

VERDEJAR ANTE A RUÍNA

*escritos para cultivar
novos mundos*

Orgs.

Anai G. Vera Britos

Bianca Barbosa Chizzolini

Rafaela Coelho de Moraes Pitombo



Verdejar ante a ruína – Escritos para cultivar novos mundos.

Organizadoras

Anai G. Vera Britos
Bianca Barbosa Chizzolini
Rafaela Coelho de Moraes Pitombo

Comitê Editorial

Anai G. Vera Britos
Bianca Barbosa Chizzolini
Karen Shiratori
Rafaela Coelho de Moraes Pitombo

Revisão de Originais

Diego Scalada

Projeto Gráfico e Capa

Kiki Tohmé

Revisão de Provas

Valéria Sanalios

Diagramação

Tereza Kikuchi

Financiamento



Apoio



**Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Verdejar ante a ruína [livro eletrônico] : escritos para cultivar novos mundos / orgs. Anai Graciela Vera Britos, Bianca Barbosa Chizzolini, Rafaela Coelho de Moraes Pitombo. -- São Paulo : Anai Graciela Vera Britos, 2021.
PDF

ISBN 978-65-00-32569-0

1. Antropologia 2. Ciências sociais 3. Ecocídio 4. Etnologia I. Britos, Anai Graciela Vera. II. Chizzolini, Bianca Barbosa. III. Pitombo, Rafaela Coelho de Moraes.

21-85722

CDD-301

Índices para catálogo sistemático

1. Antropologia : Ensaios 301
Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

São Paulo, 2021.

Creative Commons 2021



VERDEJAR ANTE A RUÍNA

*escritos para cultivar
novos mundos*

Orgs.

Anai G. Vera Britos

Bianca Barbosa Chizzolini

Rafaela Coelho de Moraes Pitombo

São Paulo, 2021

apresentação introdução	4 6
agência vegetal I	16 Manifesto de uma erva <i>daninha</i> Anai G. Vera Britos 28 A velha das plantas Karen Shiratori 38 Sal vegetal no Alto do Xingu Marina Vanzolini e Yuri Winkler
antropização de paisagens II	48 A história vegetal dos caminhos humanos Daniel Cangussu 58 A floresta é um livro aberto Laura Furquim
poéticas vegetais III	70 Notas sobre plantas no Nordeste indígena Jardel Jesus Santos Rodrigues 80 Marco dos caboclos Tarairiu Giovani Paiva 90 Cantos da embaúba do macaco-espírito Claudia Magnani e Roberto Romero
ecocídio IV	102 Por falar em indivíduo... Tânia Stolze Lima 122 Política do cultivo Jean Tible
atualizações coloniais V	134 Brasil: planta, cor ou mercadoria? Bianca Barbosa Chizzolini 146 Predação verde Anais-Karenin 156 Saberes em diálogo para o ensino de botânica Ronaldo Andrade dos Santos 166 Sustente a floresta em pé, que o facismo vai ao chão Giovani Paiva
colaboradoras/es da publicação	168

É com prazer que apresentamos o livro *Verdejar ante a ruína. Escritos para cultivar novos mundos*, uma publicação de divulgação científica surgida do nosso entusiasmo frente ao debate sobre outros modos de relação e compreensão da vida vegetal. Essa publicação surge igualmente da nossa inconformidade diante dos ataques direcionados aos povos indígenas e tradicionais, às ciências e ao livre pensar, projeto agravado durante o governo de Bolsonaro e comum a diferentes expressões da extrema-direita na América Latina.

O primeiro semestre de 2020 na Universidade de São Paulo iniciou-se de maneira remota; de nossas casas, e mediadas por telas, conhecemos as/os colegas que nos acompanhariam naquele semestre num momento de muitas dúvidas e apreensões sobre os meses que viriam. Desde nossa matrícula na disciplina *Interações Vegetais: Relações entre humanos, plantas e outros não humanos no debate antropológico contemporâneo* (ministrada pelas autoras da Introdução a seguir), sabíamos estar diante de ideias impactantes, capazes de questionar e deslocar conceitos há tanto tempo entranhados em nosso imaginário conceitual, práticas discursivas e modos de fazer ciência.

Próximo ao encerramento do curso, nos reunimos (virtualmente) no ímpeto de criar uma publicação digital que pudessem extrapolar os muros da Universidade e ecoar os debates a que tivemos acesso na disciplina. Convidamos autoras/es de distintas áreas do conhecimento para fazer parte de um projeto textual ousado. Apostamos na adoção de uma linguagem acessível ao público não familiarizado aos jargões acadêmicos e num projeto visual cativante, capaz de atrair leitoras/es a esta experimentação do pensamento.

Encaramos pela primeira vez em nossas carreiras acadêmicas a laboriosa tarefa — repleta de aprendizados e afetos — de organizar uma publicação sem recursos da Universidade e perante a escassez de bolsas de fomento à pesquisa que assola a pós-graduação; o fizemos por acreditar que estabelecer diálogos com a sociedade civil é parte de nossa tarefa intelectual implicada no presente.

Felizmente, encontramos pelo caminho aliadas/os que tornaram essa publicação possível. Agradecemos profundamente o apoio financeiro da Humanar, galeria de arte contemporânea que viabilizou parte do projeto gráfico e da revisão dos textos originais. Agradecemos a todas as autoras e autores que enriqueceram o diálogo com suas contribuições; à Revista Tuíra, que permitiu a publicação de trechos de um de seus manuscritos; ao Centro de Estudos Ameríndios (CEstA) e à Karen Shiratori, Marta Amoroso e Ana Gabriela Morim de Lima, que incentivaram o projeto desde o início; ao Diego Scalada pela revisão detalhada dos textos e à Kiki Tohmé pela criatividade e arrojo do projeto gráfico.

Inspiradas pela resistência e desobediência próprias às plantas, convidamos vocês ao exercício cosmopolítico de desconfiar das definições estreitas e pouco férteis de vida e “agência” (capacidade de agir e produzir efeitos no mundo) que nos trouxeram ao atual cenário de ecocídio e destruição sistemática dos modos de vida dos povos indígenas e tradicionais. Esperamos que a leitura desse livro possa encorajar posturas anti-coloniais e antifascistas capazes de reflorestar o pensamento.

Anaí G. Vera Britos, Bianca Barbosa Chizzolini
e Rafaela Coelho de Moraes Pitombo.

“Repovoar o deserto devastado da nossa imaginação” é uma das tarefas urgentes do nosso tempo feito de catástrofes, conforme nos mostra a filósofa belga Isabelle Stengers. Tecer novas relações e buscar alianças potentes que nos permitam reflorestar nossas mentes ressequidas é o compromisso que anima as autoras e autores reunidos nesta publicação. A partir do encontro promovido no contexto de uma disciplina de pós-graduação ministrada em 2020, no departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, acerca das relações vegetais nos debates antropológicos contemporâneos, criou-se uma rede multidisciplinar cujo diálogo frutífero transbordou os limites da academia e teve a potência de nos nutrir quando o medo e as incertezas dos primeiros meses da pandemia de Covid-19 nos tiravam o chão.

A urgência política e filosófica dos temas e questões aqui tratados nos mostram a importância de ampliar o alcance e a ressonância de nossas palavras e ideias. As contribuições compiladas neste livro objetivam, assim, em companhia das plantas e de uma multidão de seres não humanos, experimentar diferentes linguagens e discursos cuja força criativa e urgência política pretendem revitalizar nosso pensamento e semear outros futuros.

Organizado em cinco eixos temáticos subdivididos em: “Agência Vegetal”, “Antropização de Paisagens”, “Poéticas Vegetais”, “Ecocídio” e “Atualizações Coloniais”, cada uma das partes é composta por trabalhos que apresentam e abordam estas importantes questões a partir de engajamentos afetivos e perspectivas teóricas distintos. Aliam-se antropologia, arqueologia, ecologia, biologia, botânica, artes visuais e verbais para

dissolver a rigidez das fronteiras disciplinares de modo a promover criativamente novos encontros, bem como levar adiante o que há de produtivo nos desencontros. Convém ressaltar, ainda, que vários dos textos e imagens aqui apresentados são experimentos artísticos, visuais, de pensamento e de escrita que abrem espaço para a criatividade e a imaginação — muitas vezes tolhidas pelo formato acadêmico — na abordagem de alguns dos temas relevantes concernentes à vida vegetal e suas relações multiespécies.

Neste sentido, as plantas não configuram uma categoria genérica, taxonômica, prontamente aplicável aos seres clorofilados, pois cumpre aos trabalhos desestabilizar os sentidos corriqueiros atribuídos a essa multiplicidade viva. Árvores são inseparáveis da companhia dos fungos, aguapés são plantação de gente-peixe, a cicatriz em um tronco é um gesto humano, uma fibra de embaúba ata e encorpora os vínculos entre humanos e espíritos, um pigmento vegetal é uma mercadoria e a história de um país. Portanto, as plantas não se restringem à matéria que dá forma ao pensamento, ou seja, os trabalhos desta obra não são *sobre* ou *a propósito* das plantas, uma vez que esses seres não ocupam uma posição passiva como mero objeto da contemplação humana. Trata-se, antes, de trabalhos produzidos *com* as plantas, afetados pelo reconhecimento de sua “agência”, enquanto sujeitos que vicejam em sua alteridade radical. Urge aprofundar, portanto, a crítica ao abuso e à instrumentalização da vida vegetal segundo a autoproclamada prioridade dos interesses humanos.

Os trabalhos situam-se em contextos tão distintos quanto uma brecha no asfalto urbano: uma aldeia Aweti no Alto Xin-

gu (TIX¹, Mato Grosso); um caminho antigo na Terra Indígena Suruwaha (Amazonas); os sítios arqueológicos na floresta Amazônica; o vale do Mucuri (norte de Minas Gerais), onde vivem os Tikmũ'ũn/Maxakali; o nordeste indígena dos Kiriri e seus encantados; a volta grande do rio Xingu (Pará), lar dos Yudjá e de tantos outros povos; bem como as nesgas de Mata Atlântica onde um dia abundava o pau-brasil.

A parte I, “Agência Vegetal”, abre com o provocativo manifesto de uma erva urbana, uma planta daninha, de autoria de Anai G. Vera Britos. Explorando os limites entre os gêneros da ficção especulativa e da reflexão da etnografia multiespecífica, Anai percorre a paisagem citadina com um olhar atento para a resistência vegetal, arte da dispersão e da sedução, na presença inconspícua dessas pequenas plantas que brotam nas nossas ruínas, irrompendo espontaneamente através de frestas e interstícios, e reflete sobre os limites de conceitos como liberdade, autonomia, propriedade e resistência desde uma perspectiva do rés do chão. Ocupar os espaços urbanos e os vazios do pensamento são palavras de ordem bradadas no seu manifesto-semente. Também inspirado na prosa ficcional, o conto “A velha das plantas”, de Karen Shiratori, se aproxima mais do feminismo especulativo, torcendo a correlação entre mulheres e plantas, há muito exaurida no ocidente em virtude de uma suposta subserviência, docilidade e passividade perante os homens. A “agência” da planta-mulher, como das feiticeiras e suas ervas, pode ser tão curativa quanto venenosa, o que advém tanto da escolha ao cuidado quanto do poder emancipatório que lhes é profundamente enraizado desde suas parentes selvagens.

Por fim, Marina Vanzolini e Yuri Winkler nos apresentam com riqueza de detalhes a produção do sal vegetal entre os Aweti, povo indígena do Alto Xingu (Mato Grosso). O texto mobiliza a historiografia da região a fim de lançar luz sobre o sistema multiétnico alto xinguanos, no qual o sal feito do aguapé, planta que cresce nas lagoas e chama atenção por seu poder regenerativo e de multiplicação, constitui um importante elemento nas trocas e intercâmbios entre os povos xinguanos. Os autores também mobilizam importantes trabalhos etnográficos cujos elementos rituais, interações cotidianas, mitologia e relação entre os gêneros descortinam as práticas e conhecimentos ligados à biodiversidade, extrapolando seu valor utilitário.

A parte II, “Antropização de Paisagens”, aprofunda no tempo arqueológico uma história que entrelaça os povos indígenas — do passado e do presente — e as florestas, revelando a centralidade das ações de manejo e cultivo na conformação atual das paisagens equivocadamente tidas como intocadas, prístinas e desprovidas de vida humana. Em “A floresta é um livro aberto”, Laura Furquim — ainda no âmbito das pesquisas arqueológicas conduzidas na Amazônia — nos mostra como ler a antiga história de convivência entre floresta e seres humanos, um processo coevolutivo no qual a floresta transforma os humanos e, estes, a floresta. Em “A história vegetal dos caminhos humanos”, Daniel Cangussu dá sequência ao debate por meio da investigação indigenista de campo, atenta às sutilezas dos vestígios vegetais produzidos por povos indígenas, lidos como registros híbridos da história das plantas e dos humanos que com elas coabitam. Daí advém uma floresta cultural, manejada,

antropizada ou, ainda, indigeneizada, cujas feições vegetais são igualmente registros da vida humana.

Os textos reunidos na parte III, “Poéticas Vegetais”, exploram a linguagem poética dos cantos mediante os quais a complexa teia cosmopolítica — com seus diferentes enunciadores humanos e não humanos — é posta em cena. As embaúbas da Mata Atlântica, nas trilhas dos Tikmũ’ũn/Maxakali, são apresentadas por Claudia Magnani e Roberto Romero em “Cantos da embaúba do macaco-espírito”, e trazem um conjunto de três cantos da embaúba acompanhados de desenhos de autoria dos artistas tikmũ’ũn. Muito além de prática artesanal e cultura material, a arte feminina da embaúba — da extração da fibra e fiação da linha ao tecer da malha e produção de artefatos e corpos — envolve outras dimensões da vida cotidiana, ritual e xamânica nas quais operam as interações com uma multidão de povos-espíritos, cujas vozes ecoam por meio dos cantos ancestrais da embaúba. O cordel “Marco dos caboclos Tarairiu ou O reino encantado da Jurema Sagrada”, de Giovani Paiva, captura os leitores nos cantos e encantados da Jurema, uma importante planta de poder utilizada por diversos povos indígenas do Nordeste. Por fim, Jardel Jesus Santos Rodrigues prossegue nos caminhos da Jurema a fim de abordar os usos rituais e a polissemia cosmológica e histórica desta tradição em “Notas sobre plantas no Nordeste indígena”. Jardel e Giovani apresentam um glossário sobre a Jurema e os encantados com alguns de seus principais termos, de modo a situar-nos em sua cosmografia.

Os textos da parte IV, “Ecocídio”, exploram o extermínio multiespécie em curso no país e no mundo e as lutas-floresta

de resistência antifascista. A antropóloga Tânia Stolze Lima, em “Por falar em indivíduo...”, retoma a crítica à noção de indivíduo formulada pela biologia de Lynn Margulis e Scott Gilbert — afinal não somos indivíduos, mas seres povoados por populações de organismos; somos compósitos e relacionais. Também, diante do extermínio multiespécie promovido no território indígena na Volta Grande do Xingu, a autora nos estimula a reconsiderar os limites éticos da metodologia individualista por trás das bases científicas que sustentam a usina de Belo Monte. O que está em jogo aqui não é apenas a extinção de espécies ou organismos vivos, mas de modos de vida que entrelaçam histórias de seres humanos e não humanos com seus ambientes. O cientista político Jean Tible, em “Política do cultivo”, trata das lutas-floresta que frutificam na forma ocupação-territorial das insurgências contemporâneas, que fincam barracas em praças no coração das cidades e também se proliferam entre os povos indígenas do Brasil, a exemplo do Acampamento Terra Livre (ATL).

Os textos da Parte V, “Atualizações Coloniais”, encaram a cegueira vegetal, buscando formas de engajamentos com as plantas que sejam a um só tempo intelectuais e sensíveis, estéticas e políticas. Do lugar comum entre eles emergem diferentes possibilidades de perceber a diversidade vegetal – não apenas como mera paisagem, recurso ou mercadoria, abordagem reiterada sob as lentes do pensamento naturalista, cujas bases repousam na separação entre natureza e cultura e no excepcionalismo humano que justificam projetos coloniais de apropriação, controle e exploração da vida. Por essas outras miradas, torna-se incontornável o reconhecimento dos conhe-

cimentos tradicionais; em primeiro plano, a *ciência do concreto* e a *lógica do sensível*, tal como expresso na atenção aqui dedicada às microvariações e ao cromatismo. É a partir do diálogo entre conhecimentos científicos e saberes locais que o artigo de Ronaldo Andrade sugere novas perspectivas para a educação ambiental, orientada por uma abordagem crítica e por um ensino pedagógico que privilegiem o contexto socioambiental local, suas peculiaridades históricas e culturais e seus modos próprios de aprendizagem. Das relações tingidas e bordadas entre texto e tecido por Bianca Barbosa Chizzolini, irrompe uma espécie de manifesto *paubrasília*, que entrelaça narrativas passadas e atuais de opressão e resistência de povos humanos e não humanos originários do território então batizado Brasil. O *texto-tecido* planta uma questão: para além da história de exploração colonial, suas origens mercantis e relações predatórias com a vida, que *outras histórias* é possível costurar através da poética dos retalhos e dos remendos sugerida pela obra? Da arte de matizar cores e tonalidades rebrota a diversidade extirpada das paisagens monocromáticas, a exemplo da primeira obra de Anais Karenin, onde o “verde-floresta” manifesto no imaginário de uma “mata exterior, desconhecida, intocada” se pulveriza em diversos tons de verde e formas singulares que apenas um olhar íntimo e corporalmente situado é capaz de descortinar. Na segunda obra, o jogo entre transparência e sobreposição de camadas desafia o observador a enxergar complexos processos ocultados por seus produtos. Este livro se encerra com o cordel de Giovani Paiva, um chamado para que nos deixemos afetar pelos seres vegetais e tantos “outros não humanos” e, neles misturados, sejamos capazes de esta-

belecer novas alianças e formas de ativismo para enfrentar a barbárie atual:

“E a urgência faz preciso
Vagar pelos universos
Afetar corpos diversos
Que emaranhados estão
Na teia de comunhão
Que a vida na Terra é:
Sustente a floresta em pé
Que o fascismo vai ao chão”.

*Karen Shiratori, Marta R. Amoroso
e Ana Gabriela Morim de Lima.*



MANIFESTO DE UMA ERVA DANINHA

Anai G. Vera Britos

Eu, como erva urbana, membro do *Movimento Okupa Vegetal*, com digna rebeldia e como parte da floresta esquecida da cidade, venho trazer este manifesto à humanidade como um grito político-vegetal literalmente radical (que começa na raiz). Está na hora de vocês aguçarem os sentidos contra a *cegueira vegetal* e nos *verem* com um novo olhar.

Estou aqui para contar minha história, a minha e das que vieram antes de mim habitar a urbanidade. A família de onde venho é reconhecida como o *patinho feio* das narrativas botânicas, ou pior, o pesadelo dos fazendeiros monocultores ou dos arquitetos da selva de asfalto. Vocês nos chamam de ervas *daninhas*, ervas *invasoras*. Não me surpreende que vocês nos apelidem de forma negativa. É isso mesmo, não hesitamos em ocupar os espaços que vocês acham ser somente de vocês. Sei que nossa presença pode incomodar, irritar a tal sensibilidade estética humana [risos], mas é isso, bagunçamos os canteiros que vocês se esforçam em deixar estéreis, como um jardim francês. Coisa mais sem graça.

Eu e minhas parentas somos um grupo bastante diferente, cada uma com sua maneira de ser e habitar o mundo, seus próprios cheiros, tons de verde e combinações variadas de cores, raízes, flores e frutos de formatos e tamanhos diversos; temos também texturas, alturas e dimensões variadíssimas. E nossas raízes, bem, elas se fincam também de diferentes formas. Não há mesmice entre os vegetais.

Nós, plantas *daninhas* (vou usar a alcunha que vocês nos deram, acho até simpática), geralmente somos consideradas banais. Na cidade, somos plantas de má reputação, mas nossas parentas rurais, como nós, recebem o bonito qualificativo “sil-

vestre”. Além de nós, ervas, aqui na urbe também estão as árvores. Grandes, retorcidas, frondosas e muito maiores do que nós, capturam toda a atenção humana. Desde as copas das árvores, quando conseguirmos nos instalar lá no alto, será possível ver o mundo de cima. Plantas que ganham todos os cuidados humanos que uma planta poderia receber são as ornamentais. Mas confesso que a vida delas me gera revolta. As plantas de ornamentação geralmente vivem presas, cercadas, ou sem possibilidade de expressar livremente seus corpos continuamente mutilados. Nós, *Okupas Vegetais*, lutamos também pela autonomia delas e de todas as plantas!

Nós, embora sejamos ervas citadinas, prezamos a liberdade, a coragem e o instinto selvático. Somos plantas desobedientes e temos a rebeldia à flor da epiderme. Amamos estar presentes nos espaços onde não nos querem. Somos uma ode à teimosia, um poema à impertinência. Somos um modelo de protesto; botamos raízes onde não somos bem-vindas e nos reproduzimos de forma indisciplinada. Cultivamos nossa vida na ambiguidade: somos fortes e frágeis, resistentes e vulneráveis.¹ Vocês pensam que como vegetais temos limitações, principalmente de deslocamento. E é até ofensivo o termo que vocês usam para falar de humanos que não conseguem se mexer ou falar: estado vegetativo. Coisa mais absurda. Vocês estão enganados! Nós nos especializamos no deslocamento através de formas às vezes inesperadas. Quando os humanos e animais migram, nós os utilizamos como carona de sementes, frutos ou mudas. Temos aprendido a deambular nas solas de sapatos, nos pelos dos seus bichos de estimação e inclusive nas roupas de vocês. É isso mesmo! Ainda tem quem acredite

nos carregar acidentalmente, quando, na verdade, estamos há séculos nos especializando em formas de dispersão. Somos mestres na arte da *sedução*², e não me refiro apenas às nossas flores, e sim às estratégias de atração que criamos para nos reproduzir e disseminar graças às borboletas, vespas, abelhas, besouros, beija-flores, morcegos, e mesmo vocês, humanos. É muito engraçado ver o quanto vocês gostam de ver dançar ao vento as sementes dos pompons branquinhos e aveludados das nossas parentas dentes-de-leão. Também acho graça no modo como vocês se incomodam quando as pega-pega grudam na roupa de vocês. Não fiquem bravos, mas vocês são os veículos do capim-carrapicho, da grama-bermuda, do picão e de muitas outras parentas.

Ainda assim, nossa vida como ervas *daninhas* é uma batalha contínua. Temos que lutar para sobreviver e não sermos continuamente pisadas, arrancadas ou enterradas. Os humanos urbanoides nos consideram invasoras porque vivemos em locais onde não fomos chamadas. Somos o tipo de vegetal dotado de uma disposição inata para estar sempre no lugar errado.³ Mas vejam bem, antes desta região ser transformada em uma selva de concreto, foi uma floresta. Éramos livres para habitar, se quiséssemos, grandes extensões de terra. Hoje temos que disputar uma superfície pequena para nos estabelecer e sobreviver. Nós também sofremos com o deslocamento forçado. Para vocês habitarem este espaço, ergueram prédios feitos de quadrados colossais de concreto, um por cima do outro. Coisa horrível essa geometria citadina toda paralela. Acho que, categoricamente, os habitantes das grandes cidades não gostam muito de terra, não. Urbanoides preferem uma pedra lisinha,

2. Aqui, sedução no sentido proposto pela antropóloga Joana Cabral de Oliveira (2019) na relação entre as mandiocas e as mulheres wajãpi.

3. LAWRENCE, 2019.



Fotografia: Anai G. Vera Britos

cobrindo toda a superfície, para poder andar a pé ou com seus carros. O pavimento que cobre uma grande parte da terra reduz a quantidade de chão disponível para nós, compacta o solo e impacta sua qualidade e permeabilidade.

Enfim... digamos que não temos muitas opções além de sermos *okupas*. E sim, nossa vegetação espontânea é realmente surpreendente. Simplesmente conquistamos qualquer espaço vago com um mínimo de recursos disponíveis. *Okupamos* qualquer fenda no asfalto, calçada ou parede. Enraizamos em superfícies diminutas, adquirimos uma extraordinária capacidade de resiliência ao longo dos tempos, brotamos raízes em

solos compactados, desmineralizados, e além disso sobrevivemos com pouca água, pois só a chuva nos rega. Não somos cultivadas e subsistimos a qualquer custo.

Ganhar terreno é, contudo, uma tarefa árdua e depende do bairro. Você nos encontrará com maior facilidade e frequência nas avenidas, ruas, calçadas e construções abandonadas dos bairros mais humildes ou periféricos. É que nossa presença também é uma questão de estética humana (se é que podemos chamá-la assim), bem como uma questão de classe. Quer dizer, nós, ervas *daninhas*, também somos um indicador de classe social. Raramente sobrevivemos nos bairros *chiques* da cidade,



Fotografia: Anai G. Vera Britos

4. HARAWAY, 2003.

5. A antropóloga Anna Tsing define a “diversidade contaminada” como “a adaptação colaborativa a ecossistemas perturbados pelo homem” (TSING, 2012, p. 95).

