

emergência de clones de mandioca na Amazônia indígena

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de doutor em Antropologia Social. Orientador: Prof. Dr. Jeremy Paul Jean Loup Deturche.

Florianópolis, 2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Andrade Neto, Alberto Luiz de
COSMOTÉCNICA DAS PLANTAS : emergência de clones de
mandioca na Amazônia indígena / Alberto Luiz de Andrade
Neto ; orientador, Jeremy Paul Jean Loup Deturche, 2023.
335 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis,
2023.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Plantas de mandioca. 3.
Povos indígenas. 4. Ontologias ameríndias. 5. Antropologia
da técnica. I. Deturche, Jeremy Paul Jean Loup. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Alberto Luiz de Andrade Neto

COSMOTÉCNICA DAS PLANTAS:

emergência de clones de mandioca na Amazônia indígena

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Joana Cabral de Oliveira, Dr.(a)

Instituição UNICAMP

Prof. Caetano Kayuna Sordi Barbará Dias Dr.

Instituição UFSC

Prof.(a) Evelyn Martina Schuler Zea Dr.(a)

Instituição UFSC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutora em Antropologia Social.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Jeremy Paul Jean Loup Deturche Dr.

Orientador

Florianópolis, 2023

À lucubração

AGRADECIMENTOS

Ingressar na graduação em Museologia na Universidade Federal de Santa Catarina em 2012 e passar longos anos continuamente na mesma instituição de ensino superior – com projetos de mestrado e doutorado na pós-graduação em Antropologia Social – foi um dos maiores presentes que recebi da vida. Por tantos dias e noites, percorri suas salas de aula, corredores, RUs, bibliotecas, chãos de *petit pavé* e seu bosque com muita alegria e extremo prazer. Rememorar esses anos de estudos é um processo de muita emoção e saudade, pois foi ali que pude crescer enquanto um sujeito adulto, me entregar a um sem-número de páginas e estabelecer amizades duradouras. Agradeço o privilégio de cursar uma universidade pública de muito prestígio e ser a primeira pessoa da minha família que teve a oportunidade de se sentar nas tão desejadas cadeiras acadêmicas.

Agradeço aos que com muita força construíram – e constroem – diariamente a universidade pública brasileira. Em especial, àquelas pessoas que estão à frente de projetos que lutam por políticas de permanência para estudantes de baixa renda, de escolas públicas e autodeclarados(as) negros(as), pardos(as), indígenas e quilombolas.

Agradeço ao meu orientador, Jeremy Paul Jean Loup Deturche, que desde a minha graduação em Museologia torna a Antropologia e os estudos das Ciências Humanas universos largamente fascinantes. Anos após, Deturche aceitaria oficial – e gentilmente – meu pedido de orientação de mestrado e permaneceríamos juntos até o final do atual processo de doutoramento. Ambos os momentos na pós-graduação foram em sua maioria de muita tranquilidade e aprendizado; e isso se deve deveras ao trabalho atencioso e educado do orientador. Fato é que, propositalmente, tornei a distância entre neófito e mestre

muito maior que o habitual, mas ainda assim Deturche sempre se mostrou atento às minhas indagações e cortês aos meus longuíssimos e abundantes *e-mails*. Devo a ele muita gratidão pelas inúmeras aulas e diversas conversas que tivemos, sendo que elas construíram também minhas curiosidades e interesses acadêmicos.

Sou grato aos professores e professoras que me ajudaram a trilhar os caminhos universitários, sendo que alguns/algumas deles(as) já estão comigo numa trajetória de mais de uma década. A generosidade, o apoio e o carinho que me endereçaram fortaleceram o dia a dia dos longos anos de estudos na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Cito Maria Bernardete Ramos Flores, Leticia Borges Nedel, Wagner Miquéias Felix Damasceno, Maria Eugenia Domínguez, Luciana Silveira Cardoso, Luciane Zanenga Scherer, Alicia Norma González de Castells, Evelyn Martina Schuler Zea, Rafael Victorino Devos, Gabriel Coutinho Barbosa, José Antonio Kelly Luciani, Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, Márnio Teixeira-Pinto, Oscar Calávia Sáez (com ênfase nos *e-mails* trocados), Vânia Zikan Cardoso, Viviane Vedana, Esther Jean Langdon e Miriam Furtado Hartung.

Aos professores Joana Cabral de Oliveira, Gilton Mendes dos Santos e José Antonio Kelly Luciani agradeço pela leitura atenciosa do meu projeto, ainda na qualificação de doutorado, e pelas palavras e referências que compartilharam comigo naquele momento. Posteriormente, agradeço aos três pela ajuda com as minhas indagações enviadas por *e-mail*. A gentileza deles e dela foi de grande importância para a elaboração e finalização da presente pesquisa. Em uma nova etapa do doutoramento, Cabral de Oliveira e Kelly Luciani estiveram ainda na qualificação do copião de tese e suas palavras foram fundamentais para que eu

pudesse prosseguir com a pesquisa. Já na defesa de tese propriamente dita, Cabral de Oliveira novamente me auxiliou bastante com apontamentos em relação ao material final da pesquisa. Em tal ocasião Evelyn Martina Schuler Zea e Caetano Kayuna Sordi Barbará Dias também teceram comentários preciosos, os quais tentei incorporar na redação final da pesquisa.

Agradeço a minha turma de doutorado (2019), com a qual, antes dos fatídicos anos de pandemia (2020/2021/2022), pude tecer trocas intensas e compartilhar muitos aprendizados presencialmente (e muitos(as) também me deram forças nos árduos tempos pandêmicos). Cito especialmente os nomes de Vanessa Fonte Oliveira, Alexsander Brandão Carvalho de Souza, Ana Valéria Salza Vasconcelos, Dassuem Reis Nogueira, Bianca Hammerschmidt, Beatriz Damboski Búrigo, Cauane Gabriel Maia, Leonardo Garcia Carneiro, Elis do Nascimento Silva, Manuel Felipe Ansaldo Roloff, Sthephanie Ribeiro, Lino Gabriel Nascimento, Lúnia Costa Dias, Evimárcio Cunha Aguiar e Jaqueline Conceição da Silva. A eles sou grato por tudo!

Lembro-me também daqueles(as) colegas que entraram no mestrado do PPGAS-UFSC no mesmo ano em que eu entrei no doutorado, de modo que pudemos estabelecer diálogos muito estreitos e vivermos importantes lutas pela construção de uma universidade pública ainda mais inclusiva e democrática (haja vista os movimentos estudantis aos quais nos lançamos naquela época): Priscila Oliveira dos Anjos, Ítalo Rodrigo Mongcõnnan Reis, Ivan Tadeu Gomes de Oliveira, Marília Pinheiro Rosa de Castro, Bárbara Elice da Silva de Jesus, Ana Clara Ferruda Zilli e Luciana Fernandes da Silva.

Agradeço também a confiança e generosidade que em mim depositaram os alunos e alunas da graduação em Antropologia, durante o estágio de docência ao

qual me apliquei. Tivemos momentos muito especiais e de frutíferas trocas na disciplina de “Cultura e Meio Ambiente” (2019/2). Valeu!

Às trocas que tive no Grupo de Pesquisas CANOA – Coletivo de Estudos em Ambientes, Percepções e Práticas – tanto com os professores e professoras quanto com o corpo discente de diferentes áreas de estudos. No CANOA também participei da organização do evento ReACT – VII Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (2019) e tal experiência foi bastante enriquecedora e cheia de encontros fecundos, sendo que naquela oportunidade recebemos com muita admiração a pesquisadora Anna Tsing.

De modo mais geral, agradeço aos sujeitos que constroem diariamente – e zelam incansavelmente – pelas universidades brasileiras. Viva a ciência! Viva a bravura e a força do povo!

Aos amigos e amigas agradeço pelas longas diversões, boas conversas e inúmeras “boias salva-vidas” lançadas. Além daqueles(as) que mencionei anteriormente, devo nomear também o carinho desprendido por Moany Müller, Filipe Búrigo, Juliana Mesquita Zikan França, Manoela Nascimento Souza, Joelma Batista do Nascimento, Rosilene Fonseca Pereira (Rosi Waikhon), Jacqueline Candido Guilherme, João Carlos, Poliana Silva Santana, Érica Abreu, Gabriela Sagaz, Igor Costa Oliveira, Roberta Porto, Will Lucas Silva Pena, Lenemar Pedroso, entre tantos(as) outros(as). Agradeço também a paciência e a generosidade infinita de Margarida Pontes que me auxiliou – com tanta beleza – na revisão da presente pesquisa.

Devo citar a gentileza daqueles(as) que cederam as imagens de seus trabalhos artísticos e/ou que me auxiliaram nos trâmites para ter a autorização de uso dessas obras na tese. Agradeço a Denilson Baniwa, Joseca Yanomami, Dário

Vitório Kopenawa Yanomami (Hutukara Associação Yanomami), Ibã Huni Kuin (Movimento dos Artistas Huni Kuin [MAHKU]). Também Taynara Lima e Guilherme Giufrida (ambos do Museu de Arte de São Paulo [MASP]). E, por fim, Amanda Latosinski, Fabrício Araújo, Marcos Wesley de Oliveira, Claudio Tavares e Aloisio Cabalzar (todos do Instituto Socioambiental [ISA]).

De maneira mais ou menos indireta – ou, dito de outra forma, de modo extremamente crucial –, agradeço a Davi Kopenawa Yanomami por ter me impactado de maneira profunda e transformadora com as suas palavras-desenhos lançadas no livro *A queda do céu*. Como obra-prima do século XXI, acredito que tal referência literária é fundamental para projetarmos alternativas de futuro num contexto [local-global] mergulhado em ruínas e contaminações. Tanto em minhas leituras de seus textos quanto nas oportunidades em que pude vê-lo presencialmente – aliás, Kopenawa nos presenteou com a sua presença em um evento de discentes que organizamos na UFSC – foram situações de tamanha felicidade e bastante importantes – amplamente – na minha formação acadêmica.

Devo mencionar ainda a fabulosa *companhia* das plantas do quintal da nossa casa aqui em Palhoça (SC). Especialmente nos anos pandêmicos, pois a presença dessas vegetalidades urbanas reforçou um aspecto muito difícil de se vislumbrar numa época virulenta: a vivacidade do mundo. Por exemplo, recordo-me piamente do pé de figo que em certo momento estava com seus galhos totalmente expostos e aos poucos ganhou algumas folhinhas, e, de repente, ficou recheado com folhas enormes de um verde bastante escuro. Logo após, vingaram seus grandes – e deliciosos – frutos roxos. E tais doçuras em formato de esferas vibrantes alimentaram o povo de casa e atraíram ainda diversos insetos e lindos passarinhos de uma cor azul-acinzentada. Igualmente, o caquizeiro nos avisava

da emergência de vida com o rompimento das folhas de seus galhos nus, no aparecimento de suas miúdas flores amarelas, na aproximação de abelhas e lagartas ao seu redor e na manifestação de seus suculentos frutos laranjas iluminadíssimos.

Lembro-me também dos agigantados limões-cravos da árvore multicolor dos fundos de nossa residência, das parreiras de chuchu, maracujá e uva que se alongavam fartamente nas cercas e muros por meio de “molinhas” de um verde muito brilhante. Além deles, os pés de alecrim, lavanda, melissa e hortelã nos presenteavam com suas substâncias relaxantes em tempos nos quais o governo brasileiro compactuava-se com a morte. No mais, rosas, orquídeas, palmas e margaridas floriam e se exibiam só para nós com seus largos sorrisos coloridos (aliás, resalto, feições estas visíveis sem a necessidade de utilização de máscaras de uso pessoal).

Diante das experiências de horror da Covid-19, faço uso de um poema de Ana Martins Marques, d’*O livro dos jardins* (2019, p. 39-40), para traduzir e conduzir meus agradecimentos às *companheiras* plantas domésticas:

*Deste lado
da cerca do jardim
estamos.
Do outro lado
o mundo.
Dias inteiros
bateram contra a cerca
e vemos agora seus pedaços
entre os cogumelos podres
no chão.
Pássaros voltam do inverno
o tempo é de recomeço
e o jardim sobreviveu
ao moinho das estações.
Também nós
nos reerguemos
sobre as cinzas e as bombas e os cadáveres.*

*Nenhum jardim
é inocente.
Não se misturam
as coisas e as palavras
intraduzíveis umas pelas outras:
de nada vale colocar um seixo no lugar de um
nome
que falta
ou adornar um verso
com uma flor de laranja.
O gelo que um dia destruiu o jardim
deixou intacto este poema.
Silenciosos
estranhos
andamos ladeando
a cerca
sentindo sobre os ombros
o peso novo do verão.
Usamos palavras antigas
pedra folha e noite.
Só nelas ainda
confiamos.*

Agradeço também aos meus pais – Gladis Cenaque de Andrade e Claudomir Luiz de Andrade – por sempre me apoiarem com muito entusiasmo e pelo incentivo que me deram desde a infância para que eu me empenhasse nos estudos [acadêmicos]. Recordo-me com carinho de todo o esforço e trabalho deles para a minha criação, bem como a da minha irmã. Ademais, agradeço justamente a minha irmã – Suliana Cenaque de Andrade – pelos inúmeros passeios de carro, as centenas de trilhas e banhos de mar, e pelo companheirismo de uma vida toda. A cada um da minha família do interior de São Paulo, por sempre me receberem de braços abertos – e em seus colos quentes – em todas as oportunidades que pude tirar férias perto deles(as).

Finalmente, agradeço ao CNPq pela bolsa de estudos e a todas as agências de fomento que tornam possíveis as pesquisas nas universidades brasileiras. Obrigado!

RESUMO

A presente tese é um estudo sobre as relações travadas entre as plantas de mandioca e os sujeitos indígenas. Aqui tais relacionais estão orientadas sob o idioma do parentesco e apontam para uma técnica de clonagem. Nesse sentido, a pesquisa revisita uma série de publicações que expuseram traços dessas relações, e sintetiza as formas com que as parentalidades entre plantas e humanos são constituídas, acentuando veredas afetivas, técnicas e consubstanciais. Cruzando o tratamento agrícola amazônico e as teorias de André-Georges Haudricourt sobre os clones melanésios, este estudo propõe uma reflexão sobre as cosmotécnicas dos mundos indígenas, tendo em vista as maneiras de produção de plantas, pessoas e coletividades ameríndias. E também as formas locais encontradas para amansar a sistemática periculosidade que se levanta contra as roças e capoeiras, manejo este capaz de fazer brotarem horizontes arregimentados na diversidade.

Palavras-chave: clonagem; ontologias ameríndias; plantas de mandioca; povos indígenas; propagação vegetativa; técnica.

ABSTRACT

This dissertation studies of the relationships between cassava plants and indigenous people. Here such relations are oriented under the language of kinship, which point to a cloning technique. In this sense, the research revisits a series of publications that exposed traces of these relationships, and summarizes the ways in which parenting between plants and humans is constituted, highlighting affective, techniques and consubstantial paths. Crossing Amazonian agricultural treatment and André-Georges Haudricourt's theories about Melanesian clones, it proposes a reflection on the cosmotechniques of indigenous worlds, taking into account the ways of producing plants, persons and Amerindian communities. It also reflects on the local ways found to tame the systematic danger that arises to the gardens and ex-gardens, management which is capable of sprouting regimented horizons in diversity.

Keywords: amerindian ontologies; cassava plants; cloning; indigenous peoples; technique; vegetative propagation.

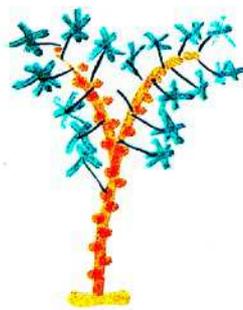
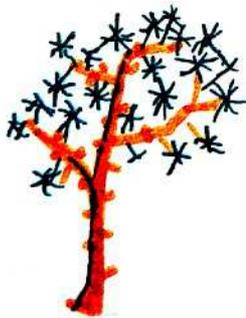
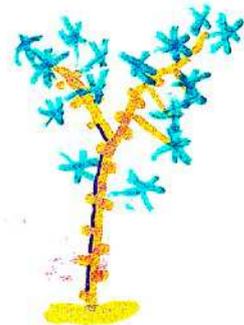
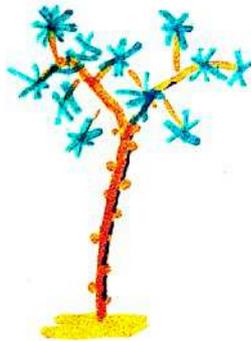
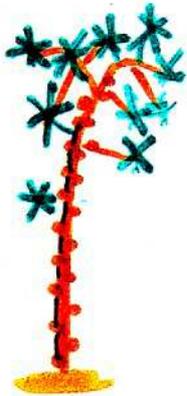
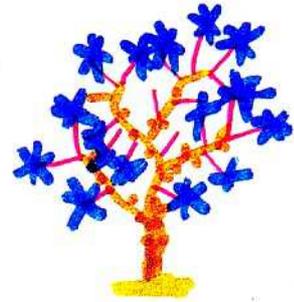
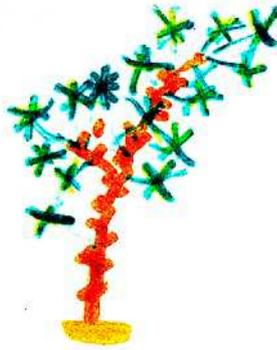
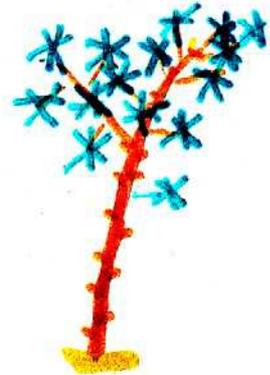
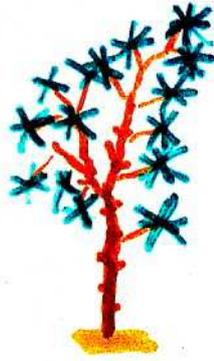
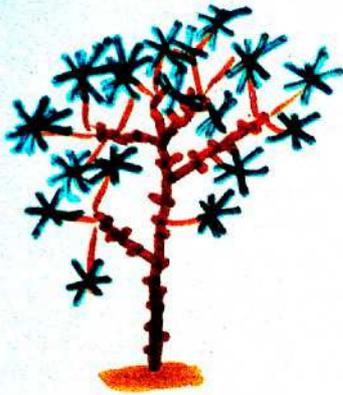
LISTA DE FIGURAS

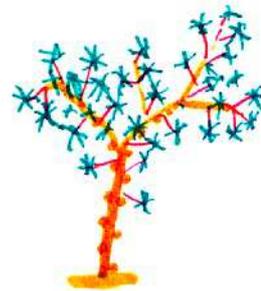
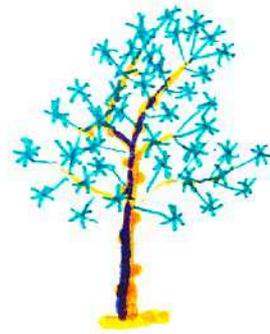
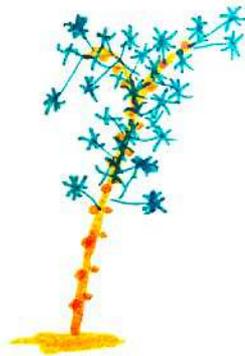
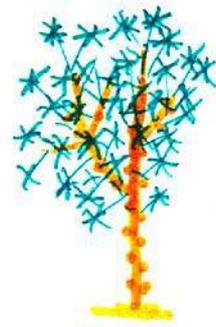
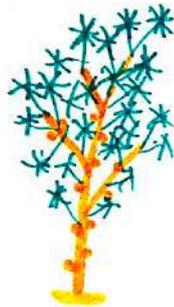
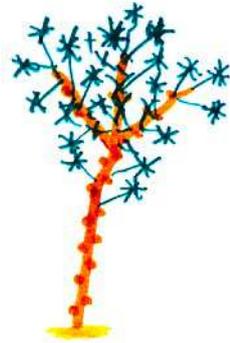
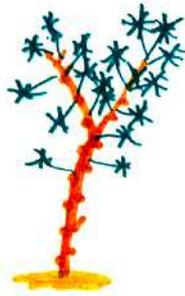
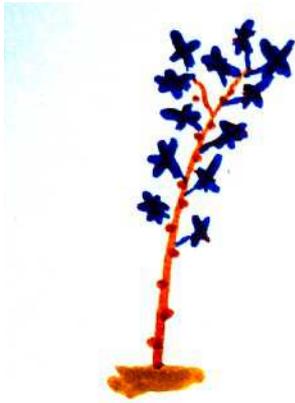
Figura 1 – Ilustração de Feliciano Lana (plantas de mandioca).....	21
Figura 2 – Ilustração de Feliciano Lana (plantas de mandioca).....	22
Figura 3 – Ilustração de Feliciano Lana (plantas de mandioca).....	23
Figura 4 – Ibã Huni Kuin e Tuin Huni Kuin, <i>Plantando a maniva</i> , 2020.....	57
Figura 5 – Ibã Huni Kuin e Tuin Huni Kuin, <i>Plantação</i> , 2020.....	58
Figura 6 – Ilustração de Joseca Yanomami.....	118
Figura 7 – Denilson Baniwa, <i>Re-Antropofagia</i> , 2018.....	136
Figura 8 – Denilson Baniwa, <i>Re-Antropofagia</i> , 2018 (detalhe).....	137
Figura 9 – Tese de Christine Hugh-Jones.....	275

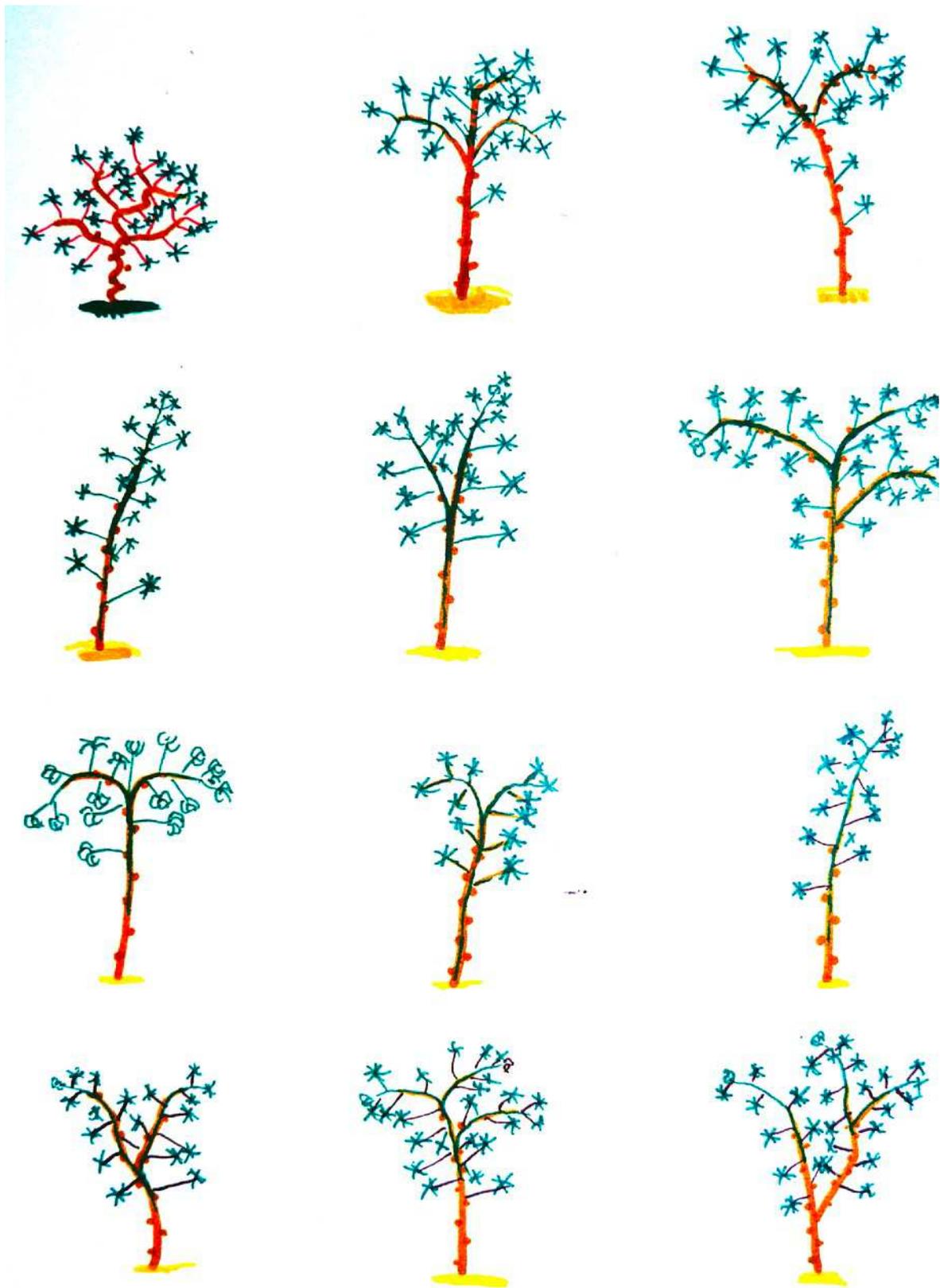
POVOS INDÍGENAS CITADOS NA TESE

1. Achuar
2. Aguaruna (Awajun)
3. Airo-Pai (Secoya)
4. Apiaká
5. Apinajé
6. Apurinã (Popukare)
7. Arapaço
8. Araweté (Bide)
9. Bakairi
10. Baniwa
11. Bará (Waípinõmakã)
12. Barasana (Panenoá/Hanera)
13. Desana
14. Enawenê-nawê
15. Galibi-Marworno
16. Guarani
17. Guarani-Kaiowá
18. Huambisa (Wampis)
19. Huaorani
20. Jamamadi
21. Jarawara
22. Kajkwakratxi (Tapayuna)
23. Kanak
24. Kanamari
25. Karapanã (Muteamasa/Ukopinõpõna)
26. Karitiana
27. Katukina
28. Katukina do Rio Biá
29. Kawahiva
30. Kawaiwete (Kaiabi)
31. Kaxinawá (Huni Kuin)
32. Krahô
33. Kurâ (Bacairi/Bakairi)
34. Kuikuro
35. Macuxi (Pemon)
36. Makuna (Yeba-masã)
37. Manoki (Irantxe)

38. Marubo
39. Matses
40. Mebêngôkre-Kayapó
41. Muinane
42. Munduruku
43. Myky
44. Nadöb
45. Nambikwara
46. Panará
47. Paresí Halíti
48. Paumari
49. Piaroa
50. Puruborá
51. Quéchua-lamas
52. Rikbaktsa
53. Sanöma
54. Shipibo-Conibo
55. Shiwiar
56. Shuar
57. Siona
58. Taiwano (Ukohinomasã)
59. Tariana
60. Tatuyo (Umerekopinö)
61. Tukano
62. Tuyuka
63. Uitoto
64. Waikhana (Pirá-tapuia)
65. Wajãpi
66. Wapishana
67. Werekena
68. Wuyjuyu (Munduruku)
69. Yaminawa
70. Yanomami
71. Yudjá







Na página atual e nas folhas anteriores, ilustrações [sem título; sem data] do artista Feliciano Lana (em memória). Elas exibem a diversidade de plantas de mandioca nos mundos indígenas amazônicos. As imagens foram gentilmente cedidas pelo Instituto Socioambiental (ISA).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1. Os fios da meada: o parentesco das mandiocas e notas metodológicas..28
2. Base de trabalho: sobre a “cosmotécnica das plantas”.....33
3. Os clones e as sementes: indicações técnicas e botânicas.....39
4. Coabitação e as histórias das mulheres indígenas: as mandiocas como “espécies companheiras”.....45
5. Estrutura das partes da tese.....53

PARTE I – “Fazer parentes”: as relações de parentalidade das plantas de mandioca na Amazônia indígena

1. Interrogação primeva: interpelação das plantas de mandioca e de seus clones.....59
2. As mandiocas vampiras: filhas-plantas de mandioca e mães-humanas..67
3. As relações sociais nos roçados: seguindo o parentesco dos clones de plantas de mandioca.....77
4. Relações de filiação: a pungente fertilidade dos mundos ameríndios....81
5. O superabundante parentesco Arawá: a respeito das dinâmicas terrenas e terrenas-celestes.....90
6. O chão da coparentalidade: breves notas sobre o caso Macuxi.....100
7. Engajamento (co)parental: as relações de parentesco forjadas no trabalho das roças e na consubstancialidade da cerveja de mandioca.....106
8. As mães mandiocas e as irmãs mandiocas: o desejo porvindouro.....110
9. A transmissão geracional do “valor de fertilidade” (*Në rope*): tradução xamânica yanomami da relação planta-humano.....113
10. Síntese parental.....119

PARTE II – Repercussões cosmotécnicas: por uma miríade ameríndia de mandiocas, corpos, substâncias, narrativas de origem etc.

1. Das plantas às substâncias, das substâncias às plantas e outras realimentações: duas cenas Tukano para a subversão dos determinismos obsoletos.....	138
2. Avizinados do Vale do Juruena: plantar corpos, corporificar vegetalidades, forjar seiva-sangue.....	152
3. Reverberações cosmotécnicas: cadeias operatórias de amido e carne.....	169
4. Ações vegetais: acerca de <i>seduções</i> e <i>considerações</i> mandioqueiras..	181
5. Tatear mundos <i>com</i> plantas: comentário sobre “criação” e “cuidado”.....	194
6. Uma “bolsa de ficção” e um aturá amazônico: a propagação vegetativa nos terrenos acadêmicos e/ou sobre um trânsito entre mundos.....	209
7. “Tratamento do outro”: interações cosmotécnicas na Amazônia e na Melanésia.....	220
8. “Tratamento [cosmotécnico] do outro”: quando as <i>ações</i> encontram as plantas de mandioca.....	242
9. Antes de terminar: <i>não jogue os bebês fora junto com a água do banho</i>	265
UM PEQUENO BALANÇO E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	274
REFERÊNCIAS.....	292

*E o que farias
se a planta respondesse
e se apresentasse a ti
com o nome que não tem
e te contasse com que classificações
somos dela conhecidos?*

Ana Martins Marques, *Um jardim para Wislawa* [trecho de poema], 2013.

*Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula
disse sim a outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da
pré-história havia a pré-história da pré-história e havia o
nunca e havia o sim. Sempre houve. Não sei o quê, mas
sei que o universo jamais começou.*

Clarice Lispector, *A hora da estrela*, 2017[1977].

Introdução

1. Os fios da meada: o parentesco das mandiocas e notas metodológicas

A história da coabitação¹ das plantas de mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) no planeta é coconstituída nos laços de parentesco entre as próprias plantas de mandioca, alguns animais – incluindo aí, os humanos – e determinados fungos². Ocorre então que, acompanhando os mundos indígenas amazônicos, sobretudo, os clones de plantas de mandioca que crescem pelas técnicas de propagação vegetativa geridas pelas mãos ameríndias, é possível ver

¹ Utilizo o termo “coabitação” assim como Tim Ingold (2015[2011]) concebe em sua obra o conceito de “habitação”. Acrescento o “co” na “habitação” como uma forma de ressaltar as relações multiespécies que crescem no chão do mundo. Mas, no fim das contas, o que vale mesmo é a “habitação” ingoldiana. Segundo o pesquisador, “habitação” pode ser entendida da seguinte maneira: “Aqui, certamente, repousa a essência do que significa habitar. Trata-se, literalmente, de iniciar um movimento ao longo de um caminho de vida. O percebedor-produtor é, portanto, um caminhante, e o modo de produção é ele mesmo uma trilha traçada ou um caminho seguido. Ao longo desses caminhos, vidas são vividas, habilidades desenvolvidas, observações feitas e entendimentos crescem. Mas se é assim, então já não podemos supor que a habitação seja situada exatamente da mesma maneira como Heidegger imaginou, em uma abertura semelhante a uma clareira na floresta. Ser, eu diria agora, não é estar *em* um lugar, mas estar *ao longo* de caminhos. O caminho, e não o lugar, é a condição primordial do ser, ou melhor, do tornar-se. Por essa razão, comecei a me perguntar se o conceito de habitação está, afinal, apto a descrever a maneira como os seres humanos e não humanos caminham no mundo. O conceito carrega uma aura de conforto, um localismo bem preso, que parece fora de sintonia com a ênfase na primazia do movimento. Olhando para trás, arrependo-me de ter colocado tanto peso nisso, e agora prefiro o conceito menos carregado de habitação. Assim reformulado, meu argumento é que a caminhada é o modo fundamental como os seres vivos habitam a Terra. Cada ser tem, por conseguinte, que ser imaginado como a linha do seu próprio movimento ou – mais realisticamente – como um feixe de linhas” (Ingold, 2015[2011], p. 38). Aponto ainda que Donna Haraway também faz menção a uma “coabitação”, ver mais no livro *O manifesto das espécies companheiras* (2021a[2016]).

² Pela ínfima ocorrência de pesquisas na Amazônia sobre a relação entre os fungos e as plantas de mandioca, não poderei esboçar maiores reflexões a respeito dessas histórias de coconstituição. Também não encontrei qualquer menção numa série de etnografias, consultadas para esta tese, de explicações indígenas que tratassem a fundo dos relacionamentos entre fungos e raízes. Recorro à produção de Paulo Cezar Lemos de Carvalho (2006, p. 20) para contornar timidamente tal compromisso multiespécie: “[Pela ausência de pêlos absorventes] se entende a importância da associação [das mandiocas] com [os] fungos endomicorrízicos. Os esporos desses microrganismos germinam e suas hifas invadem os tecidos radiculares da mandioca, onde proliferam, formam suas estruturas de armazenamento, os arbúsculos, e após colonizar internamente as raízes, emitem hifas para o exterior que passam a desempenhar o papel dos pêlos absorventes, contribuindo para a absorção de fósforo, zinco e outros elementos. Nessa associação mutualística, os fungos recebem, em contrapartida, energia da planta na forma de carboidratos”.

que esses vínculos parentais são do tipo: filhas plantas e mães humanas (Hugh-Jones, 2007[1979]), filhas e filhos plantas e mães e pais humanos (Bonilla, 2007), mães (hastes) e filhas (plantas adultas) (Taylor, 1993; 2000). Já entre os povos do Alto Rio Negro, as mandiocas também são irmãs, mães e avós umas das outras (Emperaire *et al.*, 2019). E há ainda as relações coparentais entre as plantas e os humanos (Rival, 2001), a conjugalidade no *post-mortem* entre os espíritos das plantas de mandioca e as almas humanas (Shiratori, 2018), entre tantas outras^{3 4}.

Os clones de mandioca são plantas cheias de desejos, exigentes por convivências bastante próximas com os humanos e outras plantas, entusiastas pelo estabelecimento de diferentes tipos de interlocução com outrem, sedentas por disseminarem ações bastante perigosas às suas vítimas, empenhadas na nutrição de relações com quem lhes interessar para continuarem povoando os roçados amazônicos e estão sempre atentas às alianças por vir (Brown,

³ Na língua portuguesa, segundo o dicionário Michaelis (2022), as mandiocas – especialmente, as suas raízes – são também denominadas de aipi, aipim, aimpim, macaxeira, macaxera, mandioca brava, mandioca doce, mandioca mansa, maniva, maniveira, pão-de-pobre, pau-de-farinha, pau-farinha, uaiipi. No inglês é possível encontrar *cassava* e *manioc* (na língua francesa o termo *manioc* é também utilizado para se referir às mandiocas). Já no espanhol a palavra *yuca* é comumente utilizada. Na atual pesquisa utilizarei a palavra “mandioca” para tentar englobar toda a diversidade de formas de tratamento dessas plantas. Porém, é importante frisar uma diferenciação crucial: as mandiocas-mansas (mandiocas-doces e/ou macaxeiras) possuem baixos teores de ácido cianídrico (atóxicas) e as mandiocas bravas (mandiocas amargas e/ou mandioca) têm altos teores de ácido cianídrico (tóxicas). Além disso, quando possível, a partir da literatura etnográfica abordada, indicarei ainda as formas indígenas amazônicas de denominação dessas plantas tuberosas. Por último, para ver uma história que atrela a formação do Brasil, enquanto Estado-nação, e a centralidade das mandiocas dentro de uma identidade nacional, consultar mais no livro *História da alimentação no Brasil*, de Luís da Câmara Cascudo (2016[1967]).

⁴ Tim Ingold apresenta também um paralelo entre a ação de estudar e habitar, conjunção importante para uma pesquisa de tese: “O entrelaçamento dessas trajetórias que sempre se estendem compreende a textura do mundo. Se a nossa preocupação é habitar este mundo ou estudá-lo – e, no fundo, as duas coisas são as mesmas, uma vez que todos os habitantes são estudantes e todos os estudantes habitantes – a nossa tarefa não é fazer um balanço do seu conteúdo, mas *seguir o que está acontecendo*, rastreando as múltiplas trilhas do devir, aonde quer que elas conduzam. Rastrear esses caminhos é trazer a antropologia de volta à vida” (Ingold, 2015[2011], p. 41).

2007[1985]; Descola, 1988[1986]; Taylor, 1993; Esbell, 2018; Farage, 1997; Maizza, 2009; Rival, 2001; Baniwa, 2021).

Dessa forma, não é possível apontar um único tipo de comportamento para as numerosas plantas de mandioca da região Amazônica. Do mesmo modo que as mandiocas devem sempre ser lidas no plural, pois seus respectivos modos de estar no mundo também se apresentam sob a égide da diversidade. Por isso mesmo interessa-me seguir essa multiplicidade de modos de relação – entre mandiocas e mandiocas ou entre mandiocas e humanos – na tentativa de traduzir comportamentos que apontem para relações bastante diversas. Pois, de modo geral, na vida dos povos modernos, as plantas estão atreladas *ad infinitum* a sua falta de ânimo e a certa inércia primordial, o que não parece ser verdade nos mundos ameríndios⁵.

Em contraposição à acusação moderna a respeito das vegetalidades, as plantas nos contextos indígenas – e, em especial, os clones de mandiocas – brotam do solo com nomes, histórias, famílias, e crescem amadas(os) por suas(seus) cuidadoras(es). Os clones de mandioca performam nos roçados suas alegrias, dores, beleza, cantos, e estão a todo momento viajando por meio das trocas de manivas realizadas pelas mulheres indígenas (às vezes, pelos homens).

⁵ A máxima do filósofo Emanuele Coccia produz uma fricção generosa quando rompemos assim com uma visão estreita sobre as plantas e apontamos para a sua predominância em todas as formas de vida: “Nosso mundo é um fato vegetal antes de ser um fato animal” (2018[2016], p. 16). Na mesma direção, o botânico Stefano Mancuso diz que “sem elas [as plantas] a vida de nós, animais, não seria possível” (2021b[2018], p. 10). Ou, de outra forma, também podemos encará-las em sua superabundância no Globo Terrestre frente à diminuta consistência animal, à maneira como explica o último pesquisador: “Nós, animais, representamos apenas 0,3% da biomassa, enquanto as plantas representam 85%. É óbvio que qualquer história em nosso planeta tem, de um jeito ou de outro, plantas como protagonistas” (Mancuso, 2021a[2020], p. 10). Em um outro momento, delineei uma reflexão a respeito das plantas cultivadas dentro das estruturas das *plantations*. É importante entender também como as vegetalidades emergem dentro desses sistemas agrários para avaliarmos as relações despontantes em jogo. Ver mais em: “Mais precariedades por vir: plantas de cana-de-açúcar dentro de uma tempestade de poeira e progresso” (Andrade Neto, 2022).

Assim, as relações de parentesco das vegetalidades mandiogueiras correm junto à diversidade dos clones de mandioca, e, por causa disso, é necessário descortiná-los. E é o que também tentarei realizar nessa pesquisa.

Para tanto, me proponho a seguir os aparentamentos entre plantas e sujeitos indígenas por meio de uma investigação exclusivamente bibliográfica. Em especial, a partir de teses de doutorado, dissertações de mestrado e artigos científicos procuro dados que tratem sobre essas questões e, com base no tal levantamento construo uma argumentação que tenta se aprofundar sobre essas relacionais multiespécies. De maneira geral, são poucas as referências bibliográficas de estudos que se debruçaram à exaustão sobre esse viés de aparentamento, mas, mesmo quando as informações são mais breves, também faço o exercício de expô-las e sintetizá-las.

Nesse sentido, no fim da caminhada à procura de traços desse parentesco nos mundos indígenas, acabo promovendo um panorama das discussões geradas dentro dos estudos da etnologia indígena e elaborando uma tabela-síntese em torno dessas discussões. Dessa forma, tanto mostro a diversidade dos parentescos ameríndios quanto construo uma base referencial que pode ser posteriormente consultada. Conjuntamente, seguir o parentesco nesses moldes também me levou a outras problemáticas, as quais entendo que realçam as discussões no que tange à agricultura ameríndia, à produção de pessoas e plantas, à tecnicidade indígena, à vivacidade das plantas, à fecundidade das narrativas de origem e assim por diante.

É importante salientar que, ao logo da tese, diferentes mundos indígenas são citados e analisados dentro da pesquisa, contudo o recorte proposto para essa seleção não está delimitado a uma região específica da Amazônia indígena ou a

povos ameríndios pertencentes a um mesmo tronco linguístico. De antemão, o recorte principal parte das populações indígenas que vivem nos limites do território brasileiro da Amazônia Legal⁶ e da Pan-Amazônia⁷, mas, às vezes, povos de outras regiões brasileiras – e fora delas – também serão abordados dentro das discussões.

Ao mesmo tempo, seguir a literatura que dá tom para a presente investigação bibliográfica tem ainda o papel de me direcionar a uma nova fonte. Tudo começou com Philippe Descola e seu – e meu – interesse a respeito das relações sociais nos espaços das roças, o que, conseqüentemente, me transportou para referências como Anne-Christine Taylor e Michael Brown. Ao avançar na caçada para encontrar dados sobre um parentesco multiespécie, Descola me fez chegar ainda até Fabiana Maizza. Esta pesquisadora é um ponto fundamental dentro das pesquisas realizadas a respeito das questões em torno das vegetalidades e dos sujeitos indígenas, pois além de apresentar em suas publicações diálogos com referências anteriormente publicadas, Maizza também me direcionou para um leque de referências mais contemporâneas e me projetou na direção de novas discussões. Por fim, sem a pretensão de construir um grande quadro amazônico sobre o parentesco ameríndio, caminho através da errância que é constituída nos encontros com uma literatura mobilizada no decurso de uma pesquisa.

Além de as pesquisas científicas observarem e destacarem modos nativos que compreendem relações entre plantas e povos indígenas, elas o fazem por

⁶ Limites da Amazônia Legal no Brasil desde os dados do IBGE (2022). Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/mapas-regionais/15819-amazonia-legal.html?=&t=acesso-ao-produto>>. Acesso em: 8 de novembro de 2023.

⁷ Além do Brasil, os países que também têm a floresta amazônica em seus limites são Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Guiana Francesa, Peru, Suriname e Venezuela.

meio do idioma do parentesco. Entendo ainda que os parentamentos são formas de tradução de relações, pois as relacionalidades compreendem vínculos entre seres, mesmo que estejamos a todo momento tratando de crescimentos num mundo bastante fluido, com possibilidades permeáveis que fogem a todo momento de um recorte científico. Produzir uma delimitação dessas zonas muitíssimo expandidas é uma das maneiras de capturar e organizar centelhas relacionais. A miríade indeterminada da vivacidade dos viventes facilmente vaza dos contornos de qualquer tipo de pesquisa. No fim das contas, minha tarefa é a de também canalizar esse fluxo de vida que jorra robustamente, com o interesse de elaborar recortes vitais que façam algum tipo de sentido para os argumentos tecidos na tese.

2. Base de trabalho: sobre a “cosmotécnica das plantas”

Na tese me inspiro no termo “cosmotécnica” do pesquisador Yuk Hui (2020). Com a expectativa de superação da “cosmologia”, o autor propõe uma “cosmotécnica”, a qual consiste na união do “cosmo” e da “moral” a partir das atividades técnicas. Sendo que sua “cosmotécnica” é reiteradamente emergente de um dado contexto (cultural) e se apresenta alhures em diversidade:

Proponho ir além da noção de cosmologia; em vez disso, seria mais produtivo abordarmos o que chamo de cosmotécnica. Aqui vai uma definição preliminar: cosmotécnica é a unificação do cosmos e da moral por meio das atividades técnicas, sejam elas da criação de produtos ou de obras de arte. Não há apenas uma ou duas técnicas, mas muitas cosmotécnicas. Que tipo de moralidade, qual cosmos e a quem ele pertence e como unificar isso tudo variam de uma cultura para a outra de acordo com dinâmicas diferentes (Hui, 2020, p. 39).

O modo de Hui (2020) se desvencilhar da “cosmologia” kantiana é declinar da universalização – *uma única natureza* – que a mesma propõe e recusar ainda sua hegemonia dentro das particularidades. Já com vistas à

produção intelectual mais recente, a ponderação do pesquisador chinês se estende também à “virada ontológica”. Esta que se constitui pelo levar a sério a pluralidade ontológica de diferentes povos, sendo que tal perspectiva teórica produz análises alternativas em relação à oposição moderna entre cultura e natureza (naturalismo) e evidencia as diversas naturezas (multinaturalismo) das diferentes ontologias (*à la* Descola 2016[2010]).

No entanto, Hui (2020) não se mostra exatamente convencido pelos argumentos das antropólogas e dos antropólogos da “virada ontológica”, pois acredita que uma substancial crítica à modernidade – e às crises contemporâneas como o Antropoceno (Latour, 2020[2017]) e a intrusão de Gaia (Stengers, 2015[2009]) – só poderá ser efetuada quando a política da tecnologia [e da técnica] estiver sob o crivo reflexivo, de maneira a gerar diferentes tecnologias contra um futuro orientado a partir de uma tecnologia homogênea. E, como ele diz: “Creio que seja muito difícil, senão impossível, que a modernidade seja superada sem que se enfrente de maneira direta a questão da tecnologia [...]”. Para isso, precisamos reformular a questão da cosmopolítica em relação à cosmotécnica” (Hui, 2020, p. 38).

Então, a partir da perspectiva de Hui (2020), levo adiante nessa pesquisa seu apontamento da “cosmotécnica” na chave da diversidade, de sua emergência e da valorização do local, a qual faz deveras uma oposição às intolerâncias e à xenofobia do mundo contemporâneo, orientação que é contrária ainda aos apagamentos dos saberes localizados. E, por fim, apresenta-se como conceito que fundamentalmente elabora críticas também ao naturalismo dicotômico da modernidade.

Ao mesmo tempo, as palavras em si da “cosmo/técnica” – vistas separadamente – podem ser lidas por meio de uma genealogia das discussões que se aproxima bastante das observações mais contemporâneas de Hui (2020). Assim, lanço novos apontamentos para esse jogo de termos e construo aqui o que chamo de uma “cosmotécnica das plantas” (conceito que se apresentará também na própria tessitura da tese, pois não me proponho a pensá-lo de forma *a priori*).

Diante disso, para fazer justiça à união antecedente dos aspectos “conceituais” daqueles ditos mais “práticos”, pontuo que Marcel Mauss (2015[1935]) entendeu a técnica como um “ato *tradicional eficaz*” (p. 405, grifo do autor), e, igualmente, tal ato não estaria dissociado também do religioso, simbólico e mágico. Contra a ideia limitada da técnica como correlativa ao instrumento (objeto), o autor promove as “técnicas do corpo” – o corpo como gênese do objeto técnico –, de modo que a técnica resulta de sua transmissão e consegue ser eficaz. E, desse modo, as técnicas são formas tradicionais de as pessoas se organizarem – geracionalmente – e variam de acordo com as sociedades.

Mauss (2015[1935]) demonstrou ao longo de suas produções intelectuais que a técnica é eclodida a partir das relações sociais. Longe de tratá-la como algo estanque e dado, o pesquisador advogou em prol de as técnicas também serem fenômenos sociais, nos quais as tecnicidades estão emaranhadas ao modo como as pessoas agem no mundo. Ora, como, para ele, a própria emergência social é dependente da técnica, a posição maussiana não vê aqui justamente dimensões antagônicas, mas sim fenômenos e atividades continuamente emergentes: “[...]”

toda a vida social depende das técnicas” (Mauss, 2006[1927], p. 51. Tradução livre)⁸.

Vale notar a semelhança entre a “cosmotécnica” de Hui (2020) e o conceito de “técnica” para Mauss. Mas entendo que a diferença entre os dois autores está num interesse demasiado de Hui em responder questões filosóficas e igualmente fazer uso de um referencial filosófico. De modo oposto, Mauss caminha com suas questões técnicas apostando em explicar e mobilizar um repertório concreto de diferentes povos, insistindo em descrever o que as pessoas fazem e como fazem.

Nesse sentido, o aluno de Mauss, André-Georges Haudricourt, marcou de maneira profunda o meu entendimento a respeito da implicação existente entre cosmologia e técnica. Nele foi inspirada minha motivação em mobilizar os aspectos técnicos do mundo das plantas de mandioca e descortinar aquilo que estaria reservado somente a certa dimensão cosmológica. Conhecido como um dos fundadores da etnobotânica, Haudricourt (2013[1962b]; 2019[1964a]) fez um trabalho precursor ao mobilizar o repertório das técnicas agrárias a fim de compreender como os diferentes povos se organizam ao redor dos continentes, reanimando, assim, as discussões da técnica para dentro dos estudos sociais. Tal como ele enfatizou:

[...] desejei mostrar que a etnozoologia ou a etnobotânica não são disciplinas anexas ou secundárias em etnologia, mas permitem, ao contrário, postular problemas essenciais. As relações do homem com a natureza são infinitamente mais importantes que a

⁸ Originalmente (a partir da tradução consultada): “[...] all of social life depends upon techniques” (Mauss, 2012[1927], p. 51). Ou, como o pai da etnologia francesa também disse, em outro momento: “Todas as técnicas são específicas de cada civilização, pois tanto as ferramentas como o seu manuseamento são infinitamente variáveis. [...] ao mesmo tempo que são humanas por natureza, as técnicas também são características de cada condição social” (Mauss, 2006[1948], p. 150).

forma de seu crânio ou a cor de sua pele para explicar seu comportamento e a história social que ele traduz (Haudricourt, 2013[1962b], p. 12).

De maneira resumida, Haudricourt (2023[1965]) demarcou os aspectos sociais da emergência técnica, desfazendo qualquer determinismo biológico que porventura pudesse incidir sobre a tecnicidade. Além disso, o autor pontuou também o teor geracional da técnica assim como as trocas exteriores que podem incidir sobre uma atividade mais localizada⁹:

Esta atividade [técnica], mesmo em sua forma individual, não é biologicamente adquirida no nascimento, e sim socialmente aprendida e socialmente transmitida. As atividades técnicas de um grupo humano não foram inventadas apenas por este grupo, mas são provenientes, de um lado, das técnicas das gerações anteriores, e das de outros grupos vizinhos. Sua originalidade consiste sobretudo na combinação nova de elementos pré-existentes emprestados de técnicas já conhecidas, e em uma melhor adaptação às circunstâncias locais, muito mais do que uma “criação por inspiração” a partir do nada (Haudricourt, 2023[1965], p. 4).

A partir dessa perspectiva, mobilizo uma “cosmotécnica das plantas” para aprofundar ainda mais o conhecimento sobre o mundo das plantas de mandioca da Amazônia indígena. Para tanto, a cosmotécnica das plantas eclode a partir de um mergulho nas tarefas agrárias desempenhadas por diferentes povos ameríndios. Numa busca alicerçada a partir de uma extensa pesquisa bibliográfica, tanto aspectos relativos aos trabalhos nos roçados quanto o caráter mais conceitual relacionado às vegetalidades mandioqueiras foram pinçados dentro desse panorama referencial, o qual permite a produção de uma combinação de dimensões que geralmente são vistas de modo separado.

Para isso, apresento a relação no mundo das roças – e, às vezes, no mundo das cozinhas – entre mandiocas e sujeitos indígenas com o objetivo de construir

⁹ Para as transformações técnicas, ver: François Sigaut (1994; 2003).

quadros mais diversos sobre tais relações multiespécies. As relações de parentescos brotam à medida que afetividades mais próximas crescem no chão das roças ameríndias. Tratar dessas relações e sintetizá-las – em um panorama nunca antes visto – foi uma das maneiras que encontrei para dar um contorno mais acentuado para as histórias das plantas (de mandioca). Acredito que seguir o que as plantas fazem com as pessoas e o que as pessoas fazem com as plantas é um movimento capaz de dar a ver as complexidades de feitura mútuas.

O interesse por uma “cosmotécnica das plantas” está relacionado aos apontamentos de Haudricourt (2013[1962b], pp. 2-3) a respeito de uma ideia baseada no “tratamento do outro”. Este conceito foi elaborado pelo etnólogo francês para traduzir a organização social de diferentes povos da Terra a partir das “oposições comportamentais”, mobilizadas por análises comparativas que conferem sentido valorativo às atividades manejadas pelos sujeitos. Haudricourt tratou do sistema agrário da Melanésia numa toada fincada na clonagem vegetativa. Naquela oportunidade, o pesquisador concluiu: “a dinâmica entre roças e capoeiras, caracterizada por sua reversibilidade e geração de novas variedades agrícolas, é homóloga aos modos como os neocaledônios percebem a vida e a morte, a instauração de um chefe, a dinâmica clânica, além de sua relação com estrangeiros” (Haudricourt, 2019[1964a], p. 209).

Com foco no “tratamento do outro” melanésio, sedimentado na propagação de clones de inhame, volto-me às questões levantadas por Haudricourt e tento descortinar as proximidades existentes entre a Melanésia e a Amazônia nessa via cosmotécnica da agricultura indígena. Mas, simultaneamente, exibio ainda as diferenças eclodidas na comparação dessas regiões a partir da clonagem de plantas de mandioca. Ao mesmo tempo que

também coloco as conclusões haudricourtianas sob análise e teço apontamentos críticos às veredas vegetativas defendidas por ele.

Nesse caso, apenas para citar uma das ferramentas utilizadas na pesquisa, uma “cosmotécnica das plantas” brota a partir das cadeias operatórias, as quais são bons instrumentos teórico-metodológicos que seguem as ações gestuais, os materiais e as ferramentas em uma reflexão técnica dinâmica e processual (Coupaye, 2015; 2017; Lemonnier, 1992; 2004; Schlanger, 2004). Nas “cadeias operatórias míticas” (Lemonnier, 2013[2004]), encontrei ainda maneiras de tratar das relações entre plantas e pessoas. Além dessas, outras frentes teórico-metodológicas também serão a seguir escrutinadas ao longo da presente tese.

3. Os clones e as sementes: indicações técnicas e botânicas

Há uma centralidade da propagação vegetativa das plantas de mandioca – de longa data – na região amazônica, a qual consiste em um conjunto de escolhas técnicas operadas por diferentes povos indígenas para produzir vegetalidades tuberosas (Elias; MacKey, 2000; Fraser; Clement, 2008; Rival; Doyle, 2008; Alves-Pereira *et al.*, 2018).

Grosso modo, as vegetalidades mandioqueiras são sistematicamente reproduzidas por meio do enterramento em covas, montículos¹⁰ e/ou camalhões¹¹ de estacas caulinares¹² (Carneiro da Cunha; Almeida, 2002; Xavier *et al.*, 2006;

¹⁰ Montículos são uma porção de terra mais elevada, em formato de “vulcãozinho”/ “montanhazinha”, onde podem ser enterradas as hastes de mandioca. Também são conhecidos como matumbos.

¹¹ Camalhão é uma porção de terra mais elevada, entre dois regos, onde sementes e/ou estacas podem ser plantadas.

¹² As estacas caulinares das plantas de mandioca também são conhecidas como caules, manivas-sementes, galhos, ramas, hastes e/ou manivas.

Souza; Souza, 2006; Pereira, 2021), fazendo proliferar em abundância os clones de plantas de mandioca nos roçados e capoeiras¹³ ameríndios (Empeaire *et al.*, 2019, Velthem; Empeaire, 2016; Rival, 2001; Marques; Noda, 2013).

As mandiocas são plantas de porte semi-arbustivo e quando adultas apresentam caules lenhosos, o que faz com que sejam mais quebradiços e próprios para prosperarem vegetativamente em variados tipos de solos. A extensão caulinar é dotada de nós (região onde acontece a inserção das folhas e das gemas laterais) e entrenós (região entre dois nós) (Carvalho, 2006; Produtor, 2004). Pedacos dos caules são utilizados no sistema de clonagem das plantas de mandioca, sendo que as gemas permitem a germinação de uma planta (Mattos *et al.*, 2006).

A circulação de manivas (caules/estacas) – majoritariamente estimulada pelas mulheres de diferentes povos ameríndios (Strappazzon, 2013; Sene, 2015; Empeaire *et al.*, 2019; Velthem; Empeaire, 2016; Heckler; Zent, 2008, Oliveira, 2017; Clement, 2021) – opera em um complexo sistema de trocas que também explica a vasta diversidade de um amplo leque de variedades de plantas de mandioca clonadas por toda a Amazônia (Charlena, 1986; Neves, 2021; Lima *et al.*, 2012; Empeaire, 2020). De maneira que a produção do parentesco entre pessoas – e, da mesma forma, os diferentes modelos de casamentos indígenas –

¹³ Capoeira é um termo utilizado para uma área capinada e/ou queimada para, principalmente, fins de produção de roçados. Mas tal palavra também cabe para os terrenos que um dia já foram uma roça, mas atualmente estão abandonados e esgotados, e neles crescem novas plantas (chamadas também de “floresta secundária” [Fraser; Clement, 2008]). No trecho em questão, utilizo capoeira conforme a última designação. Outrossim, na transição entre antigas roças e o crescimento de uma floresta secundária há a possibilidade de as plantas de mandioca crescerem nesses locais, por isso saliento a presença delas tanto nas roças quanto nas próprias capoeiras. Para mais informações sobre pesquisas que tratam das transformações e especificidades das capoeiras, conferir: Laura Rival (2001), Nelson Novais Pedroso Júnior *et al.* (2008) e André-Georges Haudricourt (2019[1964]).

também impulsiona as dinâmicas de trocas de mandiocas (Pereira, 2021; Emperaire; Eloy, 2008).

Se assim desejarem, a cada nova colheita de raízes de mandioca, novos clones conseguirão brotar com a ajuda da extensão do caule da planta retirada da terra e com a propagação deles pelos povos indígenas locais. A depender das escolhas técnicas priorizadas, normalmente, com caules recém-colhidos de 15 a 20 centímetros, que contam com 5 e 7 gemas, possuindo diâmetro de cerca de 2 cm, de mandiocas de dez a quatorze meses, é possível realizar a propagação vegetativa dos clones, pois as plantas sistematicamente clonadas têm boas reservas nutritivas e estão prontas para prosperarem (Carvalho, 2006; Ferreira Filho; Mattos, 2006).

De preferência, devem-se utilizar as manivas o quanto antes, mas, a depender das condições de armazenamento e da qualidade das hastes, elas podem ser conservadas por 14 dias (Modesto Júnior; Alves, 2014). Outros estudos observam ainda que as manivas são produtivas até o 60º dia (Mattos; Ferreira Filho, 2006).

Outro ponto importante é a qualidade do solo. Em solos planos, com textura de franco-arenosa a argilosa-arenosa, as plantas de mandioca têm a maior chance de prosperarem. Já em terrenos muito encharcados, é bastante comum que as raízes apodreçam, pois as plantas necessitam de aeração, e, com um grande volume de água depositado no solo, o oxigênio não chega às raízes e aos microorganismos da terra que ajudarão na formação do próprio tubérculo (Produtor, 2004, pp. 16-17).

Em síntese, a respeito das plantas cultivadas, André-Georges Haudricourt (2019[1964a]) define da seguinte forma as características técnicas e botânicas dos clones de plantas tuberosas:

A cultura de tubérculos é uma cultura de *clone*: a cada estação da cultura os mesmos indivíduos são replantados para serem colhidos na estação seguinte. A palavra *clone* designa o conjunto de tubérculos provenientes, por transplantes sucessivos, do mesmo indivíduo. Trata-se, portanto, de uma agricultura cuja base biológica é absolutamente estável e o agricultor sabe que em caso de uma má colheita, os únicos responsáveis são o solo, seu trabalho e a chuva, e que ele não pode incriminar alguma “degeneração” (Haudricourt, 2019[1964a], p. 213).

Ademais, diferentemente das mandiocas que se valem de ações técnicas humanas para serem clonadas em maior diversidade, há, por exemplo, algumas plantas que se autoreproduzem sozinhas, como a *Posidonia australis* do litoral australiano, que há 4.500 anos vêm se autoclonando como estratégia de habitação no mundo, depois de passarem por um período de mudança climática. Ao que tudo indica, uma dessas angiospermas marinhas é considerada a maior planta já pesquisada, medindo cerca de 180km (progressivamente novos brotos ganham as águas salgadas do Globo). As *Posidonia australis* crescem nos mares de quase todo o planeta por meio da reprodução sexual com floração e produção de sementes, mas a autopropagação vegetativa de algumas dessas plantas na Austrália é bastante curiosa, pois justamente demonstra uma estratégia evolutiva bem-sucedida que possibilitou sua resiliente existência – de longuíssima extensão – em um ambiente submerso (Edgeloe *et al.*, 2022).

Mas, voltemos às mandiocas: essas plantas também apresentam floração unissexual, visto que, em uma mesma inflorescência, flores femininas e

masculinas são capazes de produzirem frutos com sementes (Graner, 1942)¹⁴. Nesse sentido, as plantas com sementes sexuais levam cerca de três meses para germinarem, e muitas germinam de forma irregular, diferentemente da propagação vegetativa, que, a depender das condições de umidade e das características do solo, necessitam de somente sete dias para as primeiras raízes surgirem nos nós e nas extremidades dos caules (Mattos *et al.*, 2006, p. 23)¹⁵.

Além das faculdades das plantas de mandioca, com flores, frutos e sementes, espécies de abelhas realizam a polinização cruzada das plantas que manifestam flores (Silva *et al.*, 2001; Graner, 1942), de modo a contribuírem para a geração da diversidade desses tipos vegetais (Mattos *et al.*, 2006). Quanto às plantas que apresentam frutos, há algumas formigas que promovem a dispersão das sementes que eclodem dessas pequenas cápsulas (Elias; MacKey, 2000; Cabral de Oliveira, 2019).

Além disso, diante de determinadas escolhas técnicas, as dinâmicas entre roças e capoeiras repercutem ainda na germinação de sementes, de modo que tal sistema agrário – roça/capoeira – garante o surgimento de novas plantas de mandioca (Rival, 2001; Fraser; Clement, 2008). E a sazonalidade das culturas – quando operada sobre as técnicas mais manuais em contraste com os trabalhos

¹⁴ Algumas pesquisas apontam que é bastante comum que certos clones jamais deem flores (Albuquerque, 2003; Alves, 2006). De acordo com determinados estudos agronômicos e fitotécnicos, as plantas de mandioca dispersadas por meio de sementes podem ser menos vigorosas e menores do que aquelas plantas que cresceram a partir do sistema de estaquia (os clones) (Albuquerque, 2003; Alves, 2006).

¹⁵ André-Georges Haudricourt também mostra que as sementes das plantas tuberosas influenciam na possibilidade de geração de novos indivíduos, mesmo que sua dispersão seja ainda menor. De acordo com o autor: “O tubérculo, então, garante bem a perenidade do indivíduo, um pouco menos sua dispersão, ainda que em algumas plantas isso seja assegurado relativamente bem por tubérculos aéreos ou bulbos que podem se destacar, rolar sobre o solo ou flutuar sobre a água. De fato, nas plantas de tubérculos, a dispersão à longa distância e a variedade, necessárias à sobrevivência da espécie são asseguradas pelas sementes: pequenos grãos alados transportados pelo vento (Dioscoreaceae), pequenas bagas comidas pelos pássaros (Araceae), etc.” (Haudricourt, 2019[1964], pp. 211-212).

fortemente mecanizados, preservando assim o solo de grandes sinistros – também provoca o crescimento de novas plantas germinadas com as sementes sexuais (Mattos *et al.*, 2006; Pereira, 2013).

James Fraser e Charles Clement (2008), com toda a atenção voltada aos roçados amazônicos, afirmam que, sem o sistema de trocas de caules (manivas) e com a sistemática propagação vegetativa das plantas de uma mesma roça, há a chance de a diversidade de mandiocas sofrer uma redução em dada localidade. Para tanto, a reprodução sexual – com flores, frutos e sementes – é uma das formas com as quais as plantas de mandioca também garantem sua diversidade. Por meio das técnicas de corte e queima, mobilizadas pelos povos indígenas – na transição de floresta/roçado e roçado/capoeira –, essas vegetalidades mandioqueiras depositam suas sementes no solo, e, em alta temperatura, algumas sementes delas são capazes de brotar involuntariamente¹⁶.

Diante disso, as(os) responsáveis pelos roçados podem também optar por deixar ou não que as plantas sexuais cresçam e escolher se elas serão ou não incorporadas às suas coleções de plantas de mandioca. Dessa maneira, um novo material genético tem a possibilidade de emergir com os clones já propagados e ainda dinamizar um sistema técnico-reprodutivo misto nos roçados: clonal/sexuado; com estacas/com sementes; priorizando o enterramento de estacas/com a brotação (in)voluntária de sementes (Fraser; Clement, 2008).

De mais a mais, em grande medida são as técnicas de clonagem que encarnam o fôlego da diversidade das plantas de mandioca na Amazônia

¹⁶ Para algumas roças do Alto Rio Negro, Rosilene Fonseca Pereira (2013, p. 66) menciona que as técnicas de queima de áreas de terra firme também possibilitam a germinação de sementes de diferentes tipos de mandiocas, pimentas, milhos, dentre tantas outras plantas. A princípio, são os homens indígenas que detêm os conhecimentos técnicos para a realização dessas queimadas. Já os conhecimentos sobre as sementes estão distribuídos tanto entre os homens quanto entre as mulheres altorionegrinas.

indígena. Haja vista que mesmo as plantas sexuais – reproduzidas por meio de sementes – passam pelo crivo das(os) responsáveis pelos roçados ameríndios para continuarem crescendo e sendo colecionadas. Para alguns desses povos, intercalar plantas sexuais aos conjuntos de clones reforça também um complexo sistema técnico, no qual os clones e as sementes são a todo momento administrados, já que as plantas sexuais incorporadas às suas roças têm a chance de serem continuamente dispersadas a partir da propagação vegetativa. Como sabemos, algumas dessas plantas até têm a capacidade de crescer involuntariamente em dado roçado amazônico, mas sua posterior propagação (clonagem) irá depender em maior parcela das relações resultantes da convivência entre essas plantas tuberosas e suas(seus) *companheiras(os)* humanas(os).

4. Coabitação e as histórias das mulheres indígenas: as mandiocas como “espécies companheiras”¹⁷

¹⁷ Antes de escrever o “Manifesto das espécies companheiras” (2021a[2016]), Donna Haraway publicou o “Manifesto ciborgue” (2000[1985]). O “Manifesto das espécies companheiras” repercute nos interesses da pesquisadora em fazer convergirem – desde os *Science studies* – as reflexões filosóficas (estudos sociais e culturais) acerca das questões das ciências naturais e biológicas. Importante contribuição da filósofa e zoóloga estadunidense foi a de mobilizar para dentro dos *Science studies* as reflexões feministas e políticas. Dessa maneira, ao aproximar as “espécies companheiras” dos “ciborgues”, Haraway pontuou: “Ao contar uma história de coabitação, coevolução e socialidade interespecífica encarnada, o presente manifesto se pergunta qual dessas duas figuras improvisadas – ciborgues e espécies companheiras – pode informar de modo mais frutífero políticas e ontologias vivíveis nos mundos de vida de hoje. Essas figuras não estão em polos opostos. Tanto ciborgues quanto espécies companheiras unem, de formas inesperadas, humano e não humano, orgânico e tecnológico, carbono e silicone, liberdade e estrutura, história e mito, o rico e o pobre, o Estado e o sujeito, diversidade e esgotamento, modernidade e pós-modernidade, e natureza e cultura. Além disso, nem um ciborgue nem um animal de companhia agradam aos puros que anseiam por fronteiras mais protegidas entre espécies e pela esterilização de categorias desviantes. Não obstante, as diferenças entre o mais politicamente correto ciborgue e um cachorro comum são importantes” (Haraway, 2021a[2016], pp. 12-13).

Ao confrontar o parentesco genético dinamizado entre as espécies selvagens¹⁸ e as plantas *Manihot esculenta*, é possível dizer que o centro de origem e domesticação das plantas de mandioca compreende o que são hoje os estados brasileiros do Acre, Amazonas, Mato Grosso, Rondônia e outros pontos do território dos limites bolivianos (Olsen; Schaal, 1999; Siviero *et al.*, 2019; Neves, 2021).

No estado das pesquisas atuais, a domesticação das plantas de mandioca, tida como uma das culturas mais antigas da história da agricultura do planeta, ocorreu há 9 mil anos no extremo sul amazônico e atravessou os Andes pelas dispersões indígenas, ganhando o litoral do Peru há 4 mil anos e o norte colombiano há 6 mil (Howeler *et al.*, 2013; Neves, 2021). Com o avanço colonial, as mandiocas circularam para fora do continente americano e, em 1786, chegaram ao Ceilão e às Ilhas Maurício pelas mãos dos viajantes espanhóis (Haudricourt; Hédin, 1943). Atualmente, as plantas de mandioca são amplamente cultivadas nos países tropicais da América, no continente africano e asiático (Siviero *et al.*, 2019).

Em um quadro mais panorâmico, as mandiocas souberam de maneira ímpar como *seduzirem*¹⁹ os humanos e alguns insetos e *perseverarem*²⁰ por tecer sua longa história de coabitação no mundo. Seus desejos de planta produziram estratégicos tipos de parentesco entre si e com alguns povos humanos, dessa

¹⁸ De acordo com o pesquisador Antonio Allem (1994), alguns tipos de plantas selvagens de mandioca (*Manihot esculenta* subsp. *flabellifolia* e *Manihot esculenta* subsp. *peruviana*), com características de arvoretas e trepadeiras, foram encontradas nos estados de Goiás, Mato Grosso e Rondônia. No final do século XX, grandes áreas de floresta nativa da região Centro-Oeste e Norte do Brasil foram destruídas pelo avanço agropecuário, sendo que tal ação de avanço desenvolvimentista também comprometeu a existência e crescimento desses antigos indivíduos vegetais.

¹⁹ À maneira de Joana Cabral de Oliveira (2019).

²⁰ Da mesma forma como elabora Lynn Margulis *et al.* (2020).

forma arregimentando laços parentais duradouros e fazedores de novas brotações mandioqueiras. Ávidos pelos interesses das mandiocas, diferentes povos indígenas amazônicos, junto às suas técnicas agrárias e ao pungente desejo pela diferença, elaboraram com as mandiocas uma sem igual coleção genética de tipos e variedades dessas vegetalidades. A centralidade da propagação vegetativa aliada à interpolada incorporação de plantas sexuais²¹ (Rival; McKey, 2008; Elias; McKey, 2000) e à sistemática valorização da diversidade do leque de características das mandiocas (Pereira, 2021; Emperaire; Velthem, 2019; Shiratori, 2018) possibilitaram uma história de coabitação emergente na aguerrida batalha pelos horizontes daquilo que é nutrido na diversidade.

Assim, adoto a sugestão de Joana Cabral de Oliveira (2019) de que as plantas de mandioca são “espécies companheiras” das mulheres indígenas (e vice-versa). À vista disso, tomar os clones de mandiocas como “espécies companheiras” (Haraway, 2021a[2016]) é uma das formas de destacar a mão dupla de uma história milenar de coabitação: sendo que os clones de mandioca domesticaram as pessoas, assim como as pessoas também domesticaram os clones de mandioca.

As relações coevolutivas são os processos de evolução no planeta que estão sedimentados nas ajudas mútuas, tal qual a “simbiogênese” de Lynn

²¹ Nesse trecho estou me referindo a uma dinâmica técnica que integra aos espaços de roçado também plantas de mandioca que brotaram por meio de sementes, aliando assim estas últimas às ações comumente efetuadas de propagação vegetativa, as quais se valem do crescimento dos clones mandioqueiros.

Margulis²². A “simbiogênese” borra as fronteiras entre natureza e cultura e se interessa mais pelas relações emergentes entre pessoas e plantas, plantas e animais, objetos e pessoas, e assim por diante. E aponta para as formas como os seres se “coconstituem” uns com os outros e a si mesmos, e produzem novos organismos nas relações entre dois ou mais organismos.

Levando em consideração tal coconstituição multiespécie, a narrativa sobre a domesticação de mandiocas proposta por Clement (2021) especula sobre

²² Ao longo da história da vida, de acordo com Lynn Margulis *et al.* (2020), os corpos dos seres vivos são constantemente inovados em um extenso processo evolutivo. Novas formas e variações genômicas podem aparecer por meio da “sedução”, “envolvimento” e “internalização” do outro. Se “a simbiose é simplesmente uma vida compartilhada, através do contato físico [a longo prazo], de organismos que são diferentes uns dos outros” (Margulis *et al.*, 2020, p. 6), esses autores mostram também que diferentes relações emergem diante das composições possíveis: coevolução, coabitação, fusão, recombinação, entre outras. Já a simbiogênese é a origem de um terceiro organismo, advindo de dois organismos que passaram a interagir. Frente a isso, o conceito de simbiogênese diz também que “cada organismo vivo hoje ou que viveu no passado compartilha uma continuidade física com todos os outros. Todos os organismos fazem parte de um único sistema autopoietico que é contínuo e que tem limites. Esse sistema nunca foi interrompido desde o início da vida há quatro bilhões de anos” (Margulis *et al.*, 2020, p. 7). Aliás, Lynn Margulis é uma referência fulcral para o manifesto das “espécies companheiras” de Donna Haraway.

a antiga coabitação de mandiocas e pessoas no mundo e fornece pistas sobre essas histórias de um intenso e próximo companheirismo²³.

Clement (2021) diz ainda que antes de as plantas de mandioca serem arbustivas, elas se pareciam mais com cipós e tinham raízes que cresciam para baixo – e não para os lados – e eram bastante finas (chamadas por ele de “mandiocas silvestres”). Em um antigo local, onde hoje é o estado de Rondônia, as mulheres levavam para as aldeias mandiocas para serem cozidas e/ou aquecidas em pedra quente, porém as mandiocas eram muito amargas. Mas as mulheres locais tinham conhecimentos técnicos adequados para retirarem o veneno dos tubérculos: depois de descascadas, as mandiocas descansavam nas águas de um rio, e, de vez em quando, trocava-se a água daquelas mandiocas que amoleciam em cuias. No processo de descascarem as raízes, alguns caules das mandiocas eram jogados nos quintais aldeãos, e os clones logo cresciam por lá mesmo. E, se quisessem, as mulheres podiam arrancar dali novas raízes. Os

²³ De modo geral, as plantas de mandioca são esses “signos diacríticos” – à maneira de Manuela Carneiro da Cunha (2009) – endereçados aos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Ao longo da minha pesquisa de tese, a relação entre as plantas de mandioca e as mulheres indígenas se apresentará como uma socialidade central nos mundos indígenas amazônicos. Mas, entre uma situação e outra, mostrarei que essas relações podem ser lidas também sob a chave da complementaridade de gênero (justamente, produzindo suas posicionalidades e diferenças). E, de outro modo, há alguns contextos em que são os homens ameríndios que desenvolvem uma relação bastante próxima de tais plantas; é o caso, por exemplo, do povo Araweté, falantes de língua do tronco linguístico Tupi-Guarani (Viveiros de Castro, 1986). Em tal contexto, de acordo com Eduardo Viveiros de Castro (1986), o trabalho masculino ocupa um lugar principal no cultivo de plantas de mandioca, porém não é a mandioca o cultivar privilegiado nesse caso, sendo que a cultura do milho é fulcral para este povo. E, assim, são as atividades das mulheres com as plantas de milho que exercem o ponto de relevância dentro desse *socius* ameríndio. Como bem observou o antropólogo: “Dentro da roça, a mandioca está afeta ao homem, que a planta – a mandioca ‘é dos homens’ [...]. Ela se opõe neste contexto ao milho, e se subordina a ele como o homem à mulher, na roça” (Viveiros de Castro, 1986, p. 163). E o autor ainda faz uma observação importante sobre o motivo pelo qual o milho é a cultura principal deste povo amazônico: “A predominância absoluta do cultivo do milho sobre o da mandioca (que não se deve, como crê B[erta] Ribeiro, a um suposto desconhecimento desta última planta em época pré-contato) também distingue os Araweté dos demais Tupi amazônicos – e os aproxima dos Guarani, de quem já se disse possuírem uma ‘religião do milho’ (Schaden, 1962: 50)” (Viveiros de Castro, 1986, p. 147). E, por fim, ressalto que as plantas de milho entre os Huni Kuin (Kaxinawá) – povo falante de língua Pano – oferecem ainda questões significativas quanto à centralidade desse cultivar em tal contexto amazônico; ver mais em: Els Lagrou (1998).

nutrientes orgânicos dos quintais logo fizeram com que as mandiocas não crescessem mais para baixo e sim para os lados. E, nessas dinâmicas de coabitação, as plantas deixaram de se assemelham com os cipós e começaram a se espichar para o alto como os arbustos.