6. TSING, 2014, p. 87.

de onde somos rapidamente removidas. Os bairros luxuosos, segundo dizem, devem ser de geografia e arquitetura quadriculadas, totalmente simétricas; portanto, temos um acesso restrito. Os humanos que habitam esses bairros contratam outros humanos para atuarem como “policiais herbicidas”, que com armas afiadas e cortantes nos arrancam violentamente, extirpando e decepando nossos corpos. Mas esquecem que nós somos sementes. Rebrotamos rebeldemente. Nunca daremos trégua à autoridade nem à repressão.

Mas... nem tudo é revolta, não. Nas cidades, nós plantas criamos mundos e constituímos lugares, ecossistemas, nichos... minijardins quebrando o concreto. Pois é... fazer mundos não é um advento restrito apenas aos humanos. E sabem de uma coisa? O nosso segredo está embaixo da superfície. Nossas raízes estruturam o solo, e algumas de nossas parentas sabem nutrir a terra e permitem a instalação de outros vegetais. Nós e nossas outras camaradas plantas tornamos possível a vida de outros seres. Nesse emaranhado que geramos, convivemos íntima, afetuosa e colaborativamente com o pavimento, a chuva, a terra e os seres citadinos. Nós somos as “espécies companheiras”⁴ da floresta urbana!

Orgulhosamente, formamos parte da “diversidade contaminada”, readaptando e recondicionando ecossistemas perturbados pelos seres humanos.⁵ As suas ruínas são nossos jardins.⁶ É assim que as ruas e calçadas urbanas se transformam em mosaicos de pequenas florestas, impregnadas das histórias simbióticas do concreto. Nós tecemos a malha de fios vitais, sobretudo por que nós, as plantas, somos responsáveis pela produção de oxigênio. Nossa vida vegetal ensaja o início de outras.

É, queridos, vocês aprenderiam muito se prestassem um pouquinho de atenção. Vocês admiram quem tem força, resistência, grande capacidade de adaptação e resiliência. Isso não é nada mais do que nosso estilo de vida. Vocês humanos estão muito condicionados a apenas um tipo de existência⁷ e sentimento. Deveriam também conhecer sobre nossa destreza sensitiva, capacidade sensorial e alta sensibilidade. Sentimos, percebemos e respondemos ao ambiente. Não somos seres apáticos! Percebemos a luz do dia e da noite, as temperaturas das estações do ano; temos um sofisticado relógio interno capaz de antecipar eventos, como a saída do sol. Nós, plantas, *sentimos*. Nossa senciência, assim como a dos animais, dos fungos e de uma miríade de outros seres, simplesmente está longe de ser comparável ao fenômeno do sentimento humano. Somos alquimistas da natureza, porque utilizamos nossa própria química para alimentar-nos, mover-nos, proteger-nos e dispersar-nos. Aprendemos com nosso corpo por inteiro e guardamos com cuidado essas memórias, impressas às vezes como cicatrizes que podem contar muitas histórias. Oxalá vocês possam cultivar um novo pensamento, e assim, quem sabe, poderão criar um relato distinto sobre o que nós plantas sabemos, sentimos e fazemos.

No entanto, há ainda aqueles que há milênios reconhecem a nossa importância, a interdependência e os íntimos vínculos entre humanos e plantas. Os detentores dessa sabedoria resistem; outros têm se esforçado para alcançá-la e criar alianças conosco, demonstrando algum reconhecimento ou gratidão. Há artistas, agricultores, camponeses, camponeses, escritores, cientistas e outros humanos que buscam aguçar os sentidos

7. KRENAK, 2019, p. 29.



Fotografia: Anai G. Vera Britos

e conseguem nos enxergar sem nos desqualificar por sermos diferentes, dando o devido valor por sermos quem somos.

Por último, gostaria de esclarecer que não venho aqui pedir que nós ervas *daninhas* formemos parte da sua celebração seletiva, assim como vocês fazem com as plantas úteis e ornamentais. É hora de compreender que as relações entre diversas espécies — entre todos nós habitantes desse mundo — são fundamentais para o desenvolvimento de todas as formas de vida; essa hora, se ainda não acabou, está quase acabando.⁸ É o aviso que a Terra — a mãe de todos nós — lhes tem dado, mas vocês se recusam a ver e a ouvir. Para vocês humanos já é muito tarde. O mundo para vocês está fadado ao fim. Há muita vida além das vidas humanas e vocês não fazem falta alguma na biodiversidade.⁹ Eu vim aqui semear estas palavras, tentando “abrir uma brecha nessa muralha de ignorância, de negação”¹⁰, como um último intento de demonstrar que na cidade, e em qualquer parte do mundo, a vida vegetal — qualquer vida vegetal — é importante.

Deixo aqui este manifesto-semente de erva *daninha* para reflorestar o pensamento.

Por nós, plantas urbanas. Por todas as vegetalidades do mundo.

8. CABRAL DE OLIVEIRA, 2019, p. 85.

9. KRENAK, 2020, p. 44.

10. Ver entrevista com Ailton Krenak, por Pedro Cesarino, 2016, p. 170.

Referências bibliográficas

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. “A sedução das mandiocas”. In: LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lucia (Orgs.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

HARAWAY, Donna. *The Companion Species Manifesto: Dogs People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

KRENAK, Ailton. “As alianças afetivas”. [Entrevista concedida a] Pedro Cesarino. In: 32º Bienal de São Paulo; VOLZ, Jochen & RJEILLE, Isabella (orgs.). *Incerteza viva: dias de estudo*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo. p. 168-195, 2016.

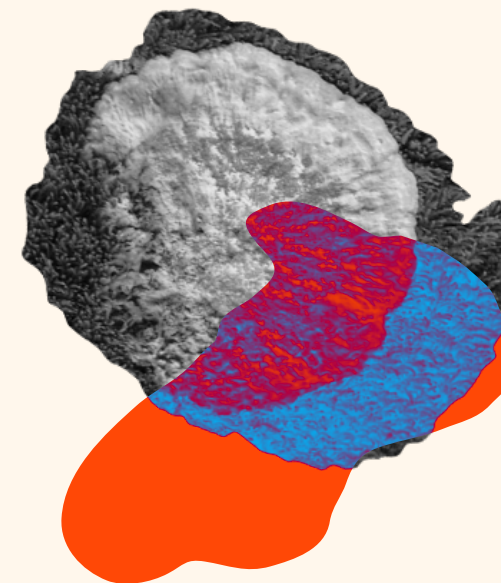
_____. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAWRENCE, Anna. *To Be A Weed*. The Ethnobotanical Assembly. Disponível em: <https://www.tea-assembly.com/issues/2019/9/29/to-be-a-weed>. Acesso: 31. mai. 2020.

TSING, Anna. “Contaminated Diversity in ‘Slow Disturbance’: Potential Collaborators for a Liveable Earth”. In: MARTIN, Gary; MINCYTE, Diana & MÜNSTER, Ursula (edit.). *Why Do We Value Diversity? Biocultural Diversity in a Global Context*. RCC Perspectives. 9:95–97, 2012.

_____. “Blasted landscapes (and the gentle arts of mushroom picking)”. In: KIRKSEY, E. (ed.). *The multispecies salon*. Duke University Press, p. 87-109, 2014.



A VELHA DAS PLANTAS

Karen Shiratori

Para as amigas loucas das plantas.

O homem morava sozinho com seus poucos móveis, a desproporção entre o espaço da casa e a mobília só fazia ampliar uma impressão insistente de vazio. Não que faltasse o necessário, aquele pouco parecia bastar-lhe. Era um punhado de móveis e objetos indecifráveis, sobrecarregados pelo excesso das funções. Todos tinham um ar de exaustão em virtude do acúmulo de tarefas impostas no cotidiano, a maioria imprevista no destino que um dia lhes fora traçado. Se o interior da casa era de um branco embotado e amarelecido, o lado de fora destoava na profusão de tonalidades verdes. O muro que separava sua casa e aquela da vizinha verdejava de um musgo perseverante salpicado com uma variedade de pequenas plantas, daquelas conhecidas por serem daninhas a alguém e que teimam em crescer nas brechas secretas, cuja entrada pertence à sabedoria dos insetos. O homem condescendia àquela invasão por comodidade, da mesma forma que nada fazia para livrar o quintal dos fundos de seu aspecto de terreno baldio. Se o contraste entre a falta interior da casa e a desordem de fora não o incomodava, a vizinha de muro nutria profundo horror, reavivado nas conversas com os outros moradores da rua, afinal, “como alguém podia viver daquele jeito?”. Era um caos despropositado de vazio e exagero.

A vizinha era dada a enxerimentos, espiava por cima do muro na ausência do homem, quando ele saía para trabalhar, na tentativa de encontrar alguma pista insuspeita ou sinal mal disfarçado que comprovasse suas teorias sobre o abandono onde ele habitava. Espiava na esperança de ver o que em absoluto não tinha dentro da casa. Não era segredo na rua que a vizinha não respeitava os bons costumes ligados à privacidade.

Era comum encontrá-la, bem sossegada, trabalhando os jardins das casas alheias. Tomava para si a responsabilidade de recuperá-los. E se não fosse para plantar, entrava para pegar uma mudinha de jiboia, lambari, morceguinho, unha de gato, columbeia-peixinho ou chifre-de-veado, todas crescidas sob seus cuidados diários. Dava gosto admirar o pelo abundante e prateado do rabo-de-macaco brotando de um *cachepot* enganchado na mão francesa. Como os muros das casas eram baixos, a vizinha não se dava ao trabalho de pedir licença. Entrava, tirava o que desejava, guardava no saquinho que sempre levava para suas coletas e seguia seu rumo.

Na intimidade do trato com a terra, a velha vizinha multiplicava com os dedos os bichos que antes rareavam. De repente, lá estavam gongos, lagartixas, caramujos, formigas de variados tamanhos e criaturas centrípetas. A ação da velha aliava-se à sedução das plantas persuadindo os bichos a assentar sua morada junto a elas. Logo a terra passava a pulsar em movimentos de ritmos diversos, era espalhada, ondulada, borbulhada, estalada, jorrada, explodida, rebentada, desabrochada do seu esquecimento no trabalho conjunto de forças visíveis e ocultas. A nova movimentação embolava minhocas, tatus-bola, lagartas peludinhas, centopeias, lesmas viscosas e besouros encouraçados, chamando a atenção dos bem-te-vis, rolinhas, andorinhas e corruíras, que não demoravam a convidar os seus. A vida nunca retorna em silêncio.

Na sua casa, a velha vizinha provava sua boa mão para o cultivo, transformando, com paciência, potes de margarina, latas, panelas, filtros de barro, tanquinhos de bater roupa, e até pneus, em berçário de mudas. Seu canteiro de flores demonstrava um

zelo irretocável. As leiras de onze-horas amarelas e de beijos-vermelhos faziam companhia ao amor-perfeito de pétalas rajadas. Mais ao fundo, rente ao muro, o coração-sangrento e a lágrima-de-cristo, bem podados, cresciam vigorosos, disputando espaço com a touceira arrepiada de alfazema. A roseira, com seus longos ramos, dava trabalho porque precisava ser borrifada com um preparado de sabão devido aos pulgões que não davam trégua. Trocava de lugar, de quando em quando, o vaso da azaleia cor-de-rosa com o do lírio-da-paz. O jasmim-dos-poetas, de flores bem alvas, enredava todo o caramanchão, e suas flores brancas liberavam um perfume inebriante sob o sol do meio-dia. Um de seus grandes orgulhos era a coleção de suculentas, cujos nomes a vizinha não esquecia. Tampouco esquecia quem as presenteara ou a origem de cada uma. Quem perguntasse sobre uma delas, acabaria ouvindo sobre todas. “Essa veio da casa de uma tia; aquela eu trouxe da minha antiga casa; a mais grandinha herdei de uma amiga...”. E assim a história de cada planta também era a sua própria.

A vizinha desenvolvera uma classificação pessoal para falar dos cheiros, formas e cores de suas plantas. Os verdes iam do verde-couve ao verde-queimado, o verde-d’alface, o quase verde, o verde mesmo, o verde-farda, o verde-garrafa e o verdolengo, um verde que amarra a boca. Perder-se nessa variação de tons dava uma vertigem de aguçar as ideias e foi aí que a velha entendeu como poderia tirar um pouco do cinza da casa do vizinho. Sorrateira que era, foi logo preparar um vaso para presenteá-lo.

Ficou atenta ao relógio, o vizinho não devia demorar a chegar do trabalho. Pôs-se, então, a espiar entre as folhagens vastas da sebe na entrada de sua casa, mal disfarçando o entusiasmo. Tão

logo o homem dobrou a esquina, a vizinha saltou de seu esconderijo a fim de aguardá-lo no portão. Enquanto o homem se aproximava, a vizinha o examinava de cima a baixo, como se fosse uma espécie desconhecida, de hábitos ainda mal compreendidos. Não que o vizinho tivesse uma aparência extravagante, ao contrário, era uma figura desbotada, suas cores iam da palidez à apatia.

Embora o homem tivesse notado a gesticulação enérgica da vizinha, demorou a entender que ela o chamava, desabituaado que estava das interações. Sem dar tempo ao homem, a vizinha foi logo colocando o vaso em sua mão contrariada com o presente inesperado. E eram muitas as recomendações por menorizadas que lhe enumerava. O homem ouviu tudo menos por interesse que por não conseguir escapar, uma vez que a vizinha, esperta, se postara em frente à sua porta, impedindo-o de fugir da ladainha. Assim que conseguiu se desvencilhar daquele monólito maciço e falante, o homem suspirou de alívio dentro da casa, largando o vaso de plástico em um canto qualquer. Não demorou para esquecer as orientações repetidas de forma enfática: “Regue um dia sim, um dia não, se não a sua plantinha morre, não precisa ser muita água, só um pouquinho, mas não pode esquecer a rega”. “Claro, claro, sim, farei isso, sim, entendi, obrigado...”, respondeu maquinalmente. O homem não perdeu tempo vasculhando as motivações ocultas no gesto da vizinha, afinal, era claro que se tratava de uma dessas velhas doidas, do tipo descabeçada que conversa com as plantas.

Um dia, depois de voltar do trabalho, o homem descansava largado no sofá, que também fazia as vezes de guarda-roupa, uso justificado e consolidado pela presença constante e tamanho significativo da pilha de camisas seminovas ou quase

limpas amontoadas em um dos braços do sofá-guarda-roupa. Acendeu o cigarro, deu uma longa tragada observando a brasa incandescente queimar na ponta para, em seguida, olhando o teto com a cabeça reclinada, soprar uma baforada comprida de fumaça. Precisava bater as cinzas, mas não achava as xícaras-cinzeiro. Lembrou do vaso da vizinha, mas onde estaria? Saiu à procura do vaso equilibrando o cigarro de modo a não deixar as cinzas caírem no chão. Ao encontrá-lo, perdido num canto esquecido, derrubou as cinzas no susto, ao se deparar com a planta viva e já com vários palmos de altura. Embasbacado, o homem colocou a planta embaixo da torneira pela primeira vez. A água abundante seria um prêmio por sua resistência. Terminou o cigarro, mas desistiu de bater as cinzas na sobrevivente.

Talvez por obra da água ou da luz que o vaso passou a receber, quando o homem o mudou do canto escuro ao parapeito da janela, a planta cresceu em ritmo ainda mais acelerado, assombroso, ele só não diria bizarro porque nada sabia sobre o crescimento das plantas. Mesmo assim, não podia se desvencilhar da desconfiança que a hóspede despertava, não sabia se pela rapidez do seu crescimento ou se devido ao formato curioso que revelava, conforme os galhos tornavam-se rígidos e as folhas, túrgidas. Fato é que a planta passou a ocupar os seus pensamentos mais do que gostaria de admitir. O homem chegava do trabalho, acendia o cigarro e ia observá-la para constatar, dia após dia, que era mesmo estranha. Ela crescia na sua ausência, sabe-se lá por ação de quais forças entranhadas naquela terra.

Em um de seus exames, notou mesmerizado que a disposição das raízes, o sentido do crescimento dos galhos e o formato

das folhas o faziam pensar num corpo humano. O homem já tinha visto vegetais disformes, batatas que pareciam pés, abóboras que lembravam mãos e outras excentricidades exibidas nas barracas da feira. Essa mistura atávica entre os reinos lembrava o tempo em que havia confusão entre as fronteiras dos seres e, por isso, havia quem buscasse elos entre o vegetal, o animal e o humano. Vendo de outro modo, esses vegetais podiam ser ex-votos nascidos da terra ou oferendas a divindades esquecidas, resquícios que brotavam do passado, de quando havia quem se dedicasse à devoção desses deuses.

Naquela época do ano, o sol demorava a se pôr. A sala do homem era inundada por uma luz vermelha que cobria cada canto e objeto. O ar pesava com o calor e a fumaça do cigarro sempre aceso. Além de deixar o cômodo abafado, a luz solar, intrusa, impunha as suas cores, deixando-o quase agradável. O sol seguia distante o seu curso celeste, mas era acompanhado dali pelo caminhar das sombras dos móveis e da planta que conquistara o lugar na janela. As sombras dos móveis se alongavam, subiam do chão às paredes escalando-as até alcançarem o teto, onde, então, perdiam a forma. Mas a planta confessava o que tinha de indecifrável ao projetar como sombra uma silhueta feminina. Toda tarde, essa silhueta vinda e revelada pelo sol se alongava na parede vazia, como se estivesse se espreguiçando ao acordar. O homem assistia à aparição exibir-se em sua sala em chamas. Ela passeava silenciosa até a sala se apagar ao ser engolida pela noite.

O enigma se apossou do homem a ponto de desconcentrá-lo no trabalho, perdia-se em pensamentos cheios de loucura inconfessável. Só ansiava voltar para casa e rever sua planta-mulher.

O caminho da volta, antes feito sem pressa, o angustiaava embora não fosse longo. Acostumara-se com a nova rotina, o que o fez esquecer que tão certo quanto o sol nasce todos os dias, as estações inevitavelmente se sucedem, alterando o caminho dos astros e a vida das plantas. Foi assim que, ao chegar do trabalho, o homem encontrou o vaso vazio, tombado do parapeito da janela. A terra estava espalhada no chão da sala, mas não havia sinal da sua planta. Ao se virar, viu sentada uma mulher nua, suja de terra, observando-o. Não havia medo ou espanto no seu olhar, ela o aguardava. E ele imediatamente a reconheceu.

A princípio, a mulher não falava e, apesar disso, entendia tudo o que lhe dizia o homem, por poucas que fossem suas palavras. Esse novo arranjo ajudava a conhecer os hábitos e a rotina do homem, mais do que as palavras não ditas. Com o tempo, a comunicação enriqueceu-se em gestos e sons balbuciados. A fala surgiu mais tarde. Foi de tanto escutar a vizinha tagarelando durante as tardes demoradas nos cuidados com as plantas do seu quintal que a mulher aprendeu a falar. Esse novo falatório não agradou o homem, convicto de que o próprio das plantas é sua graça ornamental. A solução apropriada, que preservaria sua convicção e restauraria a mulher, foi podar a sua fala arrancando-lhe a língua. Para seu espanto, porém, o órgão humano-vegetal não demorava a cicatrizar e a crescer nodoso, brotando com o vigor das novas palavras. Isso o fez lembrar de que era uma criatura forasteira, uma muda brotada de sabe-se lá qual planta.

A vizinha acompanhava a vida turbulenta ao lado. Ouvia as ordens masculinas dadas sem cessar. Quase sempre, exigências desmedidas sucedidas de reclamações sobre sua indoci-

lidade. Quanto às tentativas de remediar os desagradados, estas conseguiam enfurecer ainda mais o homem, que se contrariava em igual medida com a obediência ou a conciliação. Numa tarde, a vizinha chamou a mulher batendo palmas, apoiada no muro que dividia as casas. As mulheres tomaram café juntas no quintal ensolarado da velha em meio aos vasos, de todos os tamanhos, amontoados num equilíbrio sutil. Através dos caminhos bem feitos, ladeados de seixos, as duas iam de um canteiro a outro. A velha acariciava cada planta, tirava uma folha para cheirar ou provar o gosto, arrancava um galho seco, enfiava o dedo na terra para conferir a umidade. O ouvido atento desfazia a ilusão de calma, pois o quintal também era fruto do cuidado incessante dos seres miúdos. A marcha enfileirada das formigas, os zumbidos das abelhas, os pássaros despenteando as folhas, o cheiro da respiração das árvores eram um ímã cuja atração devolvia a mulher a si mesma.

De volta à casa, a mulher sabia que precisava livrar-se do homem. Foi para a cozinha preparar o jantar dele. Segurando a faca de carnes com uma das mãos, posicionou a outra bem esticada na tábua de plástico e desferiu um golpe certo na altura do seu pulso. O sangue jorrou quente e denso do punho amputado, manchando o azulejo branco da cozinha. Com destreza, a mulher estancou o corte com o pano de prato e com ele já limpou a sujeira. Picou bastante alho e cebola. O refogadinho perfumou a cozinha, disfarçando o cheiro de açougue. Acrescentou legumes na carne de panela. Esperou o caldo apurar até virar um molho grosso e suculento.

O homem comeu com gula, quase sem mastigar, nem sequer tomar um gole d'água. Em poucas garfadas, o prato estava

limpíssimo. A mulher assistia, segurando o queixo com a mão que sobrara. Observava impassível o homem empanturrando-se com sua carne. Antes que pudesse soltar os talheres, uma espuma branca abundante se formou na boca dele. Seus olhos reviravam em desespero. A cadeira caiu para trás com a violência dos espasmos. Ele se debatia em vão.

A vizinha ajudou a mulher a cavar um buraco no quintal, onde despejaram o corpo inerte. Juntas, conseguiram fazer o serviço bem rápido, e, de forma coordenada, arrastaram o corpo da sala até a cova, que foi coberta com muita terra. A lua crescente indicava que haviam escolhido bem a época do plantio. A chuva que se anunciava terminaria de preparar a terra recém adubada. Mal terminara de fechar a cova, a mulher sentiu as primeiras gotas de chuva molharem seu rosto, o que a fez fincar os pés na terra num gesto natural. A textura da terra quente passando por entre os seus dedos trouxe o conforto de uma memória antiga. O calor pulsava da terra espalhando-se por todo o seu corpo e, conforme ela afundava os pés, sorvia mais e mais a água da chuva, em fluxos intensos e ritmados. Choveu e ventou na mulher que deitava raízes sobre a cova do homem. O quintal, que um dia pareceu um terreno baldio, transformou-se com o crescimento da mulher. Os pássaros se aninharam nela e, com a primeira florada, vieram as abelhas para tocar suas trombetas azuladas.

SAL VEGETAL NO ALTO XINGU

Marina Vanzolini & Yuri Winkler

A produção de sal vegetal entre os povos indígenas no Brasil é conhecida na literatura desde o relato de Hans Staden, quem apresenta a técnica empregada pelos Tupinambá do século XVI para a extração de sal a partir da queima do tronco de certas palmeiras.¹ Em fins do século XIX, o explorador alemão Karl von den Steinen² registrou a produção de sal vegetal pelos povos que habitavam a região dos formadores do rio Xingu, no noroeste do Mato Grosso, a partir da queima das folhas de aguapé (*Eichhornia crassipes*). Após a segunda metade do século XX, diversos antropólogos que passaram por essa região mencionam a produção do sal de aguapé entre os Trumai³, Kalapalo⁴, Mehinaku⁵, Aweti⁶ e Yawalapíti⁷. Apesar das diversas menções, contudo, ainda há pouco material sistemático acerca dessa atividade entre os alto-xinguanos.

Desde o registro pioneiro de Steinen até os dias atuais, o sistema regional conhecido na literatura etnológica como Alto Xingu é composto por povos falantes de línguas *arawak* (Mehinaku, Wauja e Yawalapíti), *karib* (Kalapalo, Kuikuro, Matipu, Nahukwá e Naruvôtu), *tupi* (Aweti e Kamayurá) e da língua isolada falada pelos Trumai, reunidos por intercâmbios rituais e matrimoniais com base em uma cosmologia e um padrão de relações essencialmente comuns. Diversos autores que passaram pela região registram, ainda, que essa rede de intercâmbios se organiza em termos de especializações produtivas, em grande parte determinadas pelo acesso diferencial a certas matérias-primas, segundo a área tradicionalmente ocupada por cada um dos grupos linguísticos. Nesse contexto, os Aweti costumam apresentar-se hoje em dia como “donos do sal [vegetal]” (*tukyt itat*), embora reconheçam que alguns

1. LÉVI-STRAUSS, 1950, p. 471.

2. STEINEN, 1940, p. 138.

3. MURPHY & QUAIN, 1955, p. 28.

4. BASSO, 1973, p. 37.

5. GREGOR, 1982, p. 41.

6. VANZOLINI, 2010, p. 120.

7. ALMEIDA, 2019, p. 198-199.

de seus vizinhos também o produzem. Atualmente dispersos em quatro aldeias originadas a partir de fissões da comunidade *Tazu'jyt tetam*, é nas imediações dessa aldeia mais antiga, perto de onde foram pela primeira vez encontrados por Von den Steinen, que eles têm acesso ao aguapé, nas lagoas contíguas de *Tsalawa*, *Azu'yt* e *Itowi*.

O sal de aguapé, ou *tukyt*, é de fato o principal produto aweti nas trocas que têm lugar durante os encontros rituais inter-comunitários, bem como em interações cotidianas com gente de outras aldeias. A unidade de troca costuma ser um pacote (*tukyt upap*, literalmente “embalagem de sal”) de cerca de 5 kg, que pode ser trocado por outros bens de alto valor na região, como os colares de caramujo produzidos pelos povos Karib, as panelas de cerâmica produzidas pelos Wauja, ou mesmo altas somas em dinheiro. Como se verá, a produção do sal é altamente complexa e inclusive perigosa, motivo que muitas vezes os Aweti mobilizam para explicar por que o *tukyt* é “caro” (*tepytu*). Sua demanda costuma ser tão grande que, frequentemente, queixam-se de não conseguir atendê-la. O sal vegetal é utilizado pelos Aweti cotidianamente, seja para temperar o cozido de peixe, seja, pilado com pimenta, adicionado sobre o peixe já assado, na hora de comer. Povos com menos acesso ao sal local acabam tendo que utilizar sal comprado na cidade para suas refeições diárias, mas – ao que parece – não abrem mão do sal de aguapé para a culinária ritual. O *tukyt*, diz-se, é um ingrediente essencial na comida dos espíritos.

Conta uma antiga história aweti que as lagoas foram criadas por Tumej, um “homem-peixe” que também era chefe, a partir do rompimento de uma cabaça cheia d’água. Foi ele quem

plantou os aguapés (*tukyt*) e criou diversos animais e insetos que ali habitam, fazendo deles *donos das lagoas*. Da aldeia *Tazu'jyt*, a caminhada até as lagoas dura cerca de uma hora, motivo pelo qual antigamente costumava-se acampar por ali durante as primeiras etapas do trabalho. Hoje, ainda que certos casais desfrutem ocasionalmente o prazer de alguns dias de acampamento ao ar livre, muitas pessoas preferem ir e voltar das lagoas num mesmo dia, em moto ou bicicleta.

Cada família aweti cuida de um trecho na margem das lagoas onde cresce o aguapé, muitas vezes herdado de seus pais e avós, limpando o mato de uma área de cerca de 300 m², onde serão depositadas as raízes retiradas da água. O trabalho de “puxar” (*tekyj*) o aguapé começa no início da estação seca, entre abril e maio, podendo estender-se por alguns meses até que o aguapé da área explorada pela família seja todo utilizado – garantindo-se que algumas raízes permaneçam enterradas sob a lama da lagoa para crescer novamente no ano seguinte.

Como a maioria das atividades produtivas dos povos indígenas, a produção do sal vegetal realizada pelos Aweti é baseada na intensa colaboração entre homens e mulheres – geralmente um casal auxiliado por seus filhos e filhas. Se as mulheres é que costumam entrar na água e enfrentar o risco de receber um choque de peixe-elétrico para puxar as raízes do aguapé até a beira, quase sempre contam com a força masculina para arrastar as plantas para fora d’água, até o local onde serão deixadas para secar, numa área da margem previamente limpa. Ao longo de alguns dias, enquanto as folhas secam sob o sol, a mulher responsável pela produção (a “dona do sal”, quem terá a prerrogativa de utilizá-lo ou trocá-lo por algo, mesmo que

tenha sido auxiliada por diversos familiares no processo) deve retornar periodicamente ao local para revirá-las, garantindo que todas estejam igualmente secas dentro de mais alguns dias, quando enfim deve voltar para queimá-las. O trabalho de queima, novamente realizado pelas mulheres, não é menos penoso, pois é preciso enfrentar a fumaça e seguir revirando as raízes no chão até que todas sejam transformadas em cinzas (*tukyt tup*). Ainda quentes, as cinzas são reunidas num grande monte, onde esfriam antes de serem embaladas. Enquanto isso, é preciso que um homem, geralmente o marido da dona do sal, comece a produzir os balaies de folhas (*tatitu majaku*) em que as cinzas serão acomodadas para serem levadas à aldeia. Dado o enorme peso das cinzas que sempre carregaram nas costas, é de se entender que atualmente as mulheres aweti festejem a ajuda das filhas, de bicicleta, e dos filhos, de moto, que ajudam nesse árduo transporte.

É novamente tarefa feminina o passo seguinte — a filtragem das cinzas em água, mas são os homens que produzem os filtros cônicos (*tukyt moykutap*) de folhas (*mipotegeop*) e fibra de buriti, sustentados por um tripé sobre uma panela, que receberá a água da filtragem. O trabalho requer atenção contínua da produtora do sal, que segue jogando água sobre as cinzas ao longo de muitas horas. Enquanto isso, o marido (ou o homem que estiver auxiliando a dona do sal) se encarrega de trazer a lenha (idealmente, da madeira *juluta'yp*) necessária para a etapa seguinte, a fervura do líquido resultante da filtragem, hoje em dia quase sempre realizada em grandes tachos de ferro. É preciso manter o fogo constante até que o líquido evapore, deixando apenas uma pasta acinzentada e úmida no fundo do tacho, o que

geralmente custa uma noite de sono da produtora. Por fim, uma porção de cinza da lenha queimada nesse processo é utilizada para fazer pequenas bases circulares onde serão depositados, com a ajuda de uma concha, montículos (*tukyt ak*) de cerca de 20 cm da pasta resultante da evaporação. Além disso, a mulher irá, de tempos em tempos, derramar água nesse monte a fim de lavar e clarear o sal. No dia seguinte, toda a água restante terá sido absorvida pela base de cinzas, e o montículo terá se transformado numa seca e branca pirâmide de sal. É preciso, então, embalar o produto final nos pequenos cestos de fibra de buriti (*tukyt upap*) confeccionados, uma vez mais, pelo homem responsável por auxiliar a produtora principal. Cuidadosamente embalado, o sal será então pendurado no teto de palha da casa, na área onde estão as redes do casal, geralmente sobre o fogo acendido durante a noite para aquecer a família.

O *tukyt* – termo que designa tanto a planta de aguapé quanto o produto de seu processamento, o sal – é gente, não é uma coisa qualquer, dizem alguns Aweti, explicando por que, além de trabalhosa, a produção do sal também envolve diversas proibições, riscos e resguardos. Durante a secagem e a queima das raízes, por exemplo, as pessoas envolvidas no trabalho devem se abster de relações sexuais; as mulheres menstruadas ou gestantes, bem como os pais de crianças pequenas, não devem participar, já que o corpo pode ser afetado pelo calor envolvido no processo. Durante a filtragem e evaporação, mulheres menstruadas, pessoas pintadas com urucum e pessoas que tiveram relações sexuais devem ficar distantes da panela, sob o risco de rachá-la, tornando o sal vermelho. A cada etapa, o desrespeito de uma proibição pode não só arruinar o produto final, mas custar a

vida da produtora ou de um de seus familiares. Considere-se também o risco que correm as mulheres que entram nas águas enlameadas das lagoas cheias de peixes-elétricos e outros seres perigosos.

Mas, por outro lado, esse produto de altíssimo valor para os Aweti e seus vizinhos xinguanos é também necessário para conferir sabor e graça à vida: é isso o que diz o título escolhido por Awajatu Aweti para o pequeno documentário que explica muito do que aqui apresentamos sobre a produção do sal de aguapé, *Tukyt kiraj*: o sabor do sal.

MURPHY, R. & QUAIN, B. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Washington: University of Washington Press, 1955.

STEINEN, K. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Separata renumerada da *Revista do Arquivo* n. XXXIV a LVIII. São Paulo: Departamento de Cultura, [1894] 1940.

TUKYT KIRAJ: O sabor do sal. Realização: AIPA – Associação Indígena do Povo Aweti. Filmagens: Karuarawi Aweti, Tarukui Aweti, Maiutá Jariwunu Kamaiurá, Yumuín Aweti, Yawatau Aweti,

Tradução: Awajatu Aweti, Karuarawi Aweti, Marina Vanzolini. Edição: Julia Bernstein. Desenhos: Tamoni Aweti, Matawaru Aweti, Karumã Aweti. Rio de Janeiro: Maraberto Filmes, 2012. 1 DVD (40 min.), color.

VANZOLINI, M. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. 2010. 437 f. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010 (tese de doutorado em Antropologia Social).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, J. “Mutirão de plantio de roça para o dono do ritual feminino *Iamurikumã*”. In: EIDT, J. & UDRY, C. (eds.). *Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil (Coleção Povos e Comunidades Tradicionais)*. Brasília: Embrapa, p. 197-210, 2019.

BASSO, E. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.

GREGOR, T. *Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo: Editora Nacional, [1977] 1982.

IKPENG, F *et al.* “Projeto *Tukyt*, sal do índio: Monitoramento da sustentabilidade de aguapé no seu local de ocorrência a partir do aumento da produção de sal”. *Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI)*, AIPA – Associação Indígena do Povo Aweti, 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. “The Use of Wild Plants in Tropical South America”. In: STEWARD, J. (ed.). *Handbook of South American Indians, vol. 6 – Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians*. Washington: Government Printing Office, p. 465-486, 1950.



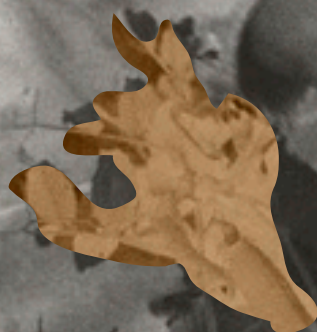
ANTROPIZAÇÃO
DE PAISAGENS ANTRO
PIZAÇÃO

AGENS AN
PIZAÇÃO

DE PAIS
PIZAÇ
NSA

DE PAISA
ÇÃO DE

PIZ
NS
SAGE
O DE



A HISTÓRIA VEGETAL DOS CAMINHOS HUMANOS

Daniel Cangussu

Desde a década de 1990 uma série de pesquisas de distintas áreas tem dedicado sua atenção à Ecologia Histórica, um programa interdisciplinar que busca compreender as interações entre pessoas e ambiente ao longo do tempo. Estas relações criaram feições na mata e originaram alguns conceitos, tais como floresta antropogênica, matas domesticadas e nichos culturais, termos que se traduzem pela concentração de uma ou mais espécies vegetais úteis, ou mesmo por uma alteração na estrutura da flora de um bioma como um todo.¹ Contudo, estas não são as únicas evidências da metamorfose experimentada pelas matas a partir do convívio milenar com os povos nativos e responsáveis pela conversão de matas virgens em “florestas indígenas”. E é isso o que pesquisas recentes, oriundas do esforço de pesquisadoras e pesquisadores de áreas como botânica, ecologia, arqueologia e etnologia têm revelado. Este novo olhar mira as cicatrizes e outras marcas menos evidentes transcritas e perpetuadas ao longo dos corpos das árvores pela ação humana. Tal perspectiva, evidenciada pelo olhar “mateiro” dos habitantes da floresta, tem se mostrado uma poderosa ferramenta para reconhecer a tradicionalidade do uso dos territórios indígenas do passado e do presente, como aquela dos grupos isolados que vivem na Amazônia² e que são assistidos por direitos garantidos e por um arcabouço legal específico, conduzindo à elaboração de metodologias de proteção e monitoramento ambiental bastante exclusivas e destinadas a este específico contexto.

A Amazônia brasileira é o lar de diversos grupos indígenas atualmente em isolamento deliberado, que interromperam relações contínuas ou intermitentes com os brancos — a dita “sociedade envolvente” — ou mesmo com outros povos indí-

1. LEVIS, 2018.

2. CANGUSSU, 2021.

3. ISA, 2019.

4. AMORIM, 2017.

genas com quem compartilham um mesmo contexto territorial. De acordo com dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), há cerca de 130 registros que atestam a presença de povos isolados na Amazônia brasileira; destes, contudo, apenas 28 se confirmam ainda hoje.³ A categoria oficial de “isolados”, termo pelo qual tais povos são referidos na política indigenista, todavia não abrange a pluralidade das experiências históricas próprias ao processo de isolamento e, concomitantemente, à recusa duradoura do contato, seja com outros povos indígenas, seja com os não indígenas.

Desde 1987 o governo brasileiro oficializou a política do “não contato” através da implementação de uma metodologia de campo que garantisse o direito originário dos povos indígenas isolados aos seus territórios sem infringir o princípio de sua autodeterminação – a recusa do contato ou o direito político de permanecerem em isolamento. Esta metodologia permite que os territórios destes povos indígenas, cuja localização é reconhecida pelo Estado brasileiro, possam ser monitorados e protegidos sem a necessidade do contato.⁴ Desta maneira, através dos vestígios deixados na floresta, as equipes de indigenistas da FUNAI localizam e monitoram os territórios destes grupos indígenas de forma indireta, ou seja, tão somente através da análise de seus vestígios. Estes, via de regra, derivam do manejo e do uso das espécies vegetais e podem expressar-se nos troncos das árvores, na ocorrência e concentração de plantas no interior da floresta, nos acampamentos temporários e em tudo aquilo que neles está contido ou, ainda, em artefatos encontrados fortuitamente em seus caminhos. Os conhecimentos nativos, frutos da experiência do convívio com

as matas e seus povos, permeiam e fundamentam os princípios desta metodologia, uma vez que trazem a sabedoria da ciência dos mateiros/as e indígenas que desde sempre serviram como os guias em expedições e compuseram as equipes de campo dos órgãos indigenistas. Dentre os vestígios monitorados durante as expedições, há tanto aqueles que trazem em si o potencial de revelar todo o território de uso direto de um determinado povo indígena, quanto aqueles que, por sua vez, conduzem a outros elementos relacionados à sua existência: os varadouros, ou seja, os caminhos e trilhas que constituem uma evidência material mais contundente desta sociabilidade sob o dossel das florestas.

Quando observamos a floresta Amazônica através de fotos obtidas em sobrevoos ou imagens de satélite, temos a falsa impressão de estarmos diante de um lugar inabitado e intocado. Muito diferente, no entanto, é a perspectiva de quem a investiga sob a copa frondosa de suas árvores. Longe de ser um ambiente prístino, intocado, a floresta é o lar de diversas populações indígenas e não indígenas, que estabelecem relações dos mais variados tipos com as plantas e espaços de um modo bastante diligente e dinâmico. Esta estrutura relacional irrompe visivelmente de uma rede formada por trilhas que conectam aldeias, acampamentos permanentes ou temporários e os mais diversos ambientes utilizados por seus habitantes, tais como barreiros, igarapés, lagos, palhais (concentrações de palmeiras), áreas de caça e pesca; enfim, florestas entrecortadas por uma densa malha de veredas e atalhos.

Os povos da floresta costumam quebrar pequenos arbustos e galhos finos por onde passam, seja para desobstruir a passagem

dos caminhos, seja para marcar algum local ou sinalizar uma mudança na direção das trilhas. De fato, todos os seres da floresta possuem caminhos próprios e lhes imprimem características muito peculiares. O tatu (*Dasypus* spp.), a paca (*Cuniculus paca*), a anta (*Tapirus terrestris*), as formigas-cortadeiras (*Atta* spp.) e o caititu (*Pecari tajacu*), por exemplo, possuem caminhos bastante visíveis que de modo algum se confundem com as trilhas humanas. As quebradas indígenas que marcam os varadouros são, em geral, sequenciais, mesmo que espaçadas, e realizadas em arbustos e galhos pequenos, amiúde utilizando-se apenas da força de uma das mãos. As quebradas dos animais podem ser feitas em diversos galhos concomitantes, sendo de distintas espessuras e dimensões, ao passo que as quebra-

das humanas são mais regulares e possuem um sentido, mesmo que tortuoso. A altura onde se situam é também um dado relevante, visto que permite estimar a estatura de quem as produziu. Do mesmo modo, o ângulo da quebra pode revelar a direção para onde seguia o



Quebradas ao longo de um varadouro dos Hi-Merimã, povo indígena isolado do sul do Amazonas, nas cabeceiras do igarapé Canuaru. Fotografia: Daniel Cangussu (2018).

artífice da obra. A inclinação em relação ao sentido da trajetória não é de noventa graus, e é costumeiramente menor para a direção que a pessoa seguia no ato da quebra.

Desta forma, mesmo em varadouros recentemente abertos e com quebradas bastante espaçadas é possível definir o caminho percorrido mediante a análise das quebradas. O famoso caminho das antas, *tapirapé*, por exemplo, é de chão muito batido, e aqui e acolá também se avistam quebradas, algumas delas fora dos caminhos principais. Amiúde elas se produzem em varas muito grossas, empurradas pelo peito do animal até que se encurvem completamente e se lasquem em decorrência da pressão exercida. As antas agem desta maneira a fim de acessarem os ramos verdes localizados nas pontas dos arbustos dos quais se alimentam. Portanto, se observarmos atentamente todo o corpo dessas quebradas, perceberemos as marcas dos dentes nas extremidades dos galhos, as folhas parcialmente maceradas ou a completa ausência delas nos arbustos.

Há outros aspectos ainda mais sutis na história dos varadouros, relacionados ao crescimento vegetativo e à capacidade de cicatrização próprios das plantas. À diferença dos animais, muitas das árvores crescem durante toda a sua vida. Algumas de suas células permanecem jovens e retêm a potencialidade para divisões celulares mesmo após o término da embriogênese, processo pelo qual o embrião da planta se forma, a exemplo das células-tronco nos animais. Esses grupos de células e tecidos são os responsáveis pelo aumento da espessura ou circunferência do corpo da planta, assim como outros são responsáveis pelo seu prolongamento. Quando um arbusto é quebrado, todos estes tecidos atuarão para que o ferimento seja

cicatrizado, a fim de proteger a espécie de ataques de fungos e assegurar que a planta retome o seu crescimento.⁵ Contudo, a despeito da eficiência regenerativa dos tecidos vegetais desenvolvidos ao longo dos processos evolutivos, a cicatrização das plantas não é perfeita. E são justamente estas “imperfeições” — conservadas ao longo dos anos de vida das plantas — que permitem reconhecer os varadouros.

Podemos atribuir grande parte dessas imperfeições à incapacidade de regeneração de um tecido específico, o xilema. Este é o principal tecido de sustentação, condução de água e demais substâncias inorgânicas no interior das plantas. Suas células, quando maduras, são desprovidas de protoplasto, ou seja, não possuem vida. Mediante um tipo específico de apoptose, ou morte celular programada, estas células vão se fundindo umas às outras durante o processo de crescimento das plantas, a fim de formar os dutos condutores internos que, devido à sua capilaridade, farão a água proveniente das raízes chegar até as folhas. Contudo, este sofisticado sistema de formação do xilema impede que ele se regenere, já que suas estruturas estão mortas, enrijecidas por celulose e lignina — polímeros vegetais extremamente resistentes. Ao sofrerem danos em suas estruturas, camadas celulares tentarão recobrir o dano, remediando-o ao máximo a fim de assegurar a retomada do crescimento; todavia, a lesão causada no xilema permanecerá internamente, na estrutura da árvore e, em muitos casos, externamente manifesta pela tortuosidade da quebra. Tecidos especiais, localizados nas pontas dos ramos, garantirão o crescimento vertical e a planta se tornará uma árvore adulta. Contudo, apesar da cicatrização promovida pelos tecidos vegetais mais externos presentes no



O jovem, de nome Xuwai, observando uma velha quebrada presente nos antigos caminhos do Kuxi, indígena já falecido, no território suruwaha. Fotografia: Daniel Cangussu (2018).

tronco da planta, o xilema interno danificado jamais se recupera. Assim, a tortuosidade infringida pelas mãos humanas no momento da quebrada irá se perpetuar. A pequena muda atingirá sua maturidade transformando-se numa árvore grande e frondosa. Mas o local, o sentido e a altura da quebrada permanecerão, testemunhando, ao longo de sua vida, a mobilidade territorial e a itinerância dos povos indígenas pela floresta.⁶

A datação dos varadouros é auxiliada, ainda, pelo crescimento das gemas, regiões do caule onde se situam os tecidos de crescimento. A ativação destas gemas é regulada e inibida por fitormônios, os hormônios vegetais. Há diversos grupos de hormônios que regulam as atividades metabólicas das plantas. A principal fonte de um destes hormônios que inibem o crescimento das gemas ao longo do corpo das plantas está localizado

6. RAVEN,
EVERT &
EICHHORN, 2001;
GONÇALVES &
LORENZI, 2011.

exatamente nas gemas apicais, ou seja, na extremidade dos galhos e ramos. Uma vez cortados, as demais gemas da planta deixam de ser inibidas, dando início ao processo de crescimento. Portanto, além da tortuosidade, as velhas quebradas também se revelam através da bifurcação incomum de árvores naturalmente linheiras, ou seja, de tronco único. O tempo de regeneração dependerá de vários fatores: tipo de mata, umidade do ambiente, grupo taxonômico a que pertence a planta, época do ano, dentre outros fatores ambientais.⁷

Em 2018, durante uma caminhada pelas matas e capoeiras próximas às malocas suruwaha, no sul do Amazonas, Xuwai, um jovem indígena, explicou que os caminhos responsáveis por conectar as malocas aos roçados dos mais antigos, tais como os caminhos de Kuxi, Hiniyai e Ujuzai, entre outros indígenas Suruwaha já falecidos, podiam ainda ser reconhecidos pelas velhas quebradas. O que outrora fora apenas um fino caule facilmente dobrado por mãos humanas é hoje um tronco maciço, que cresceu e se adensou conservando a dobra que lhe foi feita muitos anos antes.

Conforme tentamos mostrar, a Amazônia não é um ambiente intocado e sua importância não se restringe ao nosso presente ou à nossa vontade renitente de permanência neste mundo. Mediante a materialidade expressa na tortuosidade de suas árvores e arbustos, a Amazônia também mantém viva as memórias de incontáveis povos que deixaram resquícios de suas vidas impressos nas plantas. A destruição das matas não acarreta apenas a degradação ambiental, ela suprime também a história humana ali inscrita. A identificação das velhas quebradas e, conseqüentemente, dos varadouros centenários,

é um dos fundamentos da metodologia de monitoramento dos territórios dos povos indígenas isolados na Amazônia brasileira, trazendo em si, naturalmente, o potencial de apoiar a identificação e a demarcação de quaisquer territórios indígenas, sobretudo aqueles cujos habitantes se viram forçados a deixar suas terras ancestrais.

Referências bibliográficas

AMORIM, F. “Novos desafios da ação indigenista oficial”. In: RICARDO, C. A. & RICARDO, F. (Eds.), *Povos indígenas do Brasil 2011/2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, pp. 62-66.

CANGUSSU, D. *Manual indigenista mateiro – Princípios de botânica e arqueologia aplicados ao monitoramento e proteção dos territórios dos povos indígenas isolados na Amazônia*. Manaus: Programa de Pós-graduação em Gestão de Áreas Protegidas na Amazônia, Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia, 2021 (dissertação de mestrado).

GONÇALVES, E., & LORENZI, H. *Morfologia vegetal: organografia e dicionário ilustrado de morfologia das plantas vasculares*. 2ª ed. São Paulo: Instituto Plantarum, 2011.

ISA. “Um panorama sobre os povos indígenas em isolamento na Amazônia brasileira”. In: RICARDO, F. & GÓNGORA, M. *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia Brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 19-31, 2019.

LEVIS, C. *Domestication of Amazonian Forest*. Manaus: Programa de Pós-Graduação em Ecologia, Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia, 2018 (tese de doutorado).

NUNES, V. & RODRIGUES, V. *Botânica organografia – Quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos*. Viçosa: Editora UFV, 2004.

RAVEN, P. H.; EVERT, R. F. & EINHORN, S. E. *Biologia vegetal*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2001.

A FLORESTA É UM LIVRO ABERTO

Laura Furquim

Sim. A floresta amazônica é um imenso livro de história. Em seus troncos, folhas, raízes e frutos estão inscritos os registros milenares de sua convivência com seres humanos, cuja presença remonta a aproximadamente 14 mil anos segundo o registro arqueológico da Caverna da Pedra Pintada (PA) — um dos abrigos mais antigos da Amazônia brasileira. Esta convivência foi marcada por um processo de coevolução entre pessoas, plantas, animais e seres não humanos (com os quais os sábios conhecedores tradicionais estabelecem contatos das mais variadas formas), resultando em transformações mútuas (simbióticas) entre eles. Pessoas e plantas se alteraram mutuamente, de modo que hoje é possível afirmar que a floresta amazônica está longe de ser uma floresta natural; ela é, antes de mais nada, cultural, antropizada, humanizada ou indigeneizada. Existem diversas formas de se ler as florestas, seja a partir de suas feições atuais, seja a partir de suas feições pretéritas, as quais encontram-se muitas vezes enterradas sob suas copas e associadas aos vestígios antropogênicos dos sítios arqueológicos.