De acordo também com Clement, com o passar do tempo, após seleção e propagação de diversos caules de plantas de mandioca, as mulheres indígenas chegaram a variedades de plantas sem veneno. A partir daí, as mandiocas-mansas foram propagadas abundantemente, dando fôlego também para os primeiros sistemas de troca estabelecidos entre diversos povos indígenas. De maneira que, em um processo gradual, “a macaxeira [mandioca-mansa/mandioca sem veneno] foi distribuída em toda a Amazônia, no resto do Brasil, no norte d[a] América do Sul e chegou ao México 6.500 anos atrás” (Clement, 2021, p. 53).

Clement (2021) observa que as mulheres indígenas tiveram que mobilizar uma dupla domesticação: primeiro tornando mandiocas silvestres em mandiocas-mansas e, depois, movendo seus conhecimentos técnicos para produzirem plantas de mandioca ainda mais amargas e cheias de amido, para que não servissem de alimento direto para as espécies que tinham passado a devorá-las. Como as mulheres ameríndias já dominavam as técnicas para retirar o veneno das mandiocas silvestres, as novas propagações de variedades amargas tornaram-se ainda mais resistentes aos anseios alimentares dos animais, e, conseqüentemente, essas vegetalidades ainda obtiveram maior capacidade de resistir aos solos mais pobres e às dinâmicas dos ciclos de estiagens.

Em pesquisas sobre os tempos mais recentes, Rosilene Fonseca Pereira (2013; 2021) aponta a centralidade das plantas cultivadas – principalmente, os clones de mandioca – e dos espaços dos roçados na “criação de gente” e na

produção da identidade étnica do povo Pirá-tapuia (Waíkhana). A autora conta que, embora longe das casas comunais, cresceu em um sítio de quintal amplo com sua mãe, pai, irmãs e irmãos em Santa Isabel do Rio Negro (AM) e que, de tempos em tempos, os roçados da sua avó e avô matrilineares eram visitados. Nesses contextos, os bebês precisam ser maturados pelos familiares (mães, pais e avós) para tornarem-se “gente” e se integrarem ao povo pirá-tapuia.

Sumamente, como expõe Pereira (2013; 2021), entre 3 a 4 meses, enquanto realizam os trabalhos hortícolas, as mães levam suas filhas e filhos às roças. Ali as(os) bebês experimentam o tato junto a coisas dos roçados: por exemplo, com os galhos. Dessa forma, com 2 a 3 anos as crianças já têm suas pernas fortalecidas para ter agilidade para plantar mandiocas, tecer armadilhas de captura de peixes e andar mais rápido. Como aconteceu com a autora, perto de 4 a 6 anos é o momento de as mães ensinarem as crianças a falarem em tom bem baixinho com as manivas, pois as mandiocas são como gente: sentem alegria, dores e tristeza. E ao enterrarem os caules na terra – ao propagarem os clones nas roças –, é necessário também mencionar os nomes de animais grandes e de alguns peixes diretamente aos caules recém-colocados pelas crianças em um buraquinho no chão.

De forma sistemática, o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro traduz de maneira mais ampla as especificidades acima registradas por Pereira (2013; 2021). Tal Sistema Agrícola compreende os saberes e as práticas técnicas de cerca de vinte e dois povos indígenas – entre eles, os Pirá-tapuia –, das famílias linguísticas Aruak, Tukano e Maku, localizados ao longo do Rio Negro (AM). Nesse contexto ameríndio, o engajamento entre pessoas, plantas cultivadas, objetos etc. repercute na diversidade de vegetalidades cultivadas dessa região,

revela histórias ancestrais de trocas de manivas entre diferentes povos, mostra técnicas e afetividades desabrochadas no chão dos roçados, impulsiona formas criativas de manejo da floresta tropical e assim por diante, num horizonte nutrido por meio da diferença e dos cuidados (Velthem; Emperaire, 2016; Velthem, 2012; Emperaire, 2005).

Diante do Sistema Agrícola Tradicional, vemos que o “companheirismo multiespécie” entre plantas de mandioca e mulheres indígenas é responsável pela produção de uma grande coleção de variedades de mandiocas. Para tanto, as plantas clonadas passam pelas escolhas das agricultoras: as mandiocas recebem um nome e são sistematicamente selecionadas – e, posteriormente, colecionadas – por suas características em relação à preparação de alimentos ou por apenas serem identificadas como variedades vegetais diferentes (Emperaire; Velthem, 2019).

Portanto, diante da exposição apresentada acima, é possível notar o duradouro companheirismo entre as plantas de mandioca e as mulheres indígenas no curso temporal examinado. A narrativa especulativa de Clement (2021) encaminha uma orientação que tenta recuperar os 9 mil anos das relações de domesticação forjadas no sul amazônico, possibilitando pontuar a eficácia das técnicas administradas pelas populações locais femininas com o manejo dos

venenos das mandiocas e conjecturar sobre os fervorosos desejos dessas plantas de percorrerem os longos anos de um extenso processo de coabitação²⁴.

5. Estrutura das partes da tese

Início a Parte I da tese seguindo o *slogan* de Donna Haraway (2016a[2015]) “Faça parentes”. Ele emerge como um compromisso diante das vulnerabilidades de um mundo em ruínas. Pois bem, diante de uma vasta bibliografia centrada nas Terras Baixas da América do Sul, observo que as parentalidades forjadas para além dos humanos são bastante comuns na Amazônia indígena. Por isso, perfaço uma longa exposição para demonstrar tais vínculos parentais, ao mesmo tempo buscando fazer com que as discussões conciliem uma dinâmica presente nas paisagens ameríndias com propostas que apontem para alternativas de futuro.

Dessa forma, a primeira parte da tese constrói ainda um panorama bibliográfico sobre o parentesco existente entre os clones de plantas de mandiocas e os humanos (e vice-versa) com o objetivo de propor uma espécie de quadro que exhibe a complexidade e a diversidade dessas relações. Tal intenção está comprometida em mostrar as agencialidades cosmotécnicas das próprias

²⁴ Afora o arsenal bibliográfico que será apresentado ao longo desta tese, destaco outras referências que exibem também algum tipo de relação entre as plantas de mandioca e as roças de povos indígenas amazônicos. Ver: no contexto Tukano (Barreto, 2019; Barreto, 2021), Desana (Fernandes, 2018), Panará (Bechelany, 2017; Bechelany; Sturlini, 2019) e Puruborá (Menezes, 2016). Para diferentes reflexões sobre modos de cuidado e/ou parentesco entre as pessoas e as plantas para além das plantas de mandioca e dos povos indígenas da Pan-Amazônia, ver mais em: os milhos, as favas e o povo Apinajé (Ribeiro, 2015), o povo Guarani, as mandiocas e outras plantas cultivadas (Dezordi, 2016; Feijó, 2015), o povo Kaiowá e os milhos e outras plantas (Kaiowá, 2013; 2020), as batatas-doces e o povo Krahô (Morim de Lima, 2016), as cabaças e o povo Krahô (Prumkwyj Krahô, 2017a; 2017b), os milhos e o povo Krahô (Morim de Lima; Prumkwyj Krahô; Aldé, 2020; Morim de Lima; Prumkwyj Krahô, 2020), diferentes plantas cultivadas e os povos Jê (Morim de Lima, 2019). Alhures, o povo Bush Mekeo da Papua-Nova Guiné e as plantas cultivadas (Mosko, 1983), os inhames e os povos das Ilhas Trobriand (Mosko, 2009; Strathern, 2021). Outros contextos apontam também para a relação de mão dupla existente entre as plantas de mandioca e as pessoas. Ver mais sobre as mandiocas e o Movimento de Mulheres Camponesas em: Mariana Berta (2017).

plantas e exibir como diferentes povos indígenas se relacionam – sistematicamente, na chave da diversidade – com as vegetalidades mandioqueiras. Há aqui uma direção que defende que as plantas de mandioca propagam seus clones com o desejo de continuarem habitando o chão do mundo. E, de quebra, enlaço também um horizonte atado em uma virada vegetal nos estudos antropológicos.

A segunda parte da pesquisa prossegue com o panorama realizado na primeira parte com o objetivo de aprofundar ainda mais as discussões sobre o parentesco das plantas de mandioca. Pois bem, retomo as discussões feitas para argumentar em favor de um parentesco das plantas e perfazer uma exposição que leva a sério as formas de relação planta-humano nos mundos ameríndios amazônicos.

À vista disso, as parentalidades entre as plantas de mandioca e os sujeitos indígenas recaem também sobre as substâncias. A partir das dimensões domésticas, amalgamo as vegetalidades mandioqueiras junto daquilo que elas são capazes de produzir. Produções estas que combinam tanto os fazeres realizados pelas mulheres indígenas nos locais das cozinhas quanto os da consubstancialidade aflorada no cotidiano amazônico. Enquanto na Parte II os reinos hegemônicos científicos são ainda desestabilizados – plantar corpos e corporificar vegetalidades alcançam a pesquisa –, ao mesmo tempo, as “cadeias operatórias míticas” (Lemonnier, 2013[2004]) são outros tipos de compromissos cosmotécnicos que apresentam as plantas e a técnica vegetativa à vida aldeã. E, igualmente, a “sedução das mandiocas” (Cabral de Oliveira, 2019) e as “considerações ameríndias” (Kelly Luciani; Matos, 2019, 2022) são modos de descortinar relacionalidades multiespecíficas de longa data. Além disso, a partir

das pesquisas de Rosilene Fonseca Pereira (2013; 2021), a “criação” e o “cuidado” complexificam horizontes *com* mandiocas.

Nos derradeiros itens da Parte II, exponho também um universo cosmotécnico que faz emergirem os clones de mandioca amazônicos. Com esse propósito, recorro à produção intelectual de Haudricourt (2013[1962b]; 2019[1964a]; 1987[1964b]) no sentido de aproximar suas teorias sobre os clones de inhame da Nova Caledônia das questões a respeito dos clones de plantas de mandioca ameríndios. Nesse sentido, correspondências e divergências propagativas correm ao longo da minha argumentação, acentuando tecnicidades e cosmologias forjadas na diversidade. No mais, a partir das pesquisas antropológicas de Carole Ferret (2012; 2014), coloco as vaticinadas ações técnicas haudricourtianas sob análise, movimentando discussões que tentam retirar o repertório técnico do etnólogo francês das zonas deterministas. Portanto, abrindo as vias das ações para caminhos distantes das dualidades insustentáveis de outrora.

Antes das Considerações finais, estímulo uma breve discussão sobre o *slogan* levantado por Haraway (2016a[2015]) para a mais atual era capitolocênica da Terra. Isso porque, embora eu inicie essa pesquisa de tese seguindo o “Faça parentes”, a segunda parte do *slogan* da autora – “Não bebês” – carece de alguns apontamentos críticos. Por fim, realizo um rápido balanço da literatura utilizada na pesquisa e finalizado a caminhada considerando os pontos singulares que pude trazer ao mundo das plantas de mandioca e dos povos indígenas amazônicos.

Parte I

“Fazer parentes”: as relações de parentalidade das plantas de mandioca na Amazônia indígena

*Las flores de mi jardín
Han de ser mis enfermeras*

La Jardinera [trecho], de Violeta Parra.

Quando viu que ela não respondia, Yeonghye sussurrou mais uma vez: “Mana... Todas as árvores do mundo são minhas irmãs”.

Han Kang, *A Vegetariana*, 2020[2014].

Passou uma estação inteira sem um pensamento coerente lhe cruzar a cabeça. Cozia a sua sopa sempre na mesma panela escura. A memória ia e vinha, às vezes passava o dia em jejum. E foi enlouquecendo. Mondando, podando, chamava às flores “minhas filhas”. Dava beijinho às ervilhas-de-quebrar. Provava as bagas de azevinho. Chegava a julgar que já tinha morrido. Comovia-se ao observar o arranjo das pétalas picotadas – por um anjo? – dos cravos. Via olhos na corola dos malmequeres e carrancas sisudas ou brincalhonas nas nervuras da casca dos limões. Se Celestino tivesse tido tempo e paciência para um último desejo, teria tropeçado nos canteiros, caído sobre as flores e aí pareceria, engrinaldado. Vinda a chuva, a chuva o regaria. Chegando o vento, o vento sopraria sobre o seu cadáver. As mãos e as pernas ganhariam raiz até as suas plantas o cobrirem e dominarem o seu corpo, abraçando-o como um pai. Ter-se-ia tornado domínio delas, num caixão a céu aberto. Mas não foi assim que aconteceu.

Djaimilia Pereira de Almeida, *A visão das plantas*, 2021[2019].



4. Ibã Huni Kuin | Tuin Huni Kuin (Terra Indígena do Alto Rio Jordão, Jordão, Acre, Brasil [Brazil], 1964 | Terra Indígena do Alto Rio Jordão, Jordão, Acre, Brasil [Brazil], 1975), Movimento dos artistas [Artists movement] Huni Kuin (Mahku). *Plantação* [*Plantation*], 2020. Lápis de cor, tinta de caneta esferográfica e tinta de caneta hidrográfica sobre papel [Color pencils, ballpoint ink and felt-tip pen ink on paper], 30 X 42 cm. Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand. Doação dos artistas [Gift of the artists], 2021. MASP.11196. Foto [Photo]: Eduardo Ortega. Imagem gentilmente cedida pelos artistas.



5. Ibã Huni Kuin | Tuin Huni Kuin (Terra Indígena do Alto Rio Jordão, Jordão, Acre, Brasil [Brazil], 1964 | Terra Indígena do Alto Rio Jordão, Jordão, Acre, Brasil [Brazil], 1975), Movimento dos artistas [Artists movement] Huni Kuin (Mahku). *Plantando a maniva* [*Planting the manioc*], 2020. Lápis de cor, tinta de caneta esferográfica e tinta de caneta hidrográfica sobre papel [Color pencils, ballpoint ink and felt-tip pen ink on paper], 30 x 42 cm. Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand. Doação dos artistas [Gift of the artists], 2021. MASP.11197. Foto [Photo]: Eduardo Ortega. Imagem gentilmente cedida pelos artistas.

1. Interrogação primeva: interpelação das plantas de mandioca e de seus clones

Ao seguir as etnografias que tratam da Amazônia indígena, é possível identificar uma série de pesquisas que chamam a atenção para as discussões à volta do parentesco ameríndio forjado junto às plantas cultivadas. Para citar algumas: Fabiana Maizza (2014, p. 492) observa que para os Jarawara: “as plantas, as almas (*abono*) das plantas são ‘filhos de verdade’”; para os Enawenê-nawê, segundo Gilton Mendes dos Santos (2006, p. 11), “a relação entre mulheres e plantas cultivadas (sendo a planta de mandioca seu protótipo) é dinamizada por interações do tipo mãe-filha, por expressões de zelo, carinho e cuidados”; em pesquisa com os Wajãpi, Joana Cabral de Oliveira (2006, p. 188) afirma “que se estabelece uma relação quase maternal com os cultivos: eles são criações da agricultora que é responsável pela sua manutenção e bem-estar”; já Anne-Christine Taylor (2000) se dedica à relação de consanguinidade existente entre as mulheres Jívaro e as plantas de mandioca vampiras cultivadas por elas em seus roçados²⁵.

Em outra medida, apesar da concentração bastante diminuta, é possível encontrar pesquisas que lançam atenções para o outro lado dessa moeda. Há sistemáticas investigações interessadas no parentesco que as plantas cultivadas estabelecem com os humanos (apenas para citar alguns trabalhos: Taylor, 1993;

²⁵ Os Jívaro são um conjunto de povos da Alta Amazônia, habitantes de regiões peruanas e equatorianas, divididos entre os Shuar, Achuar, Shiwiar, Huambisa (Wampis) e os Aguaruna (Awajun). Em suas pesquisas, Anne-Christine Taylor (2000) trata dos povos Jívaro de forma mais homogênea, por vezes fazendo referência mais direta para os Shuar e os Achuar. De modo mais específico, atenções a respeito dos povos Achuar podem ser vistas nas pesquisas de Philippe Descola (1988[1986]) e Elke Mader (1999). Para o povo Aguaruna (Awajun), ver mais em Michael Brown (2007[1985]), Martha Adrienne Works (1987) e Kevin Jernigan (2006). E para os Shuar, visitar a pesquisa de Elke Mader (1999) e Janet Wall Hendricks (1993). Já para os Huambisa (Wampis) e os Shiwiar, consultar, respectivamente, Manuel García-Rendueles Fernández (1996) e Charlotte Seymour-Smith (1988).

Farage, 1997). Se as relações sociais na Amazônia indígena abrangem pessoas, plantas, animais, espíritos e outros (Brown, 1985; Descola, 1988[1986]), o aparentamento entre as plantas e os humanos pode ser dado a ver pela perspectiva amparada ora na atividade xamânica e na “diplomacia cósmica” (Viveiros de Castro, 2006; Kopenawa, Albert, 2015[2010]), ora pelas veredas técnicas e pelas afetividades oriundas das atividades agrárias, que descortinam as plantas cultivadas e os espíritos-das-plantas à socialidade aldeã (Bonilla, 2007; Maizza, 2014; Chagas Filho, 2017).

Frente à questão da agencialidade dos clones, Laura Rival (2001), por exemplo, aponta que a Mãe Mandioca [*Cassava Mother*] – a dona-espírito das plantas cultivadas, incluindo as mandiocas amargas – alicia os humanos para que eles cuidem de suas filhas-mandiocas. E o “pedido de adoção” movido pela dona-espírito faz com que os Macuxi se remetam às raízes das mandiocas como filhas(os) da própria Mãe Mandioca. Sendo assim, os Macuxi se valem desse papel de “cuidadores” – ou, como diz a autora, de “coparticipantes na parentalidade”²⁶ (tradução minha) – para que possam ter as suas roças sempre produtivas e diversas em variedades do cultivar mandiogueiro (Rival, 2001, pp. 65-75).

Além desses tipos de aparentamentos, há ainda a possibilidade de as plantas de mandioca e os humanos tornarem-se irmãos e até mesmo cônjuges. Tais relações acionam o idioma do xamanismo à socialidade ameríndia e aventam sobre um trânsito terrestre-celeste bastante intenso (Shiratori, 2018). Nesse sentido, as etnografias mostram também o fervilhante aparentamento entre as próprias plantas de mandioca nas roças amazônicas (Emperaire *et al.*, 2019) e

²⁶ Originalmente: “Co-participation in parenthood” (Rival, 2001, p. 75).

uma complexa dinâmica de co-mães e co-pais (humanos) na chave da coparentalidade plantas-humanos no mundo Secoya (Belaunde, 1992).

As relações sociais que condensam as plantas cultivadas e as pessoas humanas são antes indicações precursoras na obra de André-Georges Haudricourt (inauguradas em *L'Homme et les plantes cultivées* [1943], em coautoria de Louis Hédin). Autor que, em diferentes publicações, também chamou a atenção para o fato de que desde o período neolítico a relação entre pessoas e plantas cultivadas se estabeleceu sob a chave da “assistência”, “proteção” e “coexistência de longa duração” nos espaços de roçado (Haudricourt, 2013[1962b], p. 1; 1986[1964b], p. 299).

Isso quer dizer, tais ênfases sobreditas recobrem, respectivamente, aspectos ligados aos cuidados técnicos exigidos para a prosperidade do cultivar (Haudricourt, 2019[1964a], p. 212; 2013[1962b], p. 2), às interações de caráter mais sociológico (trocas) e às práticas agrárias para a obtenção de uma diversidade de cultivares (Haudricourt, 2019[1964a], pp. 214-215). Como respalda também que a qualidade dessas relações entre plantas cultivadas e pessoas – aliás, relações demasiadamente “amistosas”²⁷ – assemelham-se àquelas mantidas entre sujeitos no interior de um grupo (Haudricourt, 2013[1962b], p. 2).

Por outro lado, o modo de se relacionar com as plantas acusa ainda uma proximidade aos conteúdos mais cosmológicos, o que recai, inclusive, sobre as formas de fazer parentes (humanos) justamente pela “consustancialidade”²⁸

²⁷ Assinalado originalmente pelo autor: “De nouveaux rapports se sont établis, d’un type «amical»” (Haudricourt, 1962a, p. 40).

²⁸ O autor não utiliza a grafia “consustancialidade” em sua pesquisa, porém tal termo – bastante difundido na literatura sobre a Amazônia indígena – relaciona-se muito bem com a proposta apresentada por ele. A esse respeito, ver mais em: André-Georges Haudricourt (2019[1964a]).

(Haudricourt, 2019[1964a], pp. 216-222). Segundo o autor, a maneira de cultivar as plantas domesticadas indica uma homologia direta às formas de perceber a vida e a morte, de produzir gerações tanto de pessoas (humanas) quanto de variedades de plantas cultivadas e de se constituírem chefias nos contextos não modernos (Haudricourt, 2019[1964a], pp. 216-222).

Nesse sentido, Marilyn Strathern (2021), ao tratar das discussões no âmbito das questões de gênero, entremeadas aos cultivares amazônicos e melanésios, aponta inclusive que “aparentemente, as pessoas fazem das plantas que propagam o que fazem de si mesmas: há diversas formas de se estar vivo ou morto” (Strathern, 2021, p. 19).

Então, à maneira de Haudricourt, habitar o mundo – pelos humanos – inexoravelmente gera nós firmes com as plantas cultivadas, assim como o trabalho antropológico pode se deter sobre o mundo *com*/das plantas para se debruçar sobre questões inerentes às relações sociais emergentes desde a chave plantas cultivadas/humanos²⁹. Outrossim, levar adiante os modos de relação forjados entre as plantas e os humanos pode descortinar “histórias interessantes” – *à la* Donna Haraway (2016) – e produzir fissuras nos conteúdos mais hegemônicos. E, como quer esta pesquisa de doutorado, dar passagem para uma caminhada na socialidade dos clones e das plantas de mandioca.

Dessa maneira, inicio então a Parte I recorrendo à literatura que aponta para as etnografias que concentraram atenção também ao parentesco entre as plantas e as pessoas (humanas), e vice-versa. Isso porque elas reúnem em si a

²⁹ E, como bem dito por André-Georges Haudricourt: “Espero ter demonstrado nessas poucas páginas que o conhecimento de princípios de botânica e de agronomia é mais útil ao etnólogo do que o conhecimento de grupos sanguíneos ou de impressões digitais” (2019[1964a], p. 222).

complexidade dessa questão. E mais, tornam visíveis os direcionamentos e a diversidade dessas pesquisas em diferentes vieses de estudo.

Então, afinal, do que pode se tratar o fazer parentes-plantas na Amazônia indígena? E, no mesmo sentido: Do que se trata o parentesco forjado entre as plantas e os humanos? Ou, dito de outra forma, a partir da chave do parentesco: Quais atenções as etnografias amazônicas conferiram às relações estabelecidas entre as plantas de mandioca e os humanos (e vice-versa)?

Grosso modo, as pesquisas mencionadas inicialmente entreveem frentes que estão interessadas, profundamente, nos aspectos das relações afetivas estabelecidas entre as mulheres indígenas e as suas plantas cultivadas, pois, como é recorrente em contextos amazônicos: “[as] plantas cultivadas têm seus próprios desejos e exigem ser paparicadas” (Carneiro da Cunha, 2019, p. 132. Tradução minha)³⁰. E, além disso, especificamente entre os Jamamadi, povo de língua Arawá, uma mulher ou um homem pode dizer que “os cultivares-crianças, *yamata madehe*, estão chorando de sede no roçado; que as macaxeiras não estão maduras e ainda são crianças de colo” (Shiratori, 2020, p. 239). Assim, convocam-se aspectos do cuidado para tratar do parentesco *com* as plantas, e, não obstante, pode ser também por essa via que se concentram as especificidades à volta das plantas cultivadas.

Aliás, também não é qualquer planta que é tida como filha e/ou filho de uma pessoa. Geralmente, e os casos já mencionados apresentam isso, são apenas certos cultivares de uma roça que são engajados nos afetos despontados no âmbito das mulheres – em alguns casos também no dos homens – e das plantas.

³⁰ Originalmente: “As noted earlier, even cultivated plants have their own volition and require to be pampered” (Carneiro da Cunha, 2019, p. 132).

Além disso, não é para qualquer sujeito que as plantas cultivadas desprendem afetuosidades. Pois, há de se conquistar a atenção delas para assim forjar “convivialidades” – para usar o termo que Joanna Overing (1999) emprega quando se dedica às relações cotidianas entre pessoas (humanas) de certa “dinâmica familiar” – no horizonte do parentesco, o que compreende tanto as plantas cultivadas quanto os humanos.

Pois bem, se a ecologia dessas relações é deveras marcada pelos afetos, a parte que também ronda junto da amabilidade é o iminente perigo. Para os Achuar, povo pertencente à família linguística Jibaroana, as plantas de mandioca são conhecidas por sugarem sangue humano, especificamente de recém-nascidos, e os cultivares mandioqueiros realizam tal ação vampiresca para poderem brotar robustamente. E, por isso mesmo, fica restrita a circulação de crianças nas roças sem a supervisão de um adulto, geralmente atenção requerida de mulheres adultas (Taylor, 2000; Descola, 1988[1986], p. 188).

Algo semelhante é visto entre os sujeitos Enawenê-nawê, povo de língua Aruak, à medida que, para poder aplacar o desejo das mandiocas por sangue humano – o sangue menstrual e aquele do nascimento de bebês –, é preciso agraciar as suas filhas-mandiocas com muito alimento e é necessário, além do mais, dirigir-lhes palavras mágicas proferidas por uma/um especialista; somente a partir daí é que entram em cena também as articulações xamânicas em conciliação com as tarefas hortícolas (Mendes dos Santos, 2006, pp. 3-4).

Por entre os assuntos que compreendem os cuidados – e, por consequência, os perigos –, como mencionado, há ainda almas-plantas que transitam no *socius* dos falantes de língua Arawá, os Jarawara. Evocar as almas-plantas no seio das etnografias pode estar relacionado aos aspectos que subjazem

à *beleza* das roças e das aldeias, à produção de variedades de plantas e às singularidades entremeadas no parentesco até mesmo entre pessoas (humanas) (Maizza, 2009; 2014).

Não raro, se os espíritos-plantas são também aparentados pelas mulheres Achuar – e descritos como humanoides minúsculos, reluzentes e coloridíssimos –, há ainda a possibilidade de os espíritos-plantas povoarem os sonhos das mulheres agricultoras, oferecendo a elas canções para poderem fazer com que cresçam os cultivares e indicando a localização de bezoares robustos para a fertilização das roças (Taylor, 1993, p. 436)³¹.

A miríade de questões evocadas – *en passant* – segue o parentesco entre os clones de plantas de mandioca e os humanos (e entre os próprios clones de plantas de mandioca e outras plantas) com o interesse de desdobrá-lo aqui no sentido de produzir uma argumentação que dê conta: (1) do que se trata o parentesco entre as plantas de mandioca (clones) e os sujeitos ameríndios; e (2) de acompanhar aquilo que emerge desses mesmos aparentamentos.

No mais, singularizar a atenção sobre as mandiocas demonstra também a complexidade e a multiplicidade de relações forjadas junto de outros tipos de cultivares (e tal singularização metodológica é apoiada na herança intelectual haudricourtiana)³². Pois, ao que tudo indica, as formas de relação com as

³¹ Considerando, a propósito, por exemplo, que os povos Kuikuro podem plantar uma mandioca cantora no meio de um roçado para que com seu “canto alegre” toda a plantação cresça com fartura (Fausto, 2021, p. 44).

³² É o caso de quando André-Georges Haudricourt segue os inhames da Nova Caledônia (2019[1964a]) e a cultura do milho de outras regiões do planeta (2011[1934]) para tratar de suas questões de pesquisa. O autor singulariza a atenção sobre uma planta/um vegetal para assim produzir considerações a respeito de tais e tais interesses científicos, antes de produzir qualquer especulação mais generalizada sobre uma orientação na chave das plantas cultivadas. Até mesmo em sua pesquisa sobre plantas cultivadas – escrita com a coautoria de Louis Hédin – há o cuidado de tratar de cada um dos tipos vegetais pesquisados – notadamente, singularizando-os – ao redor do globo terrestre (Haudricourt; Hédin, 1943).

mandiocas não são as mesmas encaradas com os milhos. Da mesma forma que pés de urucum e bananeiras guardam suas dessemelhanças (ou semelhanças, não se sabe, é necessário aprofundar mais ainda a questão). E diante de diferentes contextos etnográficos haverá ainda maneiras distintas de relações com as “mesmas” variedades de plantas de mandioca.

Enfim, até aqui aventei a respeito da centralidade do parentesco na emergência de plantas de mandioca nas roças e capoeiras amazônicas, mas devo dizer também que é significativo seguir junto da sugestão de Haraway (2016a[2015]) quando diz que “fazer parentes” recai sobre as composições entre diferentes espécies (parentes) que florescem em um compromisso de cuidado de *fazer-com, tornar-com, compor-com* no mundo (em composições multiespécies). O *slogan* da autora – “Faça parentes”³³ – é uma proposta alternativa frente às catástrofes que se levantam em tempos antropocênicos e um pacto contra as destruições perpetradas numa era capitolocênica.

Todavia, é preciso reiterar que a feitura de parentes nos mundos indígenas é uma constante. Em diferentes contextos os tipos de parentescos ameríndios são dos mais diversos. No entanto, o dado novo aqui – à maneira de Haraway (2016a[2015]) – são as possíveis composições – multiespécies – reclamadas em tempos de iminentes catástrofes e as produções de futuro frente a tais compromissos.

Por ora, é necessário então seguir mais de perto o que está em jogo nesse leque de tipos de aparentamentos entre as plantas de mandioca e seus clones e os sujeitos indígenas antes de entrar no terreno das considerações sobre a substancialização amazônica (Lagrou, 1998, 2006; Lima, 2005; Hugh-Jones,

³³ Originalmente: “Make Kin” (Haraway, 2015, p. 161).

2011[1979], Rival, 2002; Sene, 2015; Strappazzon, 2013). De modo a estabelecer as convergências e as divergências de tal relevo comum – exclusivamente – no terreno das plantas de mandioca.

Portanto, abaixo sigo *com* as plantas de mandioca e seus clones nos mundos amazônicos e tento contar mais a respeito das formas de se “fazer parentes” em tais contextos.

2. As mandiocas vampiras: filhas-plantas de mandioca e mães-humanas

A partir da narrativa de origem das vegetalidades cultivadas pelo povo Enawenê-nawê, inicio essa caminhada *com* mandiocas tentando expor as formas com que essas plantas tuberosas e os sujeitos indígenas travam relações de parentesco:

Certo dia, *Atolo*, uma menina adolescente, pediu à sua mãe *Kokotero* que a enterrasse. Diante da insistência e tomada de profunda tristeza, a mãe, por fim, atendeu ao pedido da filha, enterrando-a até a cintura numa terra fofa e fria. Após seu enterro, a menina pediu à sua mãe que não olhasse para trás, devendo regressar para visitá-la somente depois das primeiras chuvas. Recomendou, por fim, que não esquecesse de lhe trazer peixe, e que mantivesse o terreno a sua volta sempre limpo e bem cuidado. *Kokotero* fez tudo conforme pediu a filha *Atolo*, e ao voltar ao local, encontrou uma roça de mandioca bonita e bem formada. De cada parte do corpo da menina havia brotado uma nova planta, dando origem às variedades de mandioca hoje cultivadas pelos Enawene-Nawe. A mãe visitava frequentemente a roça, limpava em volta das plantas e retirava com cuidado suas raízes levando-as para a aldeia, onde todos se alimentavam. Ao assistirem ao enterro de *Atolo*, e notando que tinha sido bom seu resultado, outras mães resolveram também enterrar suas filhas, e foi assim que surgiram a batata-doce, o cará, a araruta e o inhame. Porém, tomada de inveja e percebendo que *Kokotero* desfrutava com alegria da colheita de menina-mandioca, sua irmã, *Atanero*, entrou sem autorização na roça e arrancou com brutalidade as raízes da planta. A menina mandioca gritou forte de dor, e todas as outras plantas também gritaram. Ao ouvi-la, *Kokotero* partiu correndo em direção à roça. Percebendo o que havia acontecido, nada mais pode fazer. Desse dia em diante, a mandioca

nunca mais se multiplicou por conta própria, caindo na dependência dos Enawene-Nawe de cultivá-la ano após ano (Mendes dos Santos, 2006, p. 188)^{34 35}.

Em uma variação do mito de origem das plantas cultivadas do povo Enawenê-nawê, Atolô é filha Kokoterô e Datawali³⁶. Aqui chama a atenção uma ênfase latente nas complementaridades desse mundo ameríndio, onde as plantas firmam correspondência com a figura de Kokoterô e os peixes emergem com o pai de Atolô, o Datawali. Isso fica mais evidente em um diálogo travado entre a menina mandioca e a sua mãe: “Me enterre até a cintura, minha mãe. E depois peça para meu pai pescar para mim. Só volte nas primeiras chuvas” (Carelli, 2021, p. 60).

Já no início do mito, ao encontrarem uma clareira limpa, bonita e bem aberta, “a menina parou para fazer xixi, e da vagina dela saiu dela um pó muito branco. Atolô ficou olhando e depois pediu para a mãe que a enterrasse ali” (Carelli, 2021, p. 60). Nessa variação mítica é possível observar ainda que Atolô

³⁴ Consultar também outras versões e discussões a respeito do mito de origem das plantas cultivadas do povo Enawenê-nawê em: Carelli, 2021; Mendes dos Santos, 2001, p. 115; Yãkwa, 1995 e Barbosa; Simas, 2018.

³⁵ Rita Carelli (2021, p. 60) observa que tanto no mito de origem das plantas cultivadas quanto na vida social enawenê-nawê existe uma complementaridade entre os clones de plantas de mandioca e os peixes pacu cor de prata, matrinxã vermelho e piaba dourada. Há ainda a correspondência entre as mandiocas e os peixes nos contextos indígenas amazônicos – em especial, os peixes tamuatás (*Hoplosternum littorale*) – na paisagem do povo Werekena, anteriormente oriundos da família linguística Aruak e atualmente falantes do Nheengatu (Werekena, 2021, pp. 68-69). Entre os Bacairi (Kurâ), falantes de língua Karib, o mito de origem das mandiocas aponta uma relação entre tais plantas tuberosas, os peixes (*Phractocephalus*) e os veados (Barros, 1994, p. 280; Atala, 2021, p. 71). Também pertencentes à família linguística Karib, o mito de origem das mandiocas do povo Kuikuro mostra um peixe (Ipirarara) como o dono original dessas plantas tuberosas. E, “quando o Ipirarara se casou com uma mulher humana, os peixes fizeram sua roça em terra e é, por isso, que hoje cultivamos diferentes tipos de mandioca” (Fausto, 2021, p. 44). No mais, os Kuikuro denominam ainda a maioria das suas variedades de plantas de mandioca com nomes de peixes (Fausto, 2021, p. 44). E, por fim, de outra maneira, no contexto Marubo – povo falante de língua Pano – ver também as relações entre os animais de caça e as diferentes plantas de mandioca (Melatti, 1986).

³⁶ As diferentes grafias das figuras do mito de origem das plantas cultivadas do povo Enawenê-nawê estão à semelhança de cada publicação citada. Rita Carelli (2021) utiliza acento circunflexo para *Atolô* e *Kokoterô* e Gilton Mendes dos Santos (2001; 2006) não faz esse uso. O último emprega *Atolo* e *Kokotero*.

– agora sim, como uma planta de mandioca – é quem ensina Kokoterô a cultivar as plantas de mandioca e a preparar as suas raízes: “A mãe colheu a mandioca com cuidado, enquanto a menina cantava e ensinava a mãe a tratar a mandioca, descascar, lavar, ralar e secar, para fazer a farinha, beiju e mingau” (Carelli, 2021, p. 61).

Ou seja, na última variação do mito de origem das plantas cultivadas Atolô é a planta primordial que faz brotar toda a gama de diversidade de clones de plantas de mandioca porvindouros, associados ao contexto do povo Enawenê-nawê. E são as intencionalidades da menina mandioca que também originam estreitos diálogos entabulados com os humanos. Em especial, desde a narrativa mítica, essas interlocuções são desprendidas com a sua mãe (Kokoterô) e o seu pai (Datawali). E já nos espaços sociais e cotidianos de roça – cotidianos porque existem roças rituais no *socius* enawenê-nawê – é estabelecida ainda uma relação de cuidado e aprendizado baseada na dinâmica filha (planta) e mãe (humana) (Carelli, 2021; Mendes dos Santos, 2001).

As narrativas míticas acima exibem que entre os Enawenê-nawê, o idioma da consanguinidade prevalece nas relações estabelecidas entre as mulheres adultas e algumas plantas da roça, lembrando e acentuando assim uma relação do tipo mãe-filha (Mendes dos Santos, 2006, p. 11). E permitem considerar também que os cuidados com a mandioca brava [*kete*] de suas roças devem ser como aqueles mesmos desprendidos às meninas na fase pubertária (Mendes dos Santos, 2001, p. 21).

Diante do contexto do Enawenê-nawê, é preciso sublinhar que as mandiocas são filhas-plantas bastante desejosas e suas vontades por sangue

humano faz com que sujeitos em *kadena*³⁷ sigam à risca suas obrigações para não serem vitimados pela menina-planta (Mendes dos Santos, 2006, p. 3). Para isso, como mostra o pesquisador, é oferecida para as plantas de mandioca das roças bastante comida: peixes defumados e bebidas levemente fermentadas à base de mandioca e milho fazem parte dessas paparicações para apaziguar a planta, que guarda demasiado anseio por sangue humano. E no sentido de controlar seu caráter hematófago: “são [lhes] dirigidas [preces] pelo ‘soprador’ (*hoenaytare*), transmissor de palavras mágicas e inteligíveis às plantas cultivadas” (Mendes dos Santos, 2006, p. 3).

E, além das paparicações dirigidas às estacas (clones) no chão da vida social aldeã, elas também são acionadas diretamente dentro das narrativas míticas sobre a origem das plantas cultivadas: “Ele [Datawali] pescou muito, levou pacu cor de prata [...]. Também havia chicha farta de mel que a mãe preparou e verteu na terra, para que a menina se alimentasse e crescesse forte e saudável” (Carelli, 2021, pp. 60-61).

Já que Atolo foi enterrada ainda menina, privada de sua menstruação, a filha de Kokotero busca o sangue menstrual das mulheres da aldeia para compensar a sua própria ausência de fluxo (Mendes dos Santos, 2001, p. 192). Segundo os Enawenê-nawê, os períodos de nascimento de crianças e da menarca são os preferidos das mandiocas. E por isso uma sopradora [*hoenaytalo*] ou um soprador é procurada(o) para que ela(e) cesse o fôlego vampiresco da menina-mandioca: “*hoenaytare* age junto às pessoas, objetos e lugares, da mesma maneira que no ato do plantio da mandioca, acionando seu vasto estoque de

³⁷ Como explica Gilton Mendes dos Santos (2006, p. 3): “[*Kadena* é uma] categoria nativa para designar um conjunto de proibições alimentares e comportamentais incidente sobre homens e mulheres em períodos de sangramento”.

palavras, as quais possuem poderes imunológicos à ação perniciosa da planta hematófaga” (Mendes dos Santos, 2001, p. 192).

E as palavras mágicas – e diplomáticas – auxiliam também os sujeitos aldeãos para que não sejam atacados diretamente pela planta vampira: “Não se irrite *Atolo*, não faça mal às crianças. Mantenha a cabeça inclinada para baixo, não olhe para as crianças” (Mendes dos Santos, 2001, p. 192). E mais: “Fique onde está. Não faça mal às crianças, você foi plantada até a cintura, fique onde está” (Mendes dos Santos, 2001, p. 192).

E, ainda de acordo com Mendes dos Santos (2001, p. 193), é propriamente o sangue humano que atrai a menina *Atolo* para perto dos *Enawenê-nawê*, porém é o conjunto das pulsações cardíacas [*hiako*] de suas vítimas que é comprometido por sua força diligente. Segundo o autor, com preferências por ataques noturnos, a menina-planta nunca dorme e é capaz de escutar quem está – ou quem deveria estar – cumprindo as regras em regime de *kadena*. A referente vulnerabilidade que apanha os sujeitos que não seguiram com as regras obrigatórias nos períodos de sangramento – e, por consequência, foram vitimados por *Atolo* –, é ser assaltado “por visões repentinas da planta de mandioca” (Mendes dos Santos, 2001, p. 193) e “aos poucos se sente lânguida, com o batimento cardíaco sôfrego e a respiração curta” (Mendes dos Santos, 2001, p. 193).

De forma semelhante, mas agora com a possibilidade de óbito, crianças podem ser aplacadas pela planta de mandioca, se um parente consanguíneo deixar de cumprir qualquer regra prevista para o período de sangramento (Mendes dos Santos, 2001, p. 193).

Já no que toca os Jívaro, assim como expõe Taylor (2000), as mandiocas doces são descritas como sendo filhas-plantas sedentas por sangue humano (igualmente como visto anteriormente no caso do povo Enawenê-nawê). Desse modo, a consanguinidade segue o esquema amplamente dominante da reprodução por estacas de mandiocas. Nesse procedimento, os caules (filhas-plantas) de plantas adultas (mães-plantas) são colhidos, cortados e logo recebem assentamento na terra. Isso porque, de acordo com Taylor (2000), o sistema de clonagem opera pela autofecundação, a qual é exclusivamente feminina, tanto que essa reprodução cabe somente à configuração correspondente ao tipo mãe-filha.

Por isso, segundo a pesquisadora, a combinação entre a autofecundação feminina e a consanguinidade é a antítese da produção de “humanos reais” (Taylor, 2000, p. 323). De tal forma que, no esquema amazônico, as mandiocas são referidas como portando características vampirescas: com deveras intencionalidades predatórias, obrigando que haja um controle intensivo de supervisão referente às crianças deixadas próximas às vegetalidades hematófagas (Taylor, 2000, pp. 319-323)³⁸.

Na mesma paisagem etnográfica descrita logo acima por Taylor (2000), Philippe Descola (1988[1986]) observa que os brotos das mandiocas doces crescem em detrimento das pessoas e necessitam do sangue dos sujeitos

³⁸ A pesquisadora Ana Gabriela Morim de Lima (2016, pp. 190-196) produz uma crítica ao ponto de vista de Anne-Christine Taylor (2000) sobre a afinidade *versus* a consanguinidade. Trazendo os exemplos das mulheres Krahô e de suas batatas-doces, assevera: “As batatas-filhos são geradas ou cultivadas por suas ‘mães-genitoras’ (a Batata) e suas ‘mães-criadoras’ (a agricultora) não apenas para “auto-reprodução”: o alimento não apenas nutre ‘a própria família’ como tem como intuito circular entre ‘as diferentes famílias’, mediando as alianças que produzirão mais filhos. Essa dimensão da circulação ritual é essencial para a compreensão das metáforas de gênero e parentesco do cultivo da batata. Ressalto aqui o entrelaçamento entre aliança e procriação, afinidade e consanguinidade” (Morim de Lima, 2016, p. 196).

indígenas – preferencialmente, os das(os) bebês – para poderem crescer plenamente.

Assim como em outros contextos ameríndios, as roças Achuar podem ser entendidas como lugares recheados de muitos perigos. Desde o plantio das estacas de mandiocas até a colheita de suas raízes, são executados rituais para acalmar o fôlego sanguinário das plantas mandioqueiras. Nesse sentido, são as mulheres que supervisionam a entrada de quem pode ou não ter acesso ao espaço das roças, já que o ímpeto da planta por sangue humano consistirá em um possível risco de doença e/ou de morte de um parente próximo. E é também de responsabilidade das mulheres agricultoras estabelecer uma interlocução com a portadora dos conhecimentos do mundo feminino *Nunkui* – a dona-espírito das plantas cultivadas e detentora da fertilidade dos roçados (Taylor, 2000; Descola, 1988[1986]).

De acordo ainda com Descola (1988[1986]), na concepção da pessoa achuar o coração é central na atividade intelectual e emocional, e o sangue é o meio pelo qual os pensamentos e a própria vida são transportados para toda a amplitude do corpo. Porém, o corpo humano possui uma quantidade limitada de sangue e não é possível reestabelecer qualquer fração que seja desse líquido quando ele é perdido. Dessa maneira, segundo o pesquisador, para não ser derrubada(o) por uma forte anemia [*putsumar*] – a qual compreende fraqueza física e mental, em que crianças e pessoas idosas são as mais vulneráveis e podem vir a óbito – para o povo Achuar é preciso redobrar a atenção para não ser aplacada(o) pela ação da planta sedenta por sangue humano. E, por sua vez, as mulheres agricultoras devem trabalhar incessantemente – até mesmo nas atividades oníricas – para contornarem os ataques das vegetalidades

mandioqueiras. Os indícios de uma possível investida maléfica da planta tuberosa – os quais podem ser percebidos pelas mulheres quando observam listras avermelhadas nas mandiocas de suas “roças canibais” – podem anunciar o iminente falecimento de um parente mais próximo (Descola, 1988[1986], p. 188).

Uma vez que a roça é o terreno por excelência da consanguinidade Achuar, do mesmo modo que são as mulheres indígenas que pleiteiam certa “diplomacia cósmica” com os espíritos das plantas (Taylor, 2000), ficam a cargo das horticultoras as responsabilidades de despender cuidados para com as roças e de proferir diretamente às mandiocas canções mágicas para desviarem a ação vampiresca endereçada às suas próprias filhas e filhos (humanos).

O conteúdo das canções mágicas é trabalhado no sentido de equiparar crianças humanas (filhas e filhos da horticultora cantora) às filhas-plantas mandiocas. Tal identificação momentânea ajusta crianças humanas às características das plantas hematófagas. Por exemplo: “Meu filho [humano] tem sangue na boca” (Descola, (1988[1986]), p. 189. Tradução minha. Acréscimo meu)³⁹ –, permitindo assim protegê-las (as crianças humanas) contra a ação vampiresca das filhas-plantas de mandioca.

Para compreender melhor o “parentesco vegetal” [*parenté végétative*] do povo Jívaro, assim como indica Taylor (2000), é preciso combinar a relação firmada entre as mulheres e as plantas de mandiocas da roça (consanguinidade). E, ainda, faz-se necessário lançar mão das orientações que apontam para as implicações da afinidade (relação de aliança). Pois, a relação existente entre as mulheres e as suas plantas cultivadas – tendo a mandioca como o exemplar

³⁹ Originalmente: “Mi niño tiene la sangre en la boca” (Descola, 1988[1986], p. 189).

proeminente dessa relação – é constituída no terreno da autofecundação e da exclusiva clonagem de fêmeas. E, por essa mesma razão, o sistema de estacas funciona como a antítese da reprodução de “humanos reais” (Taylor, 2000, p. 323. Tradução minha).

Já a relação que os homens indígenas mantêm nas atividades relacionadas à caça é, portanto, a possibilidade de “geração de crianças verdadeiramente humanas, bissexuais e férteis” (Taylor, 2000, p. 329. Tradução minha)⁴⁰. Isso porque a complementaridade das relações no *socius* Jívaro é tecida nos polos conceituais da “hiper-relação” [*hyper-relation*] – dinamizada pela predação que tende a incorporar o outro – e da “não-relação” [*non-relation*] – postulada pela clonagem de estacas que anuncia a ação de autorreprodução exclusivamente de clones de plantas de mandioca fêmeas (Taylor, 2000)⁴¹.

Diante de tal forma, a autora afirma ainda que a predação é a centralidade simbólica dos Jívaro, pois ela é estabelecida entre o terreno da afinidade masculina e o da potencial incorporação da alteridade no horizonte da perpetuação desse corpo social (afins homens/cunhados e mulheres/esposas). Sendo assim, a “consanguinidade plena” não teria vez nessa sociedade, em razão de que “a criação de relações sociais reais” é apenas possível na chave da “pura afinidade” (Taylor, 2000, p. 329. Tradução minha).

Mendes dos Santos (2001; 2006) também segue – ou mesmo identifica – a chave da complementaridade no parentesco que os Enawenê-nawê estabelecem

⁴⁰ Originalmente: “Engendrement d'enfants véritablement humains, bissexués et fécond” (Taylor, 2000, p. 329). E “bissexuais” nesse caso tem a ver com a produção tanto de filhas quanto de filhos (feminino/masculino).

⁴¹ Para os pontos do parágrafo, rever as críticas de Ana Gabriela Morim de Lima endereçadas ao artigo de Anne-Christine Taylor na tese “*Brotou batata para mim: Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)*” (2016, pp. 190-196).

nessa miríade de relações atadas com outrem. Assim o “‘universo da mandioca’ está para as relações de consanguinidade do mesmo modo que o milho está para a afinidade” (Mendes dos Santos, 2001, p. 21). E trazendo a dimensão mitológica para a argumentação, o autor arremata: “se a planta de mandioca é a filha púbere enterrada pela mãe, o milho é uma espécie provinda de fora às custas da trama de dois cunhados para pilhar um terceiro cunhado, todos afins entre si” (Mendes dos Santos, 2001, p. 21). Já um terceiro elemento emerge nesse plano sociológico e mítico, dando teor à afinidade potencial: os peixes são engendrados como inimigos externos (no que se aproxima bastante também dos apontamentos erguidos nas discussões da pesquisadora Taylor [2000]).

No mais, os casos acima apresentam relações entre as mulheres (humanas) e as mandiocas de suas roças do tipo mãe-filha. Chamam a atenção ainda para as vontades e reclamações das próprias mandiocas, justamente por conta das intencionalidades dessas plantas. Tanto entre os Jívaro (grupo maior onde os Achuar são incluídos) quanto entre os Enawenê-nawê, há uma série de riscos que podem ser desencadeados ao longo dessas relações potencialmente perigosas. Pessoas em regime de *kadena* devem seguir suas prescrições à risca, pois a qualquer momento podem ser aplacadas pelos desejos sanguinários das vegetalidades mandioqueiras, caso haja algum desvio em relação às obrigações exigidas. Assim recém-nascidas(os) são as(os) mais vulneráveis em relação às preferências das mandiocas vampiras e, portanto, devem estar sob a supervisão assídua de uma pessoa adulta. E em termos sociológicos e míticos – míticos mais exemplificados no caso dos Enawenê-nawê –, o parentesco com as plantas de mandioca é forjado na chave da complementaridade consanguinidade-afinidade.

Sendo assim, é necessário estabelecer uma interlocução frequente – tanto no sonho quanto na vigília – com os espíritos das mandiocas/espíritos-das-plantas e reiteradamente cultivar uma relação estritamente baseada na “diplomacia cósmica” com eles. Além disso, um dos casos exhibe a complementaridade mulheres/autofecundação e homens/predação de outrem (caça e cunhados). E, já na seara mato-grossense, observa-se que os milhos e os peixes são estruturados na contraparte desempenhada pela afinidade: a predação de um inimigo externo.

3. As relações sociais nos roçados: seguindo o parentesco dos clones de plantas de mandioca

De acordo com Michael Brown (2007[1985]) as mulheres indígenas Aguaruna [Awajun] são as donas de suas roças de plantas de mandioca doce e assumem as tarefas de plantar, carregar, colher e cozinhar as raízes mandioqueiras. Os homens ficam imbuídos da escolha do local, derrubada das árvores, do corte do mato e da queima do terreno. Além disso, eles se envolvem mais proximamente apenas com o cultivo do milho, da banana-da-terra e do arroz.

Segundo o autor, a mandioca é a vegetabilidade mais cultivada no mundo Aguaruna, e é por isso que as mulheres agricultoras passam muitas horas com funções em torno dessa cultura. Em virtude disso, a roça de mandioca se torna o local de cuidados estendidos sobre os filhos e as filhas (humanos) das agricultoras, de trocas de canções mágicas entre as mulheres e de entabulações de conversas envolvendo assuntos mais cotidianos, além de marcar também as ajudas mútuas entre mães, filhas e irmãs solteiras (humanas) para os cuidados

diários referentes às plantas cultivadas em suas roças (Brown, 2007[1985], p. 103).

Brown (2007[1985]) observa também que esses espaços de roças são bastante povoados por gentes-plantas de mandioca. Diferentemente de outras paisagens amazônicas, no *socius* Aguaruna as mandiocas não estão relacionadas somente à figura feminina, uma vez que nas áreas das plantações há plantas de mandioca femininas, masculinas, bem como adultas e crianças. Por conta da sistemática intencionalidade dessas gentes-plantas de mandioca, é necessário manter com elas “boas relações”, pois “as almas da mandioca são extremamente perigosas durante os primeiros meses após o plantio” (Brown, 2007[1985], p. 106. Tradução minha). As “plantas jovens ficam com sede e, se essa sede não for saciada pelos meios apropriados, podem ‘beber o sangue’ das pessoas que passam pelo jardim” (Brown, 2007[1985], p. 106. Tradução minha)⁴².

Como ainda bem sublinha o autor, a respeito dos possíveis ataques das plantas de mandioca contra os sujeitos indígenas, ele acaba averiguando que, “se uma mulher precisa passar pela roça de outra pessoa, ela se protege arrancando algumas folhas de mandioca e metendo-as na axila, enquanto diz baixinho: ‘Mandioca, não me coma. Eu sou sua dona, aquela que plantou você’” (Brown, 2007[1985], p. 122. Tradução minha)⁴³.

Assim como já mencionado para outros povos Jívaro, os Aguaruna também mobilizam relações com *Nugkui* – a “mãe da terra” e/ou a “mestre

⁴² Originalmente: “The souls of manioc plants are extremely dangerous during the first few months after planting. The young plants become thirsty, and if this thirst is not quenched by the appropriate means they may ‘drink the blood’ of people passing through the garden” (Brown, 2007[1985], p. 106).

⁴³ Originalmente: “If a woman must go through someone else's garden, she protects herself by tearing off some manioc leaves and putting them in her armpit, while saying softly, ‘Manioc, don't eat me. I am your owner, the one who planted you’” (Brown, 2007[1985], p. 122).

feminina do solo do jardim e da argila de cerâmica” (Harner, 1972; Whitten, 1978 *apud* Brown, 2007[1985], p. 50) –, a qual é responsável pelo crescimento das plantas dos roçados e, conseqüentemente, pela fartura dos alimentos cultivados. Tal figura fértil é encarregada do fornecimento de potes de cerâmica para os sujeitos aldeãos e pela disponibilidade de alguns animais de caça. *Nugkui* habita os jardins das plantas de mandioca, e é por isso que nas canções mágicas e nas ações rituais as mulheres Aguaruna estabelecem um diálogo frequente com essa figura (Brown, 2007[1985], p. 52). Porque para fazer *Nugkui* dançar nos roçados à noite – e, como resultado, torná-los ainda mais produtivos –, é necessário que o trabalho feminino nas roças priorize um tratamento com vistas à *beleza* e à atração das próprias plantas cultivadas em relação a si mesma, ou seja, fazer-se para elas uma figura fértil (Brown, 2007[1985], p. 105).

As pungentes relações sociais no chão do terreno dos roçados exibem uma diversidade de gentes-plantas (vegetalidades cultivadas) e seres espirituais responsáveis pela fertilidade desses locais. Além disso, o mundo Aguaruna revela também os laços parentais que as plantas de mandioca nutrem entre si. E é a partir de uma interlocução direta com as cuidadoras das roças e de uma observação das tarefas ali exercidas que Brown (2007[1985]) conclui que o parentesco das plantas tuberosas emerge somente entre essas próprias plantas de mandioca. Como frisa o autor a respeito desses aparentamentos das gentes-mandiocas constituídos por meio de vínculos estabelecidos entre mães e suas crianças:

Em primeiro lugar, quando as mulheres colhem mandioca, elas sempre deixam algumas das plantas maiores por colher, para que “chamem” novas plantas para substituir as que acabaram de ser arrancadas. Uma mulher explicou isso de uma maneira ligeiramente diferente. “As plantas grandes”, disse ela, “cantam para os caules replantados para fazê-los crescer bem”. Das

plantas colhidas, nem mesmo o menor tubérculo deve ser deixado para trás, para que esse “bebê” não comece a chorar por ter sido abandonado: *Os outros pés de mandioca vêm consolar o tubérculo bebê dizendo: “Por que nossa mãe te deixou? Se ela faz isso, como vai crescer a mandioca para ela fazer cerveja para o nosso pai?” Para evitar isso, você deve sempre coletar todos os tubérculos ao desenterrar uma planta de mandioca [...]. A mandioca às vezes anda pela roça enquanto a mulher trabalha: Quando ouvir um graveto estalar na beira da roça, não deve olhar naquela direção porque é a mandioca mãe. Se você olhar para ela, ela fica com raiva e caga ervas daninhas. Todo o jardim se enche de ervas daninhas. Se você não olhar para ela, ela fica feliz. Ela caga mandioca e as plantas crescem rápido* (Brown, 2007[1985], p. 106. Tradução minha)⁴⁴.

Ao que tudo indica, mesmo que as mulheres Aguaruna estabeleçam uma relação também do tipo mãe-filha com as suas plantas de mandioca, a etnografia de Brown (2007[1985]) acusa uma efervescência social nos roçados muito mais do lado das plantas de mandioca do que de relações propriamente firmadas entre os humanos e as vegetalidades cultivadas.

A profusão de interações entre as plantas de mandioca também evidencia uma diferença, se compararmos com outros povos Jívaro citados no item anterior. Pois há de se levar em consideração que, no caso aguaruna, o latente compromisso das plantas de mandioca de se fazerem abundantes, de zelarem por seus bebês-mandiocas – fazendo-os crescerem fartamente – está dinamizado em um tipo de parentesco unicamente vegetal. Por isso, posso entender que as

⁴⁴ Originalmente: “First, when women harvest manioc they always leave a few of the very largest plants unharvested so that these will ‘call’ new plants to replace the ones just uprooted. One woman explained this in a slightly different way. ‘The large plants’, she said, ‘sing to the replanted stems to make them grow well’. Of the plants that are harvested, not even the tiniest tuber should be left behind lest this ‘baby’ begin to cry because it has been abandoned: *The other manioc plants come to console the baby tuber saying, ‘Why did our mother leave you behind? If she does this, how will the manioc grow so that she can make beer for our father?’ To avoid this, you must always collect every tuber when digging up a manioc plant* [...]. The manioc mother sometimes moves around in the garden while a woman is at work: *When you hear a twig snap on the edge of the garden, you shouldn't look in that direction because it's the manioc mother. If you look at her, she gets angry and shits weeds. The whole garden fills with weeds. If you don't look at her, she is happy. She shits manioc and the plants grow quickly*” (Brown, 2007[1985], p. 106). Recorri ao itálico para evidenciar o recurso despendido pelo autor no texto para fazer menção ao diálogo travado com a sua interlocutora).

cuidadoras (humanas) parecem entrar no mundo das roças como mais um elemento na trama técnico-social e para que tornem possível a manutenção profusa das relações sociais estabelecidas entre as próprias plantas de mandioca.

Tal como explica Brown (2007[1985]), parece-me que as mandiocas convocam os sujeitos humanos para ajudá-las a propagarem novas parentelas em torno delas mesmas, sem, inclusive, ter a necessidade de despende qualquer espécie de parentalidade com as mulheres Aguaruna.

4. Relações de filiação: a pungente fertilidade dos mundos ameríndios

Em outro contexto, mas ainda itinerando sobre as veredas das relações firmadas entre as mães-humanas e suas filhas-plantas de mandioca, Cabral de Oliveira (2006; 2012; 2016) compõe observações sobre o povo Wajãpi concentradas, entre outras coisas, nas afetuosidades emergentes no mundo das roças.

Segundo a pesquisadora, os sujeitos Wajãpi sublinham uma diferenciação importante entre as plantas que são cultivadas [*temitãgwerã*] em suas roças [*koo*] e as plantas que não são plantadas em suas roças [*temitã'e'ã*]. Assim, as últimas são plantas cultivadas na floresta [*ka'a*] por outrem (Cabral de Oliveira, 2012, p. 25). Mamão, abacaxi, cupuaçu e cacau são exemplos das “plantas não plantadas” pelas pessoas Wajãpi. E, de outro lado, o “conjunto do que é plantado” (Cabral de Oliveira, 2012, p. 25) pelas próprias mulheres Wajãpi recobre plantas de mandioca, batatas, pés de milho, entre outros cultivares (Cabral de Oliveira, 2006, p. 250).

Ao tecer críticas à ausência do mundo das plantas no horizonte das reflexões do perspectivismo ameríndio, a autora retira as plantas do segundo

plano dessas considerações – ou, da completa ausência nessas pesquisas científicas – e subscreve aos cultivares das roças sua “condição de humanidade” compartilhada com o povo aldeão. Ao seguir as relações nutridas no mundo dos roçados, Cabral de Oliveira (2006) levanta discussões a respeito da humanidade das plantas cultivadas. Assim, a partir do chão dos espaços de cultivo, pontua que é instituída entre as mulheres agricultoras e as plantas de mandioca “uma verdadeira relação sentimental para com os vegetais que são suas criações (*eremitã* = minha plantação) – as agricultoras são as donas (*jarã*) e as responsáveis por seu bem estar” (Cabral de Oliveira, 2006, p. 188). Visto que são as mulheres Wajãpi que trabalham na direção de manterem seus cultivares, promoverem seu crescimento e zelarem amplamente pelos roçados.

E é por isso mesmo – a partir da indicação proposta pela pesquisadora Cabral de Oliveira (2006) – que as sobreditas “relações sentimentais” com as plantas podem se aproximar das atitudes mantidas entre mães e filhas/filhos (humanos). Isso porque o idioma do parentesco imprime suas afetuosidades às formas com que as agricultoras (mães das plantas) dedicam cuidados para com as suas filhas-plantas (conforme mostram as relações firmadas também com as plantas de mandioca dos roçados dos Wajãpi).

Ainda diante das “relações sentimentais” Wajãpi, a perda de uma variedade antes colecionada de uma planta cultivada pode acarretar também em lamentações e tristeza da cuidadora da roça, dadas a raridade da planta ou as memórias evocadas a partir dela (Cabral de Oliveira, 2006; 2016). E como certa vez manifestou Kasawa à autora: “Quando eu vi que meu filho cortou meu *manaju tapupura* eu chorei! Fiquei com raiva. Eu disse: ‘Por que você fez isso?’. Eu chorei muito aquele dia, eu estava triste porque é difícil achar *manaju*

tapupura, foi minha mãe que me deu as sementes...” (apud Cabral de Oliveira, 2016, p. 118). E, desse modo, a noção de “apego” instaura um outro aspecto dessas formas de aparentamentos, devido ao fato de que “a relação que as agricultoras estabelecem com suas plantações é de cuidados semelhantes aos que são vertidos sobre os filhos, o que desemboca em um sentimento de *apego* às plantações” (Cabral de Oliveira, 2016, p. 118. Grifo meu).

De acordo com Cabral de Olivera (2016), já na perspectiva das mandiocas há em jogo uma relação que se estabelece a partir de uma planta singular – a planta mãe da mandioca [*mani'o'y*]⁴⁵ –, a qual é plantada na roça para assim fazer com que suas filhas-mandiocas cresçam alegres [*orykatu*]⁴⁶. Como bem pontua Cabral de Oliveira em sua pesquisa: “a mãe da mandioca é uma espécie que através desse vínculo de parentesco, provoca o estado *orykatu* de suas filhas. Vemos assim, que relações de parentesco são marcadas no interior da roça” (Cabral de Oliveira, 2016, p. 187)⁴⁷.

Guardando correspondências também próximas às relações sociais do mundo das roças Wajãpi, a filiação entre as mães-humanas e as suas filhas-mandiocas subjazem ainda às práticas agrícolas das mulheres Barasana da região do Valpés (Colômbia). Aqui as mulheres adultas são por excelência as cuidadoras

⁴⁵ Como explica a autora: “É plantada na roça: a *mani'o'y* (*mani'o* = mandioca, *y* = mãe)” (Cabral de Oliveira, 2006, p. 187).

⁴⁶ A pesquisadora Joana Cabral de Oliveira traduz *orykatu* da seguinte forma: “O termo empregado para se referir à prosperidade dos cultivos na língua wajãpi é *orykatu*. *Orykatu* assume um sentido de difícil tradução uma vez que parece qualificar um estado da pessoa, sendo usado para se referir ao estado de alegria dos homens. Assim, trata-se de um termo que parece marcar a continuidade entre homens e espécies vegetais cultivadas, que podem compartilhar de um mesmo estado de espírito: a alegria” (2006, p. 187).

⁴⁷ Outras breves menções a respeito das mães das mandiocas e dos donos das mandiocas em: Dominique Tilkin Gallois (1988). E a respeito de considerações sobre o parentesco entre plantas no contexto do povo Mebêngôkre-Kayapó do Pará, ver mais em: Pascale de Robert *et al.* (2012).

das roças e dos usos *a posteriori* das raízes mandiogueiras. Desse modo, as agricultoras indígenas estão presentes nas atividades agrárias em direção das plantas de mandioca brava e são responsáveis pela preparação da chicha de mandioca consumida no cotidiano e daquelas preparadas para os eventos cerimoniais, ao passo que os homens estão mais direcionados às exigências dos arbustos de coca e no processamento técnico das folhas do último tipo de vegetabilidade (Stephen Hugh-Jones, 2011[1979], p. 62 e p. 85).

No calendário agrícola do povo Barasana, as mulheres trabalham no cultivo das plantas de mandioca e em outros cuidados exigidos para com as suas roças na época das chuvas. E, por sua vez, os homens lidam com a derrubada e queima da floresta para abrirem as roças de mandioca na época da seca e ficam incumbidos de cuidarem de suas próprias “plantas mágicas” (Stephen Hugh-Jones, 2011[1979], p. 252).

Da mesma maneira que acontece na vida do povo Achuar (Descola, 1988[1986]), mas para esse povo de língua da família Tukano Oriental com a atenção voltada propriamente aos conteúdos mais mitológicos, as mulheres Barasana também dão à luz em suas roças de mandioca. E é por isso que no contexto xamânico elas são consideradas “mães do alimento” [*madres de alimento*], pois são responsáveis pelo cultivo das plantas de mandioca, já que os tubérculos dessas vegetalidades seriam seus filhos – os *hijos de las mujeres*⁴⁸ (Stephen Hugh-Jones, 2011[1979], pp. 222-223 e p. 288).

⁴⁸ Tradução livre: “Os filhos das mulheres” (Stephen Hugh-Jones, 2011[1979], pp. 222-223 e p. 288).

Já no contexto dos povos Tukano do Pira Paraná⁴⁹, Christine Hugh-Jones (2007[1979]) observa que as roças das plantas de mandioca são por excelência espaços do domínio feminino. A começar que as relações sexuais entre mulheres e homens acontecem nessas áreas das plantas cultivadas, e as mulheres grávidas também podem dar à luz nessas mesmas roças, acompanhadas apenas de outras mulheres e, depois do parto, têm suas placentas e cordões umbilicais enterrados ali mesmo (Christine Hugh-Jones, 2007[1979], p. 115 e p. 123).

Nesse contexto – assim como em outros *socius* já mencionados até o momento e os que serão ditos logo a seguir –, as mulheres adultas são responsáveis pelos cuidados diários com o plantio e a colheita dos cultivares. E são elas também que trabalham no preparo dos derivados da mandioca amarga – fibra, suco e amido – e zelam pelas suas plantas cultivadas para que elas sempre cresçam em abundância. No horizonte da complementaridade das práticas de cultivo, à maneira da “natureza dual” do contexto Tukano⁵⁰, os homens derrubam e queimam a vegetação das áreas que virão a se tornar roças e estão cotidianamente mais próximos somente das suas “plantas mágicas” e de alguns tipos de árvores cultivadas (Christine Hugh-Jones, 2007[1979], p. 170).

⁴⁹ Na pesquisa etnográfica de Christine Hugh-Jones (2007[1979]), os povos Tukano do Rio Pira Paraná compreendem os Barasana (Panenoá/Hanera), Bará (Waípinõmakã), Tatuyo (Umerekopinõ), Taiwano (Ukohinomasã), Karapanã (Muteamasa/Ukopinõpõna) e Makuna (Yebe-masã). Para mais informações sobre os povos Tukano Ocidental à época da publicação em questão, ver mais em: Christine Hugh-Jones (2007[1979], pp. 282-286).

⁵⁰ A “natureza dual” do universo Tukano pode ser entendida da seguinte forma: “Somos assim apresentados com uma série de princípios opostos, molhados e secos, macho e fêmea, leste e oeste, dia e noite, acima e abaixo, selvagens e cultivados, vida e morte, que se aplicam a uma série de processos temporais, o ciclo de vida, o fluxo dos rios, o uso do espaço doméstico, as atividades agrícolas, etc. Mas é importante notar, em primeiro lugar, que embora o gênero desempenhe um papel importante nesses contrastes, eles não devem ser confundidos com, ou reduzidas ao sexo e, em segundo lugar, que, enquanto se fazem ligações metafóricas entre estes pares, estas ligações são contextuais e processionais e não fixas e estáticas. Assim, enquanto em alguns contextos o extremo oeste da casa é feminino e o extremo leste é masculino, em outros este contraste espacial pode se relacionar com aqueles entre hospedeiros e convidados, parentes e afins, ou homens e espíritos” (Stephen Hugh-Jones, 2017, p. 26).

Dessa forma, a narrativa mitológica tukano sobre a origem da mandioca conta que a figura ancestral Sucuri-Maniva [*Manioc-stick Anaconda*]⁵¹ certa vez se queimou com o rapé xamânico e de seus ossos calcinados surgiram paus de mandioca, um homem e uma série de plantas. Assim, as roças hoje guardam correspondências diretas com o tempo mítico e fazem emergir novamente a Sucuri-Maniva: os troncos calcinados na abertura dos roçados sugerem os ossos da figura ancestral, assim como a terra fértil o seu líquido corporal, as plantas de mandioca os seus paus de mandioca e o novo brotamento da área florestal o crescimento da própria Sucuri-Maniva. Nessa altura das correspondências míticas e da vida social, os limites dos roçados são identificados ainda como um útero que recebe os paus de mandioca (os próprios clones), os quais são filhos controlados pelas mulheres indígenas que cuidam desses lugares (Christine Hugh-Jones, 2007[1979], p. 182).

E no esteio da complementaridade e na regeneração andrógina da Sucuri-Maniva – andrógina por conter tanto uma parte feminina quanto uma masculina –, na socialidade dos povos Tukano a geração de vida e a produção de corpos estão diretamente imbricadas nas relações travadas no interior das roças com as plantas de mandioca. Portanto, posso entender assim que os cuidados das mulheres Tukano com as plantas de mandioca equivalem também aos cuidados desprendidos para os sujeitos aldeãos (e vice-versa) (Christine Hugh-Jones, 2007[1979]).

Na mesma paisagem amazônica vemos ainda novas agencialidades dadas às plantas de mandioca. “Não se pode deixar sumir[em] as manivas; é gente, tem que criar”, salienta Maria Gama (1996), agricultora de Santa Isabel do Rio Negro

⁵¹ Para pesquisas recentes sobre os desdobramentos a respeito da Sucuri-Maniva, ver mais em: Stephen Hugh-Jones *et al.* (2015).

(*apud* Emperaire *et al.*, 2019, p. 61). No Sistema Agrícola do Alto Rio Negro, as relações sociais são demasiadamente travadas com as plantas de mandioca; é de responsabilidade das mulheres que cuidam das roças não deixar que as suas manivas passem sede, fiquem tristes e/ou descabeladas (“descabeladas” seria o contrário do bom cuidado com o capinar). E é necessário manter a festa que acontece entre as próprias plantas nos espaços dos roçados (Emperaire *et al.*, 2019).

Entre os povos Tukano, as vegetalidades mandioqueiras guardam também relações de parentesco: são irmãs, companheiras, mães, avós e cunhadas umas das outras (Emperaire *et al.*, 2019, pp. 62 e 65). Ao passo que as plantas de mandioca mantêm ainda com outras plantas alguma qualidade de relação, como Lucrécia Maximiano Avelino (2007)⁵² destaca: “Tem que plantar abacaxis com manivas. Quando termina de capinar, o abacaxi é o pote, as manivas vão para o igarapé, tomam banho e pegam água no pote delas” (*apud* Emperaire *et al.*, 2019, p. 62).

Os contextos apresentados acima apontam para uma série de exemplos em que as mulheres agricultoras estão à frente das atividades em relação aos cuidados vertidos sobre as plantas de mandioca. E o chão das roças emaranha ainda horizontes de fertilidade: há partos realizados nas próprias roças, placentas enterradas nesses locais, conteúdos míticos que tratam das correspondências entre fazer filhas(os) e fazer roças etc. Outrossim, as etnografias traduzem também o fervilhante aparentamento firmado entre as próprias plantas de mandioca em um mundo social demasiadamente povoado e agentivo. Aqui,

⁵² A data destacada na fala de Lucrécia Maximiano Avelino equivale à menção registrada por Laure Emperaire *et al.* na publicação “Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro” (2019). Resolvi também manter a data mencionada para estabelecermos relações temporais de cuidado nas roças indígenas.

portanto, diferentes mundos amazônicos se entrelaçam numa fecunda miríade em que plantas de mandioca e mulheres indígenas possuem relações parentais e afetivas bastante ternas e generativas.

Tal pujança da fertilidade ameríndia me faz lembrar também das palavras de Luisa Elvira Belaunde (2016) a respeito do emaranhamento de corpos humanos, estacas de mandioca, técnicas de plantio e propriamente o chão do território do povo Quéchua-lamas: “[...] quando visitamos as roças de Lamas, vimos que, após semear uma estaca de macaxeira, os agricultores pressionavam a terra com as mãos abertas. Desse modo, a planta era capaz de dar muitos tubérculos, eles disseram, ‘como os dedos das mãos’” (Belaunde, 2016, p. 48). E a autora continua: “Cultivar é arte de desenvolver a fertilidade do chão ao chão por meio do trabalho das mãos e dos braços, que transferem sua forma para

estaca de macaxeira, fazendo que dela brotem dedos” (Belaunde, 2016, p. 48)⁵³

54.

Em suma, todos os contextos ameríndios desse item – apresentados logo acima – revelam uma relacionalidade latente entre a fertilidade de plantas (de mandioca) e de pessoas. Em conformidade com o teor da exposição, é bastante difícil apontar se são os sujeitos indígenas que contribuem para a fertilidade das plantas de suas roças ou se são mesmo as vegetalidades que garantem a fertilidade propriamente das relações travadas entre os sujeitos. E, ainda, vemos nessa conjugação multiespécie os terrenos dos roçados sistematicamente preparados para gerarem novos seres. De mais a mais, parece-me bastante acertado dizer que os casos narrados anteriormente sugerem uma união franca do florescimento da fertilidade resultando em algum tipo de aparentamento. Tanto é que plantas cultivadas e pessoas ameríndias (pro)criam-se o tempo todo e,

⁵³ Nas veredas da fertilidade ameríndia, cito também o título de um desenho de 2013 do artista Joseca Yanomami, o qual retrata um dos espíritos que povoam esses mundos amazônicos: “Quando Yamanayoma, o espírito feminino da abelha, continua andando com seus passos curtos e firmes pela terra, os alimentos crescem bem. Esta é Yamanayoma”. Ver o catálogo “Joseca Yanomami: Nossa terra-floresta” (2022, p. 90). Ver também o desenho de Joseca Yanomami “Hutusiki - *ně ropě*. As manivas (pés de mandioca) têm *ně ropě*” no catálogo de exposição “Mundos indígenas” (2020). Consultar as referências para localizar os desenhos mencionados.