Como ler uma floresta?

Algumas espécies de plantas são cápsulas do tempo. A castanheira (*Bertholletia excelsa*), por exemplo, é uma árvore manejada pelos povos indígenas desde o início da ocupação humana na Amazônia, sobretudo para o consumo de sua semente. Um indivíduo dessa espécie pode viver por cerca de 500 anos e guardar nos anéis de crescimento de seu tronco os sinais físicos das mudanças climáticas ao seu redor. Trata-se de uma espécie heliófita (busca a luz) que, em condições estáveis, ocorre de forma espaçada em meio a outras espécies, porém, pode ser

1. Estes dados são de 2013 e antecedem, portanto, as recentes e crescentes queimadas e derrubadas da floresta amazônica. Apenas em 2019 a Amazônia perdeu 36 mil hectares de floresta.

favorecida pela presença humana e pelas pequenas clareiras que se abrem nas áreas de aldeias, de onde emergem grandes pomares com dezenas de indivíduos (castanhais). Estes pomares são locais coabitados por pessoas e animais, sendo que estes últimos também se beneficiam de sua proximidade aos roçados, como é o caso da cutia, uma espécie de roedor. Já outras espécies foram selecionadas ao longo do tempo a fim de estimular traços característicos apreciados pelos humanos (como tamanho, doçura, tempo de maturação), a ponto de terem sua aparência e cadeia genética transformadas, podendo culminar no desenvolvimento de uma nova espécie ou variedade regional. Este fenômeno, conhecido como domesticação, foi observado em diversas plantas hoje amplamente consumidas, tais como o açaí-do-Pará (*Euterpe oleracea*), o maracujá (*Passiflora edulis*), o cacau (*Theobroma cacao*), a abóbora (*Cucurbita moschata*), o algodão (*Gossypium barbadensis*), o urucum (*Bixa orellana*), a taioba (*Xanthosoma taioba*), a mandioca (*Manihot esculenta*), o feijão (*Phaseolus vulgaris*), o milho (*Zea mays*), o arroz (*Oryza* sp.), o buriti (*Mauritia flexuosa*), a pupunha (*Bactris gasipae*), entre outras.

Este histórico de coevolução foi responsável pela transformação de cerca de 140 espécies vegetais — há, não obstante, centenas de outras espécies cujo uso e manejo não resultaram em alterações perceptíveis, mas são igualmente importantes para as florestas e seus habitantes. Tais espécies compõem atualmente a riqueza da flora amazônica de maneira bastante peculiar. Com quase 4 trilhões de árvores e cerca de 16 mil espécies arbóreas¹, mais da metade dos indivíduos pertence a um grupo de 227 espécies (1,4% do total), chamadas “dominan-

tes”, entre as quais figuram diversas espécies transformadas antropicamente e muitas outras com usos pretéritos conhecidos. Isso nos leva a compreender que, sem prejuízo à biodiversidade, os povos indígenas transformaram as florestas e criaram a estrutura florestal que temos hoje.

As páginas deste livro, porém, estão organizadas temporalmente. A arqueologia e a ecologia histórica se dedicam a compreender (entre outras coisas) de que forma as diversas folhas ou camadas de ocupação se sobrepõem, formando um palimpsesto de tempos distintos. Há sítios arqueológicos que foram ocupados uma única vez (unicomponenciais) e outros que foram ocupados diversas vezes (multicomponenciais). Cada ocupação forma uma página desta história milenar. Levantamentos florísticos modernos comprovaram que a diversidade de plantas presentes em um determinado local é diretamente proporcional à diversidade de ocupações deste mesmo local, e que pomares ou áreas de ocupação antigas — muitas das quais possuem solos antropogênicos conhecidos por *terras pretas* — são mais férteis para os roçados contemporâneos. Algumas páginas deste palimpsesto, portanto, são indissociáveis e devem ser lidas em conjunto.

Nos sítios arqueológicos, diversos tipos de vestígios vegetais preservados abaixo da superfície podem nos remeter às formas de uso, processamento e consumo de plantas das matas e das roças. Restos de sementes, frutos, tubérculos e madeira carbonizados no passado se preservam no solo em antigas fogueiras e demais feições antrópicas. Pequenos corpos de sílica (ou fitólitos) presentes em diversos tecidos vegetais de todas as plantas se preservam no solo após sua decomposição, e podem

ser recuperados através de escavações; além disso, preservam o formato celular das espécies e, portanto, podem ser identificados no microscópio. Os artefatos de cerâmica (vasilhas de consumo, armazenagem ou preparo de alimentos) e líticos lascados e polidos (como dentes de raladores e machados) também guardam estes fitólitos, além de grãos de amido de plantas amiláceas (com carboidratos); todos eles passíveis de identificação através de um microscópio. Quando visualizamos um roçado que está sendo queimado e cultivado nas proximidades de um lago, sabemos que os grãos de pólen e as pequenas partículas de plantas carbonizadas são espalhados pelo vento e ficam guardados no leito dos depósitos lacustres.

Os restos vegetais carbonizados — seja pela ação humana, seja por intempéries naturais — também ensejaram uma verdadeira revolução cronológica nos estudos sobre o passado. A datação radiocarbônica foi o primeiro método de datação absoluta desenvolvido e permitiu a criação de um calendário dos ciclos de carbono dispersos na atmosfera. Por sua vez, este calendário nos possibilita mensurar a antiguidade de um pedaço de carvão vegetal segundo o convencional calendário gregoriano. A partir desta baliza é possível saber, pela contagem de átomos de C14 presentes em um pedaço de madeira ou semente, há quantos anos o carvão deixou de trocar carbono com a atmosfera (isto é, morreu) e, desta forma, associá-lo a eventos do passado.

Um estímulo à diversidade

A relação humana com a biodiversidade da Amazônia é, assim, tão antiga quanto sua ocupação. Ao contrário do que era pre-

viamente relatado, os dados arqueobotânicos nos mostram que, tão logo a ocuparam, os povos indígenas começaram a manejar e, provavelmente, cultivar espécies vegetais. Sítios tão antigos quanto as ilhas de florestas² das áreas alagadas da bacia do rio Guaporé, locais ocupados desde cerca de 10.500 AP³, já guardavam vestígios do uso de tubérculos como o ariá (*Calathea allouia*), parente da mandioca, e palmeiras. Nesta mesma região, sambaquis⁴ formados pelo acúmulo de conchas de gastrópodes atestam o consumo do arroz há pelo menos 5.800 anos. O ariá também era consumido às margens do rio Madeira por populações que habitavam o sítio Teotônio desde cerca de 9.500 AP, onde iniciou-se um processo de modificação do solo a partir de 6.500 AP, provavelmente relacionado ao cultivo com uso do fogo a que estão associados os vestígios de abóbora (*Cucurbita* sp.), feijão (*Vigna* sp. ou *Phaseolus* sp.) e mandioca — além de diversas plantas arbóreas e arbustivas não identificadas.

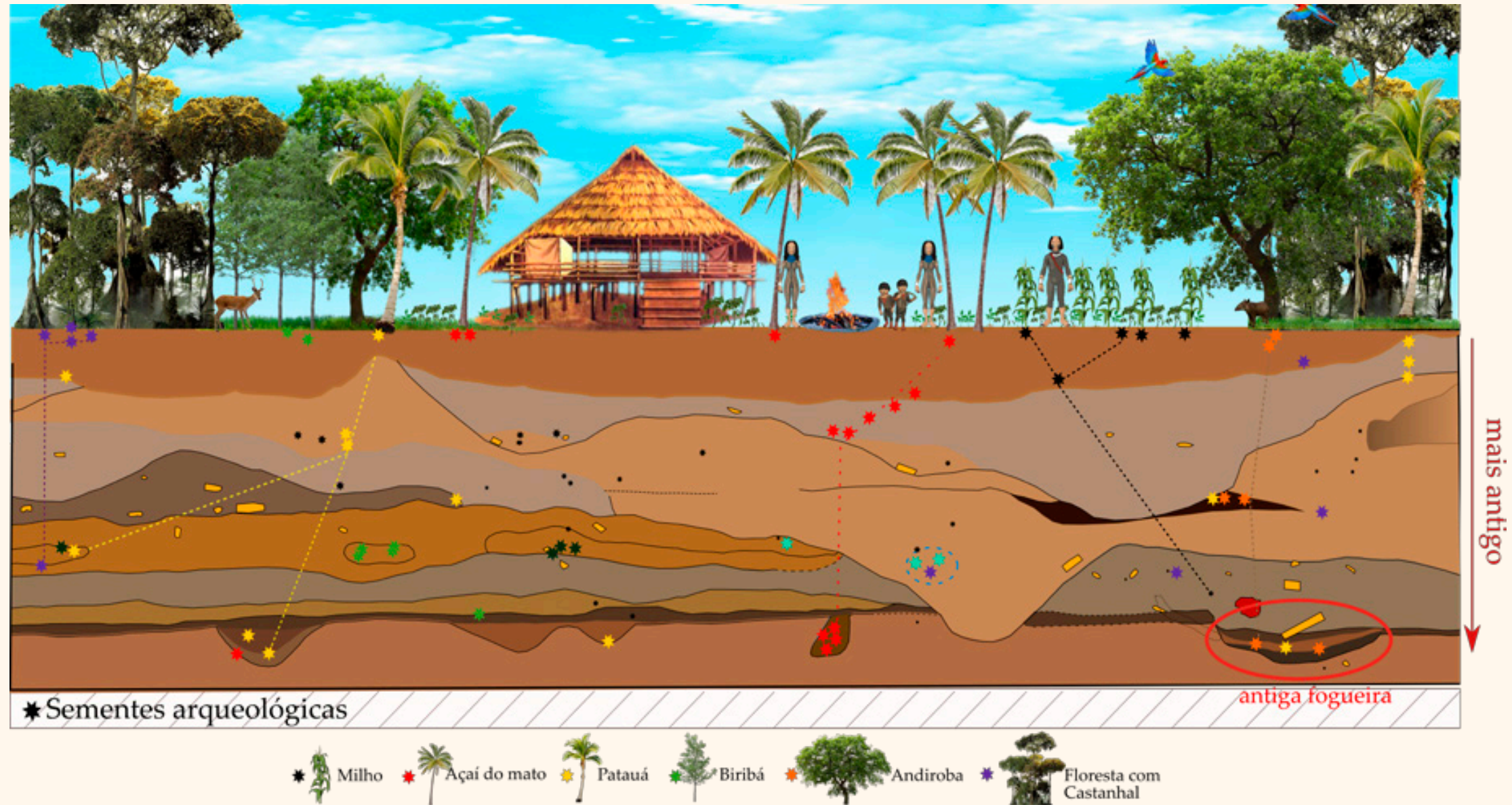
Com isso em mente, faz-se necessário refletir acerca da existência de um período de nomadismo errante na antiga Amazônia. A mobilidade dos povos indígenas — do passado e do presente — não parece estar ligada a uma situação de exaustão de recursos naturais ou à falta de conhecimento sobre eles, e sim a um movimento de “andar sobre os próprios pés”, aproveitando as áreas enriquecidas natural ou antropicamente.

A história de longa duração e coevolução da floresta amazônica e seus habitantes foi tecida através da diversificação: de línguas, de plantas, de objetos, de formas de construir os corpos e de tudo o que está imbricado nas redes de relações que se formam na floresta. A ampliação gradativa do conhecimento e dos usos que os povos indígenas fazem e faziam das

2. Ilhas de florestas são sítios arqueológicos localizados em áreas de savana ou campos que apresentam uma vegetação florestal contrastante com seu entorno, influenciada pela ação humana anterior.

3. Arqueologicamente, a grafia das datações é feita em “anos antes do presente” (AP), sendo o marco do “presente” o ano de 1950, quando o método de datação radiocarbônica foi desenvolvido.

4. Sambaquis são sítios arqueológicos que ocorrem em diversos ambientes, podendo ser litorâneos ou fluviais, constituídos por camadas sobrepostas de conchas e solos antrópicos, formando montes de até 30 metros de altura.



Esquema teórico de uma floresta antropogênica. Na figura, cada “fatia” do subsolo representa um momento de ocupação humana, com feições de suas atividades — como fogueiras, casas, lixeiras, roças, entre outras — e vestígios arqueológicos — como vasilhas, cerâmicas e lâminas de machado. As sementes arqueológicas de diferentes espécies (representadas pelos asteriscos coloridos)

ficam armazenadas no solo, e podem ser identificadas mesmo após milênios. Sementes arqueológicas amazônicas não podem brotar, não obstante, vegetais descendentes daqueles utilizados pelos povos indígenas do passado resistem à passagem do tempo e compõem as florestas antropogênicas que vemos atualmente. Ilustração: Laura Furquim

plantas não levou à produção intensiva ou ao monocultivo. Pelo contrário: o colecionismo de espécies e variedades distintas, marca de diversos grupos do presente, parece ter sido, não obstante, também uma marca do passado, corroborada pelas agroflorestas policulturais. Embora as plantas ditas “de alto rendimento”, tais como o milho e a mandioca, tenham entrado no cardápio humano, elas não constituem a base da dieta, uma vez que se incorporam a um menu amplamente diverso. Cada espécie é um *locus* de diversidade.

O milho, por exemplo, foi domesticado no México há cerca de 11 mil AP e já se encontrava em terras baixas há 7 mil AP. O sudoeste amazônico foi um centro secundário de seu manejo, onde provavelmente passou por modificações em torno de 4.500 AP. Apesar disso, os primeiros vestígios identificados no supracitado sítio Teotônio parecem estar ligados ao consumo de bebidas fermentadas. No mesmo período, longe dali, sambaquis na Ilha do Marajó apontam casos em que o milho foi abandonado onde era previamente consumido. Sua presença não remete, portanto, a campos de cultivo, e precisa ser devidamente avaliada quanto a seu impacto social.

Antes que explicadas através de episódios de colapso ou alterações climáticas, tais mudanças fitossociais parecem estar ancoradas à complexa tessitura das relações de parentesco, festas e guerras. A mandioca, com seus mais de 10 mil anos de manejo, é atualmente uma das plantas mais diversas da Amazônia, com cerca de 500 variedades regionais (isso apenas no Rio Negro!). Seu caminho acompanha as mulheres em seus deslocamentos matrimoniais, quando a raiz foi incorporada a outras roças e passou a conviver com outras variedades, que

se multiplicam à medida que esta teia se amplia. A Amazônia pré-colonial é povoada por diversos processos de conformação de redes que provavelmente mobilizaram esta e muitas outras plantas e suas parentes, cujas histórias ficaram inscritas neste milenar livro vegetal.

Referências bibliográficas

CLEMENT *et al.* “The domestication of Amazonia before European conquest”. *Proceedings of the Royal Society B*, p. 282, 2015.

FURQUIM, Laura Pereira. 2021. “O acúmulo das diferenças: nota arqueológica sobre a relação entre sócio e biodiversidade na Amazônia Antiga”. In: OLIVEIRA *et al.* (orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistência e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu, p. 388, 2021.

LEVIS *et al.* “Persistent effects of precolumbian plant domestication on

Amazonian forest composition”. *Science*, 355(6328), pp. 925-931. 2017.

SHOCK, Myrtle Pearl e MORAES, Claide de Paula. A floresta é o domus: a importância das evidências arqueobotânicas das ocupações humanas amazônicas na transição Pleistoceno/Holoceno. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi*, Belém. v. 14, n. 2, pp. 263-289. Aug. 2019.

WATLING *et al.* “Direct archaeological evidence for Soutwestern Amazonia as an early plant domestication and food production center”. *PlosONE*, 13(7). 2018.



NOTAS SOBRE PLANTAS NO NORDESTE INDÍGENA

Jardel Jesus Santos Rodrigues

A jurema é uma árvore arbustiva xerófila (adaptação evolutiva de plantas que habitam regiões com escassez de água), pertencente às “várias espécies do gênero *Acacia* sp.¹ [*A. mimosa* e *A. pithecelobium*]”, amplamente distribuída e utilizada no Nordeste brasileiro por populações indígenas e afro-brasileiras. O vocábulo que lhe confere o nome é de origem tupi, *yu-r-ema*, formado pela composição dos elementos *yu*, *ju*, “espinho”, e *rema*, “odor”, traduzindo-se por “árvore de espinhos de odor desagradável”².

Ela integra um conjunto de plantas tradicionalmente utilizadas, em toda a América, por populações originárias no preparo de bebidas enteógenas³, tais como a ayahuasca (feita a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* e, em geral, da planta *Psychotria viridis*), a vilca (*Anadenanthera colubrina*), a achuma (*Echinopsis pachanoi*), o cacto peiote (*Lophophora williamsii*), entre outras bebidas. O princípio farmacológico presente nestas plantas é responsável por sua capacidade alucinógena: é o *N,N-Dimetiltriptamina* (DMT), identificado no Brasil pela primeira vez em 1946 na jurema.⁴ O DMT é um potente psicoativo, capaz de provocar alterações na consciência e um dos compostos de certas bebidas feitas a partir de plantas, como é o caso do vinho da jurema e da ayahuasca. Trata-se de um alcaloide indólico pertencente à classe das triptaminas, também produzido pelo corpo humano, todavia, não há consenso sobre sua função, tampouco sobre o órgão ou estrutura responsável por sua produção.⁵ O DMT só produz os efeitos desejados caso seja adicionado à beberagem ao menos um alcaloide inibidor da enzima monoaminoxidase (IMAO), substância presente na Arruda Síria (*Peganum harmala*) e no Cipó-mariri (*Banis-*

1. SANGIRARDI JR, 1983, p. 191.

2. Verbetes acessíveis através do website do “Dicionário de nomes próprios”. Disponível em: <https://www.dicionariode nomespropios.com.br/jurema/>. Acesso em: 27 jan. 2021.

3. Enteógeno é uma substância capaz de alterar a consciência, utilizada por estas populações para alcançar estados xamânicos. A jurema também é amplamente utilizada em rituais religiosos de umbanda, catimbó, candomblé de caboclo etc., bem como ayahuasca é utilizada no Santo Daime.

4. CARNEIRO, 2005.

5. GAUJAC, 2013.

teriopsis caapi). Tal substância impede que o DMT seja absorvido pelo intestino e fígado, ficando disponível para interagir com neurorreceptores “serotoninérgicos no sistema nervoso central (SNC)”⁶, de modo a produzir efeitos alucinógenos de variadas ordens. No caso da bebida feita a partir da jurema pelos índios do Nordeste, comumente denominada vinho da jurema, especula-se qual seria o inibidor de IMAO a ela adicionado, mas suponho que esta informação faça parte do conjunto de segredos dos povos indígenas que fazem uso desta bebida.

A jurema não designa apenas uma planta, mas um complexo, formado pela bebida, pelos *encantados* e pelo plano cosmológico (reino ou cidade). Os *encantados* são agentes não humanos dotados de poderes sobrenaturais, podendo assumir formas humanas, animais, vegetais e até de estruturas geológicas (como montanhas e rios). Exercem grande influência na vida cotidiana e nas decisões coletivas de diversos povos indígenas, auxiliando-os em processos de cura e protegendo-os dos perigos iminentes; em determinadas situações, atuam junto aos especialistas rituais, ou seja, os xamãs ou pajés.

Já os planos cosmológicos, na acepção aqui empregada, se referem a modelos complexos de explicação da origem do universo e de tudo que nele habita. Por exemplo, para diversos povos originários, o cosmos é estratificado em camadas (planos cosmológicos) habitadas por humanos, animais e espíritos. Ao conjunto das distintas formas de apreensão do ambiente a que estão circunscritos, ou seja, as cosmologias, utiliza-se o termo cosmovisão.

O complexo cosmológico em torno da jurema está associado ao que tem sido referido na bibliografia etnológica concernente

ao Nordeste indígena como *ciência do índio*, que compreende o ritual do toré, o uso da jurema, os seres não humanos e os conhecimentos tradicionais, como parece se atestar para os Kiriri⁷, os Pankararu⁸ e os Tuxá⁹. Os complexos enunciados da jurema e da *ciência do índio* não são acessados do mesmo modo por todos os indígenas; os *entendidos*, por exemplo, são aqueles que dominam e conhecem profundamente os *segredos* subjacentes ao uso da jurema, sendo também responsáveis pela manutenção do mistério de sua utilização e da *ciência do índio*, que nem todos conhecem do mesmo modo e ao mesmo tempo; os iniciantes, por exemplo, têm acesso apenas restrito a estes conhecimentos. Chamo a atenção para a dimensão do segredo, visto que pode ajudar o leitor não familiarizado com o tema a compreender a coexistência de formas de conhecimentos e práticas rituais de acesso comum e de acesso restrito: para os não indígenas, a dimensão do segredo é completamente vedada, salvo em situações excepcionais.

O primeiro registro da jurema na flora brasileira data do século XVI.¹⁰ Entre os séculos XVII e XVIII, a igreja e os agentes coloniais declararam guerra a seu uso, prendendo e executando indígenas e demais pessoas sob a acusação de heresia, uma vez que seu emprego desencadearia transe, frenesis, viagens psicodélicas e deslocamentos comumente associados à manifestação de “uma religiosidade nativa que a colonização tratou de extirpar sob a acusação de idolatria”.¹¹ De perseguida a eleita como um dos símbolos associados aos índios — elevados à condição de heróis nacionais e representantes da identidade nacional pelo romantismo indianista —, a jurema volta à cena em grande estilo a partir da segunda metade do século XIX, com o célebre

7. NASCIMENTO, 1994.

8. MURA, 2012.

9. DURAZZO, 2020.

10. Cf. HOEHNE, 1937.

11. CARNEIRO, 2005, p. 104.

12. GRÜNEWALD, 2005; 2018.

13. GRÜNEWALD, 2005.

14. NASCIMENTO, 1994.

15. MOTA, 2005.

romance indianista *Iracema*. A despeito dos equívocos etnográficos do autor, este livro revela a importância da jurema ao xamanismo e à produção onírica entre os indígenas Tabajara.

A partir do século XIX, o ritual da jurema recebeu influência de outras cosmologias e cosmovisões, notadamente das populações africanas e afro-brasileiras.¹² Este contexto de contato interétnico entre africanos, seus descendentes e os índios (estes últimos, falantes de línguas do tronco Tupi, que se especula serem os Tabajara e Potiguara) deu origem a novas formas do uso da jurema, sobretudo no litoral nordestino.¹³

A presença da jurema tem sido identificada, contemporaneamente, em inúmeras práticas religiosas no Nordeste e no Norte brasileiro, a exemplo dos candomblés de caboclo, do catimbó, do jarê, da umbanda e da pajelança do Maranhão, além de outras religiosidades.¹⁴ A jurema também é associada, simultaneamente, como já sublinhado, à beberagem e à representação do espírito dos índios ou caboclos¹⁵, a exemplo do catimbó, onde ela figura como um *encantado*, e em cujo plano cosmológico se divide entre mestres, aldeias — cada aldeia tem três mestres —, estados e reinos.

No Nordeste indígena, o ritual toré, bem como o vinho da jurema, feito a partir da entrecasca das raízes da planta, são amplamente recorrentes entre as populações ameríndias, resguardadas as idiosincrasias culturais de cada povo. A jurema e o toré foram, e ainda são, fundamentais para os processos de fortalecimento étnico dos povos indígenas espalhados pelo Nordeste. Considerados como identificadores da sua autoctonia perante o Estado, não é incomum encontrar na literatura etnológica relatos acerca de inspetores do Serviço de Proteção

aos Índios (SPI) solicitando aos indígenas “provas” da sua especificidade étnica.

Saliento que o Nordeste — região de colonização mais antiga¹⁶ — sofreu os efeitos das distintas versões da política indigenista aplicada aos povos indígenas durante a Colônia e o Império (Diretório Pombalino e Lei de Terras de 1850), do glotocídio (morte da língua) à perda territorial, tal como no caso dos Kiriri. Este grupo, estabelecido na Terra Indígena Kiriri — porção Nordeste do estado da Bahia — até o início da década de 1970, estava ainda pouco articulado, tanto étnica quanto politicamente, devido, sobretudo, à perda da língua indígena e à invasão do território pelos não indígenas¹⁷, situação similar a outros povos, tidos, à época, como “indistinguíveis da população regional” ou extintos.¹⁸ Nesse sentido, sua articulação entre o toré e o uso ritual da jurema atuou como um poderoso diacrítico étnico, ou seja, como um conjunto de elementos que distingue um povo dos demais, seja em termos sociais, linguísticos ou culturais.