⁵⁴ Menciono também os horizontes da fertilidade e do parentesco presentes no “Manifesto das Primeiras Brasileiras. As originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena” (2021), realizado pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). Pois acredito que nele há um significativo apontamento a respeito de uma associação direta entre plantas, mulheres indígenas e a Terra/terra. Nesse sentido, no texto podemos ler as seguintes reflexões: “Nós, Mulheres Indígenas, estamos em muitas lutas em âmbito nacional e internacional. Somos sementes plantadas através de nossos cantos por justiça social, por demarcação de território, pela floresta em pé, pela saúde, pela educação, para conter as mudanças climáticas e pela ‘Cura da Terra’. Nossas vozes já romperam silêncios imputados a nós desde a invasão do nosso território [...]. Nós, Mulheres Indígenas, também somos a Terra, pois a Terra se faz em nós. Pela força do canto, nos conectamos por todos os cantos, onde se fazem presente os encantos, que são nossas ancestrais. A Terra é irmã, é filha, é tia, é mãe, é avó, é útero, é alimento, é a cura do mundo [...]. Somos muitas, somos múltiplas, somos milhares, cacias, parteiras, benzedeiras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas nas múltiplas ciências do Território e da universidade. Somos antropólogas, deputadas e psicólogas. Somos muitas transitando do chão da aldeia para o chão do mundo. Mulheres terra, mulheres água, mulheres biomas, mulheres espiritualidade, mulheres árvores, mulheres raízes, mulheres sementes e não somente mulheres, guerreiras da ancestralidade” (ANMIGA, 2021, s/p).

inclusive, arregimentam o chão dos lugares de cultivo para tal compromisso de abundância⁵⁵.

5. O superabundante parentesco Arawá: a respeito das dinâmicas terrenas e terrenas-celestes

Entre os Jarawara, Maizza (2009; 2012) observa que a divisão entre as plantas cultivadas – separadas internamente como aquelas que crescem embaixo da terra e as demais plantas – e as não cultivadas funciona de modo que as primeiras são cultivadas pelos próprios sujeitos Jarawara em roças e quintais (a título de exemplo: mandioca, cará, banana, pupunha, tabaco etc.). E, de acordo com a pesquisadora, as últimas seriam cultivadas por outros tipos de seres espirituais (os sujeitos-potenciais *yamá* e *yamá maka*), cultivares estes que crescem nas áreas de várzea (como por exemplo: palmeira buriti, buritiana, joari e algumas árvores).

⁵⁵ As pesquisas realizadas por Christine Hugh-Jones (2007[1979]) e Stephen Hugh-Jones (2011[1979]) no contexto de povos Tukano oferecem etnografias bastante detalhadas sobre as relações – e as narrativas míticas – de fertilidade nesses contextos indígenas. Dessa forma, sugiro às leitoras e aos leitores que consultem também tais publicações, pois elas são singulares no fôlego e na forma de evidenciarem as discussões ao redor da fecundidade ameríndia que correlaciona a reprodução sexual humana e a fertilidade concernente aos espaços de roça. Em ambas as pesquisas temos uma chave analítica que evidencia que as teorias da concepção nativa estão fincadas tanto naquilo que abrange o humano quanto na seara de plantas e suas substâncias. Principalmente na pesquisa de Christine Hugh-Jones (2007[1979]) há uma exposição aprofundada da estrutura social indígena Barasana, a partir de uma análise dos mitos, a qual reitera no terreno da vida social os ciclos vitais dos seres que povoam esses mundos amazônicos. Recomendo que observem também a atenção dada pela pesquisadora para a “natureza dual” de mulheres e homens (e ainda a maleabilidade dos padrões de casamento da região altorionegrina).

De acordo com Maizza, nesse contexto ameríndio as plantas possuem fisicalidade⁵⁶ e visualidade na Terra⁵⁷, as suas almas [*abono*] moram no *nemê* – “um céu”, “uma camada superior” – e são “filhos de verdade” [*okatao yokaná*] tanto das mulheres quanto dos homens que as plantaram (Maizza, 2014, p. 492 e 514).

De modo geral, para todas as variedades plantadas pelos Jarawara – sendo assim, as plantas cultivadas na perspectiva dos últimos⁵⁸ –, quando elas despontam para fora da terra e estão ainda pequenas, o seu espírito-planta aguarda ao seu lado a vinda de outros espíritos que já moram no céu para o levarem para viver também nessa aldeia celeste (Maizza, 2014, p. 503).

Quem plantou tal e tal tipo de planta – independentemente do gênero da pessoa – cultivava um parentesco do tipo “mãe-filho” e/ou “pai-filho” com o espírito-planta que está lá no céu. E, ao mesmo tempo, esse espírito-planta do *nemê* continua com os laços de parentesco firmados com a planta física e visível aqui da Terra. Eis a explicação da autora: “Essas crianças que choram ao sair do corpo-planta seriam, além de filhos das plantas, filhos da pessoa que semeia: ‘*okatao yokaná* é meu filho de verdade, me chama de *okobi* (meu papai)’, me

⁵⁶ Aqui o sentido de “fisicalidade” empregado por Fabiana Maizza está relacionado à forma exterior, à substância e ao *habitus* das plantas. Isto à maneira das quatro ontologias propostas por Philippe Descola (1992). Ver mais em: Fabiana Maizza (2009, pp. 14-15).

⁵⁷ Nesse item, grafarei “Terra” com letra maiúscula para estar de acordo com a grafia utilizada pela própria pesquisadora Fabiana Maizza (a título de exemplo: Maizza, 2009, p. 55 e Maizza, 2015, p. 506), o que, ao que tudo indica tem a ver com uma referência ao “Planeta Terra”, bem como, a autora também utiliza “Earth” para uma publicação que escreveu em inglês (Maizza, 2017, p. 213).

⁵⁸ É importante notar que o que é “roça” e “floresta” para os sujeitos indígenas, não equivale às mesmas indicações realizadas por outra gama de seres (espíritos-plantas e/ou espíritos-animais, por exemplo). Pois, como bem notou Joana Cabral de Oliveira (2016) a respeito da mudança de perspectiva na Amazônia indígena: “em um lugar onde a humanidade não é um atributo exclusivo dos homens e todas as gentes cultivam suas roças, é fundamental cindir o que é roça e floresta para cada sujeito” (p. 130).

disse um amigo” (Maizza, 2014, p. 505). E a pesquisadora prossegue: “ela é então criada [“lá para cima”] por um casal de gente-planta (não necessariamente da mesma espécie que ela), que a nomeia. Ao crescer, chamará de pais os componentes do casal” (Maizza, 2014, p. 505).

Entre outras coisas, cultivar filhos-plantas permite a respeito de produzir uma “boa morte” (Kopenawa; Albert, 2015[2010]), pois, segundo Maizza (2014), quando alguém falece, sua alma a aguarda à espera de ser buscada por um espírito-planta para também ir viver na região do *nemê*. E quem busca essa alma são os “filhos-plantas de verdade”, que foram cuidados durante a vida pelo próprio sujeito falecido. Além disso, os xamãs podem estabelecer um contato direto com as almas-plantas residentes no *nemê* e, ainda, conseguem realizar o trânsito terreno-celeste para se comunicarem com essas gentes-plantas dos moradores de sua aldeia (Maizza, 2014).

Também de acordo com Maizza (2009), diante de um *socius* alicerçado no iminente perigo, tal diplomacia cósmica é necessária para garantir sobremaneira que as pessoas da aldeia – na Terra – não tenham suas almas raptadas pelas gentes-plantas; o que acarretaria em doença e até mesmo em morte. Pois, como escreve a autora a respeito do mundo dos Jarawara: “o vínculo entre o céu e a Terra, ou entre a vida e a morte, é mediado pelos espíritos-de-plantas” (Maizza, 2009, p. 233).

À vista disso, fazer parentes-plantas para os Jarawara compreende uma relação de parentesco que convoca as mulheres e os homens da aldeia – tanto casais como irmãos – para realizarem cuidados alinhados às suas diferentes plantas cultivadas no anseio de produzirem roçados/jardins [*fatara*] “mais belos” [*namosá/amosá*] (Maizza, 2014, p. 491). Por certo, segundo a pesquisadora,

seguindo os princípios desse verbo que indica “renovar”, “limpar”, “refazer”, “consertar” e “transformar”. E mais: “bonito não apenas em termos de beleza, mas também no sentido de ‘certo’, ‘bom’, ‘boa’, ‘bem feito’, ‘renovado’, ‘do jeito que deve ser’” (Maizza, 2014, p. 491).

E, ainda como observa Maizza (2020), é necessário dar atenção às suas “crianças-plantas”, já que os duplos-plantas – “duplos” à maneira de Tânia Stolze Lima (1996)⁵⁹ – demandam cuidados especiais para que elas cresçam fortes e possam dar alimento, mas para que também solidifiquem firmemente esse vínculo na Terra e no *post-mortem*. Para tanto é exigido olhá-las, desprender uma série de cuidados e estar sempre por perto delas (Maizza, 2020, p. 220). Considerando inclusive que fazer parentes na Amazônia indígena reclama demasiadamente pela proximidade/convivialidade cotidiana (Overing, 1993; 1999).

Destaco que nessa paisagem do povo Jarawara as mandiocas não assumem o protótipo exclusivo da relação de parentesco firmado entre mulheres e homens e algumas plantas cultivadas. Nem mesmo as mulheres incidem específica e constantemente sobre os cuidados das hortas, jardins ou roças. Assim como as relações de filiação não acompanham unicamente o horizonte do tipo “mãe-filha”. Como mencionei anteriormente que, no mundo enawenê-nawê e jívaro (incluindo o achuar), as mandiocas desfrutam de uma posição absoluta em

⁵⁹ Sobre os duplos amazônicos, menciono uma passagem na produção de Tânia Stolze Lima (1996) que dá a ver ponderações sobre tal conceito: “São esses os aspectos de uma cosmologia perspectivista amazônica a que a caça de porco do mato dá acesso. A estrutura que a noção de ponto de vista permite configurar é, em primeiro lugar, feita de tempo: linhas espaço-temporais ou acontecimentos e seus duplos, e os duplos de seus duplos. Em segundo lugar, ela é uma dinâmica na qual a Palavra virtual do animal é tudo. Ensina ainda que a realidade *para o caçador* quando ele toma a palavra para falar de si mesmo faz *parte* de realidades *para outrem*. Desse modo, o sujeito ao qual os acontecimentos são referenciados não é um centro em torno do qual gira *seu próprio* mundo. Trata-se antes de um Sujeito disperso no tempo-e-espaço cósmico, duplicado entre a vida sensível e a vida da alma, partido entre Natureza e Sobrenatureza, e complexificado por seu Outro – no caso em pauta, o outro do porco do mato” (p. 41).

detrimento de tantos outros tipos de plantas. E são também as mulheres dos povos mencionados que dinamizam as relações mais ternas com esses cultivares. No entanto, pelo que afirma Maizza (2009, 2020), é mais frequente que uma mulher do povo Jarawara se remeta às pupunheiras ou às bananeiras como filhas do que às plantas de mandioca. E, no mais, aqui a qualidade da filiação entre mandiocas e quem as plantou pode se dar tanto no nível “mãe-filha(o)” quanto no de “pai-filha(o)” (Maizza, 2009; 2020).

Mesmo não correspondendo a um protótipo exclusivo de filiação, as mandiocas não deixam de permear as socialidades terrenas e celestes Jarawara, mas exibem certas imprecisões em relação à morada dos espíritos-plantas desse(s) cultivar(es). Os sujeitos não xamãs, ao que tudo indica, “mencionam pouco estas espécies e não sabem exatamente se seus filhos, espíritos-da-mandioca, moram debaixo da terra ou no céu” (Maizza, 2009, p. 235). Com alguma semelhança, para os xamãs as mandiocas não costumam povoar com assiduidade a gama de espíritos-plantas auxiliares para as tarefas desses especialistas (Maizza, 2009, p. 235).

É, portanto, certo dizer que as mandiocas estão emaranhadas no *socius* Jarawara, dada a existência de espíritos-de-mandiocas “bons” – os quais vivem no *nemê* – e espíritos-de-mandiocas “maus” – que são canibais e residem embaixo da terra (Maizza, 2009, p. 235). A propósito, a sedução e o perigo constituem os modos de fazer filhos – inclusive, fazer *okatao yokaná* – para esse povo de língua Arawá (Maizza, 2009; 2014; 2017).

Como foi observado até o momento, é recorrente que os povos indígenas amazônicos estabeleçam relações de parentesco para além daqueles que

subscrevem certa “humanidade”. Então figuram nessas relações parentes-plantas, parentes-animais, parentes-espíritos etc.⁶⁰. No contexto dos Jamamadi, assim como já expus para os seus vizinhos Jarawara, as relações de parentesco também firmam laços constituídos com diferentes tipos de plantas: filiações são mobilizadas no sentido de aparentar-se com mandiocas, pupunheiras, árvores frutíferas, dentre muitas outras. E, ainda da mesma maneira que os seus vizinhos, as plantas são divididas entre aquelas cultivadas pelos próprios Jamamadi – mandioca, banana, abacaxi, limão e assim por diante – e uma série de outras plantas que são os cultivares de uma classe de espíritos denominada *inamadi*⁶¹ (Shiratori, 2019, p. 168).

Desse modo, Shiratori observa que as plantas cultivadas são modeladas a partir da filiação; isto é, são “filhos de criação do dono do roçado” (Shiratori, 2018, p. 287). Possuem comportamentos semelhantes aos das crianças, pois, choram ao nascerem, reclamam por atenção e cuidado de sua mãe e/ou de seu pai. Pedem também para serem banhadas com água e se incomodam com o calor excessivo. E, por ventura, poderão exclamar quando já grandinhas e no ponto certo de serem colhidas: “*Owati wahi!*” [terminei de crescer]; “*Abi, tifimeraboneni!*” [pai, você não passará fome!]; “*Abi, hawa oini*” [pai, já virei homem/mulher] (Shiratori, 2018, p. 290).

A autora sublinha também que essa relação de filiação jamamadi para com as suas plantas cultivadas é marcada por cuidados semelhantes àqueles endereçados às próprias crianças humanas, e é possível escutar na convivialidade

⁶⁰ Para mais informações, ver: Taylor, 2000; Viveiros de Castro, 1996; Cabral de Oliveira, 2016).

⁶¹ Os *inamadi* seriam “os espíritos das cobras (*maka abono*)” e “os *dafi* (entidade patogênica semelhante a um boi)” (Shiratori, 2019, p. 168).

aldeã: “Tudo tem pai e mãe, pois se a fruta cresceu é porque tinha quem cuidasse dela. Do mesmo jeito que nós. A mãe ou o pai manda a fruta cair e se aborrece se alguém tirar a fruta antes” (Shiratori, 2018, p. 290).

Como evidencia Shiratori (2018), é fulcral tratar tais tipos de plantas como parentes, haja vista que vinganças podem ser lançadas caso elas não recebam os cuidados ansiados, o que afligiria aquelas(es) que a cultivaram como diretamente filhos e filhas das(os) horticultoras(es). E, no mais, é desejado que as almas das plantas povoem o *socius* terreno-celeste sempre “bonitas” e “perfumadas”; o que implica o afastamento daquelas almas das plantas “sujas” e “malvadas”, que fazem coro em prol da “guerra mundial”⁶² que acontece lá no céu (Shiratori, 2018, p. 148).

Quando se trata do contexto xamânico pode haver uma transferência de almas das plantas de um pajé⁶³ falecido para os seus filhos/neófitos. Isso quer dizer que, no idioma do parentesco, é estabelecida uma relação de germanidade onde o novo pajé tanto pode se remeter aos espíritos-plantas irmãos mais velhos [*ayo*] quanto os espíritos das plantas podem se dirigir aos pajés como irmãos mais novos [*soho*] (Shiratori, 2018, p. 126).

⁶² Como explica Karen Shiratori: “As plantas estão em guerra no céu, uma ‘guerra mundial’, mas vale dizer que os conflitos transbordam para os demais patamares e seres, envolvendo-os num sistema de agressão xamânica e vingança infundável” (2019, p. 172). E mais: “As descrições e as imagens se assemelham a uma guerra mundial por sua brutalidade e dimensão, uma vez que implica diferentes ‘mundos’, ‘nações’, ‘povos’, ‘gentes’, em suma, plantas, pois aqui a diversidade humana é expressa em termos de variações vegetais” (Shiratori, 2019, p. 172). Ademais, como observa a autora, por ser uma “guerra” que acontece na região celeste, não é menos possível que os ataques possam ser estendidos também aos seres da terra.

⁶³ Já que perfaço aqui uma tese totalmente consolidada em pesquisa bibliográfica, tentarei manter ao longo de todo o texto os termos e as expressões utilizados por cada uma das referências consultadas. E tal compromisso irá se estender por todo o trajeto da presente tese. Sendo assim, utilizo nesse momento o termo “pajé” por se tratar do modo como Karen Shiratori (2018) se remete a esses especialistas.

Nessas superabundantes relações de parentesco, as almas dos cultivares também são cônjuges potenciais no *post-mortem*. E, no que tange à seara dos pajés, as almas das plantas podem ainda se configurar como seus espíritos auxiliares (Shiratori, 2018, p. 287).

No mundo jamamadi, que abrange a área terrena e a celeste, os espíritos das plantas das mandiocas bravas [*fowa abono*] ficam incumbidos de levar as almas dos mortos para o céu (Shiratori, 2018, p. 150. Acréscimo meu). E elas executam tal tarefa sempre com o “rosto pintado, usa[ndo] tanga e braçadeiras *kanamo* feitas com penas de arara vermelha” (Shiratori, 2018, p. 150). Assim, as mandiocas são indicadas entre os Jamamadi como possuidoras de uma alma benévola, pois “cria[m] as almas dos mortos no céu” e, por isso mesmo, seriam também “[bons] companheiro[s] do pajé” (Shiratori, 2018, p. 155. Acréscimos meus).

Nos dois casos acima, tanto o Jarawara quanto o Jamamadi, os quais compreendem povos vizinhos falantes de língua Arawá, é possível dizer que as relações desprendidas em direção às mandiocas alcançam o nível de vínculos calcados em relações do tipo “mãe/filhas(os)” e “pais/filhas(os)” (Maizza, 2014; Shiratori, 2018). E é certo dizer que em ambos os contextos essas plantas devem receber cuidados como aqueles mesmos voltados às crianças. Ao que tudo indica, tanto as mulheres quanto os homens estão envolvidos nos cuidados requisitados de suas filhas-plantas e filhos-plantas, que demandam muita atenção (cuidados que abrangem boa parte das plantas cultivadas, pois todas essas variedades de plantas são potenciais espíritos-plantas de suas(es) horticultoras(es)) (Maizza, 2014; Shiratori, 2018).

Devo reiterar também que ambas as socialidades indígenas estão imersas em um trânsito intenso que compreende as áreas celestes e a região terrena. Nessas relações é exigida a presença de um especialista para mediar os dois lados. Ou seja, é demandada a presença constante de um xamã/pajé para realizarem tarefas de modo a zelarem pelas vidas das pessoas da terra e estabelecerem uma interlocução em favor de uma “boa morte”⁶⁴ para os membros de sua aldeia terrena.

Segundo Shiratori (2018), o ambiente de fervilhante guerra no cosmos – o qual é alicerçado pela ação dos espíritos-plantas – pode alcançar a dinâmica cotidiana na terra. Pois, segundo a pesquisadora, os especialistas das plantas cultivadas devem trabalhar para que essas almas-plantas não se vinguem ou direcionem ataques às pessoas das aldeias terrenas. Por isso também é demandado das pessoas “não especialistas” uma série de cuidados para com as suas plantas físicas e visíveis desse outro lado, já que elas são bastante perigosas e poderão se revoltar, caso não haja o devido cumprimento de suas vontades de gente-planta (Shiratori, 2018).

No que toca ainda o trânsito terreno-celeste, Shiratori (2018) indica que as relações de parentesco entre os Jamamadi e as plantas cultivadas também podem perpassar a conjugalidade (“cônjuges preferenciais celestes” [Shiratori, 2018, p. 241]), já que as almas-plantas têm potencial de se tornarem parceiras(os) afins no pós-morte⁶⁵. Assim como, no que se refere às atividades xamânicas, pajés

⁶⁴ Assim como tratam Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015[2010]).

⁶⁵ Karen Shiratori (2018) pontua a decorrência de uma reversão de parentesco no pós-morte: “Parece-me que a filiação envolvendo Jamamadi e plantas se inverte no pós-morte, ou seja, as posições de “pai” e “filho” são reversíveis (não saberia dizer se essa reversão se aplica integralmente a todas as posições de G+1 e G0): as almas de plantas antes filhas/os se convertem em potenciais pais adotivos. O mesmo não se aplica à filiação “real”, que não se desfaz com a morte do pai ou dos filhos” (Shiratori, 2018, p. 241).

poderão estabelecer uma relação de germanidade com os espíritos-plantas. Isto é, os xamãs terrenos são capazes de se tornarem irmãos dos espíritos-plantas e ambos poderão vir a utilizar tais termos de parentesco para se referirem uns aos outros (Shiratori, 2018, p. 126).

Embora eu tenha tentado, nesse item, impulsionar uma demonstração que abrangesse de forma mais intensa todas aquelas plantas unificadas na alcunha das “plantas cultivadas”, no contexto jarawara e jamamadi as mandiocas não ocupam o lugar de protótipo da relação de parentesco. De modo que percebo – obviamente, alinhado às autoras citadas anteriormente (Maizza, 2009, 2014, 2017 e 2020; Shiratori, 2018, 2019 e 2020) – que as relações firmadas no horizonte dos laços entre mães e filhas(os)-plantas e pais e filhas(os)-plantas se dão de maneira a recobrir todas aquelas plantas que logram receber cuidados mais ternos. E no caso de um cultivar específico, no caso das mandiocas, Maizza (2009, p. 235) é categórica ao dizer que essas plantas cultivadas são “filhos-plantas de verdade” [*okatao yokaná*], mas não são reclamadas com tanta frequência e mesmo os xamãs não as interpelam como espíritos-auxiliares de antemão. Diferentemente do último contexto, os pajés Jamamadi requisitam um diálogo bastante próximo das mandiocas bravas [*fowa abono*], e tais plantas são “benévolas”, pois cuidarão de suas mães e seus pais quando alçarem voo à região celeste. Lembrando que as almas-mandiocas serão mães ou pais no pós-morte de suas mães e seus pais da terra. Portanto, ocorre uma reversão após a morte do sujeito terreno (Shiratori, 2018, p. 241).

Por último, Lydie Oiara Bonilla (2007) aponta que os sujeitos do povo Paumari, vizinhos dos Jarawara e dos Jamamadi, também da família linguística Arawá, estabelecem com as plantas cultivadas [*pamoarihi*] – inclusive com as

plantas de mandioca – uma relação de consanguinidade. Sem maiores detalhes, o caso deixa ver que as plantas cultivadas desprendem com os Paumari uma relação do tipo mãe-filha e/ou pai-filha. Dessa forma, em contexto de pesquisa na aldeia de Santa Rita, a interlocutora Nina disse à pesquisadora Bonilla: “Todas as minhas plantações [*kodirakhajahi*] são meus filhos [*kodisai*], e eu sou a mãe das bananas do meu marido [*Onório kasipatihi kaamia*]. Quando dão frutos, na verdade são meus filhos que me trazem algo de volta” (Bonilla, 2007, p. 294). E a interlocutora prossegue dizendo: “Minhas plantações que dão frutos ou que produzem verduras, na verdade são meus filhos que me trazem frutos da floresta” (Bonilla, 2007, p. 294)⁶⁶.

Sendo assim, ao que tudo indica, no último contexto de relações de cuidados desprendidos mutuamente, as plantas cultivadas dão às suas mães Paumari (humanas) tipos vegetais não cultivados. A exceção são os tubérculos – como, por exemplo, as vegetalidades mandioqueiras – que oferecem às figuras maternas ameríndias, em contrapartida, alguma variedade de farinha (Bonilla, 2007, p. 295).

6. O chão da coparentalidade: breves notas sobre o caso Macuxi

Até o momento pude apresentar os laços de parentesco entre as plantas cultivadas e os humanos firmados a partir de aspectos da consanguinidade: estabelecendo assim relações marcadamente do tipo “mãe-filha” e exibindo um lugar privilegiado para as mandiocas e as mulheres que cuidam do mundo das roças. De outro lado, há um *socius* baseado, profundamente, em trânsitos

⁶⁶ Originalmente: “Toutes mes plantations (*kodirakhajahi*) sont mes enfants (*kodisai*), et je suis la mère des bananes de mon mari (*Onório kasipatihi kaamia*). Lorsqu’elles produisent des fruits, ce sont en fait mes enfants qui me ramènent quelque chose. Mes plantations qui donnent des fruits ou qui produisent des légumes, ce sont en fait mes enfants qui me ramènent des fruits de la forêt” (Bonilla, 2007, p. 294).

terrenos-celestes onde as plantas cultivadas – e aqui então a centralidade das mandiocas é diluída – são filhas(os) dos humanos.

Ao mesmo tempo em que, diante desses aspectos de trânsito nos distintos domínios terrenos e celestes, mulheres e homens são convocados a aparentarem-se às plantas numa superabundância de parentescos, nesse mesmo sentido é possível perfazer laços de germanidade e de conjugalidade com as plantas de mandiocas (e vice-versa). E, ainda, sublinham-se aspectos de reversibilidade nas posições mãe/pai/filha/filho quando se trata das relações sociais no *post-mortem*. Mas outras especificidades são também desveladas quando sigo mais de perto as plantas de mandioca na Amazônia indígena: há assim uma dimensão de fazer parentes constituída estritamente no esteio da coparentalidade⁶⁷.

Entre os Macuxi, povo falante de língua Karib, que habitam o Brasil, a Guiana e a Venezuela, Laura Rival (2001) observa que a questão da consanguinidade não é uma chave central para compreender a relação no horizonte plantas de mandioca/humanos. Pois, diante de uma mirada próxima às mandiocas amargas [*kise*] e das atividades na roça, a autora não identificou uma relação, por exemplo, do tipo “mãe-filha” (mãe-humana e filha-mandioca e/ou vice-versa). Isso quer dizer que, nesse contexto, a cultura – como no francês *culture* – da mandioca é exercida tanto por mulheres quanto por homens, dado que os dois possuem conhecimentos amplos sobre o mundo das plantas cultivadas e, conseqüentemente, ambos são demandados pela Mãe Mandioca –

⁶⁷ Por falta de um trabalho de campo mais sistemático, não poderei mergulhar na ideia de “coparentalidade” nesse momento, mas entendo que tal dinâmica pode apontar para questões bastante complexas. Sublinho, por exemplo, a fala de Jeremy Deturche ao me relatar que os sujeitos Katukina do Rio Biá inseriram dentro de seu sistema de parentesco as noções de “compadrio” (conversa pessoal no dia 4 de dezembro de 2023). Nesse sentido, compadres e coparentes podem possibilitar entendimentos mais aprofundados às relações travadas entre pessoas e plantas.

dona-espírito das plantas cultivadas – para que cuidem e multipliquem as filhas-mandiocas da figura híper-nutridora.

De acordo com Rival, entre os Macuxi existe uma negociação de “coparticipação na parentalidade” (Rival, 2001, p. 75) forjada no chão social que inclui a dona-espírito fonte-de-fertilidade, as cultivadoras e os cultivadores indígenas e as plantas cultivadas de mandioca amarga (marcadamente, com deveras atenção às diferenças entre as folhas, o caule e a raiz da própria vegetalidade mandioqueira).

Para os sujeitos Macuxi, as mandiocas são como pessoas e exigem um tratamento igual àqueles mantidos na própria vida social aldeã. Dentre outras coisas, se estabelece uma comunicabilidade frequente entre o(a) cultivador(a) e a planta tuberosa para se fazer valer o acordo de coparentalidade que prevê a própria multiplicação e o aumento da variedade de plantas de mandioca – para as(os) cuidadoras(es) das roças – e a ampliação do número de filhas-mandiocas – de acordo com os interesses da Mãe Mandioca (Rival, 2001, p. 68).

As mandiocas-pessoas são somente aquelas plantas que se tornaram uma “cultura” no mundo das roças dos Macuxi. As cultivadoras e os cultivadores desse povo definem as mandiocas reproduzidas por sementes como um “cultivar degenerado” – pois seria uma “mandioca silvestre”, não comestível e masculina, por não ter a capacidade de propagar filhos-mandiocas, visto que é desprovida da fertilidade feminina (Rival, 2001, pp. 67-73).

Já em oposição às “mandiocas silvestres” há as mandiocas que são reproduzidas a partir da clonagem das estacas (propriamente, os clones). Tais mandiocas são consideradas femininas (caules) por terem a característica de multiplicarem seus pequenos filhos-mandiocas (raízes) e são veementemente

entendidas como filhas da Mãe Mandioca (a figura por excelência associada à regeneração) (Rival, 2001).

Por isso, de maneira nenhuma os Macuxi se remetem às plantas de mandioca como “filhas de verdade” – para utilizar um modo de tratamento dos Jarawara endereçado para algumas de suas plantas cultivadas, assim como vimos logo acima. Pois a consanguinidade ou a afinidade é agentiva em relação às “partes” da própria planta de mandioca, já que somente o caule é a mãe de sua filha-raiz (Rival, 2001, pp. 74-75).

Por essa razão é possível conferir às relações sociais desse emaranhado de pessoas-humanas, pessoas-mandiocas, técnicas de plantio, roças, matas etc. uma atenção aos laços de coparentalidades possíveis, de modo que as plantas de mandioca que povoam esse âmbito parental correspondem somente àquelas que se mantêm numa relação direta de *culture*. Isso atesta também uma contraposição abissal em relação às mandiocas silvestres – as quais não têm nenhuma relação de cultivo nas roças do povo Macuxi –, acarretando então a não possibilidade de um parentamento com essas plantas reproduzidas por meio de sementes. E como bem arremata a autora: “a mandioca silvestre é o afim improdutivo, infértil, sem parentesco que perdeu todo o potencial de sociabilidade e que não pode mais ser incorporado aos espaços socializados” (Rival, 2001, p. 74. Tradução minha)⁶⁸.

De outra maneira, o parentesco macuxi que recobre as plantas e os humanos arregimenta inexoravelmente o chão das relações sociais para estabelecer vínculos entre parentes. A consanguinidade, porém, é concentrada

⁶⁸ Originalmente: “Wild manioc is the unproductive, infertile, kinless affine who has lost all potential for sociality and who can no longer be incorporated within socialized spaces” (Rival, 2001, p. 74).

apenas na porção da própria planta de mandioca: caule e raiz travam uma relação do tipo mãe-filho. Ao que tudo indica, com os humanos a consanguinidade está fora de cogitação, então afere-se uma relação amigável, a qual subscreve a coparentalidade em um desenrolar composto de relações estendidas às raízes e aos caules, cultivadoras e cultivadores, Mãe Mandioca, roças, terra, técnicas de cultivo e assim por diante⁶⁹.

Dessa forma, Rival (2001) salienta que no mundo macuxi fazer parentes-mandiocas indiscutivelmente chama à baila a capacidade – técnico-simbólico-social – de gerar mais e mais unidades de mães-filhos (caules-raízes). E, por estratégia, é de interesse da Mãe Mandioca engajar humanos em maior quantidade para propagarem mais e mais estacas de mandioca (filhos e filhas da Mãe Mandioca) nesse complexo terreno (do) social.

Para finalizar, não posso trair a etnografia de Rival (2001) e contestar seus apontamentos sobre a coparentalidade dos sujeitos indígenas com as plantas de mandioca cultivadas nas roças aldeãs. Isso se confirma justamente porque não obtive o conhecimento de outras pesquisas com o povo em questão que se dedicassem em profundidade às plantas de mandioca e às formas de relação forjadas entre tais vegetalidades e os humanos.

Por outro lado, vimos anteriormente que as mandiocas também arregimentam os sujeitos indígenas para que eles propaguem mais plantas de mandioca nos espaços de roçado, sem que essa relação se confirme exatamente por algum vínculo parental mais afiado. Parece-me ocorrer a mesma situação

⁶⁹ E como salienta Laura Rival (2001, pp. 74-75): “A relação amplamente não especificada de cooperação amigável entre a Mãe Mandioca e os cultivadores Macuxi, que não pode ser forçada a uma aliança consanguínea irmã-irmã ou co-mãe sem trair a etnografia”. E originalmente: “The largely unspecified relation of friendly co-operation between Cassava Mother and Makushi cultivators, which cannot be forced into a sister-sister or a co-mother consanguineal alliance without betraying the ethnography” (Rival, 2001, pp. 74-75).

nesse contexto investigado pela pesquisadora Rival (2001), de maneira que devemos entender a coparentalidade também como uma relação possível desses mundos e igualmente constituída por cuidados e perigos (assim como aquelas relações, por exemplo, do tipo mãe-filha). Ou, ao menos, compreender a coparentalidade como um desafio analítico que necessita de uma argumentação ainda mais minuciosa.

Antes de terminar, necessito destacar, ainda no âmbito do povo Macuxi, que o multiartista Jaider Esbell sugere uma relação que reclama pelo parentesco entre as plantas de mandioca cultivadas nas roças e os sujeitos Macuxi na esteira daquilo que concerne a uma relação do tipo mãe-filho. Apontamento que, de alguma maneira, complexifica também o que expõe Rival (2001) sobre a coparentalidade ameríndia. Embora sem maiores dados ou desdobramentos de pesquisa, Esbell (2018) conta brevemente: “Foi passear na roça e fez-se por lá. Fez-se lá pois é mesmo filho da roça, e só”. E o artista continua: “Sentou-se na sombra da maniva, a árvore da mandioca, também uma de suas avós. Lá sentiu-se tão bem e deitou-se, era como colo de mãe” (Esbell, 2018, s/p).

Na curta passagem de um texto publicado em seu *blog* pessoal⁷⁰ – o qual propunha uma imersão poética por entre um espaço de roçado –, o artista dá a ver uma qualidade relacional que trata do ajuste entre as manivas e os sujeitos com vistas a fazer emergir uma figura ancestral – a Avó do mundo – e desperta, a partir dali, os afetos de certa “maternagem” despontados no próprio chão da roça. Aqui é bastante evidente que a relacionalidade eclodida compreende um horizonte pautado em laços parentais do tipo mãe (planta) e filho (humano), e

⁷⁰ ESBELL, Jaider. 2018. Passeio na roça – passeio no mundo! *Texto de blog*. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2018/07/28/passeio-na-roca-passeio-no-mundo/>. Acesso em: 21 de setembro de 2021.

não numa relação estruturada entre as partes da própria vegetabilidade (à medida que de acordo com as falas de Esbell, humanos e plantas seriam parentes, e não coparentes, como observa Rival). Dessa forma, tal passagem proposta por Jaider Esbell (2018) nos chama a atenção, e ainda mais se a trouxermos junto às discussões dinamizadas por Rival (2001), pois ela desassossega o que já foi pesquisado e mostra que temos ainda muito a conhecer sobre esses mundos amazônicos...

7. Engajamentos (co)parentais: relações de parentesco forjadas no trabalho das roças e na consubstancialidade da cerveja de mandioca

Fazer uma roça para os Airo-Pai (Secoya) da Amazônia peruana, povo indígena da família linguística Tukano Ocidental, arregimenta um emaranhado de relações que abrange o parentesco, a consubstancialização, as ações técnicas entre outros. Diferentemente do milho, que é plantado por uma unidade conjugal, as mandiocas são plantadas comunitariamente. E essas últimas roças são propriedade de ambos os cônjuges (esposa e esposo), os quais convidam vizinhas(os) e parentes próximos às atividades exigidas sobre o plantio das hastes da planta. Esse evento, inclusive, demanda dos próprios anfitriões e anfitriãs a disponibilização da cerveja de mandioca às(aos) ajudantes da empreitada (Belaunde, 1992, pp. 157-158)⁷¹.

Como mencionei para outros contextos ameríndios, entre o povo Airo-Pai as mulheres adultas não possuem uma centralidade em relação às roças, apesar de trabalharem mais nessas atividades do que os homens (Belaunde, 1992, p. 162). Segundo Luisa Elvira Belaunde, o que está em questão na feitura das roças e no

⁷¹ Vale conferir algumas notas sobre as mandiocas e os feijões realizadas também por Luisa Elvira Belaunde em pesquisas com os Quéchua-lamas da Alta Amazônia peruana. Ver mais em: Belaunde (2016).

cultivo de plantas de mandioca é uma complementaridade subjacente às atividades dos cônjuges – no caso, mulheres e homens casados – aliada às ações realizadas comunitariamente por vizinhas(os) e outros parentes mais próximos.

Num horizonte amazônico estruturado na chave da complementaridade, os filhos-plantas também estão aparentados estreitamente com todas aquelas responsáveis pelos cuidados endereçados às plantas de mandioca, e não apenas às detentoras(es) das plantações. E, por isso mesmo, conforme bem reforça a autora:

Diferente de outros grupos amazônicos para os quais a horta é principalmente o lugar da mulher, entre os Airo-Pai o trabalho de ambos os cônjuges e dos demais membros da comunidade deve se combinar para fazer crescer seus “filhos” vegetais: as plantas (Belaunde, 1992, p. 162. Tradução minha)⁷².

As plantas de mandioca são *joya* [filhos] dos sujeitos responsáveis pelo preparo do terreno, plantio, limpeza das roças e reprodução das estacas da planta (Belaunde, 1992, p. 162). Do ponto de vista das mandiocas, jardineiras e jardineiros são, respectivamente, mães e pais que cuidam e criam o próprio cultivar. E a relação entre as plantas cultivadas e as pessoas é estabelecida com vistas à superabundância e à propagação das plantas de mandioca da roça. Assim, “produzir significa cuidar das plantas de modo a capacitá-las a crescer e, então, produzir safras” (Belaunde, 1992, p. 163. Tradução minha)⁷³.

Nesse sentido, as atenções relacionadas aos cuidados nutridos no mundo das roças trafegam sobre vias de mão dupla. Dessa forma, os sujeitos Airo-Pai cultivam as plantas de mandioca para obterem um maior número de raízes com fins concentrados para o consumo aldeão. Ao passo que essas vegetalidades

⁷² Originalmente: “Unlike other Amazonian groups for whom the garden is primarily a woman's place, among the Airo-Pai the work of both spouses and the other members of the community must combine in order to grow their vegetable ‘children’: the plants” (Belaunde, 1992, p. 162).

⁷³ Originalmente: “To produce means to bestow care upon the plants so as to enable them to grow and then to carry yields” (Belaunde, 1992, p. 163).

mandioqueiras cuidam também das jardineiras e dos jardineiros amazônicos com o interesse de continuarem sendo propagadas pela ação humana (Belaunde, 1992, p. 163).

E tais relações sociais são ao mesmo tempo ampliadas para além das roças, já que as plantas de mandioca são pessoas “do lado de lá”⁷⁴ – as mandiocas “do outro mundo” são mulheres jovens e guardam características zoomórficas, de cutias para as mandiocas doces e de tatus para as amargas (Belaunde, 1992, p. 167).

A partir do “outro mundo” as mandiocas podem proporcionar um contexto favorável para o crescimento das plantas que serão colhidas aqui nas roças Airo-Pai. E é por essa razão que os xamãs, frequentemente, desprendem interlocuções “harmoniosas” com as plantas de mandioca para que elas promovam o sucesso das futuras colheitas no chão terreno. Sem demora, as plantas de mandioca também se beneficiam das diplomacias baseadas em cuidados mútuos, pois elas trabalham continuamente no favorecimento da proliferação de suas descendentes filhas-plantas “do lado de cá” (no chão terreno do mundo Airo-Pai) (Belaunde, 1992, pp. 163-164).

Esses duplos cuidados da paisagem Airo-Pai – os quais subjazem às relações entre plantas de mandioca e humanos, e, que, inclusive, trafegam tanto “do lado de cá” como “do lado de lá” – nutrem igualmente a qualidade do parentesco emergente nesses mundos celestes-terrenos. Como mencionei anteriormente para o contexto do povo Macuxi, a relação do tipo “mãe-filho” é forjada na integridade da planta de mandioca: então, estritamente entre as raízes

⁷⁴ Recorro às expressões “do lado de lá” e “do lado de cá” assim como faz Esther Jean Langdon (2013) em relação ao xamanismo do povo Siona.

(filhos-plantas) e os caules (mães-plantas) da planta. Os humanos seriam apenas coparticipantes na parentalidade das mandiocas cultivadas, pois são cooptados repetidamente pela Mãe Mandioca a exercerem essa função (Rival, 2001).

Diferentemente, ao que parece, as relações no *socius* Airo-Pai exibem traços com outros contornos. Aqui, segundo a etnografia de Belaunde (1992), há sim uma relação do tipo mãe-filho e/ou pai-filho entre pessoas e plantas de mandiocas das roças, da mesma maneira que as plantas de mandioca também são mães daquelas novas plantas-filhas que nascerão sob os cuidados mobilizados pelos sujeitos (humanos) Airo-Pai. No mais, o parentesco abrange tanto os proprietários da roça (cônjuges) quanto os sujeitos que lançaram/lançarão algum tipo de esforço para a abertura de novos roçados e para o plantio de estacas (no caso, vizinhas/os e parentes próximos). Porém, no último caso aparecem sob a égide unicamente da coparentalidade:

Neste clima de festa [para a abertura dos roçados], os membros da comunidade voltam a se envolver no processo de produção das “crianças” vegetais (as plantas) dos seus vizinhos. Desta forma, todos os membros da comunidade têm uma participação na “paternidade” dos “filhos” vegetais uns dos outros. Os co-residentes da comunidade são, portanto, “co-pais” das plantas um do outro, mas a “paternidade” e a propriedade da planta são atribuídas ao casal que administra o jardim especificamente (Belaunde, 1992, pp. 172-173)^{75 76}.

Perante o exposto, é possível então sublinhar uma via não mencionada – ou ausente – no contexto da coparentalidade ameríndia com as plantas de mandioca Macuxi (Rival, 2001) em relação ao mundo Airo-Pai (Belaunde,

⁷⁵ Originalmente: “In this festive atmosphere, the members of the community are involved once again in the process of producing the vegetable ‘children’ (the plants) of their community neighbours. In this way, all the members of the community have a share in the ‘parenting’ of the vegetable ‘children’ of one another. Community co-residents are thus ‘co-parents’ of each other’s plants but the proper ‘parenthood’ and ownership of the plant is attributed to the married couple who manages the garden specifically” (Belaunde, 1992, pp. 172-173).

⁷⁶ Para outras reflexões a respeito do parentesco, consubstancialidade e sujeitos plantas, ver o contexto Sanöma (Guimarães, 2019) e o Matses (Matos, 2018).

1992). Isso porque, para os últimos, decorre uma parentalidade arraigada entre as(os) proprietárias(os) das roças e àquelas(es) que se somam em trabalho para exercerem as atividades de preparação do terreno e plantio das estacas das plantas de mandioca. As filhas-mandiocas, além de estarem aparentadas às suas mães e pais donas(os) das roças, elas também se unem tanto pela força de trabalho quanto pela consubstancialidade da cerveja de mandioca das(os) anfitriãs(ões) com suas/seus “co-parentes” (as/os ajudantes das/os) anfitriãs(ões). Dessa maneira, as profusas e diversas relações nos contextos indígenas engajam em vínculos uma miríade de seres – cada um ao seu modo –, a contar o enlace mais convival e sociológico da realidade vivida no seio social.

8. As mães mandiocas e as irmãs mandiocas: o desejo porvindouro

Segundo Nádía Farage (1997), os Wapichana, povo da família linguística Aruak, distinguem as plantas segundo aquelas que são as “plantas da mata” [*karam'makao*], que seriam plantas não domesticadas, e as “plantas domesticadas” [*wapao'ribao*], propriamente as cultivadas em suas roças. Verifica-se também a existência das *wapaninao* [*as nossas plantas*], plantas “que escaparam à esfera do cultivo” e não são identificadas nem como *karam'makao* e muito menos como *wapao'ribao* (Farage, 1997, p. 72). E, na maioria das vezes, essas plantas estão associadas aos tipos vegetais que têm “forças mágicas” (Farage, 1997, p. 72).

Ao adentrar na seara do parentesco, Farage (1997) pontua que os Wapichana dizem que “a mandioca é nossa mãe” – as mandiocas que são concentradas nas plantas da roça, portanto *wapao'ribao*, uma vez que essas plantas os alimentam (Farage, 1997, p. 82). Em contraste, as plantas *wapaninao* compreendem uma relação de filiação com um(a) xamã, dado que pessoas e

plantas tratam-se, respectivamente, em termos de meu pai-meu filho/minha mãe-meu filho [*Õdaru-Õdani/Õdaro-Õdani*]. E, sendo assim, é possível ouvir: “Planta de *marinao*⁷⁷ é filho dele, porque ele planta, cuida, defuma com tabaco todo dia. Cuida como a gente cuida de filho. Todos que têm *panakuru* podem cuidar como filhos, dando tabaco” (Farage, 1997, p. 82)⁷⁸.

Mas, agora já recorrendo a outros contextos, as plantas de mandioca das roças Apurinã [Popukare] possuem um “espírito forte” e podem ficar zangadas e atacarem os sujeitos com suas flechas; o que faz com que palavras circulem nessa socialidade ameríndia com o propósito de amansar o poder aplacador dessas vegetalidades (Chagas Filho, 2017, p. 46).

No mundo apurinã as mandiocas são irmãs umas das outras e possuem um lugar de privilégio na hierarquia do nível de força entre as próprias plantas. E, inclusive, elas – as plantas de mandioca – são ditas como mais fortes que os humanos. Em pesquisa, Admilton F. Chagas Filho (2017), ao trazer um trecho de uma interlocução com um horticultor aldeão, salienta a complexidade de tal diferença de medida de força entre os sujeitos indígenas e as mandiocas. E, ainda, entre as próprias vegetalidades mandioqueiras e as plantas cultivadas: “Eu sou o dono [da roça], mas quem manda lá são elas [as mandiocas]. A mandioca é chefe também lá do roçado” (Chagas Filho, 2017, p. 58. Acréscimos meus).

À vista disso, Chagas Filho (2017) demonstra que justamente ao transformar uma área de capoeira em roça os Apurinã se aliam à força das

⁷⁷ *Marinao* seria o xamã para os Wapichana (Farage, 1997, p. 81).

⁷⁸ Sinalizo aqui a tradução de Nádia Farage para o termo *panakuru* (1997, p. 72): “Os *wapaninao* – cuja tradução, de simplicidade apenas aparente, seria “*as nossas plantas*” (*wa*, pronomes possessivos, 1ª pessoa do plural, *pananu*, *panakuru*, planta; *nao*, pl.)”.

mandiocas e macaxeiras⁷⁹ no intuito de afastar dali a presença das plantas da floresta (plantas não domesticadas) e os espíritos subservientes às ordens dessas plantas não cultivadas. Sendo assim, são as mandiocas e macaxeiras as primeiras a estabelecerem e proporcionarem morada nas roças Apurinã, então outras irmãs mandiocas e macaxeiras e demais irmãs-plantas cultivadas poderão também residir nesses espaços cultivados (Chagas Filho, 2017, p. 62).

Com mais detalhes, o autor chama a atenção para as alianças emergentes entre mandiocas, macaxeiras e sujeitos humanos com vistas a transformar um espaço florestal em roçado. Então no caso Apurinã observamos uma cosmotécnica comprometida em um trabalho engajado com plantas e pessoas tanto com o interesse de afastar os espíritos incultos de um área determinada quanto para fazer dessa relação um meio de produzir um novo espaço de cultura:

Fazer com que toda a área destinada à plantação seja incendiada é mostrar para os outros, sobretudo para os demiurgos, a força apurinã. Se as galhadas queimarem bem, isso faz com que a terra fique ainda mais fértil, as plantas crescem coradas, de folhas verdes, cujos frutos são grandes e saborosos. No momento de plantio, os espíritos das macaxeiras e mandiocas são convidados para residirem em uma nova casa, assim falam os apurinã aos espíritos dessas plantas: *“vou te pegar para levar a outro lugar que eu fiz para você morar.”* Em seguida, as chamam dizendo: *vamos?* A partir daí, seguem para o roçado novo levando o espírito das mandiocas e macaxeiras, dando assim início ao plantio das espécies cultivadas. Depois de alguns dias, após queimar e plantar a mandioca e a macaxeira, os apurinã retornam ao local para realizar a limpeza e a queimada dos restos de galhos, procedimento conhecido como coivara. A chegada das outras plantas acontece bem depois, cerca de um mês de feita a coivara, onde novas plantas passam a ser semeadas (Chagas Filho, 2017, pp. 91-92).

⁷⁹ Sem maiores ponderações, Admilton Chagas Filho (2017) demarca uma diferenciação entre mandiocas e macaxeiras. De modo que posso entender a discriminação como uma divisão, respectivamente, entre os tubérculos bravos (com veneno) e os mansos (sem veneno).

Portanto, entendo que a justa medida entre as substâncias que compreendem os componentes técnicos e cosmológicos da *cultura* e do *inculto* – assim como demonstrou outrora Haudricourt (2019[1964]) – convoca para os dois casos citados (acima) uma aliança sistemática entre as plantas de mandioca e os sujeitos humanos em questão. Pois, para os Wapichana, cultivar uma relação com dadas vegetalidades é desprender uma série de cuidados que acionam as mesmas afetividades convergidas para os seus filhos e filhas humanos. De maneira que as plantas também se aliam aos sujeitos indígenas para tal relação ser constituída em sua eficácia.

E, também em conformidade com a exposição realizada anteriormente, aliar-se aos Apurinã é para as plantas de mandioca certa garantia de viver em um espaço *culto*. Em suma, neste último caso, em uma relação que acontece numa área circunscrita a qual lhe permitirá prosperar e fazer crescerem novas irmãs-mandiocas ao longo de seus ciclos de vida. De mais a mais, em ambos os contextos citados vemos ainda que a vivacidade dos espíritos das plantas faz com que os sujeitos indígenas se engajem com esses seres para assim produzir técnicas agrárias xamanizadas que resultem em espaços de roçado eficientes e possibilitem igualmente a abundância de novas variedades de vegetalidades mandioqueiras.

9. A transmissão geracional do “valor de fertilidade” [*Në rope*]: tradução xamânica yanomami da relação planta-humano

Em outro contexto, Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015[2010]) apresentam uma relação *sui generis* de parentesco estabelecida entre o povo Yanomami da região do Alto Catrimani e as suas plantas da roça. Se até aqui expus as relações entre as plantas de mandioca e os humanos firmadas pela chave

do parentesco, os autores citados descortinam uma paisagem onde os laços de aparentamentos não são empregados em direção propriamente das plantas cultivadas, mas estão emaranhados, inclusive, na transmissão de pai para filho (humanos) de “imagens” [*utupē*] de fertilidade de certos “ancestrais animais” [*yarori*] (Kopenawa; Albert, 2015[2010], p. 632).

Isso quer dizer que, no contexto do povo Yanomami, as plantas da floresta e as da roça não crescem sozinhas, mas é o seu valor de fertilidade [*Në rope*] que as faz *belas e vastas*⁸⁰. O *Në rope* seria um princípio de fertilidade compartilhado tanto pelas plantas que crescem na floresta – por exemplo, o jatobá e a sumaúma – como por aquelas cultivadas nas roças – destaco as plantas de mandioca, as bananeiras e os pés de cana-de-açúcar. E é tal princípio vital que torna toda a floresta úmida e fresca, que faz das árvores brilhantes e verdes e possibilita que as plantas comestíveis cresçam sempre prósperas (Kopenawa; Albert, 2015[2010], pp. 207-208).

Foi no primeiro tempo – tempo no qual as plantas cultivadas ainda não existiam, pois a figura ancestral Saúva [*Koyori*] batia o pé no chão e chamava as plantas que queria⁸¹ – que o demiurgo *Omama* colocou o valor de fertilidade na floresta. Hoje é necessário fazer as roças também pelas mãos humanas, sendo que os xamãs trabalham sistematicamente para zelar por essa imagem-valor, pois sem ela o “valor de fome” [*urihi a në ohi*] pode se alastrar por toda a parte e fazer com que a fertilidade das plantas desapareça. E, por consequência, pode tornar ainda a caça escassa (Albert, 2015[2010], pp. 207-208).

⁸⁰ E há ainda uma diferenciação entre o “valor de fertilidade das coisas da roça” e o “valor de fertilidade da floresta”. Conferir mais em: Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015[2010]).

⁸¹ Acerca de um panorama mais detalhado sobre o mundo das plantas da floresta e das plantas das roças, ver: Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015[2010], pp. 193-217).

Diante dos mitos de origem das plantas cultivadas, *Koyori* foi quem pediu essas plantas [*Nē roperi*] ao ser da fertilidade, pois anteriormente as pessoas só se alimentavam de frutas. E, por efeito, tal ancestral Saúva foi o primeiro responsável a fazer crescerem mandiocas, carás, milhos, bananeiras e taiobas (Kopenawa; Albert, 2015[2010], p. 212). Por sua vez, fazer uma roça demanda ainda possuir a imagem do ancestral animal [*yarori*] do lagarto gigante [*wāsikara*], já que é essa imagem-*wāsikara* que possibilita que as pessoas trabalhem sem descanso em suas roças, mesmo debaixo do sol e sob toda sorte de adversidades.

A imagem do lagarto gigante e outras imagens indispensáveis para o trabalho da roça e o sucesso do crescimento das plantas cultivadas são transmitidas de pai para filho pelo sangue que está junto do esperma e são mantidas dentro da própria imagem das pessoas. Vale ressaltar que “segundo a teoria yanomami da concepção, o esperma acumulado ao longo de sucessivas relações sexuais forma progressivamente o feto, transformando-se em fluido sanguíneo e depois em massa carnosa” (Kopenawa; Albert, 2015[2010], p. 632). E, além do mais, as qualidades relacionadas ao empenho no trabalho da roça também são transmitidas a partir desta ideia da concepção yanomami (Kopenawa; Albert, 2015[2010], p. 632).

Ainda de acordo com Kopenawa e Albert (2015[2010]), as plantas cultivadas podem ser dadas a ver como mulheres-plantas, uma vez que se trata o ciclo de crescimento de um cacho de bananas, por exemplo, como o ciclo de gravidez de uma mulher humana. Dessa forma, assim como se faz com os bebês dos humanos, as(os) xamãs podem intervir quando uma bananeira custa a dar frutos (filhos). E então os espíritos auxiliares das(os) xamãs “colocam seus filhos

e o sabor do açúcar nos brotos novos das bananeiras, como os humanos com seu esperma nas suas mulheres” (Kopenawa; Albert, 2015[2010], p. 632).

Então, diante disso fica evidente que não é com essas mulheres-plantas que se constitui uma relação de parentesco. Até onde pude entender das explicações xamânicas, são exclusivamente os filhos-frutos das bananeiras os filhos da própria mulher-planta-bananeira. A chave do parentesco estabelecido entre as plantas e os humanos no mundo yanomami se dá no valor de fertilidade que os humanos receberão por meio da transmissão das imagens-animais provindas do esperma de seus pais. E, especificamente com relação às mandiocas, elemento que mais interessa à pesquisa, é requerido que a pessoa que cuidará da roça – e que, por consequência, cuidará das plantas de mandioca – tenha em si a imagem-*waka*. Essa imagem-animal está relacionada ao espírito do tatu-canastra – animal-espírito que é apreciador das mandiocas e detentor de hábitos noturnos –, o qual é dono das mandiocas e de sua fertilidade. Ademais, a imagem-*waka*, juntamente com os humanos, planta as mandiocas, e são esses os animais-espíritos que as faz crescer. Se essa parceria se efetivar, as plantações crescerão *belas* e darão longas e firmes raízes de mandioca (Kopenawa; Albert, 2015[2010], p. 213).

Na explicação xamânica, acompanhamos correspondências com o conceito de “construção da pessoa” emergente entre os povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul (Seeger, *et al.* 1979), isso porque a centralidade das substâncias – esperma e sangue – reitera a corporalidade yanomami constituída por meio destas. Ao mesmo tempo, as palavras de Kopenawa e Albert (2015[2010]), quando tratam do universo de plantas, expõem ainda pessoas e seus duplos, pois é sabido que a pessoa yanomami é também “construída” de

uma imagem vital e um duplo animal (Ramalho, 2008). Assim, tanto a dimensão metafísica (duplos e imagens vitais) quanto o corpo material (físico) integram a concepção da pessoa na ontologia desse povo⁸².

Nesse sentido, com primorosos detalhes, as palavras de um xamã explicitam que:

Por sua vez, os espíritos do tatu-canastra *waka* são os donos dos tubérculos de mandioca e de sua fertilidade. Plantam-nos junto com os humanos e são eles que os fazem crescer. Assim, o homem que possui dentro dele a imagem desse animal com certeza terá uma bela plantação de mandioca. Essa imagem irá ajudá-lo quando trabalhar na roça e seus braços estarão impregnados de valor de fertilidade. Os tubérculos de seus pés de mandioca ficarão longos e firmes. Assim é. Se pedirmos a eles, os xamãs podem também chamar e fazer dançar o espírito tatu-canastra e seu valor de fertilidade, para engrossar os tubérculos de uma plantação de mandioca que não está produzindo bem. No caso das pupunheiras *rasa si*, os xamãs também podem fazer descer o espírito do pássaro *marokoaxirioma*, que fecunda a imagem das mulheres-palmeiras *raxayoma* passando em volta de seus pescoços o ovo de seus frutos. Estes então se põem a crescer em profusão e, para que seus cachos pesados não caiam antes da hora, o espírito japim *napore* deve dar tipoias às mães, que os levam nelas como recém-nascidos. Finalmente, são os espíritos arara que se encarregam de fazer com que amadureçam (Kopenawa; Albert, 2015[2010], p. 213).

As *utupë*, essas imagens de fertilidade de animais ancestrais, que permitem que as plantas das roças cresçam *belas e vastas*, estão emaranhadas na concepção yanomami da reprodução sexual de pessoas, recobrando tanto os sujeitos quanto os espíritos que auxiliam nas atividades sobre as plantas cultivadas. E toda a metafísica do povo Yanomami, que de algum modo movimentava novos horizontes frente àqueles já sugeridos até o momento, aponta para uma via que dá a ver, tramada às relações sociais – tanto cósmicas quanto

⁸² Para ver outros destaques sobre a concepção da pessoa yanomami, conferir: José Antonio Kelly Luciani (2022).

terrenas –, uma profusão de imagens-espíritos aos roçados. Nesse caso, tudo acontece como se as fronteiras que poderiam cercear humanos, espíritos e plantas fossem mais porosas e perfizessem uma amálgama que prevê produzir mais e mais vida. Tanto que produzir pessoas de algum modo produz – à sua maneira de feitura – a possibilidade de também gerar plantas. Pessoas e mandiocas estariam assim ligadas – aparentadas – pelo *valor* que tal relação permite de fazer funcionarem as linhas de vida em um por vir que reclama pela existência de arranjos de produção de novas relações de se fazer parentes.

10. Síntese parental

Os aparentamentos expostos logo acima tratam das possibilidades de relações de parentesco firmadas entre os próprios clones de plantas de mandioca nos espaços das roças e nas dimensões celestes, assim como os laços estabelecidos entre essas plantas de mandioca e os humanos em ambas as dimensões.

Na pesquisa as emergências dos aparentamentos estudados se ascendem a partir da chave da agricultura e do xamanismo. E, por vezes, essas atividades se cruzam e demonstram a permeabilidade das plantas cultivadas – no recorte proposto, das vegetalidades mandioqueiras – nos mundos indígenas amazônicos.

O levantamento bibliográfico que pude realizar oferece uma miríade de tipos de aparentamento. Em resumo, apenas para citar brevemente alguns dos casos, as etnografias consultadas acionam relações baseadas na filiação entre mães humanas e filhas-plantas de mandioca, passam por filiações atadas única e exclusivamente na estrutura da planta de mandioca (mãe [haste] – filha [clone de planta de mandioca adulto]), garantem maternidades e paternidades humanas às suas filhas-plantas e filhos-plantas de mandioca, expõem relações de

germanidade entre espíritos-plantas de mandioca e xamãs/aprendizes de xamã (humanos), descortinam afetos nutridos por filhas e filhos (humanos) à sua Mãe Mandioca (espírito planta), dentre tantos outros conjuntos possíveis. Por isso, nessas primeiras considerações tento chamar a atenção para o quão diversas e plurais podem ser as formas encontradas pelas mandiocas de se firmarem tanto no mundo terrestre quanto celeste atadas aos humanos como a outras plantas e novas vegetalidades de mandioca.



6. Joseca Yanomami (Território Yanomami no rio Uxi u [Yanomami Territory, Uxi u River], Roraima, Brasil [Brazil], 1971) *Wakariwëxë, Marariwëxë, Horetoriwë pë kuo tëhë wamotima thëpë raruu totihio wii thëã* [Os alimentos crescem bem nos lugares onde estão *Wakariwë*, o *xapiri* do tatu-canastra; *Marariwë*, o *xapiri* do tatu pequeno e *Horetoriwë*, o *xapiri* do pássaro juriti] [Food grows well in the places where *Wakariwë*, the giant armadillo *xapiri*; *Marariwë*, the small armadillo *xapiri* and *Horetoriwë*, the juriti bird *xapiri*, live], 2013. Grafite, lápis de cor e tinta de caneta hidrográfica sobre papel [Graphite, color pencils and felt-tip pen ink on paper], 30 x 42 cm. Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand Doação [Gift] Clarice O. Tavares, 2021. MASP.11258. Foto [Photo]: Instituto Socioambiental. Imagem gentilmente cedida pelo artista.

Haja vista tal profusão de relações de parentesco, abaixo retomo as discussões realizadas até o momento para sintetizar o levantamento proposto. A seguir, em formato de tabela, apresento os tipos de aparentamentos identificados ao longo do levantamento bibliográfico realizado.

Tabela 1 — Parentesco amazônico dos clones de plantas de mandioca

Mundos ameríndios	Tipo de aparentamento	Fonte
Enawenê-nawê	Mãe (humana) - filha (planta de mandioca)	Mendes dos Santos (2001; 2006); Yâkwa (1995)
Jívaro	Mãe (humana) - filha (planta de mandioca) Mãe (haste) - filha (planta de mandioca adulta)	Taylor (1993; 2000)
Achuar	Mãe (humana) - filha (planta de mandioca) Mãe (haste) - filha (planta de mandioca adulta)	Descola (1988[1986])
Aguaruna (Awajun)	As próprias plantas forjam parentesco umas com as outras A dona-espírito - a Mandioca-Mãe - é mãe de suas filhas-mandiocas (plantas de mandioca)	Brown (2007[1985])
Wajãpi	Mãe (humana) - filha (planta de mandioca)	Cabral de Oliveira (2006; 2012; 2016)

Tabela 1 — Parentesco amazônico dos clones de plantas de mandioca

Mundos ameríndios	Tipo de parentamento	Fonte
Barasana	Mãe (humana) - filha (planta de mandioca)	Hugh-Jones (2011[1979])
Povos Tukano do Pira Paraná	Mãe (humana) - filha (planta de mandioca)	Hugh-Jones (2007[1979])
Povos Tukano (Sistema Agrícola do Alto Rio Negro)	As plantas de mandioca são irmãs, companheiras, mães, avós e cunhadas umas das outras	Emperaire <i>et al.</i> (2019)
Jarawara	Mãe/pai (humano) - filha/filho (planta de mandioca) Mãe/pai (planta de mandioca) - filha/filho (planta de mandioca)	Maizza (2009; 2012; 2014; 2017; 2020)

Tabela 1 — Parentesco amazônico dos clones de plantas de mandioca

Mundos ameríndios	Tipo de parentamento	Fonte
Jamamadi	<p>Mãe/pai (humano) - filha/filho (planta de mandioca)</p> <p>Mãe/pai (planta de mandioca) - filha/filho (planta de mandioca)</p> <p>As almas das plantas de mandioca podem ser irmãos dos pajés e dos aprendizes de pajé (e o inverso também é verdadeiro, pajés e neófitos forjam relações de germanidade com as almas das plantas de mandioca)</p> <p>No <i>post-mortem</i> almas de humanos e almas de plantas de mandioca podem ser cônjuges em potencial</p>	Shiratori (2018; 2019; 2020)
Paumari	Mãe/pai (humano) - filha/filho (planta de mandioca)	Bonilla (2007)

Tabela 1 — Parentesco amazônico dos clones de plantas de mandioca

Mundos ameríndios	Tipo de aparentamento	Fonte
Macuxi	<p>A dona-espírito – a Mandioca-Mãe – é mãe de suas filhas-mandiocas (plantas de mandioca)</p> <p>Mãe (haste) - filha (raiz)</p> <p>As mulheres e os homens (humanos) podem enlaçar um tipo de coparentalidade com as plantas de mandioca</p> <p>Mãe (planta de mandioca) - filho (humano)</p>	Rival (2001); Esbell (2018)
Airo-Pai (Secoya)	<p>Mãe/pai (humano) - filha/filho (planta de mandioca)</p> <p>Vizinhas/vizinhos e parentes próximos (humanos) podem estabelecer um tipo de coparentalidade com as plantas de mandioca que é forjado pela consubstancialização de cerveja de mandioca e pela ajuda no trabalho nas roças. Esses seriam, portanto, co-mães e co-pais das plantas de mandioca</p>	Belaunde (1992)

Tabela 1 — Parentesco amazônico dos clones de plantas de mandioca

Mundos ameríndios	Tipo de parentamento	Fonte
Wapichana	Mãe (planta de mandioca) - filha/filho (humano)	Farage (1997)
Apurinã (Popukare)	As plantas de mandioca são irmãs umas das outras	Chagas Filho (2017)
Yanomami	Explicação xamânica a respeito do valor de fertilidade dinamizado entre humanos, plantas e espíritos	Kopenawa; Albert (2015[2010])

Valendo-me da Tabela 1, posso considerar que nas relações de filiação – entendendo as plantas de mandioca como filhas de uma mãe humana – há um ajuste bastante próximo entre as formas de tratar uma criança humana e uma filha planta de mandioca. Cultivar uma planta de mandioca nesses contextos corresponde aos cuidados desprendidos entre as próprias pessoas humanas. Nesse sentido, se a roça é o terreno social por excelência dos clones de plantas de mandioca, é ali então que as filhas plantas reclamam também pelos cuidados de suas mães humanas.

Atender aos pedidos de suas filhas plantas é uma maneira de as agriculturas (humanas) terem sucesso com as suas roças, à medida que terão mais e mais mandiocas para o consumo aldeão. E, não menos importante, ao corresponder a tais solicitações também se livrarão dos perigos que essas mesmas filhas-plantas porventura poderão lhes endereçar (a integridade física da

agricultora e da sua parentela humana é que está em jogo!) e as agriculturas também poderão fazer assim aldeias mais *bonitas*⁸³.

Por outro lado, para os clones essa proximidade se apresenta como uma vantagem de crescerem por mais um ciclo de vida nos seus mundos-roças. Então continuarão a brincar, a lançar flechas envenenadas, a desejar sangue e a conversar por meio de toda sorte de interlocução disponível às suas falações. Parece-me que o que vale nessas relações é fazer com que os laços de parentesco não se desatem jamais, que a mão dupla das dinâmicas planta-humano continuem com as correspondências estabelecidas (guardando as singularidades contextuais, assim como mostram Mendes dos Santos, 2001, 2006; Taylor, 1993, 2000; Descola, 1988[1986]; Cabral de Oliveira, 2006, 2012; 2016; Hugh-Jones, 2011[1979]).

Por muitas vezes, as relações de filiação compreendem assim dinâmicas inclinadas mais para o universo das mulheres indígenas: filhas-plantas de mandiocas se aparentam a mães-humanas agricultoras (assim como mostram as referências supracitadas). Nesse sentido, é nas roças que as mães-humanas dão à luz a seus bebês (humanos) e enterram ali suas placentas; e mais tarde será nos roçados os espaços nos quais crianças-plantas e crianças-humanas dividirão companhia (Hugh-Jones, 2007[1979]; Hugh-Jones, 2011[1979]; Descola, 1988[1986]).

Mas há contextos também em que filhas-plantas mandioca e filhos-plantas de mandioca se engajam parentalmente com pais humanos agricultores (como na

⁸³ A produção do *belo* e da *beleza* são questões pungentes nos mundos ameríndios amazônicos. Especificamente para as roças e o trabalho das mulheres indígenas, rever: Fabiana Maizza (2014); Pascale de Robert *et al.* (2012) e Perla Oliveira Ribeiro (2015). De modo mais geral sobre tal questão da produção de *beleza* em diferentes domínios da vida indígena, consultar ainda: Lucia Hussak van Velthem (2003[1995]).

pesquisa de Belaunde, 1992). Então, à maneira do último caso, as plantas de mandioca podem ser tanto femininas como masculinas. E, por certo, terão um pai e uma mãe humanos.

Ainda na perspectiva da filiação, tanto “relações de parentesco são marcadas no interior da roça” (Cabral de Oliveira, 2016, p. 187) – reiterando vidas sociais entre as plantas de mandioca – como afetuosidades se desdobram entre mães humanas e pais humanos e suas filhas-plantas e seus filhos-plantas de mandioca, mobilizando um parentesco planta-humano. Sendo assim, nos mundos ameríndios as plantas de mandioca podem ser irmãs, companheiras, mães, avós e cunhadas umas das outras. E nos roçados é possível ainda acompanhar o companheirismo entre as plantas de mandioca e as plantas de abacaxi (Emperaire *et al.*, 2019).

Além disso, o parentesco entre as plantas e os humanos pode mobilizar ainda co-mães e co-pais nas relações aldeãs, uma vez que as mães e os pais (humanos) são aqueles com quem as filhas plantas de mandioca desenvolvem uma convivialidade mais próxima. E acredito que a coparentalidade já aparece como índice na cooperação de vizinhos e vizinhas de mães e pais (humanos) para abrirem novas roças. Em outras palavras, fazer coparentalidade a partir desses aspectos mobiliza o trabalho hortícola e a consubstancialidade de cerveja da própria mandioca da roça dos anfitriões, compartilhada com as suas vizinhas e os seus vizinhos (Belaunde, 1992).

Entre outros aspectos, mulheres e homens são convocados para multiplicarem as filhas mandiocas – por meio da clonagem por estacas – da Mãe Mandioca. Aqui os clones também se engajam com os humanos para que eles cooperem em uma relação bastante incomum: somente o caule é a mãe de sua

filha raiz (Rival, 2001). A depender do foco dado, as relações de coparentalidade entre clones de plantas de mandioca e os humanos podem alcançar formas atadas aos parentes mais próximos como também se estender para a vizinhança, mesmo que esta não seja exatamente formadora de uma unidade conjugal responsável por tais roçados. E é somente uma mirada para esses casos localizados que tem a capacidade de indicar as tantas formas de se fazer parentes frente às intencionalidades dos clones de plantas de mandioca amazônicos.

Em alguns contextos, os humanos são meros espectadores de efervescentes dinâmicas nos mundos-roças das plantas de mandioca. Isto é, as plantas maiores cantam para que as menores – os clones recém-fincados no chão por agricultoras e/ou agricultores humanos – cresçam abundantemente. No chão do mundo, plantas de mandioca masculinas, femininas, adultas e crianças se engajam em uma grande dança proposta pela planta-espírito. A fertilidade é agitada na dança de *Nugkui*, e as famílias-de-plantas-de-mandioca ali residentes participam de uma enorme confraternização. Mães-plantas-de-mandioca aproveitam a ocasião para fazer crescer seus bebês-clones; a convivialidade de parentes clones de plantas de mandioca aponta para os ritmos dançantes de fertilidade, mas não deixa de premeditar perigos endereçados aos humanos à sua volta, e pouco se ocupam de aparentarem-se a eles, apenas se interessam em torná-los de alguma forma dependentes de si mesmas (Brown, 2007[1985]). Além disso, a preocupação dos clones de plantas de mandioca é com a destreza em multiplicar o número de suas irmãs-plantas de mandioca nos roçados (Chagas Filho, 2017).

Com efeito, diante das atividades nas roças e a partir das veredas do xamanismo, é possível submergir nos mundos de clones de plantas de mandioca.

De modo geral, Carneiro da Cunha (2019) diz que as plantas cultivadas nos contextos ameríndios são cheias de desejos e demandam por paparicações de agricultoras e agricultores humanos. Num recorte de pesquisa mais reduzido, os clones de mandioca também aparecem nesses contextos como plantas desejosas e interessadas sobremaneira nas paparicações de suas parentelas (humanas). De mais a mais, as plantas de mandioca podem ainda se comportar como bebês e requererem cuidados bastante próximos. Noutros casos, como mostrei, os clones já são filhas adolescentes – vale lembrar que, no conteúdo dos mitos, elas foram enterradas na fase púbere – e, vampirescamente, exigem uma boa quantidade de sangue humano. E há ainda contextos em que as almas dos clones são adultas e se lançam “do lado de lá” como cônjuges potenciais daquelas e daqueles que as cuidaram aqui na terra.

Então, os clones de plantas de mandioca são bastante perigosos em dadas circunstâncias, têm uma vida social energeticamente ativa em relação à sua parentela de planta de mandioca assim como com seus parentes humanos. Já em outros contextos possuem ainda fases distintas de crescimento, dentre tantas outras especificidades.

Por esse ângulo, Laure Emperaire (2020) demonstrou que as agricultoras indígenas do Alto Rio Negro trabalham para garantir a criação e o bem-estar das plantas cultivadas – e, principalmente, de suas mandiocas [*manivas*]⁸⁴ –, limpando os espaços de roça e dedicando conversações e cantorias para elas.

⁸⁴ De acordo com Laure Emperaire (2020): “No rio Negro, o termo *maniva* designa a parte visível da planta, que é a parte reprodutiva, já que a mandioca (l.s.) é multiplicada por estacas. A designação *mandioca* se refere exclusivamente ao tubérculo, seja a parte consumida ou produtiva” (p. 60).

Na paisagem altorionegrina, os clones de plantas de mandioca “se reúnem, organizam festas com seus instrumentos de música [...], cuidam de si mesm[o]s com remédios próprios, têm suas andanças fugindo de uma roça onde são maltratad[o]s para ir a outra mais acolhedora, têm plantas aliadas” (Emperaire, 2020, p. 61. Acréscimos meus). E, ainda, a autora destaca também que as plantas cultivadas “são sujeitos de um coletivo que poderia ser pensado, por meio de suas variedades, como o da diversidade cultural das manivas, espelhando assim a diversidade dos humanos” (Emperaire, 2020, p. 61)⁸⁵.

Ainda no contexto altorionegrino, Nazária Fonseca, em interlocução com a pesquisadora Rosilene Fonseca Pereira, diz: “tenho muita tristeza que minhas manivas estão abandonadas, tem que fazer outra roça e plantar logo, elas estão chorando, elas são gente. Ninguém pode jogar fora nem um pedacinho, porque elas dizem ‘minha dona me abandonou’, aí ficam chorando” (Pereira, 2021, p. 41).

No momento, apostando em uma síntese mais abrangente dos mundos amazônicos, é certo dizer que o parentesco entre os próprios clones de plantas de mandioca e entre eles os humanos é forjado em um chão terreno (roçados) – e, em alguns casos, numa dimensão celestial –, onde conversas, músicas etc. irrompem numa socialidade bastante intensa e repleta de perigos.

E, ao falar das plantas cultivadas, uma via frutífera dessa análise é mesmo adentrar no mundo de cada tipo de planta, pois a vastidão de relações possíveis de diferentes plantas pode revelar especificidades congruentes às suas próprias

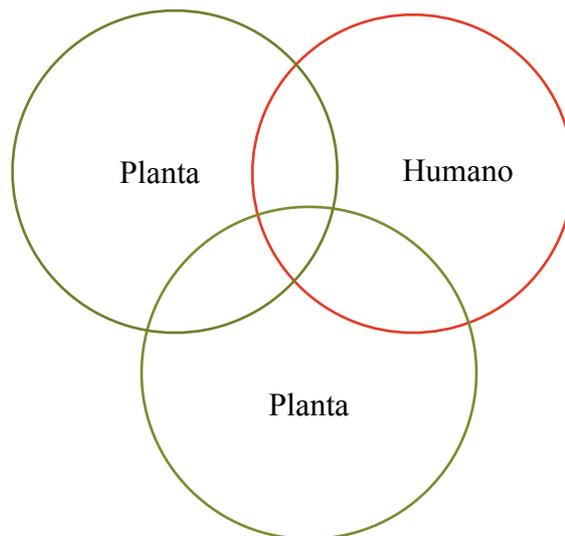
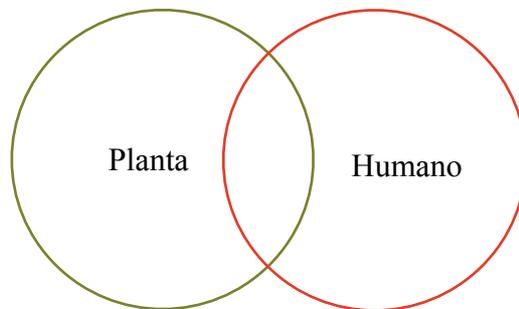
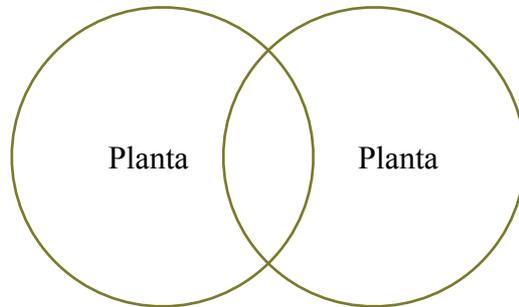
⁸⁵ E ainda tratando do contexto do Alto Rio Negro, o artista Denilson Baniwa, em poema cujo título é *flashes in the sky of the memory*, o qual acompanha o trabalho de projeções em neon denominado de *Me deixa ser selvagem* (2020), faz menção à prima mandioca e ao primo buriti, ambos emergindo dos conteúdos mitológicos sobre a cosmogonia do povo Baniwa. Mais informações em: Denilson Baniwa (2021). Consultar as referências.

características (por exemplo, plantas de milho têm suas formas de agir no mundo a depender de seu tipo, de seus interesses, de onde estão, com quem estão e assim por diante).

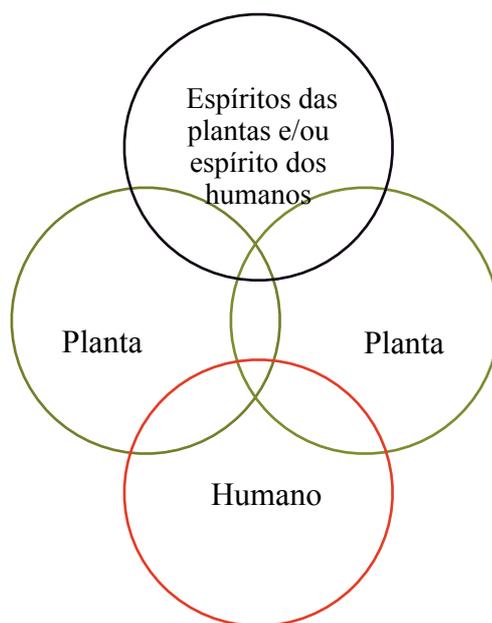
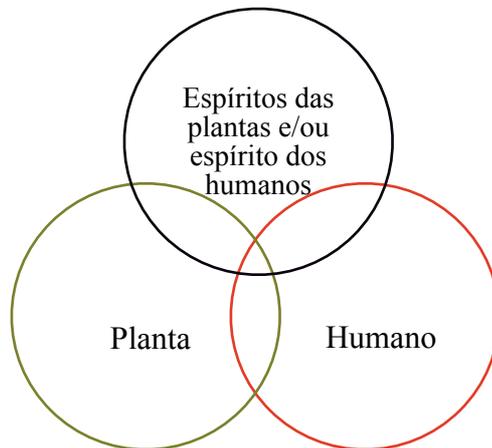
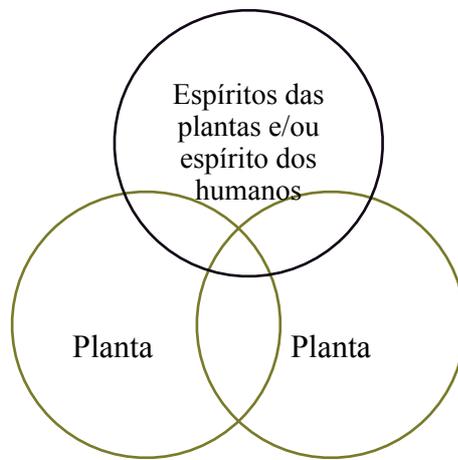
O que de fato se observa na miríade de relações que os clones de plantas de mandioca – planta deveras cultivada nos mundos amazônicos – perfazem em vastos contextos ameríndios. Como demonstrado, até mesmo entre os clones de mandioca há maneiras diversas de eles – e *de elas*, em outros casos – se comportarem no mundo. Assim, ao tratar de clones de plantas de mandioca ou quaisquer outras plantas na chave unicamente das “plantas cultivadas”, temos a chance de deixar passar as agencialidades dessas plantas no mundo e dos modos com que se relacionam com diversas populações humanas.

Como síntese proponho que o parentesco dos clones de plantas de mandioca compreende tanto as relações engendradas entre elas mesmas como aquelas estabelecidas com os humanos. E é possível ver ainda essas relações acontecerem conjuntamente em um mesmo contexto. É o que mostram os Quadro 1 e o Quadro 2 abaixo:

Quadro 1 – Síntese das relações parentais (terreno)



Quadro 2 – Síntese das relações parentais (terreno-celeste)



A ausência de uma investigação mais sistemática a respeito do parentesco relativo às plantas cultivadas – e, aqui, relativo ao parentesco dos clones de plantas de mandioca – justifica o esforço de síntese quanto ao arrolamento dos laços de aparentamento. Reitero que tal exercício possibilita enumerar formas heterogêneas de relações estabelecidas entre plantas/plantas, plantas/humanos e plantas/plantas/humanos. O que desfaz a centralidade de um modelo duro e unívoco sobre as formas de fazer parentes pelos clones de mandioca (ou, de modo geral, pelas plantas cultivadas).

Novamente, o panorama apresentado permite vislumbrar formas bastante diversas em um horizonte ciente da pluralidade dos mundos amazônicos. Tal levantamento motiva ainda uma mirada para o que as plantas *fazem*, o que seria então uma chave de entrada no mundo das próprias plantas. Tentei exibir as intencionalidades dos clones: seus atos perigosos, alegrias, brincadeiras, canções, desejos, companheirismos etc. Por outro lado, toda síntese também tolhe os pormenores de relações deveras complexas e permeadas de tantas outras especificidades. Posto isso, essa produção panorâmica inédita acusa uma lacuna dentro das pesquisas antropológicas: é preciso tratar a fundo das formas de fazer parentes – por certo, a partir do ponto de vista das plantas – nos mundos indígenas e aumentar o leque de tipos vegetais estudados.

Mas, antes de passar para a Parte II, compreendo que forjar observações pautadas em laços relacionais é mais uma das formas de traduzir as relações entre plantas e humanos e/ou entre plantas e plantas. Porém, sem dúvida, os “laços” podem também aludir a relações bastante duras e polarizadas, o que não permite demonstrar crescimentos mais porosos no mundo. É importante salientar que as relacionalidades devem ser entendidas ainda como compromissos vitais menos

fixos de um polo a outro e constituídos por meio de uma imagem mais vazada e líquida. Acredito que a argumentação de Davi Kopenawa (2015[2010]) a respeito do “valor de fertilidade” yanomami seja uma importante sugestão para problematizarmos o carácter das relações, pois o intelectual indígena trata de linhas de vida mais emaranhadas, diferentemente de conexões plugadas aqui e acolá. Nesse momento não conseguirei elaborar com a devida atenção tal ponto, mas pincele essa observação como proposta para a produção de pesquisas futuras.

Parte II

Repercussões cosmotécnicas: por uma miríade ameríndia de mandiocas, corpos, substâncias, narrativas de origem etc.

*Sem folha não tem sonho
Sem folha não tem festa
Sem folha não tem nada*

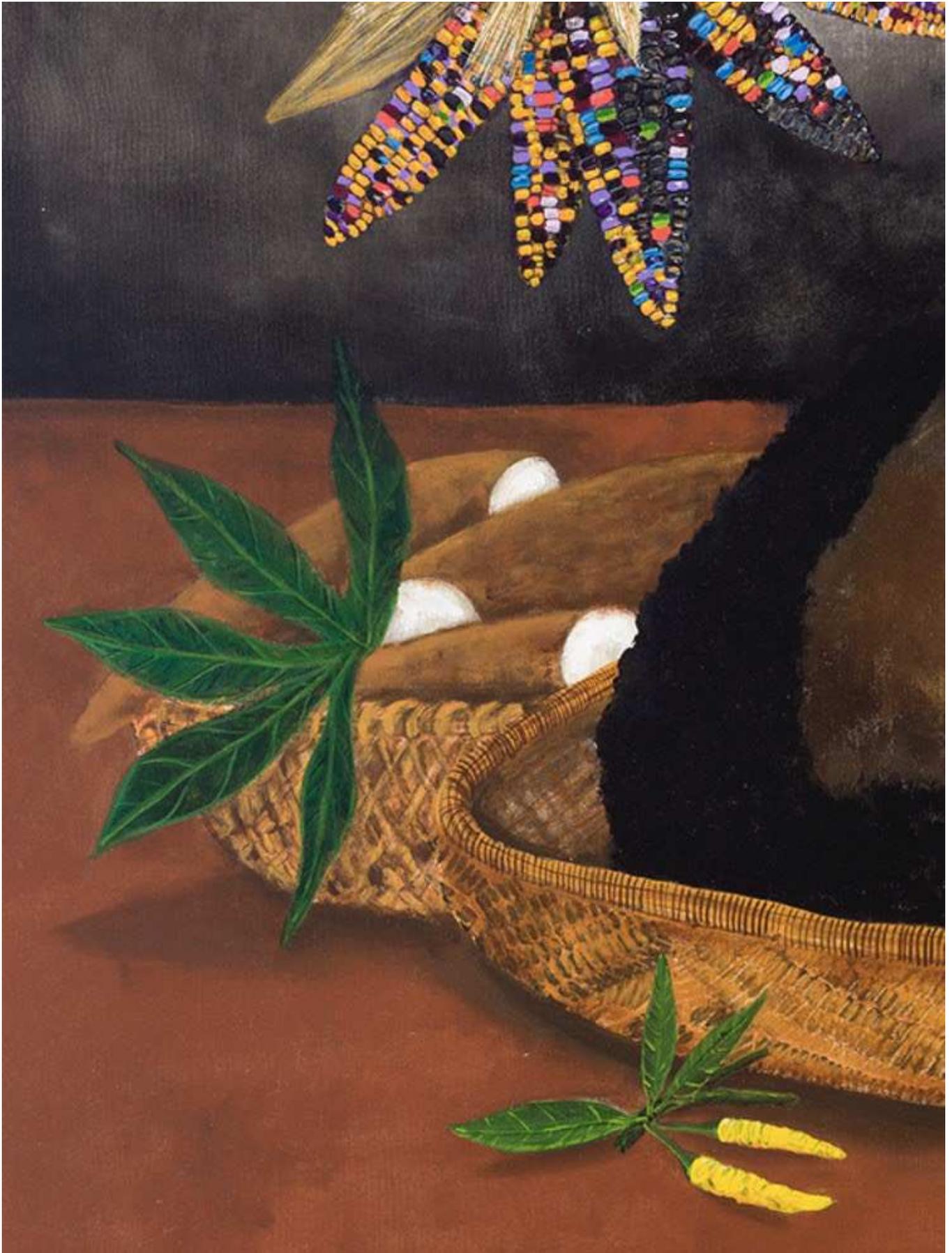
Salve as folhas, composição de Gerônimo Santana e Idásio Tavares.

*Mangueira é uma floresta de sambista
Onde o jequitibá nasceu
Veio fogo, queimou
Veio vento, tombou
O machado, o jequitibá ficou*

Jequitibá, composição de José Ramos e
Marcelinho Ramos.



7. Denilson Baniwa, *Re-Antropofagia*, 2018. Créditos: Isabella Matheus. Imagem gentilmente cedida pelo artista.



8. Denilson Baniwa, *Re-Antropofagia*, 2018. Detalhe. Créditos: Isabella Matheus. Imagem gentilmente cedida pelo artista.

1. Das plantas às substâncias, das substâncias às plantas e outras realimentações: duas cenas Tukano para a subversão dos determinismos obsoletos

Na Parte I da tese, esbocei um panorama do parentesco forjado entre as plantas de mandioca e os povos indígenas da Amazônia (e vice-versa). Tal atenção observou complexas e diversas relações baseadas nos horizontes de aparentamentos nas veredas agrárias, xamânicas, mitológicas e nos laços sociais entre plantas dos tipos: filhas (plantas) e mães (humanas), filhas e filhos (plantas) e mães e pais (humanos), mães (hastes) e filhas (plantas adultas), coparentalidades entre plantas e humanos, conjugalidade no *post-mortem* (espíritos das plantas e as almas humanas), relações de parentesco entre os clones de mandioca no interior dos espaços de roça e assim por diante.

Além de apresentar abundantes relações parentais, o panorama apoiado na literatura etnográfica amazônica também seguiu junto às agencialidades dos clones de plantas de mandioca, expondo, assim, seus desejos e vontades, suas formas e comportamentos crescendo no mundo e os companheirismos emergentes nessas relações multiespécie (entre plantas, animais, espíritos e pessoas).

Exibi alternativas ao recorrente foco analítico centrado somente nas raízes de mandioca e seus derivados (“produtos da mandioca”) para acionar o protagonismo das plantas clonadas em diferentes contextos de práticas agrícolas e xamânicas. Sendo assim, o resultado dessa orientação demonstrou complexas personalidades de clones, suas socialidades com outros clones de mandioca, com outros tipos de plantas e com os humanos. Além do mais, exibiu ainda um emaranhado social latente de conflitos, afetos, alianças entre diferentes tipos de

plantas e uma porção de histórias de longa duração.

Ademais, apresentei como os clones de mandioca ensinam suas mães humanas a cantarem e a cuidarem de um conjunto de plantas cultivadas. Também contei sobre a emergência de outras plantas às conversações dessas mandiocas ávidas por uma interlocução atenta, entre outras particularidades delas.

Agora na Parte II busco então perfazer uma nova dobra tanto sobre os aparentamentos entre as mandiocas e os povos indígenas amazônicos (e ainda clones entre si e humanos entre si) quanto a respeito das intencionalidades dessas plantas clonadas. E optando por acompanhar as relacionalidades emergentes dos mundos de plantas e de humanos e aprofundar direções com atenção nos corpos de plantas e de pessoas, nas convivialidades consubstanciais e na sedução dos clones, no sistema amazônico de trocas de manivas, no interesse ameríndio pela diferença, na produção de diversidade de plantas, dentre tantas outras questões. Ou seja, destacando aquilo que emerge destas dinâmicas relacionais que compreendem tanto as plantas de mandioca quanto os sujeitos indígenas amazônicos. Portanto, com o objetivo de esboçar uma argumentação que reanima as plantas de mandioca para o protagonismo das reflexões antropológicas.

Além disso, realizo uma discussão entre o material apresentado por André-Georges Haudricourt (2013[1962b]; 2019[1964a]) sobre os clones de inhame melanésios em contraste com a produção etnográfica e teórica a respeito dos clones de mandioca amazônicos. Se no primeiro caso vemos a gênese de uma atenção dada às relações cosmotécnicas envolvidas entre plantas e pessoas, já no atual momento desestabilizo os pontos deterministas das teses de outrora com o interesse de contribuir para a discussão em meio à complexidade envolvida na emergência dos clones mandioqueiros. Nesse panorama comparativo, produzo

uma argumentação que pontua os problemas das teses haudricourtianas a respeito do mundo da agricultura indígena, numa guinada em direção a uma renovação das discussões no que toca às plantas e às pessoas. Para tanto, lanço mão da produção intelectual de Carole Ferret (2012; 2014) para elaborar quadros mais apurados sobre as ações técnicas envolvidas na propagação vegetativa indígena. De mais a mais, Marilyn Strathern (2021) têm argumentos que também ajudam na pesquisa para produzir discussões mais aprofundadas sobre os clones vegetais.

Ao centralizar um estudo entre povos Tukano e, por vezes, estendendo sua análise para todas as populações ameríndias da Floresta Tropical, Peter Rivière (1987) defende que essas comunidades indígenas, principalmente as lideranças masculinas locais, exerceriam um controle sobre as mulheres aldeãs por meio das atividades de processamento da mandioca amarga (mandioca brava), realizado por elas durante longas horas semanais. Atado ao controle reprodutivo das mulheres indígenas, o argumento do autor acentua sobremaneira que o prestígio feminino, por meio de cervejas de mandioca e beijus, estaria restrito exclusivamente à esfera doméstica⁸⁶. Enquanto que o equivalente masculino, “o bom caçador” [*the good hunter*] (Rivière, 1987, p. 188), poderia jogar sobre as esferas públicas e econômicas com as proezas de sua caça. Ademais, com as cervejas produzidas pelas mulheres, os homens – principalmente os chefes aldeãos mais velhos – seriam capazes ainda de transformar essas bebidas fermentadas em valores políticos em seus rituais e cerimônias intercomunitárias.

⁸⁶ Aliás, aqui vemos uma compreensão limitada sobre o que é a dimensão “doméstica”. Logo à frente, tento complexificar um pouco mais esse (restrito) entendimento.

Em síntese, o argumento de Rivière (1987) sustenta que, com as rígidas rotinas de trabalho com as raízes, enfatizadas pela produção diária de beijus e pelo dificultoso e dispendioso processamento das mandiocas amargas, as mulheres teriam pouca ou nenhuma margem de manobra e liberdade de ação dentro dessas organizações sociais ameríndias. Ao fim e ao cabo, suas atividades girariam apenas ao redor de um “prêmio de consolação” [*consolation prize*] (Rivière, 1987, p. 188) disputado entre as próprias mulheres aldeãs.

Dessa forma, tal orientação reitera que as repetidas tarefas de desintoxicação das mandiocas e os longos preparos com os “produtos das mandiocas” funcionariam como severos instrumentos pelos quais os homens indígenas submeteriam as mulheres da comunidade para obter a manutenção da organização social, limitando por completo a liberdade delas. O autor, em palavras conclusivas, afirma: “o fator vital que influencia a liberdade na vida das mulheres parece ser a regra de residência pós-casamento, pois isso determina o grau de controle que a comunidade exerce sobre seus recursos femininos” (Rivière, 1987, p. 197. Tradução minha)⁸⁷.

Efetivamente, o teor da pesquisa de Rivière (1987) faz jus ao rescaldo dos determinismos fundamentados em “recursos femininos” (trocas de mulheres e controle reprodutivo) e excedentes de carne (segundo ele, motor crucial para as dinâmicas de parentesco como fatores basilares da organização social indígena nas Terras Baixas e argumento também requerido pela linha da ecologia

⁸⁷ Originalmente: “the vital factor influencing the freedom in women’s lives appears to be the rule of postmarital residence for this determines the degree of the control the community exerts over its female resources” (Rivière, 1987, p. 197).

cultural)⁸⁸. Além disso, o autor se inspira nas teses da honra – e da vergonha – realizadas em países mediterrâneos para conduzir sua empreitada comparativa com os povos ameríndios⁸⁹. Nessa vertente, o controle dos homens sobre as mulheres deteria um peso maior na insegurança masculina com a administração desses “recursos” – aqui leia-se, então, na administração das mulheres – à medida que as restrições dos homens sobre as mulheres resultariam no controle de certa “natureza feminina”.

Assim, tanto para Rivière (1987) quanto para as teses africanistas, essas “sociedades” funcionariam em um ditame que continuamente administraria a ameaça da escassez de mulheres (por conta da virilocalidade residencial e casamentos exogâmicos), sendo que o controle sobre as próprias mulheres – ou melhor, da escassez desses “recursos” – produziriam sua tradução em tarefas – tediosas, menos gratificantes e onerosas –, como aquelas mesmas realizadas nos espaços das cozinhas e ao longo dos roçados ameríndios.

Diferentemente da tese determinista de outrora, Adriana Ines Strappazon (2013) trata das histórias contemporâneas de mulheres indígenas de grupos Tukano do Alto Rio Negro com enfoque também em suas atividades agrícolas e no processamento de mandiocas bravas para a produção de alimentos e caxiris. Por exemplo, a autora afirma que as histórias das origens das coisas – da origem das roças e das plantas de mandioca – estão sob o domínio dos conhecimentos

⁸⁸ A genealogia das discussões de Peter Rivière (1987) está fundamentada também em um referencial teórico que justifica o idioma do “controle” a partir das ênfases propostas pela ecologia cultural (para conferir um panorama sobre essas discussões, ver mais em: Renate Brigitte Viertler [1988; 1989]). Tanto é que a hipótese do “controle de energia” dos pesquisadores dessa vertente determinaria os “tipos culturais” das comunidades humanas. Isto à maneira de Julian Steward (1946-1950; 2014[1955]), Leslie White (1943), Marshall Sahlins (1966[1964]; 1970[1968]) e Vere Gordon Childe.

⁸⁹ As pesquisas como as de Renée Hirschon (1978) e Claude Meillassoux (1981) estão entremeadas no argumento determinista de Peter Rivière (1987).

dos homens e, geralmente, circulam justamente no âmbito masculino. Por vezes, as mulheres também podem contar trechos dessas histórias, uma vez que elas também conhecem tais narrativas míticas e as performam a partir de um processo que abrange o mito em uma tradução pautada por “eventos experienciados” (Strappazzon, 2013, p. 107)⁹⁰.

O que importa, para a presente pesquisa, é o fato de que, ao produzir contrastes entre distintos universos, Strappazzon (2013) crava que a relação entre mulheres e plantas de mandioca é dinamizada na chave da “perpetuação”, já que são elas que possuem os conhecimentos técnicos – e de outras ordens –, necessários para que não parem de brotar mais mandiocas em suas áreas de roças, e que efetivam, sobretudo, uma existência (eficaz) mandioqueira.

Há de se lembrar que a nutrição humana à base de mandioca – principal vegetalidade para a produção de diversos alimentos que atravessam a dieta tukano – é capaz também de *perpetuar* os sujeitos de uma família e assegura a continuidade de povos ameríndios. Diante das palavras de Strappazzon (2013), podemos assim compreender melhor o valor da diferenciação proposta em sua etnografia: “são as mulheres quem plantam, cuidam, colhem e processam as raízes da mandioca, dispendo grande parte de sua vida nesse trabalho diário e entrelaçando identidade e prestígio com a prática deste conhecimento” (Strappazzon, 2013, p. 107). E ela arremata: “Um conhecimento não sobre as origens, mas sobre a *perpetuação*” (Strappazzon, 2013, p. 107. Grifo meu).

⁹⁰ As narrativas míticas como operadoras de traduções na cotidianidade aldeã também pode ser vista em pesquisa de Jéssica Zaramella (2020), a qual relata que as mulheres do povo Kawaiwete (Kaiabi) paulatinamente ensinam às meninas mais novas as tarefas da roça tratando das narrativas de origem. Ao mesmo tempo, a interlocução das agricultoras com as plantas de seus roçados também gira ao redor de um compromisso que reclama justamente pela mitologia.

E em um dos trechos das histórias contadas por Strappazzon (2013) – as quais acredito que contra-argumentam a tese determinista acima e produzem análises importantes sobre a dimensão do doméstico –, acompanhamos cenas da vida cotidiana de mulheres indígenas (como na passagem transcrita mais à frente). Diante dessas observações em campo, a autora exhibe simultaneamente um bebê no período de amamentação, o qual está alimentado, e raízes de mandioca sendo tratadas para posteriormente tornarem-se alimento da comunidade, enquanto que uma nova criança recebe os cuidados da mãe em questão. Ao passo que Elaine – outra mulher indígena ali presente, interlocutora da pesquisadora – auxilia ainda com as raspagens das raízes e troca conversas com a sua companheira.

Conforme as ações da primeira mulher da cena se desenrolam, podemos compreender que se passam complexas relações, e elas podem ser lidas através de suas realimentações: raízes de mandioca alimentam uma mulher tuyuka, e ela, com seu leite “amandiocado”, cria seu bebê; crianças crescem em meio aos trabalhos de manipulação de mandiocas exercidos por mulheres e próximas aos cuidados afetuosos vertidos por sua mãe; mulheres e crianças se juntam para a preparação e transformação das mandiocas em substâncias que, posteriormente, alimentarão mais uma vez uma mulher; e o aleitamento materno – nutrido com os alimentos preparados a partir de raízes de mandioca – será o sustento necessário para os bebês crescerem. Ao mesmo tempo, o trabalho exercido nas roças e continuado nas cozinhas possibilitará o partilhamento dos alimentos entre os parentes nucleares e os comunitários. Dessa forma, outras mulheres, homens e

crianças também serão forjados por meio dos clones de plantas de mandioca cultivados nas roças⁹¹.

Pois bem, a partir do dinâmico ciclo de plantas e substâncias – de raízes de mandioca à diversidade de alimentos (práticas culinárias) –, Strappazzon (2013) expõe uma fértil narrativa permeada pela vastidão de camadas que podem complexificar ainda mais relações vegetais e humanas, e, ao mesmo tempo, escrutinar afetos e *técnicas corporais*⁹² da vida cotidiana:

A mandioca já terminava de ser raspada por aquela mulher tuyuka que manuseava a faca e a raiz com as mãos e com o braço apoiava a cabeça de seu filho que mamava, sentada num banquinho na cozinha. O pequeno se alimentava e dormia e a mãe por vezes interrompia o seu trabalho para lhe oferecer carícias. Eliana com a faca que trazia desde casa, assim como a intenção, ajudou a concluir o afazer. E já com toda casca da mandioca raspada, trocavam conversas fazendo-se escutar entre o barulho da chuva que voltava a cair. Entre palavras e risos, Eliana procurava por piolhos na cabeça da menina que nos havia acompanhado e a mãe seguia com seu bebê no colo, num sono profundo. Deslizando pela telha de zinco, parte da chuva caía numa bacia de alumínio que as mulheres haviam propositalmente posicionado. Pelas mãos de Eliana e minhas, aquela água lavou as mandiocas descascadas. A menina, com suas mãos pequeninas, também quis ajudar. Estava tudo pronto para ralar as mandiocas no caitutu, mas por mais que se puxasse da corda que levava o motor a gasolina a funcionar, fazendo um ruído que percorria toda a aldeia indicando que em alguma casa alguma mulher ralava mandioca, nada acontecia. E nada aconteceu, o motor não funcionou, seria um trabalho para o marido, no retorno da escola. Dentro da casa acordou uma menina filha daquela mulher e se aproximou chorosa para a

⁹¹ Para outras questões envolvendo as “realimentações” emergentes nessas realidades indígenas, sugiro que o leitor e a leitora consultem também o livro “El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos” (2008[2005]) de Luisa Elvira Belaunde. Nele a autora produz um argumento bastante denso sobre as relações estreitas entre a produção de corpos de pessoas, as pulsações ameríndias, a centralidade de plantas e os preparos culinários, as várias substâncias dos contextos ameríndios e as questões de gênero que nessa direção pode balizar. Em tal pesquisa podemos acompanhar ainda um extenso panorama – que passa por etnografias de diferentes povos amazônicos (Achuar, Airo-Pai, Araweté, Huni Kuin, Muinane, Shipibo-Conibo, Uitoto, Yanomami, entre outros) –, o qual sublinha com originalidade o protagonismo de mulheres ameríndias na feitura [também *com* plantas] de mundos.

⁹² À maneira como Marcel Mauss (2015[1935], pp. 397-420) concebe as “técnicas do corpo”.

mãe que a acudiu e tentou acalmá-la dos efeitos de uma doença que incomodava a criança. O choro aumentava e Eliana pensou que era momento de irmos embora (Strappazon, 2013, pp. 82-83).

Estudando a mesma paisagem etnográfica pesquisada por Strappazon (2013), Melissa Santana de Oliveira (2016) explica que, após a primeira menstruação, as moças de povos Tukano do Rio Tiquié recebem ritualmente os objetos necessários para o processamento de raízes, passam a preparar alimentos à base de mandioca para a família e a comunidade, e ficam encarregadas das atividades concernentes às tarefas agrícolas das roças. Nesse período da vida, são também atendidas pelo xamã local para que tenham um corpo capaz de exercer as atividades propriamente dessa fase de crescimento do sujeito ameríndio. E os conhecimentos práticos de tais atividades são constituídos ainda junto de sua mãe e avó materna. Logo após o casamento, a relação intergênero – esposa e esposo – produzirá roças e cozinhas próprias à família e, assim, eles gerarão uma outra divisão das tarefas relacionadas à subsistência nuclear.

À vista disso, Oliveira (2016) é categórica ao afirmar que, apesar de uma herança intelectual pautada, ostensivamente, na centralidade da política masculina como motora do modo de ser desses povos Tukano (assim como concebe Rivière [1987]), são os conhecimentos que envolvem o preparo de alimentos – logo, os conhecimentos culinários das mulheres – que asseguram o sentido comunitário/coletivo em questão. Dessa maneira, tal como expõe a pesquisadora: “Mesmo com a desintegração das malocas e com todas as transformações sociais por que esses povos passaram nos últimos séculos, a base desse saber continua sendo transmitida de geração a geração através de um trabalho cotidiano nas roças e nas casas-cozinhas e no investimento xamânico na

composição de mulheres aptas a desenvolver esses *saberes comuns*” (Oliveira, 2016, p. 254).

Nesse sentido, Strappazon (2013), contando histórias tecidas junto à sua interlocução com Luz-Celina, apresenta as relacionalidades entre mulheres – de diferentes gerações de uma mesma família – as quais se engajam conjuntamente – umas às outras e ainda com uma série de objetos (tripés, cumatás, tipitis e peneiras) – nas tarefas de preparação dos “produtos da mandioca” na cozinha da comunidade (beiju, mingau, quinhampira etc.). Dessa forma, ao pinçar uma cena experienciada em sua pesquisa de campo, a autora traduz as ações do âmbito doméstico na apreciação poética dos movimentos eclodidos em tais dinâmicas técnicas: “o movimento das mulheres e meninas dentro da pequena cozinha pareciam uma dança sincronizada” (Strappazon, 2013, p. 138).

Segundo Strappazon (2013), fazer farinha, reservar goma, assar beijus e produzir caxiri – na justaposição de diferentes preparos –, por vezes, com o auxílio ou não de outras mulheres, arregimenta ainda a colheita de outros tipos vegetais do quintal, na limpeza do espaço caseiro e na execução de distintas tarefas domésticas, na dispersão de plantas e assim por diante. E, por fim, todo o trabalho aguerrido de Luz-Celina resulta na consubstancialidade firmada com os parentes mais próximos na ingestão dos alimentos preparados até ali, algo que produz o parentesco nuclear, que se institui num trabalho diário e que é administrado por mulheres. De modo que até mesmo o peixe pescado por seu esposo também passa pelo crivo das técnicas de preparo de Luz-Celina para mais uma vez produzir alimento e reforçar os laços de parentesco do núcleo familiar e da comunidade:

Cedo da manhã seguinte, Luz-Celina ralou as mandiocas brancas que haviam dormido fora da terra e

sem casca. Armou o tripé, posicionou o cumatá e com a ajuda das filhas e da mãe espremeu a massa de mandioca. O movimento das mulheres e meninas dentro da pequena cozinha pareciam uma dança sincronizada. Tantas tarefas aconteciam de forma tão ligeira e suave que mesmo um olhar atento não poderia capturar tanto dinamismo. Um pouco de massa de mandioca amarela foi separada para fazer farinha, um pouco de goma foi preparada, pimentas foram colhidas do quintal e começaram a secar ao sol, o forno foi aquecido, beiju foi assado. Uma porção de massa de mandioca branca foi brevemente pressionada e movida no cumatá, de modo a conservar sua goma, e em seguida separada da sua água o máximo possível que o tipiti e o tempo de espera podem fazer, para depois ser peneirada de modo a fazer surgir finos flocos de farinha que podiam se perder na leveza e flutuavam como neve pelo ambiente escuro da cozinha, pintando o chão e os corpos das mulheres e meninas. A mesma peneira bailada no ar fez o pó branco se espalhar pelo forno criando sobre ele um fino tapete de fibra e goma. Então começava o trabalho solitário de Luz-Celina, perdendo a companhia das filhas e filhos pelas brincadeiras que aconteciam pelos pátios e quintais. Fazer caxiri é um trabalho de conhecimento, força e espera. No forno, o beiju de caxiri precisava queimar e no outro fogo a manicuera deveria se transformar, perdendo seu veneno para o ar e ganhando o seu adocicado. Queimar beiju e ferver manicuera três, quatro levadas, intercalando esses cuidados com varridas pelo pátio, plantio de mudas de pimentas pelo quintal, alimentação. E quando tudo cozido ou torrado, ordenou a pequena casa, lavou roupas no porto, preparou mugeca com os peixes que o marido havia trazido e comeu com a família (Strappazon, 2013, p. 138).

Nessa paisagem altorionegrina, não é possível compreender a “perpetuação” (Strappazon, 2013) e a produção de vidas – vegetais e humanas – fora do domínio das roças ou do cultivo de plantas e do domínio das cozinhas no processamento das raízes. Ou seja, fora do trabalho de mulheres garantido por uma complexa relação com as plantas, técnicas de cultivo, técnicas de processamento de mandiocas e de diferentes preparações culinárias.

Os espaços de roças e cozinhas são constituídos por meio de relações de mulheres adultas que abrangem uma interlocução com mulheres de outras localidades e também com o trabalho despendido por homens e crianças locais.

Como vimos acima, há, de um lado, uma reiteração anterior que propõe a falta de liberdade de ação de mulheres entre povos Tukano (Rivière, 1987), o que resulta em uma tese fíncada no argumento do controle de certa “natureza feminina” por chefias aldeãs masculinas de prestígio. E, de outro lado, já vemos uma argumentação contemporânea mais franca que segue mulheres indígenas no chão da cotidianidade para apontar suas criatividadees, escolhas técnicas, longo repertório de conhecimentos sobre as vegetalidades e modos de cultivo, manejo da produção de plantas e pessoas a partir de substâncias vegetais, (cosmo)políticas efetuadas nas roças e cozinhas e assim por diante (Strappazon, 2013; Oliveira, 2016).

E, ainda que o trabalho feminino indígena acerca do cultivo e processamento de mandiocas seja dispendioso, isso não é determinante nem capaz de anular as relações deveras frutíferas de um *companheirismo* de longa duração entre plantas e pessoas, algo que não é nem de longe semelhante ao *consolation prize* empunhado às mulheres amazônicas pelo autor britânico.

Por esse mesmo ângulo, Serena Heckler (2004) também produz críticas à tese de Rivière (1987), as quais subvertem os determinismos do etnólogo americanista e demonstram a criatividade concernentes às práticas agrícolas de mulheres do povo Piaroa. Para refutar a máxima do prestígio masculino sobre o feminino – bem como, aliás, direcionamentos construídos ao longo da história de pesquisas da etnologia das Terras Baixas da América do Sul –, a autora expõe que o processamento de mandiocas consiste em uma atividade definitivamente social, onde as mulheres constantemente elaboram seus espaços de prestígio, jogam com os perigos que se levantam no cultivo das plantas das roças e efetivam – por meio das práticas culinárias e no compartilhamento de alimentos

preparados com as raízes de mandioca – a condição para a própria humanidade ameríndia.

Nesse caso, a autora afirma que transformar a toxidade em alimentos seguros nas ações de processamento de mandiocas é também uma forma de possibilitar a “convivialidade” (Overing, 2000) no cotidiano dos diferentes povos ameríndios amazônicos e os diversos seres – espíritos, plantas e animais – que constituem tais relacionalidades locais. Para ficar distante da dicotomia dominante – e clássica – de espaços domésticos vs. espaços políticos, Heckler (2004) se junta a Joanna Overing (2000) para expor que as beberagens de cervejas e o consumo de alimentos preparados a partir de mandiocas são formas de manter a *convivência* entre humanos e não humanos, de produzir os diferentes tipos de parentesco possíveis nesses mundos e de ainda estabelecer e administrar diplomacias – novamente – com humanos e outros seres (Heckler, 2004, p. 256)^{93 94 95}.

⁹³ Pontuo que uma significativa crítica à tese de Peter Rivière (1987) pode ser consultada também no livro de Luisa Elvira Belaunde (2008[2005], pp. 110-120). Ao trazer para o debate etnografias de segunda mão realizadas com os povos Muinane e Uitoto – da Amazônia colombiana –, a autora argumenta que as atividades pesadas – tanto de mulheres quanto de homens – são bastante valorizadas nesses contextos indígenas. De modo que a pesquisadora conclui sua exposição crítica da seguinte forma: “Longe de serem mecanismos de subordinação, trabalho árduo e exercício da força por pessoas de ambos os gêneros são expressões de saúde, autonomia e complementaridade” (Belaunde, 2008[2005], p. 120. Tradução minha). Originalmente: “Lejos de ser mecanismos de subordinación, el trabajo laborioso y el ejercicio de la fuerza por parte de las personas de ambos géneros, son expresiones de salud, autonomía y complementariedad” (Belaunde, 2008[2005], p. 120).

⁹⁴ As leitoras e os leitores podem consultar ainda as críticas realizadas por Fabiana Maizza e Joana Cabral de Oliveira às questões pautadas por Peter Rivière (1987) em artigo escrito por ambas as pesquisadoras: “Narrativas do Cuidar: mulheres indígenas e a política feminista do *compor com plantas*” (2022). E outras críticas direcionadas ao autor podem ser vistas também em tese de Cristiane Lasmar (2002).

⁹⁵ Para o contexto do povo Wapichana – e de outros povos residentes também na fronteira Brasil-Guiana –, ver as discussões de Alessandro Roberto de Oliveira (2019) a respeito do sentido de coletividade forjado junto ao compartilhamento de cervejas de mandioca.

Então, fora do ditame do controle de mulheres e das simplificações dos mundos das cozinhas e roças, o que pode fazer brotar o parentesco entre os clones de plantas de mandioca e as pessoas (e vice-versa) são as direções científicas justamente interessadas nas plantas, mulheres, cozinhas, roças e assim por diante (do mesmo modo como concebem Strappazon [2013], Oliveira [2016] e Heckler [2004]). Ao contrário disso, por exemplo, a maneira como Rivière (1987) conduz seus argumentos deixa fora de cogitação a possibilidade de dar a ver essas relações de parentalidade. Pois, a ideia de “recurso” arremessa mulheres indígenas à total submissão exercida por um suposto controle masculino, e o tratar plantas de modo igual também invisibiliza histórias e agencialidades vegetais.

Ao mesmo tempo, existe uma negligência para entender as criatividade técnicas forjadas pelas mulheres indígenas – tanto no que tange às ações dentro dos roçados quanto aos processos de desintoxicação das mandiocas bravas –, o que acaba não permitindo que essas complexidades produzam a densa dimensão das relações ali eclodidas. Categoricamente, a chave do “recurso” e do “controle” desintegra as relacionalidades despontantes entre pessoas – sobretudo, mulheres – e plantas de mandioca em *convivências* bastante multifacetadas. Portanto, ao colocar à prova a obsolescência das teses deterministas expostas anteriormente, podemos nos abrir a compromissos mais diversos e férteis nas veredas verdejantes – e alimentícias – ameríndias.

Nas cenas etnográficas e nos argumentos científicos mobilizados acima, as substâncias das mandiocas são capazes de levantar críticas às explicações simplificadas de relações que na verdade se mostram demasiadamente complexas. Ao passo que essas substâncias também conseguem devolver a

presença vegetal para dentro dos mundos indígenas. Os exemplos citados jogam luz sobre o emaranhado social arregimentado por linhas mandiogueiras, pois nesses contextos não se está vivo – e falo aqui tanto no que toca o lado das plantas quanto o dos humanos – sem que se plante e consuma algumas variedades das próprias mandiocas. Isso porque o olhar sobre essas vegetalidades na vida aldeã oportuniza também a tradução de um *companheirismo* entre plantas e mulheres, o qual é responsável por uma constante e trabalhosa feitura da coletividade ameríndia. Tal relacionalidade nutre ainda o ânimo das vegetalidades e dos sujeitos em questão e ainda concentra uma potente possibilidade de produção de novos arranjos vitais. Mas, para continuar a nutrir os compromissos relacionais, é preciso, portanto, plantar e plantar mais mandiocas.

2. Avizinhados do Vale do Juruena⁹⁶: plantar corpos, corporificar vegetalidades, forjar seiva-sangue⁹⁷

É notório que as plantas – com as suas agencialidades, histórias e relações diversas estabelecidas com outrem – podem, por vezes, ser postas em segundo plano entre as discussões e os compromissos de estudos focados estritamente nas substâncias. Um dos desafios desta pesquisa é – a partir de um vasto material etnográfico – abrir-se para outras vias em que as vegetalidades não estejam invisibilizadas em um bocado de “produtos” e “matérias-primas” de mandioca.

⁹⁶ De acordo com Juliana de Almeida (2019, p. 17), os povos indígenas que estão na região do Vale do Juruena são: “Apiaká, Bakairi, Enawene-Nawe (Salumã), Haliti (Paresi), Kawaiwete (Kayabi), Kajkwakratxi (Tapayuna), Kawahiva, Manoki (Irantxe), Myky, Munduruku e Rikbaktsa, além de grupos isolados”. Cito também, por fim, os Nambikwara.

⁹⁷ Agradeço a sugestão da professora Joana Cabral de Oliveira que me motivou a especular sobre a permeabilidade existente entre a seiva e o sangue nos mundos indígenas. Tentei mobilizar tal desassossego de ambos com as narrativas mitológicas e outras poucas narrativas mais prosaicas dos povos que se avizinham no Vale do Juruena.

Ou, ao menos, a minha tentativa é a de produzir uma argumentação que incorpore o poder de ação das plantas *com* as suas substâncias. Aliás, o interesse aqui é o de fazê-las emergirem – as plantas – por meio das questões voltadas também aos universos das substâncias (justamente, direção que já tentei delinear até o presente momento e para a qual produzirei um novo ponto agora).

No item antecedente, a partir de roças e cozinhas, as plantas de mandioca voltaram à vida quando as discussões sobre o processamento de suas raízes e o preparo delas em alimentos foram espremidas e aquecidas na pesquisa. A justaposição das vegetalidades mandiogueiras, de técnicas agrárias e culinárias, socialidades humanas e não humanas, corpos e histórias de mulheres contribuíram para não cercear por completo o crescimento de plantas de mandioca. Ao mesmo tempo, é possível evidenciar ainda que, quando as plantas crescem e se desenvolvem por intermédio de cenas etnográficas e um punhado de argumentos científicos, as próprias complexidades dos mundos de mulheres indígenas e suas criatividades técnicas também acabam por resultar em engajamentos mais férteis e justos para as relações despontantes (assim como demonstrado anteriormente com as pesquisas de Strappazon [2013], Oliveira [2016] e Heckler [2004]).

Como também vimos antes, o foco de Rivière (1987) nos determinismos clássicos adaptados aos povos indígenas amazônicos, dinamizados sob as teses do “controle reprodutivo”, “recursos femininos” e “excedentes de carne”, desvaneceram as complexidades existentes entre as complementaridades de gênero, a proficuidade de áreas de cultivo e de cozinhas, a administração dos perigos de roçados e de plantas tóxicas por parte das mulheres aldeãs e assim por diante. A contar, historicamente, por exemplo, com uma longa consolidação de

pesquisas que focaram na caça e no xamanismo a partir – e apenas – da égide de certa figura masculina (quanto a isso, ver as críticas tecidas por Belaunde [1992] e Shiratori [2018; 2019]).

Ora, o problema que se apresenta nesse momento é o de novamente estabelecer conexões mais fecundas que enlacen com profundidade plantas, corpos, cosmologias, técnicas, mitos etc. Acredito que, somente dessa forma, mais plantas poderão brotar nas vias arregimentadas pela produção etnológica das Terras Baixas.

A nutrição de corpos humanos a partir de alimentos preparados com mandiocas – e outras espécies comestíveis – e os cuidados desses mesmos corpos com substâncias farmacológicas à base de plantas também impulsionam o teor vegetal da construção de pessoas indígenas. Grosso modo, entre tantos contextos e suas especificidades, em alguns desses mundos ameríndios, desde a gestação – na formação do corpo do bebê –, a mãe e o pai precisam se privar de alguns alimentos e ingerir uma série de outros para que se tenha uma gestão e um nascimento saudável do(a) progênito(a) (Tassinari, 2021).

Por sua vez, produzir corpos chama também para a “fabricação de pessoas”, a produção dos pensamentos. Com esse intuito, valendo-se de vários casos amazônicos, Belaunde (2008[2005]) reaproxima a seiva do sangue, de modo que a pesquisadora evidencia a constituição de pessoas (sangue) a partir da alimentação forjada numa dieta à base de vegetais (seiva), que assim compõem laços atados entre as substâncias dos humanos e as das plantas. Nesse sentido, é fundamental entender que os pensamentos dependem do bombeamento de sangue, e, em contrapartida, tal líquido demanda ainda por alimentos vegetais, já que as plantas também possuem seus próprios pensamentos, e os sujeitos

indígenas também são “fabricados” a partir deles (Belaunde, 2008[2005], p. 267).

Dessa maneira, as palavras da pesquisadora encarnam e “enseivam”⁹⁸ tal complexidade diante de uma irremediável permeabilidade de substâncias: “O alimento também é inseparável do fluxo de sangue, pois o alimento se transforma em sangue, ou seja, se transforma em pensamentos e memórias corporificadas em sangue” (Belaunde, 2008[2005], p. 267. Tradução minha). E a autora prossegue: “Ao comer uma substância, a pessoa está incorporando seu pensamento, incorporando o pensamento do milho, o pensamento da mandioca, o pensamento da coca etc.” (Belaunde, 2008[2005], p. 267. Tradução minha)⁹⁹ ¹⁰⁰.

Mas, lado a lado a essas corporeidades ameríndias, que são nutridas e cuidadas a partir de substâncias vegetais – alimentares ou não, em muitos contextos indígenas as plantas também recobrem características que abarcam atributos dos corpos humanos. Membros, estruturas ósseas, órgãos e líquidos da pessoa podem criar seu correspondente no que toca algumas vegetalidades

⁹⁸ “Enseivam” é uma palavra inventada por mim para formalizar uma aproximação da seiva com a carne. A partir deste termo temos um “encarnar”, então por qual razão também não podemos lançar um “enseivar”?!

⁹⁹ Originalmente: “La comida también es indisociable del flujo de la sangre, ya que los alimentos se transforman en sangre, es decir, se transforman en pensamientos y en memoria hechos cuerpo en la sangre. Al comer una sustancia, uno está incorporando su pensamiento, incorporando el pensamiento del maíz, el pensamiento de la yuca, el pensamiento de la coca, etc.” (Belaunde, 2008[2005], p. 267).

¹⁰⁰ Seria de grande importância a construção de uma argumentação mais detalhada que incidisse diretamente sobre as diferentes concepções ameríndias a respeito do sangue e dos pensamentos. O caso que eu trouxe acima perfaz uma análise mais ampla sobre as populações indígenas amazônicas. No entanto, é possível que existam diferenciações nativas sobre tais conceitos que arregimentam a construção da pessoa ameríndia. Uma vez que no atual item trato dos povos do Vale do Juruena, preciso apontar que as questões discutidas por Luisa Elvira Belaunde (2008[2005]) estão em sintonia com o contexto Enawenê-nawê (um dos povos dessa paisagem amazônica), já que no contexto matogrossense acompanhamos também uma inclinação bastante preponderante sobre as pulsações, os afetos, o sangue e as plantas cultivadas (conferir mais em pesquisa realizada por Gilton Mendes dos Santos [2001]).

(geralmente, são estabelecidas relações associativas entre os corpos humanos e as plantas cultivadas nas roças).

Ademais, até mesmo os preparos com as raízes de mandioca são incluídos nessa série de conexões com aspectos corpóreos humanos, e, inclusive, somando-se aos corpos de plantas. No mais, objetos confeccionados com plantas – por exemplo, aerófonos estruturados com bambus – são capazes ainda de serem atrelados a um correspondente encontrado naquilo que compreende o corpo humano.

De outra forma, e muito distante da produção de metáforas figuradas ou de catacreses de abuso, partes do corpo humano são igualmente correlacionadas às plantas cultivadas por muitas populações ameríndias. Por exemplo, diante dos mitos de povos indígenas do Vale do Juruena (narrativas que serão expostas logo abaixo), posso aferir que pessoas são plantadas no chão, outras explodem e pegam fogo, tem um menino que deseja ser abandonado no mato... No fim das contas, essas figuras humanas das mitologias amazônicas e suas vontades permitem que corpos se transformem em plantas e fertilizem o chão aldeão com o brotamento de uma diversidade ímpar de variedades de vegetalidades cultivadas.

Com isso em vista, posso indicar que ao longo de narrativas míticas e atividades cotidianas agrícolas, a pesquisadora Jéssica Zaramella (2020) observa que as mulheres mais velhas Kawaiwete (Kaiabi) – de um povo que vive na Amazônia meridional, falante de língua Tupi-Guarani – ensinam as meninas mais novas a cuidarem das vegetalidades dos roçados locais e também as orientam sobre as técnicas relacionadas à horticultura, contando as histórias imemoriais desde, por exemplo, o mito de Kupeirup. Em tempos imemoriais, esta última,

personagem da narrativa de origem, teve seu corpo de mulher transformado em vários tipos de vegetais que podem ser cultivados até hoje nos terrenos dedicados aos cultivos¹⁰¹.

No mito tal figura feminina era uma senhora viúva, e os Kawaiwete estavam mergulhados em um tempo de muita fome. Para solucionar o problema da escassez de alimentos, ela pede então aos seus filhos que eles a incendeiem no meio de um roçado. Na ocasião ela lhes ensina sobre as plantas cultivadas, o fogo e a roça. Logo depois, o corpo de Kupeirup – em chamas – explode e dá origem assim às plantas cultivadas que a partir de então abundaram e se esparramaram entre as roças do povo Kawaiwete (Zaramella, 2020; Villas-Bôas; Villas-Bôas, 1989)¹⁰².

Zaramella (2020) explica que, ao tratar sobre as plantas de suas roças, as mulheres Kawaiwete frequentemente travam uma correspondência direta entre as partes do corpo da figura mítica e as distintas plantas que crescem em seus terrenos de cultivo, justamente apontando cada membro e órgão da viúva que deu origem a esse cultivar. Tanto é que as agricultoras, ao falarem com os seus

¹⁰¹ A narrativa de origem das plantas cultivadas do povo Munduruku (Wuyjuyu), observada por Claude Lévi-Strauss no livro *Do mel às cinzas* (2004[1966], pp. 49-50), se assemelha bastante com o mito de Kupeirup dos Kawaiwete (Kaiabi). Além das semelhanças (e diferenças) entre os mitos, sugiro verificar também essa narrativa de origem dos Munduruku, pois nela podemos ver uma relação curiosa que conjuga céu e mandiocas (correlação que não encontrei em outros mitos). Tais análises completas de Claude Lévi-Strauss (2004[1966], pp. 45-62) também enriquecem o universo das próprias plantas de mandioca.

¹⁰² Em pesquisa junto aos povos indígenas e não indígenas do Alto Juruá, em terras acreanas, Mariana Ciavatta Pantoja Franco *et al.* (2002) também observou correlações diretas entre vegetabilidades e corpos humanos: “Todas as plantas possuem ‘olho’. ‘Se não tivesse olho não vivia’. O olho é a parte da planta ‘que vai na frente, de olheiro’, dando rumo do crescimento [...]. No caso da roça, da qual se plantam as manivas ou paus – pequenos pedaços cortados do tronco de pés de roça já maduros –, cada um desses pedaços contém um nó, onde se localiza o olho: *Você vê aquelas manivazinhas, aqueles pauzinhos, você planta os paus, aí você repara, tem aqueles olhinhos [...] Tem os carocinhos na maniva, ou munduluzinhos, o olho está encostado ali, quando planta ele brota com poucos dias e sai da terra, e a raiz vai se formando [pelas extremidades da maniva], e vai formando as batatas. (Nonatinho)*” (Pantoja Franco *et al.*, 2002, p. 265). Utilizei itálico sublinhando que a fala em questão é de um terceiro e não dos pesquisadores citados.

cultivares – aliás, ação de extrema importância entre vários povos indígenas amazônicos para alcançar uma abundância de plantas em seus roçados (ver mais na Parte I)¹⁰³ –, acabam reforçando os conteúdos associativos entre os corpos humanos e suas plantas de mandioca. Por exemplo: “Cresça, cresça grossa e forte como a minha coxa”, são essas as palavras destinadas à mandioca-doce, contou-me RYTEÉ Kaiabi” (Zaramella, 2020, p. 82)¹⁰⁴.

As partes de plantas de mandioca e suas substâncias vegetais estão associadas aos membros de corpos humanos e seus líquidos, que, por sua vez, estão relacionados também com o corpo mítico de Kupeirup. Dessa maneira, a partir de um trecho da narrativa da origem das plantas cultivadas dos Kawaiwete podemos observar com mais atenção tais aproximações diretas entre os corpos (humanos e míticos) e as vegetalidades cultivadas nas roças aldeãs: mandiocas brotam de pernas e coxas, as folhas dessas plantas estão ligadas às mãos da viúva do mito e os líquidos de suas raízes de planta estão próximos intimamente do leite materno de Kupeirup:

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

¹⁰³ Pontuo que as conversações entabuladas entre pessoas ameríndias e plantas cultivadas não estão restritas apenas à esfera do xamanismo, o ponto é que essa interlocução pode se dar também a partir de uma dimensão mais ordinária da vida cotidiana. Por exemplo, no trato afetivo despontado nas próprias roças entre mulheres e mandiocas. Ao longo desta pesquisa, várias situações como essas ganharam concretude.

¹⁰⁴ Já nas paisagens Tukano, ao recordar os ensinamentos de seu pai sobre suas indagações a respeito da importância das plantas das roças, Cândido Gentil (Doétiro) realça as palavras paternas, dizendo: “Primeiro veja se as folhas de mandioca têm aparência quase igual às palmas (mãos) de gentes. Repare também o caule dela se não parece coluna vertebral. Os frutos, que são as raízes, nós chamamos mandioca e são as pernas dela” (Gentil, 2019, s/p).

do leite do peito, o cará do pé, o feijão-fava da vulva e a batata do coração (Zaramella, 2020, p. 81)¹⁰⁵.

Além das plantas de mandioca – nossa vegetabilidade principal aqui –, no trecho acima novas plantas e partes dos corpos humanos sugerem correspondências firmes entre si: milho/dente, algodão/cabelo, amendoim/unha, pimenta/dedos, feijão-fava/vulva, batata/coração e assim por diante. Já em uma variação do mito de Kupeirup (abaixo) vemos que outras vegetabilidades também surgiram após a incineração e a explosão do corpo fértil da mulher mitológica. Membros, órgãos e uma diversidade de plantas cultivadas são novamente associados: cará/miolo, cabaça/cabeça, mangarito/fígado...

A comida apareceu assim, cada parte do corpo da velha se transformou em coisas da roça: o dente se transformou em milho; o cabelo em cabelo de milho e algodão; a unha em amendoim; a perna em mandioca; a mão em folhas de mandioca; a cabeça em cabaça; o miolo em cará e metade em miolo de cabaça (por isso que o miolo de cabaça parece com o da gente); o dedo em pimenta; a coxa em mandioca-doce; o leite de peito em líquido de mandioca doce; o fígado em cará e mangarito; a vulva em feijão-fava e o coração em batata (Mosimann da Silva *et al.*, 2002, p. 11)¹⁰⁶.

Em outro contexto, o mito de origem das roças dos Nambikwara – povo que vive na floresta amazônica e no cerrado e em áreas de transição entre ambos os biomas, falante de uma língua sem relação com qualquer outra família

¹⁰⁵ Para os inhames melanésios, Ludovic Coupaye também observa uma relação existente entre a corporalidade humana para os corpos vegetais: “Indeed, indigenous taxonomy used for their description seems to associate them more with the animal domain than with the plant one. Their bodies have hands (the vines), but also a head (the corm), a tail (the terminal end of the tuber) as well as hair (the small rootlets on the tuber itself) and teeth (the terminal root system). Most of them have particular functions: the vines reach out and catch the sun and the rain, the hair protects them and the roots chew the ground” (2016, p. 10). Tradução livre: “Na verdade, a taxonomia indígena utilizada para a sua descrição parece associá-los mais ao domínio animal do que ao vegetal. Seus corpos têm mãos (as vinhas), mas também uma cabeça (o cormo), uma cauda (a extremidade terminal do tubérculo), bem como cabelo (as pequenas radiculas no próprio tubérculo) e dentes (o sistema radicular terminal). A maioria deles têm funções particulares: as vinhas estendem-se e captam o sol e a chuva, os cabelos protegem-nas e as raízes mastigam a terra” (Coupaye, 2016, p. 10).

¹⁰⁶ Para uma lista bastante extensa de plantas e coisas associadas às roças e ao corpo mítico de Kupeirup, ver mais em: Cláudio e Orlando Villas-Bôas (1989, pp. 84-85).

linguística (Nambikwara) – exhibe a cena de um pai e um filho que saem para caçar na mata. E, ao longo do caminho em busca das espécies animais próprias à caça, o menino ensina e mostra à figura paterna coisas que este ainda não conhecia: “– Viu, papai? Essas formigas estão carregando massa de mandioca-brava! – Que nada, filho, isso é uma areinha branca! Que é isso massa de mandioca-brava?” (Pereira, 1983, p. 15).

No decurso da caminhada dentro da narrativa mítica, novos conhecimentos são sistematicamente endereçados à figura paterna por seu progêrito. E, em certo momento da caçada, tendo na narrativa a imagem do menino então já cansado, este pede assim para que seu genitor o deixe por ali mesmo e chame seus outros parentes – o cunhado e tio do menino, com estrita exceção das mulheres aldeãs – para irem vê-lo no dia seguinte. E, resumindo

bastante os acontecimentos posteriores, conclui-se portanto que “o menino mesmo não viram, porque ele virou a roça” (Pereira, 1983, p. 16)¹⁰⁷.

Do mesmo modo como visto no mito de Kupeirup, na narrativa mítica nambikwara transcrita por Adalberto Holanda Pereira (1983), órgãos e membros de pessoas e vegetalidades cultivadas – e alguns produtos culinários e outros líquidos humanos – são novamente associados nos mundos indígenas. E, além disso, a totalidade do corpo humano também assegura o surgimento de toda a

¹⁰⁷ Destaco que, no mito de origem das plantas cultivadas do povo Nambikwara, as próprias vegetalidades cultivadas nas roças e as flautas rituais estão intimamente associadas. Vale ressaltar que tais flautas são confeccionadas a partir de plantas de bambu (Aytai, 1967/1968). E a relação entre flautas-secretas, plantas cultivadas referentes às narrativas míticas e figuras masculinas acentua também a restrição de mulheres em dada passagem do mito, pois nessa paisagem ameríndia o complexo das flautas rituais está interdito ao olhar e manuseio feminino (Aytai, 1967/1968). Essa restrição acompanha boa parte dos *socius* de povos indígenas das terras baixas sul-americanas (Menezes Bastos, 2006). Entre os vizinhos dos Nambikwara, no contexto do povo Paresí Halíti – falantes de língua Aruak –, também podemos observar as flautas correlacionadas à figura masculina, ao mesmo tempo que esses objetos musicais apresentam – em ambos os contextos – efeitos bastante perigosos (conferir mais sobre as singularidades dos Paresí Halíti em artigo de Pedro Paulo Salles [2017]). No entanto, a narrativa mítica acerca da origem das plantas cultivadas dos Paresí Halíti expõe certo conteúdo de vingança quanto ao desprezo de um pai (Zatyamare) por sua filha (Átyolo). Diante de tamanha tristeza, Átyolo pede então para que sua mãe (Kokótero) a enterre no chão até a cintura e diz também que vai gritar como os homens, no mesmo momento em que eles começarem a tocar suas flautas-secretas. E, em resumo da história, a menina rejeitada pela figura paterna dá origem então às plantas de mandioca por meio de seu próprio corpo, no momento em que a mesma gritou como as flautas-secretas dos homens (Pereira, 1986). E entre mais um dos povos dessa vizinhança, no contexto enawenê-nawê, as plantas cultivadas estão associadas à figura de uma menina na fase púbere (Atolô), e as flautas-secretas também demarcam uma interdição feminina (Carelli, 2021). Já entre os Kawaiwete (Kaiabi) não encontrei qualquer menção às flautas no mito de origem das plantas cultivadas (ainda que este povo apresente objetos musicais de sopro), mas sim, narrativas acerca do corpo mítico de uma mulher que originou toda a diversidade de vegetalidades das roças (Zaramella, 2020; Villas-Bôas; Villas-Bôas, 1989). Por fim, resalto que nessa ampla vizinhança ameríndia do Vale do Juruena, na narrativa mítica dos Rikbaktsa – povo falante de uma língua própria, pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê –, as plantas cultivadas estão dinamizadas nos conhecimentos sobre as vegetalidades e certos preparos culinários apreendidos com mulheres de aldeias distintas (“outras gentes”). Esta narrativa não apresenta qualquer conteúdo que possa fazer referência às flautas (inclusive, os Rikbaktsa possuem também seus aerófonos, e eles não estão interditos às mulheres [Athila, 2019]), mas demarca – aparentemente – trocas de conhecimentos entre diferentes povos indígenas (ver a narrativa completa em livro de Adalberto Holanda Pereira [1994]). Essa aprendizagem ganha ainda o tom de benesse quando nos confrontamos com a narrativa dos Rikbaktsa “Uma aldeia ganhou plantação” (Pereira, 1973, p. 48). Em suma, pode ser significativo mobilizar uma pesquisa que enlace as plantas cultivadas, as narrativas míticas e o complexo de flautas rituais desde os povos do Vale do Juruena, pois de antemão já conseguimos mobilizar exemplos de algumas aproximações e outras transformações entre tais povos avizinados. Penso também que a imagem das formigas (“saúvas”) que carregam alimentos à base de mandioca (“massa branca”) pode apontar ainda para as relações mantidas entre esses distintos povos indígenas dessa região de floresta amazônica e cerrado.

dimensão exclusiva de uma área destinada aos roçados. Fato é que, no caso dos Nambikwara, a coluna vertebral do menino que se transformou em roça está para os caules das mandiocas bravas assim como suas mãos estão para as folhas dessas plantas. Sua própria carne de homem trava uma correspondência direta com a massa das raízes de mandioca, e, ainda, seu cérebro manifesta o polvilho. Já as raízes menores e maiores das plantas de mandioca estão próximas, respectivamente, dos ossos de suas mãos e de seu fêmur. E, finalmente, de sua língua vêm os beijus preparados na aldeia.

Nesse sentido, observamos também que novas plantas apresentam seu correspondente direto nos efeitos e conteúdos de um sujeito humano-mítico na narrativa de origem das vegetalidades cultivadas: cará/testículo, taioba/joelho, açafão/dedo, feijão-pampa/sobrancelha, urucu-amarelo/pulmão, flauta-secreta/braço e tantas outras correspondências. E vale observar que as associações entre as partes de corpos e as plantas cultivadas não estão alinhadas nas narrativas míticas ameríndias, pois, por exemplo, no mito anterior vemos a dupla dedo/pimenta [Kawaiwete] e aqui já nos confrontamos com o par dedo/açafão [Nambikwara].

E como especifica e lista um trecho do mito de origem das plantas cultivadas dos Nambikwara:

Do espinhaço do menino, nasceu a rama da mandioca-brava; da mão, a folha da mandioca; do dente, o milho-fofo; do testículo, o cará; do joelho, a taioba; da canela, a araruta-comprida; do sangue, o urucu-vermelho; do dedo, o açafão; da cabeça, a cabaça; da lêmdea do piolho, a semente de fumo; da carne, a massa de mandioca; do miolo da cabeça, o polvilho; da costela, o feijão-de-vara; do osso da mão, a raiz pequena da mandioca; do fêmur, a raiz grande da mandioca; da sobrancelha, o feijão-pampa; da orelha, a vagem do feijão-pampa e a casca da araruta; do cabelo, a barba do milho; do pulmão, o urucu-amarelo; do coração, a araruta-redonda; do fel, a pimenta; da língua, o beiju;

da unha, o amendoim e a semente de cabaça; do braço, a flauta-secreta (Pereira, 1983, pp. 16-17).

Ademais, ainda entre os ensinamentos do filho e a falta de conhecimento de seu pai sobre as plantas de mandioca e os preparos culinários com as raízes comestíveis, a narrativa nambikwara correlaciona a urina do menino caçador à espuma da mandioca: “Agora o menino parou um pouco e urinou uma espuma: – Olhe aí, papai, urinei igual à espuma de mandioca-brava! Mas o pai não sabia o que era espuma de mandioca-brava” (Pereira, 1983, p. 15)¹⁰⁸. Assim como suas fezes também estão próximas das mandiocas bravas. E, novamente, em um novo trecho do mito a figura paterna não reconhece o que são as plantas de mandioca, e seu filho trata imediatamente de ensiná-lo: “O filho saiu assim de lado, cagou duro e disse: – Olha aí ainda, papai: minha bosta é dura, até parece que eu comi mandioca-brava! Mas o pai não sabia o que era mandioca-brava...” (Pereira, 1983, p. 15).

E, além das narrativas míticas dos Kawaiwete e dos Nambikwara arroladas anteriormente, entre os Paresí Halíti – residentes também do Vale do Juruena, justamente vizinhos dos povos já citados –, de forma similar, o mito de origem das mandiocas imprime uma aproximação coadunada entre corpos humanos-míticos e vegetalidades cultivadas nas roças. No entanto, nesse caso pelo sentimento de desprezo de um pai (Zatyamare) dirigido à sua filha (Átyolo)

¹⁰⁸ Diante das narrativas de origem do povo Tuyuka, Silvio Sanches Barreto (2021) observa uma significativa correlação entre a urina dos sujeitos indígenas e as plantas de mandioca. Não poderei me aprofundar na questão, mas deixo aqui alguns apontamentos dessa relação entre substâncias humanas e vegetalidades. Nas palavras do pesquisador: “Para o Senhor Benedito, basegi/pajé, há outro entendimento sobre mandioca. Para ele, a mandioca ficou impregnada de substâncias prejudiciais à saúde, porque a irmã menor urinou na roça de mandioca. A urina possui elementos ruins do corpo humano. Primeiro, quando arrancava mandioca já saía sem casca, nem precisava arrancar muitos pés de mandiocas para encher o aturá. Especialmente, kí/mandioca antes não tinha kãstise/ácido cianídrico e nenhuma substância prejudicial à saúde. Desde que foram contaminados pela urina, os alimentos da roça ficaram para serem assepsiados pelo pajé. Ele que os descontamina dessa substância prejudicial, para um alimento saudável para o consumo” (Sanches Barreto, 2021, p. 166).

– que apresenta bolinhas espalhadas por todo o seu corpo –; a menina rejeitada pela figura paterna pede então para que sua mãe (Kokótero) a enterre – somente até a cintura – em um terreno que foi outrora queimado por um de seus tios (Pereira, 1986 *apud* Maciel; Ming, 2022, p. 239).

Na narrativa de origem, as lamentações da menina se confirmam com a ignorância da figura paterna, acentuando assim o desejo da própria menina de ter seu corpo plantado no chão da aldeia: “Zatyamare só assobiava e ainda cuspiu no rosto da filha e passava escama de peixe nela. Átyolo foi ficando triste e criando verruga” (Pereira, 1986 *apud* Maciel; Ming, 2022, p. 239).

É preciso destacar que na narrativa mítica mencionada acima as plantas de mandioca se correlacionam com os humanos a partir de uma relação de filiação do tipo filha(planta)-mãe(humana), assim como acontece com os vizinhos dos Paresí Halíti, o povo Enawenê-nawê (Mendes dos Santos 2001, 2006; Carelli, 2021). Diga-se de passagem, ambos os mitos sobre a origem das plantas de mandioca guardam muitas semelhanças.

Nesse sentido, o parentesco ameríndio entre as plantas e os humanos se evidencia nos laços parentais dinamizados nos ambientes de cultivo e nas escolhas técnicas de plantio, ao passo que a corporificação humana das plantas é concretizada com o brotamento de mandiocas – e no surgimento de preparos culinários – na figura da própria Átyolo. Ao passo que, a humanidade em questão se torna também vegetalidade, pois de um dos braços da menina advém a mandioca brava e do outro braço cresce a mandioca mansa. Já a mandioca-de-água está para os seus seios assim como o polvilho está para o seu sangue de menina responsável pela fertilidade e abundância do mundo paresí halíti (Pereira, 1986).

Na narrativa de origem das plantas cultivadas do povo Paresí Halíti, as coordenadas sobre em que lugar plantar e como fazê-lo estão sobredeterminadas na figura da menina humana-mítica, a qual logo irá se transformar em novas vegetalidades (no plural mesmo!). A filha-planta é quem escolhe o terreno de plantio – aquele outrora queimado por um de seus tios, contando também que seja longe dos formigueiros e, de preferência, num terreno no meio da mata – e ainda torna a dizer para sua mãe-humana que a enterre de pé e somente até a cintura, deixando assim metade da haste/corpo para fora da terra:

Agora mamãe, você me enterre. Mas, se eu enterrar você, você morre! Não mamãe, você me enterre só até a cintura. Kokótero foi enterrar Átyolo. Achou uma terra de formigueiro e enterrou Átyolo. Átyolo disse para Kokótero: Aqui meu corpo está coçando muito. Me leve daqui e me enterre na queimada do meu tio, debaixo de um pé de tucuri. Kokótero enterrou. Átyolo disse: Meu corpo aqui também está coçando. Me leve daqui e me enterre na outra queimada do meu tio, no mato, debaixo de um pé de cambará-da-mata. Kokótero enterrou. Átyolo disse: Aqui está bom: o meu corpo não coça mais (Pereira, 1986 *apud* Maciel; Ming, 2022, p. 240).

À medida que a relação estabelecida entre mãe (humana) e filha (planta) se concretiza em uma espécie de devir-planta da progênta responsável pela fertilidade do mundo do povo Paresí Halíti, o resultado do engajamento emergente entre ambas permite ainda observarmos o surgimento de alguns preparos culinários à base de raízes de mandioca arrolados ao longo do mito. Dessa forma, tanto a menina-planta dá origem à totalidade da roça quanto a sua transformação incorre no estabelecimento de uma determinada dieta alimentar que passa a ser então fundamental no *socius* do povo Paresí Halíti:

Átyolo deu o primeiro grito das flautas-secretas. Nessa hora, a terra tremeu. De um braço de Átyolo, nasceu a mandioca-brava; do outro braço, a mandioca-mansa; dos peitos, mandioca-de-água; do sangue, o polvilho. Kokótero olhou para trás: viu um pé de mandioca mais alto do que as árvores. Então, os pés de mandioca, de

vergonha, encolheram e ficaram pequenos. Bem que minha filha falou para eu não olhar para trás!... Todo dia Kokótero ia, de madrugada, ver a filha. Notou que a terra, em redor dos pés de mandioca, ia cada vez aumentando e rachando mais. Eram as raízes da mandioca crescendo ficando no ponto de arrancar. Quando a terra rachou bem mesmo, Kokótero sempre ia lá e cavoucava uma raiz de mandioca. Átyolo dizia: Mamãe? O que foi minha filha? Ah! É você! Então deixe as raízes pequenas e arranque está maior. Kokótero arrancava as raízes maiores e cortava em pedaço, para poder caber no xire. Enchia o xire e ia para casa. Quando trazia mandioca-brava, raspava, lavava, ralava, espremia, fazia beiju da massa do carimã, e chicha da água. Deixava a água da mandioca-brava numa cuia, para assentar o polvilho e fazer beiju de polvilho, e depois cozinhava a água da mandioca-brava, para fazer chicha com polvilho. Às vezes cortava a mandioca-brava em lascas e punha ao sol, para secar. Socava e fazia beiju da massa. Quando trazia mandioca-de-água, lavava, raspava um pouco a casca, ralava e fazia chicha, misturada com polvilho, e jogava a massa fora. Quando trazia mandioca-mansa, assava, tirava a casca e ia raspando de comprido e comendo. Kokótero sempre jogava fora as cascas de cada espécie de mandioca. Assim Kokótero e Zatyamare iam vivendo, comendo beiju e bebendo chicha, mas escondidos (Pereira, 1986 *apud* Maciel; Ming, 2022, p. 240).

Com efeito, em sua diversidade, as mitologias ameríndias sugerem associações entre plantas e corpos humanos que estão longe de produzir domínios muito rígidos e herméticos a respeito das classificações que compreendem as formas de vida. A princípio, e, por sua vez, de acordo com os mitos e narrativas cotidianas expostos acima, parece existir uma fluidez bastante acentuada entre a seiva e o sangue junto aos povos avizinhados do Vale do Juruena. Certamente existiu um tempo em que todas as plantas cultivadas estavam incutidas em uma figura humana (às vezes feminina, às vezes masculina; às vezes jovem, às vezes velha), ao passo que esses corpos humanos-

míticos em dado momento também foram transformados em uma grande variedade de vegetabilidades que hoje podem ser cultivadas¹⁰⁹.

Tal e qual aparece na leitura levistraussiana dos mitos indígenas das Terras Baixas da América do Sul, aqui também não se trata de uma inversão da vegetabilidade em humanidade e/ou de uma mudança integral de natureza em cultura. Mas, assim como expressa o intelectual francês, quando olhamos para as narrativas de origem das plantas cultivadas/roças/mandiocas, percebemos que a seiva e o sangue são “mutuamente permeáveis”: “passa-se livremente e sem obstáculos de um reino ao outro; em vez de existir um abismo entre os dois” (Lévi-Strauss, 2021[1964], p. 363). E o autor continua com a sua reflexão sobre a *permeabilidade* entre os “reinos”: “misturam-se a ponto de cada termo de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro reino, próprio para exprimi-lo assim como ele por sua vez o exprime” (Lévi-Strauss, 2021[1964], p. 363).

¹⁰⁹ Em conversa pessoal com Jeremy Paul Jean Loup Deturche (orientador desta pesquisa de tese), em diferentes dias de agosto de 2023, o antropólogo me relatou que, na mitologia dos Katukina do Rio Biá – povo falante de uma língua Katukina, os quais vivem no Rio Biá, afluente do Rio Jutai (AM) –, existe uma narrativa que trata de uma planta não cultivada que faz uma associação direta entre um tipo de cipó e um bebê humano. A seguir parafraseio essa narrativa de origem, a qual ainda não foi publicada, mas foi a mim apresentada a partir de relatos orais e um texto ainda inacabado que transcreve o mito. Grosso modo, no mito um recém-nascido, órfão de mãe, é deixado na beira do mato por seu pai, após o infante não parar de chorar. Depois de um tempo, o bebê parou de chorar e quando foram ver só havia o rastro da criança, pois ele já havia desaparecido. Viram então que o bebê havia se transformado em um cipó de curar, que se rastejava no chão da floresta e crescia muito rápido. Então um dia a criança volta em sonho e se apresenta à figura paterna tanto como um humano quanto como uma planta. Na ocasião, a criança-planta diz ao pai que é um “remédio forte” e ensina a ele um preparado com o próprio cipó. O qual deve ser feito com as suas folhas bonitas e apenas com os seus braços (ramos do cipó), já que o cipó não deve ter sua extensão cortada. Depois o menino ensina que as folhas devem ser piladas, peneiradas e cozidas. E assim o pai começa a utilizar a substância em sua zarabatana para caçar na floresta. Em suma, tal mito mostra que as relações indígenas amazônicas podem tratar de plantas e corpos de pessoas sem que uma vegetabilidade seja exatamente uma planta cultivada pelos próprios sujeitos aldeãos. Diferentemente dos exemplos que eu trouxe neste item, uma planta sem mãe, não alimentícia e que não cresce nas roças locais também é tratada como aquelas plantas cultas (ou pelo menos apresenta características associativas entre plantas e corpos de pessoas). A narrativa katukina do rio Biá é exemplar nesse sentido, pois ela traz complexidade à questão do culto vs. inculto e sugere que pesquisas mais aprofundadas sejam realizadas para que o tratamento das plantas da floresta/do mato ganhe também contornos mais renovados.

E, por assim dizer, em um dos contextos antes exposto, o próprio sangue expressa o polvilho preparado por uma mãe com um montante de raízes provenientes de sua filha planta de mandioca. Sem deixar de mencionar que folhas de plantas de mandioca também asseguram mãos, os caules delas se espelham nas colunas vertebrais, as raízes tuberosas ganham coxas e pernas, os diferentes tipos de mandiocas – bravas e mansas – flexionam braços esquerdos e direitos, e assim por diante.

Entendo, assim, que essa reflexão ganha respaldo na somatória proposta por Carneiro da Cunha (2020), a qual diz que o animal humano carrega em si sua contraparte de planta. A meu ver, a proposta da autora deixa então de lado uma possível sublimação da seiva do sangue, infundida nas narrativas modernas mais hegemônicas, e reafirma um compromisso ameríndio e de povos tradicionais de expor a presença vegetal na constituição dos animais: “A hierarquia do vivente está em causa. A humanização do vegetal é companheira do reconhecimento da vegetabilidade no humano. Não somos apenas animais” (Carneiro da Cunha, 2020, s/p).

E, conseqüentemente, no discurso mais hegemônico é preciso insistir em uma qualidade e composição de planta do humano – assim como acompanha a ênfase da autora citada acima. Já nos mundos ameríndios vemos que paulatinamente as classificações estão operando de outras formas. Nestes contextos as ontogêneses estão intrincadas – e/ou “mutuamente permeáveis” (Lévi-Strauss, 2021[1964], p. 363) – a todo tempo com plantas e(m) corpos de pessoas (e vice-versa).