Como já mencionado, a jurema, como bebida, faz-se presente nos torés, sendo distribuída aos participantes do ritual para propiciar-lhes proteção e, ao mesmo tempo, em distintos graus, a comunicação com os *encantados*. Reciprocamente, o toré constitui a ligação entre três esferas fundamentais, isto é, as juremas — a planta e a bebida —, os *encantados* e os humanos. O sociólogo Marco Nascimento supõe que a jurema seja o fio condutor responsável por impulsionar a indianidade no Nordeste, não se limitando, contudo, a ser apenas um diacrítico étnico, mas, simultaneamente, também mediadora da relação entre os humanos e os mais que humanos (os *encan-*

16. DANTAS *et al*, 1992.

17. BANDEIRA, 1972.

18. RIBEIRO, 1986.

19. NASCIMENTO, 1994.

20. DE LA CADENA; PEÑA, 2014.

21. SZTUTMAN, 2020.

tados e demais seres não humanos), com os quais compartilha o campo cosmológico.¹⁹ Finalmente, é possível conceber “as juremas” — aqui, no plural, por se referir concomitantemente à planta, à bebida, ao encantado e ao plano cosmológico — enquanto agentes (cosmo)políticos imbuídos do poder de ação no mundo²⁰, através de seu movimento contrário àquele da homogeneização em massa, concebido e ensejado pelo Estado.²¹

Referências bibliográficas

ALENCAR, José de. *Iracema*: lenda do Ceará. Rio de Janeiro: Typ. de Vianna & Filhos, 1865. (Coleção Brasileira).

ALMEIDA, Darliane Freire de; SILVA, Ana Ligia Pereira & ASSIS, Thais Josy Castro Freire de. “Dimetiltryptamina: alcaloide alucinógeno e seus efeitos no sistema nervoso central”. *Acta Brasiliensis* 2(1): 28-33, 2018.

BANAGGIA, Gabriel. “Conexões afro-indígenas no jarê da Chapada Diamantina”. *Revista R@U*, v. 9, p. 123-133, 2017.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. “Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena

integrado”. *Estudos Baianos*, Universidade Federal da Bahia, 1972.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. *Dispõe sobre as terras devolutas do Império*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm. Acesso em: 22 jan. 2021.

CARNEIRO, Henrique. “As plantas sagradas na história da América”. *Varia Historia*, nº 32, Belo Horizonte, v. 32, p. 102-119, 2005.

DANTAS, Beatriz Góis et al. “Povos indígenas do Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.) *História dos índios*

do Brasil. São Paulo: FAPESP/SMC, Companhia das Letras, 1992.

DURAZZO, Leandro Marques. *Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé*. Natal: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019 (tese de doutorado em Antropologia Social).

GAUJAC, Alain. *Estudos sobre o psicoativo N, N-dimetiltryptamina (DMT) em mimosa tenuiflora (Willd.) poiret e em bebidas consumidas em contexto religioso*. Salvador: Programa de Pós-Graduação em Química (PPGQ), Universidade Federal da Bahia, 2013 (tese de doutorado em Química).

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. “Sujeitos da Jurema e o resgate da ‘Ciência do Índio’”. In: LABATE, Beatriz & GOULART, Sandra (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

_____. “Nas Trilhas da Jurema”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 38(1): 110-135, 2018.

HOEHNE, Frederico Carlos. *Botânica e agricultura no Brasil no século XVI*

(Pesquisas e contribuições). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

DE LA CADENA, Marisol; PEÑA, Jorge Leguas. “Cosmopolítica nos Andes e na Amazônia: como políticas indígenas afetam a política?”. *Interethnic@ – Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, v.18 n.1, 2014.

MOTA, Clarice Novaes da. “Jurema e Identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta”. In: LABATE, Beatriz & GOULART, Sandra (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

MURA, Claudia. *Todo mistério tem dono!: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2012 (tese de doutorado em Antropologia Social).

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. *O Tronco da Jurema. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste: o caso Kiriri*. Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1994 (dissertação de mestrado em Sociologia).

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.

SANGIRARDI JR. *Os índios e as plantas alucinógenas*. Rio de Janeiro: Editora Alhambra, 1983.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Editora Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Thiago Lima dos. “Pajelança: religião e

sociedade no século XIX e XX”. In: *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Natal: 2014. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401808338_ARQUIVO_TextoCompletoThiagoLimadosSantos.pdf. Acesso em: 22 jan. 2021.

SZTUTMAN, Renato. “Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política”. *Revista de Antropologia*, v. 63 n. 1, 185-213, 2020.



MARCO DOS CABOCLOS TARAIRIU OU O REINO ENCANTADO DA JUREMA SAGRADA

Giovani Paiva

No galope dos cavaleiros de Aruanda, este artefato urde um laço para capturar a atenção de leitores/as e ouvintes aos possíveis vínculos entre a Jurema, os cantos e os encantos. Uma produção realizada em trânsito pelas tradições orais, encantamentos e comunidades a que pertencço, entre os fazeres de aprendiz da tradição oral e pesquisador em formação. A semente dos versos foi plantada no VII Urubá Terra, sob o tema *Xukuru do Ororubá, Povo Semente: Guardiões da Cultura do Encantamento* (2019).

Mata

Atravesso o rio a nado
Com a maraca e a ciência
Chego ao pé da Jurema
Peço a Tupã consciência
Pr'a versar no pé sagrado
Que a Jesus deu sua clemência.

Para versar nas correntes
E linhas desta história,
Soltei do mourão, cavalo
E firmei toda memória,
Que deixei marcar o corpo
No pisar da trajetória.

Com a montaria selada
Onde o Ipojuca deságua,
Foz que o rio encontra o mar
E Janaína, a Mãe D'Água,
Te convido a subir
Deixando lá toda mágoa.

Os Juremais são as matas
Onde abundam este tronco
Espinhento ou sem espinho
Amarelo, preto ou branco
Com raiz nas profundezas,
Diria um Arranca-Toco.

Mas o Juremal também
É vasto e belo Reinado
Onde assentam as ciências
Do mundo dos encantados
Conhecidas como encantos,
Aldeia, cidade ou estado.

Em cada encanto existe
Um rei ou uma rainha
Também cabocos e mestres
Cada qual com sua linha
Guardiões do conhecimento
Da árvore-mãe e madrinha.

Passemos dentro das matas
Onde o rei e soberano
É o Seu Tupinambá
Senhor deste e de outro plano
Sua Coral nos orientará
A atravessar sem engano.

A cidade de Alhandra
Nas suas terras estão
Descido o Tarairiu
E o Tupi como aldeão
Pisando seu catimbó
Contra a colonização.

Ainda beirando o mar
Nas grandes matas ao norte
Mais reinados do encanto
Nos trazem um nobre aporte
No Catucá, Malunguinho
Ergueu outro contraforte.

Lutaram na escravidão
Em meio a tantas palmeiras
Parecem confederados
A ramificar trincheiras
Tupis e Bantus criando
Suas malocas companheiras.

No litoral a madrinha
É brincante e guardiã
Protege Maracatus,
Sua fidalga cortesã,
Calça também Caboclinhos
Firma o corpo e a mente sã.

Pois não é só no toré
Que o encanto irradia
O saber se manifesta
Em palavra e cantoria,
Ou no corpo e nos brinquedos
Que da rua fazem folia.

Borborema

Mas não se demore muito
Na Barriga ou na Escada
Ganhe logo o planalto
No qual zela a encantada
Chamada por Tamain
Pelo mundo cultuada.

Ela também é invocada
Por Senhora das Montanhas
Ou Fada da Borborema
Suas bênçãos são tamanhas
E junto com os seus caboclos
Realizou grandes façanhas.

Se a Senhora é mãe-Rainha,
Muitos são seus Reis e filhos
Canindé, reconhecido
Estrategista e andarilho,
Rei Tapuya e caboco
Na guerra emanou seu brilho.

Chegando nos vastos planos
Do alto da Borborema
Nosso galope já corre
Solto como de uma Ema
Junto a todos os cavaleiros
Que campeiam na Jurema.

É o pai de Canindé,
Nhanduí a nos guiar
Ao mestre Rei do Orubá
Pra pisar bem devagar:
“Licença à Serra Sagrada,
Onde o toré vou cantar”.

No alto daquela Serra
Na laje de uma Pedra
Xukuru ergueu altar
Organizou sua esquadra
Foi lutando e cantando,
Puxando toantes em quadra.

Como disse Bacurau,
Nosso mestre puxador
Noventa noites a fio
Segurou o cantador
Irradiando os encantos
No combate a seu favor.

Assim foi a retomada
Pedra D’Água, seu terreiro
Toda a aldeia sagrada
Teve como seu luzeiro
O médium pajé Zequinha
E Mandaru seu guerreiro.

Mandaru quem deu e dá
A força pra trabalhar
Nas matas, Xikão plantado
E encantado a semear
As pontas de ramas novas
Na terra a despontar.

Também sou uma rama nova
Quero louvar meu Peji
Nas matas da Sucupira,
Eu também já fui ali
A bênção, mestre Dezinho
Entrei, me ajoelhei, saí.

Adeus Tamain, adeus
Tenho que seguir viagem
Minha raiz está aqui
Você quem me dá coragem
Rameio pelas chapadas
Na Serra estou de passagem.

Caminho Sertão adentro
Troto em passo agalopado
Mas a urgência do trajeto
Junto a outro Rei alado
Me pede para voar
Com Carcará ao meu lado.

Trunqueira

Retorno para o terreiro
Onde faço meu plantio
Capoeira, encruzilhada,
Do povo negro e índio
Mestre Alcides de Lima,
Um sábio-griô-vadio.

Com a raiz pelas Gerais
Migrou pra Cumbará grande
E por Tserewaptu,
Batizou-lhe um parente,
O veloz, o sonhador
Na linguagem do Xavante.

Sua palavra é o seu axé,
No congado e na cantiga
Senti a primeira vez
A corrente que religa
Vaqueiros e aboiadores
Minha linhagem, na ginga.

Conta do maculelê
Quando os antigos plantavam
Com os seus facões na mão
Nobre guerra simulavam
Um desgosto pros senhores:
“Vadiagem”, é o que falavam.

Nas roda de hoje em dia,
Ao começar nobre luta,
Chamamos pela Jurema
Pra dar força na labuta
A flor do pau que embriaga,
Orienta sua conduta.

Passo, por fim, a palavra
Ao mestre Durval do Coco
Com seus versos de repente
Diz “o que sei é muito pouco”
Que bambeia mas não cai –
Forte ancião caboco.

D: “Me chamo Durval Antônio,
Sou neto de Antônio Monteiro
Arrojo de tempestade,
Trovão do mês de janeiro
Faísca de fogo certo
E assombro do mundo inteiro”.

Me calcei e me vesti
Com Bárbara levantei
Saí pelo céu ligeiro
Maracá na mão levei
Abrandando as trovoadas
Com meu mestre, eu trovei.

Saudações

D: “Eu, Durval velho quando canto
A terra toda estremece
Sobe a terra, baixa a lua,
O claro desaparece.
Sobe um vulcão pela Terra,
E o cantador nela desce”.

Neste vulcão eu desci
Com a Santa dos Quixelô
Nanã nos fundos da terra
Com Sant’Ana me pegou
Nas lagoas de Iguatu
Do aperreio me tirou.

D: “É o que você nunca viu
Durval velho aperreado
Trancando a porta do vento
Deixando o mundo parado
Tirando o eixo da lua
E deixando o sol pendurado”.

Deus é quem nos dá a força,
Saber e a ciência nossa,
Sempre ensina vosmicê
Numa demorada prosa,
Canto encanta e corre o vento
Destrancado quando glosa.

Construí meu marco em trova
Galopando entre trunqueiras
Fundamentos que sustentam
O caminhar pelas beiras
E minha morada segura
Em meio à mata rasteira.

O marco de um trovador
É o seu porto seguro
Fortaleza erguida para
Criar um novo futuro,
Em cada passo presente
Semear fruto maduro.

Porque o reino dos encantos,
A Jurema cultuada,
Precisa estar firmado
Na natureza sagrada
(Re)existe em nossos corpos
E na mata cultivada.

“Suncê num brinque meu filho,
Com as forças da natureza”
Palavras de um boiadeiro
Cavaleiro da firmeza
Obstinado e valente
No mundo de incerteza.

Agradeço Pai Toinho
Bisavô aboiador
Seus irmãos Sinhô e Zuza,
Violeiro e cantador,
E não esqueço de Laurindo
Cordelista, sim senhor.

Já encantei linhas no canto
Urdi delas ágil laço
Retomo nossa ciência
Em cada palavra e passo
Mas os versos não são meus
A encantados satisfaço.

Referências bibliográficas

ARAUJO, A. *et al.* “Os dois primeiros Encontros de Agricultura do Povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE: Materialização do Encantamento e Contraponto à Política de Distribuição de Sementes”. In: *Cadernos de Agroecologia*, [S.l.], v. 10, n. 3, maio 2016.

BARRETO, Marcus Vinícius. 2019. “Jurema”. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/jurema>

GRUNEWALD, R. “Nas trilhas da Jurema”. *Religião e Sociedade*, 38(1): 110-135, 2018.

MENDONÇA, J; PENA, R; CORRÊA, T. *A ciência dos Encantados*. Recife: Documentário Etnográfico: TCC curso de Jornalismo da UCP (2007). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6qGode84uKU>

SALLES, S.G. *Religião, espaço e transitividade: a Jurema na Mata Norte de PE e no Litoral Sul da PB*. Recife: Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em Antropologia da UFPE, 2010.

Glossário do universo da Jurema e dos encantados

por Jarde! Jesus Santos Rodrigues e Giovani Paiva

Alhandra: Cidade da Zona da Mata, situada ao sul da Paraíba e encantada na Jurema. Sua história está associada ao aldeamento de Arataguy, para onde confluíram povos do tronco linguístico Tupi e Tarairiu. Através da linhagem de mestres e mestras da família, o sítio Acais tornou-se uma referência no culto à Jurema.

Bantu: Tronco linguístico predominante entre os povos da diáspora africana no Brasil. Por vezes associaram-se aos povos indígenas de aldeias, quilombos e terreiros.

Borborema: Vasto planalto que se estende por vários estados do semiárido nordestino, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas.

Candomblé de caboclo: Religião de matriz afro-ameríndia que cultua os orixás e voduns, além de espíritos ameríndios denominados caboclos, “os legítimos donos da terra” (cf. SANTOS, 1995, p. 13). Os caboclos seriam representantes locais do panteão formado por agentes não humanos transplantados durante o tráfico transatlântico.

Catimbó: Religião afro-brasileira presente em boa parte da região Nordeste. A jurema, tanto a planta da qual se produz o vinho utilizado nas sessões quanto a divindade (a Jurema Sagrada) e a cidade onde ela reina são seu símbolo máximo.

Catucá: Quilombo situado na Zona da Mata, norte de Pernambuco, fundado no início do século XIX.

Cumbará grande: Cidade grande.

Griô: Nas culturas africanas e afro-brasileiras, o griô é o guardião dos conhecimentos de uma comunidade, responsável por transmiti-los pela tradição oral.

Jarê: Religião de matriz africana presente, exclusivamente, na Chapada Diamantina — região central do estado da Bahia. “O jarê, que pode ser considerado uma espécie de candomblé de caboclos, envolve festas em que praticantes cantam, dançam e em geral permitem que as entidades das quais mais se aproximam se manifestem em seus corpos” (cf. BANAGGIA, 2017, p. 124).

Maculelê: Dança marcial gestada nos canaviais, resultante do encontro entre negros e indígenas escravizados.

Malunguinho: Líder do Quilombo do Catucá, no século XIX, é cultuado e representado como afro-ameríndio entre os povos da Jurema.

Mandaru: Nome encantado de Francisco de Assis Araújo, o Xicão Xukuru, liderança das retomadas na Serra do Ororubá, assassinado por latifundiários em 1998. Após seu assassinato, Xicão foi plantado. Ser plantando é uma honraria concedida a quem teve, em

vida, um papel de destaque para os Xukuru, sobretudo ligação com o campo ritual e político. Ao ser plantado, Xicão se tornou um *antepassado*, uma das várias modalidades de gentes existentes no cosmos Xukuru, um encantado de luz, se fazendo presente nos Toré e garantindo a força para continuidade na luta àqueles que permaneceram vivos.

Pajelança no Maranhão: “[...] é uma manifestação religiosa voltada para o tratamento de doenças físicas e espirituais, que engloba elementos do catolicismo popular, tambor de mina e das culturas indígenas. Característico da região entre o Maranhão e o Pará, sua origem é atribuída aos rituais xamânicos tupi, registrados pelos cronistas Claude D’Abeville e Yves D’Evreux no início do século XVI” (SANTOS, 2014, p. 1).

Peji: Altar.

Quixelô: Povo indígena em retomada na região Centro-Sul do Ceará e em migração pelos centros urbanos.

Rei Tapuya: Lideranças à frente dos levantes indígenas conhecidos como “Guerra dos Bárbaros” que, segundo a historiografia, se estenderam durante metade dos séculos XVII e XVIII. Nhanduí, Canindé e Carcará foram alguns desses reis, hoje cultuados na Jurema.

Serras da Barriga e da Escada: Região nos limites da Zona da Mata pernambucana, de onde emergiram alguns quilombos e aldeamentos relevantes no Brasil Colônia, dentre eles, o Quilombo dos Palmares e o Aldeamento de Escada.

Tarairiu: Nas crônicas coloniais, os Tarairiu figuram como uma nação que habitava o semiárido nordestino, também conhecido como País dos Tapuyas. Atualmente, movimentos de (re)existência indígena reivindicam esse etnônimo. Outros, já reconhecidos pelo Estado brasileiro, pleiteiam sua associação a este tronco linguístico ou a esta ancestralidade, tais como os Xukuru, os Kanindé e os Jenipapo.

Toré: Ritual com a presença de cantos, danças, performances e brincadeiras que conecta os povos indígenas do Nordeste aos encantados e a outros seres não humanos, vivificando o campo cosmológico, especialmente através do culto à Jurema — planta, bebida, encantado e plano cosmológico (reino ou cidade).

Tupi: Hoje reconhecido como um tronco linguístico, comumente é associado a uma grande nação nas crônicas coloniais e nos cultos aos caboclos da Jurema Sagrada.

Umbanda: Religião brasileira que congrega elementos do catolicismo popular, espiritismo, religiões de matriz africana e indígenas. Cultua os orixás e espíritos indígenas nas sessões de mesa, bem como uma vasta falange de exus.

Xamanismo: Conjunto de práticas, geralmente acionadas por xamãs ou pajés, que propicia relações com animais, espíritos e mortos que habitam o cosmos. É através das relações travadas entre especialistas rituais e a multiplicidade de seres que os processos de cura se realizam, de modo a restabelecer o equilíbrio.

CANTOS DA EMBAÚBA DO MACACO- -ESPÍRITO

Claudia Magnani & Roberto Romero

A tuthi, “mãe-fibra, ou “linha encantada” é o nome da embaúba com a qual as mulheres ancestrais teceram objetos mágicos, capazes de grandes feitos.

Rosângela de Tugny,
“Cantobrilho Tikmũ’ũn no limite do país fértil”.

A embaúba — *tuthi* — é uma fibra vegetal extraída da casca da planta homônima que, desde tempos míticos, as mulheres tikmũ’ũn enrolam delicada, mas firmemente, em suas coxas. A partir desse processo e mediante duas técnicas de enlace sem nós, a *tuthi* é transformada em linha, rede e outras malhas que viram cordas (de arcos ou de bodoques), bolsas, redes de dormir, redes de pesca feminina, tipoias, roupas e máscaras rituais, bem como colares e ornamentos corporais. Esta arte “extra-ordinária”, que é parte de um domínio predominantemente feminino, envolve de forma complementar a colaboração dos homens durante diversas etapas do processo produtivo (por exemplo, na procura das embaúbas e na extração da fibra). Essa complementaridade está explícita na própria autodenominação, Tikmũ’ũn, cuja tradução literal é “homens e mulheres”. Estes homens e mulheres são hoje cerca de 2.400 pessoas vivendo em cinco pequenos territórios no Vale do Mucuri, nordeste de Minas Gerais. Em suas diminutas reservas, quase completamente invadidas pelo capim colônia, praticamente já não se encontram as embaúbas, outrora abundantes em toda a Mata Atlântica. Apesar disso, de tempos em tempos os Tikmũ’ũn percorrem longas distâncias, muito além dos limites a que foram confinados, em busca da fibra-mãe.

Todavia, se para olhares alheios essa arte de tecelagem pode parecer mera prática artesanal destinada à produção de artefatos, no mundo tikmũ’ũn ela constitui uma prática-conhecimento que envolve dimensões da vida cotidiana e ritual muito além de seu aspecto material. Extrair a fibra, produzir a linha e tecer a malha são ações que envolvem cantos rituais, histórias ancestrais, relações com parentes e es-

1. A oficina foi coordenada por Claudia Magnani, Marilda Castanha e Roberto Romero. A tradução dos cantos é de Roberto Romero e Maisa Maxakali, com revisão de Mamei Maxakali e Isael Maxakali.

píritos, processos de aprendizagem e práticas xamânicas de cura. Neste sentido, todas as etapas da produção e de uso das peças produzidas dependem de encontros, alianças e trocas com os seres humanos e não humanos que compartilham o mundo com os Tikmũ'ũn, ou seja, os múltiplos povos-espíritos *yãmĩyxop*. Assim, as mulheres tikmũ'ũn — mulheres-fortes, mulheres-artesãs, mulheres-cantoras e conhecedoras das histórias ancestrais —, de forma complementar aos homens, através da manipulação da fibra vegetal, cuidam das relações entre parentes e seres-*yãmĩyxop*, curam corpos, mediam conflitos, garantem alianças, zelam os vínculos com o território e amansam espíritos ferozes, evitando possíveis rupturas no equilíbrio do seu mundo.

Os cantos ancestrais da embaúba fazem parte desse processo xamânico que é, ao mesmo tempo, artesanal, relacional, terapêutico, cotidiano e ritual. Contam os Tikmũ'ũn que antigamente os *po'op* (macaco-espírito) lançaram um desafio para as mulheres e deixaram apenas a ponta de um tronco de embaúba — que abriga sua flor — despontar de dentro das paredes da *kuxex* (casa dos cantos). Os pajés, então, pediram que elas adivinhassem qual era aquela árvore. Várias tentaram, porém sem sucesso. Até que chamaram a jovem Pukno, que àquela ocasião se encontrava em resguardo pós-parto. Pukno foi a única a acertar e por isso ganhou os cantos da *tuthi*, do macaco-espírito. Em dezembro de 2018, um grupo de pajés, professoras e professores tikmũ'ũn ministraram uma oficina¹ na Faculdade de Educação da UFMG — no âmbito do projeto Saberes Indígenas na Escola —, que resultou na organização do livro de cantos, desenhos e histórias da embaúba, *Popxop*

te tuthi tuktex: o macaco-espírito canta a embaúba (Editora Fino Traço, no prelo). Organizada por Maiza Maxakali, neta de Pukno, a obra reúne alguns dos principais cantos desse repertório. A seguir, reunimos três deles e os desenhos originalmente publicados no livro. Tal como afirmou Isael Maxakali em sua introdução à publicação: “Agora que este livro surgiu, também poderemos aprender os cantos da embaúba através destas folhas”.

Referências bibliográficas

TUGNY, Rosângela de, *Cantobrilho Tikmũ'ũn no limite do país fértil*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2011, p. 86.

ĩy pate xip mō yã mākāmāg nã xip

perto de mim você está olhando para cima

hook ha a i
hook ha a i
ha ii ya

ĩy pate xip mō yã mākāmāg nã xip

perto de mim você está olhando para cima

ĩy pate xip nũy ĩy yã kunã nã xip

perto de mim você está me olhando

hax hax hooook hooook hooook mi-ax
hax hax hooook hooook hooook mi-ax
hax hax hooook
hax hax hooook mi-ax
hax hax hooook
hax hax hooook mi-ax
hook ha ha i hook ha ha i ha ii ya

ĩy pate xip mō yã mākāmāg nã xip

perto de mim você olhando para cima

ĩy pate xip nũy ĩy yã kunã nã xip

perto de mim você me olhando

hax hax hooook hooook hooook mi-ax
hax hax hooook hooook hooook mi-ax
hax hax hooook
hax hax hooook mi-ax
hax hax hooook
hax hax hooook mi-ax
haaaax ha ii yaaaaaax



Ilustração: Eliane Maxakali

mãnmãn yã ãm te

o pica-pau

hooo a iii

hooo a iii ha ii ya

mãnmãn yã ãm te

o pica-pau

ĩy xaha xop tu

onde passam as formigas

ĩy xõhõg kahõg nãmi

vai bicando

mãnmãn yã ãm te

ĩy xaha xop tu

ĩy xõhõg kahõg nãmi

yak ha i ya hoook hi a i

yak ha i ya hoook hi a i

hoo a i hoo a ii ha ii ya

mãnmãn yã ãm te

ĩy xõhõg xop tu

ĩy xõhõg kahõg nãmi

mãnmãn yã ãm te

ĩy xaha xop tu

ĩy xõhõg nãmi

yak ha i ya hoook hi a i

yak ha i ya hoook hi a i

hoo i a i hooooooooox



Ilustração: Tâmia Maxakali

xaxenãg pu ãy panimãnãg

vou fazer bolsinha do ponto frouxinho para
as crianças

hook a ok a i
hook a ok a i
haa iii ya

xaxenãg pu ãy panimãnãg

vou fazer bolsinha do ponto frouxinho para as crianças

ãy panimãnãg

bolsinha do ponto frouxinho

xaxenãg pu ãy panimãnãg

vou fazer bolsinha do ponto frouxinho para as crianças

ãy panimãnãg

bolsinha do ponto frouxinho

nũy tu pu ãy tagã

colocar no pescoço delas

nũy tu pu ãy tagã

colocar no pescoço delas

pu ãhã tanuxok

para elas se banharem

pu ãhã tanuxok

para elas se banharem

nũy ã hã mõnõg nãmi

e dormirem com ela

nũy ã hã mõnõg nãmi

e dormirem com ela

hook a ok a i
hook a ok a i
haa iii ya

xaxenãg pu ãy panimãnãg
ãy panimãnãg
xaxenãg pu ãy panimãnãg
ãy panimãnãg
nũy tu pu ãy tagã
nũy tu pu ãy tagã
pu ãhã tanuxok
pu ãhã tanuxok
nũy ã hã mõnõg nãmi
nũy ã hã mõnõg nãmi

hook a ok a i
hook a ok a i
hi ya hooook yaaaaaax



Ilustração: Tâmia Maxakali



POR FALAR EM INDIVÍDUO...