3. Reverberações cosmotécnicas: cadeias operatórias de amido e carne

Assim como posso propor reflexões a respeito das classificações no que tange à seiva e ao sangue dentro das concepções ameríndias, acredito que, a partir das técnicas agrícolas e culinárias, é pertinente também aferir novas constatações às relações nutridas nos espaços de roçados e cozinhas amazônicos. Sendo que qualquer limitação existente na dicotomia cultura (técnica) e natureza (planta) está longe de alcançar alguma ressonância nessas cosmologias indígenas. Justamente, as técnicas se lançam no mundo quando as vegetalidades e os corpos de pessoas – e as ações de ambos – emergem dentro das narrativas de origem. A explosão dos personagens míticos e a transformação deles em roças e preparos culinários exprimem uma ontogênese da técnica guiada na mesmíssima perspectiva daquela vista anteriormente com os “reinos mutuamente permeáveis” (Lévi-Strauss, 2021[1964], p. 363).

Nesse sentido, os mitos denotam práticas que devem ser colocadas em funcionamento para as coisas realmente acontecerem – já que “antes não se conhecia”, e, desde então, “passa-se a conhecer”. Do mesmo modo como vimos no item anterior com a figura paterna nambikwara e/ou com as instruções de uma mãe-roça para seus filhos Kawaiwete (respectivamente, Pereira [1983] e Zaramella [2020]). Isso porque os preparos culinários – e, igualmente, as diferentes técnicas relacionadas aos ambientes de cozinhas e aquelas ações praticadas nos terrenos de cultivo – respeitam a lógica incutida na estrutura das narrativas de origem em questão.

Lembro-me que, por exemplo, em um trecho da narrativa mítica nambikwara sobre a origem das plantas cultivadas, existe uma indicação técnica a respeito do cultivo de mandiocas. Desse modo, se outrora o pai do menino que

deu origem às roças tentou propagar plantas de mandioca por meio de uma raiz, mas, tendo em vista as noções básicas botânicas e técnicas sobre a impossibilidade de as mandiocas brotarem dessa forma, a operação foi ineficaz. É quando então a alma do menino volta à aldeia – em sonho – e ensina seu pai a utilizar – e agora de forma eficaz – as ramas (caules) das mandiocas, plantando-as no chão para fazer com que prosperem mais dessas vegetalidades nos roçados dos Nambikwara (Pereira, 1983).

De fato, os clones e a propagação vegetativa motivam a produção de mandiocas e insuflam a dimensão técnica da mitologia do povo Nambikwara, tal como exhibe um trecho do mito: “Mas, quando foi para plantar a mandioca-brava, o homem plantou a raiz: a raiz apodreceu. Então a alma do menino apareceu e ensinou como devia plantar, comer e usar: da mandioca-brava, se planta a rama” (Pereira, 1983, pp. 17-18).

Em outra passagem curta do mito posso pinçar novas sugestões técnicas relacionadas também às vegetalidades mandioqueiras. Vejamos: “Chegaram Nambikwára de todas as aldeias e pediram rama de mandioca-brava. O homem não deu, porque era nova. Deu só a massa” (Pereira, 1983, p. 18). De antemão, se continuarmos seguindo o cunho explicativo processual das narrativas de origem, fica indicado no trecho que trocas de ramas devem ser realizadas entre os sujeitos de distintas aldeias para que se obtenha o cultivo de diferentes tipos de mandioca. E, a contar ainda o generalizado descontentamento ameríndio em relação às manifestações de sovinice (Calávia Sáez, 2000), essas trocas não podem ser negadas de maneira alguma. Caso não se tenha efetivamente ramas maduras para se produzir uma circulação de plantas, outras coisas podem ser trocadas no lugar

daqueles pedaços lenhosos do vegetal. Na ocasião do mito, a solicitação por caules foi retribuída com a massa já pronta da própria mandioca brava.

Sem deixar de relembrar também que a eficácia do crescimento de uma planta de mandioca está no ato técnico de plantar ramos e não raízes, nota-se que o trecho da narrativa de origem das roças do povo Nambikwara (Pereira, 1983) exprime ainda que, para se obter um bom desenvolvimento de uma planta, é necessário reunir caules que sejam capazes de vingar, o que não é possível fazer com as ramos novas de plantas de mandioca. Em contrapartida, caules maduros devem ser escolhidos para serem enterrados nas áreas de roçado e aí sim será possível que novas mandiocas cresçam. Diante de mais um trecho do mito, acompanhamos então outras indicações técnicas alcançarem as narrativas emaranhadas nas manifestações dos mundos indígenas.

A certa altura do mito, além das indicações técnicas da propagação vegetativa arroladas acima, a manutenção dos espaços destinados aos roçados engloba também o diálogo travado entre filho e pai (lembrando que o primeiro personagem mítico está numa região *post-mortem* e o segundo se encontra em uma aldeia terrena). Diante dos imponderáveis perigos que podem cercar esses espaços de cultura, formigas são capazes de destroçar as folhas de uma infinidade de plantas cuidadas pelos sujeitos aldeãos, impossibilitando que um cultivo qualquer prospere. Na narrativa mítica, é dito/instruído então para a figura paterna controlar o número de saúvas ateando fogo nos próprios insetos. Em tom imperativo, o menino-roça conduz seus ensinamentos da seguinte forma: “Outro dia, o pai escutou a alma do filho gritar: – Olhe, papai, a saúva está levando as folhas das plantações! O pai queimou todas as saúvas da roça” (Pereira, 1983, p. 18).

E, em paralelo a essas indicações agrícolas, um fragmento da narrativa conseguinte do mito também sublinha a necessidade de uma fervura mais intensa para desintoxicar as mandiocas bravas, dado que as técnicas culinárias cingem ainda a narrativa das origens dos utensílios das cozinhas e dos modos de se alimentar do povo em questão: “Ensinou a fazer o ralo e cozinhar bem a água de mandioca-brava para chicha; fazer o bolo de polvilho e ir comendo de camada em camada assada” (Pereira, 1983, p. 18).

Nesse sentido, as reflexões contidas no artigo “Cadeias operatórias míticas”¹¹⁰ (2013[2004]) de Pierre Lemonnier são certas para introduzir as discussões acerca dos mitos e das ações humanas, pois as técnicas associadas às narrativas de origem são capazes de evidenciar a diversidade das produções de diferentes sociedades humanas. E as técnicas reúnem também tanto os “elementos físicos” como os “pensamentos” dos sujeitos que executam tais e tais atos, assim como elas compreendem ainda as “operações físicas” e os “projetos” de dada manifestação material e podem inclusive estar arroladas em uma sequência de distintos mitos (Lemonnier, (2013[2004]), p. 178).

Citando um caso estudado por Lemonnier, ao seguir os tambores de ampulheta realizados pelo povo Ankave da Papua-Nova Guiné, o pesquisador

¹¹⁰ O conceito de cadeia operatória tem sua gênese na produção do etnólogo francês André Leroi-Gourhan (1971[1943]). A ideia consiste na descrição de um encadeamento sequencial com fins que apontam para a produção de um determinado produto. Segundo Carole Ferret, a operacionalidade é constituída de “um termo popular, um termo ‘científico’ (já que um único termo popular muitas vezes abrange duas operações tecnicamente distintas), um local, uma ferramenta, um gesto, um tipo de ritmo, uma força, uma matéria-prima, um produto, um agente e um estado material (químico ou físico...). Qualquer processo de fabricação pode envolver uma ou mais sequências operacionais, e essas cadeias podem ser incorporadas ao processo de diversas maneiras” (Ferret, 2014, p. 297. Tradução minha). Originalmente: “A folk term, a ‘scientific’ term (as a single folk term often covers two technically distinct operations), a site, a tool, a gesture, a type of percussion, a force, a raw material, a product, an agent and a material state (chemical or physical...). Any given fabrication process may involve one or more operational sequences, and these chains can be incorporated into the process in a variety of ways” (Ferret, 2014, p. 297).

demonstrou que as narrativas míticas relacionadas a esses instrumentos sonoros podem ser entendidas também como cadeias operatórias. Visto que, nos “mitos tecnológicos” dos Ankave (Lemonnier, 2013[2004], p. 186), existem indicações – sequenciais e super detalhadas – sobre os materiais para a feitura dos tambores, assim como recomendações a respeito dos modos de fabricação dos mesmos. E mais. Os personagens dos mitos, suas características, seus corpos e órgãos vitais estão diretamente relacionados às partes que constituem os tambores (assim como também demonstram alguns mitos que trazem objetos de sopro amazônicos à sua narrativa [Pereira, 1986]). Da mesma forma que os ensinamentos de dada figura mitológica encontrados ao longo das narrativas míticas são entendidos como designações dos modos de fazer e de utilizar esses artefatos (à semelhança do que trouxe logo atrás para o caso das plantas de mandioca dos Nambikwara).

Desse modo, Lemonnier (2013[2004]) acentua que o interesse pela técnica e seus processos não está reservado exclusivamente às descrições antropológicas, de forma que as cadeias operatórias das ciências humanas também se estruturam como se estruturam as próprias narrativas míticas de diversos povos originários. Isso porque os mitos compreendem reflexões e descrições que abarcam a dimensão técnica e material das coisas do mundo. O autor reforça ainda as rentabilidades analíticas de seguir ao mesmo tempo as cadeias operatórias e os “mitos tecnológicos”, pois ambos são possibilidades metodológicas e fontes significativas para compreender com mais complexidade os “atos técnicos” mobilizados por diferentes comunidades humanas:

A imbricação dos mitos, ritos e das práticas técnicas em torno dos tambores e armadilhas de enguia ankave relembram, conseqüentemente, que analisar as cadeias operatórias implementadas durante suas produções torna-se não apenas uma maneira de estender a pesquisa a todos os registros documentais de uma monografia com temas aparentemente desconexos:

além disso, esta reconfortante constatação de que os antropólogos não são os únicos a pensar e exprimir os atos técnicos como uma sequência de ações sobre a matéria, debruçando-se sobre as dimensões mais materiais dos objetos, compreendendo sua fabricação e seu funcionamento, permite, principalmente, descobrir seções inteiras dos sistemas ou das lógicas sociais que não saberíamos identificar e compreender de outro modo (Lemonnier, 2013[2004], p. 186).

Diante disso, retorno novamente para o conjunto de mitos de mais um povo avizinado dos Nambikwara. Por exemplo, a narrativa de origem das plantas cultivadas dos Kawaiwete (Villas-Bôas; Villas-Bôas, 1989) é exemplar para pontuar o andamento de uma cadeia operatória dentro de um mito. Ou, dito de outro modo, à maneira de Lemonnier (2013[2004]), a narrativa de origem das plantas cultivadas dos Kawaiwete apresenta em sua estrutura os interesses desse povo amazônico de exprimir seus “atos técnicos” também como mais um componente reflexivo e constitutivo de suas expressões sobre o funcionamento das coisas com que se relacionam diretamente.

Pois bem, a dimensão do trabalho para levantar um roçado compreende a sequência dessas ações que resultam na possibilidade de uma colheita de raízes tuberosas e de outras plantas cultivadas nas próprias roças. Isso pode ser notado em um diálogo entabulado entre mãe e filho dentro do mito, pois a observação e a decisão do ponto certo da derrubada de um terreno é julgada pela figura da fertilidade dos Kawaiwete, e ela desempenha ainda o papel de dar instruções sobre esses atos: “Kupeirup mandou o filho abrir derrubada para plantar. Passados alguns dias o filho disse: – Mãe, a derrubada está boa. Kupeirup foi lá ver e achou que ela estava pequena e mandou o filho continuar” (Villas-Bôas; Villas-Bôas, 1989, p. 82).

A narrativa mítica prossegue, acentuando assim a necessidade de realizar uma queima do terreno (técnica de coivara), o que evidencia mais um desses

aspectos necessários para a abertura de um roçado. E recordo ainda ao leitor e à leitora que a figura mítica (Kupeirup), quando explodiu, deu origem também a muitas sementes de plantas cultiváveis. Nesse sentido, não parece ser à toa a centralidade do fogo aqui, justamente porque ele pode contribuir bastante para a germinação das próprias sementes a partir do tratamento correto do solo: “Mais alguns dias disse o filho: – Mãe, a roça está boa. Kupeirup foi verificar e achou boa mesmo, por isso disse: – Agora vamos deixar secar, quando estiver seca eu vou também. Passado um tempo, o filho de Kupeirup veio e disse para ela. – Mãe, a roça está boa para queimar, amanhã você vai comigo?” (Villas-Bôas; Villas-Bôas, 1989, p. 82)¹¹¹.

Assim como visto antes com o mito dos Nambikwara, a narrativa de origem das plantas cultivadas do povo Kawaiwete também comporta os aspectos dos experimentos realizados outrora a respeito da capacidade vegetativa de raízes de plantas de mandioca. A partir da observação da ineficácia de tal ato técnico (aqui as raízes também apodreceram), passou-se então a desprender as ramas dessas plantas para continuar com o cultivo de novas vegetalidades mandioqueiras. E, além disso, a ênfase sobre o trabalho coletivo no que tange às tarefas relacionadas à abertura das roças – em um período determinado do calendário aldeão – está ainda demarcada no decorrer da narrativa de origem:

¹¹¹ Diante do contexto de uma extensa organização de pesquisas com povos indígenas e não indígenas do Alto Juruá, Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Barbosa de Almeida tratam com mais detalhes sobre a relação de fertilidade relacionada ao trabalho de coivara: “‘Encoivarar’ significa reunir em pilhas (coivaras) os pedaços de madeira que o fogo não reduziu a cinza, fazendo novas fogueiras para que o terreno fique limpo (sem troncos, que impedem o plantio) e fértil (com cinzas, que aumentam a produtividade da terra). Se a broca ocorreu muito fora da época e a madeira não teve tempo suficiente para secar, podem-se gastar até duas semanas na coivara. Nessa trabalhosa atividade, o dono do roçado poderá contar com a ajuda da esposa e dos filhos, a partir de cinco anos de idade. Após tocar fogo nas coivaras, o dono do roçado talvez ainda tenha de voltar a reunir e queimar pontas de paus não destruídas. Troncos maiores que resistem ao fogo, porém, muitas vezes serão deixados em meio ao roçado” (Carneiro da Cunha; Almeida, 2002, p. 262).

– Quando chegar o tempo nós todos vamos trabalhar na roça. Será que raiz presta para plantar? Será que sai a mesma coisa? Quando chegar no tempo nós vamos plantar primeiro a raiz para experimentar. Agora nós temos muita semente.

Como ninguém sabia como se plantava, o filho tirou uma raiz e plantou ali mesmo. Passado alguns dias voltou e viu que ela estava toda podre, então ele disse.

– Ah! agora eu sei, a gente planta o galho (rama) (Villas-Bôas; Villas-Bôas, 1989, pp. 83-84).

Passadas assim as ações técnicas de produzir uma roça e de ter nela plantas de mandioca prontas para a colheita, os processos de desintoxicação das raízes dessas vegetalidades entram em cena e repercutem ao longo da narrativa de origem (ver um trecho maior da narrativa selecionado logo abaixo). A ressalva sobre os perigos que envolvem o consumo das mandiocas sem se realizar o processamento eficaz de suas raízes também alcança as linhas da mitologia das plantas cultivadas. De modo que, as sucessivas indicações que recomendam a fervura para eliminar as substâncias tóxicas incidem – ao menos três vezes e acusam a necessidade, portanto, de três fervuras diferentes do mesmo preparo – dentro do mito: “Da primeira mandioca (mandioca brava) todos levaram para a aldeia. Lá ferveram, provaram e acharam amarga; ferveram mais, provaram, ainda amarga. Continuaram fervendo e aí acharam boa” (Villas-Bôas; Villas-Bôas, 1989, p. 84).

A narrativa de origem das plantas cultivadas dos Kawaiwete abarca ainda os possíveis derivados que podem ser preparados com a massa de mandioca brava e as suas combinações viáveis com alguns tipos de carnes consumidas na dieta local: “A mandioca a gente torra e faz farinha. Crua não pode comer porque senão morre. A farinha pode comer com peixe, macaco e tudo” (Villas-Bôas; Villas-Bôas, 1989, p. 84).

À vista disso, a leitura do mito desde as cadeias operatórias é capaz de evidenciar também as relações encadeadas *com* as plantas de mandioca guiadas a partir de perspectivas técnicas que alcançam tanto a “fabricação” como o “funcionamento” (Lemonnier, 2013[2004], p. 186) das ações em jogo. E mostra novas relações capazes de serem dinamizadas junto às execuções já concretizadas. Não à toa, as ações técnicas realizadas *com* as plantas de mandioca desencadeiam espaços virtuais para outras relações serem forjadas e colocadas em prática.

Assim, a narrativa de origem das plantas cultivadas vista até aqui oferece uma série de ações técnicas que desaguam por fim em um procedimento de seleção que aponta para uma coleção de tipos de mandioca e circunscreve ainda um ato vegetativo executado *com* essas plantas. À maneira dessa narrativa, trafegamos por técnicas de derrubada de uma área de mata, coivara (preparação do solo), clonagem (plantio de ramas), desintoxicação das raízes, preparos culinários e seleção de novas plantas a serem clonadas (para este último caso, ver o parágrafo logo após os dois esquemas apresentados abaixo). A seguir então elaboro um esquema que resume as técnicas relacionadas às mandiocas presentes n’*O mito de Kupeirup* (Villas-Bôas; Villas-Bôas, 1989):

Derrubada de uma área de mata → Preparação do terreno do roçado → Plantio e cultivo de plantas de mandioca → Cozimento das raízes para o processo de desintoxicação → Realização de preparos culinários → Seleção de plantas de mandioca e clonagem das plantas de interesse local

Portanto, com a obtenção final de uma massa branca preparada a partir de mandiocas bravas cultivadas nas roças amazônicas, o esquema a seguir demonstra o potencial virtual – composto por meio de elementos da própria dieta

kawaiwete encontrada no mito e outros pontos sugeridos por mim – capaz de desencadear novas combinações estimuladas pelas técnicas empregadas outrora às plantas de mandioca brava:

Massa de mandioca → Torra + Farinha + Carne de macaco

Massa de mandioca → Torra + Farinha + Ensopado de peixe

Massa de mandioca → Beiju + Pá de beiju + Grafismos em ambos

Massa de mandioca → Torra + Farinha + Tudo (virtual relacional técnico)

Massa de mandioca → Desencadeamento aberto para novas relações técnicas

Ademais, a narrativa de origem das plantas cultivadas do povo Kawaiwete, além de estabelecer certa experimentalidade no que toca às sucessivas tentativas de encontrar o ponto ideal de desintoxicação das mandiocas bravas, nela é possível capturar também aspectos que incidem sobre uma dinâmica de seleção de novas plantas tuberosas, pois podemos observar uma série de mandiocas que são consumidas, nomeadas e caracterizadas a partir de alguns aspectos gustativos e outras disposições mais relacionadas à qualidade culinária de suas raízes. Desse modo, diante daquela roça primordial apresentada no mito amazônico, é bastante provável encontrar algumas mandiocas consideradas “excelentes” e outras nem tão interessantes assim às preferências dos sujeitos aldeãos (Villas-Bôas; Villas-Bôas, 1989, p. 84):

O milho secou. Todos fizeram paiol. O filho então ensinou para todos o que a velha tinha explicado.

– A mandioca a gente torra e faz farinha. Crua não pode comer porque senão morre. A farinha pode comer com peixe, macaco e tudo.

Continuando a procurar na roça eles encontram uma mandioca grossa que estava fora da terra. Eles arrancaram-na e quando a cortaram só saiu água. Acharam a mandioca excelente, por isso plantaram dela. Viram outro tipo, mas não gostaram. Ela era sem gosto e não era doce. Da primeira mandioca (mandioca brava) todos levaram para a aldeia. Lá ferveram,

provaram e acharam amarga; ferveram mais, provaram, ainda amarga. Continuaram fervendo e aí acharam boa [...]. Assim como nos cará, foram desenterrando a mandioca e dando os nomes: Maniotsin – mandioca branca, era o osso da coxa da velha; Maniopã – osso da perna da velha (perônio); Maniacap – mandioca aguada, veio da cabeça da velha (Villas-Bôas; Villas-Bôas, 1989, p. 84).

Aliás, devo destacar que tanto na narrativa de origem das plantas cultivadas do povo Nambikwara (Pereira, 1983) quanto na do povo Kawaiwete (Villas-Bôas; Villas-Bôas, 1989) existe um destaque dado às interlocuções mobilizadas entre os sujeitos presentes ao longo do enredo. É fato que a presença de um neófito e um mestre compreende ambas as mitologias, e é justamente nessa emergência relacional que as coisas passam a ser conhecidas. Nesse sentido, no primeiro mito vemos que um filho ensina seu pai sobre um universo de coisas da aldeia, haja vista que em determinado ponto do mito a interlocução passa a ser veiculada em planos cosmológicos distintos (terreno-terreno/terreno-celeste). Já na segunda narrativa, uma mãe ensina seus filhos sobre as técnicas que envolvem os universos de roçados e cozinhas. Filhos estes, que, por sua vez, arregimentam posteriormente também a coletividade aldeã para aprenderem junto deles os conhecimentos insuflados outrora pela figura materna detentora da fertilidade kawaiwete.

Mas é preciso deixar bem marcado também que nas duas narrativas de origem não acompanhamos instruções que ditam uma fórmula exata e cartilhesca que deve ser empregada nas ações técnicas direcionadas à matéria. Pelo contrário, ambas as narrativas de origem das plantas cultivadas formulam indicações básicas – ou, como diz Lemonnier (1992), “operações estratégicas” – sobre certos processos que podem ser encadeados em um conjunto de atos técnicos para se chegar em uma ação eficaz (por exemplo, ferver diversas vezes

as raízes da mandioca brava para remover por completo a toxicidade de suas raízes).

Porém, é evidente que os mitos a todo momento reforçam as sucessivas tentativas de erros e acertos diante daquilo “a ser conhecido”. Dessa maneira, o entendimento da técnica a partir das “cadeias operatórias míticas” (Lemonnier, 2013[2004]) deve ser compreendido também com vistas às enunciações correntes sobre as experimentações dos humanos frente às coisas com que eles se relacionam. Logo, as relações travadas entre neófitos e mestres não ocupam um lugar de um “repasso” puro e simples de conhecimentos, mas, antes de tudo, essas relações impulsionam exatamente uma direção que indica uma frequente necessidade de aprender experimentando *com* as coisas nas quais se emprega algum tipo de ação.

Acredito ainda que a frequente indicação dos dois mitos sobre a necessidade dos experimentos frente aos materiais deve ser compreendida também como um processo de transformação e criatividade. Pois, para aprender sobre uma coisa nova, convoca-se para o jogo de ações um lançar-se em direção de algo para obter algum resultado diante disso, mesmo que, no fim das contas, não se chegue ao resultado esperado (lembrando que muitas raízes de mandioca apodreceram ao longo do caminho de verificação da eficácia da clonagem de ramas). E é somente nesse movimento de fatura que então “passa-se a conhecer” aquilo que antes “não se conhecia” (para assim falar como falam os mitos). Ao mesmo tempo, os erros e os acertos alcançam o terreno da criatividade, dado que a experiência *com* é capaz de mobilizar modos de ação inovadores, que nunca antes foram experimentados e então se consolidam como uma transformação

criativa e eficaz em face de renovados conhecimentos possibilitados justamente no trato *com*.

Enfim, do mesmo modo que Carneiro da Cunha (2020) compõe sua crítica às classificações modernas sobre o abismo existente entre plantas e pessoas (como visto no item anterior), também lanço, colocando em questão a constituição da técnica, uma nova consideração para a técnica baseada na estrutura sublinhada na máxima da autora: as técnicas são companheiras das plantas e, igualmente, das ações sobre as coisas realizadas pelos humanos; elas não estão isoladas em si mesmas, pois as técnicas emergem fundamentalmente das relações.

4. Ações vegetais: acerca de *seduções* e *considerações* mandiogueiras

Como apresentei na Parte I, os contextos ameríndios amazônicos permitem evidenciar que a vida dos clones de plantas de mandioca está também vinculada à eficiência dos aparentamentos em que essas plantas se lançam com os sujeitos indígenas. Combinada às disposições dos aparentamentos, há ainda uma série de formas estratégicas com que as mandiocas se vinculam aos humanos – e outros animais – para que elas possam assim se multiplicar no chão do mundo.

Inspirado pelo argumento de Cabral de Oliveira (2019), a respeito da “sedução das mandiocas”, acredito que outra maneira encontrada pelos clones para se aparentarem aos humanos está em sua capacidade de planta de produzir diversas substâncias fermentadas e não fermentadas, líquidas e nem tão líquidas assim – por exemplo, mingaus e farinhas molhadas – e alimentos mais sólidos – como os diferentes tipos de beijus. Dessa forma, as plantas tuberosas podem

garantir o povoamento – em sua diversidade – de roçados e até mesmo de capoeiras.

Pois bem, como nos mostra Cabral de Oliveira (2019), nos mundos Wajãpi são as mulheres que plantam, cuidam, limpam e colhem as variedades de suas roças. Elas zelam por suas plantas *companheiras* (mandiocas, pupunhas, batatas-doce, urucuns, carás, entre outras) com cuidados semelhantes àqueles mesmos direcionados a suas filhas e seus filhos humanos; ao mesmo tempo que também garantem o estado de alegria [*ora katu*] e de vistosidade [*ikatuawe*] das plantas de seus roçados (Cabral de Oliveira, 2019, p. 81).

E é nessa miríade de relações baseadas nos laços de parentesco e nos afetos que as plantas de mandioca dinamizam sua toxicidade e suas formas inebriantes como estratégias de *sedução* endereçadas aos sujeitos Wajãpi. O redirecionamento da perspectiva proposto por Cabral de Oliveira (2019) traz ao primeiro plano das relações entre pessoas e substâncias a agencialidade dessas plantas. Sendo que as substâncias não são mais as únicas e exclusivas forças motoras do complexo emaranhado das cauinagens, aqui outros sujeitos e perspectivas ascendem nas veredas amazônicas. Narrativas e ações técnicas de mulheres agricultoras e plantas de mandioca se tornam protagonistas em uma esfera historicamente centrada na figura masculina e com um entendimento restrito sobre alguns animais¹¹².

¹¹² Tal crítica pode ser evocada a partir das reflexões sobre a mudança de perspectiva nas sociedades indígenas, justamente – em sua amplitude – centradas em pessoas e animais. De modo que, por exemplo, no livro “Metafísicas canibais” (2015b), de Eduardo Viveiros de Castro, cervejas de mandioca compreendem o jogo de perspectivas de jaguares e humanos, mas as plantas de mandioca não são – em nenhum momento – agentes dos exemplos expostos sobre os pontos de vista. Novamente, as plantas (de mandioca) podem ser inviabilizadas mesmo que a presença de suas substâncias se instaure em certa compreensão das relações que acompanham os mundos amazônicos. Acredito que Joana Cabral de Oliveira (2019) vai um passo além, forja as agencialidades vegetais nas reflexões do perspectivismo ameríndio e acena ainda para as questões “multiespécies” que podem alcançar as da etnologia indígena.

Então, na paisagem wajãpi, a tríade de plantas, pessoas e substâncias opera em um dinâmico e *permeável*¹¹³ campo de forças, uma vez que temos relacionalidades em emergência: “o fazer desejar-se promove uma inversão das posições sujeito-objeto e já não se tem mais certeza de quem age sobre quem” (Cabral de Oliveira, 2019, p. 83).

A autora observa também que, para além de as motosserras serem uma importante inovação técnica que explicaria a atual profusão das roças de mandioca no território do povo Wajãpi, o aumento dessas plantações se deve ainda ao desejo que têm os sujeitos ameríndios de produzirem mais e mais *kasiri* [caxiri]¹¹⁴. Esta bebida fermentada provoca um estado de *-ka'u* para aquelas e aqueles que a consomem, tanto nas festas quanto nas situações mais ordinárias. Já que, segundo a pesquisadora, o *-ka'u* “pode ser traduzido como embriaguez, porém ele não se restringe ao campo semântico do termo em português, trata-se de um estado complexo no qual as propriedades das pessoas são modificadas, operando um sistema de contraste entre leve e pesado” (Cabral de Oliveira, 2019, p. 77).

Extensamente, as bebidas fermentadas em contextos ameríndios operam continuamente por oposições: os *códigos visuais* levistraussianos (2021[1964]) podem repercutir no caxiri, enquanto substância material, e em seus conteúdos

¹¹³ Sublinho aqui “permeável” tal qual propõe Claude Lévi-Strauss (2021[1964], p. 363), quando diz que nos mitos indígenas certo entendimento ocidental de “natureza” e “cultura” deve ser antes compreendido como “mutuamente permeáveis”.

¹¹⁴ *Kasiri* é o modo como os Wajãpi denominam as diferentes bebidas fermentadas nomeadas amplamente de caxiri. Joana Cabral de Oliveira (2019) levanta ao menos oito receitas referentes às beberagens nesse contexto, e essas bebidas não são preparadas apenas com as mandiocas. Vemos: “*kasiri*, de beiju de mandioca, *kasiri pupura*, de mandioca cozida; *kasiri miti*, feito de beiju, mas não fermentado; *pajawaru*, feito de beiju de mandioca mofado; *avasi kasiri*, feito de um beiju de mandioca com milho; *mani'o ja'ury*, feito de macaxeira cozida; *karary*, feito de cará (*Dioscorea sp.*); *pypy'i ry*, feito de frutos de pupunha (*Bactris gasipaes*) cozidos e levemente fermentado” (Cabral de Oliveira, 2019, p. 77).

mitológicos. Diante dos aprendizados com os Wajãpi, Cabral de Oliveira (2019) mobiliza as substâncias fermentadas da mandioca, combinadas à performatividade no contexto das festas e beberagens mais cotidianas do *kasiri* junto da produção da coletividade. Assim, putrefação e fermentação, exacerbação (no estado de *-ka'u*) e apaziguamento (após o estado de *-ka'u*) correm com as dinâmicas consubstanciais, amarrando os vieses mais estruturalistas junto daqueles centrados nas dinâmicas cotidianas.

O estado de *-ka'u* fornece então diferenciações, se comparado aos comportamentos fora do estado de “embriaguez”: “Em tal estado coletivo de exacerbação há um apagamento de padrões de conduta amplamente valorizados na sobriedade” (Cabral de Oliveira, 2019, p. 80). E a autora os descreve: “Tais como o afastamento corporal entre homens e mulheres, a distância entre afins, a não expressão da raiva, o falar baixo, o apaziguamento de conflitos etc.” (Cabral de Oliveira, 2019, p. 80).

Ao levar em conta as etnografias amazônicas, percebe-se que as ocorrências das beberagens nas Terras Baixas da América do Sul são abundantes e tratam de histórias imemoriais (Lévi-Strauss, 2021[1964]; Calávia Sáez, 2006), permitem recobrir as discussões indivíduo *vs.* coletividade (Gallois, 1988; Cabral de Oliveira, 2019), intensificam o reestabelecimento das comunicações perdidas entre deuses, mortos e animais com as pessoas “do lado de cá” (Lima, 2005), expõem as veredas que mobilizam xamãs, profetas e guerreiros (Sztutman, 2000; 2012), entre outros pontos. Mas Cabral de Oliveira (2019), afora as discussões supracitadas, mobiliza também os cuidados das mulheres para com as suas roças combinados com as estratégias de “sedução das mandiocas” para o centro das discussões etnológicas sobre as cauinagens. A guinada vegetal e feminista é

significativa, haja vista as diminutas ocorrências que tecem atenção sobre os cuidados femininos atados à agencialidade das plantas cultivadas diante das reflexões etnológicas sobre os estados de embriaguez ameríndios.

Já em outro contexto ameríndio, Belaunde (1992) observa que a gestão dos roçados Airo-Pai está sob o controle dos cônjuges de um assentamento, sendo que ambos decidem sobre as tarefas de jardinagem e se dedicam de perto aos seus espaços de plantação, mas são as mulheres que passam a maior parte do tempo ali envolvidas. A cooperação entre vizinhas(os) e a complementaridade dos casais diante daquilo tudo relacionado às suas roças é o que nutre a vida coletiva Airo-Pai. As agricultoras ficam envolvidas com a limpeza de ervas daninhas e com a colheita de alimentos, elas também preparam os alimentos mais cotidianos com os vegetais coletados em seus jardins e dispõem de cervejas de mandioca fermentada para recepcionar seus(suas) convidados(as) atuantes na abertura e plantação comunal de novas roças. E nesse *socius* ameríndio, a autora destaca ainda que é a *moral feminina* [*female moral*] das mulheres Airo-Pai que repercute na possibilidade de produção de pessoas – principalmente de crianças – e, conseqüentemente, de filhos plantas (como já vimos na Parte I) – e de coletividade.

A *moral feminina* compreende o *ciclo alimentar vegetal da economia Airo-Pai* em que plantas (filhos plantas), pessoas (humanas), alimentos (cervejas e bijus) e etiquetas desenrolam laços conviviais. Belaunde (1992) expõe que as mulheres e os homens – os cônjuges proprietários dos roçados – procuram áreas para abrirem roças e começam a capinar, a abrir buracos, a plantar etc. E nesse processo o casal também convida as(os) vizinhas(os) mais próximas(os) para ajudarem na preparação de um novo espaço de plantação. A cerveja de mandioca

fermentada preparada pela anfitriã é chave nessa empreitada, pois além de a cerveja ser consumida por todos os envolvidos ao longo do dia de tarefas referentes à roça – dando ritmo ao trabalho e deixando todas(os) as(os) envolvidas(os) cheias(os) e bêbadas(os) –, ela produz ainda um sentido de coletividade e dinamiza os ciclos comunitários de trabalhos, já que as pessoas convidadas consomem a cerveja da mandioca daquelas roças abertas com as suas cooperações anteriores. Da mesma forma que as mandiocas plantadas hoje serão as cervejas da tarefa comunitária do ano seguinte. E, se não bastasse tudo isso, as cervejas fermentadas também repercutem na produção consubstancial de mães e pais (humanos) de filhos-plantas de mandioca e de co-mães e co-pais (humanos) desses mesmos filhos plantas de mandioca.

A emergência dos clones de plantas de mandioca no contexto Airo-Pai nos mostra um emaranhado de relações em que diferentes sujeitos dinamizam suas forças de ação. Como explica Belaunde (1992), se nas tarefas culinárias das mulheres anfitriãs há uma doação de um pouco de si aos convidados e convidadas das atividades comunitárias, reforçando e criando assim os fortes laços dentro de uma comunidade por meio da cerveja de mandioca fermentada, ao mesmo tempo as plantas de mandioca são também responsáveis pelos cuidados e pela nutrição de suas mães e pais (os proprietários humanos das roças) e de suas co-mães e co-pais (as pessoas humanas convidadas para as tarefas comunitárias de limpeza e abertura de roçados).

Isso acontece em razão de os clones de plantas de mandioca serem pessoas do “outro lado”, e é por meio da frequente entabulação de diálogos com essas plantas “do lado de lá” que se forja uma reciprocidade baseada em cuidados que garantem a nutrição das(os) ajudantes, dos casais responsáveis pelas roças e das

novas plantas que nascerão nesses espaços das plantas cultivadas. Isso porque, segundo a pesquisadora: “as plantas também são vistas como ‘pessoas’ do outro mundo. Como dizem os Airo-Pai, ‘quando conversamos com elas (durante as sessões xamânicas), as plantas ficam lindas. Se não falamos com elas, como elas podem saber do que precisamos?’” (Belaunde, 1992, p. 164. Tradução minha)¹¹⁵.

Propor um deslizamento das substâncias e dos “produtos da mandioca” para a ação de plantas de mandioca traz à tona novas forças motoras dentro das dinâmicas agrárias, xamânicas, culinárias e comunitárias. Primeiro porque essas orientações realçam o que as plantas *fazem e fazem fazer*: ora seduzindo os humanos com sua toxicidade e seu poder embriagador, ora acionando a possibilidade de produção de cervejas fermentadas para a feitura de corpos de pessoas, de sentidos de coletividade e no desejo dos próprios sujeitos ameríndios de colecionarem novas plantas de mandioca e de abrirem novas roças. Em segundo lugar, pelo motivo de os clones lançarem afetos em direção de suas figuras *companheiras* as quais produzem formas de aparentamentos que garantirão sua possibilidade de planta de existência no chão do mundo.

Seja então em uma direção que reclama pelos conteúdos mais coevolutivos – *à la* Cabral de Oliveira (2019) –, seja na herança da antropologia britânica interessada na produção de pertencimentos comunitários e na manutenção social – assim como faz Belaunde (1992) –, vemos que seguir os clones de plantas de mandioca permite mostrar os engajamentos dessas plantas *com* as suas substâncias e seus “produtos”. De modo que o resultado desses engajamentos são indicações significativas das agencialidades das mandiocas em

¹¹⁵ Originalmente: “The plants are also seen as other-wordly ‘people’. As the Airo-Pai put it, ‘when we converse with them (during the shamanic sessions), the plants grow beautiful. If, we don’t talk to them, how could they know what we need?’” (Belaunde, 1992, p. 164).

cooperação com os humanos. E os *kasiris* e as cervejas fermentadas são assim mais um dos elementos dentro de complexas e variadas relações que incutem um grande leque de agentes (e, respectivamente, de suas agências).

Na verdade, tomar as agencialidades das plantas tem a aptidão de arregimentar a complexidade dos mundos ameríndios. Veja-se que a centralidade das substâncias deixou à margem as histórias de plantas e pessoas, sendo que, com o caso mencionado anteriormente, na paisagem Airo-Pai as plantas operam sobre o mundo aldeão a partir do “outro lado”. A força vivificante humana é garantida pela comunicação com as plantas – frequentemente, incutida nas canções xamânicas. Somente dessa maneira é possível recobrir os laços de parentesco entre as mandiocas e os humanos (sobretudo, garantidos pelos cuidados das mulheres indígenas). E, vale lembrar, assim como assevera Belaunde (1992), que produzir os corpos de crianças e produzir as plantas de mandioca acaba por guardar correspondências estreitas, pois “cuidar” nesses mundos também flexiona o “produzir” (*vide* o argumento de Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979)¹¹⁶. De maneira geral, alimentar corpos das pessoas ameríndias desvela as mútuas direções dessas interlocuções: produzir filhos(as) humanos e filhos(as) plantas demanda a comunicação com as plantas “do outro lado” para ter alimentos que fornecer aos(às) filhos(as) humanos(as), do mesmo

¹¹⁶ Entre vários contextos amazônicos, os corpos e as substâncias vegetais podem também desvelar particularidades sobre os universos de plantas (de mandioca). A respeito disso, o corpo – a “corporalidade” – como elemento central da estrutura social dos povos indígenas das Terras Baixas já foi debatido de maneira categórica em outro momento. E tal proposta se distanciou dos princípios estruturais entre grupos – “linhagem, grupo de descendência, aliança de casamento, grupo corporado” (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979, p. 6) –, os quais se tentava imputar indiscriminadamente às coletividades ameríndias. De outro modo, se definia assim a “fabricação de corpos”/“construção de pessoas” como fulcral às socialidades dos povos ameríndios. Dessa forma, os autores da noção de pessoa indígena pontuaram uma união firme entre corpos e substâncias para a produção dos parentescos indígenas: “As sociedades indígenas deste continente estruturam-se em termos de categorias lógicas que definem relações e posições sociais a partir de um idioma de substância” (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979, p. 14).

modo que somente dessa forma haverá a produção/cuidado de filhos e filhas plantas dessas plantas com que os Airo-Pai estabelecem diálogos.

Com essas discussões em vista, entendo que a “política da consideração” (Luciani Kelly; Matos, 2019) das Terras Baixas da América do Sul deve ser também uma chave importante para pensarmos essas relações mantidas entre plantas e pessoas a partir de uma ênfase dada aos preparos culinários e às atividades agrícolas, pois a triangulação que apresento aqui – plantas de mandioca (e seus espíritos), pessoas e substâncias – mobiliza tal conceito de modo a convocar sistematicamente seus conteúdos emergentes: “‘estar sob o cuidado’, ‘ser visível’ ou ‘estar no pensamento de alguém’” (Luciani Kelly; Matos, 2019, p. 391).

Diante disso, os últimos autores mostram que as ações pretendidas pelos sujeitos – e, ressaltado, tanto os vegetais quanto os humanos (e os espíritos de ambos) – nem sempre conseguem ser eficazes, ou seja, há sim a possibilidade de elas fracassarem. Porém, é a *relação* propriamente dita que imprime a *consideração* endereçada a um outro pelo(s) agente(s) em questão, de modo que “ser um ‘objeto da consideração’ não é o oposto a ser um ‘sujeito que considera’, pois o objeto da consideração é sempre um outro sujeito” (Luciani Kelly; Matos, 2019, p. 391).

Por exemplo, em livro mais recente, Luciani Kelly e Matos (2022) incorporam a suas reflexões sobre a “política da consideração” alguns casos etnográficos que tratam do parentesco que as plantas enlaçam com os sujeitos indígenas. E ambos os pesquisadores constatarem a mutualidade da *consideração* – com endereçamentos de lá para cá e de cá para lá – nessas relações interespecíficas, as quais imprimem, inclusive, uma textura similar ao próprio

parentesco forjado entre pessoas de um mesmo coletivo indígena (apontamento que teci extensivamente na Parte I da tese. Ademais, tal observação tem uma gênese haudricourtiana).

Ao mesmo tempo, as formas de ação das *relações* entre plantas e pessoas podem ainda mobilizar o cuidado como estrutural à tal “política da consideração”, uma vez que a falta dele é capaz também de promover efeitos perigosos – ou, como dizem os pesquisadores, “negativos” – nas organizações coletividades ameríndias:

Paramos nessas ações entre plantas e humanos porque todas elas são orientadas para os outros, em resposta aos outros, ou antecipando as necessidades ou desejos dos outros. Ou seja, humanos e plantas são objetos de consideração mútua. Para nossos propósitos analíticos, chama a atenção o seguinte: a) o modo como o cuidar e o pensar sobre o outro particular ressoa no campo interespecífico das plantas e dos humanos com o modo como aparece no parentesco humano e b) o modo como a consideração, na conotação que estamos a promover, inclui o cuidado mas também o “ter cuidado”, dadas as claras consequências negativas do descuido (Luciani Kelly; Matos, 2022, p. 31. Tradução minha)¹¹⁷.

Ao que me parece, as plantas de mandioca com seus clones souberam muito bem e amplamente como trabalhar com as suas substâncias para mover laços de parentesco em direção aos humanos. E o que os modos de relação nos mundos indígenas assim nos contam é que as mandiocas e as pessoas (humanas) travam constantemente “políticas de consideração” umas com as outras. Seja nas sessões xamânicas com os espíritos das plantas, nas interlocuções travadas no

¹¹⁷ Originalmente: “Nos detenemos en estas acciones entre plantas y humanos porque todas son orientadas a otros, en respuesta a otros, o anticipan las necesidades o deseos de otros. Es decir, humanos y plantas son objetos de consideración mutua. Para nuestros fines analíticos, llama la atención lo siguiente: a) el modo en que resuena el cuidar y el pensar en otros particulares en el campo inter-específico de las plantas y los humanos con la manera en que aparece en el parentesco humano y b) el modo en que la consideración, en la connotación que estamos promoviendo, incluye el cuidado pero también el ‘tener cuidado’, dadas las claras consecuencias negativas del descuido” (Luciani Kelly; Matos, 2022, p. 31).

interior das roças entre as mulheres agricultoras e suas(seus) filhas(os) plantas, nas paparicações exigidas pelas mandiocas e/ou nas forças dinamizadas nas escolhas técnicas estabelecidas constantemente nos espaços de roçado (Luciani Kelly; Matos, 2019).

Não é à toa que afetos despontam nas ações cotidianas e ritualizadas, haja vista as amorosidades e os *cuidados* latentes entre os sujeitos nos espaços de plantação e até fora deles. Da mesma forma, a *consideração* por alguém arregimenta os parentescos estabelecidos na *convivialidade*¹¹⁸ ameríndia com as tarefas agrícolas e no compartilhamento de alimentos (Luciani Kelly; Matos, 2019 e 2022). E sem deixar de mencionar ainda o constante pensamento que as pessoas têm para com as plantas – em razão dos afetos nutridos nessas *relações*, sendo que o contrário disso parece ser verdadeiro, pois o pensamento das plantas também se aplica às pessoas¹¹⁹.

Mas antes de finalizar esse item, devo acrescentar que a “sedução das mandiocas” (Cabral de Oliveira, 2019) dá a essas plantas uma “psicoatividade” fora dos contextos relativos ao xamanismo amazônico, produzindo assim uma fricção singular às reflexões sobre as “plantas mágicas” e ressaltando as indicações agentivas que essas tuberosas também possuem (a contar que a pesquisa de Cabral de Oliveira foi publicada em uma organização sobre o uso de “plantas de poder” nas Américas [conferir: Labate; Goulart, 2019]). Além disso, a pesquisadora também enfatiza a “sedução” dessas plantas como uma ação

¹¹⁸ *À la* Joanna Overing (1999; 2000).

¹¹⁹ Além de me referir aqui diretamente ao que expõe Joana Cabral de Oliveira (2019) a respeito da “sedução das mandiocas”. Posso também recordar ao leitor e à leitora as plantas de mandioca que invadem os sonhos das mulheres agricultoras Achuar e ensinam suas cuidadoras sobre algumas técnicas para elas gerarem fertilidade aos espaços de roçado (para tal consideração, ver mais em: Anne-Christine Taylor [1993]).

significativa dentro de relações multiespécies que podem abarcar, inclusive, a *atração* de alguns insetos: “a alegria, a diversidade e a sobrevivência das mandiocas dependem diretamente de seu potencial de atrair e seduzir – e de embriagar – não apenas os Wajãpi, mas também as formigas, as abelhas...” (Cabral de Oliveira, 2019, p. 85).

Por sua vez, se em um primeiro momento a “política da consideração” reservou um lugar de sugestão para posteriores pesquisas que associassem os afetos e cuidados das plantas a partir dos rituais xamânicos e seus possíveis poderes alucinógenos, como perspectiva futura, “uma síntese comparativa de dispositivos de influência e de afetação, tais como os sonhos, os cantos xamânicos e as plantas e outras substâncias mágicas, seria um caminho possível para esta empreitada” (Luciani Kelly; Matos, 2019, p. 421). Por conseguinte, as investigações erguidas posteriormente na “política da consideração”, além de se aterem propriamente às magicalidades vegetais na chave da perspectiva dos rituais xamânicos associados às “plantas de poder”, nesse novo momento de pesquisa, os autores também incutem as ações das plantas a partir das veredas do parentesco dessas vegetalidades e seus efeitos dentro das organizações coletivas ameríndias, apontando, assim, para agencialidades vegetais sem qualquer teor mais enteogênico (Luciani Kelly; Matos, 2022). De tal maneira, demarcando então os afetos mútuos entre as plantas comestíveis domesticadas nas roças locais e os sujeitos indígenas responsáveis pelo cultivo das mesmas.

Assim, parece-me significativo expor ambas as perspectivas, pois elas possibilitam uma mirada para as plantas das roças, rompendo com qualquer

dimensão que aponte para uma inércia e/ou inatividade vegetal¹²⁰. Diferentemente disso, os casos citados são ímpares ao promoverem os desejos e efeitos dessas plantas em dadas relações e delinearem compromissos bastante agentivos a tais vegetalidades que não são comumente arroladas em uma lista das “plantas de poder”. Aliás, é preciso produzir ainda mais pesquisas nos mundos indígenas que consigam abarcar – em profundidade – os poderes de diferentes tipos plantas (“plantas não mágicas”) diante dessas férteis “políticas da consideração” e frente aos compromissos vegetais mais *atratores*¹²¹.

Em suma, seguir mais de perto as relações entre os povos indígenas e as mandiocas impulsiona histórias que recobrem mais sujeitos e agências à baila, uma vez que a repartição dessas plantas – aprisionando folhas, caules, raízes, flores e sementes separadamente – não dá conta nem da fundura e nem da diversidade dos mundos das próprias plantas, quiçá permite ver o engajamento de

¹²⁰ Além das agencialidades das plantas (de mandioca) mobilizadas até aqui – a partir das relações estabelecidas com os povos indígenas –, entendo também que uma mirada para os Estudos da Ciência pode mobilizar ainda diferentes atividades às vegetalidades. Então como uma pílula sugestiva dessa direção, por exemplo, lembro-me que Stefano Mancuso explora as consequências do uso do *time lapse* para as descobertas do movimento e comportamento das plantas. A esse respeito, tal como escreve o autor, podemos ler: “O acesso a essa nova dimensão da realidade não permaneceu sem consequências. As plantas – que representam quase toda a vida na Terra –, até então percebidas mais como objetos do que como seres vivos, começaram a revelar seus mistérios e a variedade desconcertante de seus movimentos. Foi uma verdadeira revolução, que afetou a percepção das pessoas comuns; aqueles que até então tinham olhado para uma roseira ou uma tília como algo esteticamente agradável, mas quase inanimado, começaram a mostrar novo interesse e respeito pela botânica. Não é coincidência que, entre o final do século XIX e a Primeira Guerra Mundial, houve uma multiplicidade de estudos sobre tropismos (movimentos dependentes da direção de um estímulo), nastia (movimentos independentes de estímulos externos), os movimentos e o comportamento das plantas e, finalmente, sobre suas habilidades cognitivas; estudos que culminaram com o relatório de abertura lido em 2 de setembro de 1908 por sir Francis Darwin no congresso anual da British Association for the Advancement of Science [Associação Britânica para o Avanço da Ciência], durante o qual o primeiro professor de fisiologia vegetal declarou em termos inequívocos que as plantas eram organismos inteligentes, não diferentes dos animais” (Mancuso, 2019[2017], p. 62).

¹²¹ Emanuele Coccia (2018[2017]) diz que as flores são *atratores cósmicos* que conquistam diversas atenções em sua direção. A capacidade do *atrator* é perceber e filtrar as formas do mundo, respondendo por meio de seu corpo efêmero e instável de flor com cores, sexo e aparência. Dessa forma, as flores são “em si a expressão perfeita da coincidência absoluta entre vida e técnica, matéria e imaginação, espírito e extensão” (Coccia, 2018[2017], p. 101).

sedução e de *consideração* com a alteridade e as possibilidades deixadas em aberto, engendradas também pelos astutos clones de plantas de mandioca e pelas próprias vegetalidades mandioqueiras.

5. Tatear mundos *com* plantas: comentário sobre “criação” e “cuidado”¹²²

A partir de uma série de reflexões biográficas (autoetnográficas), Rosilene Fonseca Pereira – a qual se autodenomina Rosi Waikhon – discute em suas pesquisas acadêmicas (2013; 2021) que a produção de uma mulher indígena Waikhana (Pirá-tapuia) recobre “criações” e “cuidados”¹²³ em seus sentidos mais amplos¹²⁴.

A começar, por exemplo, pelo fato de ela ter sido “criada”, ainda na infância, tanto na cidade – a autora enfatiza: “numa casa com um amplo quintal” (Pereira, 2021, p. 58) – quanto no sítio de seus avós matrilineares. E acrescenta, previamente, inclusive, os “cuidados” para ela dirigidos por parte de sua mãe e seu pai durante sua gestação. A contar que, segundo as narrativas de Pereira (2021), todos os anos sua mãe recordava a seus irmãos e suas irmãs – na data de nascimento de cada uma/um – a importância do pai delas/deles nos “cuidados” do pós-parto. Já que foi a figura paterna quem ritualmente “assou” sua filha

¹²² Agradeço muitíssimo a leitura cuidadosa de Rosilene Fonseca Pereira do item “Tatear mundos *com* plantas: comentário sobre ‘criação’ e ‘cuidado’” e do “Uma ‘bolsa de ficção’ e um aturá amazônico: a propagação vegetativa nos terrenos acadêmicos e/ou sobre um trânsito entre mundos”. Tal leitura foi muito importante para acrescentar algumas questões às discussões, e a atenção desprendida por Pereira sobre os dois itens possibilitou ainda que eu olhasse a reflexão proposta com mais generosidade (ao mesmo tempo em que a pesquisadora me relatou que também reviu suas próprias pesquisas com mais afetividade). Comunicação pessoal (*on-line*) com Rosilene Fonseca Pereira no dia 30 de abril de 2023.

¹²³ Temporariamente tanto “criação” quanto “cuidado” serão colocados entre aspas nessa parte da tese para chamar a atenção das suas complexidades nas reflexões que virão nesse item e no seguinte.

¹²⁴ Na Introdução dessa pesquisa já sinalizei algumas reflexões de Rosilene Fonseca Pereira, mas aqui retomo alguns daqueles pontos e proponho novos encaminhamentos às questões levantadas pela pesquisadora.

[Rosilene Pereira] no jirau da casa – pelo motivo de ela demorar a chorar assim que nasceu – para enganar os *Encantados* (espíritos; seres não humanos) (Pereira, 2021, p. 59)¹²⁵.

Os “cuidados” paternos borbulham na narrativa natalícia da autora, pois a “identidade étnica” dela é Pirá-tapuia (paterna). O que provoca uma firme distinção sobre qualquer possibilidade Arapaço (materna) que porventura pudesse incidir sobre a filiação. Nesse sentido, a etnicidade era uma questão central para Pereira nesses caminhos autoetnográficos, sendo que o rumar junto de plantas em sua tese de doutorado (2021) e em sua pesquisa anterior (2013) – esta que veremos logo à frente – confere também tratamento à questão: “Eu criança dizia: ‘sou Arapaço, igual à senhora’, e ela [a mãe de Pereira] respondia ‘é Pirá-tapuia, minha filha’. Assim convenci-me da minha identidade étnica. Sou Pirá-tapuia” (Pereira, 2021, p. 59. Acréscimo meu). Mas, de outra maneira, seus “questionamentos identitários” alcançam também o universo das mulheres: “a riqueza de uma mulher da nossa família é ter grande diversidade de plantas e manivas em suas roças e frutíferas nos sítios” (Pereira, 2021, p. 61).

¹²⁵ Reproduzo a seguir uma análise realizada por Julia Barreto Bernstein, que explica com mais detalhes a complexidade dos casamentos e de outros contornos correlacionados ao parentesco emergente entre povos altononegrinos: “Associada a essa regra de parentesco, outra muito importante na região é o sistema patrilinear e virilocal: os filhos pertencem ao grupo social do pai e, como já disse, a mulher costuma se mudar para a comunidade. De forma simplificada, podemos dizer que a preferência (no modelo), para um homem, seria pela prima cruzada (filha da irmã do pai ou filha do irmão da mãe) de proximidade genealógica e geográfica (que devido a casamentos exôgamicos na geração dos pais, será de outro povo). Entretanto, uma pesquisa de Aloisio Cabalzar, com base em dados estatísticos, permitiu observar que metade dos casamentos entre os Tuyuka do alto rio Tiquié (afluente do rio Uaupés, um dos afluentes mais importantes do Rio Negro) era realizada com grupos próximos e outra metade, com grupos distantes geograficamente. Como afirma Lasmar, “muito embora no Uaupés o casamento próximo tenha estatuto de modelo genérico, o simbolismo construído em torno da aliança com estranhos não deixa de ser poderoso o suficiente para contagiar a forma como o casamento em si é conceituado” (2005, p. 109). Ou seja, há razões para desejar tanto um casamento próximo que reforça o caráter simétrico das trocas matrimoniais, repetindo e completando trocas feitas em gerações anteriores, quanto um casamento distante (em parentesco ou em localização), que permite novas alianças e possivelmente acesso a recursos e saberes restritos a outras regiões, povos e clãs” (Bernstein, 2019, p. 47).

Sumariamente, preciso abrir pequenos parênteses, pois as questões levantadas nas produções de Pereira (2013; 2021) estão imbuídas de um complexo trânsito entre diferentes mundos. Posso apontar sua vivência na cidade e as temporadas no sítio de seus avós – o que diz respeito, por exemplo, às dinâmicas que levantam importantes questões sobre populações indígenas no contexto urbano (no caso, aqui, São Gabriel da Cachoeira¹²⁶). Bem como um rompimento drástico dos laços mais estreitos com os seus parentes nucleares para o processo de escolarização em um colégio interno administrado por freiras salesianas.

Cito também os conhecimentos apreendidos na “criação” indígena – como ela chama: “Educação indígena” – e os universitários – “Educação acadêmica” (Pereira, 2021, p. 58). Os últimos termos sustentam reflexões subjacentes às práticas de “conhecer” as coisas em uma vivência “aparentada”, aventa ainda sobre as diferentes perspectivas de uma pesquisadora na indigenização das universidades e pesquisas brasileiras, trata das sucessivas cobranças que a mesma recebe/recebeu da comunidade de origem quanto às possíveis devoluções de seus conhecimentos forjados no “mundo dos brancos” e assim por diante.

Ora, o conteúdo do presente item funciona como um conjunto de enquadramentos que se inscrevem nas transversalidades das “criações” e dos “cuidados” indígenas amazônicos, centralizados nas pesquisas realizadas por Rosilene Pereira. Com esse comentário, busco tatear também – ainda que modestamente – e/ou contornar tenuemente – mundos *com* plantas.

¹²⁶ Cristiane Lasmar (2002) produz uma significativa pesquisa em que enfrenta as problemáticas concernentes à vida de populações indígenas em São Gabriel da Cachoeira (AM). A questão das vivências nesse contexto urbano são escrutinadas pela pesquisadora, de modo que escolas e roças são pontos fundamentais em sua exposição, pois tais dimensões motivam signos das transformações que esses povos passam/passaram e balizam ainda um sentido local dado à etnicidade indígena. Consultar mais em: “De volta ao lago de leite: a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro)” (Lasmar, 2002).

A etnicidade convocada por Pereira (2021) compreende a densidade das discussões sobre “criações” e “cuidados”. Conceitos centrais que perpassam uma produção científica a operar concomitantemente com o ponto de vista do sujeito e o do coletivo, assim como a refletir muitas das produções do feminismo negro – a exemplo da “escrevivência” de Conceição Evaristo (2007; 2017) e das discussões de Lélia Gonzales (2020). E, guardando correspondências próximas, da teoria feminista e *queer* de Gloria Anzaldúa (1987) e da produção de pesquisadoras/es indígenas ingressantes nas universidades públicas brasileiras (Coelho de Souza, 2017; Krenak, 2018b)¹²⁷.

O desdobramento analítico da autora complexifica também questões caras aos estudos da etnologia das Terras Baixas da América do Sul, alargando – e executando – o legado da “construção da pessoa” (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979) com reflexões contemporâneas que exibem uma profunda cooperação entre humanos, espíritos, plantas, animais, coisas etc. E assim a pesquisadora trafega por conhecimentos dirigidos por núcleos de parentes que “criam gente” (Pereira, 2013), mas que ao mesmo tempo dão a ver ainda um “sujeito coletivo” (Krenak, 2018a).

Grosso modo, mães, pais e outros parentes agem sobre a “criação” de crianças – a contar com uma série de especificidades: idade, gênero, localidade, técnicas, entre outras – fazendo-as conhecerem e aconselhando-as sobre os

¹²⁷ As reflexões intelectuais de pesquisadoras/es indígenas nas universidades brasileiras têm produzido “contradisciplina(s)” e projetado outros futuros para diferentes campos do conhecimento (Coelho de Souza, 2017). Entre tantas pesquisas, posso salientar os nomes de Sandra Benites (2015; 2018; 2020), Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen Schild (2016), Creuza Prumkwyj Krahô (2017a; 2017b), Célia Xakriabá (2018), Naine Terena (2007), Marcondes Namblá (2015), João Rivelino Rezende Barreto (2019), João Paulo Lima Barreto (2021), entre tantos outros.

perigos dos animais peçonhentos, a interdição de casamentos, o respeito sobre as matas e igarapés, a relevância dos sonhos na vida cotidiana, como se desviar da morte e das doenças, sobre o aprendizado da língua do pai (filiação patrilinear), entre outros pontos (Pereira, 2021, pp. 59-60)¹²⁸.

Também nesse sentido, partindo das pesquisas de intelectuais feministas, Maizza (2020) diz que o “cuidado” nos mundos indígenas pode ser entendido como “uma ética das relações mais que humanas” (Maizza, 2020, p. 224). Conforme aponta a autora, se, em outros períodos da história, o “cuidado” foi uma das formas dominantes de subjugar mulheres à dimensão de um comportamento instintivo ou ao âmbito do natural, a proposta agora é a de que a política contemporânea do “cuidar” assuma um compromisso “especulativo”, no qual tais direções afetivas podem ser modos transformativos de “imaginar mundos” (à maneira de Bellacasa [2017]). Por essas vias, entra então em jogo nas reflexões de Maizza (2020) uma ênfase sobre as relações de interdependência dos seres (Haraway, 2021a[2016]), uma virada que assume uma “política feminista de *compor com a Terra*” (Tola, 2016) e uma concepção do “cuidado” como “cura” (Stengers, 2017[2012]).

Ainda à vista do contexto Jarawara – povo com o qual a antropóloga realizou uma série de pesquisas (2009; 2012; 2014; 2017) – Maizza assinala que, para as suas amigas indígenas, os “cuidados” são constantemente endereçados aos diferentes seres além dos humanos, de modo que essas ações estão

¹²⁸ Preciso pontuar que as discussões elaboradas por Rosilene Fonseca Pereira (2013; 2021) também mobilizam reflexões dentro do campo da Antropologia da Criança (Cohn, 2013, 2021; Namblá, 2015; Tassinari, 2007). Se partimos das direções atentas à noção de pessoa, à fabricação de corpos e à consubstancialidade (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979; Coelho de Souza, 2004), podemos perceber que Pereira (2013; 2021) traz consigo tais conceitos e os desenvolve de forma aprofundada a partir da perspectiva das infâncias indígenas e memórias de sua própria infância, mobilizando as agencialidades de crianças como sujeitos no mundo e assim complexificando também os temas caros aos parentescos indígenas.

produzindo – de modo sistemático – “relações na diversidade” e na “dissidência” (novamente, *à la* Bellacasa [2017])¹²⁹. Logo, segundo a pesquisadora, faz-se necessário tratar assim de um *cuidar com* (Maizza, 2020; Maizza; Cabral de Oliveira, 2022).

Desse modo, a ênfase dada à “criação” e ao “cuidado” na região do Noroeste Amazônico reside também no destaque direcionado às plantas – à “criação” e ao “cuidado” *com* as vegetalidades, assim como assinala Maizza (2020) – para a produção de uma mulher Waíkhana. A partir das pesquisas de Pereira (2013; 2021), é possível entender que no processo de “criação de gente” é fulcral que as crianças ainda pequenas acompanhem suas mães e avós nas atividades da roça. E passem ainda por rituais de imunização com folhas e fumaça para adentrar em tais espaços (Pereira, 2021).

De acordo com a pesquisadora, conforme as crianças crescem, elas aprendem a cultivar as mandiocas e a falar com essas vegetalidades, são ensinadas sobre os diferentes tipos de manivas e acompanham o grande fluxo de circulação de estacas gerido pelas mulheres da família (Pereira, 2013; 2021). Nessa fase de crescimento da pessoa, elas são ensinadas ainda a respeito dos “pedidos de permissão” (Pereira, 2021, p. 63) para ingressar em lugares novos

¹²⁹ O conceito de *cuidar com* de Fabiana Maizza (2020) carrega também uma profunda contribuição das reflexões propostas por María Puig de la Bellacasa (2017), sendo que a ênfase na “diversidade” e na “dissidência” das relações de “cuidado” é indicação da última pesquisadora. Em tradução livre, assinalo uma passagem que trata de tais questões: “No entanto, para mim, pensar com cuidado decorre da consciência dos esforços necessários para cultivar o relacionamento na diversidade, o que significa, também, a construção coletiva e responsável do conhecimento que não nega o dissenso ou a impureza das coalizões. Ele fala de maneiras de cuidar das relações inevitavelmente espinhosas que promovem um pensamento-com rico, coletivo e interdependente, embora não contínuo” (Bellacasa, 2017, p. 79. Tradução minha). Originalmente: “Yet for me, thinking with care stems from awareness of the efforts it takes to cultivate relatedness in diverseness, which means, too, collective and accountable knowledge construction that does not negate dissent or the impurity of coalitions. It speaks for ways of taking care of the unavoidably thorny relations that foster rich, collective, interdependent, albeit not seamless, thinking-with” (Bellacasa, 2017, p. 79).

para que tenham – à vista disso – uma colheita de fartura, pois a “falta de respeito” pode desencadear insucessos à produtividade das roças.

Além disso, “roças invisíveis” – assim como salienta a autora (Pereira, 2021, p. 60) – são também mobilizadas nas trocas de plantas entre avós e mães, quando elas saem de seus lugares de morada e visitam umas às outras com caules de mandiocas e um variado número de sementes de diferentes vegetalidades (notadamente, vemos aqui um arranjo de parentesco patrilocal). Pereira (2021, pp. 60-61) conta mais sobre essas especificidades das itinerâncias realizadas por mulheres *com* manivas: “As trocas de conhecimento circulam entre as mulheres dentro do grupo de parentesco (avós, tias, primas, sobrinhas, netas), por exemplo, sobre plantas cuidadoras da roça, aquelas que cuidam das manivas, as que chamam a goma, entre outras”.

Por exemplo, ao se recordar das instruções de *Ion* – “mamãe” na língua Arapaço e Waíkhana (Pereira, 2013, p. 13); no caso, a senhora Nazária Fonseca, mãe de Pereira –, a autora descortina uma narrativa, tecida sob indicações bastante afetivas e bem-humoradas acerca do processo de aprendizado cosmotécnico para se fazer vingarem os clones das mandiocas na terra (vale frisar que tais relações com as mandiocas podem ser permeadas – inclusive – por muitos perigos¹³⁰). Ou, melhor dizendo, para se “criar gente” junto à “criação” justamente dessas plantas de mandioca. Mas, à dianteira das experiências com os

¹³⁰ A esse respeito, ver mais na Parte I.

vegetais, vemos também que se desenrola nessas dinâmicas um repertório que trata das especificidades de peixes e outros animais¹³¹:

As formulações dos conhecimentos são compartilhadas constantemente e à medida que a criança capta a informação ela constrói e reconstrói seus pensamentos. Recordo que apesar dos conselhos de minha mãe e a observação atenta de como ela fincava a estaca de maniva, nem sempre eu conseguia introduzir a estaca no solo corretamente e nascia de cabeça pra baixo. A *Ion* ria e chamava a atenção para olhar direito antes de criar uma maniva. E os segredos de mentalizar os nomes de peixes e animais grandes, além de ser divertido, instigava-me a perguntar para meus avós e assim aumentar minha lista de nomes dos animais. E com as manivas crescidas, prontas pra colheita, lá íamos nós arrancar mandioca. *Ion* também nos ensinava a técnica de como arrancar, cortar as pontas e arrumar no aturá para não machucar as costas de quem carrega (Pereira, 2013, p. 69).

Como nos mostra Pereira (2013), as crianças Waíkhana crescem numa vivência cercada de mandiocas e participando da fabricação de alimentos provenientes das plantas tuberosas. Nesse contexto, as roças se tornam locais primordiais de socialidade – onde os/as infantes vivem com suas mães e avós em constante aprendizado. Ali participam da formação de uma roça, ao mesmo tempo que aprendem ainda sobre como “embelezar” tais espaços e a respeito dos

¹³¹ De outra maneira, Luiz Costa, ao tratar de suas observações com os Kanamari – povo falante de uma língua da família Katukina –, evidencia as correspondências íntimas entre a produção do parentesco ameríndio, o cultivo de plantas de mandioca, os preparos culinários, os animais de caça e os rituais xamânicos. De certa forma, seu argumento mostra a diversidade de relações possíveis enredadas na seara de alimentos e parentes humanos, e ele vai além daqueles compromissos que já pontuei no presente item. Não poderei me deter a fundo no argumento do pesquisador, mas sinalizo aqui tal sugestão, pois acredito que ela abre possibilidades significativas e complexas a respeito dos modos de produção de parentes e plantas de mandioca nos mundos indígenas (apesar de entender que em sua pesquisa é bastante diminuta a relação dos espaços domésticos com a produção de corpos ameríndios). Nesse sentido, em resumo, nas palavras do antropólogo: “Se na domesticação de animais é praticamente impossível transformar a alimentação em comensalidade, no ritual do Devir-Jaguar a comensalidade das caçadas coletivas e das refeições comunais parece ofuscar a alimentação subjacente efetuada pelo chefe do subgrupo. Reunido aos membros de seu subgrupo, seus filhos, o chefe deve incentivá-los a entoar com ele as canções que regeneram a vida abundante da floresta, assegurando assim que a comensalidade e o parentesco não fiquem para trás. Terminado o ritual, as pessoas retornam a suas aldeias, onde continuarão a caçar os animais cuja existência ele tornou possível. Continuarão a partilhar a carne, acompanhada da mandioca cultivada na roça do chefe da aldeia. Comerão juntos, como fazem os parentes” (Costa, 2013, p. 494).

“cuidados” necessários para fabricar um corpo saudável. “Criar” crianças e “cuidar” de corpos aponta para uma relação indissociada da própria “criação” de plantas (de mandioca), do “cuidado” com as roças (“embelezar”) e dos conhecimentos sobre os animais:

As plantações de uma roça são pensadas, planejadas e criadas pelas mulheres e tem a participação efetiva das crianças que participam ativamente acompanhando as mães na arrumação do solo, na escolha de sementes, nas semeaduras, coleta de frutas e no processo de fabricação de derivados de mandioca. As atividades na agricultura são referências importantes de uma mulher, ela deve dispor de conhecimentos detalhados das plantas e sementes para embelezar as roças. As filhinhas, filhinhos, netinhas e netinhos, são essenciais nas atividades que desempenham as mães porque é com ela que compreendem os valores das plantas, sementes e trocas, os remédios e formas de cuidados com o corpo. As atividades são distribuídas gradativamente entre 4 a 6 anos, na plantação das manivas, por exemplo, recebemos orientação de nossa mãe, que nos aconselha que ao enfiar a estaca de maniva no furo da terra devemos conferir se os olhinhos da estaca estão virados para cima, e na hora que vai enfiando a estaca no solo deve-se dizer baixinho o nome de peixes e animais grande, por exemplo: “piraiba”, “pirara”, “anta”, “paca”, “urubi” e outros. Na hora de plantar as mudas de bananeira, se pega a muda e de costas para fora deixa cair na cova (Pereira, 2013, p. 69).

É amplamente conhecida a co-constituição de roças – e, por sua vez, de plantas – e pessoas nos mundos amazônicos¹³². À medida que avançamos sobre as realidades Arapaço e Waíkhana, entendemos que essas relações se mostram demasiadamente complexas. Como vimos, as “criações” e “cuidados” para com as crianças são forjados junto aos espaços dedicados aos roçados. Desde pequenas, elas aprendem uma série de práticas para que as atividades hortícolas persistam através dos anos e das gerações, e para que com isso um sentido de comunidade seja igualmente produzido. Um ponto fundamental é que as “criações” e os “cuidados” não estão dinamizados numa figura que ocupa uma

¹³² A esse respeito, ver mais na Parte I da presente pesquisa.

posição de centralidade na vivência com os conhecimentos, mas tais compromissos são apresentados num processo em conjunto com outros parentes mais próximos.

Algo semelhante foi observado por Oliveira (2016, pp. 236-253) em uma pesquisa com povos Tukano – ainda no Noroeste Amazônico –, onde a formação da menina/moça/mulher é também vivida – reiteradamente – no chão das roças e das “casas-cozinhas” ao lado de suas mães, tias e avós paternas. E, na mesma paisagem etnográfica, Francineia Bittencourt Fontes (2020) – pesquisadora indígena do povo Baniwa – trata da política partidária e do Movimento Indígena realizado por mulheres que se constituem por meio de questões voltadas à produção de mandiocas e outras plantas das roças. Mas, ao mesmo tempo, a autora também assume fortemente uma socialidade de parentes – avós, mães, tias e sogras – e uma interlocução frequente com mulheres indígenas de outros povos avizinados¹³³.

¹³³ Acredito que, para compreender as relações de “cuidado”, é preciso que tenhamos um horizonte engajado com as narrativas e histórias que tratam dessas ações. Não é à toa que componho tais discussões desse item com um grande número de citações, pois elas são exatamente traduções dessas composições plantas-mulheres/plantas-crianças/plantas-homens/plantas-pessoas. Diante desse compromisso, transcrevo uma passagem importante das reflexões de Francineia Bittencourt Fontes (2020), na qual há uma evidente relação entre “cuidado” e “criação”, ao mesmo tempo que também são acionadas parentelas e roças às (cosmo)políticas cotidianas e partidárias das mulheres indígenas. Vejamos o que a pesquisadora diz: “Uma das metas que pouco a pouco vai se concretizando nas histórias das mulheres [indígenas] é seu aparecimento no campo da política partidária e eu acredito que nós conseguiremos ocupar os espaços, e espaços que hoje somente homens ocupam. Não é por acaso que nós hoje estudamos, lutamos e nos organizamos. Hoje, estou aqui falando por elas, levando as vozes das minhas avós e bisavós que já não estão aqui, mas seus pensamentos e falas continuam vivos, vão repassando para os nossos filhos e filhas e assim sucessivamente. Também somos nós que transmitimos conhecimentos para as crianças, pois possuímos linguagens próprias e adequadas, possuímos modos certos de transmitir conhecimentos para cada fase da vida dos nossos filhos. As avós e tias ajudam na educação. Somente com o tempo é que o pai irá ensinar aos seus filhos e filhas sobre os diversos saberes próprios de sua etnia. Nós que somos indígenas vamos entender muito daquilo que eu estou me referindo. Nós cuidamos da vida, cuidamos da casa, cuidamos do ambiente fora de casa, cuidamos da comunidade com outras mulheres. Somos solidárias nos trabalhos de roças, quando somos convidadas, todas participam, somos solidárias quando alguém passa necessidade. Assim como aprendi com minha mãe e avó, e nas minhas andanças vejo que em muitos momentos difíceis a última palavra é feminina” (Fontes, 2020, pp. 184-185).

Sem demora, exponho abaixo as observações de *Ion* Fonseca sobre as questões emergentes das relações íntimas com as parentelas no que tange as “criações”:

Ela [Nazária Fonseca] continua: tudo aprendemos quando criança, na hora de plantar, de arrancar, replantar, capinar, tudo. As velhas têm segredos para “roça nunca acabar”. Aprendi um pouco com tia Mariquinha, tia Caridade, porque mamãe não se criou com mãe dela e plantava tudo misturado com maniva, depois que arrancava é que separava (Anotações, caderno de campo, 2019). Importante notar que embora sua mãe não conhecesse as técnicas tradicionais do plantio das manivas por ter perdido a mãe ainda criança, suas tias foram referências importantes no processo de aprendizagem como um todo (Pereira, 2021, p. 42).

A partir de outro contexto, entre os Galibi-Marworno – os quais vivem na região da bacia do Rio Uaçá (AP), falantes de uma variação do crioulo da Guiana Francesa –, Antonella Maria Imperatriz Tassinari (2016) destaca também que as roças e casas de farinha desse povo são espaços conviviais e cotidianos de “aprendizagem intergeracional” (Tassinari, 2016, p. 68). Onde emergem os processos educativos de crianças e, novamente, assim como relatei anteriormente, produzem um sentido de coletividade para uma família extensa matrilocal (uxorilocal).

Por esse ângulo, entre os sujeitos do povo Galibi-Marworno, assim como nos contextos citados acima, “criar gente” (Pereira, 2013) repercute ainda uma ênfase redobrada sobre o corpo. Pois, como observa Tassinari (2016), desde a gestação da mulher até a autonomia adulta do progênito para as tarefas de subsistência locais, a progressiva maturação de crianças e jovens passa pelos “cuidados” gestacionais da mãe e outras especialistas, nas relações apreendidas no chão das aldeias com diversos parentes, nas tarefas desses/dessas “aprendizes”

com as plantas cultivadas, nos processos de fazer alguns tipos de farinha, numa atenção sobre as dietas alimentares e assim por diante.

Em uma dessas observações das atividades nas roças do povo Galibi-Marworno, Tassinari (2016) descreve com minúcia de detalhes as interações entre as pessoas aparentadas – de diferentes faixas etárias e de gênero –, interações que despontam sobre a ativa aprendizagem de crianças em tarefas que necessitam de uma força coletiva para serem realizadas. Tal atividade mobilizada por adultos também está atenta às fases de maturação dessas pessoas menores e respeita os desejos que elas sentem de contribuírem ou não com as dinâmicas necessárias para, por exemplo, ajudar a abrir um novo roçado:

Durante um mutirão de plantar, as atividades são divididas por gênero e idade, e a tarefa das crianças maiores (*txiom* e *txifam*) e das moças (*txijonfi*) é buscar as manivas cortadas por homens mais velhos e jogá-las nas covas abertas por homens e rapazes (*txijonjon*). As covas são, em seguida, fechadas pelas mulheres adultas. Não se espera nenhuma ajuda das crianças menores (*mimi*) e estas passam boa parte do tempo se divertindo em pular os troncos queimados na coivara, descansando sob tendas improvisadas com folhas de palmeira, observando os passarinhos, animaizinhos e insetos da roça e acompanhando as atividades dos adultos. Às vezes, se propõem a ajudar em alguma atividade e, prontamente, os adultos lhes ensinam como fazer. A aprendizagem, portanto, depende da iniciativa infantil, tanto em observar as atividades sendo realizadas pelos adultos quanto em tentar imitá-los (Tassinari, 2016, p. 86).

Desse jeito, e agora de volta ao Alto Rio Negro, a obra de Pereira (2013; 2021) é sagaz ao destacar que a sistemática “criação de gente” recobre uma série de vivências que formam crianças a partir das experiências práticas – e mais ordinárias – nas interações cotidianas, com respeito às etapas de formação dessas pessoas, ao passo que as aprendizagens vão operando – de forma alargada – conjuntamente com as mães, pais, tias e avós dos infantes. Desse modo, podemos

inserir ainda um sentido coletivo para o “criar”, dada a impossibilidade de conceber o “indivíduo” (o Um) na cosmologia ameríndia. No caso, “criar gente” dá sentido à indianidade, faz emergir Waíkhana enquanto um povo (o múltiplo). Portanto, é preciso indicar que “criar gente” – ou, de outro modo, lembrando da genealogia das discussões, “fabricar corpos” – implica, inclusive, “criar” em coletividade plantas de mandioca.

Essas “criações” correm em vias de mão dupla, já que as formas de “criar” plantas lembram as formas de “criar” pessoas (e vice-versa – à maneira de Haudricourt, 2013[1962b]). Mas, certamente, as plantas de mandioca das roças também participam ativamente das “criações” de pessoas Waíkhana (tanto no que tange a uma direção direta com as plantas nas atividades das roças e cozinhas quanto sob a nutrição à base dos próprios tubérculos). E, em paralelo, enquanto “cuidados” são endereçados às plantas – em uma série de ações técnicas e outras de ordem mais simbólicas –, tais compromissos de “cuidado” igualmente garantem o zelo por essas crianças, que mais tarde se tornarão pessoas adultas que cresceram sob os “cuidados” providenciados pelas plantas de mandioca.

Assim, fazer emergirem histórias da relação *com* as plantas (de mandioca) sob a chave do “cuidado” é uma das formas de dar um contorno acentuado às agencialidades das diversidades vegetais. E devo ressaltar ainda que as reflexões de Pereira (2013; 2021) se somam em grande medida com a produção de outras pesquisadoras que também estão interessadas no “cuidar” como tradutor de tais relações, pois as formas de fabricar corpos humanos e cultivar plantas de mandioca estão de acordo com as práticas efetuadas entre vários povos indígenas.

No cerrado brasileiro, Morim de Lima segue as plantas de batata-doce das aldeias do povo Krahô e, por meio de uma “microsociologia dos afetos” (2016, p. 37), observa que “cuidar bem” dessas vegetalidades é algo capaz de fazer com que elas brotem para aquelas/es que as cultivam. De modo oposto, a falta de “cuidados” com as batatas-doce pode produzir vinganças com doenças endereçadas às pessoas humanas, além de as plantas ainda serem capazes de fugir para outras roças. Já os espíritos delas – e de outras plantas cultivadas – conseguem seduzir pessoas, torná-las pajés e, além de tudo, matá-las. Nesse contexto, “cuidar” das plantas também está relacionado ao desejo que elas têm – as plantas cultivadas – de escutar os cantos de suas agricultoras e seus agricultores. Sobre tudo, assim como aponta a autora: “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” (Morim de Lima, 2016, p. 73).

A dimensão do “cuidar” possibilita ainda um mergulho no mundo Jamamadi, estes que são povos distantes – espacialmente – daqueles descritos por Morim de Lima (2016) e um tanto mais próximos do povo ao qual pertence Rosilene Pereira. Shiratori (2018), ao seguir as relações afetivas dos Jamamadi, observa que as plantas das roças – inclusive, as plantas de mandioca – recebem a mesma atenção que as crianças da aldeia e os animais de criação¹³⁴. E, aspecto

¹³⁴ Em suas incursões iniciais ao campo, Karen Shiratori (2018) observa com atenção as relações de “cuidado” emergentes nesse contexto ameríndio. Sinalizo uma dessas observações em uma passagem exemplar: “A impressão visual inicial é de certa ‘desordem’, como se as coisas estivessem espalhadas ou tivessem sido esquecidas fora de seu lugar. Porém, aos poucos, a perplexidade da invasão vegetal da aldeia foi cedendo lugar para a compreensão da atenção extrema que devotam às plantas e o que me parecia descuido tornou-se cuidado. Passei a notar que eles sempre limpavam em volta das plantas jovens que ainda estavam brotando, por vezes, construindo cerquinhas ao seu redor ou plantando-as em latinhas para que as formigas não as atacassem. Cotidianamente, visitavam seus roçados para limpá-los, a fim de certificar-se de que nenhum animal atacava os cultivares e, principalmente, para “espiar” (tradução do verbo *kakatoma*), ação que abarca o cuidar, um modo de promover o desenvolvimento semelhante ao olhar cuidadoso que dirigem aos seus filhos e animais de criação” (Shiratori, 2018, pp. 24-25).

próximo ao que acontece no contexto krahô, no jamamadi os espíritos das plantas podem se vingar com doenças pela falta de “cuidados” endereçada a elas por seus cuidadores e suas cuidadoras. Mas também as vegetalidades respondem com abundância e benevolência aos “bons cuidados” recebidos (Shiratori, 2018, p. 150).

De novo, aqui as almas das plantas podem também fugir para outras aldeias, caso sejam “mal cuidadas”: “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” (Shiratori, 2018, p. 281)¹³⁵.

Em suma, entender as relações plantas-humanos a partir da chave do “cuidado” e da “criação” permite uma série de narrativas e discussões que

¹³⁵ Em pesquisa com o povo Jamamadi, Karen Shiratori (2018) produz uma etnografia que traz muitos detalhes sobre as especificidades das plantas em um contexto amazônico. Para além das generalizações que esbocei aqui na chave das “plantas cultivadas” – as quais funcionam como uma mirada panorâmica sobre as próprias plantas. Em ambos os casos – tanto na minha pesquisa quanto na de Shiratori –, há ainda o interesse em uma agencialidade das plantas de mandioca. Mas a autora, além de dar singularidade às mandiocas, elabora ainda observações sobre as especificidades de outros tipos vegetais a partir da chave do “cuidado”. A pesquisadora, ao narrar sobre um episódio de “falta de cuidado” para com uma mangueira, acaba por desvelar também as particularidades sobre tal árvore: “Há alguns anos Moaci [interlocutor da autora] plantou uma mangueira no fundo de sua casa, na aldeia São Francisco. Contudo, as crianças não a tratavam bem, tiravam seus frutos antes que amadurecessem, batiam em seu tronco e arrancavam suas folhas. *Maka abono*, o duplo da mangueira, ficou com raiva da falta de cuidado do pai e derrubou um dos filhos de Moaci quando o menino subiu em seus galhos. Ele despencou da mangueira e quase morreu” (Shiratori, 2018, p. 151). Já em outro momento, ao contar sobre sua experiência com um cajueiro, observou: “Certa vez, tive uma experiência desagradável com o duplo desta planta [caju] na aldeia Pauzinho. De madrugada, escutei gritos estranhos e uivos chorosos do lado de fora da casa onde dormia. No dia seguinte, conversando com meus vizinhos, contei constrangida o que havia se passado na noite anterior. Constrangida pelo medo que sentira, sugeri que poderia se tratar de uma onça ou outro animal. Eles descartaram a possibilidade de forma categórica, pois, para eles era muito claro que se tratava do comportamento típico do duplo do caju, que ‘gosta de manganhar dos outros’. Em virtude do meu interesse insistente pelo tema das plantas, o caju que está plantado ao lado da casa onde eu vivia quis fazer uma brincadeira comigo. Eles aconselharam fortemente a plantar minhas próprias árvores e cultivares para que eu tivesse filhos que me protegessem” (Shiratori, 2018, p. 151).

apresentam a ebulição de tal intimidade. E, diga-se de passagem, intimidade que é, por vezes, bastante perigosa¹³⁶.

Desse modo, o conceito de *cuidar com* (Maizza, 2020; Maizza; Cabral de Oliveira, 2022) é também significativo para nós, pois salienta que essas relações são acima de tudo políticas, diversas e possibilitam o cultivo da diferença. Sendo que o *cuidar com* expressa a relacionalidade dos viventes de Gaia (*à la* Stengers [2018(2007)] e Haraway [2015]), fazendo assim com que a descentralização da chave antropocêntrica das relações inflame as políticas – por exemplo, de parentesco – de outros seres que não os humanos.

Logo, em um engajamento técnico e afetivo, Pereira (2013; 2021) descortina suas parentelas vegetais numa convivência bastante afável, mas nem por isso menos perigosa.

6. Uma “bolsa de ficção” e um aturá amazônico: a propagação vegetativa nos terrenos acadêmicos e/ou sobre um trânsito entre mundos

As discussões e narrativas anteriores sistematizam, principalmente, a relação de *Ion* e Pereira, com um recorte dedicado à vida desta última quando era ainda uma criança. A seguir busco acompanhar as problemáticas de uma mulher já adulta com os dilemas que envolvem sua formação acadêmica nos grandes centros urbanos do Brasil. Diante disso, o que vemos são questões geracionais e suas controvérsias, situadas na conservação do “cuidado” com as plantas de mandioca.

Ora, o que se apresenta nesse contexto é que os conhecimentos técnicos necessários para o cultivo dessas plantas não estão em conformidade com as

¹³⁶ Ver mais na Parte I.

ações esperadas por Nazária Fonseca. Sendo que Pereira e seu irmão – o qual “faz as coisas de qualquer jeito” (Fonseca *apud* Pereira, 2021, p. 41) – não cumprem com os “cuidados” corretos, como outrora lhes foram ensinados. O profundo pesar de *Ion* Fonseca subscreve a possibilidade de as suas plantas de mandioca desaparecerem mesmo de suas roças. Isso porque a falta de continuidade de um modo de relação específico nos espaços de cultivo pode implicar na tristeza das vegetalidades mandioqueiras.

Frente às errâncias por veredas marcadas pela afetuosidade, é importante recorrer novamente ao que diz Maizza (2020) – inspirada por Bellacasa (2017) –, quando afirma que as relações de “cuidado” entre mulheres indígenas e suas plantas trazem incutida ainda a questão das “dissidências”, de modo que uma série de conflitos podem vigorar e repercutir nesses contextos relacionais. E entendo que essas “dissidências” não são inflamadas somente dentro dos espaços de roça e/ou nos limites aldeãos, mas os afetos – entre plantas e pessoas – acompanham os sujeitos em trânsitos entre mundos, até mesmo num certame mais “multissituado” (Marcus, 1995)¹³⁷.

Nesse sentido, abaixo vemos mais sobre as reclamações de Fonseca, o choro das plantas de mandioca e as controvérsias emergentes no contexto altonegrino:

Nas memórias de Nazária [a *Ion*, a mamãe], em relação aos cuidados e à posição de plantio das plantas numa roça são importantes; segundo ela, nossa geração não

¹³⁷ Entendo que a questão do “multissituado” para George Marcus (1995) compreende os conteúdos da diferença emergentes de um mesmo sujeito nos diversos locais em que ele pode se apresentar. Por exemplo, no caso de Rosilene Pereira, vemos que suas posições no âmbito universitário e no seu local de residência no Alto Rio Negro exibem especificidades próprias a esses contextos. Ao mesmo tempo que sua presença junto aos seus familiares projeta e revela novas problemáticas à pessoa de Pereira. Nesse sentido, antropóloga e pesquisadora acadêmica/mulher indígena em contexto urbano/filha de Nazária, todas essas características exibem as perspectivas do sujeito em questão a partir do lugar em que ele é projetado.

sabe. Vejamos como ela explica a relação entre as plantas que cuidam das manivas. Ela diz: “pra chamar mandioca, para abanar roça, pra dá goma, tem planta, tem que plantar elas nos pontos certos, não em qualquer lugar, não; teu irmão faz de qualquer jeito, ele também não aprendeu, tenho muita tristeza que minhas manivas estão abandonadas, tem que fazer outra roça e plantar logo, elas estão chorando, elas são gente. Ninguém pode jogar fora nem um pedacinho, porque elas dizem ‘minha dona me abandonou’, aí ficam chorando” (Pereira, 2021, p. 41).

Diante do contexto do relato, é notório que Pereira assume suas aflições por certa “desposseção” no ambiente urbano, comparado-se com a vida nos sítios mais afastados das cidades. Ao mesmo tempo, sua mãe também indica as consequências geradas pela falta de “cuidados” com as plantas das roças. Mas, por outro lado, entendo que tais problemáticas geracionais e contextuais podem ser recobertas por alguns apontamentos significativos. É preciso considerar que a formação de Pereira enquanto pesquisadora – educadora, bióloga, mestra e doutora em antropologia – passa deveras por inventariar ao longo de sua vida adulta uma série de fotografias, narrativas e observações que têm como foco também as plantas (de mandioca). Dessa forma, os interesses aqui parece que se confundem um pouco – ou, de outra maneira, se aliam intimamente, uma vez que os propósitos da autora com as plantas de mandioca produziram pesquisas e reflexões que trataram delas em sua complexidade, de modo a evidenciar a grande diversidade de mandiocas, suas características e nomes, os vínculos (afetivos) delas com outras plantas, as narrativas despontadas *com* mandiocas e o cultivo dessas vegetalidades por parte das mulheres de sua comunidade (lembrando, aliás, das inúmeras circulações das parentelas *com* manivas).

E acredito que essas pesquisas acadêmicas foram um dos modos encontrados pela autora de salvaguardar os conhecimentos que aprendeu no processo de sua “criação” (da criança à mulher adulta). Assim, levando em

consideração os rolos compressores que assolam florestas e suas gentes ou o “liquidificador modernizante do Ocidente” (Viveiros de Castro, 2015a, p. 15), é possível afirmar que Pereira (2013; 2021) oferece ao “mundo dos brancos” histórias de perseverança de plantas e povos indígenas, modos alternativos de imaginar e lutar em defesa de um futuro menos precário e insere os conhecimentos acadêmicos dentro das (cosmo)políticas indígenas.

Ao mesmo tempo que conjecturo também que está em jogo nessa relação mulher-planta a “sedução das mandiocas” (Cabral de Oliveira, 2019) em direção de Rosilene Pereira. Nesse compromisso relacional, as plantas tuberosas mobilizaram suas vontades e “histórias interessantes”¹³⁸ na autora para que ela pudesse propagar – fincando os clones de mandioca no chão da pesquisa brasileira – mais vegetalidades mandioqueiras.

A dedicação e o interesse de recolher histórias de mulheres junto de suas plantas (e histórias de plantas junto de suas parentelas humanas), faz com que Pereira (2013; 2021) – quando confronta de perto tais relações – traga também um número imenso de outras narrativas mandioqueiras para dentro de suas reflexões acadêmicas. O movimento da pesquisadora de ir atrás de uma formação em um campo mais hegemônico de conhecimento provoca ações de indigenização desses mesmos espaços. Sem dúvida, isso confere a eles uma fricção institucional disruptiva. Enquanto que possibilita ainda que essas experiências universitárias sejam atualizadas para contribuir para as demandas das políticas indígenas, e, em algum grau, para as aflições de sua *Ion*.

De certa forma, me ocorre pensar que o interesse de Pereira por produzir pesquisas acadêmicas se aproxima da mesma vontade mobilizada por Davi

¹³⁸ À maneira de Donna Haraway (2016).

Kopenawa (2015[2010]) em seus compromissos públicos no “mundo dos brancos”. Pois, o xamã yanomami em questão pretende que suas palavras sejam ouvidas pelo maior número de pessoas (tanto com um compromisso voltado à sua própria parentela – filhos, genros, sogros e cunhados – quanto com os não indígenas) e é então com essa responsabilidade nas mãos que ele trafega – incansavelmente – entre mundos.

Por exemplo, ainda no prólogo de *A queda do céu* (2015[2010]), Kopenawa diz que com seu livro está entregando palavras novas aos não indígenas, de modo que essas gentes possam conhecer mais sobre a realidade dos povos indígenas. Sendo também que o líder indígena deseja que suas palavras avancem sobre as gerações, até elas serem conhecidas o mais longe possível, até o ponto de os não indígenas cessarem a vigente destruição das florestas e de seus povos. E, numa mensagem interrogativa, o xamã nos confronta: “Quem sabe assim eles [os “brancos”] finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito?” (Kopenawa; Albert, 2015[2010], p. 66).

Então, por qual motivo as movimentações de Pereira também no “mundo dos brancos” não revelariam ainda as próprias plantas de mandioca para o centro de seus itinerários *multissituados*¹³⁹?!

Nesse vai e vem, entendo que Pereira (2013; 2021) enterra algumas manivas no solo-texto da academia e dali para frente a eficácia da propagação vegetativa se realiza com êxito. Não é por menos que nos acervos institucionais

¹³⁹ “Multissituados” assim como entende George Marcus (1995).

de repositórios de bibliotecas públicas¹⁴⁰ brotam os clones da Maniva Abacaxi, Maniva Açaí, Maniva Baixinha, Maniva Banana, Maniva Boca preta, Maniva Bodó, Maniva Camarão, Maniva Cana, Maniva Chorona, Maniva Comandante, Maniva Fina, Maniva Ingá, Maniva Matrinxã, Maniva Milho branco, Maniva Sumaúma, Maniva Santomé, Maniva Seis meses, Maniva Surubim, Maniva Jacundá, Maniva Japurá, Maniva Jibóia, Maniva Juriti, Maniva Onça, Maniva Flor, Maniva Pacu, Maniva Yanomami, Maniva Trovão, Maniva Tucumã, Maniva Umari e por aí vai (ver mais na Tabela 1 elaborada por Pereira [2021, pp. 40-41]).

Nesse sentido, seria um grande equívoco tratar as relações de Pereira com as plantas (de mandioca) como afastadas de qualquer dimensão de “cuidado”, tendo em vista um longo processo universitário que arregimenta as vegetalidades para dentro de sua formação/“criação acadêmica”. A pesquisadora insere no plano político – em um diálogo constante entre “Educação indígena” e “Educação acadêmica” (Pereira, 2021, p. 58) – as relações que mantém com as plantas em dinâmicas que abrangem processos de pesquisas em suas diferentes etapas formativas (graduação/pós-graduação). Sem deixar de indicar ainda os confrontos e questões que tais escolhas – de formação acadêmica (também) *com* as plantas – podem gerar em seu contexto natal (a notar as “relações espinhosas” de Bellacasa [2017], mobilizadas por Maizza [2020] quando trata das relações de “cuidado” nos mundos indígenas).

O “cuidado” pode ser entendido ainda na chave das reflexões acadêmicas mobilizadas por Pereira em sua trajetória de pesquisas. Nesse sentido,

¹⁴⁰ Nota-se o repositório da biblioteca da Universidade Federal do Amazonas na passagem de Rosilene Pereira no mestrado (<https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2868>). E o repositório da Universidade Federal de Santa Catarina, referente ao seu título de doutora (<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/231199>).

compreendo que o “cuidar” aqui se ajusta à imagem-memória da “folha de doutor” sugerida pela própria autora (2021, pp. 70-71), na qual o fragmento esqueletizado é capaz de acionar histórias de uma vivência na roça desde a mais tenra idade, impulsionando assim análises sobre as problemáticas do presente e projetar possibilidades de um futuro *com* plantas.

As palavras de Rosilene Pereira nos contam mais detalhadamente sobre a inspiradora história da sua “folha de doutor”. Aliás, “folha” que voa e ultrapassa os limites dos espaços dedicados às culturas vegetais:

Em meio a inúmeras memórias, revendo meu arquivo fotográfico de campo, encontrei imagem de uma folha vegetal em decomposição e levou-me a refletir sobre palavras que ouvi quando criança durante atividades na roça. Quando olhávamos no solo de terra firme aquelas folhas caídas meus pais diziam: “é a folha de doutor! Pega e olhe... através dela você pode enxergar o outro lado!” Lembro que eu e meus irmãos nos divertíamos usando como se fosse uma lupa”. Lembrança presente na memória, vem à tona quando me debruço nos livros e papéis. As leituras são como olhar através dos furos da folha, olho a imagem do outro lado, perpassando as nervuras uma espécie de peneira que filtra dados, traduzindo na linguagem acessível a outros pesquisadores e pensadores (Pereira, 2021, p. 70).

Relacionar-se com as vegetalidades do chão amazônico permite que se veja “através delas” – a folha é a “lupa” da pesquisadora – cuja função foi aprendida com sua mãe e pai na roça – que “cuida” das diferentes formas de vida em um *continuum* roça-universidade-mundos (Pereira, 2021, p. 70). E os sentidos do “cuidar” repercutem sobremaneira na “criação” de uma mulher adulta. Se forjar enquanto sujeito do povo Waíkhana – e ao mesmo tempo também como uma pesquisadora indígena e mulher indígena – sem dúvida envolve diversas formas de “cuidados” endereçados às plantas (de mandioca), e considerando, também, as problemáticas emergentes *com* as vegetalidades cultivadas.

Vale lembrar mais uma vez, nos mundos indígenas é impossível separar as histórias de “cuidados” *com* as plantas das histórias de “criação de gente” (Pereira, 2013), por isso é imprudente dissociar histórias de mandiocas das histórias de povos indígenas que as plantaram, clonaram e manejaram. Nas lutas contemporâneas dos movimentos indígenas, é ainda impensável não friccionar o “mundo dos brancos” diante das cosmopolíticas ameríndias. E também não se cogita tratar de práticas técnicas sem se valer de uma dimensão afetiva e arriscada. Dessa forma, “criar gente” e “criar” mandiocas são “cuidados” intimamente relacionados.

Ao trazer à reflexão as questões apontadas até aqui, é curioso notar que a insistente demanda por atenção das plantas de mandioca às suas cuidadoras humanas provoca nas últimas um desejo de não permitir, em hipótese alguma, quebrar os laços de “cuidado” que amarram os compromissos éticos e estéticos dessas relações¹⁴¹. Isso para não deixar as vegetalidades chorando nos espaços de

¹⁴¹ Logo abaixo realizarei uma aproximação entre as discussões mobilizadas por Rosilene Fonseca Pereira (2013; 2021) e aquelas produzidas outrora por Ursula K. Le Guin (2021[1996]). Esta última produz uma diferenciação importante entre os objetos masculinos (por exemplo, armas e espadas), os quais repercutem em histórias heroicas e de violência, e os objetos femininos (bolsas e recipientes), os quais devolvem histórias de vida para a humanidade. Adianto aqui a reflexão, pois acredito que a manutenção dos laços de “cuidado” forjados por Pereira em direção das plantas cultivadas – especialmente, das plantas de mandioca – se aproxima da confecção de cintos de algodão – realizada por mulheres Quéchua-lamas – observados em um texto de Luisa Elvira Belaunde (2016). O cinto de algodão assim como a bolsa de Le Guin estabelecem diferenciações entre gêneros, ao mesmo tempo que efetivam ainda as consequências éticas mobilizadas com cada um desses objetos. Diferentemente de Le Guin, Belaunde expõe uma complementaridade de gênero sugerida aos mundos indígenas, o que não deixa de confrontar também as diferenças produzidas em tais universos. O que me interessa nessa nota de rodapé é evidenciar que as relações de “cuidado” endereçadas às vegetalidades por Pereira, além de se aproximarem da bolsa de Le Guin, também são equivalentes aos cintos de algodão produzidos pelas mulheres Quéchua-lamas. Para construir uma imagem mais sólida do meu interesse por essas aproximações, recorro ao que aponta Belaunde e assim sugiro compromissos aproximados por meio de objetos sob responsabilidade de mulheres: “No que diz respeito à força das mulheres, ela está ligada à resistência dos laços, especialmente, dos tecidos de algodão que não se desfazem facilmente e servem para amarrar as coisas e as pessoas. Sentadas no chão, elas tecem cintos *chumbes* que os homens usam amarrados ao redor do estômago, em cima do umbigo. Dizem que um homem que carrega muito peso sem a proteção do *chumbe* coloca a saúde em risco, pois as vértebras e os órgãos internos poderiam sair do lugar. É a força da mulher, feita de suave algodão das roças, que tece os laços e os circuitos de comunicação que movimentam o tempo e mantém os corpos e o território juntos” (2016, p. 52).

roçados, entendo que há uma maneira arapaço de aferir ações que impossibilitem tal desarmonia. Técnicas agrárias e ritmos constantes de plantio são desprezados para permitir a propagação de novos clones e seguir “cuidando” dessas plantas sedentas por afetividades mais aproximadas.

Por outro lado, quando o choro vegetal se instaura e não existe exatamente uma possibilidade de estancá-lo com os conhecimentos de outrora e com a proximidade também exigida pelas plantas de mandioca, parece-me haver soluções atualizadas que são nutridas próximo aos compromissos de “cuidado” aprendidos na mais tenra idade. Especulo dizer que, por meio da maneira pela qual Rosilene Pereira endereça “cuidados” às mandiocas, ela tenta – paulatinamente – se engajar nas práticas aprendidas com as suas parentes humanas no que tange à substância dessa relação. Porém essas soluções não deixam de evidenciar ainda uma forma específica nascida de um trânsito – contextual – entre mundos.

No entanto, mesmo com essas novas formas de relação de “cuidado”, será que as mandiocas não continuam a chorar nas roças de *Ion* Fonseca? Porventura, os “cuidados” dinamizados por Pereira são realmente eficazes para sanar as reclamações de tais plantas? Por outro lado (e de modo semelhante), dos olhos da pesquisadora indígena lágrimas também não rolam à medida que as mandiocas invadem seus sonhos e a interpelam sobre seus desejos de planta, reclamando pelo “cuidado” mais achegado de Pereira?

Mas, antes de encerrar esse item – e ainda sem responder as questões feitas logo acima –, aproveito para dizer que compreendo que o compromisso de Pereira (2013; 2021) com as plantas (de mandioca) pode ser aproximado à

“teoria da bolsa de ficção” da escritora Ursula K. Le Guin (2021[1996]). A “teoria” propõe que as “bolsas” foram manufaturadas – “a primeira tecnologia humana foi provavelmente um recipiente” (Le Guin, 2021[1996], s/p) – para que se pudesse carregar nelas raízes, sementes, frutas, folhas etc., desde o período paleolítico até o momento atual.

Essa “bolsa” é um artefato oco, que ostenta por dentro também a centralidade do alimento vegetal na “pré-história” do mundo. Aliás, consumo de uma dieta que permitiu que os seres humanos pudessem continuar vivos. Ao mesmo tempo, o recipiente com uma abertura em uma de suas extremidades expõe novas narrativas que se contrapõem ao mito do herói (a estória do triunfo masculino da humanidade), pois só um recipiente é capaz de carregar coisas. Diferentemente da égide heroína – e mortífera – que se alonga e se objetifica por meio de espadas, armas, ossos, lanças e flechas (Le Guin, 2021[1996]).

Diante dessas reflexões propostas pela pesquisadora Le Guin, em certa ocasião, eu e Rosilene Pereira escrevemos juntos um texto que tratava da pandemia de Covid-19¹⁴², e nele havia a ilustração de uma mulher indígena que carregava consigo um aturá repleto de mandiocas. A certa altura da nossa pesquisa, minha amiga contou que se reconhecia muito naquela imagem. Ela me disse: “achei tão bonitinho o desenho, porque consegui me enxergar nele” (Pereira; Andrade Neto, 2020, p. 307).

Para quem desconhece, aturá é um cesto de fibra vegetal, que é pendurado por uma faixa sustentada pela cabeça, geralmente utilizado para o transporte e carregamento de raízes, sementes, frutos e galhos. Correndo os olhos sobre o

¹⁴² Ver mais no artigo “Os pássaros dos sonhos”, de Rosilene Fonseca Pereira e Alberto Luiz de Andrade Neto (2020).

desenho selecionado por Pereira para nossa pesquisa de outrora, podemos ver também a figura feminina segurando um bebê; à sua frente correm as águas de um rio, atrás, uma grande planta de mandioca manifesta suas volumosas folhas “espalmadas” e é possível também admirar suas robustas raízes enterradas no solo verdinho e amarronzado. Aqui o aturá amazônico e a “bolsa de ficção” de Le Guin (2021[1996]) se encontram, pois em ambos os casos histórias *com* plantas brotam para tratar da nutrição de vidas e forjam um insistente interesse de produção de narrativas não heroicas.

Uma vez que com as histórias de aveias silvestres e batatas depositadas nas sacolas da humanidade, a escritora de ficção científica estadunidense quer trazer de volta à vida as pessoas que foram soterradas pelos sistemáticos enredos com desfechos dramáticos: guerras, escravização, holocausto e apocalipse (e seus fins de mundo[s]). Como ela aponta: “Finalmente, está claro que o herói não parece bem em uma narrativa-bolsa. Ele precisa de um palco ou de um pedestal ou um pico de montanha. Você o coloca em uma bolsa, e ele parece um coelho, ou uma batata” (Le Guin, 2021[1996], s/p). E a autora finaliza: “É por isso que eu gosto de romances que em vez de heróis eu tenho pessoas neles” (Le Guin, 2021[1996], s/p).

Portanto, o recipiente-bolsa carregado por Pereira ao longo de suas caminhadas entre mundos, é capaz de “cuidar” das plantas justamente por seu desejo renovado de contar – e/ou de “criar” – histórias de pessoas *com* plantas e não de heróis com as ditas “conquistas” (e aqui não posso obviamente deixar de mencionar também a presença de padres e freiras entre os povos do Alto Rio Negro, com seus interesses “heroicos” de “salvar” as “almas perdidas” dos povos indígenas, num período da história dessa região brasileira que está

intrinsecamente marcado na trajetória de vida de Pereira). Mas ao coletar e depositar mandiocas e manivas (clones) dentro de seu aturá-acadêmico, Pereira (2013; 2021) faz crescerem – em abundância – alternativas frente aos horrores das colonizações, dominações e tragédias de todos os dias. E é com esse aturá cheio de mandiocas – e algumas estacas caulinares dentro dele – que a antropóloga indígena/a mulher waikhana tenta forjar o por vir de suas(seus) parentes plantas e de “cuidar” das parentelas humanas presentes e vindouras.

7. “Tratamento do outro”: interações cosmotécnicas na Amazônia e na Melanésia

Ao seguir os clones de plantas de inhame (*Dioscorea alata L.*) das roças da Nova Caledônia, Haudricourt (2019[1964a]) sustenta que as formas com que os povos neocaledônios – principalmente, os Kanak – percebem a vida e a morte, instauram os clãs, estabelecem chefias, compreendem as dinâmicas agrárias (roças/capoeiras) e se relacionam com os povos estrangeiros são homólogas àquelas mesmas relações desprendidas com essas vegetalidades tuberosas. De fato, o pesquisador está bastante interessado nas dimensões técnicas, morais e intelectuais¹⁴³ que circunscrevem o universo da agricultura para os mais diversos povos da Terra (aliás, tal tom ambicioso de Haudricourt pode ser conferido também em livro escrito com Louis Hédin [1943] e ainda em alguns artigos publicados pelo etnólogo francês – 1962a; 2013[1962b]; 2019[1964a]; 1987[1964b]).

Perante o exposto no parágrafo acima, no atual item e no próximo tenho o interesse de produzir uma fricção entre as teorias sobre os clones de inhame

¹⁴³ A ênfase dada por André-Georges Haudricourt (2019[1964a]) para as dimensões técnicas, morais e intelectuais são orientações antes concebidas por seu mestre Marcel Mauss (1979[1929]; 2015[1935]), dimensões estas que seriam versadas em explicar e compreender as complexidades das distintas “sociedades” humanas.

pesquisados por Haudricourt (2013[1962b]; 2019[1964a]) e as discussões a respeito dos clones de plantas de mandioca da Amazônia indígena. Se estamos diante de cultivares característicos de povos indígenas, será que as relações locais funcionam da mesma forma em ambos os contextos? Teríamos, então, propagações vegetativas e sistemas agrícolas similares? No mais, quais diferenças a agricultura amazônica poderia destacar frente à agricultura da Melanésia?

Na maioria dos casos estudados pelo etnólogo francês, o “tratamento do outro” é traçado repetidamente a partir de “oposições de comportamentos” (Haudricourt, 2013[1962b], pp. 2-3). Basicamente, são as análises comparativas que sustentam os argumentos haudricourtianos. Vemos nessas pesquisas oposições como inhame-ovelha, jardim chinês-pastor mediterrâneo e jardineiro-marinheiro no sentido de caracterizar mundos de plantas e de animais por meio das relações sociotécnicas eclodidas na “revolução neolítica” e vigentes até os dias de hoje (ou até a época dessas pesquisas, por volta da década de 1960). Assim, suas “oposições comportamentais” também escrutinam panoramas amplíssimos a respeito das diferentes ações humanas – e não humanas – desempenhadas em diferentes partes do Planeta.

Nesse sentido, a “Civilização do Inhame”¹⁴⁴, denominação dirigida pelo autor para caracterizar a Melanésia – uma vez que os clones de inhame se sobrepõem há dois ou três milênios sem qualquer domesticação animal –, engaja relações próximas e de longa duração entre as plantas difundidas a partir de técnicas de propagação vegetativa e os povos dessa região do Pacífico (Haudricourt, 2019[1964a]).

Conforme evidencia Haudricourt (2019[1964a]), as dinâmicas dos clones de plantas de inhame cultivados nas roças e as daqueles tipos que crescem nas capoeiras firmam correspondências, respectivamente, com a vida e a morte. A princípio, a partir de uma análise que leva a sério a consubstancialidade, percebe-se que apenas os sujeitos vivos consomem alimentos à base de inhames. Por sua vez, os mortos não se alimentam dos clones tuberosos. Entretanto, os tubérculos das capoeiras podem oferecer ainda muitos perigos e riscos à vida dos povos melanésios. Com a possibilidade de uma reversibilidade (na direção: capoeiras–roças; morte-espírito), os mortos humanos são levados para as capoeiras – espaços relacionados ao “inculto” –, uma vez que os sujeitos Kanak são “cultivados” e alimentados com inhames somente em vida.

¹⁴⁴ A concepção do termo “civilização” empregada pelo pesquisador André-Georges Haudricourt (2019[1964a]) está diretamente relacionada àquela outrora proposta por Marcel Mauss e Émile Durkheim. Os últimos autores compreendem assim o conceito: “Todos os povos que falam uma língua indo-europeia têm um fundo comum de ideias e de instituições. Existem não simplesmente fatos isolados, mas sistemas complexos e solidários que, sem serem delimitados possuem um organismo político determinado, e são localizáveis no tempo e no espaço. Estes sistemas de fatos, que têm a sua unidade, a sua maneira de ser própria, convém dar um nome especial: o nome de civilização parece-nos melhor apropriado” (Mauss; Durkheim, 2007[1913], p. 596). Mais tarde, Marcel Mauss (1979[1929]) destacou que uma “civilização” estaria baseada também em fenômenos técnicos, morais e intelectuais comuns, inclusive afirmando que uma “civilização” poderia ultrapassar tais e tais limites nacionais e ir além ainda de uma única “sociedade”. Dessa forma, a pesquisa de André-Georges Haudricourt (2019[1964a]) compreende então as duas fases da produção intelectual de Marcel Mauss (1913 e 1929) com sua proposta para o conceito de “civilização”, mobilizando assim a ideia de “Civilização do Inhame”, baseada justamente em denominadores comuns a respeito das dimensões técnicas, morais e intelectuais das relações agrícolas emergentes entre povos da Oceania.

Para tanto, como afirma o autor sobre as diferenciações a respeito do “culto” (vida/roças) e do “inculto” (morte/capoeiras) e as dinâmicas da organização social do povo Kanak, dinamicidades estão relacionadas também a pontos estruturais que orientaram as lógicas clônicas e a instauração de chefias, como podemos ver:

O homem não é “cultivado” senão durante sua vida; em sua morte ele retorna à natureza. Mas essa natureza não é em nenhum grau “natural” no sentido francês da palavra, de modo que prefiro opor “cultura” à “incultura”. Assim, as observações de Maurice Leenhardt se explicam melhor. Por exemplo, a mesma palavra (e o mesmo conceito) é usada para “cadáver” e para “deus”; é que o homem vivo que come inhames é o “cultivado”, ao passo que o morto se torna “inculto”, como a roça abandonada se torna uma capoeira. Mas, do mesmo modo que a capoeira pode se tornar novamente uma roça, o “inculto” pode se tornar novamente “cultivado”, e aparece, então, como o “deus”, ancestral dos clãs (Haudricourt, 2019[1964a], p. 219)¹⁴⁵.

De acordo com uma análise bastante recente – e apoiada em pesquisas de campo igualmente contemporâneas –, Strathern (2021) observa que a propagação vegetativa de inhames e taros na Melanésia compreende uma dimensão relativa à vida e outra relacionada à morte. Pois o próprio enterramento de um pedaço da planta (clonagem) evoca a morte desta última, mas possibilita – consequentemente – o brotamento de uma nova vegetalidade tuberosa. Diferentemente de Haudricourt, Strathern (2021, p. 17) aponta os diálogos

¹⁴⁵ Para tal citação, recorri à tradução feita em português para o artigo de André-Georges Haudricourt (2019). Mas, ao avaliar bem o jogo de palavras que o autor francês utiliza em sua exposição em primeira mão, acredito que seja importante também mencionar assim o trecho original da referente publicação. Logo, transcrevo em seguida as palavras do etnólogo: “L'homme n'est «cultivé» que pendant sa vie; à sa mort il retourne à la nature. Mais cette nature n'est à aucun degré «naturelle», au sens français du mot, de sorte que je préfère opposer la «culture» à l' «inculture». Dès lors, les observations de Maurice Leenhardt s'expliquent mieux. Par exemple, le même mot (et le même concept) est employé pour «cadavre» et pour «dieu»; c'est que l'homme vivant qui mange des ignames est le «cultivé», alors que, mort, il est devenu un «inculte», comme le champ abandonné devient jachère. Mais, de même que la jachère peut redevenir un champ, l' «inculte» peut redevenir «cultivé», il apparaît donc comme le «dieu», ancêtre des clans” (Haudricourt, 1964a, p. 100).

possíveis entre roças e capoeiras assim como de vida e morte. Longe de serem zonas abissais, a pesquisadora reafirma a “implicabilidade” daquilo que o etnólogo francês pautou como sendo constituído por oposições muito rígidas.

Strathern (2021) imputa uma ideia de “procriação sexual” para as dinâmicas técnicas indígenas com as plantas baseadas em clones, posição esta que estimula ainda críticas à vertente que entende a clonagem como uma relação assexuada:

Não haverá inhame ou taro sem a intervenção do horticultor, seja ela mágica ou não; permaneço apenas em uma intervenção, que aponta para um momento binário englobante, com implicações para as ações das pessoas. Alguém corta o fragmento gerador (e eu torno a afirmação tão mundana quanto possível). Esta intervenção é, simultaneamente, causa de morte e produtora de vida. Neste sentido, a ação de cortar os talos é, em si mesma, um ato procriador. É certamente um ato mortal. Prefiro não negar que também seja um ato sexual (Strathern, 2021, p. 17).

Diferentemente da leitura rápida de Haudricourt (2013[1962b]; 2019[1964a]) dada à relação estreita e combinada existente entre capoeiras e roças, Coupaye (2016) assim como Strathern (2021) também destaca a agricultura itinerante de povos da Melanésia como fundamental para o cultivo de plantas clonadas. Em Abelam, de acordo com o pesquisador, mulheres e homens agricultores devem seguir algumas prescrições e proscricções para poderem adentrar numa área de floresta com o objetivo de limpar o terreno destinado a receber as vegetalidades cultivadas localmente. Ter um corpo “limpo” é uma das formas de agricultoras e agricultores estabelecerem relações diplomáticas com os espíritos da terra e dos inhames, e, assim, possibilitarem qualidades férteis às áreas de cultivo. Caso os tabus não sejam corretamente seguidos, tanto os indígenas aldeãos quanto as plantas das roças podem sofrer prejuízos: doenças e

fome são indicações da ineficácia cosmotécnica agrícola (Coupaye, 2016, pp. 8-9)¹⁴⁶.

Mas, a respeito das relações forjadas entre clones e sujeitos indígenas a partir da propagação vegetativa, observo que o contexto amazônico enseja relacionalidades próximas àquelas presentes na Melanésia, evidenciando ainda muitas diferenças na maneira como os diferentes povos ameríndios produzem e tratam de sua agricultura. Guardadas as especificidades de cada povo e região, os limites amazônicos dedicados às roças compõem também uma qualidade daquilo que é “culto”, pois é nesses espaços que as plantas passam pelo crivo de agricultoras e agricultores para fazer parte dos tipos vegetais cultivados, selecionados e colecionados ao longo dos ciclos agrários (Emperaire *et al.*, 2019; Oliveira, 2019).

Ao passo que as veredas da vitalidade abrangem ainda os roçados, vale lembrar que em muitos contextos esses espaços estão associados diretamente à reprodução sexual e aos fluidos corporais de pessoas (Stephen Hugh-Jones, 2011[1979]), aos partos e enterramentos de placentas e cordões umbilicais de mulheres parturientes (Descola, 1988[1986]; Christine Hugh-Jones, 2007[1979]), aos processos de aprendizagem e formação de um sujeito em diferentes etapas de sua vida (Pereira, 2013, 2021; Tassinari, 2016; Bernstein, 2019), entre tantos outros aspectos ligados à pungência da vida/do vivo.

Mas, agora, no tocante àquilo que alcança as capoeiras em contraste com os espaços das roças, entre alguns povos amazônicos também vemos que as florestas secundárias são acentuadas por processos que podem conter perigos à

¹⁴⁶ Consultar mais em: “Growing artefacts, displaying relationships: yams, art and technology amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea” de Ludovic Coupaye (2013).

vida e, por consequência, ocasionar mortes (assim como Haudricourt estabelece para os clones melanésios não cultivados). Isso porque, sistematicamente, as plantas de mandioca “incultas” devem ser tratadas – ritual e tecnicamente – para não afetarem os sujeitos que as consumirem (Chagas Filho, 2017) e/ou que se aproximarem delas (Brown, 2007[1985]).

Porém, de outra forma, são as regiões de capoeira que possibilitam também o surgimento de novos tipos de mandiocas, de modo que as áreas de transição motivam uma latente continuidade que contém tanto aspectos ligados à vida quanto aqueles que podem estar correlacionados à morte. As capoeiras e as roças apresentam dinâmicas de inflorescência e de formação de sementes das vegetalidades mandioqueiras, estas que são responsáveis pela produção da diversidade das próprias plantas de mandioca, gerando então nesse processo transacional novos indivíduos vegetais (Rival, 2001)¹⁴⁷. E os próprios processos técnicos que produzem roças em locais que anteriormente foram capoeiras (e/ou florestas densas) também agem com o fogo (e as cinzas) para forjar a diversidade e a fertilidade das plantas cultivadas (Pantoja Franco *et al.*, 2002; Emperaire *et al.*, 2019)¹⁴⁸.

Para os inhames, Haudricourt (2019[1964a], pp. 215-216) também aponta a relação existente entre roças e capoeiras, mas ele produz dimensões muito fechadas e opostas, que não conseguem abarcar a continuidade vida/morte como fundamentais para a técnica envolvida nas agriculturas indígenas.

¹⁴⁷ Recorrendo novamente à máxima stratherniana, pesquisa esta que também produz análises comparativas tanto na Amazônia quanto na Melanésia, as diferentes concepções de vida e de morte incidem diretamente sobre os clones de plantas cultivadas: “Tubérculos e cormos têm seus próprios ciclos intermitentes de existência. Aparentemente, as pessoas fazem das plantas que propagam o que fazem de si mesmas: há diversas formas de se estar vivo ou morto. Na medida em que vida e morte são aqui tornadas equívocas, recomeçamos, novamente, o ciclo da descrição antropológica” (Strathern, 2021, p. 19).

¹⁴⁸ Tratarei mais detalhadamente sobre tais processos técnicos no próximo item.

Justamente, as dinâmicas cosmotécnicas em direção de roças e capoeiras – e as sucessivas queimadas de uma área para ser transformada em roça – formam as bases criativas e inventivas das populações indígenas amazônicas. A insistência de Haudricourt por dicotomias estanques faz com que o autor não considere a manipulação dessas dimensões também como uma ação técnica fundamental para a clonagem vegetativa. E não estamos aqui tratando de *oposições*, mas sim de *disjunções* (Cabral de Oliveira, 2016, pp. 129-130), ou, nas palavras de Strathern (2021, p. 19) para a vegetatividade melanésia, de “equivocações”.

Nesse sentido, diante da agricultura do povo Wajãpi, Cabral de Oliveira (2016, pp. 129-130) observa os sistemáticos deslizamentos entre plantado e não plantado, domesticado e não domesticado, roça e capoeira (e floresta) não como oposições absolutas, mas como planos contínuos, os quais estruturam as ontologias amazônicas. Segundo a pesquisadora, as relacionalidades ameríndias funcionam aos pares – aparentemente “contrários” –, mas que devem ser lidos no viés da disjunção, pois os termos das relações nos contextos indígenas coexistem e se desdobram em outros, não são opostos entre si. Afinal, as continuidades disjuntivas são fundamentais ainda para aplacar os constantes perigos presentes nas áreas de roças, capoeiras e florestas do mundo Wajãpi:

O que é fundamental assinalar é que se a roça, o plantado marcam a posição de sujeito, isso não se faz sem o contraste, sem a floresta e o não-plantado. O que está em jogo é, pois, que as oposições se replicam em múltiplos planos: sempre há roça-floresta, afinal esse par (que se desdobra em outros) engendra a forma da relação. Esses conjuntos de oposições, logo de disjunções, são fundamentais num universo repleto de gentes, onde circular, caçar, colher, abrir roça etc. é perigoso. Confundir ou estabelecer uma continuidade entre plantado e não-plantado, entre roça e floresta, pode levar à morte, à doença, ou ao estado denominado *-awyrɣ*, no qual a pessoa tem seu princípio vital (-‘ã) roubado por um dono cosmológico (*ijarã*) e passa a perceber o mundo de forma distinta: a vítima vê os parentes como macacos, a carne cozida como crua e

não entende a fala de seus convíveres, enfim, começa a perceber o mundo à maneira de outrem, por exemplo ao modo de sucurijú (dono da água), passando, então, a habitar as profundezas do rio e morrendo para seus parentes. Assim, é primordial para os Wajãpi produzir disjunções, marcar divisões que permitam habitar um mundo perigoso, que é capaz de se transformar por completo (Cabral de Oliveira, 2016, p. 129).

Então, diferentemente do modo que Haudricourt (2019[1964a]) encontrou para tratar da clonagem vegetativa, a emergência dos clones de mandioca amazônicos está tanto relacionada com as trocas de caules (manivas) entre parentelas quanto com as plantas sexuais que desempenham também papel fundamental para as técnicas de propagação vegetativa. Pois essas vegetalidades que produzem sementes possibilitam a produção de novos tipos colecionáveis e garantem que algumas variedades de mandiocas alcancem – ou não – as preferências dos sujeitos aldeãos. E, além disso, alguns insetos participam ainda dessas dinâmicas de vitalidade e diversidade, porque eles são capazes de levar e trazer algumas sementes mandioqueiras, podendo resultar no brotamento delas (Elias; McKey, 2000).

Diante disso, por vezes, o sistema técnico de clonagem do autor francês parece não levar em consideração a “implicabilidade” – para utilizar os termos de Strathern (2021, p. 17) – das dinâmicas relacionadas às possibilidades sociotécnicas do contexto vegetativo, já que as agriculturas indígenas jogam também com essas diferenças. De fato, longe dos clones deveras herméticos de Haudricourt, podemos apontar para cosmotécnicas “implicadas” com aquilo que o etnólogo leu como oposição. Pois bem, devo frisar que a clonagem de plantas não é uma ação dada, pelo contrário, a tecnicidade em questão é uma ação sempre emergente. De outro modo, apoiados nas observações sobre a agricultura do povo Wajãpi (Cabral de Oliveira, 2016, pp. 129-130), também podemos ver

que os clones de plantas de mandioca estão enredados em planos contínuos e disjuntivos.

A propósito, as mandiocas das capoeiras amazônicas – que são consideradas plantas “incultas”, à maneira como argumenta Haudricourt (2019[1964a]) sobre os clones de inhame da Nova Caledônia – não são as únicas que exigem uma atenção especial para ter seus possíveis perigos cerceados, os quais podem ser direcionados a qualquer instante e afetar os sujeitos aldeãos.

As próprias vegetalidades mandioqueiras das roças amazônicas também necessitam e cobram por uma atenção frequente, já que mesmo obedecendo características “cultas”, esses tipos tuberosos demandam por sistemáticas conversações e ações rituais para que os sujeitos indígenas possam amansar suas intenções perigosas e ainda para aplacar seus desejos de planta sedenta por sangue humano (Brown, 2007[1985]; Descola, 1988[1989]; Taylor, 1993, 2000; Mendes dos Santos, 2001, 2006).

Vale lembrar do caso Apurinã. Uma vez que, de acordo com Admilton Chagas Filho (2017), no momento de abertura de um terreno destinado às roças, em um espaço que outrora foi uma floresta secundária (capoeira/mata densa), convidam-se os espíritos das plantas de mandioca para residirem nessa nova localidade. O ritual, que compreende os sujeitos indígenas e as plantas de mandioca – o qual têm também cantos, gritos e buzinas da comunidade humana local –, indica a demanda das mandiocas por serem ouvidas, pois depende de elas aceitarem ou não o pedido, dos agricultores indígenas, para estabelecerem residência em uma roça aberta recentemente.

A aprovação e/ou a recusa das plantas está em jogo nos rituais e tarefas técnicas hortícolas. Fundamentalmente, em detrimento dos anseios dos sujeitos indígenas, é o desejo dos espíritos das mandiocas que prevalece no mundo dos Apurinã: “No momento de plantio, os espíritos das macaxeiras e mandiocas são convidados para residirem em uma nova casa, assim falam os apurinã aos espíritos dessas plantas: *‘vou te pegar para levar a outro lugar que eu fiz para você morar.’* Em seguida, as chamam dizendo: *‘vamos?’*” (Chagas Filho, 2017, pp. 91-92).

Aliás, segundo as pesquisas de Chagas Filho (2017), os diálogos travados entre pessoas e plantas cultivadas não estão restritos aos processos – técnicos e rituais – da passagem de uma floresta secundária para um espaço de roçado, pois com as plantas de mandioca já residindo nas roças, essas vegetabilidade forjam parentesco com os sujeitos Apurinã – elas são filhos desse povo – e tais laços parentais devem ser mantidos – e bem administrados – para que as mandiocas possam crescer em abundância nas roças locais.

No entanto, Chagas Filho (2017, pp. 95-96) observa que uma nova ambiguidade também se impõe nessa passagem capoeira/roçado, dado que os sujeitos locais não podem chamar diretamente – e em alto e bom tom – as mandiocas das roças de filhos, senão os espíritos dessas plantas começam então a acompanhar as pessoas aldeãs e deixam os tipos tuberosos dos terrenos de cultivo sem a presença de seus espíritos. Isso porque, como adianta o autor: “sem espírito, as plantas ficam com as folhas amareladas e secas, não produzem frutos e morrem” (Chagas Filho, 2017, p. 96).

Diante do caso acima a respeito de um povo indígena da região do Purus¹⁴⁹, vemos que até mesmo uma interlocução esboçada nos espaços de “cultura” deve ser administrada respeitando alguns cuidados, pois qualquer tipo de descuido pode enfraquecer as plantas de mandioca de uma roça e comprometer por completo posteriores colheitas. Inclusive, o modo necessário para se corresponder com as mandiocas deve ser bastante ponderado, segundo o contexto do povo Apurinã. Porque, como vimos anteriormente, os espíritos dessas vegetalidades estão bastante atentos às relações que brotam dentro dos roçados (Chagas Filho, 2017). Ao que tudo indica, em tal contexto as verbalizações nos espaços sociais das roças devem ser entabuladas respeitando as medidas requeridas pelas próprias mandiocas¹⁵⁰.

Assim, diante de referências já apontadas ao longo da primeira parte desta tese (Mendes dos Santos, 2001; 2006; Descola, 1988[1986]; Carneiro da Cunha, 2020), é seguro afirmar que entre alguns povos amazônicos cultivar plantas em ambientes “cultos” não significa, de maneira nenhuma, manter-se distante de possíveis perigos endereçados pelas plantas das roças aos sujeitos aldeãos. Pelo contrário, conviver com alguns tipos vegetais demanda de agricultoras e agricultores aldeãos um constante controle de suas parentelas vegetais, exatamente para não sofrerem qualquer tipo de ataque dessas vegetalidades mandioqueiras.

¹⁴⁹ Sugiro que as leitoras e os leitores retornem mais um vez para ver também os casos apresentados nesta tese sobre outros povos da região do Purus. Principalmente, revejam os itens a respeito dos Jarawara e dos Jamamadi.

¹⁵⁰ Diante das paisagens do povo Wapichana, Nádia Farage observa três distinções para o universo das plantas: aquelas cultivadas nas roças, as vegetalidades da floresta e os tipos que “escaparam à esfera do cultivo” (Farage, 1997, p. 72). Acredito que os apontamentos da pesquisadora são boas sugestões para pensarmos com mais complexidade as dinâmicas que compreendem roças-capoeiras-floresta densa. Conferir mais em: “As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapichana” (Farage, 1997).

Ou seja, em muitas paisagens amazônicas, as ações técnicas envolvidas no universo das roças – por exemplo, derrubar um local de mata, queimar troncos, plantar hastes, entrar nas roças para retirar ervas daninhas, arrancar algumas raízes, selecionar plantas para serem posteriormente propagadas etc. – demandam dos sujeitos indígenas uma associação direta entre ritualidades e tecnicidades operando conjuntamente no sentido de apaziguar os perigos difundidos por algumas plantas cultivadas. Busca-se, portanto, obter por meio desse conjunto de ações favores das plantas dos espaços de cultivo. Favores os quais são expressos através da prosperidade e diversidade dos cultivares.

Nesses termos, na agricultura amazônica estão em jogo também – e reiteradamente – as agencialidades das plantas, porque é com elas que é preciso negociar; e para tanto emergem imprescindíveis ações técnicas e rituais para se manter – com eficácia – o funcionamento da vida sociotécnica ameríndia das paisagens amazônicas.

Já diante de um outro ponto das reflexões do autor, que pode nos servir como uma “oposição de comportamento” (Haudricourt, 2013[1962b], p. 3), também diferente dos sistemas clânicos melanésios e das suas lógicas de instauração de chefias – os quais são apontados por Haudricourt (2019[1964a]) como um resultado do “deus” ancestral emergente das dinâmicas do culto (roça/vivo) e do inculto (capoeiras/morte), tal e qual um totem que possui na figura de um morto a estrutura de um povo. Na Amazônia indígena não temos um sistema organizacional que esteja estruturado na mesma lógica dos clãs e das chefias dessa região do Pacífico. Uma vez que distantes ainda das linhagens, dos grupos corporados e dos grupos de descendência, o que vemos entre diferentes povos

indígenas amazônicos é uma “construção de pessoas” e/ou “fabricação de corpos” nutridos por relações sociais que estão baseadas precisamente no “idioma de substância” (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979, p. 14).

Então se, de acordo com Haudricourt (2019[1964a]), os clones das plantas de inhame – diante de suas próprias dinâmicas agrárias – motivam o “deus” clânico na Melanésia, na Amazônia indígena pontua que as plantas de mandioca são motoras de relações agrícolas, culinárias e rituais que produzem parentesco e estruturam coletividades indígenas (estas últimas com horizontes calcados na diversidade). Em diferentes contextos, isso fica bastante evidente, a título de exemplo, quando parentes, próximos e distantes, e vizinhas(os) são chamadas(os) para se engajarem na abertura de uma nova roça, espaços estes que por excelência motivam trocas de saberes, mobilizam a densidade dos vínculos parentais, onde podem ocorrer também decisões matrimoniais e assim por diante (Lasmar, 2000; Rival, 2001; Bernstein, 2019; Oliveira, 2019; Sanches Barreto, 2021).

A socialidade do trabalho nas roças é ainda engajada junto às substâncias alimentícias e inebriantes. No contexto Airo-Pai, a distribuição de cervejas de mandioca pelos donos de um roçado para as(os) parentes e vizinhas(os) que trabalham nele não apenas reforçam os laços parentais – e conviviais – entre os sujeitos indígenas em questão, mas também as relações travadas ali movimentam a parentalidade produzida entre pessoas e plantas de mandioca. Nas atividades agrônômicas, os sistemáticos ciclos agrários reforçam a possibilidade dos laços de parentesco entre vegetalidades mandioqueiras e sujeitos de seguirem atados. Ao passo que novas distribuições de cervejas de mandioca seguirão sendo

fortalecidas a cada novo plantio, produzindo, assim, mais e mais parentes plantas e parentes humanos (Belaunde, 1992).

Para além das dimensões mais coletivas que estruturam “sociedades indígenas” à base de plantas de mandioca – a contar ainda, enfim, com a concepção do “sujeito coletivo” (Krenak, 2018a) nos mundos indígenas –, na “criação de gente” (Pereira, 2013; 2021) altorionegrina vemos que os corpos ameríndios são fabricados antes mesmo de seu nascimento. Na gestação uma dieta alimentar e algumas interdições são desempenhadas pela mãe e pelo pai do infante para que o próprio bebê possa se desenvolver bem. Posteriormente, a criança é produzida junto à sua mãe nas atividades exercidas por ambas nos espaços dedicados às roças. Portanto, criando-se constantemente plantas de mandioca, criam-se também crianças ameríndias e, intrincadamente, coletividades:

As plantações de uma roça são pensadas, planejadas e criadas pelas mulheres e têm a participação efetiva das crianças que participam ativamente acompanhando as mães na arrumação do solo, na escolha de sementes, nas semeaduras, coleta de frutas e no processo de fabricação de derivados de mandioca. As atividades na agricultura são referências importantes de uma mulher, ela deve dispor de conhecimentos detalhados das plantas e sementes para embelezar as roças. As filhinhas, filhinhos, netinhas e netinhos, são essenciais nas atividades que desempenham as mães porque é com ela que compreendem os valores das plantas, sementes e trocas, os remédios e formas de cuidados com o corpo. As atividades são distribuídas gradativamente entre 4 a 6 anos, na plantação das manivas, por exemplo, recebemos orientação de nossa mãe, que nos aconselha que ao enfiar a estaca de maniva no furo da terra devemos conferir se os olhinhos da estaca estão virados para cima, e na hora que vai enfiando a estaca no solo deve-se dizer baixinho o nome de peixes e animais grande, por exemplo: piraíba, “pirara”, “anta”, “paca”, “surubi” e outros (Pereira, 2013, p. 69).

A partir de um novo ponto nesse conjunto de oposições e algumas aproximações, valendo-se ainda dos aspectos qualitativos das relações entre plantas tropicais e sujeitos indígenas, Haudricourt (2019[1964a]) evidencia que o interesse dos Kanak pelo estrangeiro – o horizonte daquilo “a se cultivar” – é expresso largamente na vida cotidiana pela abundância de plantas africanas, asiáticas e americanas cuidadas por eles em suas aldeias. À medida que a circulação de crianças entre as famílias vizinhas é algo bem visto, o contrário dessa lógica é olhado com desaprovação: “Uma aproximação se impõe com as trocas de crianças tão comuns na Oceania; o ‘evoluído’¹⁵¹, que recusa a dar suas crianças para serem ‘transplantadas’ nas famílias vizinhas, é taxado de egoísta e associal” (Haudricourt, 2019[1964a], p. 222). Sendo assim, aqui o cultivo da diferença é fulcral nas dinâmicas que se valem tanto de plantas quanto de pessoas nas socialidades melanésias.

Igualmente, o desejo pela coleção de plantas nos contextos indígenas também aproxima a Amazônia da Melanésia. Dessa forma, o compromisso com a diferença nos mundos ameríndios repercute na diversidade como um valor estético (ver mais para os Jamamadi, Wajãpi e Jarawara, respectivamente, em Shiratori [2018], Cabral de Oliveira [2006; 2012] e Maizza [2014]).

Por exemplo, na paisagem dos Mebêngôkre-Kayapó – povo que vive em áreas de floresta amazônica e cerrado, falantes de uma língua da família linguística Jê –, as roças são organizadas com um grande número de tipos vegetais e uma grande variedade de uma mesma planta. Em pesquisa feita na

¹⁵¹ Em uma das notas de tradução do artigo do francês para o português, é expresso da seguinte forma o conceito de “evoluído” do texto original: “O evoluído [*l'évolué*] era para a administração colonial francesa um termo para designar os indivíduos ‘europeizados’ ou ‘assimilados’ que abandonavam as práticas nativas, ou mesmo as repudiavam” (Nota de tradução do artigo. Consultar mais em: Haudricourt, 2019[1964a], p. 223).

região, essa relação é evidenciada a partir de uma perspectiva de gênero, que conclui que “um dos principais critérios que faz uma mulher ter orgulho da sua roça é a diversidade dos cultivos que ela cuida, ou seja, o grande número de tipos de plantas diferentes que se vê reunido nesse espaço” (Pascale de Robert *et al.*, 2012, p. 352). E a literatura prossegue e acentua também a qualidade dessas relacionalidades travadas entre vegetabilidades e sujeitos indígenas: “Quanto mais extensa é a lista dos nomes das plantas, mais bonita (*mex kumrex*) será a roça” (Pascale de Robert *et al.*, 2012, p. 352)¹⁵².

Na minha tentativa de produzir oposições entre a Amazônia e a Melanésia (e tão somente a Melanésia descrita por Haudricourt (2019[1964a]) com seus anseios sociotécnicos dirigidos às plantas cultivadas e os sistemas de clonagem), busquei complexificar e dar novas nuances aos quadros que poderiam ilustrar as dinâmicas vegetativas nas Terras Baixas da América do Sul. De fato, longe de vermos roças que parecem estar imunes a qualquer tipo de avaria ou ameaça perpetradas pelas plantas – por excelência, conjecturando apenas as capoeiras como esses lugares recobertos por perigos – percebemos que os mundos amazônicos amplamente fervilham em ações cosmotécnicas as quais desempenham funções de apaziguamento dos perigos também dos locais dedicados às culturas das mandiocas.

¹⁵² Entre povos indígenas e não indígenas do Alto Juruá, acompanhamos também o desejo desses sujeitos por terem em seus roçados alguns tipos diferentes de plantas de mandioca. Em tal contexto, lembro que “roça”, em determinados momentos, é um equivalente para “mandioca”: “É grande a variedade de roças conhecidas na região: 22 pelos Kaxinawá, catorze pelos Katukina, 38 pelos seringueiros. No entanto, estes apenas plantam poucas variedades, sendo a mulatinha quase obrigatória [...]. Manivas de diferentes qualidades são obtidas por trocas entre vizinhos, ou por ocasião de viagens. Ao saber que algum conhecido possui em seu roçado determinado tipo de roça, um agricultor é capaz de empreender uma longa jornada para conseguir aquela qualidade que deseja plantar” (Pantoja Franco *et al.*, 2002, p. 266).

Por vezes, manejar os perigos que rondam as roças e capoeiras pode estar sob a responsabilidade de um(a) xamã/pajé (Mendes dos Santos, 2006; Shiratori, 2018), já em outras situações e/ou contextos, vemos que estabelecer uma via diplomática com as mandiocas parece ser uma função desempenhada – cotidianamente – por qualquer sujeito que se atreva a se aventurar e entrar em contato com o Outro (Zaramella, 2020; Brown, 2007[1985]).

E não estamos exatamente diante ainda de uma concepção de periculosidade que poderia assumir o binômio *tipos de plantas tóxicas vs. tipos de plantas atóxicas*, dentro dos argumentos da presente pesquisa, visto que ambas as vegetalidades podem – sem sombra de dúvida – lançar suas ações perigosas aos sujeitos locais, independentemente da quantidade de ácido cianídrico que ela porventura guardar em sua estrutura. Basta rever a força que têm as mandiocas mansas¹⁵³ entre os Apurinã...

Diante disso, é certo dizer que na Amazônia os clones de mandioca emergem de relações de alteridade, diferente, nesse sentido, das indicações de Haudricourt (2019[1964a]; 2013[1962b]) a respeito de uma mentalidade colecionadora e exogâmica imposta apenas a sujeitos humanos no trato com os clones de inhame, a princípio mentalidades pouco amalgamadas à diversidade dessas plantas. Nas tarefas de clonagem e nas dinâmicas agrárias que cercam roças e capoeiras, as vegetalidades mandioqueiras brotam também por meio de plantas sexuais (Rival, 2001), técnicas de queima que possibilitam o brotamento de algumas sementes (Pereira, 2013; Carneiro da Cunha; Mauro Almeida, 2002), diálogos atratores com alguns insetos (Elias; McKey, 2000); e a já mencionada troca de caules entre parentes e não parentes (Belaunde, 1992). Mas mesmo as

¹⁵³ Ver: Chagas Filho (2017).

dinâmicas roças/capoeiras compreendem ainda tais relações cosmotécnicas, pois algumas plantas tuberosas podem ser encontradas nesses locais “incultos” e, posteriormente, se assim agradarem as agricultoras e os agricultores locais – a contar pelo poder de *sedução*¹⁵⁴ delas em direção dos sujeitos indígenas (Cabral de Oliveira, 2019) –, serão incluídas ou não em vastas coleções de plantas de mandioca (Emperaire *et al.*, 2019; Oliveira, 2019; Pereira, 2021)¹⁵⁵.

Nesse sentido, penso que o desejo pela diferença também pode correlacionar diretamente o parentesco ameríndio entre pessoas e a clonagem vegetativa mandiogueira. A questão não é nenhuma novidade e já foi largamente defendida na publicação “O Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro” (Emperaire, *et al.*, 2019)¹⁵⁶. Isso porque a centralidade indígena na alteridade – e,

¹⁵⁴ Aliás, “sedução das mandiocas” (Cabral de Oliveira, 2019) que passa também pelos preparos à base das raízes mandiogueiras.

¹⁵⁵ Diante das roças do povo Wapichana, ao realizar um levantamento a respeito dos clones de plantas de mandioca ali propagados, Alessandro Roberto de Oliveira (2019) observou uma dinâmica bastante interessante dentro da coleção de uma agricultura local. O pesquisador demonstrou que as qualidades conhecidas de novos clones conquistaram o interesse dos sujeitos aldeãos, fazendo com que eles parassem de clonar as mandiocas brancas, e, por sua vez, optassem pelos tipos amarelados, pois estas últimas variedades eram melhores para a produção de uma farinha específica. Para além do argumento imputado por Alessandro Roberto de Oliveira (2019, p. 10) a respeito de uma transformação dentro da coleção explicada pela “qualidade do produto final” desempenhado por esses clones mais recentes, acredito também que entra em jogo nessa dinâmica de clonagem o poder de “sedução das mandiocas” (Cabral de Oliveira, 2019), pois elas se apresentaram com qualidades até então desconhecidas para os sujeitos locais, fazendo com que os próprios Wapichana as desejassem ainda mais, ao ponto de eles agora as clonarem constantemente. Vamos às palavras do antropólogo: “O valor atribuído à mandioca amarela, principalmente ligado à sua qualidade para produção de farinha, é um aspecto interessante da amostra. Alguns moradores afirmam que, até pouco tempo atrás, havia uma quantidade significativa de mandioca branca, que foi gradativamente descartada em favor da farinha de melhor qualidade, produzida a partir de variedades amarelas. Estas observações indicam que, a par do valor atribuído à própria diversidade, existem critérios pragmáticos baseados na qualidade do produto final” (Oliveira, 2019, p. 10. Tradução minha). Originalmente: “The value attributed to yellow manioc, mostly linked to their quality for producing farina, is an interesting aspect of the sample. Some inhabitants claim that, until recently, there had been a significant quantity of white manioc, which was gradually discarded in favour of the higher quality farina produced from yellow varieties. These observations indicate that, alongside the value attributed to diversity itself, there are pragmatic criteria based on the quality of the final product” (Oliveira, 2019, p. 10).

¹⁵⁶ Ver também: Emperaire, 2010.

justamente, o interesse pela diferença (tal e qual também concebem as discussões da “política da consideração” de José Antonio Kelly Luciani e Marcos de Almeida Matos [2019]) – alcança plantas de mandioca e lógicas de parentesco. Nesses termos, o “tratamento do outro” – de base haudricourtiana – se mostra indo e vindo assiduamente em diferentes vias.

Levando em consideração as investigações realizadas no Alto Rio Negro e retomando as pesquisas outrora discutidas por Lasmar (2005), para além de um modelo padrão de casamentos, vê-se que esta pesquisadora observa o desejo dos povos indígenas locais de também estabelecerem casamentos com alianças atadas com “estranhos”. Isto é, nesses contextos altorionegrinos, casamentos são feitos tanto com sujeitos próximos quanto com aqueles mais distantes. Parentes e localidades produzem dentro dessas lógicas movimentos de proximidade e afastamento, os quais acredito que arregimentam para dentro dos compromettimentos parentais o anseio pelas plantas que “viajam” – para utilizar um termo proposto por Rosilene Fonseca Pereira (2021) – junto também com as pessoas que assim se aparentam.

Afora a lógica de parentesco entre sujeitos e sujeitos rondarem os universos das roças, argumentei ao longo desta tese que o parentesco entre as próprias mandiocas com as novas mandiocas e outras vegetalidades, bem como os laços nutridos entre essas plantas e as pessoas aldeãs também motivam os horizontes da diversidade vegetal. Notadamente, a garantia de um possível espaço de “cultura” está na administração desses afetos que correm entre as mandiocas, os sujeitos indígenas e outros tantos tipos de plantas. Lembrando do contexto dos Aguaruna, alguma agricultora local pode interpelar as suas

mandiocas, dizendo: “Mandioca, não me coma. Eu sou sua dona, aquela que plantou você” (Brown, 2007[1985], p. 122. Tradução minha)¹⁵⁷.

Não é à toa a emergência dessa diversidade de plantas de mandioca na Amazônia indígena, pois as lógicas de se fazer parentes também podem estar comprometidas com aquelas alianças interessadas nos casamentos com os “estranhos” (Lasmar, 2005) e nas outras tantas formas de se produzir o parentesco amazônico. Para não ficarmos apenas no contexto altonegrino, lembremos que isso ficou evidente ainda quando tratei das cadeias operatórias desde as narrativas de origem dos habitantes do Vale do Juruena. De fato, ali vemos que as plantas de mandioca e os seus derivados são a todo momento tornados conhecidos por outrem, seja por algum parente próximo e/ou até mesmo por sujeitos de outros povos de uma mesma região. Diante disso, os preparos à base de mandioca conclamam ainda alguns tipos específicos de mandioca, sugerindo então que tais e tais plantas sejam sistematicamente conhecidas e clonadas, em detrimento de um leque de tantas outras possibilidades vegetativas.

Essas questões retomam ainda as teses feitas por André-Georges Haudricourt (2019[1964a]; 2013[1962b]), porque as tecnicidades indígenas estão bastante próximas das formas com que as plantas alimentícias e as pessoas são cultivadas, não podendo conceber então as técnicas vegetativas sem seu fundamento sociológico. E, para utilizar um termo do último autor, o “tratamento do outro” na agricultura amazônica é portanto nutrido nessas veredas de socialidades forjadas constantemente nas vias da diferença.

¹⁵⁷ Originalmente: “If a woman must go through someone else's garden, she protects herself by tearing off some manioc leaves and putting them in her armpit, while saying softly, ‘Manioc, don't eat me. I am your owner, the one who planted you’” (Brown, 2007[1985], p. 122).

O caminho expositivo que propus no atual item abarcou também os fundamentos outrora estimulados por Hui (2020) com o seu conceito de “cosmotécnica”, pois alicersei discussões numa tentativa de produzir diferenças dentro das diferenças. Se, porventura, houvesse uma teoria unívoca sobre a clonagem de plantas entre povos indígenas, destacando um modo hortícola específico de se relacionar com a propagação vegetativa, ela seria prontamente desacreditada e colocada de lado. Porque as análises que delineei até o momento caminharam por outras rotas, estimulando assim multiplicidades sociotécnicas presentes nos mundos índios.

Ademais, como mencionei anteriormente, já em um plano de discussões mais voltado às afetividades ameríndias, entendo que a “política da consideração” pode se aliar proficuamente às questões cosmotécnicas, pois com os casos dos clones de mandiocas vemos ações – e porque não ações técnicas?! – orientadas deveras para outrem: “é preciso observar que ser um ‘objeto da consideração’ não é o oposto a ser um ‘sujeito que considera’, pois o objeto da consideração é sempre um outro sujeito” (Luciani Kelly; Matos, 2019, p. 391).

E isso permite não apenas nos distanciarmos da atomização das ações despontantes em uma relação – quiçá, se afastando de polos extremos e circunscritos em si mesmos. Mas a “política da consideração” (Luciani Kelly; Matos, 2019) exhibe também ações que mutuamente se implicam, resultando então em compromissos técnicos e afetivos forjados em uma reciprocidade mais irradiada e que é capaz de arregimentar ainda a alteridade para dentro desse *boom* crucial de relacionais.

8. “Tratamento [cosmotécnico] do outro”: quando as *ações*¹⁵⁸ encontram as plantas de mandioca

As agricultoras indígenas sonham com as plantas de mandioca porque essas vegetalidades interpelam suas mães humanas com o interesse de serem clonadas nos espaços aldeãos de roçado. Essa afirmação pode remeter, por exemplo, às cenas observadas por Anne-Christine Taylor (1993) em suas pesquisas junto às mulheres Achuar. No item anterior desta tese, a “política da consideração” (Luciani Kelly; Matos, 2019) mobilizou discussões no sentido de juntar as dimensões das mentalidades e das plantas – e os espíritos destas últimas – em vieses propagativos sugeridos nos limites dos afetos e do teor mais ontológico. Nesse sentido, discussões à volta do sensível, do intelecto e do cosmológico produziram ainda exercícios argumentativos em prol de acender traduções de relações. A cena das mandiocas fazendo as mulheres sonharem com elas pode apontar também para uma “continuidade de planos” flagrante aos mundos indígenas (Cabral de Oliveira, pp. 129-130). Mas, a partir de outro ponto analítico, um teor mais concreto pode também traduzir relações vegetativas interessadas nas mandiocas e nas ações dos sujeitos (ao mesmo tempo que podem se aliar ainda às dimensões do pensamento e das afetividades vistas anteriormente).

Continuando ainda com as pesquisas propagativas haudricourtianas a tiracolo... As relações desprendidas entre sujeitos e clones de plantas de inhame na Nova Caledônia se alinham a escolhas técnicas específicas. O pesquisador

¹⁵⁸ No item atual utilizarei itálico para “*ação*” quando o termo tiver uma relação direta com os modelos da *ação indireta negativa* e *ação direta positiva* de André-Georges Haudricourt. E o itálico também acompanhará os novos desdobramentos gerados por Carole Ferret para o modelo haudricourtiano.

acentua que, para os inhames das roças, os Kanak mobilizam uma série de ações técnicas orientadas por meio de cuidados bastante finos:

A colheita se dá desenterrando com precaução o tubérculo, depois o envolvendo em folhas; no caso de tubérculos gigantes, é necessário abrir o talude do camalhão, pousar delicadamente o tubérculo sobre uma esteira de palha, o envolver com uma trama de folhas de coqueiro (Haudricourt, 2013[1962b], p. 2).

Mas nem sempre o tratamento dos inhames funciona assim. Segundo o pesquisador, os tipos “asselvajados” deles não necessitam das mesmas amistosidades tão delicadas e atentas promovidas pelos sujeitos Kanak, pois estas plantas estão resguardadas por outras companhias e estratégias de vegetidades associadas aos tubérculos (estas que também possuem suas próprias formas de “tratamento do outro”): “Lembremos, enfim, que no estado selvagem os inhames são protegidos pelos arbustos espinhosos ou moitas, e que sua domesticação é a origem da agricultura das populações tropicais que vivem às margens das florestas” (Haudricourt, 2013[1962b], p. 3).