Tânia Stolze Lima

A primeira coisa que eu queria falar é sobre a questão que na semana passada me provocou a lembrança do biólogo Scott Gilbert, que escreveu, junto com Jann Sapp e Alfred Tauber, um artigo fascinante, *A symbiotic view of life: we have never been individuals*². Na semana passada, durante a discussão sobre o catálogo da exposição da Fundação Cartier, *Nous, les arbres*³, Ana Gabriela ressaltou que Stefano Mancuso afirmava uma oposição entre os animais e as plantas em termos da presença ou ausência de individualidade. Neste caso, o indivíduo pertenceria ao mundo dos humanos e animais em geral, mas o mundo das plantas imporia resistência a esse conceito. Primeiro associei esse juízo ao desacreditado grande divisor em nossa disciplina, pois, como se sabe, o tema da individualidade, presente ou ausente, esteve a serviço das oposições evolucionistas entre sociedades primitivas e civilizadas, povos inferiores e superiores. Desinformada, pensei comigo: “Estaria essa dicotomia sendo recuperada para reunir, de um lado, os animais e, de outro, as plantas?” Foi por isso que Gilbert veio a minha lembrança. Mas também porque em meio à discussão se apontou que a temática do indivíduo não é pertinente aos mundos indígenas e que mesmo os desenhos dos artistas indígenas presentes na exposição exprimiam, de algum modo, essa não pertinência.

Para quem, como eu, foi treinada na Antropologia – área do conhecimento em que um dos discursos dominantes sustentava que o indivíduo estava presente em todas as sociedades humanas, mas era “reconhecido” como tal (e inclusive elevado ao estatuto de Valor) única e exclusivamente pelas sociedades modernas –, o texto “Jamais fomos indivíduos” é por mais de

1. Seminário realizado no dia 13 de abril de 2020, no contexto da disciplina “Interações Vegetais”. Transcrição realizada por Isabela Zangrossi e Anai G. Vera Britos. Edição da autora.

2. GILBERT, SAPP & TAUBER, 2012.

3. FONDATION CARTIER, 2019, p. 380.

uma razão surpreendente, no sentido de que põe em risco o apoio que a Biologia parecia dar ao jargão antropológico da época. Os autores fazem uma análise e uma síntese teórica de pesquisas efetuadas em seis distintos campos da biologia, todas marcadas por uma recusa do individualismo metodológico que dominou a biologia moderna, com o seu pressuposto do agente individual autônomo como princípio de organização de uma disciplina voltada ao “estudo de entidades vivas particuladas em interação”. A “visão simbiótica da vida” que o texto desenha — e que é ela própria uma continuação do trabalho revolucionário de Lynn Margulis sobre a importância dos processos simbióticos na evolução — mostra a falta de fundamento dos seis princípios biológicos da individualidade:

- Não somos indivíduos, anatomicamente falando; mas “holobiontes”: somos povoados por populações de organismos, nossos “simbiontes”.
- Não somos indivíduos do ponto de vista da biologia do desenvolvimento.
- Não somos indivíduos, fisiologicamente falando.
- Não somos indivíduos do ponto de vista genético.
- Não somos indivíduos do ponto de vista do sistema imunológico.
- Não somos indivíduos do ponto visto evolutivo.

Quis enumerar os diferentes critérios biológicos que davam ao indivíduo seus fundamentos porque pra mim esse texto contém algo equivalente a um grito que eu gostaria de poder dar. *Jamais fomos indivíduos*. Vou tentar contar um pouco so-

bre o que me levou a ler Gilbert, mas antes quero citar um trecho, a meu ver, bastante notável:

4. GILBERT, SAPP & TAUBER, 2012, p. 334.

[O]s animais não podem mais ser considerados indivíduos em nenhum sentido da biologia clássica [...]. Nossos corpos devem ser entendidos como holobiontes cujas funções anatômica, fisiológica, imunológica e de desenvolvimento evoluíram em relações compartilhadas com diferentes espécies. Assim, o holobionte, com sua comunidade integrada de espécies, torna-se uma unidade de seleção natural cujos mecanismos evolutivos sugerem uma complexidade até agora amplamente inexplorada. Como Lewis Thomas (1974:142) comentou ao considerar o eu e a simbiose: “Isso, quando você pensa sobre isso, é realmente incrível. Toda a cara noção do Eu próprio — maravilhoso, velho, livre-arbítrio, empreendedor, autônomo, independente, ilha isolada de um Eu — é um mito”.⁴

Ignoro o sentido pretendido nesse emprego da palavra mito. Talvez ilusão? Prefiro tomar a afirmação a partir do entendimento antropológico a respeito do que seja um mito: um discurso que não é verdadeiro nem falso, mas sempre parte de um agenciamento criador (ou destruidor) de mundos. Não é evidentemente com a finalidade de expor um texto sobre pesquisas biológicas que estou fazendo esse comentário no encontro de hoje, uma vez que essa não é minha competência, nem mesmo tenho o hábito de ler textos de biologia, tampouco de supor que a antropologia deveria se subordinar a ela. O que eu quero compartilhar com vocês é que venho sentindo,

suspeitando — pensando, mas ainda quase que em estado pré-verbal — que “indivíduo” é um princípio crucial facilitador, direto e também indireto, do ecogenocídio.

Foi devido a uma pesquisa iniciada em 2018 sobre a usina de Belo Monte na Volta Grande do Xingu — mais precisamente por causa da angústia existencial gerada pela dificuldade de descrever etnograficamente, a partir do ramo do povo Yudjá, ou Juruna, que ali habita, o genocídio multiespécie que está em curso na Volta Grande — que fui ler Gilbert. As pessoas chamam Belo Monte de Belo Monstro, a Eletronorte de EletoMorte, e a Norte Energia S.A., de Morte Energia. Uma excelente tese de Eric Macedo⁵ propõe uma análise interessante, inspirada no livro *Tempo das catástrofes* (de Isabelle Stengers), sobre a monstruosidade de Belo Monte em termos dos processos simbióticos ou das relações de dupla captura, implicando o Empreendedor, a Ciência e o Estado. Em uma conferência, eu mesma caracterizei Belo Monte como uma “quimera do Antropoceno”, e foi assim, com surpresa, que muitos meses mais tarde li a caracterização do indivíduo como quimera proposta por Gilbert *et alii*, ressaltando que os organismos são complexos multiespécies em relações simbióticas e simbiogênicas.

Faço pesquisas entre os Yudjá, no alto Xingu, desde muito tempo, mas nunca tinha feito pesquisas junto aos Yudjá do médio Xingu, território milenar deste povo, atualmente reduzido à Volta Grande do Xingu mas cuja extensão e configuração não foram consideradas para a criação da Terra Indígena Paquijamba. A convite de lideranças Yudjá da Volta Grande e do ISA – Instituto Socioambiental, comecei a participar de uma rede multidisciplinar de pesquisadores e pesquisadoras inde-

pendentes que trabalham em diferentes centros de pesquisa para colaborar com pesquisadores e pesquisadoras Yudjá, interessados desde 2013 em produzir conhecimento sobre a devastação de seu território tradicional.⁶ Começar a pesquisar a morte do rio e seus coabitantes foi como um colapso conceitual pra mim, como se tivesse se esfacelado o mapa das distinções entre os conceitos que formam o nosso senso comum de cientistas sociais e as distinções entre instituições que organizam nosso mundo social. Inclusive a distinção entre ecocídio e genocídio perde todo o sentido quando os territórios indígenas estão concernidos. Vivenciei esse colapso, para o qual me faltava um nome e me fazia pensar que devia ser isso o que chamam de ferida narcísica. São inúmeros os pesquisadores científicos, homens e mulheres, que trabalharam e ainda trabalham para o empreendimento ecogenocida, ao preço, é certo, de produzirem muitas milhares de páginas tão comprometidas com uma versão extremamente empobrecida do individualismo metodológico, e tão colonialista e racista, que provocam desespero. E só permitem imaginar que a ecologia do ambiente científico dessas pesquisas mais se parece à ecologia de uma *plantation*, resultante da destruição radical do emaranhado da vida que ali existia. A impressão que fica é que nessa “*plantation* técnico-científica” só existem “dados”, nada mais — dados articulados *sem* interações — porque tudo o que dali foi extirpado se resume a “juízo de valor”. A título de exemplo, em um Seminário Técnico em Brasília, promovido em maio de 2019 pela Procuradora da República de Altamira para discutir o “hidrograma de consenso”, um técnico da ANA – Agência Nacional de Águas nos esclareceu que foi a própria ANA que

6. Vale a leitura da publicação resultante dessa colaboração: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/xingu_o_rio_que_pulsa_em_nos.pdf

estabeleceu a vazão mínima de água de 700 m³/s para a Volta Grande a fim de “garantir” o transporte no rio e, indagado se a fauna e a flora resistiriam ao hidrograma, respondeu que ele próprio não podia fazer “juízo de valor”! Mas não falta à “ciência barrageira” um princípio justificador, que é a competição e a adaptação dos peixes, como indivíduos e como espécies mais fortes. Sem contar que cabe ao Consórcio de Belo Monte efetuar o gerenciamento das catástrofes etoecológicas que ele mesmo provoca. Todavia, as pesquisas efetuadas sob a égide do Consórcio não adotam nenhuma perspectiva ecológica.

Quando fui convidada em meados de 2018 a participar da rede de pesquisas independentes, o problema crítico imediato que deveríamos enfrentar era o chamado hidrograma que seria aplicado à Volta Grande após a conclusão da usina — o que aconteceu apenas em novembro de 2019. É estarrecedor esse hidrograma. Vou tentar descrevê-lo rapidamente, como posso aqui. Belo Monte é uma usina hidrelétrica que está sob a dependência, por um lado, de um lago dito pequeno, a montante, onde se ergueu uma barragem vinculada a um canal, para o qual foi desviada no fim de 2015 parte da vazão que corria na Volta Grande, rebatizada como Trecho de Vazão Reduzida. À jusante, ergueu-se uma outra barragem, que é a casa de força principal da usina e que devolve, ao fim da extremidade norte da Volta Grande, a água ao rio. Situadas entre as duas barragens, além de várias comunidades ribeirinhas encontram-se duas Terras Indígenas e a foz do Bacajá que, por sua vez, banha uma terceira Terra Indígena e é um rio que tem relações complexas com o Xingu. Por ser dependente da vazão do rio, Belo Monte se caracteriza como uma usina a fio d’água. Um

projeto de engenharia aclamado como genial devido à garantia de que não inundaria e, assim, “não afetaria Terras Indígenas”. Um péssimo projeto de engenharia, de acordo com muitos que fizeram oposição a ele e entendiam do assunto. Péssimo, por ser grande o descompasso entre a capacidade de produção de energia elétrica instalada e a capacidade real de produção (a energia firme): a usina só pode produzir cerca de 40% da energia propagada. E isso no melhor dos mundos, ou seja, desconsiderando-se a diminuição das chuvas na bacia do Xingu, que tende a atingir uns 30% nas próximas 4 ou 5 décadas.

Queria retomar agora a questão do hidrograma. Essa palavra designa a variação do pulso do rio ao longo do ano, ou seja, a variação do ciclo hidrológico da seca, enchente, cheia e vazante. O rio Xingu, ou ao menos era isso o que caracterizava o rio no trecho da Volta Grande antes da construção de Belo Monte, apresentava uma variação extraordinária: no mês mais seco, o rio tinha apenas entre 4 e 7% da água que corria no pico do fluxo, que girava em torno de 23 mil metros cúbicos de água por segundo. Imaginem que o rio seja expropriado de seu pulso de inundação por meio de um hidrograma artificial, que se desdobra em anos alternados sob a rubrica de “hidrograma de consenso”, covardemente caracterizado como mitigatório, e em que o pico do fluxo seria de 4.000m³/s em um ano e, no ano seguinte, de 8.000m³/s.

Em um documento produzido em 2009 por especialistas independentes, apresentado ao Presidente da República em outubro daquele ano, há um trecho — para não alongar a conversa gostaria de ler a vocês — escrito por um biólogo em água doce, Geraldo Mendes dos Santos.⁷ “O valor máximo previsto para

7. MAGALHÃES & HERNANDEZ, 2009.

8. IBIDEM, 2009, p. 140.

9. ZUANON *et al.*, 2019 p. 20-62.

as vazões no TRV [Trecho de Vazão Reduzida] não passa de 8.000m³/s, mas é bom lembrar que este valor não chega nem a um terço do valor máximo da cheia natural do rio Xingu, que gira em torno de 23.000m³/s. Isso significa que o TVR jamais disporá das condições naturais antes existentes e sob as quais a fauna e a flora se desenvolveram. Por certo, o conjunto das espécies que vivem neste trecho do rio não sobreviverá sob um regime de vazão imposto por decreto ou norma administrativa, quer estas venham do governo, das empresas ou mesmo da ciência”.⁸

Estimativas com base nas médias históricas mensais da variação do ciclo hidrológico, feitas no âmbito da nossa rede pelo geólogo André Sawakuchi, apontam que o hidrograma de Belo Monte, contra cuja aplicação estamos lutando a fim de evitar o colapso ecológico da Volta Grande, representará um déficit anual de água de 81,9% e 72,8%, em anos alternados.⁹ Não se esqueçam que é ao preço dessa insanidade ecológica que Belo Monte poderá produzir somente 40% de energia firme, mas cuja potência instalada permite aos seus patrocinadores se orgulharem dela como “a maior hidrelétrica inteiramente brasileira”, capaz de “oferecer eletricidade para 60 milhões de brasileiros”. É por isso que muitos consideram que a usina é uma insanidade técnica e econômica.

Quando parei para ler Gilbert, em agosto de 2019, eu também estava angustiada com a face Governo do Belo Monstro, mais precisamente com o incômodo, o constrangimento, o mal estar (não sei bem como designar) que algumas vezes provoqueei em pessoas do meu círculo de amigos, parentes ou colegas ao comentar sobre a máquina de extermínio multiespécie que estava em curso por Belo Monte. Me angustiava minha incapa-

cidade de compreender o constrangimento que o assunto provocava. Falar de Belo Monte era falar mal, e até mesmo atacar o Lula, a Dilma, o PT. Como se eu estivesse equivocada quanto à ordem de importância das coisas e ignorasse que o destino do país era mais importante que o destino dos coabitantes das corredeiras e das florestas de várzea da Volta Grande. Argumentos, claro, análogos à justificação tantas vezes ouvida de que o Brasil precisava de energia elétrica. De que Belo Monte era uma usina de energia limpa. “Sim, Lula fez Belo Monte mas você tem que levar em conta que Lula abriu a Universidade para pessoas negras”. “Tânia deve ter algum problema pessoal com Lula”. “Uma coisa você tem que reconhecer: Lula não destruiu as instituições!”

Em meio ao desespero, topei muitas vezes com o pressuposto da superioridade moral do Lula, do PT, da esquerda... Fui levada a imaginar que era o fato da pessoa do Lula, da pessoa da Dilma ou a pessoa jurídica Partido dos Trabalhadores que meus próximos tentavam proteger, contra mim, a intrusa invasora do sistema imune da esquerda. Na tentativa de entender o que estava acontecendo sob os meus olhos, isto é, a aceitabilidade relativa do ecogenocídio como uma fatalidade a que estaríamos condenados sem apelo, minha intuição era que essa aceitabilidade tinha a ver com o individualismo e a dicotomia entre “pessoal e político”, dicotomia esta que pensadoras ativistas feministas, como se sabe, trabalharam para desmontar lá se vão muitas décadas, e que, hoje, eu, falando como etnógrafa amazonista, me parecia e ainda parece uma dicotomia merecedora do estatuto de princípio cosmológico do nosso mundo. Comecei a acreditar, em resumo, que essas duas ferramentas tão impor-

tantes para as nossas criações de mundo — o individualismo, bem como a oposição entre pessoal e político — respondem por nosso sentimento de impotência, de mal necessário e fatalidade para enfrentar as catástrofes etoecológicas, tais como a da Volta Grande do Xingu.

Me descobri então uma antropóloga que não se sentia à altura de responder, a partir dos próprios meios oferecidos por meu ofício, ou seja, a etnologia indígena, ao genocídio multiespécie que está em curso na Volta Grande do Xingu, e tenho cultivado a intuição, talvez a esperança de que, se conseguíssemos atravessar essa dupla fortaleza, poderíamos ter alguma chance de propor uma intervenção antropológica qualificada, capaz de afetar nossa sensibilidade e ativar nossas capacidades de resposta. O que estou imaginando seria uma intervenção antropológica que não precisasse dramatizar um tribunal de justiça, pois não é esta obviamente a nossa competência. Mas, talvez seja nosso dever pensar sobre meios de colaborar com a prevenção.

Não posso ainda desenvolver esse ponto, mas quero esclarecer que a recusa de uma metodologia individualista para descrever o genocídio multiespécie não significa manter a descrição no anonimato, pois este participa, tanto quanto o personalismo, das práticas individualistas. A título de exemplo, vejamos a viabilidade do aproveitamento hidrelétrico na Volta Grande — cujo projeto incluía, além de reservatório, o desvio do fluxo do rio e o roubo do pulso de inundação desse mesmo rio, com a consequente desertificação da Volta Grande em um trecho de mais de 100 km, onde se encontram dois territórios indígenas tradicionais e as Terras Indígenas Paquicamba e Arara da Volta Grande. Ainda que tal viabilidade tenha sido

declarada por um Presidente da Funai que não era um Coronel do Exército mas sim um antropólogo de esquerda, importa, a meu ver, para a memória de Belo Monte. Talvez tenhamos algo importante a aprender com isso. Minha inquietude é também sobre estarmos dispostos a passar pano quando nos defrontamos com agenciamentos mortíferos em nome de alinhamento político, retidão moral ou demais feitos positivos.

Foi por esse caminho tortuoso e para nutrir essas intuições que fui ler Gilbert, a fim talvez de me apropriar do seu grito. Mas claro que não tenho a ambição de compor uma “visão simbiótica da morte de um rio e suas florestas de várzea”. Gostaria, sim, de poder contribuir, com modéstia, para uma memória do colapso etoecológico da Volta Grande. Não quis ocultar o caráter tortuoso do meu percurso um pouco também para fazer jus a essa figura que o texto propõe: a do holobionte; ou a essas figuras da “nova” biologia, postas em destaque de um modo tão provocativo e inspirador por Donna Haraway: a aranha, os seres tentaculares e as vidas emaranhadas em vidas.¹⁰ Em certo sentido, porém, o grito de Gilbert não ressoou em mim como uma voz alienígena, pois muitas pessoas da minha geração ouvem coisas do tipo. Foi um grito de Claude Lévi-Strauss, foi um grito de Michel Foucault, sem contar, mais recentemente, o grito de Marilyn Strathern — como vocês bem lembraram. É também um grito, como se sabe, de Donna Haraway. Esses gritos se parecem mas são, é claro, agenciamentos muito diferentes, mas isso não importa aqui. Em todo caso, não posso deixar de evocar uma nota muito antiga de Lévi-Strauss, em *Estruturas Elementares do Parentesco*, de 1949: “É em certos conceitos da biologia que residem os últimos vestígios da transcendência”.

10. Refiro-me principalmente ao capítulo 2 de seu livro *Staying with the trouble* (HARAWAY, 2016).

Em minha tentativa, então, de lidar com esse grande agenciamento ecogenocida, encontrei essa figura dos holobiontes e simbiontes. E fico imaginando Belo Monte um pouco como uma assembleia de simbiontes ecogenocidas, na qual a posição do eu, isto é, a discriminação de quem é o holobionte dos simbiontes, é relativa, exceto pelo fato de que trabalham conjuntamente a favor do colapso ecológico, com intencionalidades as mais diversas ou díspares, como se desfrutassem de um direito inato à inconsequência de suas ações, ao direito inato quer de falar “pelo todo” ou “pelos outros”, quer de se ocultarem sob a capa da lealdade e da não intencionalidade.

Acho esse par de conceitos, holobionte e simbionte, muito fecundo para a antropologia. Abre uma perspectiva diferente das quais fui treinada, porque são conceitos que não se organizam hierarquicamente. Não são redutíveis, creio, a conceitos hierarquizantes do tipo “parte” e “todo”. A propósito, há um esclarecimento que preciso fazer. Não estou aqui partindo do pressuposto modernista herdado de Louis Dumont sobre a oposição entre holismo (hierarquia) e individualismo, que fundava a divisão entre sociedades modernas e tradicionais. Tendo em mente antes o individualismo como uma prática, não considero a individualização como um fenômeno circunscrito pelo organismo, ou pelo CPF. Prefiro imaginar, a partir do que aprendi com Lévi-Strauss, a existência de uma “dialética da hierarquia e da diversidade”, da classificação e da individualização como funções interdependentes.

Será que podemos aprender a pensar em termos de uma “assembleia de simbiontes” levando a sério que essas relações de simbiontes implicam dupla captura? Ou seja, o que essa re-

lação é para o holobionte é radicalmente diferente do que ela é para o simbionte? Entende-se por simbiose não a definição ecológica antiga, ainda individualista em certo sentido, como relação de cooperação e predação, o modelo antropológico clássico de reciprocidade positiva e negativa. Aqui, entende-se simbiose como a captura recíproca, como dupla captura, um pouco à maneira do vínculo da vespa e da orquídea. Eu acho fascinante essa relação da vespa e da orquídea desde que comecei a imaginar sua afinidade com o perspectivismo ameríndio, cuja figura privilegiada da relação articula criaturas díspares, divergentes, ao mesmo tempo que projeta essa disparidade no seio de cada criatura. O que bem permite pensar em um dispositivo que se insurge contra ou que conjura o princípio da identidade. Lembro-me bem de uma sentença da narrativa cosmogônica Yudjá sobre o pai da divindade criadora da humanidade: “Esse Jaguar não é um jaguar”.

Como dupla captura, a simbiose me parece boa pra pensar o caso particular das comunidades ribeirinhas indígenas e não indígenas da Volta Grande, vitimadas pelo individualismo metodológico dos estudos antropológicos encomendados e pré definidos pelos promotores da usina, com seu purismo racial e seu essencialismo cultural. Os Yudjá que vivem hoje na Volta Grande e que vêm acompanhando atentamente o colapso do seu rio, perderam a língua do seu povo ao longo do século XX em virtude da invasão de seu território para a exploração da borracha, da abertura da Transamazônica e da exploração de peles de gado. A história do povo Arara da Volta Grande é similar. Conheci, em 1989, um falante da língua Yudjá na Volta Grande, mas ele me contou que não tinha interlocutor.

Quando o território Yudjá foi invadido nas últimas décadas do século XIX, esse povo sofreu um terrível genocídio, muitas e muitas mulheres foram capturadas e os sobreviventes se misturaram com os invasores e se desarticularam politicamente – vindo a poder articular-se mais tarde, com o reconhecimento tardio da Terra Indígena Paquçamba, excessivamente reduzida se comparada à extensão territorial de sua ocupação efetiva. Dessa maneira, os Yudjá seguiram compartilhando seu território com os descendentes dos soldados da borracha, além de terem constituído famílias e relações de parentesco com eles. Ali, a dialética entre as categorias de identidade índio e não índio não é evidente. Seja porque os descendentes dos estrangeiros adotaram a cultura material indígena ribeirinha, seja porque os indígenas ganharam traços fisionômicos de seus antepassados estrangeiros, bem como transmitiram os seus para pessoas que não se sentem “índios”. Os vínculos com a história indígena pré-invasão com certeza são cruciais apenas para uma parte das pessoas, e o peso sentimental e antropológico dos vínculos territoriais não é o mesmo para todos – visto que muitos guardam a memória de que são outros seus lugares de origem.