Devido às particularidades desses clones, há de se manter com eles uma *ação indireta negativa* nas práticas de cultivo. Conforme expõe Haudricourt, esse tipo de *ação* se apresenta da seguinte forma: a fragilidade intrincada à planta demanda do(a) cultivador(a) um contato que não seja brutal, uma vez que é exigido ter muito cuidado no momento da preparação para plantar e com o desenterramento do tubérculo. Por isso, no início dessas atividades é necessário ter uma atenção especial com o seu material vegetativo (os próprios pedaços de inhames/reprodução por clonagem) e com as hastes e as estacas por onde crescerão as ramas da própria vegetalidade. E, quando as plantas de inhame já estiverem prontas para serem desenterradas, é necessário então envolvê-las

cuidadosamente com algumas folhas para proteger o frágil tubérculo (Haudricourt, 2013[1962b], p. 2).

De acordo com os cuidados necessários para o tratamento agrícola dos inhames na Melanésia, o etnólogo francês observa ainda que “quando a colonização introduziu o gado na Nova Caledônia, foi uma catástrofe para a agricultura indígena, pois não somente a planta pisada morre, mas, apodrecendo, contamina todos os inhames do mesmo camalhão” (Haudricourt, 2013[1962b], p. 2)¹⁵⁹.

De modo oposto, e aí entram novamente as “oposições comportamentais” haudricourtianas (2013[1962b], p. 3), o autor imputa uma *ação direta positiva* quando se trata das plantações de cereais cultivadas no Oriente Médio e na Europa. Essa *ação* é desencadeada da seguinte maneira: em um primeiro momento, é necessário mobilizar o pisoteio animal para dar conta da preparação do solo, sendo que a sementeira acontece com os grãos jogados ao vento. E no decorrer dessas tarefas envolvidas no cultivo de cereais, o trato agrícola deve ser

¹⁵⁹ Em diferentes publicações, ao trazer as dinâmicas de vidas de plantas e animais em contextos que vão do Oriente Médio à Europa e da Oceania ao Sudeste Asiático, André-Georges Haudricourt produz uma inteligibilidade técnica e cosmológica das relacionalidades ali em jogo. As relações estabelecidas com os animais nas paisagens amazônicas e melanésias podem também descortinar os aspectos qualitativos das vinculações *com* as plantas cultivadas. Acredito que o ponto é, por exemplo, que uma mirada mais sistemática para os gados nos contextos indígenas chama a atenção para as formas relacionais de tratamento desses animais. Por vezes, acentuando éticas e estéticas indígenas frente às éticas e estéticas mais hegemônicas de relacionamento *com* os próprios gados. Isso fica bastante evidente quando Felipe Vander Velden (2011) enumera os sucessivos desastres da tentativa de implementação de projetos de atividades pecuárias entre os Karitiana. Grosso modo, tal fracasso indica uma incongruência no modo com que os Karitiana se relacionam na cotidianidade com os seus animais, como desenvolvem suas práticas produtivas e como as atividades com os gado estão aquém de suas concepções simbólicas e seus conhecimentos técnicos (Vander Velden, 2011, p. 63). Já em um horizonte sociotécnico que imbrica plantas e animais, o autor expressa ainda o desgosto dos Karitiana de terem suas roças invadidas pelo capim utilizado para a formação de pastagens das populações bovinas (a contar o incômodo generalizado que os povos indígenas amazônicos têm com as ervas daninhas que atrapalham a produção de *belas* roças). Para outras discussões sobre os povos ameríndios e o gado, ver mais em: Michael Taussig (1993[1987]) e Philippe Descola (1998). E, propriamente para o contexto melanésio ao qual chamo a atenção nesta nota de rodapé, consultar: André-Georges Haudricourt (2013[1962b]).

guiado da seguinte forma: “depois de uma colheita brutal, arrancando ou serrando, é novamente o pisoteio animal que serve para debulhar e separar os grãos da palha, operações estas permitidas pela dureza dos grãos” (Haudricourt, 2013[1962b], p. 3).

No contexto europeu e no Oriente Médio há então uma relação oposta àquela mais amigável estabelecida com os inhames tropicais – e como o autor diz: “amizade respeitosa”¹⁶⁰ –, porque os cereais aqui não são dados às mesmas relações sociotécnicas orientadas pela *ação indireta negativa*¹⁶¹.

Em suma, de acordo com Carole Ferret,

[...] para ele [Haudricourt], a *ação é direta* quando há contato próximo e/ou permanente entre o homem e o ser domesticado, atuando o primeiro sobre o próprio corpo do segundo; é *indireta* no caso oposto, quando o homem atua, não sobre o ser domesticado, mas sobre o ambiente que o rodeia e influencia (Ferret, 2012, p. 115. Tradução minha).

Já para as faces *positiva* e *negativa* das *ações* vemos as seguintes sínteses:

“a *ação é positiva* quando ele impõe um caminho segundo um padrão *a priori*,

¹⁶⁰ Originalmente: “Amitié respectueuse” (Haudricourt, 1962a, p. 42).

¹⁶¹ É preciso dizer que o autor francês não toma todos os cereais como dados ou as técnicas relacionadas aos próprios cereais como iguais em toda parte do mundo. Se as práticas agrícolas do Oriente Médio e da Europa acionam a *ação direta positiva* para o seu âmago, o arroz do Extremo Oriente exige práticas agrícolas muito próximas àquelas vistas com os clones de plantas de inhame da Nova Caledônia. Sendo assim, os cereais do Extremo Oriente também demandam uma *ação indireta negativa* e reclamam por uma “amizade respeitosa”. Nesse sentido, o pesquisador aponta: “[Georges] Condominas relata que, entre os Mnong, os ‘homens sagrados’ plantam inhames nas futuras fileiras antes de fazer a clareira (*Nous avons mangé la forêt* [1954], p. 375). O arroz de montanha, em todos os lugares onde é conhecido, substituiu o inhame, pois ele demanda menos trabalho” (Haudricourt, 2013[1962b], p. 2).

negativa quando se contenta em bloquear determinados caminhos, apenas julgando o resultado *a posteriori*” (Ferret, 2012, p. 115. Tradução minha)¹⁶².

Ademais, as interações entre as plantas cultivadas e as pessoas também escrutinam e determinam as governabilidades que regem os contextos em questão. Entra em jogo, portanto, o teor mais especulativo/político da técnica em Haudricourt.

De um lado, a contar com o Oriente Médio e a Europa, segundo o autor temos uma mentalidade “intervencionista”: pai-família, chefe-povo, Deus-humanidade e senhor-escravizado. Tanto que, em um primeiro momento da história da humanidade, foram desenvolvidos regimes escravagistas e após foi consolidado o capitalismo. E, ainda, temos nesses contextos escolhas técnicas agrárias que repercutem e determinam a endogamia e a xenofobia: ambas guiam um tratamento entre sujeitos, mas também caracterizam as relações com as plantas (Haudricourt, 1987[1964b], p. 300).

E, de outro lado, levando em consideração a Oceania e o Sudeste Asiático, temos uma mentalidade “sem intervenção”, pois as plantas tratam de representar os humanos e os seus sentimentos. Já o colecionismo, a exogamia e o interesse pelas contribuições estrangeiras são refletidos na vida social dos povos associados a essas regiões (Haudricourt, 1987[1964b], p. 300).

A seguir sintetizo as diferenciações demonstradas aqui e no item anterior – as quais compreendem as distintas características agrícolas presentes nas

¹⁶² Originalmente: “Pour lui, l’action est directe quand il existe un contact étroit et/ou permanent entre l’homme et l’être domestiqué, celui-là agissant sur le corps même de celui-ci; elle est indirecte dans le cas contraire, lorsque l’homme agit, non sur l’être domestiqué, mais sur le milieu qui l’entoure et l’influence. L’action est positive quand il lui impose un cheminement selon un schéma *a priori*, négative quand il se contente de lui barrer certaines voies, ne jugeant du résultat qu’*a posteriori*” (Ferret, 2012, p. 115).

diferentes regiões do Globo (Oriente Médio/Europa e Oceania/Sudeste Asiático) –, e que foram propostas ao longo de uma série de publicações realizadas por Haudricourt:

Modelo de Haudricourt sobre os aspectos qualitativos de relações agronômicas

Oriente Médio e Europa	Oceania e Sudeste Asiático
Grãos duros	Rizomas e tubérculos
“Intervencionista”	“Sem intervenção”
Seletivo	Colecionadora
Endogamia e xenofobia	Exogamia e contribuições estrangeiras
Ação direta positiva	Ação indireta negativa
Sem amizade	Amizade respeitosa

Tabela baseada na produção de Haudricourt (1962a; 2013[1962b]; 2019[1964a]; 1987[1964b]).

Perante os eixos agrícolas de Haudricourt vistos acima, Ferret (2012) ressalta que as constantes bipolarizações presentes nas análises do pesquisador (2013[1962b]; 2019[1964a]) dividem o mundo em duas metades fixas. Estas que acabam reduzindo as complexidades das *ações* das pessoas apenas em supostas binaridades (tanto diante de pressupostos ditos intelectuais quanto daquelas

hipóteses mais concretas)¹⁶³. A pesquisadora defende que separar as *ações* empregadas pelos sujeitos em direção de plantas e/ou animais em duas partes estanques impossibilita a combinação delas. Já que, segundo a autora, essas *ações* podem sim coexistir. Igualmente, dividir o mundo em duas regiões bastante rígidas não dá conta de mostrar que as *ações* desempenhadas aqui podem muito bem acontecerem acolá. Porque, por exemplo, em pesquisas com uma comunidade que cria cavalos no interior da Ásia, Ferret (2012, p. 124) observou uma atividade pastoral no Oriente, o que entraria em completo desacordo com as teses haudricourtianas.

Como estratégia para quebrar os dualismos deterministas das pesquisas antropológicas de outrora, Ferret (2012) deixa de lado o interesse pelas linhas analíticas fundamentadas nas “mentalidades” de uma comunidade e, de modo oposto, escolhe seguir descrevendo e explicando o que os sujeitos humanos *fazem* as coisas e os outros seres *fazerem* (levando em conta ainda as agencialidades destes últimos)¹⁶⁴.

¹⁶³ Julgo que a ponderação estimulada acima por Carole Ferret (2012) recai muito bem também sobre a “impressão contraditória” de que fala Ingrid Hall (2011, p. 197) a respeito da obra do autor (mas antes preciso apenas frisar que a produção intelectual de André-Georges Haudricourt é bastante celebrada na França, porém pouquíssimo conhecida em outros países). Enfim, de acordo com a pesquisadora: “Suas reflexões são intuições deslumbrantes e esta é, sem dúvida, a razão pela qual Haudricourt é ao mesmo tempo muito conhecido, mas relativamente pouco citado”. E Ingrid Hall continua: “De fato, se desenhou um programa de pesquisa em tecnologia cultural no qual ainda cabem muitas pesquisas contemporâneas, não fez o correspondente esforço de formalização e teorização” (Hall, 2011, p. 197. Tradução minha). Originalmente: “Ses réflexions sont des intuitions fulgurantes et telle est sans doute la raison pour laquelle Haudricourt est à la fois très connu, mais somme toute assez peu cité. En fait, s’il a dessiné un programme de recherche de technologie culturelle dans lequel bien des recherches contemporaines s’inscrivent encore, il n’a pas fait l’effort de formalisation et de théorisation correspondant” (Hall, 2011, p. 197). Mas, por outro lado, como a própria Carole Ferret observou, a produção intelectual de André-Georges Haudricourt tem uma “intuição genial” [*intuition géniale*] (Ferret, 2012, p. 114).

¹⁶⁴ Para tanto, na leitura de Jeremy Deturche sobre a obra de Carole Ferret, o antropólogo observa: “Ferret constrói um quadro descritivo, ou «framework», das ações possíveis e aponta que a domesticação é caracterizada em grande parte por sequências complexas não de fazer, mas de fazer-fazer, onde estão incluídas as possibilidades de ações próprias dos animais ou das plantas” (Deturche, 2020, p. 71).

Longe de insistir nas “oposições comportamentais” haudricourtianas, a pesquisadora avança dentro dos estudos de uma “antropologia da ação” (inaugurada por Haudricourt). Esta deve seguir estritamente *ações* situadas e concretas, dispensando as análises comparativas – por exemplo: mentalidade do povo A vs. mentalidade do povo B e/ou Oriente vs. Ocidente. E, quando as comparações forem necessárias, que elas sejam baseadas nos modos concretos com que diferentes povos agem no mundo. Além disso, é preciso desdobrar ainda as *ações* – em *diretas positivas* e *indiretas negativas* –, no sentido de esmiuçar com uma maior complexidade os modos de *ação*. E, por fim, “analisar as formas das *ações*, e não os seus conteúdos, para evitar juízos de valor e facilitar a aplicação de uma mesma grelha de leitura às diversas áreas das atividades humanas” (Ferret, 2012, p. 124. Tradução minha)¹⁶⁵.

A proposta de Ferret (2012; 2014) refina assim as *ações diretas positivas* e *indiretas negativas*, produzindo novos desdobramentos dentro desses modos de agir. Da mesma forma, a pesquisadora também observa *ações diretas* e *negativas* dentro dos quadros haudricourtianos. E, ao confrontar as dualidades presentes em Haudricourt, a pesquisadora elabora uma nova leitura para a produção do etnólogo francês: na vigente empreitada dela, as *ações* se imbricam, coexistem, são desmembradas, ganham uma terceira *ação* e assim por diante. Para desestruturar os determinismos, a pesquisadora cria outros tipos de *ação*, considerando portanto a complexidade desses *fazeres fazedores* colocados em jogo: “ação intervencionista/ativa/passiva; ação endógena/exógena/participativa; ação direta/indireta; ação positiva/negativa/contrária; ação interna/externa; ação *a*

¹⁶⁵ Originalmente: “Analyser les formes des actions, plutôt que leurs contenus, afin d’éviter les jugements de valeur et faciliter l’application d’une même grille de lecture aux divers domaines des activités humaines” (Ferret, 2012, p. 124).

priori/a posteriori; ação contínua/descontínua, etc.” (Ferret, 2012, p. 134. Tradução minha)¹⁶⁶.

Diante da leitura renovada de Ferret (2012; 2014) dada aos modelos haudricourtianos, as pesquisas realizadas na paisagem multiétnica do Alto Juruá nos oferecem descrições exemplares sobre as *ações* levadas a cabo pelos sujeitos aldeãos para tratarem do solo destinado a receber as diferentes vegetalidades mandioqueiras cultivadas localmente (Pantoja Franco *et al.*, 2002). Então, a seguir realizo um exercício de tradução – nos termos da “antropologia da ação” refinada por Ferret – das dimensões técnicas executadas pelos sujeitos aldeãos em direção das plantas cultivadas, com o interesse de reconstituir – sem grandes pretensões – uma cadeia operatória. Assim, exponho abaixo elementos técnicos que visam às plantas de mandioca, pois a pesquisadora está bastante interessada nos fins das *ações*, e aqui o horizonte final são as vegetalidades mandioqueiras.

No contexto acreano, a primeira medida a ser tomada é a “broca” do roçado (Pantoja Franco *et al.*, 2002, p. 260). Nos termos de Ferret (2012), vemos nessa paisagem amazônica o desempenho de uma *ação externa e indireta*. *Externa* porque não são *ações* que atuam de modo direto sobre o cultivar: as mandiocas e outras plantas cultivadas. Mas são sim *ações* que dirigem uma forte lida sobre o ambiente: o roçado que receberá os clones e as sementes. Nesse sentido, temos um terreno que é sistematicamente trabalhado: é necessário cortar e derrubar toda a extensão vegetal que compreende essa capoeira e/ou uma mata densa. E é também uma *ação indireta* em razão de que a “broca” é uma etapa

¹⁶⁶ Originalmente: “action interventionniste/active/passive; action endogène/exogène/participative; action directe/indirecte; action positive/négative/contraire; action interne/externe; action *a priori/a posteriori*; action continue/discontinue, etc.”.

intermediária dentro do cultivo de plantas de mandioca, e não uma atuação direta sobre as vegetalidades cultivadas:

Na tarefa de colocar um roçado, o primeiro passo, após a escolha do local, é brocar a área, ou seja, cortar os cipós, as árvores mais finas e vegetação mais baixa [...]. Trata-se de uma tarefa eminentemente masculina, cujo instrumento de trabalho é o terçado. Os mais caprichosos usam o cambito na outra mão para puxar o mato a cortar, o que protege a mão do ataque de uma cobra escondida entre a vegetação, de espinhos ou do próprio gume do terçado. As áreas a brocar podem ser de mata fina ou capoeira e mata grossa ou bruta. No entanto, uma capoeira de quinze anos é uma floresta com densa vegetação rasteira e troncos finos de embaúba e outras árvores pioneiras, dando assim muito trabalho de broca, embora com pouco trabalho para o machado. Já a mata bruta, se for de restinga, sem tabocal, poderá apresentar menos trabalho para o terçado, mas sempre exigirá mais esforço para o machado. No caso da praia, a vegetação a ser brocada, é, em geral, bastante fina, constituindo-se no máximo em capim, embaúba e cana-brava, todos facilmente elimináveis com um terçado, sendo comum que as mulheres cuidem desse serviço (Pantoja Franco *et al.*, 2002, p. 260).

Após a “broca”, entra no processo de tratamento do terreno a “derrubada dos paus”. Esta tarefa consiste em colocar abaixo as vegetalidades que não foram cortadas com o terçado, pois são plantas mais resistentes e que chamam então por machados e machadas à atividade (Pantoja Franco *et al.*, 2002, p. 260). Tal como a “broca”, desde as plantas de mandioca, a “derrubada” também pode ser entendida como uma *ação externa e indireta*:

A derrubada se realiza então em etapas, sendo a primeira delas o corte dos paus finos com o terçado. Em seguida, cortam-se os “paus grossos”, classificados em “sem âmagô” e “com âmagô”; estes últimos, mais duros, ficam para o final. Na derrubada, os instrumentos de trabalho são o machado e a machada – de gume maior e mais fino e mais pesada que o machado, indicada para o corte de árvores “sem âmagô” (como a sumaúma, a sapota e o cumaru) [...]. O machado, por sua vez, mais leve e resistente, é adequado para a derrubada de árvores “com âmagô”, como o bálsamo, o pau-d’arco e o aguano (Pantoja Franco *et al.*, 2002, p. 260).

Posteriormente, as vegetalidades que foram cortadas com o auxílio do terçado e derrubadas com a ajuda de machados e machadas, devem ser queimadas (Pantoja Franco *et al.*, 2002, p. 261). Novamente temos *ações* que estão relacionadas a um tratamento intenso sobre o terreno (*ação externa*) e que compreende mais uma etapa intermediária dentro do processo que desaguará no cultivo de plantas de mandioca (*ação indireta*):

O mês de agosto, o mais seco do verão acreano, é o indicado para “secar o roçado”. Nesse período, a vegetação brocada e derrubada vai progressivamente perdendo água, alcançando o mês de setembro em condição adequada à queima. Nem sempre é possível ao chefe de família brocar seu roçado cedo, em maio. Se há outros serviços a realizar, poucos braços na família ou algum contratempo, a broca poderá ser feita até no mês de agosto. Nesse caso, porém, como as primeiras chuvas podem chegar já em setembro, haverá pouco tempo para secar a madeira antes de tocar fogo, e o roçado poderá ficar mal queimado. Um roçado mal queimado exigirá mais trabalho de coivara, mas todo agricultor sonha com uma boa queima, que significa alta produtividade (Pantoja Franco *et al.*, 2002, p. 261).

Além das *ações externas e indiretas* relacionadas à modificação de um espaço de capoeira/mata densa para se forjar um roçado, queimar os resíduos da “broca” e da “derrubada de paus” aponta para um terceiro termo dentro dessas etapas necessárias para o cultivo dos clones de mandioca (e outras plantas cultivadas). Desse modo, o tratamento do solo faz emergirem *ações externas, indiretas e exógenas*.

À vista disso, de acordo com Pantoja Franco *et al.* (2002, p. 262), depois de uma primeira queima é bastante comum que seja necessário realizar um novo ateamento de fogo na área delimitada para ser transformada em uma roça, pois pedaços de paus podem não ter sido completamente calcinados, caso eles tenham resistido à incineração provocada pelos homens da aldeia. Essa tarefa de lançar fogo novamente nos resíduos da “broca” e da “derrubada” e reunir em pilhas

esses paus mais resistentes ao poder do fogo é chamada de “encoivarar” (Pantoja Franco *et al.*, 2002, p. 262).

Pois bem, de acordo com essas pesquisas no Alto Juruá, se depois da “encoivarada” alguns paus resistirem, novas pilhas poderão ser reunidas e então serão sucessivamente queimadas. Mas alguns paus podem sim permanecer nas roças, se continuarem resistindo às incinerações (aliás, paus estes que podem auxiliar os clones de mandioca, mais a frente trato disso):

“Encoivarar” significa reunir em pilhas (coivaras) os pedaços de madeira que o fogo não reduziu a cinza, fazendo novas fogueiras para que o terreno fique limpo (sem troncos, que impedem o plantio) e fértil (com cinzas, que aumentam a produtividade da terra) [...]. Após tocar fogo nas coivaras, o dono do roçado talvez ainda tenha de voltar a reunir e queimar pontas de paus não destruídas. Troncos maiores que resistiram ao fogo, porém, muitas vezes serão deixados em meio ao roçado (Pantoja Franco *et al.*, 2002, p. 262).

É importante salientar também que, após as tarefas de “tocar fogo” e “encoivarar”, os limites que compreendem esse roçado recém-aberto estarão recobertos por cinzas (Pantoja Franco *et al.*, 2002, p. 262), as quais são fundamentais para as vegetalidades cultivadas, pois elas promovem um melhoramento da terra, produzindo um terreno com qualidades mais férteis (Pantoja Franco *et al.*, 2002, p. 262).

Assim, a proposta de Ferret (2012) a respeito de uma *ação exógena* pode ser inserida também sobre o nosso *hall* de *ações*, pois a *ação exógena* é configurada por algum tipo de auxílio externo sobre o ser cultivado (as mandiocas). Então, aqui, as cinzas, que são resultantes daquelas tarefas intermediárias citadas acima (*ações indiretas*), têm a capacidade de melhorar a qualidade do solo do roçado, possibilitando, portanto, uma *ação exógena* sobre o

ser domesticado, fazendo com que as mandiocas cresçam com qualidade e em abundância.

Com vistas ainda ao tratamento do solo, mas agora diante do contexto Waikhana, Pereira (2013) observa que as sucessivas queimadas de uma área de capoeira/mata densa podem auxiliar na germinação das sementes de algumas vegetalidades. Essa atividade técnica tem a capacidade de fazer brotarem novas variedades de plantas (de mandioca), até então não manipuladas durante o momento do plantio. Acredito que, a princípio, o processo se dê sem uma escolha calculada sobre quais sementes desconhecidas poderão germinar a partir das queimadas, pois, uma imprevisibilidade se impõe nessa situação, uma vez que somente a combinação instável de sementes e queimadas atuará nessa eclosão vegetal. Parece, então, que os sujeitos aldeãos também jogam com esse fator imprevisível, ficando a cargo das agricultoras e dos agricultores locais a decisão sobre se as novas plantas continuarão confiadas a esses espaços de roça ou se elas serão completamente arrancadas e desprezadas.

Nessa imprevisibilidade técnica, em termos de eficácia, ao que tudo indica, as queimadas podem mobilizar também uma atuação *exógena* sobre as mandiocas e outras plantas cultivadas, pois queimar os terrenos possibilita que um ser cultivado – mas que, até então, não estava resguardado no *hall* previsível de *ações* – garanta sua vitalidade nos roçados.

Após as tarefas centradas no tratamento do solo, vistas no Alto Juruá, sigo agora com observações agrícolas relativas ao contexto altorionegrino, onde as estacas caulinares de plantas de mandioca já começam a ganhar assento em um terreno recém-preparado... (Emperaire *et al.*, 2019). Insisto na mudança de um

contexto para o outro, pois na primeira paisagem amazônica encontrei descrições mais detalhadas sobre o tratamento do solo, ao passo que para a atual são expostas com uma maior riqueza descritiva as atividades relativas ao plantio. No fim das contas, percebo que ambas as descrições regionais se complementam, pois elas possuem tratamentos agrícolas muito similares.

Nesse momento, passadas as “derrubadas”, “encoivaradas” etc., a primeira tarefa a ser executada pela dona de uma roça é o plantio de um punhado de manivas – no centro ou na periferia de uma área de cultivo – com o objetivo de manifestar “ao urubu que ele não pode se apoderar da roça ou defecar neste espaço, sujá-lo, e assim espalhar sementes das quais nascerão capins e outros matos” (Emperaire *et al.*, 2019, p. 40).

Em investigação anterior, Emperaire *et al.* (2010), a partir das interlocuções oriundas de suas pesquisas, destacou que os urubus podem comprometer o bom andamento de uma área de cultivo: “É por isso que quando não nasce roça diz que a pessoa deixou entrar urubu e não dá mandioca bonita” (Sr. Luis, Tukano, Iauareté, 1999 *apud* Emperaire *et al.* 2010, p. 60).

E, ao mesmo tempo, a partir da leitura de uma narrativa de origem do povo Tariana, a pesquisadora levantou uma hipótese sobre a inversão da agricultura desempenhada por essas aves em comparação com aquela estimulada pelos sujeitos indígenas: “urubus praticam uma agricultura voltada para as ervas daninhas o que explica o anseio das agricultoras de se contrapor a essas práticas” (Emperaire *et al.*, 2010, p. 59).

Nesse sentido, posso enquadrar as tarefas preliminares das donas de uma roça como uma *ação indireta e descontínua*, pois a agricultora não precisa estabelecer um contato constante e regular com essas mandiocas – então, sem ter

a necessidade de mediar sistematicamente os efeitos de seu ato inicial. Mas a própria reunião dessas plantas tuberosas já tem como objetivo afastar alguns tipos de perigos que possam ser apresentados dentro dos espaços reservados às vegetalidades cultivadas (aliás, a transição capoeira/roça evidencia uma singularidade amazônica atenta às periculosidades de ambos os espaços, pois mesmo uma área de “cultura” deve ter seus perigos contornados. Ponto que complexifica a tese de Haudricourt de uma agricultura indígena mais “amigável” e “sem intervenção”).

Ademais, as mandiocas podem exigir tarefas mais pontuais das mulheres agricultoras do Alto Rio Negro. Dessa maneira, acompanhamos também uma *ação de manutenção* em jogo, a qual é capaz de demandar das agricultoras aldeãs a limpeza do terreno ao redor dessas mandiocas plantadas para afastar os urubus (Emperaire *et al.*, 2019, pp. 39-40).

Esse primeiro plantio de estacas *faz-fazer* (Ferret, 2012) uma contenção contra os urubus que têm o potencial de comprometer as tarefas de preparação do terreno recentemente trabalhado. Portanto, tal estratégia técnica reforça uma barreira contra aquilo que porventura possa prejudicar a *beleza* dos mundos indígenas, mantendo então tamanha distância de uma agricultura avicular evidenciada por meio de ervas daninhas:

Com a queima, a terra adquire nova propriedade, a de fazer crescer plantas; a ênfase não é mais dada ao espaço, mas às suas novas ocupantes, as plantas. Locus inicialmente masculino, a roça se torna um conjunto produtivo feminino, fonte de alimentação e bem-estar para o grupo familiar e é designada pelo nome de sua dona. Ocasionalmente se faz uma diferença entre o “roçado”, espaço em preparação, antes da queimada, e a “roça” (*kupixá*), espaço plantado. Uma terra bem queimada se reconhece por ser “cheirosa”. O primeiro ato da dona da roça é “fazer urubu”, ou seja, plantar no centro uma dezena de manivas, no dia posterior à queima, na terra ainda quase quente, materializando o

ponto nevrálgico da roça, seu centro ou “olho da roça” (*kupixá ceçá*). Apoderando-se do espaço recentemente desmatado com algumas manivas, a dona da roça mostrará ao urubu que ele não pode se apoderar da roça ou defecar neste espaço, sujá-lo, e assim espalhar sementes das quais nascerão capins e outros matos. Na região de Barcelos, “fazer urubu” assume outra configuração espacial, a de plantar algumas manivas em várias partes da roça, porém com a mesma interpretação, a de mostrar que agora a roça não pode ser deixada ao urubu (Empeaire *et al.*, 2019, pp. 39-40).

Depois da *ação indireta e descontinuada*, com o intuito de afastar os urubus, sem precisar manter um contato direto com o cultivo, estacas caulinares de mandiocas começam a ser enterradas nos limites da roça. Conforme observa Empeaire *et al.* (2019), caules são selecionados de acordo com a presença ou não de látex: o material propagativo que não possui látex, é descartado, e o que possui, ganha o solo. Na minha leitura, tal seleção apresenta *ações diretas e internas*. Primeiro pelo motivo de ela traçar um objetivo *a priori*: manter as plantas que irão se desenvolver, em detrimento daquelas que possivelmente não conseguirão vingar, pois não apresentam látex o suficiente, e que também não poderão gerar novos materiais propagativos (e não serão capazes de produzir mais estacas caulinares, impedindo a continuidade propagativa). E *interna* pois produz uma *ação seletiva* sobre a coleção de cultivos: permitir e/ou impedir que continuem sua vitalidade em meio às outras plantas de mandioca continuamente cuidadas na esfera doméstica.

A *indiretividade* da *ação* faz também com que mulheres e homens “afofem” o terreno para fincarem novos caules em seu interior (Empeaire *et al.*, 2019, p. 40). A *exogeneidade* das cinzas – provenientes das queimadas e “encoivaradas” (vistas com um detalhamento maior no contexto do Alto Juruá [Pantoja Franco *et al.*, 2002]) – age sobre as plantas de mandioca, influenciando

o solo por meio de uma *ação indireta*, permitindo assim que essas vegetabilidades tenham um melhor êxito brotativo:

As manivas, fincadas há mais de uma semana na roça madura, a do ano anterior, são cortadas em pedaços de 12 a 15 cm e transportadas em *waturá* até a nova roça cuja terra já “esfriou”, uns três dias após a queima. Uma chuva que faz *descer a cinza* na terra facilita o enraizamento e a brotação das manivas. O plantio é realizado por duas pessoas, em geral, homem e mulher. O primeiro afofa a terra com um pau ou um ferro de cova (antigamente, um pau de cova de madeira dura ou de pupunha), e a mulher enfia duas manivas de maneira oblíqua. Esta fase se estende sobre várias semanas. O cultivo de todas as espécies e variedades é acompanhado de saberes técnicos muito detalhados, principalmente no que se refere à mandioca, em suas primeiras etapas. As manivas são fincadas e cortadas em estacas quando os primeiros brotos aparecem, após três ou quatro dias. Dependendo da variedade considerada, a estaca será plantada com um broto apenas visível ou já bem desenvolvido. O indicador da saúde da maniva é o leite, látex presente nas euforbiáceas, elemento que assegura força e vitalidade e cuja circulação garante um bom desenvolvimento. Quando a maniva não tem leite, ela “embirra”. A fertilidade do solo influi sobre o modo de plantio, oblíquo na terra recém-queimada, horizontal no segundo ou no terceiro plantio. As cinzas, resultando da queima dos resíduos do cultivo, são espalhadas nos lugares a serem replantados (Empeiraire *et al.*, 2019, pp. 40-41).

Nas pesquisas de Empeiraire *et al.* (2019, p. 40), as plantas de mandioca de uma roça podem ser transferidas para um novo local de cultivo e, assim, ser novamente clonadas. Empeiraire *et al.* (2019) identificam tal tarefa como “mudar”. Uma vez que os tipos desejados são continuamente propagados numa área preparada recentemente, nos termos de Ferret (2012), observamos uma *ação de manutenção*, a qual ocorre entre “mudar” e plantar. E, por fim, a clonagem de plantas de mandioca também pode acionar a *ação seletiva* para dentro desse mundo técnico, pois tal atuação garante que aquelas vegetabilidades não mais interessantes aos anseios locais sejam descartadas e trocadas por mandiocas que agora mais se deseja ter nas roças aldeãs:

A sequência das operações de plantio, depois de ter feito o urubu, responde a uma lógica dinâmica, a de mudar ou repassar. Mudar é passar o material propagativo das roças anteriores para a nova roça, ocasião de incluir novas variedades obtidas dos familiares e vizinhos, e de descartar outras (Empeaire *et al.*, 2019, p. 40).

Na paisagem altorionegrina, segundo Empeaire *et al.* (2019, p. 41), as áreas de cultivo também demandam constantes tarefas de limpeza, pois, com o correr do tempo, a terra pode ficar enfraquecida, então ervas daninhas e outras plantas indesejadas devem ser sistematicamente arrancadas. Assim *ações indiretas* e de *manutenção* agem sobre o ser cultivado, sendo que as mulheres indígenas atuam nesse ambiente mobilizando relações de cuidados, os quais influenciam na direção de um bom crescimento de suas plantações mandioqueiras, priorizando portanto o cultivo aldeão em detrimento daquele referente à agricultura de seres malqueridos, como os urubus.

Nesse contexto ameríndio amazônico, Empeaire *et al.* (2019) destacam ainda que a organização espacial das plantas de mandioca dentro das roças respeita a qualidade fértil do solo de uma área de cultivo (evidenciada pela queima realizada anteriormente), bem como a umidade do local e a disposição dos paus (aqueles materiais vegetais que permaneceram nos espaços dedicados às roças mesmo depois das “encoivaradas”).

Cada tipo de mandioca apresenta um conjunto específico de preferências. De acordo com Empeaire *et al.* (2019, pp. 41-43), há mandiocas que têm seu crescimento mais rápido, então é desprendida uma *ação positiva e descontínua* em direção do cultivar, justificada pelas características de suas raízes (*a priori*), estas que devem estar livres de bloqueios no interior do solo, devendo permanecer distantes das raízes das árvores. Assim a agricultora não precisa

obedecer a uma simultaneidade no tempo com o cultivo, pois ela já preparou seu caminho anteriormente.

E há outras vegetalidades mandiogueiras que requerem também uma *ação positiva e descontínua*, agora pelo motivo de precisarem de um tempo maior para o seu crescimento. Por necessitarem de mais umidade (*a priori*), ficarão escoradas nos paus que podem oportunizar um bom crescimento das raízes dessas mandiocas (sem a necessidade continuada da agricultora), porque esses resíduos do tratamento do terreno justamente abrigam áreas mais úmidas nos limites da roça:

A primeira capina ocorre algumas semanas após o plantio. O número de limpezas aumenta com o grau de enfraquecimento das terras, levando a um trabalho quase ininterrupto de um ponto da roça a outro. As mulheres descrevem vários modelos de organização espacial das variedades de mandioca: por metade, as diversas variedades brancas de um lado e as amarelas do outro; centrípeto, com as amarelas, que levam mais tempo para amadurecer, no centro e as brancas, mais ricas em fécula e de maturação mais rápida na periferia ou, às vezes, centrífugo. Cada variedade é plantada separada das outras, em manchas justapostas. Manivas específicas para o caxiri, “meio aguadas”, são plantadas à parte. O esquema teórico, qualquer que seja, se sobrepõe a uma realidade espacial heterogênea, marcada pela qualidade da queima, a caída dos troncos que constituem verdadeiras passarelas através da roça, e lugares mais úmidos. A heterogeneidade será aproveitada para colocar espécies ou variedades com exigências ecológicas diferenciadas. Variedades de manivas, como a maniva paca, tapá (trovão em nheengatu), que “aturam” até três anos, “precisam de mais adubo, gostam dos troncos” [...] e são plantadas encostadas a eles. Variedades mais precoces são plantadas mais longe dos troncos para não ter seu crescimento limitado pelas raízes das árvores (Emperaire *et al.*, 2019, pp. 41-43).

A mirada para os clones de plantas de mandioca amazônicas desmonta os quadros de Haudricourt (2013[1962b]; 2019[1964a]) e os pressiona para

estabelecermos entendimentos menos duais e restritivos sobre as *ações* em direção dos seres. Nas concepções haudricourtianas, *ações* de contato próximo e mais *diretas* resultariam em um compromisso “sem amizade”. Já a “amizade respeitosa”, ao contrário, imputaria uma sistemática *indiretividade* tanto na *ação* quanto nas dimensões ligadas às “mentalidades”. Ora, defronte as mandiocas, uma “amizade respeitosa” não parece estar completamente de acordo com as diretrizes dos quadros do “tratamento do outro”, pois, por exemplo, a relação com as mandiocas pode ser de veras *seletiva* e *subtrativa*, respectivamente uma operando sobre quais tipos vegetais serão clonados, a cada novo ciclo agrícola, em uma roça recém-aberta; e a outra descartando os caules que não possuem látex o suficiente para brotarem, uma vez que as agricultoras escolhem plantar somente os que têm mais látex.

De acordo com a imperatividade dualista haudricourtiana, as mandiocas seriam, então, ajuizadas valorativamente seguindo princípios da xenofobia e da endogamia. No mais, as vegetalidades mandioqueiras entrariam no paradigma do tratamento “sem amizade” e das *ações* “intervencionistas”, o que levaria essas plantas a serem configuradas sob um quadro composto pela escravização humana e, posteriormente, atreladas diretamente ao capitalismo. Porém, sem dúvida, todas essas características não cabem de forma alguma para os mundos indígenas, onde mandiocas são clonadas. Logo, produzir polarizações de *ações* que determinam certo tipo de resultado em detrimento de outros se mostra bastante frágil e fácil de ser contestado. Pois, como mostrou Ferret (2012), *ações* antagônicas – à vista da perspectiva de Haudricourt – podem muito bem coexistir, e, a princípio, isso não pode imputar – e, segundo as diretrizes da “antropologia da ação” de Ferret, não deveria imputar – um juízo de valor determinista a elas.

De outra maneira, no âmbito das “mentalidades”, será que os compromissos de uma “amizade respeitosa” de Haudricourt aceitariam os perigos que os clones de plantas de mandioca podem oferecer aos sujeitos indígenas?! Visto que, se estamos diante de contextos ameríndios altamente perigosos, onde é preciso a todo momento contornar e amassar a periculosidade vegetal manifestante, não seria mais fácil, então, atrelar as mandiocas às concepções “sem amizade”?!

No entanto não é justo com as relações travadas entre diferentes povos amazônicos sugerir um “tratamento do outro” definido como sendo “sem amizade”, já que, como vimos aos montes na primeira e na segunda parte desta pesquisa, estamos frequentemente diante de compromissos de cuidado (no qual cabem tanto o afeto quanto o perigo). E isto vale também para as mandiocas numa direção voltada aos sujeitos indígenas, pois aquilo que estaria próximo de uma relação de “amizade respeitosa” ainda se encaixa para os clones de mandioca, mas nem por isso essas relacionalidades deixariam de conter também

marcadores mais impetuosos e conflituosos¹⁶⁷. Aqui a “amizade” do “tratamento do outro” é mais complexa do que a polarização definida pelo etnólogo francês, pois ela consegue escapar de forma sistemática à imposição dualista haudricourtiana e se mostra com contornos mais disjuntivos no que diz respeito às *ações* e às mentalidades (“disjuntivo” à maneira de Lévi-Strauss – 2004[1966]).

Além disso, o determinismo baseado em causa e efeito – a partir dos modelos “sem intervenção” e “intervencionista” (Haudricourt, 1987[1964b], pp. 299-300) – também simplificam o universo daquilo que as pessoas *fazem-fazer* (Ferret, 2012). Segundo o autor, teríamos consequências definidas de acordo com o “tratamento do outro” praticados em cada localidade do Planeta. Sociedades onde plantas e animais necessitam de uma *ação direta e negativa* produziram cenários mais drásticos como o capitalismo. De modo oposto, *ações indiretas e negativas* consolidaram contextos onde o altruísmo é generalizado. À primeira vista, essas afirmações são bastante sedutoras, pois conseguem condensar as

¹⁶⁷ Entendo que as diferenças haudricourtianas entre “sem amizade” e “amizade respeitosa” também apontam para um juízo de valor muito determinista sobre as relações de domesticação, pois seus quadros panorâmicos também estão interessados em lançar críticas aos modelos geopolíticos de organização das nações. Para tanto o pesquisador acaba tirando conclusões insustentáveis para caberem dentro de seus quadros dualistas. Lembro-me, por exemplo, que a pesquisadora Joelma Batista do Nascimento (2021) observou uma atividade de criação animal, a qual carrega a *diretividade* da *ação*, mas que pode ser enquadrada também dentro de uma noção de “amizade respeitosa”. Como vimos, uma *ação direta positiva* e com “amizade respeitosa” está fora de cogitação nas teses haudricourtianas. Segundo a antropóloga, é com “amor” que é possível direcionar os animais de criação, porque estabelecer esse tipo de cuidado é fundamental para poder *fazer* com que o gado *faça* algo. Em suas palavras, o “amor começa a se evidenciar por aqui pelo comportamento de Pretinha [vaca] com Zezinho [criador], um pouco mais adiante pelo relacionamento dela com sua bezerra e pela permissão de aproximação que concede apenas a ele para com sua cria [...]. Pretinha, ao avistar as palhas de feijão, caminhou ligeiramente até elas e mastigava-as, e quando Zezinho tentou movê-la, chamando-a, continuou comendo. Já quando ele posicionou o corpo atrás dela e dando-lhe, com uma casca de árvore, leve batidas na garupa e costelas, Pretinha caminhava, porém, à medida que Zezinho diminuía sua ação, ela continuava a tentar voltar para as palhas de feijão. Daí Zezinho movia-se de forma mais rápida, alterava a intensidade da voz e segurava no rabo. Cada um desses movimentos formava um campo de atenção recíproco, abrindo comunicação por engajamentos e coordenação (Stépanoff, 2012) marcados pela astúcia, ora de Pretinha, ora de Zezinho” (Nascimento, 2021, pp. 135-136).

governabilidades mundiais em quadros bastante sintéticos. Mas, no fim das contas, elas são insustentáveis, pois as *ações* da primeira linha de uma coluna podem muito bem estar presentes na primeira linha de uma outra coluna. Explicar sistemas organizativos tão complexos por meio de *ações* polarizadas e excludentes não permite abarcar a permeabilidade dessas *ações* em diferentes contextos e muito menos é capaz de imprimir as contextualidades históricas – e técnicas! – dessas organizações geopolíticas.

Aliás, preciso ressaltar ainda que tanto Haudricourt (2013[1962b]; 2019[1964a]) quanto Ferret (2012; 2014) possuem uma proposta analítica baseada em um agente (sujeito que dirige a *ação*) e um objeto (ser domesticado, que recebe a *ação*, mas que também pode conferi-la). Como mostrei, de acordo com a proposta de Haudricourt, as queimadas podem ser enquadradas como atividades intermediárias (*ação indireta*), pois elas proporcionam um terreno bem trabalhado para receber o cultivar. Já os desdobramentos de Ferret, embora também vejam as queimadas como uma atividade intermediária (*ação indireta*), trazem o acréscimo da *ação exógena*, provedora da fertilidade do terreno, a qual não está presente nas *ações* haudricourtianas (*ação indireta* e *exógena*). No entanto, a fixidez do modelo agente/objeto para pessoas e seres domesticados acaba resultando em uma leitura da clonagem como uma *ação sem intervenção*, pois, a princípio, as *ações* desprendidas pelos sujeitos indígenas não atuam diretamente sobre o cultivo, mas sim sobre o ambiente em que ele se encontra. Mas, como vimos, as plantas também são sim cortadas, elas são transformadas em manivas/caules – bem menores que a extensão caulinar total da planta – antes de receberem assento no chão aldeão.

De alguma forma, levando em consideração as queimadas, a concepção de agente/objeto não considera de maneira mais aguda a manipulação do fogo também como uma *ação* fulcral para a emergência de clones de mandioca. As próprias tarefas da dinâmica capoeira/roça são vistas como intermediárias, à medida que elas são excluídas das próprias argumentações de Haudricourt (2013[1962b], pp. 215-216) sobre uma possível técnica local geradora de diversidade. Ele reconhece sim a existência dessas dinâmicas agrícolas, mas não se aprofunda nelas. Nesse sentido, as oposições haudricourtianas não seriam capazes de compreender a clonagem vegetativa operando em planos contínuos e disjuntivos, como aqueles relatados por Cabral de Oliveira (2016) para o contexto Wajãpi. Justamente porque as teorias de Haudricourt operam a todo momento por oposições e determinismos, de modo que a manipulação do fogo não é entendida como uma *ação* capaz de produzir um deslizamento sobre aquilo que compreenderia tanto a vida quanto a morte e/ou o cultivado e o não cultivado.

9. Antes de terminar: não jogue os bebês fora junto com a água do banho

No tempo das destruições e precariedades levantadas no Antropoceno/Capitaloceno, que alcançam pessoas e tantos outros seres vivos, Donna Haraway (2016a[2015], p. 141) lança o *slogan*, já citado, como uma possibilidade imaginativa para o vigente colapso planetário: “Faça parentes, não bebês!”¹⁶⁸. Veja-se que utilizei a primeira parte do *slogan* – e não a segunda – para começar a presente tese, mas logo mais tratarei a respeito. Além disso, as palavras do manifesto se juntam também a um novo compromisso da autora: o Chthuluceno [*Chthulucene*].

¹⁶⁸ Originalmente: “Make Kin, Not Babies!” (Haraway, 2015, p. 161).

O último termo seria a nomenclatura designada para a atual época da Terra que reclama pelas composições engendradas nos arranjos multiespécies em um planeta onde as mudanças climáticas e outras consequências das ações humanas culminaram na destruição dos *refúgios*¹⁶⁹ do globo terrestre. Substancialmente, o termo leva em consideração essas ações danosas – passadas, presentes e futuras – e demanda dos sujeitos do presente tempo que eles produzam arranjos *mais-que-humanos*, *outros-que-não-humanos* etc. para tornar Gaia – e seus mil outros nomes¹⁷⁰ – ainda habitável. Por isso, aqui, “fazer parentes” aponta para as composições *com* diferentes espécies (parentes) que florescem em um compromisso de cuidado de *fazer-com*, *tornar-com*, *compor-com* na época do Chthuluceno.

Donna Haraway se defende dos conteúdos misóginos, neoimperiais e neoliberais que porventura possam acompanhar a segunda parte de seu *slogan*: “Não [faça] bebês!”. Em termos globais, até onde entendo o argumento da pesquisadora, longe de imputar uma proposta coercitiva às escolhas de se ter ou não um bebê humano, Haraway acentua que o controle de natalidade corre também nas mãos das grandes empresas e está a cargo das pessoas dos negócios. Ao passo que a categoria “população” é manuseada pelo Estado com vistas ao lucro e à produção.

¹⁶⁹ Donna Haraway toma emprestado de Anna Tsing 2019[2017] a ideia de “refúgios”. Este último está ligado aos espaços onde diferentes espécies – com ou sem pessoas – conseguem se reconstituir mesmo depois de eventos extremos. Na passagem do Holoceno para o Antropoceno, os *refúgios* foram intensamente explorados, exauridos e esgotados para produzir o mundo contemporâneo. Para o seu manifesto, Haraway condensa a questão em uma curta frase desassossegada: “Neste momento, a terra está cheia de refugiados, humanos e não humanos, e sem refúgios” (Haraway, 2016a[2015], p. 140). Consultar mais sobre os *refúgios* e as questões sobre *habitabilidade* em: Anna Tsing (2019[2017]).

¹⁷⁰ Terra, Pachamama, Mãe Terra, Oya entre outras nomenclaturas.

Já as linhas feministas que se estendem por sua pesquisa evidenciam as problemáticas concernentes ao disfarce valorativo e nacionalista da pró-natalidade e as implicações dessas exigências sobre as mulheres. Não obstante, para Haraway as demandas de uma superpopulação humana já oferecem danos para todas as espécies em um planeta em colapso (é importante frisar que Haraway se diz contra a Teoria Malthusiana!). Por outras vias, atada agora sobre os caminhos do feminismo especulativo e da fabulação especulativa, a autora busca imaginar parentescos-inovadores [*kinnovations*] que não subjazem somente às constituições natais (Haraway, 2016a[2015], p. 145).

Em síntese, ao produzir uma diferenciação entre bebês (humanos) e parentes (multiespécie), Haraway (2016a[2015], p. 144) frisa: “Penso que os bebês deveriam ser raros, cuidados, e preciosos; e os parentes deveriam ser abundantes, inesperados, duradouros e preciosos”.

Em entrevista recente, Haraway (2021b) evidencia os tons problemáticos que o *slogan* de seu manifesto apresenta. Todavia a pesquisadora reclama ainda por ele como alternativa às precariedades presentes em nossa epocalidade: “E meu *slogan*, ‘façamos parentes, não bebês’ funciona, é muito bom como *slogan*, mas não é exatamente o que eu quero dizer. Enfim, esse *slogan* é um problema, mesmo que eu goste dele” (Haraway, 2021b, s/p).

Na mesma conversa acompanhamos ainda outros contornos das vigentes críticas e defesas em relação ao *slogan* para o contexto “chthulucênico”:

Pois neste momento, e sei por experiência própria, eu tenho sido xingada em salas de aula, por exemplo, e repudiada aos gritos de “você não é mais uma feminista, você é uma malthusiana!” Até mesmo tentar falar sobre essas coisas é proibido na esquerda feminista. Não se pode sequer falar sobre isso sem ser chamada de racista. Então, Adele Clark [socióloga e professora de Ciências da Saúde da Universidade da

Califórnia em São Francisco] e eu pensamos: “Olha, somos duas velhas mulheres brancas, nossos óvulos já estão todos acabados, que mal podem nos fazer? Se não nós, então quem? Então vamos tentar, vamos dar nosso melhor”. E deixamos claro que esse debate está em aliança com os povos indígenas, com o “Vidas Negras Importam”, com o “Leave it in the Ground” [ou LINGO, associação da sociedade civil que combate o uso de combustíveis fósseis], com as pessoas que estão prestando atenção aos muitos tipos de coerção reprodutiva e assim por diante, com o objetivo de construirmos a aliança ao mesmo tempo em que nos recusamos a sermos silenciadas sobre a questão dos números humanos (Haraway, 2021b, s/p).

Em momento anterior, ao se concentrar nas relações humanas e caninas, Haraway (2021a[2016]) apresenta seu descontentamento em relação ao vocabulário do parentesco que geralmente é empregado para o tratamento de cães e a possível filiação que essa convivência poderia carregar. E a pesquisadora defende que há de se criar um novo vocabulário que desponte sobre as relações entre as espécies *companheiras*:

Eu me recuso a ser chamada de “mãe” dos meus cachorros porque temo a infantilização desses caninos adultos e o apagamento do importante fato de que eu queria cachorros, não bebês. Minha família multiespécie não é feita de suplentes e substitutos; estamos tentando viver outros corpos, outros metaplasmos. Precisamos de outros substantivos e pronomes para os tipos de parentesco que se estabelecem entre espécies *companheiras*, assim como precisávamos (e ainda precisamos) de outros substantivos e pronomes para o espectro de gêneros (Haraway, 2021a[2016], p. 108).

Em algum grau, tomei como inspiração para a presente tese a primeira parte do *slogan* de Haraway (2016a[2015]), pois acredito que ele abarca e condensa as problemáticas dos tempos atuais – no que tange aos desafios insuflados no Antropoceno – e produz ainda uma direção sugestiva contrária aos pactos de morte que se materializam em nossa época na Terra.

Por outro lado, a segunda parte dele se mostra bastante problemática para ser escrita em um cartaz e ir às ruas com braços levantados carregando-o, já que desde o início da pesquisa argumentei em prol de modos de relação não ocidentais que passam justamente pelo vocabulário e pelos afetos imbuídos nas próprias relações de parentesco. No entanto, talvez não sejam exatamente essas formas de parentesco que Haraway (2016a[2015]; 2021a[2016]; 2021b) critica quando brada seu “Not Babies!”. Não sei ao certo se tal *slogan* – lido inteiramente – pode ser entendido também como contraproducente ao que pude expor até aqui. Mas, definitivamente, encontrei nele um caminho muito frutífero, pois a sugestão me auxiliou a seguir ainda mais a fundo, por exemplo, com os(as) bebês plantas com que me deparei nos mundos ameríndios e entender essas constituições *mais-que-humanas*.

De outra forma, avalio ainda as problemáticas que podem ser apresentadas quando aproximamos as teorias multiespécies das questões colocadas pela longa produção da etnologia indígena. Não que essas aproximações já não estejam acontecendo e tenham apresentado rentabilidades poderosas e inovadoras. Aliás, pode ser importante considerar e instituir cautelas quanto aos usos de conceitos e reflexões comprometidas extensivamente com “sociedades ocidentais”.

Nesse sentido, antes mesmo de cogitar acerca dos possíveis desencontros e desacordos que o vocabulário e as relações de parentesco multiespécies podem conferir às novas formas de produzir substantivos e pronomes para os novos *companheirismos* (inclusive, *companheirismos* estes que não são tão novos assim). Acredito piamente que é necessário entender do que se trata dizer que uma planta é filha de um humano e que determinado sujeito é mãe e/ou pai de uma mandioca nos contextos indígenas (e alhures).

De antemão, deixar para trás esses contextos de parentesco – e seus diferentes termos – é algo que parece não conferir contextualidade às relações presentes e que estruturam organizações coletivas ameríndias nas Terras Baixas da América do Sul. Mas avalio que esses mesmos termos podem ser traduções de relações que estamos a todo momento tentando tatear para abarcar e compreender. De qualquer forma, ainda que as críticas de Haraway não se apliquem às relações que mencionei, mesmo assim penso que seja significativo entender as complexidades desses laços de parentesco, uma vez que, acredito eu, eles perturbam por completo os arranjos éticos constituídos nas tramas do Capital.

Em outra medida, ainda assim entendo ser produtivo levantar considerações e questionamentos a respeito das qualidades das relações ocidentais multiespécies calcadas nos termos e afetos do parentesco, ao invés de destituí-las de validade e destruí-las à primeira vista. Numa mirada para o chão da arena mais cotidiana e até mesmo com um olhar voltado para as histórias de coabitação de longa duração, percebo que afetos entre diferentes espécies também se desenrolam por essas formas de consideração constituídas entre os diversos seres viventes.

Uma vez que essas relações de cuidado podem apontar para formas alternativas de produção de afetos, parece válido exhibir histórias de populações humanas que lutam contra as grandes infraestruturas da modernidade, expor narrativas de coabitação que brigam pela conservação de certas espécies, produzir argumentos que representam problemáticas geracionais, constituir questões sobre tais e tais modos de relação, mirar para os estudos das

deficiências e as terapias *com* animais etc. (ressalto que meus pontos sobreditos possuem muitos humanos, mas podem também ser entendidos para além de nós).

Compreendo que existe uma possibilidade aí de se forjarem observações *interessantes* quando puxamos os fios do parentesco e os esticamos até o ponto de eles arrebentarem. Ou, quem sabe, até mesmo de eles permanecerem intactos e de se estabelecerem como relações demasiadamente curiosas.

Nesse sentido, um exemplo significativo é a pesquisa de Marilyn Strathern – “Regeneração vegetativa: um ensaio sobre relações de gênero” (2021) –, que parte das relações de parentesco para compreender o gênero das plantas. Afinal, as plantas têm gênero? Ou, de outra forma, como é que as discussões de gênero e as veredas da regeneração descortinam traduções das relações estabelecidas entre plantas e pessoas tanto na Melanésia quanto na Amazônia? No caso, um dos pontos altos dessas discussões é o de recolocar a complexidade do gênero para dentro das investigações que tratam das plantas cultivadas entre povos que estão longe da vida dita moderna. Pois, segundo a pesquisadora, esta sim seria uma das formas de adentrar na vida das vegetalidades cultivadas e compreender com uma maior profundidade os termos que orientam as relações parentais entre plantas e sujeitos humanos.

Na chave das “histórias interessantes” – para mencionar novamente os termos de Haraway –, algo que chama minha atenção dentro dessa pesquisa de Strathern (2021) é o movimento que a autora faz de aproximar as discussões de gênero das ações técnicas humanas. As técnicas relacionadas à propagação vegetativa acentuam uma dimensão que revela a vitalidade vegetal, mobilizando ainda o possível caráter sexual de uma relação emergente:

Prefiro não negar que o processo de reposição seja sexual. E isto também vale para a propagação vegetativa. Uma nova raiz de inhame, ou corno de taro, pode ser tomada como o mesmo que aquilo que repõe, mas ela existe em um novo presente, pois o retorno de uma geração anterior também implica que ela precisa ser renovada. Como vimos, não haverá inhame ou taro sem a intervenção do horticultor, seja ela mágica ou não; permaneço apenas em uma intervenção, que aponta para um momento binário englobante, com implicações para as ações das pessoas. Alguém corta o fragmento gerador (e eu torno a afirmação tão mundana quanto possível). Esta intervenção é, simultaneamente, causa de morte e produtora de vida. Neste sentido, a ação de cortar os talos é, em si mesma, um ato procriador. É certamente um ato mortal. Prefiro não negar que também seja um ato sexual (Strathern, 2021, p. 17).

Ademais, em um dos trechos mais longos da entrevista que selecionei para o atual item, a própria Haraway já alertou para as diversas discussões acaloradas que seu *slogan* têm inflamado. E meu interesse não é o de exatamente produzir uma nova crítica robusta endereçada a esta pesquisadora. Apesar de que acredito que valeria também juntarmos essas posições e construirmos um panorama que apresente os argumentos contrários e os em prol do “Not Babies!”. No mais, qual é exatamente o estado da arte das controvérsias percutidas com o *slogan*?!

Enfim, o compromisso que proponho é o de, antes de correr o risco de *jogar os bebês fora com a água do banho*, constituir um robusto número de análises – com etnografias – e em diferentes contextos – que se voltem para as relações nos termos – e nos afetos – do parentesco para, logo em seguida, esticá-las até o momento de não podermos mais aguentar tal força imputada. Diante do movimento investigativo, será que as análises realmente arrebentam? Assim, antes mesmo do abandono do parentesco, é necessário compreender as questões que ele tem provocado e instituído. Já o “Faça parentes!” também guarda na própria expressão o parentesco com seus termos e conteúdos. Afinal, vários

bebês também estão aí incutidos, até mesmo aqueles e aquelas que levantam suas placas nas ruas já foram um deles.

UM PEQUENO BALANÇO E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Findado o presente momento de pesquisas, a tarefa que recobre a colheita de mandiocas, a seleção daquelas plantas que serão novamente plantadas e o enterramento das hastes mandiogueiras, todo esse processo alcança também a lógica que compreende o atual exercício de tese. Assim, me volto às áreas de roçado – e, às vezes, de cozinhas – e crio uma breve (e sem grandes pretensões) possibilidade de leitura do balanço de uma errância científica baseada em seiva, sangue, raios solares, folhas de papel e arquivos digitais.

É notório que os próprios momentos, teores e rupturas da etnologia indígena elaborada nas Terras Baixas da América do Sul demarcam o relevo das discussões apresentadas até aqui. Da bibliografia mobilizada para tratar dos mundos das plantas de mandioca e de suas relacionalidades nos contextos amazônicos, as pesquisas realizadas no final dos anos setenta e ao longo dos anos oitenta inauguraram a trilha que encontrei para perseguir essas vegetalidades cultivadas.

Considero as etnografias de Christine Hugh-Jones e Stephen Hugh-Jones, respectivamente, *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia* (2007[1979]) e *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia* (2011[1979]), um profícuo material antropológico, porque explicaram as estruturas sociais e culturais dos povos do Noroeste Amazônico. Ao longo de ambas as teses, as mandiocas emergem a partir de suas presenças nas narrativas de origem (mitos), fornecendo argumentos robustos para as explicações mais estruturalistas sobre a organização social, parentesco, religião e política de comunidades de povos Tukano.

A original tese de Christine Hugh-Jones (2007[1979]), calcada em um longo trabalho de campo no rio Pirá-Paraná, além de ser profundamente marcada pelas interpretações das estruturas sociais (sistema social), já apresentava as rentabilidades que as observações mais cotidianas com as mulheres indígenas locais forjariam para explicar e descrever as complexidades da vida aldeã a partir das questões de gênero. Perspectiva que se consolidaria mais fortemente somente no final dos anos oitenta e ao longo dos anos noventa, com os trabalhos de Joanna Overing e nas pesquisas que tomaram a última autora também como referencial de base.

Na ocasião de suas pesquisas, Christine Hugh-Jones tratou das contribuições dos espaços domésticos e da interlocução com as mulheres indígenas para dentro de suas análises:

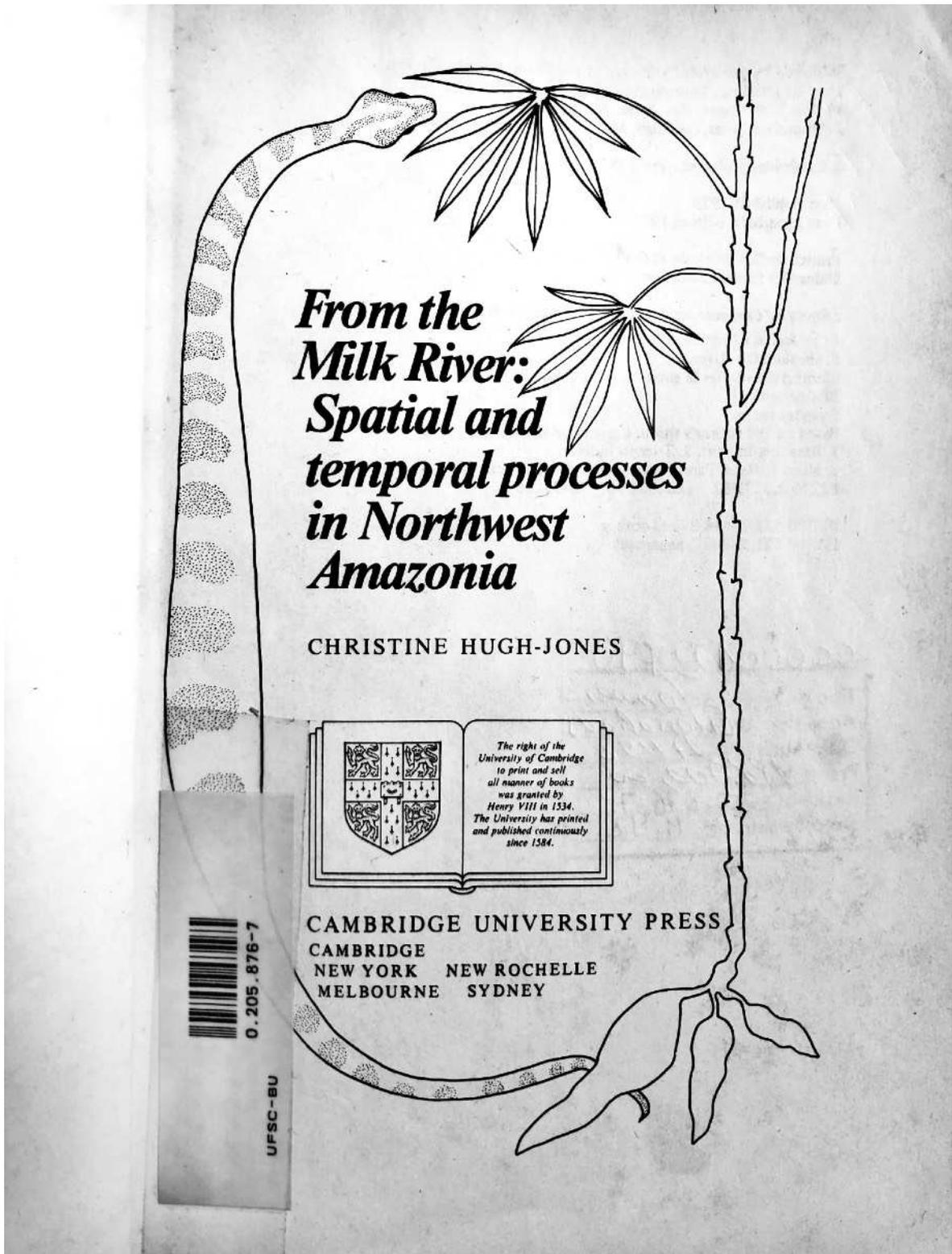
Às vezes, achava o papel feminino cansativo e deprimente [...]. O progresso parecia lento enquanto eu cuidava do jardim, descascava, ralava e peneirava. Na maior parte do tempo o trabalho era muito quente e cansativo para conversar e, quando não era, as mulheres costumavam conversar em vários idiomas diferentes (Christine Hugh-Jones, 2007[1979], p. 14. Tradução minha)¹⁷¹.

E continua:

E, ao longo do caminho, aprendi muito sobre a rodada doméstica. É improvável que eu pudesse ter aprendido as mesmas coisas de outra maneira, ou mesmo que tivesse feito o esforço necessário para aprendê-las, porque não percebi na época que elas seriam uma parte importante da minha análise (Christine Hugh-Jones, 2007[1979], p. 14. Tradução minha)¹⁷².

¹⁷¹ Originalmente: “At times I found the female role irksome and depressing [...]. Progress seemed slow as I gardened, peeled, grated and sieved. Much of the time the work was too hot and tiring for conversation and, when it was not, the women were often conversing in several different languages” (Christine Hugh-Jones, 2007[1979], p. 14).

¹⁷² Originalmente: And, along the way, I learnt a great deal about the domestic round. It is unlikely that I could have learnt the same things in any other way, or even that I would have made the necessary effort to learn them, because I did not realise at the time that they would be an important part of my analysis” (Christine Hugh-Jones, 2007[1979], p. 14).



9. Tese de Christine Hugh-Jones.

Nas obras citadas acima, as plantas de mandioca são elementos que estruturam as sociedades indígenas amazônicas, perspectiva que buscou também nos mitos conteúdos mandioqueiros para dar conta dos sistemas estruturantes de uma coletividade ameríndia. Vegetalidades que também demarcaram suas relacionalidades despontantes a partir das narrativas de origem, mobilizando assim relações imemoriais.

De outra maneira, ainda nos anos oitenta, as pesquisas de Michael Brown e Philippe Descola – na ordem, *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society* (2007[1985]) e *La Selva Culta Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar* (1988[1986]) – estavam bastante interessadas nas relacionalidades feitas entre os sujeitos indígenas e as plantas de mandioca cultivadas por eles em suas roças. Nas pesquisas vemos que os autores olharam de perto as relações travadas entre as pessoas e as plantas de mandioca, ressaltando os ganhos do trabalho de campo para descrever tais compromissos mais ternos e perigosos.

Ambos os trabalhos seguiram o parentesco das mandiocas e suas agencialidades vegetais nos mundos amazônicos, direção que considerou uma vivacidade dessas plantas próxima àquela endereçada alhures às almas dos animais (uma vez que os povos indígenas também se aparentam com estes últimos). Nos escritos de Michael Brown (2007[1985]) e Philippe Descola (1988[1986]), vemos ainda que as descrições etnográficas foram preponderantes para a produção de uma densidade analítica que sistematicamente traduziu modos de relação entre as mulheres e os homens indígenas e as mandiocas cultivadas nos espaços dos roçados aldeãos. Aliás, essa possibilidade de mergulho no mundo das plantas se concretizou principalmente nas interlocuções

travadas pelos autores com as mulheres locais de povos indígenas da Amazônia equatoriana.

No correr dos anos, de maneira central, a etnologia indígena da década de noventa foi fortemente marcada pelas discussões ao redor do xamanismo amazônico, as quais estavam voltadas demasiadamente aos animais, às “plantas de poder” e aos universos dos homens (caçadores e xamãs). Não é à toa que essa direção culminou também no afamado “perspectivismo ameríndio” (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996). Esse conceito concebeu uma humanidade para todos os seres que possuem alma (principalmente, peixes, porcos e onças) e teve ainda o corpo como *locus* preponderante dessa tradução de uma filosofia nativa. Nesse sentido, assim como assinala Lucas da Costa Maciel em síntese sobre o conceito: “a humanidade só se torna visível para quem compartilha um mesmo tipo de corpo ou para os xamãs, que são capazes de assumir a perspectiva de outros e vê-los como humanos” (2019, p. 1).

À margem da pauta do dia da etnologia indígena noventista realizada entre povos das Terras Baixas da América do Sul, as pesquisas de Joanna Overing (1989; 1993; 1999; 2000) são entendidas como marcos importantes para os estudos da área, pois a pesquisadora trouxe as discussões sobre gênero, cuidado, emoções, universo doméstico e cotidianidade para dentro das pesquisas realizadas nos contextos indígenas. Joanna Overing também bateu de frente com as observações e considerações correntes levantadas por seu contemporâneo Peter Rivière (1987), uma vez que a autora dedicou uma significativa profundidade às discussões que estavam reservadas pelo autor somente a uma superfície rasa, alicerçada no controle de mulheres indígenas pelos homens indígenas e na conseqüente subserviência delas.

Nesse sentido, as análises de Peter Rivière (1987), baseadas na teoria africanista da honra e da vergonha transportadas para os mundos ameríndios, faziam desvanecer o universo das próprias mulheres indígenas. Algo que Joanna Overing paulatinamente se colocou em oposição e trabalhou para criar valorações mais honestas e complexas, concebendo assim também horizontes mais profícuos – consubstanciais e complementares – sobre o conceito de corpo e corporalidade ameríndia, a partir propriamente das novas compreensões das socialidades amazônicas¹⁷³.

Dito isso, falta ressaltar que, especificamente para as plantas de mandioca, a tese de Luisa Elvira Belaunde, *Gender, Commensality and Community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan speaking)* (1992), é ainda uma referência importante para a década de noventa. Nessa pesquisa, defendida no começo daqueles anos, a pesquisadora – que foi orientada justamente por Joanna Overing – examinou e teceu críticas à centralidade dos estudos sobre os animais de caça e o xamanismo (entendido como um universo dos homens) na etnologia indígena das Terras Baixas, uma vez que os limites das roças, dos espaços domésticos (entendidos como universo das mulheres) e das plantas cultivadas seguiam sistematicamente invisibilizados pela literatura antropológica. Assim, naquele momento a pesquisadora descreveu relações com as mandiocas – e outras vegetalidades cultivadas –, ressaltando as relacionalidades cotidianas, rituais e xamânicas entre plantas e pessoas.

A mirada inovadora de Luisa Elvira Belaunde (1992) concebeu para as mandiocas um conjunto de ações pouco exploradas em trabalhos anteriores. Nas

¹⁷³ É importante mencionar que a obra *O Gênero da Dádiva* (2006[1988]) de Marilyn Strathern é considerada também fulcral para as mudanças de rumo das discussões etnológicas. Assim como a guinada feminista emergente nas pesquisas realizadas por Michelle Rosaldo (1974; 1980).

relações de parentesco desprendidas entre os seres em questão, foi então marcada a presença das mandiocas – tanto nas atividades realizadas nos espaços das roças quanto na produção das substâncias à base de raízes compartilhadas entre parentes e vizinhas(os) – como fazedoras também de coletividades ameríndias.

De mais a mais, no conjunto de influenciadores de Luisa Elvira Belaunde (1992), devidamente consubstanciados com plantas de mandioca nos calhamaços acadêmicos, apenas para citar alguns, lembro-me de Peter Gow (1987; 1991) e Cecilia McCallum (1989). E, tratando das vegetalidades mandioqueiras ainda em pesquisas da década de noventa e começo dos anos dois mil, vale dizer que os artigos de Anne-Christine Taylor (1993; 2000) também avançaram sobre as questões relativas às relações travadas entre as mandiocas e as mulheres indígenas. Apesar de ainda vermos em tais análises um forte resíduo calcado nos argumentos e perspectivas restritos, concernentes ao mundo do xamanismo e dos animais associados às atividades de caça para explicar o parentesco das plantas¹⁷⁴.

Já no período de 2000 a 2010, passando rapidamente por algumas pesquisas, identifico nas investigações antropológicas – principalmente aquelas realizadas no Brasil – uma profunda aproximação entre os ditos “conhecimentos científicos” e os conhecimentos dos povos indígenas e tradicionais. Produções que propuseram também rumos mais interdisciplinares às análises da etnologia indígena. Foram perspectivas que acentuaram e exemplificaram modos de uma ecologia de relações, as quais repercutiam sobremaneira na conservação e no manejo da floresta amazônica – a se produzir constantemente diversidade – pelos

¹⁷⁴ Ver, por exemplo, a crítica da pesquisadora Ana Gabriela Morim de Lima (2016, pp. 190-196), endereçada às análises de Anne-Christine Taylor, presentes no artigo “Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté” (2000).

povos da terra (entre outros nomes, direção trabalhada de forma sistemática por William Balée [1989a; 1989b; 1989c; 1993]).

Nesse sentido, a obra *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações* (2002), organizada por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Barbosa de Almeida, tornou-se uma referência avolumada desse período da produção antropológica, pois produziu um diálogo entre a própria antropologia e as ciências naturais em prol de explicar e compilar etnoconhecimentos¹⁷⁵.

Ainda no mesmo período, na etnologia indígena, o artigo de Laura Rival, “Seed and clone: a preliminary note on manioc domestication, and its implication for symbolic and social analysis” (2001), seguiu os conhecimentos agrícolas indígenas para tratar das especificidades que compreendem os sistemas de clonagem e de semeadura de plantas de mandioca, estimulando e descrevendo o caráter mais social das técnicas de domesticação das vegetalidades cultivadas.

A dissertação de Joana Cabral de Oliveira, *Classificações em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)* (2006), herdou desse período o interesse pelos etnoconhecimentos, trazendo a etnografia como um método capaz de traduzir e dar a ver modos de relação ainda mais complexos e aprofundados entre sujeitos, vegetalidades, roças e floresta.

Na tese de Fabiana Maizza, *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia* (2009), os espaços de roçado e as plantas cultivadas – incluindo aí, as mandiocas – foram olhados de

¹⁷⁵ Para as mandiocas e outras plantas, ver especificamente o capítulo “Entre paus, palheiras e cipós”, de Laure Emperaire (2002).

perto pela pesquisadora para descrever as constantes ações xamânicas que permitem o apaziguamento dos perigos emergentes nesse contexto. Já com relação a diálogos estreitos entre as ciências agronômicas e o pós-estruturalismo, a dissertação e a tese de Gilton Mendes dos Santos (2001; 2006) observaram as fervilhantes e pungentes relações nos espaços de roçado do povo Enawenê-nawê, pesquisas estas que destacaram também as relações de parentesco – diplomática e ritualmente – estabelecidas entre sujeitos indígenas e plantas de mandioca nas veredas agrícolas.

Ainda diante dos anos iniciais do século XXI, vimos uma série de produções científicas que herdaram e desenvolveram as discussões impulsionadas anteriormente pela guinada feminista nos estudos sociais. As produções de Joanna Overing ressoaram fortemente nas consequentes pesquisas da etnologia amazônica realizadas por antropólogas contemporâneas. Não é à toa que a mesma crítica às análises propostas por Peter Rivière (1989) – as quais, novamente, faziam desvanecerem os espaços domésticos e subestimavam as criatividade de mulheres indígenas – marcaram presença na tese de Cristiane Lasmar, *De volta ao lago de leite: a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (Alto Rio Negro)* (2002), e no livro de Luisa Elvira Belaunde, *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (2008[2005]).

Entre outros interesses de pesquisa, ambas as obras seguiram também roçados e mandiocas para demonstrar os laços estreitos forjados entre sujeitos – principalmente mulheres – e plantas nos mundos ameríndios. Luisa Elvira Belaunde (2008[2005]) lançou livro constituído por uma extensa pesquisa bibliográfica, e com dados em primeira mão, trazendo assim questões sobre as

emoções e os cuidados em diferentes contextos amazônicos, passando também pela agencialidade das plantas na fabricação de corpos e coletividades indígenas.

Cristiane Lasmar (2002), a partir de histórias de vida de mulheres indígenas de São Gabriel da Cachoeira (AM), mobilizou reflexões sobre as problemáticas concernentes às populações indígenas em contexto urbano. Ressaltando também as aproximações entre roças e escolas (“ensino formal”) nessas controversas vias baseadas em despossessões e atualizações ameríndias contemporâneas.

Grosso modo, nos anos de 2000 a 2023, acompanhamos um *boom* de produções acadêmicas brasileiras, possibilitadas inclusive por um robusto investimento governamental destinado às instituições de ensino superior. Por isso, não conseguirei reunir nesse momento boa parte dessas referências, mas tento citar algumas delas e escolho justamente aquelas que povoaram minha própria trilha de pesquisas.

Diante desse vasto panorama, apenas para citar alguns trabalhos, destaco as teses de Ana Gabriela Morim de Lima, “*Brotou batata para mim*”: *Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)* (2016), e a de Karen Shiratori, *O olhar envenenado: da metafísica vegetal jamamadi (Médio Purus, AM)* (2018). A primeira realça o cultivo de plantas nos roçados aldeãos – com destaque dado às culturas de batata-doce – a partir de um amplo panorama de relacionamentos multiespécies que brotam nesses locais; a ênfase apontada para o mundo das mulheres Krahô acentuou o protagonismo delas na emergência de uma agrobiodiversidade ameríndia. Ana Gabriela Morim de Lima (2016) também reforçou a presença das vegetalidades cultivadas como sujeitos dentro dessas complexas socialidades.

Já em uma direção centrada no perspectivismo ameríndio, Karen Shiratori (2018) tratou da humanidade das plantas das roças e da floresta num viés direcionado para a metafísica do povo Jamamadi. A pesquisadora destacou as vegetalidades como seres fulcrais dentro do xamanismo desse povo da região do médio Purus, tratando de uma ideologia venatória e de um processo escatológico, arregimentados sistematicamente *com* as plantas.

Ainda nesse período de tempo de produções, a dissertação e a tese de Rosilene Fonseca Pereira, respectivamente, *Criando gente no Alto Rio Negro: um olhar waikhana* (2013) e *Cuidados na criação de gente: habilidades e saberes importantes para viver no Alto Rio Negro* (2021), são importantes investigações que trataram de forma profícua sobre o cultivo de plantas (de mandioca) numa toada interessada na produção de corpos de sujeitos indígenas a partir das vegetalidades mandioqueiras. As próprias histórias de vida da pesquisadora se entrelaçaram em suas análises, produzindo assim uma perspectiva que conciliou de maneira primorosa dimensões do ponto de vista do sujeito e do coletivo. Nessa mesma direção, a pesquisadora mostrou que os saberes e as habilidades dos povos do Alto Rio Negro são motores que “criam gente”, ao mesmo tempo que também são capazes de “criarem” coletividades indígenas. Entre outras questões, as problemáticas e criatividade de povos indígenas amazônicos no contato com não indígenas também repercutiram em suas argumentações e aprofundaram o entendimento a respeito de histórias de horror e resistência.

Mais recentemente, a publicação *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta* (2020), além de reunir pesquisadoras que marcaram os primeiros anos das pesquisas antropológicas do século XXI tendo como base os mundos das plantas, traz também as antropólogas que foram constituídas pelas

pesquisas com estas últimas e apresenta as pesquisas de cientistas que se formaram nos últimos anos. Nesse sentido, precursoras como Manuela Carneiro da Cunha (que assina a orelha do *Vozes*) e Laure Emperaire estão presentes na publicação, assim como pesquisadoras(es) forjadas(os) na primeira década do atual século, como Joana Cabral de Oliveira, Fabiana Maizza, Gilton Mendes dos Santos e Miguel Aparicio, culminando, finalmente, nas pesquisas de Karen Shiratori, Ana Gabriela Morim de Lima, Creuza Prumkwyj Krahô e Izaque João Kaiowá.

O *Vozes* é por assim dizer um grande propulsor de debates, pois é de seu interesse caminhar por sobre as ambiguidades e seguir com as diferenças conceituais a tiracolo. Esses debates giram em torno de (re)tomar – com criticidade e densidade – os programas de pesquisa já consolidados no esteio das discussões que zelam pelas plantas nos estudos das áreas das humanidades. E, ainda, tratar de categorias mais usuais desse campo de estudos – tais como “domesticação”, “agricultura”, “coleta”, “silvestre”, entre outras – e problematizá-las à luz de recentes etnografias e dos estímulos de renovados estudos. Principalmente, a partir dos estudos das feministas da Ciência e das orientações feministas que compõem a literatura da etnologia indígena.

Notadamente, destaco que o ineditismo com que as pesquisadoras e os pesquisadores trabalham com as reflexões das feministas da Ciência é o ponto-chave da organização, uma vez que a qualidade das pesquisas do livro é capaz de tomar tais reflexões com genuína vitalidade e orientar provocações frutíferas em direção aos atuais trabalhos da antropologia, história, ecologia e arqueologia, só para citar algumas disciplinas. Digo ineditismo porque desconheço outra publicação – nacional ou internacional – que trate da relação humanos-plantas

sob uma perspectiva tão vivaz como esse estreito diálogo gerado a partir dos distintos feminismos nele presentes. As pesquisas nos conduzem, por exemplo, pelas proposições que acionam a cosmopolítica de Isabelle Stengers, amarradas às reflexões de intelectuais indígenas para lançar críticas ao negacionismo da ciência e ao modo como as grandes empresas do agronegócio se relacionam com o mundo das plantas. Ou, ainda, levando a sério a proposta de Donna Haraway sobre a tarefa de contar incansavelmente “histórias interessantes”, as pesquisadoras narram com brilhantismo encontros com as pupunheiras e bananeiras de suas amigas, e, além dessas plantas, com as castanheiras, árvores de cuias, pés de mandioca, batatas gigantes, milhos, flores... E todas as histórias ganham tonalidade a partir de diferentes matizes; seja pelas propostas mais especulativas que seguem os relatos de sonhos e indicam metodologias alternativas de atenção ao mundo vegetal; seja pelos caminhos do cuidado – o qual pode acionar a ficção especulativa de Octavia Butler e/ou as narrativas colhidas com as interlocutoras de pesquisa –, que ganham narratividade para elaborar os modos do *tornar-se com*.

Em geral, foi diante das referências citadas nesse pequeno e rápido balanço bibliográfico que pude encontrar um material substancial para conseguir tratar mais a fundo sobre as plantas de mandioca nos mundos indígenas. A partir da literatura consultada e de uma caçada às formas de relação nutridas entre plantas e gentes nos roçados amazônicos, pude realizar um mergulho dentro de uma coabitação de longa data. À medida que as reflexões feministas eram desenvolvidas ao longo das pesquisas sobre os mundos indígenas – investigações realizadas majoritariamente por mulheres pesquisadoras e na interlocução com as

mulheres indígenas aldeãs –, as complexidades das relações multiespécies e das dinâmicas agrícolas dos contextos amazônicos iam sendo recobertas por aprimoramentos cada vez maiores, justos, complexos e atentos às questões que não foram enfrentadas pelos homens pesquisadores.

Acionei o material bibliográfico da pesquisa também com vistas aos seus apontamentos a respeito das ações práticas das paisagens ameríndias. Ora, nem todas as publicações consultadas examinaram as técnicas com profundidade, minha tarefa foi portanto a de ler esse material e operar de maneira a fazer brotarem aspectos desse viés. Tal perspectiva de pesquisa assumiu ainda uma articulação próxima dos referenciais engajados no próprio texto final: Mauss, Haudricourt, Hui, Coupaye, Lemonnier e Ferret. Pois, se quero fazer com que uma cosmotécnica das plantas emerja na investigação, as bases teóricas e metodológicas me fazem impulsionar as tecnicidades dos mundos indígenas. Nesse sentido, insisti numa conjugação técnica aliada diretamente aos estudos da etnologia indígena. Certamente, as investigações da etnologia estão recheadas de dados técnicos, e até algumas pesquisas evidenciam essa vertente com maior fôlego, porém, em maior grau, o meu compromisso foi de trazer essas questões para o plano principal das análises.

Dessa forma, a partir do diálogo forjado na tese entre as pesquisas de base feminista e as investigações interessadas na técnica, demonstrei o “tratamento do outro”¹⁷⁶ indígena baseado em relações bastante próximas entre plantas e pessoas. Nesses sistemas agrícolas, vimos que diferentes tipos de parentescos brotam ao longo dos espaços dedicados aos roçados e eclodem ainda a partir das dimensões celestes. Em muitos contextos amazônicos, os sujeitos aldeãos devem

¹⁷⁶ *À la* André-Georges Haudricourt (2013[1962b]).

driblar os perigos direcionados a eles pelas próprias mandiocas para, assim, criar condições à manutenção de uma diplomacia nessas arenas sociais. O perigo e o amansamento dele resultam também em dinâmicas agrícolas baseadas no manejo de roças e capoeiras (e/ou matas densas). Tal manejo tem a capacidade de gerar uma diversidade maior de plantas e conseqüentemente manter essas coletividades ameríndias em funcionamento. Assim vegetalidades e pessoas são sistematicamente geradas com essas técnicas, apontando, então, para uma coabitação que necessita das ações técnicas para se fazer existir.

Assim como algumas questões são levantadas e respondidas ao longo do atual esforço de pesquisas, outras perguntas também podem surgir nos limites acadêmicos. Estas que têm a capacidade de delinear apontamentos para novas investigações científicas e refinar os argumentos anteriormente realizados. Um desses questionamentos seria o de entender como outras plantas cultivadas – para além das vegetalidades mandioqueiras – são aparentadas por diferentes povos indígenas. Por exemplo, como bananeiras, cajueiros e pés de milho se lançam em parentesco nos mundos indígenas? A tradução dessas relações também pode ser lida por meio do idioma do parentesco? Nesse sentido, será que em alguns contextos indígenas as últimas plantas são consideradas tão perigosas como as mandiocas da Amazônia indígena?

Diante das últimas questões citadas acima, entendo que um levantamento bibliográfico pode traduzir tais relacionalidades, pinçando dentro de um determinado recorte literário casos que exemplifiquem alguns contornos desses aparentamentos ameríndios multiespécies. Juntamente, pesquisas etnográficas realizadas em um único campo podem demonstrar com maior profundidade traços de uma coabitação nutrida entre plantas cultivadas e sujeitos indígenas

numa dada paisagem indígena. De todo modo, percebo que ambas as frentes investigativas são capazes de dar ainda mais profundidade ao entendimento sobre o mundo das plantas cultivadas.

Por outro lado, especificamente diante dos casos relacionados às plantas de mandioca, como poderíamos explicar a centralidade e a manutenção do cultivo de plantas mandioqueiras em contextos indígenas que são sistematicamente vilipendiados? Ao mesmo tempo, será que a ausência de relações mais próximas forjadas entre mandiocas – e/ou outras plantas cultivadas – e sujeitos indígenas seria explicada justamente pela despossessão perpetrada pelas frentes extrativistas mais avassaladoras aos territórios e modos de vida ameríndios?

Além disso, alguns dos casos amazônicos expostos nessa pesquisa de tese foram observados ainda na década de oitenta. Desse modo, será que nos tempos mais recentes temos os mesmos aparentamentos, por exemplo, entre mulheres indígenas e suas filhas mandiocas? Ou teríamos contextos que sofreram transformações tão radicais a ponto de não ser mais possível nem capturar qualquer aspecto dessas relacionalidades entre plantas e pessoas? E tal desaparecimento hortícola seria explicado por quais motivos? Teríamos conclusões que apontariam para interpretações sobre fatos mais autoritários e devastadores que comprometeram por completo um funcionamento interno fundamentado na produção sistemática de roças? Ou poderíamos falar apenas sobre transformações mais brandas e sem qualquer motivo mais voraz?

Entre outras questões, com a entrada de um amplo número de novas ferramentas e diferentes substâncias nos territórios indígenas, de que modo o uso de motosserras e a disposição de combustão a gasolina podem produzir

transformações técnicas nas atuais atividades hortícolas amazônicas? Quais são os resultados desses novos engajamentos instrumentais? Por acaso tais atualizações continuam sendo forjadas num horizonte pautado na diversidade? De maneira próxima, seria importante também entender como as novas gerações de jovens indígenas estão tratando das questões relacionadas ao trabalho nas roças. De quais maneiras os diferentes incentivos de ingresso ao ensino superior e os distintos programas de transferência de renda do governo federal do Brasil afetam *socius* baseados nas veredas agrícolas? Como se mantêm as relações agriculturáveis nos roçados diante de um leque de transformações contemporâneas?

Afinal, se nos voltarmos ao compromisso haudricourtiano de trazer para as questões das ciências humanas o que as pessoas fazem tecnicamente no mundo, é certo afirmar que um campo imensurável de exercícios reflexivos pode ser descortinado. As perguntas levantadas anteriormente reafirmam os caminhos de pesquisa que podem ainda ser atados junto às atividades hortícolas, uma vez que as agriculturas indígenas têm uma vitalidade capaz de fazer eclodirem “histórias interesses”¹⁷⁷ para dentro das próprias investigações antropológicas. Temos, assim, um vasto caminho a ser trilhado...

De modo geral, o esforço desta pesquisa foi o de evidenciar as relacionalidades – permeadas por afetos, perigos e dimensões técnicas – entre as plantas de mandioca e os sujeitos indígenas. Tomando o idioma do parentesco como expressão singular de uma possível descrição relacional, observamos a diversidade de parentamentos emergentes nessas veredas, acentuando as vastas diferenças dos tipos de parentesco dentro das paisagens ameríndias. Partir das

¹⁷⁷ À maneira de Donna Haraway (2016).

ações técnicas com as mandiocas – especialmente a clonagem vegetal – permitiu mostrar como as próprias vegetalidades mandioqueiras são imprescindíveis no *hall* das tecnicidades operadas nesses contextos. Pois, de uma forma ou de outra, a vontade delas é fulcral para que se tenha uma eficácia dentro das ações mobilizadas. Isso porque somente quando os sujeitos indígenas se aliam às mandiocas é que aí mais plantas e gentes ameríndias podem ganhar o chão do mundo. Como podemos perceber, a clonagem de mandiocas emerge de laços multiespécie, por meio dos quais pessoas, plantas, animais e fungos estão emaranhados. Nesse sentido, observamos também o manejo de capoeiras e matas densas para a formação de novos roçados. Ação que permite a produção de uma diversidade plantas de mandioca, pois é nessas dinâmicas agrícolas que novos tipos de mandioqueiros podem brotar e serem incorporados às coleções de mandioca locais.

Assim, diferentemente do discurso de uma inércia primordial destinada às plantas, caminhando *com* as vegetalidades mandioqueiras tentei exprimir o vivaz comportamento delas, animado nas paisagens amazônicas. Igualmente, longe do tratamento moderno das plantas como *commodities* e/ou recursos, exibi traços de sistemas agrícolas ameríndios baseados na produção de diversidade e interessados nas belezas da diferença. Diante disso, acredito que olhar para as formas de se “fazer parentes” nos contextos indígenas é uma das maneiras possíveis de imaginar mundos capazes de frear as avassaladoras estruturas que sistematicamente impõem suas ações catastróficas aos seres vivos.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, José Anchieta Alves de. 2003. Caracterização morfológica e agrônômica de clones de mandioca cultivados no Estado de Roraima. Viçosa: UFV. *Dissertação de Mestrado em Fitotecnia*. Disponível em: <https://www.locus.ufv.br/handle/123456789/10268> Acesso em: 4 de abril de 2022.

ALLEM, Antonio C. 1994. The origin of *Manihot esculenta* crantz (Euphorbiaceae). *Genetic Resource and Crop Evolution*, v. 41, pp. 133-150. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/BF00051630> Acesso em: 16 de maio de 2022.

ALMEIDA, Juliana de. 2019. *Paisagens ancestrais do Juruena*. Cuiabá: OPAN. Disponível em: <https://www.fundoamazonia.gov.br/export/sites/default/pt/.galleries/documentos/acervo-projetos-cartilhas-outros/OPAN-IREHI-Paisagens-Juruena-livro.pdf> Acesso em: 29 de junho de 2023.

ALVES, Alfredo Augusto Cunha. 2006. Fisiologia da mandioca. In: SOUZA, Luciano da Silva (Org.). *Aspectos socioeconômicos e agrônômicos da mandioca*. Cruz das Almas: Embrapa Mandioca e Fruticultura Tropical, pp. 138-169.

ALVES-PEREIRA, Alessandro; CLEMENT, Charles Roland; PICANÇO-RODRIGUES, Doriane; VEASEY, Elizabeth A.; DEQUIGIOVANNI, Gabriel; RAMOS, Santiago L. F.; ZUCCHI, Maria. I. 2018. Patterns of nuclear and chloroplast genetic diversity and structure of manioc along major Brazilian Amazonian rivers. *Annals of Botany*, v. 121, n. 4, pp. 625-639. Disponível em: <https://academic.oup.com/aob/article/121/4/625/4791086?login=false> Acesso em: 28 de abril de 2022.

ANDRADE NETO, Alberto Luiz de. 2022. Mais precariedades por vir: plantas de cana-de-açúcar dentro de uma tempestade de poeira e progresso. *ClimaCom – Políticas vegetais* [Online], Campinas, ano 9, n. 23. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/mais-precariedades-por-vir/> Acesso em: 13 de novembro de 2023.

ANZALDÚA, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera*, San Francisco, Aunt Lute Books.

ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES INDÍGENAS E GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE. 2021. *Manifesto das Primeiras Brasileiras. As originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena*. ANMIGA. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/> Acesso em: 25 de julho de 2023.

ATALA, Alex (Org.). *Manihot utilissima pohl: mandioca*. 1. edição. São Paulo, SP: Alaúde Editorial.

ATHILA, Adriana. 2019. A “Caixa de Pandora”. Representação, diferença e tecnologias nativas de reprodução entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do Sudeste Amazônico. *Revista Antropologia*, v. 62, n. 3, pp. 710–743. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/165225> Acesso em: 27 de junho de 2023.

AYTAI, Desidério. 1967/1968. As flautas rituais dos Nambikuara. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 15/16, pp. 69-75. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41615827> Acesso em: 26 de junho de 2023.

BALÉE, William. 1989a. The Culture of Amazonian Forests. *Advances in Economic Botany*, v. 7, pp. 1-21.

BALÉE, William. 1989b. Nomenclatural Patterns in Ka'apor Ethnobotany, *Journal Ethnobiology*, n. 9, v. 1, pp. 1-24.

BALÉE, William. 1989c. Cultura na vegetação da Amazônia brasileira. In: NEVES, Walter (org.) *Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectivas e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectivas*. SCT/PR/CNPq. Museu Paraense Emílio Goeldi. Coleção Eduardo Galvão, Belém, pp. 95-109.

BALÉE, William. 1993. Biodiversidade e os índios amazônicos. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII, USP, pp. 385-393.

BANIWA, Denilson. 2021. Petroglifos pra um antigo-futuro. *Revista Concinnitas*. Rio de Janeiro, v. 22, n. 42, pp. 193-198. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/concinnitas/article/view/63198/40878> Acesso em: 20 de março de 2022.

BARBOSA, Yêda; SIMAS, Diego (coord.). 2018. *Ritual Yaokwa do Povo Enawene Nawe* (R615). Brasília, DF: IPHAN (Dossiê Iphan; 18). Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/dossie_18_ritual_yaokwa.pdf Acesso em: 17 de setembro de 2023.

BARRETO, João Paulo Lima. 2021. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. *Tese de Doutorado*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brasil. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8289> Acesso em: 15 de março de 2022.

BARRETO, João Rivelino Rezende. 2019. *Úkuse: forma de conhecimento tukano via arte do diálogo kumuãnica*. *Tese de Doutorado*, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/214435> Acesso em: 15 de março de 2022.

BARROS, Edir Pina de. 1994. Os Bakairí: Economia e Cosmologia. *Revista de Antropologia* (USP. Impresso), São Paulo, v. 37, pp. 257-308.

BECHELANY, Fabiano Campelo. 2017. *Suasêri: a caça e suas transformações com os Panará*. *Tese de Doutorado*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, Brasília, Brasil. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/24181> Acesso em: 15 de março de 2022.

BECHELANY, Fabiano Campelo; STURLINI, Manuela Otero (Orgs.). 2019. *Kâprêpa Puu Popoti Hã Kia: O livro da roça redonda dos Panará*. 1ª. ed. São Paulo: Instituto Socioambiental; Altamira, PA: Associação Iakiô. Disponível em:

https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/PRA_Livro_Completo_baixa_20190430.pdf Acesso em: 15 de março de 2022.

BELAUNDE, Luisa Elvira. 1992. Gender, Commensality and Community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan speaking). *Tese de Doutorado*, LSE, Universidade de Londres. Disponível em: <https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.390445> Acesso em: 15 de março de 2022.

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2008[2005]. *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (2. ed.). Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2016. Corpo terra – Tempo lua: Reflexões sobre o chão e a incerteza entre os Quéchua-lamas da Alta Amazônia peruana. In: VOLZ, Jochen; RJEILLE, Isabella (Orgs.). 32ª Bienal de São Paulo: Incerteza Viva: *Dias de Estudo*. Vol. 1. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, pp. 46-53. Disponível em: <http://www.bienal.org.br/publicacoes/7079> Acesso em: 15 de março de 2022.

BELLACASA, Maria Puig de la. 2017. *Matters of care. Speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

BENITES, Sandra. 2015. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ*. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. *Trabalho de Conclusão de Curso* (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Disponível em: https://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/07/Sandra-Benites_TCC.pdf Acesso em: 24 de abril de 2023.

BENITES, Sandra. 2018. Viver na língua Guarani Nhandewa (Mulher falando). *Dissertação de Mestrado*, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/>

viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=5614290 Acesso em: 24 de abril de 2023.

BENITES, Sandra. 2020. Entrevista com Sandra Benites. In: OBRIST, Hans Ulrich. *Hans Ulrich Obrist: entrevistas brasileiras*, vol. 2. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, pp. 269-280.

BERNSTEIN, Julia Barreto. 2019. O cine-maniva do Rio Negro. *Dissertação de mestrado*. Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social. Disponível em: <http://www.ppgcom.fafich.ufmg.br/defesas/365M.PDF> Acesso em: 12 de setembro de 2023.

BERTA, Mariana. 2017. *Sagu*. Monografia apresentada para a conclusão do curso de Artes Visuais, UDESC.

BONILLA, Oiara Lydie. 2007. Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne. *Tese de doutoramento*. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

BROWN, Michael. 2007[1985]. *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*, Washington, Smithsonian Institution Press.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2006. Classificações em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP). *Dissertação de Mestrado*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03092007-141754/pt-br.php> Acesso em: 15 de março de 2022.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2012. Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi. *Tese de Doutorado*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-22082012-100255/pt-br.php> Acesso em: 15 de março de 2022.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2016. Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 11, n. 1, pp. 115-131. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/PNmFtzGSKBhnfZGMnNmRd8j/abstract/?lang=pt> Acesso em: 15 de março de 2022.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2019. A sedução das mandiocas. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Orgs.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, pp. 73-87.

CALÁVIA SÁEZ, Oscar. 2000. O Inca pano: mito, história e modelos etnológicos. *Revista Mana*, v. 6, n. 2, pp. 7-35. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/gz7SX8BVRy8BKkHtLQCGY9L/abstract/?lang=pt> Acesso em: 29 de agosto de 2023.

CALÁVIA SÁEZ, Oscar. 2006. *O Nome e o Tempo dos Yaminawa*. São Paulo: Ed. Unesp.

CANDIDO WEREKENA, Fortunato. 2021. As manivas que o calango não segurou. In: ATALA, Alex (Org.). *Manihot utilissima pohl: mandioca*. 1. edição. São Paulo, SP: Alaúde Editorial, pp. 68-69.

CARDOSO, Jean Carlos. 2012. *Cultivo e produção de mandioca (Manihot esculenta Crantz)*. São Carlos: EdUFSCar (Série Apontamentos).

CARELLI, Rita. 2021. Atolô, a menina mandioca. In: ATALA, Alex (Org.). *Manihot utilissima pohl: mandioca*. 1. edição. São Paulo, SP: Alaúde Editorial, pp. 60-63.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac & Naify.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2019. Antidomestication in the Amazon: swidden and its foes. *Hau: Journal of the Ethnographic Theory*, v. 9, n. 1, pp. 126-136. Disponível em: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/1341> Acesso em: 15 de março de 2022.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2020. Orelha do livro “Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da florestas”. In: CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; AMOROSO, Marta; MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; SHIRATORI, Karen; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure (Orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora/IRD.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (Orgs.). 2002. *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.

CARVALHO, Paulo Cezar Lemos de. 2006. Classificação botânica. In: MATTOS, Pedro Luiz Pires; FARIAS, Alba Rejane Nunes; FERREIRA FILHO, José Raimundo. *Mandioca: o produtor pergunta, a Embrapa responde*. Embrapa Informação Tecnológica. Brasília – DF (Coleção 500 perguntas, 500 respostas), pp. 15-23. Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/handle/doc/120506> Acesso em: 27 de abril de 2022.

CASCUDO, Luís da Câmara. 2016[1967]. *História da alimentação no Brasil*. Global Editora.

CHAGAS FILHO, Admilton Freitas das. 2017. A roça, a colheita e a festa: uma etnografia dos roçados apurinã na Aldeia Terra Nova. *Dissertação de Mestrado*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brasil. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/6440> Acesso em: 15 de março de 2022.

CHERNELA, Janet M. 1986. Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukâno). In: RIBEIRO, Darcy. (Ed.). *Suma Etnológica brasileira: 1 Etnobiologia*. Petrópolis, Vozes, pp. 151-158.

CLEMENT, Charles Roland. 2021. A dupla domesticação da mandioca. In: ATALA, Alex (Org.). *Manihot utilissima pohl: mandioca*. 1. edição. São Paulo, SP: Alaúde Editorial, pp. 29-43.

COCCIA, Emanuele. 2018[2017]. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Tradução de Fernando Scheibe. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2004. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, pp. 25-60. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/vPYCXrZjWZ4kTLjzmgnRPvB/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 19 de junho de 2023.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2017. Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia. *Revista de Antropologia* (São Paulo), v. 60. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/132069> Acesso em: 15 de abril de 2023.

COHN, Clarice. 2013. Concepções de infância e infâncias: Um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas*, n. 13, v. 2, pp. 221-244. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/4SYMpFLYrqF6pPc6g7xPCzJ/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 19 de junho de 2023.

COHN, Clarice. 2021. O que as crianças indígenas têm a nos ensinar? O encontro da etnologia indígena e da antropologia da criança. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 27, n. 60, pp. 31-59. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/6JXF7Px7vtPrCPGS4t7k4nP/abstract/?lang=pt> Acesso em: 19 de junho de 2023.

CONDOMINAS, Georges. 1954. *Nous avons mangé la forêt*. Paris: Mercure de France.

COSTA, Luiz. 2013. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. *Mana*, n. 19, v. 3, pp. 473-504. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/D9JCwjS4Pfb6DcCGJZnfKtz/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 21 de junho de 2023.

COUPAYE, Ludovic. 2013. *Growing artefacts, displaying relationships: yams, art and technology amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea*. Oxford & New York, Berghahn Books.

COUPAYE, Ludovic. 2015. Chaine opératoire, transects et théories: quelques réflexions et suggestions sur le parcours d'une méthode classique. In: SOULIER, Philippe (Org.). *André Leroi-Gourhan l'homme, tout simplement*. Paris: Editions de Boccard, pp. 69-84.

COUPAYE, Ludovic. 2016. Yams as vernacular methodology? Approaching vital processes through technical processes. In: *Des êtres vivants et des artefacts*, Paris ('Les actes'). Disponível em: <http://journals.openedition.org/actesbranly/673> Acesso em: 29 de outubro de 2023.

COUPAYE, Ludovic. 2017. Cadeia operatória, transectos e teorias: algumas reflexões e sugestões sobre o percurso de um método clássico. In: SAUTCHUK, Carlos (Org.). *Técnica e transformação: perspectivas antropológicas*. Rio de Janeiro: ABA Publicações, pp. 475-494. Disponível em: http://www.portal.abant.org.br/aba/files/142_00160298.pdf Acesso em: 9 de maio de 2023.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os meios e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie.

DESCOLA, Philippe. 1988[1986]. *La Selva Culta Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar*, Quito, Abya-Yala y Instituto Francés de Estudios Andinos.

DESCOLA, Philippe. 1992. "Societies of Nature and the Nature of Society". In: KUPER, A. (Org.), *Conceptualizing Society*. London/New York: Routledge. pp. 107-126.

DESCOLA, Philippe. 1998. Estrutura ou Sentimento: A relação com o animal na Amazônia. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n. 1, pp. 23-45. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/>

yFVLXtKkcyTLBYhYc8Hd8XN/abstract/?lang=pt Acesso em: 15 de março de 2022.

DESCOLA, Philippe. 2016[2010]. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34.

DETURCHE, Jeremy. 2020. Fazer leite: sobre técnicas de ordenha e a relação entre vacas e criadores na Alta Sabóia (França) e no Jura Suíço. In: *Modos de Fazer/Ways of Making*. JORGE, Vitor Oliveira (coord.). Porto: CITCEM, pp. 65-86. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/18113.pdf> Acesso em: 15 de setembro de 2023.

DEZORDI, Estelamaris. 2016. “Aqui plantamos uma semente”: o surgimento da Tekoa Pyaú em uma comunidade Mbyá estabelecida no município de Santo Ângelo, Rio Grande do Sul. *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pelotas. Disponível em: <http://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/2937> Acesso em: 15 de março de 2022.

EDGELOE, Jane M.; SEVERN-ELLIS, Anita A.; BAYER, Philipp E.; MEHRAVI, Shaghayegh; BREED, Martin F.; KRAUSS, Siegfried L.; BATLEY, Jacqueline; KENDRICK, Gary A.; SINCLAIR, Elizabeth A. 2022. Extensive polyploid clonality was a successful strategy for seagrass to expand into a newly submerged environment. *Proceedings of the Royal Society B. Biological Sciences*, v. 289, pp. 1-10. Disponível em: <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2022.0538> Acesso em: 2 de junho de 2022.

ELIAS, Marianne; MACKEY, Doyle. 2000. The unmanaged reproductive ecology of domesticated plants in traditional agroecosystems: an example involving cassava and a call for data. *Acta Oecologica*, v. 21, pp. 223-230. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1146609X00000539#!> Acesso em: 13 de abril de 2022.

EMPERAIRE, Laure. 2002. Entre paus, palheiras e cipós. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (Orgs.). *Enciclopédia da*

floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 389-417.

EMPERAIRE, Laure. 2005. A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira: recurso e patrimônio. *Revista do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 32, pp. 23-35. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/rev_pat_n32.pdf Acesso em: 4 de maio de 2022.

EMPERAIRE, Laure (Org.). 2010. *Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*. ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq. Brasília, DF. Textos de Manuela Carneiro da Cunha, Laure Emperaire, Esther Katz, Ana Gita de Oliveira, Juliana Santilli, Lúcia Hussak van Velthem. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_sistema_agricola_rio_negro.pdf Acesso em: 22 de setembro de 2023.

EMPERAIRE, Laure. 2020. Dissonâncias vegetais. Entre roças e tratados. In: CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; AMOROSO, Marta; MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; SHIRATORI, Karen; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure (Orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora/IRD, pp. 57-76.

EMPERAIRE, Laure; VELTHEM, Lúcia Hussak van; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; KATZ, Esther; SANTILLI, Juliana. 2019. *Sistema Agrícola do Rio Negro* (Dossiê IPHAN 19). 1. ed. Brasília: IPHAN. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/dossie_19_sistema_agricola_web__12jul19.pdf Acesso em: 15 de março de 2022.

EMPERAIRE, Laure; ELOY, Ludivine. 2008. A cidade, um foco de diversidade agrícola no Rio Negro (Amazonas, Brasil)? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, v. 3, n. 2, pp. 195-211. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/Pmp76Dj8Lpt7PTwN9J76FYC/?lang=pt> Acesso em: 13 de julho de 2023.

EMPERAIRE, Laure; PERONI, Nivaldo. 2007. Traditional management of agrobiodiversity in Brazil: a case study of manioc. *Human Ecology*, New York, v.

35, n. 6, pp. 761-768. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10745-007-9121-x> Acesso em: 4 de abril de 2022.

ESBELL, Jaider. 2018. Passeio na roça – passeio no mundo! *Texto de blog*. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2018/07/28/passeio-na-roca-passeio-no-mundo/> Acesso em: 21 de setembro de 2021.

EVARISTO, Conceição. 2007. Da grafia-desenho de minha mãe: um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza, pp. 16-21.

EVARISTO, Conceição. *Escritora Conceição Evaristo é convidada do Estação Plural: depoimento* [jun. 2017]. Entrevistadores: Ellen Oléria, Fernando Oliveira e Mel Gonçalves. TV BRASIL, 2017. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Xn2gj1hGsoo> Acesso em 10 de abril de 2023.

FARAGE, Nádia. 1997. As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana. *Tese de Doutorado*, Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-1075.PDF> Acesso em: 15 de março de 2022.

FAUSTO, Carlos. 2021. A diversidade da mandioca entre os Kuikuro (Box 7). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina (Orgs.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*. Laure Empeaire, coordenadora da seção 7. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), pp. 43-45. Disponível em: <http://portal.sbpnet.org.br/livro/povostradicionais7.pdf> Acesso em: 26 de maio de 2022.

FEIJÓ, Cristiane Tavares. 2015. *Entre humanos, deuses e plantas: uma etnografia sobre as perspectivas Mbyá Guarani na manutenção das kokue contemporâneas*. *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós-Graduação em

Antropologia, Universidade Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil. Disponível em: <http://guaiaca.ufpel.edu.br:8080/handle/ri/2828> Acesso em: 15 de março de 2022.

FERNANDES, Jaime Moura (Jaime Diakara). 2018. *GAAPI: Elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos. Dissertação de Mestrado*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brasil. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8071> Acesso em: 15 de março de 2022.

FERREIRA FILHO, José Raimundo Ferreira; MATTOS, Pedro Luiz Pires de. 2006. Seleção e Preparo do Material de Plantio. In: MATTOS, Pedro Luiz Pires; FARIAS, Alba Rejane Nunes; FERREIRA FILHO, José Raimundo. *Mandioca: o produtor pergunta, a Embrapa responde*. Embrapa Informação Tecnológica. Brasília – DF (Coleção 500 perguntas, 500 respostas), pp. 73-78. Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/handle/doc/120506> Acesso em: 28 de abril de 2022.

FERRET, Carole. 2012. Vers une anthropologie de l'action: André-Georges Haudricourt et l'efficacité technique. *L'Homme*, n. 202, pp. 113–39. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-l-homme-2012-2-page-113.htm> Acesso em: 19 de setembro de 2023.

FERRET, Carole. 2014. Towards an anthropology of action: from pastoral techniques to modes of action. *Journal of Material Culture*, London, v. 19, n. 3, pp. 279-302. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1359183514540065> Acesso em: 19 de setembro de 2023.

FONTES, Francineia Bittencourt. 2020. Minha escrivivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro – Amazonas/Brasil. *Cadernos de Campo* (USP), v. 29, pp. 179-186. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/169460/161506> Acesso em: 18 de abril de 2023.

FRASER, James A.; CLEMENT, Charles Roland. 2008. Dark earths and manioc cultivation in Central Amazonia: a window on pre-Columbian agricultural systems? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 3, n. 2, pp. 175-194. Disponível em: <http://old.scielo.br/pdf/bgoeldi/v3n2/v3n2a04.pdf> Acesso em: 27 de abril de 2022.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. O movimento na cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo. *Tese de Doutorado*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

GARCÍA-RENDUELES FERNÁNDEZ, Manuel. 1996. *Yaunchuk...* Universo Mítico de los Huambisas Kanus (Río Santiago), Perú. Vol. 1. Magdalena (Perú): Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

GENTIL, Cândido (Doétiro). As mandiocas do Alto Rio Negro. *Blog do Francisco Gomes. Itacoatiara história e cantigas*. Por Antonio Loureiro. 1 de abril de 2019. Disponível em: <https://www.franciscogomesdasilva.com.br/as-mandiocas-do-alto-rio-negro/> Acesso em: 11 de maio de 2022.

GOMES, Ana Maria R.; LIMA, Deborah; OLIVEIRA, Mariana; MARQUEZ, Renata (Orgs.). *Mundos Indígenas*. 1. ed. Belo Horizonte: Espaço do Conhecimento UFMG, 2020. v. 1 (Catálogo de exposição).

GONZALEZ, Lélia. 2020. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos*. Rio Janeiro: Zahar.

GOW, Peter. 1987. La Vida Monstruosa de las Plantas. *Amazonía Peruana*, n. 14, pp. 115-122. Disponível em: <http://amazoniaperuana.caaap.org.pe/index.php/amazoniaperuana/issue/view/23/24> Acesso em: 14 de agosto de 2023.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.

GRANER, E. A. 1942. Notas sobre florescimento e frutificação da mandioca. *Bragantia*, Campinas, v. 2, jan, pp. 1-14. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/>

brag/a/RPvFHYDp34wDgw4RpFQkQHk/?lang=pt Acesso em: 15 de março de 2022.

GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. 2019. Agência das mulheres Sanöma e ativação de cosmopolíticas. *Amazônica: Revista de Antropologia (On-line)*, v. 11, n. 2, pp. 583-605. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7604> Acesso em: 15 de março de 2022.

HALL, Ingrid. 2011. Invitation à suivre les ignames et les moutons. In: BARDE, Noël; BERT, Jean-François, coord. *Penser le concret. André Leroi-Gourhan, André-Georges Haudricourt, Charles Parain*. Paris: Créaphis, pp. 197-208.

HANRER, Michael J. 1972. *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. Garden City, N.Y.: Doubleday and Co./Anchor Books.

HARAWAY, Donna. 2015. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, v. 6, n. 1, pp. 159-165. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/6/1/159/8110/Anthropocene-Capitalocene-Plantationocene> Acesso em: 25 de abril de 2022.

HARAWAY, Donna. 2000[1985]. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX, trad. Thomaz Tadeu. In: *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica.

HARAWAY, Donna. 2016a[2015]. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte*, ano 3, n. 5. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/> Acesso em: 25 de abril de 2022.

HARAWAY, Donna. 2016b. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

HARAWAY, Donna. 2021a[2016]. *O manifesto das espécies companheiras: Cachorros, pessoas e alteridade significativa*. São Paulo: Bazar do Tempo.

HARAWAY, Donna. 2021b. Em conversa exclusiva, Donna Haraway explica por que se deve fazer parentescos em vez de bebês. *Entrevista*. Marilene Felinto, Cecília Cavalieri e Juliana Fausto (entrevistadoras). *Species: panfleto de antropologia especulativa*. Agosto de 2021. Disponível em: <https://speciesnae.files.wordpress.com/2021/08/panfleto-species-0-donna-haraway-com-marilene-felinto-cecilia-cavalieri-e-juliana-fausto.pdf> Acesso em: 6 de junho de 2023.

HAUDRICOURT, André-Georges. 2011[1934]. Inédits, *Le Portique*, 27. Disponível em: <https://journals.openedition.org/leportique/2561> Acesso em: 15 de março de 2022.

HAUDRICOURT, André-Georges; HÉDIN, Louis. 1943. *L'Homme et les Plantes cultivées*. Paris: N.R.F, Gallimard.

HAUDRICOURT, André-Georges. 1962a. Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'Homme*, v. 2, n. 1, pp. 40-50. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1962_num_2_1_366448 Acesso em: 15 de março de 2022.

HAUDRICOURT, André-Georges. 2013[1962b]. Domesticação de animais, cultivo de plantas e tratamento do outro. *Série Tradução*. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB, pp. 1-13. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/serie-traducao/Serie_Traducao07.pdf Acesso em: 15 de março de 2022.

HAUDRICOURT, André-Georges. 2019[1964a]. Natureza e Cultura na Civilização do Inhamé: a origem dos clones e dos clãs. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 21, n. 2, pp. 208-227. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2019v21n2p208> Acesso em: 15 de março de 2022.

HAUDRICOURT, André-Georges. 1964a. Nature et culture dans la civilisation de l'igname: l'origine des clones et des clans. *L'Homme*, tome 4, n. 1. pp. 93-104. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1964_num_4_1_366613 Acesso em: 5 de julho de 2023.

HAUDRICOURT, André-Georges. 1987[1964b]. Aspects qualitatifs des civilisations agricoles de la société de communauté primitive. In: HAUDRICOURT, André-George. *La Technologie science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 299-300.

HAUDRICOURT, André-Georges. 2023[1965]. A origem das técnicas. *Laboreal*, v. 19, n. 1, pp. 1-4. Disponível em: <https://journals.openedition.org/laboreal/20574> Acesso em: 1 de novembro de 2023.

HECKLER, Serena. 2004. Tedium and creativity: the valorization of manioc cultivation and Piaroa women. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 10, pp. 241-259. Disponível em: <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9655.2004.00188.x> Acesso em: 29 de maio de 2023.

HECKLER, Serena; ZENT, Stanford. 2008. Piaroa manioc varieties: hyperdiversity or social currency? *Human Ecology*, v. 36, n. 5, pp. 679-697. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10745-008-9193-2> Acesso em: 27 de abril de 2022.

HENDRICKS, Janet Wall. 1993. Creating Meaning and Evoking Emotion through Repetition: Shuar War Stories. *Voices*, pp. 77-119.

HIRSCHON, Renée. 1978. Open body/closed space: the transformation of female sexuality. In: ARDENER, Shirley (Ed.). *Defining Females: The Nature of Women in Society*. London: Croom Helm Ltd, pp. 66-88.

HOWELER, Reinhardt; LUTALADIO, NeBambi; THOMAS, Graeme. 2013. *Save and grow cassava: a guide to sustainable production intensification*. Food

and Agriculture Organization (FAO). Disponível em: <https://www.fao.org/3/i3278e/i3278e.pdf> Acesso em: 17 de maio de 2022.

HUGH-JONES, Christine. 2007[1979]. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Christine. 2013[1979]. Desde el río de leche: procesos espaciales y temporales en la Amazonia noroccidental. Bogotá: Ediciones Universidad Central.

HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 2011[1979]. *La palma y las pléyades: Iniciación y cosmología en la Amazonia Noroccidental*. Bogotá: Universidad Central.

HUGH-JONES, Stephen. 2017. As Plêiades e Escorpião na Cosmologia Barasana. *Revista Antropológicas*, ano 21, n. 28, v. 1, pp. 8-40. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/view/231438> Acesso em: 10 de julho de 2023.

HUGH-JONES, Stephen; LASMAR, Cristiane; GORDON, Cesar. 2015. Um antropólogo da civilização amazônica: entrevista com Stephen Hugh-Jones, *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 3, pp. 627-658. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/ZpjzkdxsPmm5C7z9RLdzWyc/abstract/?lang=pt> Acesso em: 15 de março de 2022.

HUI, Yuk. 2020. *Tecnodiversidade*. São Paulo: Ubu Editora.

INGOLD, Tim. 2015[2011]. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.

JERNIGAN, Kevin. 2006. An ethnobotanical investigation of tree identification by the Aguaruna Jívaro of the Peruvian Amazon. *J. of Ethnobiology*, v. 26, n. 1, pp. 107-125. Disponível em: <https://bioone.org/journals/journal-of-ethnobiology/>

volume-26/issue-1/0278-0771_2006_26_107_AEIOTI_2.0.CO_2/AN-ETHNOBOTANICAL-INVESTIGATION-OF-TREE-IDENTIFICATION-BY-THE-AGUARUNA-JÍVARO/10.2993/0278-0771(2006)26[107:AEIOTI]2.0.CO;2.full Acesso em: 15 de março de 2022.

JESUS, Naine Terena. 2007. Kohixití-kipaé, a dança da ema – memória, resistência e cotidiano Terena. *Dissertação (Mestrado em Arte)* – Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/3753/1/2007_NaineTerenadeJesus.PDF Acesso em: 24 de abril de 2023.

JOSECA YANOMAMI: Nossa terra-floresta. 2022. Organização e curadoria Adriano Pedrosa, David Ribeiro; textos Bruce Albert *et al.* São Paulo: MASP.

KAIOWÁ, Izaque João. 2013. Jerosy Puku. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 06, pp. 15-17. Disponível em: <https://piseagrama.org/jerosy-puku/> Acesso em: 15 de março de 2022.

KAIOWÁ, Izaque João. 2020. As plantas ouvem a nossa voz: cantos e cuidados rituais Kaiowá. In: CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; AMOROSO, Marta; MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; SHIRATORI, Karen; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure (Orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora/IRD, pp. 301-311.

KANG, Han. 2020[2014]. *A Vegetariana*. São Paulo: Todavia, 6ª reimpressão.

KELLY LUCIANI, José Antonio; MATOS, Marcos de Almeida. 2019. Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Revista Mana*, n. 25, v. 2, pp. 391-426. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/7GCsGBnPXLvHMqdtDq9n6fr/abstract/?lang=pt> Acesso em: 19 de junho de 2023.

KELLY LUCIANI, José Antonio; MATOS, Marcos de Almeida. 2022. Una política de la consideración. Acción e influencia en las Tierras Bajas de América del Sur. In: KELLY LUCIANI, José Antonio. 2022. *Acción e influencia en las Tierras Bajas Sudamericanas*. 1. ed. Buenos Aires: Asociación civil Rumbo Sur, pp. 17-89.

KELLY LUCIANI, José Antonio. 2022. *Acción e influencia en las Tierras Bajas Sudamericanas*. 1. ed. Buenos Aires: Asociación civil Rumbo Sur.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015[2010]. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

KRENAK, Ailton. 2018a. A potência do sujeito coletivo – Parte I. *Revista Periferias*. Rio de Janeiro, n. 2, vol. 2. Disponível em: <http://revistaperiferias.org/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/> Acesso em: 11 de abril de 2023.

KRENAK, Ailton. 2018b. A presença indígena na universidade. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, São Paulo, v. 1, n. 1, pp. 9-16. Disponível em: Acesso em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13194/8592> 29 de agosto de 2023.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Orgs.). 2019. *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP.

LAGROU, Elsje. 1998. Cashinahua Cosmivision: A Perspectival Approach to Identity and Alterity. *Tese de Doutorado*, University of St. Andrews.

LAGROU, Els. 2006. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.

LANGDON, Esther Jean. 2013. Perspectiva Xamânica: relações entre rito, narrativa e arte gráfica. In: Severi, Carlo; Lagrou, Els (Orgs.). *Quimeras em diálogo: xamanismo, grafismo e figuração*. 7 Letras.

LASMAR, Cristiane. 2002. De volta ao lago de leite: a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro). 2002. *Tese de doutorado em Antropologia Social*. Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/586961.pdf> Acesso em: 12 de julho de 2023.

LATOURETTE, Bruno. 2020[2017]. *Onde Aterrizar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

LE GUIN, Ursula Kroeber. 2021[1996]. *A teoria da bolsa da ficção*. São Paulo: n-1 edições.

LEMONNIER, Pierre. 1992. *Elements for an anthropology of technology*. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.

LEMONNIER, Pierre. 2004. Mythiques chaînes opératoires. *Techniques & Culture*, 43-44, pp. 1-17. Disponível em: <https://journals.openedition.org/tc/1054> Acesso em: 21 de agosto de 2023.

LEMONNIER, Pierre. 2013[2004]. Cadeiras Operatórias Míticas. *Amazônica - Revista de Antropologia*, UFPA, v. 5, n. 1, pp. 176-195. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/1308/1729> Acesso em: 21 de agosto de 2023.

LEROI-GOURHAN, André. 1971[1943]. *Evolução e técnica 1 – o homem e a matéria*. Lisboa: Edições 70.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2012[1962]. *O pensamento selvagem*. 12ª ed. Campinas-SP: Papirus Editora.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2021[1964]. *O cru e o cozido*. Mitológicas 1. 1. edição. Rio de Janeiro: Zahar.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004[1966]. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac Naify.

LIMA, Deborah; STEWARD, Angela; RICHERS, Bárbara Trautman. 2012. Trocas, experimentações e preferências: um estudo sobre a dinâmica da diversidade da mandioca no médio Solimões, Amazonas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 7, n. 2, pp. 371-396. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/YDNSfmLMJccG5GRG6Rw4TTC/abstract/?lang=pt> Acesso em: 27 de abril de 2022.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, pp. 21-47. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/>

mana/a/fDCDWH4MXjq7QVntQRfLv5N/?lang=pt Acesso em: 15 de março de 2022.

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

LISPECTOR, Clarice. 2017[1977]. *A Hora da Estrela: edição com manuscritos e ensaios inéditos*. Rio de Janeiro: Rocco Digital. E-book.

MCCALLUM, Cecilia. 1989. Gender, personhood and social organization among the Cashinahua of Western Amazonia. *Doctoral thesis*, London School of Economics, University of London.

MACIEL, Lucas da Costa. 2019. "Perspectivismo ameríndio". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio> Acesso em: 14 de agosto de 2023.

MACIEL, Márcia Regina Antunes; MING, Lin Chau. 2022. A importância do cultivo e uso da mandioca (*Manihot esculenta Crantz*) entre o povo Paresí, Mato Grosso, Brasil. *Scientia Naturalis*, Rio Branco, Universidade Federal do Acre, v. 4, n. 1, pp. 227-254. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/SciNat/article/view/6141/3864> Acesso em: 27 de junho.

MADER, Elke. 1999. *Metamorfosis del Poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya-Yala.

MAIZZA, Fabiana. 2009. Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. *Tese de Doutorado*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03022010-143732/pt-br.php> Acesso em: 15 de março de 2022.

MAIZZA, Fabiana. 2012. Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo: Edusp/Nankin Editorial.

MAIZZA, Fabiana. 2014. Sobre as crianças-plantas: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, pp. 491-518. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/km3nTvhJ8QVvwwwxCzNb3L9P/?lang=pt> Acesso em: 15 de março de 2022.

MAIZZA, Fabiana. 2017. Persuasive kinship: Human-plant relations in Southwest Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 15, n. 2, pp. 206-220. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol15/iss2/6/> Acesso em: 15 de março de 2022.

MAIZZA, Fabiana. 2020. Especulações sobre pupunheiras ou *cuidar com* parentes-plantas. In: CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; AMOROSO, Marta; MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; SHIRATORI, Karen; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure (Orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora/IRD, pp. 213-227.

MAIZZA, Fabiana; OLIVEIRA, Joana Cabral de. 2022. Narrativas do Cuidar: mulheres indígenas e a política feminista do compor com plantas. *Mana* (Rio de Janeiro, on-line), v. 28, pp. 1-31. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/fjDnymMFmsRRwLfTRrbr9dG/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 18 de abril de 2023.

MANDIOCA [verbete]. In: MICHAELIS. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Editora: Melhoramentos Ltda. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/> Acesso em: 19 de abril de 2022.

MARCUS, George E. 1995. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, pp. 95-117. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.24.100195.000523> Acesso em: 30 de junho de 2023.

MANCUSO, Stefano. 2019[2017]. *Revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. Ubu Editora.

MANCUSO, Stefano. 2021a[2020]. *A planta do mundo*. São Paulo: Ubu Editora.

MANCUSO, Stefano. 2021b[2018]. *A incrível viagem das plantas*. São Paulo: Ubu Editora.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion; GUERRERO, Ricardo; RICO, Luis. 2020. Propriocepção: quando o ambiente se torna corpo. *Cadernos Selvagem*. Editora Dantes. Disponível em: http://selvagemiciclo.com.br/wp-content/uploads/2020/11/CADERNO_7_MARGULIS.pdf Acesso em: 23 de maio de 2022.

MARQUES, Ana Martins. 2013. Poemas do Livro dos Jardins (Texto). *Em Tese*, v. 19, n. 1, pp. 362-366. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/5126> Acesso em: 15 de março de 2022.

MARQUES, Ana Martins. 2019. *O Livro dos Jardins*. São Paulo: Editora Quêlonio.

MARQUES, Edilevi dos Santos; NODA, Hiroshi. 2013. Manejo da floresta na formação de roçado, por uma População Indígena da Amazônia. *Tellus*, n. 25, pp. 107-126. Disponível em: <http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/333> Acesso em: 2 de maio de 2022.

MATOS, Beatriz de Almeida. 2018. Povo-onça, povo larva: animais e plantas na constituição da pessoa, diferenciação de gênero e parentesco matses. *Revista de Antropologia*, v. 61, n. 3, pp. 109-129. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/152038> Acesso em: 15 de março de 2022.

MATTOS, Pedro Luiz Pires; FARIAS, Alba Rejane Nunes; FERREIRA FILHO, José Raimundo. 2006. *Mandioca: o produtor pergunta, a Embrapa responde*. Embrapa Informação Tecnológica. Brasília – DF (Coleção 500 perguntas, 500 respostas). Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/handle/doc/120506> Acesso em: 19 de abril de 2022.

MATTOS, Pedro Luiz Pires; FERREIRA FILHO, José Raimundo. 2006. Poda e Conservação de Manivas. In: MATTOS, Pedro Luiz Pires; FARIAS, Alba Rejane Nunes; FERREIRA FILHO, José Raimundo. *Mandioca: o produtor pergunta, a Embrapa responde*. Embrapa Informação Tecnológica. Brasília – DF (Coleção

500 perguntas, 500 respostas), pp. 79-83. Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/handle/doc/120506> Acesso em: 28 de abril de 2022.

MAUSS, Marcel; DURKHEIM, Émile. 2007[1913]. Nota sobre a noção de civilização. *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções*, v. 6, n. 17, pp. 594-599. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/DurkheimMaussTrad.pdf> Acesso em: 5 de setembro de 2023.

MAUSS, Marcel. 1979[1929]. As civilizações: elementos e formas. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org.). *Marcel Mauss: Antropologia*. São Paulo: Editora Ática.

MAUSS, Marcel. 2006[1927]. The Divisions of Sociology. In: SCHLANGER, Nathan (Ed.). *Marcel Mauss. Techniques, technology and civilisation*. New York and Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books, pp. 49-56.

MAUSS, Marcel. 2006[1948]. Techniques and Technology. In: SCHLANGER, Nathan (Ed.). *Marcel Mauss. Techniques, technology and civilisation*. New York and Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books, pp. 147-153.

MAUSS, Marcel. 2015[1935]. As técnicas do corpo. In: *Antropologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify.

MEILLASSOUX, Claude. 1975. *Maidens, Meal and Money*. London: Cambridge University Press.

MELATTI, Julio Cezar. 1986. *Wenía: A origem mitológica da cultura Marúbo*. Trabalhos de Ciências Sociais. Série Antropologia n. 54. Fundação Universidade de Brasília - Departamento de Ciências Sociais. Brasília.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. 2001. Seara de homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe. *Dissertação de Mestrado*. São Paulo: Biblioteca Digital da Unicamp. Disponível em: <https://www.cpei.ifch.unicamp.br/biblioteca/seara-de-homens-e-deuses-uma-etnografia-dos-modos-de-subsistencia-dos-enawene-nawe> Acesso em: 15 de março de 2022.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. 2006. Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe. *Tese de Doutorado*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21052006-224829/pt-br.php> Acesso em: 15 de março de 2022.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2006. Arte, percepção e conhecimento: o “ver”, o “ouvir” e o “complexo das flautas sagradas” nas Terras Baixas da América do Sul. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, n. 85, pp. 4-21. Disponível em: <https://apm.ufsc.br/files/2015/05/851.pdf> Acesso em: 26 de junho de 2023.

MENEZES, Tarsila. 2016. O passado, o presente e o futuro nas plantas Puruborá (Rondônia). *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/8279/DissTRM.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 15 de março de 2022.

MODESTO JÚNIOR, Moisés de Souza; ALVES, Raimundo Nonato Brabo. 2014. *Seleção de manivas-semente de mandioca*. Brasília, DF: Embrapa. Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/984804/1/Cartilhamaniva.pdf> Acesso em: 2 de maio de 2022.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. 2016. “Brotou batata para mim”: Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil). *Tese de Doutorado*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. 2017. A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 23, v. 2, pp. 455-490. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/7fm7zPKptk4fdrmwVSx894K/abstract/?lang=pt> Acesso em: 15 de março de 2022.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. 2019. Etnografias Jê e as plantas cultivadas: contribuições para o debate sobre sistemas agrícolas tradicionais”. *R@u, Revista*

de *Antropologia da UFSCAR*, v. 11, n. 2, pp. 293-325. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2020/06/12.pdf> Acesso em: 15 de março de 2022.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; PRUMKWYJ KRAHÔ, Creuza. 2020. Histórias e cantos do milho krahô: as muitas vozes do cerrado. In: CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; AMOROSO, Marta; MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; SHIRATORI, Karen; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure (Orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora/IRD, pp. 283-300.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; PRUMKWYJ KRAHÔ Creuza; ALDÉ, Veronica. 2020. As festas do milho krahô: cantando sementes e semeando cantos, *Anuário Antropológico*, v. 45, n. 3, pp. 106-126. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/34465> Acesso em: 15 de março de 2022.

MOSIMANN DA SILVA, Geraldo *et al.* (Orgs.). 2002. *A ciência da roça no Parque do Xingu: livro Kaiabi*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/ciencia-da-roca-no-parque-do-xingu-livro-kaiabi> Acesso em: 1 de junho de 2023.

MOSKO, Mark. 1983. Conception, deconception and social structure in North Mekeo culture. *Mankind*, v. 14, n. 1, pp. 24-32.

MOSKO, Mark. 2009. The fractal yam: Botanical imagery and human agency in the Trobriands. *JRAI* (n.s.), v. 15, n. 4, pp. 679-700. Disponível em: <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9655.2009.01579.x> Acesso em: 15 de março de 2022.

NAMBLÁ, Marcondes. 2015. Infância Laklãnõ: Ensaio Preliminar. *Trabalho de conclusão de curso*. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC). Disponível em: <https://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2015/04/Marcondes-Nambla.pdf> Acesso em: 24 de abril de 2023.

NASCIMENTO, Joelma Batista do. 2021. Criações de gado na Paraíba: tecendo a *sobrevivência*, domesticando *afetos*. *Tese de doutorado*. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/220528> Acesso em: 9 de outubro de 2023.

NEVES, Eduardo Góes. 2021. Uma raiz que circula. In: ATALA, Alex (Org.). *Manihot utilissima pohl: mandioca*. 1. edição. São Paulo, SP: Alaúde Editorial, pp. 29-43.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. 2017. Redes de manivas: circulação de conhecimentos nas práticas indígenas de manejo agrícola na fronteira Brasil-Guiana. In: VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, 2017, São Paulo. *Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*. Campinas: Departamento de Política Científica e Tecnológica/Instituto de Geociências - Unicamp. v. 3. pp. 2-23. Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/2749/2612> Acesso em: 28 de abril de 2022.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. 2019. Manioc-stem transects: vital flows, technical processes and transformations. *Vibrant* (Florianópolis), v. 16, pp. 1-24. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vb/a/CFZHJKSmmVrYw5WyHzyngzK/?lang=en> Acesso em: 13 de setembro de 2023.

OLIVEIRA, Melissa Santana de. 2016. Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano *Hausirõ* e *Ñahuri porã*, do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico. *Tese de Doutorado*. Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/167903> Acesso em: 15 de abril de 2022.

OLSEN, Kenneth M.; SCHAAL, Barbara A. 1999. Evidence on the origin of cassava: Phylogeography of *Manihot esculenta*. *Proceedings of the National Academy of Sciences from the United States of America*, v. 96, p. 5586-5591. Disponível em: <https://www.pnas.org/doi/10.1073/pnas.96.10.5586> Acesso em: 17 de maio de 2022.

OVERING, Joanna. 1989. The Aesthetics of Production: The Sense of Community among the Cubeo and Piaroa. *Dialectical Anthropology*, n. 14, pp. 159-175. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/bf00248687> Acesso em: 14 de agosto de 2023.

OVERING, Joanna. 1993. Death and the Loss of Civilized Predation among the Piaroa of the Orinoco Basin. *L'Homme*, 126-128, pp. 191-211. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369636 Acesso em: 15 de março de 2022.

OVERING, Joanna. 1999. O elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 5, v. 1, pp. 81-107. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/gk9HFh5p4hP8zdqw3wSrZ6p/?lang=pt> Acesso em: 15 de março de 2022.

OVERING, Joanna. 2000. Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan (orgs.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Londres: Routledge, pp. 1-30.

PANTOJA FRANCO, Mariana Ciavatta; ALMEIDA, Mauro Barbosa de; CONCEIÇÃO, Milton Gomes da; LIMA, Edilene Coffaci; AQUINO, Terri Valle de; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita; MENDES, Margarete K. 2002. Botar Roçados. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (Orgs.). *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 249-283.

PARRA, Violeta. La jardinera. In: El Folklore Y La Pasi3n. EMI Odeon Chilena S.A., 2018 (*On-line*). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mD1UohvLCP8> Acesso em: 19 de janeiro de 2022.

PAPÁ, Carlos. 2021. Jeroky. *Selvagem: Ciclo de estudos sobre a vida* (vídeo). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mlipzvcQ9wM> Acesso em: 15 de fevereiro de 2022.

PEDROSO JÚNIOR, Nelson Novais; MURRIETA, Rui Sérgio Sereni; ADAMS, Cristina. 2008. A agricultura de corte e queima: um sistema em transformação. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 3, n. 2, pp. 153–174. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/wSmfJqGLzYXXHDcqWdN7nbd/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 23 de maio de 2022.

PEREIRA, Adalberto Holanda. 1973. *Os espíritos maus dos Nanbikuára. Quinze lendas dos Rikbáktsa*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas. Pesquisas Antropologia, n. 25.

PEREIRA, Adalberto Holanda. 1983. *O pensamento mítico dos Nambikuara*. Instituto Anchietano de Pesquisas, Antropologia, n. 36. UNISINOS – São Leopoldo, RS.

PEREIRA, Adalberto Holanda. 1994. *O pensamento mítico do Rikbaktsa*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas. Pesquisas Antropologia, n. 50.

PEREIRA DE ALMEIDA, Djaimilia. 2021[2019]. *A visão das plantas*. São Paulo: Todavia, 1ª edição.

PEREIRA, Rosilene Fonseca (Rosi Waikhon). 2013. Criando gente no Alto Rio Negro: um olhar waikhana. *Dissertação* (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brasil. Disponível em: <https://dlc.library.columbia.edu/catalog/ldpd:504892/bytestreams/content/content?filename=Rosilene+Fonseca+Pereira.pdf> Acesso em: 15 de março de 2022.

PEREIRA, Rosilene Fonseca (Rosi Waikhon). 2021. Cuidados na criação de gente: habilidades e saberes importantes para viver no Alto Rio Negro. *Tese de Doutorado*. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/231199/PASO0551-T.pdf?sequence=-1&isAllowed=y> Acesso em: 15 de março de 2022.

PEREIRA, Rosilene Fonseca; ANDRADE NETO, Alberto Luiz de. 2020. Os pássaros dos sonhos. *Revista ClimaCom*, Universidade Estadual de Campinas, v. 7, n. 19, [s.p.]. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2020/12/E5.pdf>/ Acesso em: 21 de agosto de 2023.

Produtor de mandioca/Instituto Centro de Ensino Tecnológico. 2004. – 2. ed. rev. – Fortaleza: Edições Demócrito Rocha; Ministério da Ciência e Tecnologia (Cadernos tecnológicos).

PRUMKWYJ KRAHÔ, Creuza. 2017a. Wato ne hômpu ne kãmpa (Convivo, vejo e ouço a vida Mẽhĩ (Mãkrarè). *Dissertação de Mestrado. Programa Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais*. MESPT, Centro de Desenvolvimento Sustentável/Universidade de Brasília. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/31077> Acesso em: 15 de março de 2022.

PRUMKWYJ KRAHÔ, Creuza. 2017b. Mulheres-cabaças. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 11, página 110-117. Disponível em: <https://piseagrama.org/mulheres-cabacas/> Acesso em: 15 de março de 2022.

RAMALHO, Moisés. 2008. Os Yanomami e a morte. *Tese de Doutorado*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-04052009-154152/publico/MOISES_RAMALHO.pdf Acesso em: 31 de maio de 2023.

RIBEIRO, Perla Oliveira. 2015. Plantas-filha e a beleza das roças: o lugar das plantas na cosmologia Apinajé. *Dissertação de Mestrado*. Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, Palmas, Brasil. Disponível em: <https://repositorio.uft.edu.br/handle/11612/318> Acesso em: 15 de março de 2022.

RIVAL, Laura. 2001. Seed and clone: a preliminary note on manioc domestication, and its implication for symbolic and social analysis. In: RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil (Ed.). *Beyond the visible and the material: the*

Amerindianization of society in the work of Peter Rivière. Oxford: Oxford University Press, pp. 57-80.

RIVAL, Laura. 2002. *Trekking through history: the Huaorani of amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press.

RIVAL, Laure; MCKEY, Doyle. 2008. Domestication and diversity in manioc (*Manihot esculenta* Crantz ssp. *esculenta*, Euphorbiaceae). *Current anthropology*, v. 49, n. 6, pp. 1119-1128.

RIVIÈRE, Peter. 1987. Of women, men and manioc. In: SKAR, Harald O.; SALOMON, Frank (Orgs.). *Natives and neighbours in South America: anthropological essays*. Göttemburg: Ethnographic Museum. pp. 178-201.

ROBERT, Pascale de; LÓPEZ GARCÉS, Claudia; LAQUES, Anne-Elisabeth; COELHO-FERREIRA, Márlia. 2012. A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, v. 7, n. 2, pp. 339-369. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/Cf9Dck4XTptCLwLk5H5wksr/abstract/?lang=pt> Acesso em: 15 de março de 2022.

ROSALDO, Michelle Z. 1974. Women, Culture and Society: A Theoretical Overview. In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise (eds.). *Women, Culture and Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 17-42.

ROSALDO, Michelle Z. 1980. The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. *Signs*, v. 5, n. 3, pp. 389-417. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/493727> Acesso em: 15 de agosto de 2023.

SAHLINS, Marshall. 1966[1964]. A cultura e o meio ambiente: o estudo de ecologia cultural. In: *Panorama da Antropologia*. São Paulo: Editora Fundo de Cultura, pp. 100-110.

SAHLINS, Marshall. 1970[1968]. *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Zahar (Curso de Antropologia Moderna).

SALLES, Pedro Paulo. 2017. A Sociedade Secreta das *Iyamaka*, as 'flautas' Paresi Haliti. *DEBATES – CADERNOS DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MÚSICA*, n. 19, pp. 208-235. Disponível em: <http://seer.unirio.br/revistadebates/article/view/7050/6170> Acesso em: 26 de junho de 2023.

SANCHES BARRETO, Silvio. 2019. Transformações pelo *basesé* nas práticas tukano sobre concepção, gestação e nascimento da criança. *Dissertação de Mestrado*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brasil. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7102> Acesso em: 22 de março de 2022.

SANCHES BARRETO, Silvio. 2021. Wesé da'rase, o're do'oke kiti. A urina se transforma em suor para o trabalho da roça. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, v. 6, n. 2, pp. 151-173. Disponível em: <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/revantroetno/article/view/1286> Acesso em: 11 de maio de 2022.

SANTANA, Gerônimo; TAVARES, Idásio. Salve as folhas. Intérprete: Maria Bethânia. In: BETHÂNIA, Maria. *Brasileirinho*. Rio de Janeiro: Quitanda, 2003 (*On-line*). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PoHXiJlu7cw> Acesso em: 19 de janeiro de 2022.

SCHADEN, Egon. 1962. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: DIFEL.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. 2016. Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha. *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/180404> Acesso em: 24 de abril de 2023.

SCHLANGER, Nathan. 2004. “Suivre les gestes, éclat par éclat” – la chaîne opératoire d’André Leroi-Gourhan”. In: AUDOUZE, Françoise; SCHLANGER, Nathan (Orgs.). *Autour de l’homme: contexte et actualité d’André Leroi-Gourhan*. Paris: Éditions APDCA/INHA/CNRS. pp. 127-148.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* (nova série), n. 32, pp. 2-19.

SENE, Talita Samanta. 2015. Modos de fermentar, sentidos de embriagar e concepções de ser. Produção e consumo de caxiris entre senhoras Tukano Oriental de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro. *Dissertação de Mestrado*, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/180876> Acesso em: 15 de março de 2022.

SEYMOUR-SMITH, Charlotte. 1988. *Shiwiar. Identidad étnica y cambio en el río Corrientes*. Cayambé: Abya-Yala, CAAAP.

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

SHIRATORI, Karen. 2019. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (Médio Purus, AM). *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, pp. 159-188. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/jyWBCmyzy3Mb4bmfSsbxzmq/?lang=pt> Acesso em: 15 de março de 2022.

SHIRATORI, Karen. 2020. Vegetalidade humana e o medo do olhar feminino. In: CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; AMOROSO, Marta; MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; SHIRATORI, Karen; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure (Orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora/IRD, pp. 228-243.

SIGAUT, François. 1994. Technology. In: INGOLD, Tim (Org.). *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life*. London: Routledge. pp. 420-459.

SIGAUT, François. 2003. La formule de Mauss. *Techniques et culture*, 40, pp. 2-12.

SILVA, Rainério Meireles da; BANDEL, Gerhard; FARALDO; Maria Inez Fernandes; MARTINS, Paulo Soderó. 2001. Biologia Reprodutiva de Etnovarietades de Mandioca. *Scientia Agricola*, Janeiro/Março, v. 58, n. 1, pp. 101-107. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sa/a/bgQYMfpFrXKs3539SXZZyXy/?lang=pt> Acesso em: 15 de março de 2022.

SIVIERO, Amauri; LESSA, Lauro Saraiva; SANTOS, Rosana Cavalcante dos. 2019. As variedades de mandioca do Acre. In: SIVIERO, Amauri; SANTOS, Rosana Cavalcante dos; MATTAR, Eduardo Pacca Luna. (Orgs.). *Conservação e tecnologias para o desenvolvimento agrícola e florestal do Acre*. 1. ed.: Editora do IFAC, v. 1, pp. 519-566. Disponível em: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/210803/1/26959.pdf> Acesso em: 16 de maio de 2022.

SOUZA, Laercio Duarte; SOUZA, Luciano da Silva. 2006. Clima e solo. In: MATTOS, Pedro Luiz Pires; FARIAS, Alba Rejane Nunes; FERREIRA FILHO, José Raimundo. *Mandioca: o produtor pergunta, a Embrapa responde*. Embrapa Informação Tecnológica. Brasília – DF (Coleção 500 perguntas, 500 respostas), pp. 25-34. Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/handle/doc/120506> Acesso em: 27 de abril de 2022.

STENGERS, Isabelle. 2015[2009]. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.

STENGERS, Isabelle. 2017[2012]. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão de Feira. Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf> Acesso em: 18 de abril de 2023.

STENGERS, Isabelle. 2018[2007]. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, pp. 442-464. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663> Acesso em: 2 de maio de 2023.

STÉPANOFF, Charles. 2012. Human-animal “joint commitment” in a reindeer herding system. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 2, n. 2, pp. 287–312. Disponível em: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.2.015> Acesso em: 9 de outubro de 2023.

STEWART, Julian (ed.). 1946-1950. *Handbook of South American Indians*. V. 1-7. Washington: Smithsonian Institution.

STEWART, Julian. 2014[1955]. Teoría del cambio cultural. La metodología de la evolución multilineal. Primera edición en español. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana.

STRAPPAZZON, Adriana Ines. 2013. Pelos caminhos de manivas e mulheres: conhecimento, transformação e circulação no Alto Rio Negro. *Dissertação de Mestrado*, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/122583> Acesso em: 15 de março de 2022.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. California: University of California Press.

STRATHERN, Marilyn. 2006[1988]. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Editora da Unicamp.

STRATHERN, Marilyn. 2021. Regeneração vegetativa: um ensaio sobre relações de gênero. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, pp.

1-31. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/477C7pFwcvHVjYZ8GZJH5nw/>
Acesso em: 15 de março de 2022.

SZTUTMAN, Renato. 2000. Caxiri, a celebração da alteridade: ritual e comunicação na Amazônia indígena. *Dissertação de Mestrado*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo.

SZTUTMAN, Renato. 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: EDUSP.

RAMOS, José; RAMOS, Marcelinho. Jequitibá. Xangô da Mangueira. In: Vários autores. Raízes da Mangueira. EMI Music Brasil Ltda, 2004 (*On-line*). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Rf3wTEYP0G8> Acesso em: 19 de janeiro de 2022.

TASSINARI, Antonella. 2007. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Revista Tellus*, Campo Grande, v. 7, n. 13, pp. 11-25. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/138> Acesso em: 19 de junho de 2023.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2015. Produzindo corpos ativos: a aprendizagem de crianças indígenas e agricultoras através da participação nas atividades produtivas familiares. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, pp. 141-172. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/BpSTPLnKQSXmt3jJWt8LskB/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 19 de junho de 2023.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2016. “A Casa de Farinha é a Nossa Escola”: aprendizagem e cognição Galibi-Marworno. *Política & Trabalho* (Online), v. 43, pp. 65-96. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/24748> Acesso em: 7 de junho de 2023.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2021. A “mãe do corpo”: conhecimentos das mulheres Karipuna e Galibi-Marworno sobre gestação, parto e puerpério. *Horizontes Antropológicos*, n. 60, v. 1, pp. 95-126. Disponível em:

<https://journals.openedition.org/horizontes/5359?lang=en> Acesso em: 29 de junho de 2023.

TAUSSIG, Michael. 1993[1987]. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o poder e a cura. São Paulo: Paz & Terra.

TAYLOR, Anne-Christine. 1993. Des fantômes stupéfiants langage et croyance dans la pensée achuar. *L'Homme*, v. 33, n. 126-128, pp. 429-447. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369648 Acesso em: 15 de março de 2022.

TAYLOR, Anne-Christine. 2000. Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme*, n. 154-155, pp. 309-333. Disponível em: <https://journals.openedition.org/lhomme/35> Acesso em: 15 de março de 2022.

TOLA, Miriam. 2016. Composing with Gaia: Isabelle Stengers and the Feminist Politics of the Earth. *PhænEx*, 11, n. 1, pp. 1-21. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/57fd/3447e30d5c256eb989fed31da589e417f5f1.pdf> Acesso em: 18 de abril de 2023.

TSING, Anna Lowenhaupt. 2015[2012]. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha. Revista de Antropologia*, v. 17, n. 1, pp. 177-201. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n1p177> Acesso em: 15 de março de 2022.

TSING, Anna. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.

TSING, Anna. 2019[2017]. Uma ameaça para a ressurgência holocênica é uma ameaça à habitabilidade. In: *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, pp. 225-239.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2011. Inveja do gado: o fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana. *Anuário Antropológico*, v. 36, n. 1, pp. 55-76. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/1009> Acesso em: 15 de março de 2022.

VELTHEM, Lucia Hussak van. 2003[1995]. *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/ Assírio & Alvim.

VELTHEM, Lucia Hussak van. 2012. Cestos, peneiras e outras coisas: a expressão material do sistema agrícola no rio Negro. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 1, pp. 401-437. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46970> Acesso em: 4 de maio de 2022.

VELTHEM, Lucia Hussak van; EMPERAIRE, Laure. 2016. *Manivas aturás beijus: O Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*. Santa Isabel do Rio Negro: ACIMRN.

VIERTLER, Renate Brigitte. 1988. *Ecologia cultural: uma antropologia da mudança*. São Paulo: Ática.

VIERTLER, Renate Brigitte. 1989. Estudos de ecologia cultural em grupos tribais amazônicos: perspectivas. In: NEVES, Walter (org.). *Biologia e ecologia humana da Amazônia: avaliação e perspectivas*. Belém, PA: SCT/PA CNPq – Museu Paraense Emílio Goeldi (Coleção Eduardo Galvão).

VILLAS-BÔAS, Cláudio; VILLAS-BOAS, Orlando. 1989. *Os Kayabi do Rio São Manoel*. São Paulo: Kuarup.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, pp. 115-144. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs> Acesso em: 15 de março de 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Revista Cadernos de Campo*, v. 15, n. 14-15, pp. 319-338. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120> Acesso em: 15 de março de 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015a. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015[2010], pp. 11–41.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015b. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

WHITE, Leslie. 1943. Energy and the evolution culture. *American Anthropologist*, 45, pp. 335-356. Disponível em: <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/99636/aa.1943.45.3.02a00010.pdf> Acesso em: 13 de junho de 2023.

WHITTEN, Norman E., Jr. 1978. Ecological Imagery and Cultural Adaptability: The Canelos Quichua of Eastern Ecuador. *American Anthropologist*, v. 80, n. 4, pp. 836-859. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/aa.1978.80.4.02a00040> Acesso em: 15 de março de 2022.

WORKS, Martha Adrienne. 1987. Aguaruna Agriculture in Eastern Peru. *Geographical Review*, v. 77, n. 3, pp. 343-358. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/214125?refreqid=excelsior%3A89752fcc83da56a1e9abbc4b6dbf9b29> Acesso em: 15 de março de 2022.

XAKRIABÁ, Célia. 2018. O barro, o jenipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. *Dissertação de Mestrado*. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/34103> Acesso em: 24 de abril de 2023.

XAVIER, José Jackson Bacelar Nunes; DIAS, Miguel Costa; BARRETO, José Ferdinando; GONÇALVEZ, José Ricardo Pupo; PAMPLONA, Ana Maria Santa Rosa (Ed.). 2006. *Mandioca no Estado do Amazonas: situação, distribuição e considerações técnicas*. Manaus: Embrapa Amazônia Ocidental. Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/handle/doc/679420> Acesso em: 27 de abril de 2022.

YĀKWÁ, O Banquete dos Espíritos. 1995. Direção: Virgínia Valadão. Produção: Centro de Trabalho Indigenista. 54 minutos. Brasil.

ZARAMELLA, Jéssica. 2020. Aprendendo a ouvir as mulheres kawaiwete-kaiabi: um breve relato etnográfico. *Wamon - Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFAM*, v. 5, pp. 75-88. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/wamon/article/view/7404/5586> Acesso em: 1 de junho de 2023.