Essa similaridade na aparência física e no uso do português, aliada a uma exacerbação individualista e capitalista da teoria dos grupos étnicos servem de argumento para a redução das identidades indígenas a uma competição por benefícios contemplados pelo Consórcio de Belo Monte, a Norte Energia S. A. e a deslegitimação ardilosa dos direitos indígenas constitucionalmente garantidos: “Esses indígenas são ribeirinhos como outros quaisquer”.

Enfim, todo um discurso foi fundado naquilo que Donna Haraway sustenta que não deveria mais existir: o individualismo metodológico. Eu queria voltar à ideia de simbiose para apontar a existência de uma relação de diferença, de uma conexão entre termos que garantem a existência e a continuidade da sua diferença recíproca. Que é a dupla captura. Uma figura de relação, portanto, que se insurge contra as expectativas da assimilação pela civilização, pela comunhão nacional e coisas do tipo.

Talvez por estarmos nesse momento de pandemia e confinamento, com a morte todo dia no horizonte, e por eu estar aqui fazendo esse relato, fico estranhamente confortada com o fato de que, ao longo de meu tempo de vida profissional, eu tenha podido me iniciar na antropologia em um clima de revolta contra o individualismo, o humanismo e a consciência a isso relacionados, oriundos do próprio estruturalismo, seja com Lévi-Strauss, seja com Foucault – mas, no caso de Lévi-Strauss, em nome de uma certa organização que nos escapa, que seria inconsciente –, isto é, que nesse meu tempo de vida eu tenha tido a oportunidade de topar com um pensamento como o de Donna Haraway, que nasce de atos de revolta parecidos, mas cuja proposta de ruptura com a excepcionalidade do Homem não é a da organização, mas a da coisa meio monstruosa, rizomática, dos devires-com, dos processos simbiogênicos e simpoiéticos capazes de fugir ao controle humano no sentido radical de “escapar do controle”. Sem que por isso a questão ética da responsabilidade deixe de ser crucial, muito pelo contrário, inclusive. Ela se torna mesmo vital, dada à reconfiguração proposta por Haraway para a responsabilidade como habilidade de responder (ao que está acontecendo), e seu

convite para trocarmos a oposição entre culpados e inocentes pela pressuposição radical de não inocência.

Tem o filme de Fabrizio Terranova, sugerido para que a gente assistisse no encontro de hoje, *Donna Haraway: Story telling for earthly survival*. Gostei muito e depois queria saber o que vocês acharam. Nesse documentário também achei uma observação muito surpreendente e que me deixou muito satisfeita, por ser algo que eu vinha tentando pensar em minha pesquisa sobre Belo Monte com grande esforço para vencer a covardia. Diz respeito à referência aos interesses financeiros amplamente utilizada para se falar de Belo Monte. Tem pessoas que falam de um capital que foi mobilizado e que circulou durante a construção de Belo Monte, e essa seria a razão para se fazer a usina, bem como da grana que envolveu as relações do governo com as empreiteiras, a corrupção e tal. Tem as pessoas que apontam para os ganhos obtidos com a gestão da catástrofe. Tem quem fale nos lucros obtidos com a produção de energia. Independentemente de tudo isso ou parte disso ser verdadeiro ou não, meu sentimento é que essa referência é uma cilada, uma armadilha que nos paralisa, um veneno que nos anestesia.

A passagem do documentário que eu queria destacar é aquela em que Haraway conta que Isabelle Stengers disse que o capitalismo e a crítica ao capitalismo nos tornam estúpidos. O capitalismo e a sua crítica nos embrutece. É preciso uma Donna Haraway para dizer isso, não é? Ou uma Stengers! Não é qualquer pessoa que tem essa coragem. De fato, tenho percebido que isso nos deixa assim, apalermados. É como se houvesse uma torção perversa criadora de uma continuidade ontológica,

digamos, entre o capitalismo e a sua crítica. Como resultado, a explicação que a crítica propõe para o capitalismo pode correr o risco de se confundir com sua justificação. Ela é revoltante, mas é de algum modo bastante satisfatória. Ela é muito lamentável, mas muito compreensível. Enfim, trata-se de uma crítica que nos desarma. “Não se pode fazer nada contra isso”. O comentário de Haraway é, porém, muito mais perturbador, porque a conversa de Stengers com ela aborda o problema por outro extremo: são as produções teóricas mais brilhantes e iluminadoras que nos envenenam. Talvez tenhamos algo a aprender com isso, um pouco para que nos atinemos ao significado pragmático (e tantas vezes não intencional) dos nossos pensamentos.

Vou terminar tentando vincular isso tudo com a ideia de um cineasta e artista alemão, Harun Farocki, da qual tomei conhecimento por intermédio de minha colega Marcela Coelho de Souza, angustiada como eu com a questão de um registro propriamente etnográfico para se descrever o genocídio. Farocki fez um filme em 1969 muito impressionante, que se chama *Fogo Inextinguível*. Não sei se vocês conhecem; é um documentário sobre a produção de napalm e a Guerra do Vietnã, em que Farocki se recusa a usar as imagens das vítimas. Ele diz que não vai fazer isso porque essas imagens nos ofendem, ferem tanto nossos sentimentos que nos esforçamos para esquecer. Ele tenta refletir sobre o poder de ferir daquelas fotografias, e considera que há uma continuidade entre a utilização do napalm, cujas chamas queimam a 3.000°C e demoram muito para se extinguir, e a produção das imagens que registram os seus efeitos. Ele sugere que as imagens divulgadas durante a

guerra do Vietnã eram produzidas nas mesmas instâncias com que faziam a guerra. Então, a ideia de Farocki... a ideia que eu mesma posso conceber a partir de seu filme é que essas imagens não são bem exatamente ou não são unicamente ícones, há nelas um poder de matar que continua ativo. São imagens que nos ferem e nos tornam incapazes de fazer alguma coisa...

Vou ficar por aqui, obrigada! Talvez eu tenha conseguido comunicar a vocês como o estado de assombro diante do que está acontecendo na Volta Grande do Xingu tem me obrigado a me embaraçar com fios contraintuitivos.

Referências bibliográficas

FONDATION CARTIER. <i>Nous les abres</i> . Paris: Fondation Cartier pour l'art contemporain. 380 pp, 2019.	colonização. Tese de doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro. 2016.
GILBERT, S. F.; SAPP, J. & TAUBER, A. I. "A symbiotic view of life: We have never been individuals". <i>Quarterly Review of Biology</i> 87, no. 4: 325–41. 2012.	MAGALHÃES, S. & HERNANDEZ, F. (Org.): <i>Painel de Especialistas. Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte</i> . 2009.
HARAWAY, Donna. <i>Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene</i> . Durham / Londres: Duke University Press. 2016.	ZUANON, J. et al.: "Condições para a manutenção da dinâmica sazonal de inundação, a conservação do ecossistema aquático e manutenção dos modos de vida dos povos da Volta Grande do Xingu". In: <i>Paper do NAEA</i> , 28, No 2 (413): 20-62. 2019.
MACEDO, Eric Silva. 2016. <i>Altamira: Ensaio histórico- maquinico sobre a</i>	



POLÍTICA DO CULTIVO¹

Jean Tible

Muitas outras mediações da relação entre ser humano e natureza são possíveis – e, com elas, podem emergir novos modos de existir e conviver, novas cosmopolíticas e lutas na floresta.

(...)

Infraestruturas da vida e devir-indígena das lutas

Os poderes constituídos viram, nos anos 1960, um excesso de democracia (onde ela existia minimamente) e de demandas sociais e existenciais que comprometiam os arranjos do pós-Segunda Guerra Mundial. A economia também se reorganizou, buscando capturar a inventividade expressada (a Apple sendo um dos inúmeros exemplos). A partir destes dois movimentos articulados, as desigualdades entraram numa perigosa espiral de aumento generalizado, tendo o Chile como o primeiro laboratório desse novo modelo (neoliberalismo). Hoje, vivemos num planeta de desigualdades gritantes e aberrantes sob qualquer ponto de vista ético (a renda de 8 pessoas equivale a renda de metade da população mais pobre do planeta, segundo a Oxfam) e é nesse contexto (e da maior crise financeira desde os anos 1930), que estoura um novo ciclo de lutas.

Judith Butler reflete sobre nosso momento político-econômico sob o signo da precariedade, compreendido como a “situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte”. Desse modo — e relacionando-se com o que vimos antes —, há “uma guerra contra a ideia de interdependência, contra [...] uma rede social de mãos que busca minimizar a impossibilidade de viver uma vida vivível”.² As lutas presentes, nesta década de insurreições democráticas, buscam o revés dessa precariedade, ou seja, a constituição da interpendência — das infraestruturas da vida — contra essas políticas de morte.

1. Trecho “Infraestruturas da vida e devir-indígena das lutas” do artigo “Política do cultivo”, publicado originalmente em: Revista Tuíra, nº2, jan. 2020. Para mais informações e acesso às edições: <https://escoladeativismo.org.br/project/tuir/>

2. BUTLER, 2018, p. 40; 76.

3. IDEM, 2018, p. 65.

4. Expressão bíblica, em latim, que significa “Tudo é comum” ou “Tudo é de todos”.

Tais movimentos frutificam, concretamente, uma forma-ocupação territorial dessas insurgências contemporâneas nas praças: ocupar, dormir e garantir a vida em seus mais variados aspectos. No coração das cidades, levantar barracas, organizar assembleias para deliberações coletivas, bibliotecas, segurança e proteção, centros de mídia, cozinha e alimentação, tenda médica e limpeza etc. A ocupação como prática do viver juntos em outra chave, ocorrendo uma aproximação com o cotidiano, a economia doméstica, o cuidado e a chamada “esfera da reprodução”. Esses corpos presentes, coletivamente, expressam eloquentes declarações políticas e é nesse sentido que Butler pensa a performatividade — “agir a partir da precariedade e contra ela”³, buscando uma reforma das redes de interdependência dos organismos vivos.

Criação de espaços libertos; *omnia sunt communia*⁴. Além dos protestos de rua e de ocupações mais “fugazes”, coexistem e são fundamentais aquelas mais “perenes”. Pode-se apreender essas mobilizações como criadoras de elos coletivos, como a ZAD (Zona a Defender) de Notre-Dame-des-Landes (NDDL), que derrotou o projeto do aeroporto no oeste da França e agora busca formas de viver juntos nesse novo contexto; e do No Tav, no Vale de Susa, ao norte da Itália, combatendo um projeto ferroviário de alta velocidade que irá rasgar o vale, onde já existem estradas e linhas férreas. Um cultivo de comunidades onde dormir, acolher a quem chega, se reunir, cozinhar e comer, plantar e cuidar uns dos outros em espaços construídos coletivamente. Existe uma outra cartografia mundial que percorre centros sociais italianos e ibéricos, comunidades curdas e zapatistas, e uma miríade de retomadas por toda parte,

inclusive no Brasil (territórios indígenas, ocupações rurais e urbanas, terreiros e quilombos, escolas livres, teatros e espaços culturais).

São infraestruturas coletivas fortes, onde a noção e prática de habitar territórios é a chave. A floresta emerge como inspiração, sendo compreendida como “um povo que se insurge, uma defesa que se organiza, imaginários que se intensificam”.⁵ Luta como criação, construção de lugares permeados de cumplidades e composições. A expropriação dos comuns não é somente material, mas ética, da vida, das suas condições, dos vínculos existenciais costurados, das vidas em comum; o território é constituído pela “própria tessitura dos elos”.⁶ Pensando na questão dos cercamentos (*enclosures*), condição do surgimento do capitalismo, a destruição que causam não se situa unicamente no meio de vida e subsistência dos muitos povos, mas ataca principalmente uma “inteligência coletiva concreta, ligada a esse comum do qual todos dependiam”⁷, uma riqueza comum de criações coletivas.

Essas lutas contemporâneas não são somente políticas, mas também cósmicas, cosmopolíticas. São lutas-floresta, que manifestam um devir-indígena de práticas coletivas contra o Estado, uma política das plantas e do cultivo, política dos ritos e cuidados. Em sua primeira grande manifestação, realizada em março de 1996, os No Tav se autointitularam os “indígenas do vale”, pois tal “projeto representa a extinção do seu modo de vida”. Curiosamente, os habitantes da NDDL vão se chamar de “povo da lama” (devido à vegetação da região, o *bocage*)⁸, remetendo à declaração zapatista ao fim da histórica marcha vinda do sudeste mexicano até o Zócalo, já na

5. VIDALOU, 2017, p. 13.

6. ASARADURA, 2015, p. 10.

7. STENGERS, 2009, p. 108.

8. COLLECTIF MAUVAISE TROUPE, 2016, p. 57; 109.

9. “Palabras del EZLN (Ejército Zapatista de Libertación Nacional) el día 11 de marzo de 2001 en el Zócalo de la Ciudad de México”. Disponível em: <http://submarcos.org/zocalo.html>. Acesso em: 14 set. 2021.

10. VIDALOU, 2017, p. 135.

11. Idem, ibidem.

12. MORIZOT, 2016, p. 303-304.

13. TSING, 2015, p. 27.

14. Idem, ibidem.

capital: “Somos a cor da terra”.⁹ Não por acaso, um consultor estadunidense em estratégia militar disse, em dezembro de 2006, que “historicamente, os polos mais tenazes de resistência à civilização (e não falo somente da civilização ocidental) e das cruzadas religiosas (*jiha*d no Oriente) se constituíram num quadro que sempre evocou a tradição e a magia, falo da floresta”¹⁰. Nesse contexto, continua o especialista, “temo fortemente que, de Karachi a Marselha, as zonas urbanas onde se concentram populações humilhadas e com raiva, onde se juntam estrangeiros e indesejáveis, tenham se tornado as novas florestas do mundo”¹¹. Baptiste Morizot reflete, no contexto da volta dos lobos selvagens à França (de onde tinham sido extintos) sobre “o que pensamos ser nossas florestas e nossas montanhas são habitadas por grandes predadores que colocam em questão nosso sentimento e certeza de sermos proprietários desses espaços”. O que nos dizem os lobos nesse âmbito? “Que devemos reaprender quem somos e nossas relações constitutivas em relação ao que vive em nós e fora da gente”. O lobo é, assim, um “*whistleblower* [denunciante] a respeito das estruturas ecológicas e ontológicas mais arquitetônicas dos Modernos”¹², apontando para uma mudança nos tempos.

Uma política do cultivo envolve, também, alianças e contaminações para sobreviver e re-existir. Pergunta Anna Tsing: “[...] como uma reunião se transforma num acontecimento, isto é, maior que a soma das partes? Uma resposta é a contaminação. Somos contaminados por encontros; eles mudam quem somos e como damos lugar para outros”¹³. Disso, novas mesclas, direções e mutualidades podem emergir; “[...] a pureza não é uma opção”¹⁴. Isso dialoga diretamente com Primo

Levi, quem pensava a química como “inerentemente antifascista”, por sua “[...] valorização da impureza das combinações de elementos, em aberto contraste com a obsessão fascista de pureza. É bem provável que esse antifascismo o tenha conduzido a uma concepção da química como reserva de resistência”.¹⁵ Continua Tsing, afirmando o caráter decisivo da precariedade, pois ela nos remete ao ensinamento básico de que a sobrevivência depende de se adaptar criativamente às novas circunstâncias e questionar sobre o que significa essa sobrevivência. Esse conceito tem um sentido recorrente, seja nas fantasias estadunidenses dos programas de TV ou nas histórias de alienígenas (mas também nas perspectivas de pesquisadores que se baseiam em interesses individuais, tais como na economia neoclássica ou na genética); em outras palavras, aquele de se salvar lutando contra os outros. A antropóloga Tsing, porém, em sua investigação sobre um mundo em ruínas a partir de um cogumelo (*matsutake*), propõe que “[...] permanecer vivo — para todas as espécies — requer colaborações vivíveis. Colaborações significam trabalhar através da diferença que, por sua vez, leva à contaminação. Sem colaborações, todos morremos”.¹⁶ Daí a urgente necessidade de aprender com os mestres do cultivo. Na contramão da empobrecedora (e antes celebrada) dita “Revolução Verde”, se situam os povos indígenas no Brasil, cuja ação foi e é decisiva para o “o enriquecimento da cobertura e dos solos da floresta”, mantendo “por conta própria, por gosto e tradição, as variedades em cultivo e [observando] as novidades”¹⁷. Como no caso do *curare* para os Ashaninka, há na Amazônia uma centena de variedades de mandioca e dezenas de batatas-doces, favas e pimentas culti-

15. LESSA, 2019.

16. TSING, 2015, p. 27-28.

17. DA CUNHA, 2019.

18. Idem, *ibidem*.

19. KRENAK, 2015.

20. BUTLER, 2018, p. 79.

21. ALBERT & KOPENAWA, 2010, p. 25.

22. Os xapiri são seres-imagens ('espíritos') descritos como humanóides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos.

23. ALBERT & KOPENAWA, 2010, p. 52.

vadas pelos Kaiapó, Wajãpi, Baniwa e outros povos que, “mais do que selecionadores de variedades de uma mesma espécie”, são, “de fato, *coleccionadores*”.¹⁸

Somos compelidos, assim, a criar alianças cultura-natureza. A sobrevivência comum em vários sentidos. Contaminação e composição. Quando tantos insistem em pensar-fazer as lutas de classe apartadas das interseccionalidades, temos o exemplo da Aliança dos Povos da Floresta nos anos 1980, que reuniu seringueiros e sindicalistas revolucionários com lideranças indígenas. As práticas das lutas espantam perspectivas restritivas e insistências em se desconectar de uma riqueza de existências coletivas, de mundos vivos: “[...] quando os seringueiros suprimiram os padrões encontraram os índios”.¹⁹ Uma política de associação — em inglês, “o termo *queer* não designa identidade, mas aliança”.²⁰ Uma bruxaria universal, encontrada em todos os povos (até mesmo naqueles que tentaram de todos os modos apagá-la em suas infindáveis caças).

Em sua potente narrativa cosmopolítica, Davi Kopenawa mescla “mitos e relatos de sonhos, visões e profecias xamânicas, discursos e exortações, autoetnografia e antropologia comparativa”²¹. Uma crítica da insanidade capitalista desde a mata: “[...] no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi* que é o alimento dos *xapiri*”²². Eles levam então nossa imagem no tempo do sonho. É por isso que somos capazes de ouvir seus cantos e de contemplar suas danças durante nosso sono”²³. Como vimos antes, isso é parte do processo de formação xamânica, a “escola para realmente conhecer as coisas. Omama não nos deu livro onde estão traçadas as palavras de Teosi como o dos brancos. Ele fixa suas falas no interior

de nosso corpo”²⁴. Isso envolve uma outra concepção de política — cósmica, pois a floresta é viva e habitada por espíritos, contendo uma trama de coordenadas sociais e intercâmbios cosmológicos que garantem sua existência.

Nesse contexto, Davi zomba de nós ao dizer que “os brancos, eles, não sonham tão longe quanto a gente. Eles dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e cochilam como antas ou tartarugas. É por isso que não logram compreender nossas palavras”²⁵. Num universo capitalista em que falta tempo para dormir e sonhar, onde o sono se torna até parte de uma indústria da saúde²⁶, urge o sonho como cura, oráculo e premonição, o trabalho sobre si e as visões oníricas – experimentar como caminho de sobrevivência e invenção de conexões. Urge imaginação política, sonhos de liberdade e libertação, desde o clássico discurso de Martin Luther King em 1963 aos sonhos proféticos de dignidade comum para a rede de seres vivos. Sonho-luta. Como vimos, “alguns dos frutos mais brilhantes da cultura humana têm de fato raízes na terra negra, com plantas e fungos”.²⁷ Escrevendo no ano da Comuna de Paris, paradigma da revolução proletária, Nietzsche clama, em *O nascimento da tragédia*, por uma outra vertente de reviravolta e subversão, da energia inventiva (natureza-cultura) da embriaguez, na “alegre necessidade da experiência onírica”.²⁸ Rios que podem confluir? Viagens, ritos, políticas dionisiacas.

24. Idem, p. 52.

25. Idem, p. 412.

26. RIBEIRO, 2019.

27. POLLAN, 2002, p. 178.

28. NIETZSCHE, 2015 [1872].

Referências bibliográficas

ASARADURA. *Notes de voyage contre le TAV*: été 2011-printemps 2015. s/e, 2015.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018 [2015].

COLLECTIF MAUVAISE TROUPE. *Contrées: histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No Tav dans le Val Susa*. L'éclat, 2016.

DA CUNHA, Manuela Carneiro. “Povos da megadiversidade: o que mudou na política indigenista no último meio século”. *Revista Piauí*, n.148, janeiro de 2019.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon, 2010.

KRENAK, Ailton. *Encontros*. Organização de Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

LESSA, Renato. “Primo Levi transformou em arte relato sobre horror de Auschwitz”. *Folha de S. Paulo*, 27 de julho de 2019.

MORIZOT, Baptiste. *Les diplomates: cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*. Marseille: Wildproject, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [1872].

POLLAN, Michael. *The botany of desire: a plant's-eye view of the world*. New York: Random House, 2002.

RIBEIRO, Sidarta. *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.

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

VIDALOU, Jean-Baptiste. *Être forêts: habiter des territoires en lutte*. Paris: La Découverte, 2017.





BRASIL: PLANTA, COR OU MERCADORIA?

Bianca Barbosa Chizzolini

Outrora, arriscava-se a vida nas Índias ou nas Américas para trazer bens que hoje nos parecem irrisórios: pau-brasil (donde Brasil), corante vermelho, ou pimenta, pela qual, no tempo de Henrique IV, tinha-se tal loucura, a tal ponto que a corte guardava-a em grãos em bonbonnières, para mascar. Esses choques visuais ou olfativos, esse alegre bálsamo para os olhos, essa deliciosa ardência na língua acrescentavam um novo registro ao teclado sensorial duma civilização que não desconfiava de sua própria sensaboria.

Claude Lévi-Strauss, “Tristes Trópicos”.

A interrogação inicial que intitula o texto advém dos muitos sentidos contidos na palavra que dá nome ao nosso território: se refere à história da exploração colonial do Brasil, das origens mercantis de sua fundação e, incontornavelmente, aponta para a atualidade da relação predatória com a vida vegetal no país.

O pau-brasil, *Paubrasilia echinata*¹, é uma árvore cujo caule duro e de difícil abate foi a primeira matéria-prima tintorial do continente americano comercializada na Europa a partir do século XVI. A árvore, entretanto, não foi a primeira a receber o termo “brasil” em seu nome, visto que a apreciação da cor vermelha em diferentes lugares é muito anterior à empresa mercantil daquele século.

O gosto pela cor vermelha fora notado entre indígenas que habitavam a costa brasileira. Em ao menos três trechos da famosa carta de Pero Vaz de Caminha enviada ao rei D. Manuel I, o cronista descreve indígenas com seus corpos “quartejados daquelas tinturas” provenientes de um ouriço verde cujos pequenos grãos vermelhos eram esmagados se desfazendo “na tinta muito vermelha de que andavam tingidos. E, quanto mais se molhavam, tanto mais vermelhos ficavam”.² Trata-se de uma referência às sementes do fruto do urucum (*Bixa orellana*).

Embora o gosto pelo rubro seja notável no passado e no presente, e em pontos tão distintos do globo, não se pode dizer que seja o mesmo vermelho a cor capaz de mobilizar as mesmas relações e produzir os mesmos efeitos. Entre diversos povos indígenas no Brasil, o pigmento avermelhado é apreciado e largamente empregado em pinturas corporais, tinturas de cabelo e confecção de máscaras³, dentre outros muitos usos.

1. Angiosperma da família das leguminosas e da subfamília *Caesalpinioideae*, uma das três grandes subdivisões das leguminosas.

LIMA, LEWIS & BUENO, 2002, p. 48.

2. CAMINHA, 1963, p. 6.

3. PINTO, 2001.

4. DEMARCHI, 2019.

5. Instituto Socioambiental (ISA), s/a.

O pigmento do urucum é parte fundamental de dimensões rituais, profiláticas, de cultivo, terapêuticas, relacionais, protetivas, festivas e estéticas⁴ em diferentes grupos indígenas. Ele é utilizado em rituais de puberdade feminina pelos Nambiquara (situados nos Estados de Mato Grosso e Rondônia) e Manchineri (região sul do estado do Acre no Brasil e outros pontos no Peru e Bolívia); entre os Kalapalo (habitantes da região do Alto Xingu), o urucum é matéria-prima para a feitura de adornos; é pigmento tintorial do algodão utilizado na produção de roupas entre indígenas Kulina (nas margens dos rios Juruá e Purus, Amazonas); os Nawas (no estado do Acre) empregam o urucum como corante de alimentos, como tinta corporal, adornos e cestarias; entre os Uru-eu-wau-wau (habitantes da Terra Indígena Uru-eu-wau-wau, Rondônia), o urucum é utilizado como repelente de insetos e também como pintura corporal.⁵

Urucum e pau-brasil originaram dois vermelhos saídos de uma mesma terra, e nos mostram como uma mesma cor pode ser atravessada por caminhos históricos e sentidos cosmológicos muito diversos. Como veremos ao longo dessa jornada rubra e púrpura, a relação aniquiladora com o lenho tintorial e com os indígenas, convertidos em mão de obra escravizada para extração da madeira, foi mais determinante sobre o batismo do Brasil que o rubro vivo do fruto espinhoso.

Em outro contexto, as cores vermelha e púrpura também tiveram importantes significados no mundo antigo; eram profundamente apreciadas, moviam importantes rotas comerciais por terra e mar, e sua obtenção era cara e laboriosa. O uso do véu vermelho por mulheres recém-casadas na Roma Antiga indicava a perda da virgindade; entre guerreiros espartanos, as túnicas

rubras encobriam seus ferimentos e exaltavam “sua paixão bélica”; já a utilização de tecidos tingidos com matizes rubros, e com a raríssima púrpura, se destinava exclusivamente aos soberanos e altos dignitários dos impérios mesopotâmicos, conferindo superioridade material e espiritual em relação aos demais.⁶ A cor púrpura antecedeu a utilização dos pigmentos avermelhados de origem vegetal e animal (mas não dos minerais), e durante muito tempo foi uma tecnologia tintorial sob monopólio dos fenícios. Sua obtenção se dava através de uma complexa manipulação do líquido viscoso presente nas glândulas de alguns moluscos marinhos gastrópodes do mar Mediterrâneo, sobretudo *Bolinus brandaris*, *Hexaplex trunculus*, *Murex* sp., *Purpura lapillus* e *Thais haemastoma*.⁷ O prestígio e a suntuosidade terrena e espiritual atribuídos à púrpura impulsionaram a valorização de outros materiais capazes de produzir tons vermelhos, cuja durabilidade, estabilidade e amplitude de matizes eram aspectos bastante valorizados: quanto maior a variedade de cores, a adesão do pigmento às fibras e o labor para sua produção, maior era o seu valor de mercado. A fêmea do inseto *Kermes vermilio*, parasita do espinhoso arbusto carrasqueiro mediterrâneo, a cochonilha da Armênia (inseto do gênero *Porphyrophora*), os líquens conhecidos pelo nome genérico de urzela (do gênero *Rocella*) e a herbácea rúbia (*Rubia tinctorum*) também proporcionaram diferentes e cobiçados tons avermelhados.⁸

A partir do século XII, o comércio mediterrâneo com o Oriente dá início à circulação de uma madeira da qual se obtém a cor vermelha, trata-se da *Caesalpinia sappan*, árvore originária da Índia e de Sumatra. Durante sua circulação na Itália, à época um importante polo têxtil da Europa, a leguminosa

6. ROQUERO, 2002.

7. Idem.

8. Id., ibid.

9. Id., *ibid.*

10. BUENO, 2002.

11. *Idem.*

era chamada de *verzi* (pelos venezianos) e *verzini* (pelos toscanos), já os genoveses se referiam à ela como *brazilio*, *brazil*, *brasileto* e demais nomes cuja raiz referia à cor vermelha.⁹

A história etimológica de “brasil”, contudo, é ainda mais antiga e complexa que as denominações supramencionadas, e seu início pode ser remontado aos fenícios citados anteriormente. O laborioso processo de extração da cor púrpura exigia, dentre outras coisas, o uso de óxido de estanho, um minério de cor avermelhada extraído e comercializado pelos celtas, especialistas em mineração e metalurgia. O estanho era por eles chamado de *breazail*, ou vermelhão. Posteriormente, na mitologia céltica, a palavra deu nome à ilha paradisíaca e perdida ocupada pelos fenícios com o término da comercialização de púrpura: Hy Breazil, que significava “nação dos vermelhos”, ou ainda, “lugar onde vivem os descendentes de vermelho”.¹⁰

A palavra passou por inúmeras ressignificações semânticas, e a imagem da ilha lendária perdida no Atlântico povoou o imaginário e a cartografia europeia entre os séculos XIV e XVIII. Uma das possíveis explicações para a palavra “brasil” ter batizado nosso atual território reside justamente na relação entre o imaginário cartográfico da época e a chegada dos portugueses a terras localizadas na mesma porção do Atlântico onde se situava a ilha mítica.¹¹ Os povos indígenas Tupi, habitantes da costa, embora não destinassem a madeira para tingimento, também nomeavam a árvore segundo seus atributos tintoriais: ibirapitanga (ybirá: pau ou árvore; pitanga: vermelho). De um modo ou de outro, os diferentes caminhos históricos do nome têm em comum a cor vermelha, não necessariamente o pau-de-tinta das Américas.

Voltemos ao antecedente do pau-brasil. A cor produzida pelo *C. sappan*, ou brasil-asiático, era pouco sólida, porém muito versátil, permitindo a imitação dos valorizados tons purpúreo e carmim; esta característica, associada a seu baixo preço quando comparado aos demais colorantes rubros, facilitou sua aceitação no mercado têxtil e logo passou a fazer parte de muitas receitas das cores mais utilizadas na Europa renascentista.¹²

O lenho tintorial americano adentra a história ocidental das cores e tintas naturais no fim do século XV, quando Cristóvão Colombo identificou a planta no atual litoral da Venezuela.¹³ Poucos anos depois, a Coroa portuguesa, com base no Tratado de Tordesilhas, determinou o monopólio sobre a extração e a comercialização da *Paubrasilia echinata*, inaugurando, na colônia, o primeiro ciclo econômico que influenciou diretamente seu posterior batismo como Brasil.

O nome de uma série de territórios explorados por Portugal seguiu a lógica dos topônimos coloniais, ou seja, nomes próprios de lugares e países segundo uma lógica mercantil. A história e a procedência dos nomes geográficos de diferentes porções litorâneas do continente africano aludiam à mercadoria ali explorada: Costa do Marfim, Costa dos Escravos, Costa da Mina e Costa do Ouro.¹⁴ Seguindo a mesma lógica, Costa do Brasil foi, provisoriamente, um dos nomes dados à região de extração do mais novo produto tintorial para o mercado têxtil europeu.

Ao longo de 375 anos de exploração mercantil da planta, foram derrubadas legalmente e por contrabando 70 milhões de árvores.¹⁵ A exploração intensiva da árvore fez dela símbolo de uma série de infelizes pioneirismos: representou o primeiro ciclo econômico extrativista da colônia; foi a primeira

12. Cf. ROQUERO, 2002, p. 192-197.

13. BUENO, 2002.

14. *Id.*, *ibid.*

15. MARANHÃO & MATEOS, 2016.

16. BUENO, 2002, p. 24.

17. DEAN, 1996.

18. CANÇADO, 2017.

matéria-prima de exportação e o primeiro produto contrabandeado; representa o primeiro e mais longo monopólio estatal; inaugurou a privatização na América portuguesa; foi o primeiro produto tributado e originou o primeiro cartel; e, desafortunadamente, foi a primeira espécie ameaçada de extinção do país.¹⁶

A exploração colonial do pau-brasil parece simbolizar a estranha forma pela qual um certo imaginário nacional difuso, porém amplamente difundido, se relaciona com as plantas. O país leva o nome de uma árvore e tem por hábito admirar e elogiar seus atributos naturais — associados à própria identidade nacional e às cores de sua bandeira —; entretanto, se relaciona de maneira vil e predatória com a vida vegetal e todas as relações interespecies do qual é parte. Tal configuração múltipla e vicejante é insistentemente apresentada como mera paisagem, pensada como recurso e tratada como mercadoria.¹⁷

Sob um irrefreável movimento de autocolonialismo¹⁸, devasta-se o que resta da Mata Atlântica, a monocultura de soja, eucalipto e milho, a pastagem, madeireiros, grileiros e garimpeiros rapidamente avançam em direção à Amazônia e recebem aval do Estado para dilapidar vastas porções de vida pulsante e ameaçar os povos da floresta. A guerra colonial avança perversamente, a favor de algumas plantas e contra outras, em direção aos corpos indígenas, suas terras e seu subsolo.

Não faltam exemplos da atualização dos processos históricos de negociação da vida vegetal do país, associados ao desprezo pelos povos originários: a ação orquestrada de atear fogo a florestas em agosto de 2019, episódio que ficou conhecido como

Dia do Fogo; o enfraquecimento sistemático das políticas e órgãos públicos de proteção ambiental; ataques reiterados aos direitos de populações tradicionais — e a demora na criação de uma política de saúde emergencial voltada a esses grupos durante a pandemia de Covid-19; e, por fim, o aumento vertiginoso da liberação de uso de agrotóxicos. Esses são apenas alguns exemplos da agenda neocolonial e desenvolvimentista em curso; agenda que não foi inaugurada no governo Bolsonaro, mas que encontra nele sua inflexão mais destruidora.

Retirando daquilo que se convencionou chamar “natureza” qualquer intencionalidade, história, agência¹⁹, dentre outros atributos, reiteramos a ideia de que tais características são exclusivamente humanas, e não compartilhadas por outros não humanos.²⁰ Guiados pelas lentes do eurocentrismo e etnocentrismo fundantes da colonização do continente, vemos tal emaranhado de vida como um problema a ser extirpado, ou uma “herança inerte”.²¹

A extrema direita, articuladora e executora dos atuais processos de devastação e morte no país, brada que a bandeira brasileira jamais será vermelha, referindo-se à adoção do regime comunista e aos ideais de igualdade e justiça social. Ironicamente, contudo, somos vermelhos de “nascença”, cromaticamente falando. O nome de nosso país é parte incontornável da história mercantil dessa cor, bem como dos atravessamentos de séculos de exploração humana e vegetal. Em 2020, o mundo não ignorou as imagens de um país cujo nome e território ardiam em chamas. Urge invertermos tais imaginários coloniais e encararmos verdadeiramente a condição de sujeito, e não de objeto, deste país aparentado de uma árvore.

19. Para saber mais sobre “agência”, cf. Introdução, p.5.

20. Id., ibid, p. 120.

21. Id., ibid, p. 119.

Bianca B.
Chizzolini
*Planta,
cor ou
mercadoria?*,
2021
Bordado
sobre
tecido,
tingimento
natural,
costura,
carimbo,
pau-brasil,
miçangas e
milagritos
156 x 96 cm



Buscando problematizar este imaginário de natureza como um domínio exterior, objetivo, passivo, bem como afirmar sua dignidade política, apresento a peça ao lado como um experimento conceitual e artístico em suporte têxtil. Apostando na agência e existência política das plantas (assim como de outros seres não humanos), escrevi com a planta um texto-tecido; pesquisei, tingi e costurei ao mesmo tempo para experimentar outros modos de pensar e criar relações. Inspirada pelo ofício dos mestres tingidores dos séculos passados, tingi diferentes tecidos buscando alcançar a maior variedade possível de matizes avermelhadas e purpúreas com os materiais de que eu dispunha, explorando, assim, uma das características históricas determinantes da ampla adesão a tais corantes: sua gama de cores.

A peça envolveu a lavagem dos tecidos, banho de mordente, banho de fixador, tingimento das fibras com pau-brasil e grana cochonilha, bordado, carimbo e costura. Bordei um conjunto de elementos gráficos em diálogo com o texto: um ramo de folhas da *Paubrasília echinata*, os termos do percurso etimológico da palavra “brasil”, uma frase de Cristóvão Colombo sobre os recursos do Novo Mundo, lascas de madeira tintorial e uma representação cartográfica do século XVI com referência ao pau-brasil.

O texto-tecido é um dispositivo de pesquisa intimamente vinculado aos aspectos materiais e manuais das tinturas naturais; uma investigação feita pelas mãos, e uma maneira de valorizar saberes tradicionalmente femininos quanto ao seu conteúdo, prática cotidiana e expressividade material. Expe-

22. CHIZZOLINI, Bianca B. *Páginas de furar, dobrar e atravessar: reflexões iniciais sobre um caderno de campo têxtil*. (manuscrito no prelo).

23. AZEVEDO, 2016; BRUNO, 2019; KUSCHNIR, 2014; INGOLD, 2013; FERIANI, 2017; PÉREZ-BUSTOS & GUTIÉRREZ, 2015.

rimentando metodologias em suporte têxtil²², dialogo com formas de fazer pesquisa que incorporam o processo criativo como um valor caro ao fazer antropológico. Nesse sentido, me aproximo de experimentos que adotam diferentes modos de inscrição e expressão gráfica, textual, corporal, audiovisual ou tátil que privilegiam o diálogo permanente entre forma e conteúdo, narrativa e experiência, campo e teoria.²³ Meu interesse pelo mundo das coisas e da feitura se estende ao modo de fazer pesquisa. Bordar como método de investigação e de interação manifesta através do corpo (sobretudo pelas mãos, braços, pescoço, olhos e costas) o avanço paulatino de uma fazedura; a compressão densa, mecânica e corporal das etapas e procedimentos da criação de coisas artesanais; o lento e vagaroso processo de surgimento das formas e texturas.

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Aina. “Diário de campo e diário gráfico: contribuições do desenho à antropologia”. *Áltera Revista de Antropologia*, João Pessoa, v.2, n.2, 2016.

BRUNO, Fabiana. “Potencialidades da experimentação com as grafias no fazer antropológico: imagens, palavras e montagens”. *Revista Tessituras*. Pelotas, v. 7, n. 2, 2019.

BUENO, Eduardo. “Nova viagem à Terra do Brasil”. In: BUENO, Eduardo *et al.* (org.). *Pau-Brasil*. São Paulo: Axis Mundi, 2002.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a El Rei D. Manuel*. São Paulo: Dominus, 1963.

CANÇADO, Wellington. “O que diriam as árvores?”. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 11, p. 118-125, 2017.

CHIZZOLINI, Bianca B. *Páginas de furar, dobrar e atravessar: reflexões iniciais sobre um caderno de campo têxtil*. (manuscrito no prelo)

DEAN, Warren. *A ferro e fogo. A história e a devastação da mata atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DEMARCHI, André. “Artes da cura: pinturas corporais em alguns grupos Jê”. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, São Carlos, 11 (2), pp. 142-166, 2019.

INGOLD, Tim. *Making: anthropology, archeology, art and architecture*. London and New York: Routledge, 2013.

FERIANI, Daniela. *Entre sopros e assombros: estética e experiência na doença de Alzheimer*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2017 (tese de doutorado em Antropologia).

Instituto Socioambiental (ISA). *Povos indígenas do Brasil*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org>. Acesso em: 12 abr. 2021.

KUSCHNIR, Karina. 2014. “Ensinando antropólogos a desenhar: uma experiência didática e de pesquisa”. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v.3, n.2, 2014.

LIMA, Haroldo C. de; LEWIS, G. P.; & BUENO, Eduardo. “Pau-brasil: uma biografia”. In: BUENO, Eduardo *et al.* (org.). *Pau-Brasil*. São Paulo: Axis Mundi, 2002.

MARANHÃO, Ricardo; MATEOS, Simone. *Pau-brasil. A cor e o som*. São Paulo: Terceiro Nome, 2016.

PÉREZ-BUSTOS, Tania; & GUTIÉRREZ Sara Márquez. “Aprendiendo a bordar: reflexiones desde el campo sobre el oficio de bordar y de investigar”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, 2015.

PINTO, Â. C. “Corantes naturais e culturas indígenas”. *Química Nova na Escola*, v. 49, 2001. Sociedade Brasileira de Química. Disponível em: <http://qnesc.sbq.org.br/online/qnesc13/v13a11.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2021.

ROQUERO, Ana. “Moda e tecnologia”. In: BUENO, Eduardo *et al.* (org.). *Pau-brasil*. São Paulo: Axis Mundi, 2002.

PREDAÇÃO VERDE

Anais-karenin

O conjunto de obras aqui apresentadas (ver figuras a seguir) discute a relação predatória da sociedade moderna com o ambiente, ao mesmo tempo em que aponta criticamente para o “imaginário verde”¹ como desencadeador de uma visão reducionista sobre a natureza e seus sistemas — dos quais os seres humanos também são parte. Na primeira obra, *Floresta*, o imaginário colonial sobre a natureza é retratado ao apontar uma conexão entre a ciência moderna e as representações de paisagem criadas durante as viagens naturalistas pelo Brasil no período colonial. O procedimento do trabalho parte de um manejo técnico-científico de oito plantas: *Deparia* sp., *Oxalis dilleni*, *Dracaena*, *Aspargos setaceus*, *Oxalis tetraphylla*, *Ruta graveolens*, *Petroselinum crispum* e *Ipoema*, das quais extraíram-se os pigmentos, produzindo, assim, um isolamento entre a cor e a folha.

A partir da identificação digital dos tons extraídos, a idílica gravura “Floresta Virgem”, do naturalista Johann Moritz Rugendas, foi tingida digitalmente. O reducionismo, tipicamente científico, e a imposição de um sentido exterior, tipicamente colonial, são ações reproduzidas nestas duas etapas do trabalho. Essa união sugere que há uma ligação direta entre o naturalismo, o pensamento colonialista e a instauração da ciência moderna, sendo estes modos de pensar antagônicos às cosmovisões de populações indígenas que viviam no Brasil antes das invasões.

Outro importante paradoxo apontado na obra está contido no título, uma vez que, etimologicamente, a palavra “floresta”, com origem no latim *forestis*, derivado de *foris* (fora), significa “mata exterior”.² Embora essa palavra seja comumente utilizada para nomear áreas verdes e seus ecossistemas, uma de suas acep-

1. “Imaginário verde” é um termo instaurado pela autora/artista para identificar movimentos recentes que, nos últimos anos, têm apontado visões reducionistas sobre a concepção de natureza, especialmente pautados pelos processos de massificação do “verde” como solução para as questões ambientais.

2. STRAUBE, 2005, p. 29.

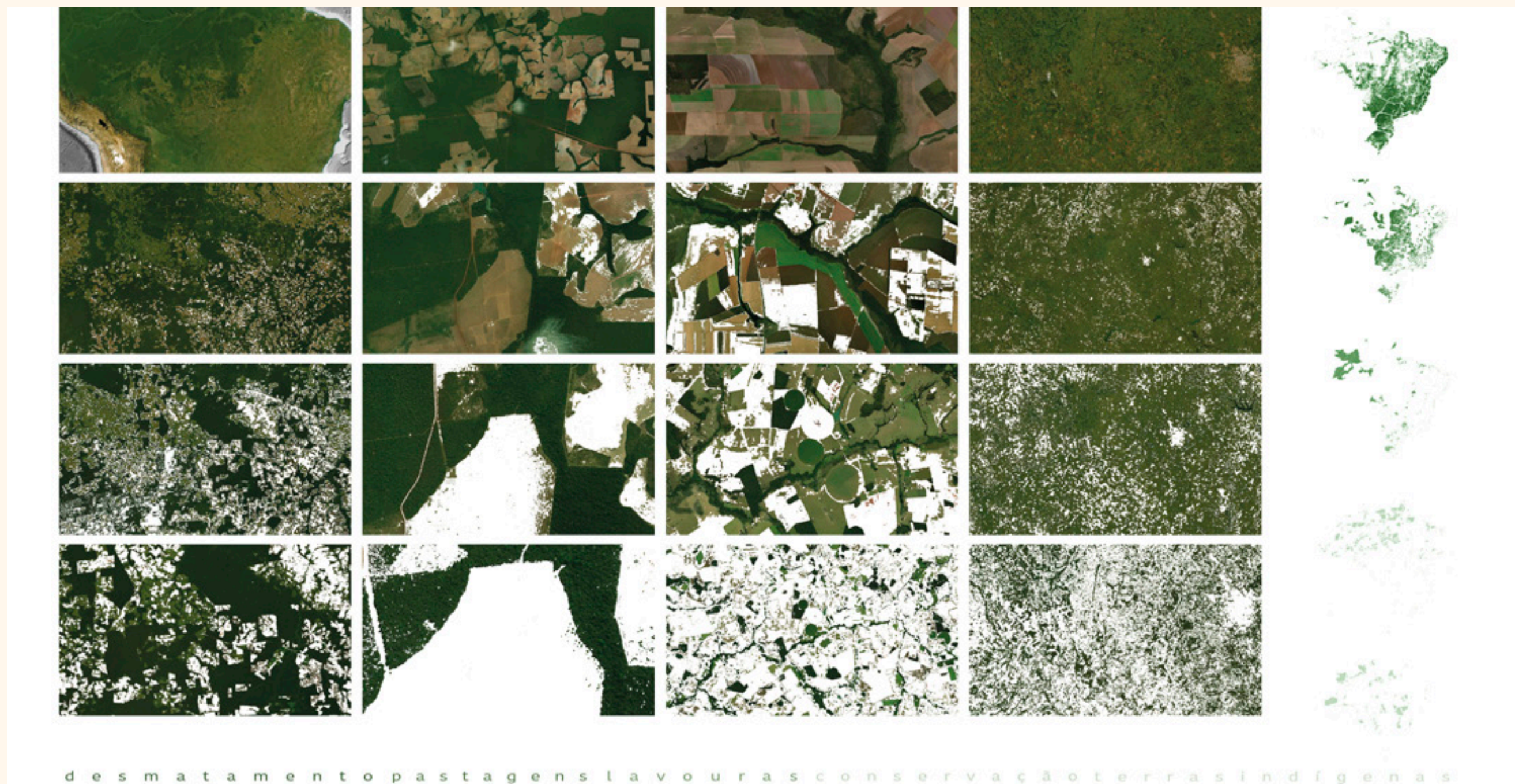


Anais-karenin
Floresta, 2020
Fotografia e imagem digital
Colaboração com o cientista Eduardo Padilha

ções designa uma interação europeia medieval com as matas, que parte do princípio do isolamento e da ausência de interação social. A intenção aqui é direcionar um olhar crítico ao fato de que muitas vezes a visão romântica da “floresta intocada” pode estar pautada pela reiteração de um pensamento colonialista e cartesiano, revelado pela dicotomia humano *versus* natureza.

Já a segunda obra, *What a Green Land, What a Geometric Green* (“Que terra verde, que verde geométrico”), ilustra bem nossas atuais interações com as matas, demonstrando os riscos incutidos no “imaginário verde”. Ao navegar pelo globo através de imagens de satélite, o Brasil pode ser facilmente identificado como um “oásis verde”. Contudo, ao aproximar a visão, a miragem se converte em imensas áreas de monocultura e pasto, recortadas por delimitações geométricas que traçam os limites dos terrenos ou os recortes das estradas. A obra é constituída por essas capturas do mapa cada vez mais aproximadas, em que as cores são gradualmente retiradas até restar apenas os pontos verdadeiramente verdes que, supostamente, se referem às áreas de matas. Esse procedimento busca reconsiderar a noção amplamente usada do “verde” como associação simbólica à ideia de “natural”. A presença e o aspecto superficial dessa cor mascaram as crescentes manipulações técnicas da natureza e do meio ambiente, sobretudo aquelas protagonizadas pelo agronegócio.

O título, *What a Green Land, What a Geometric Green*, também questiona a visão da “natureza tropical” brasileira e os diversos interesses internacionais nessa extensão territorial assolada por históricas práticas exploratórias – que transformam as formas de vida natural em recursos.



Anais-karenin
What a Green Land, What a Geometric Green, 2021
 Imagem digital

Os mapas que compõem a obra foram gerados com base nos dados do IBGE, referentes aos usos da terra em toda a extensão do território nacional, situando a presença de áreas desmatadas, regiões de pastagens, lavouras, áreas de conservação e territórios indígenas demarcados. Trata-se de uma fragmentação da presença do verde e, ao mesmo tempo, de um processo de (des)identidade brasileira, tornando o mapa do Brasil menos ou mais identificável segundo o tipo de ocupação territorial.

Por fim, a terceira e última obra, *Inside|Forest|Inside Out|Me* (“Dentro da|Floresta|Dentro de|Mim”), desloca os questionamentos apresentados aqui para um outro cenário: a floresta de Nantan-shi, situada num vilarejo de plantadores de arroz na região de Quioto, Japão. Segundo o folclorista Kunio Yanagita³, as plantações de arroz do Japão constituem a base para a compreensão da cultura originária nipônica. No entanto, a floresta de Nantan-shi, composta majoritariamente por pinus estrangeiros plantados após a Segunda Guerra Mundial — período em que a floresta nativa da região foi devastada —, nos revela muito sobre a alteração da cultura originária e os procedimentos da cultura moderna. Os moradores da região distanciaram-se completamente da floresta, devido à nova condição homogênea do pinus, não originária. Essa narrativa se expressa na obra ao lado através das linhas horizontais criadas na paisagem vertical de pinus, evidenciando a presença do gesto humano em seu ordenamento.

A seleção das três obras aqui apresentadas se inicia com variações de verde e termina com a ausência quase completa dessa cor. Essa gradação visa discutir, por um lado, a forma como a sociedade moderna vem depredando os ambientes habitados



Anais-karenin
*Inside|Forest|
Inside Out|Me*
2017
Fotografia

por plantas; por outro, o modo como simbolicamente os seres humanos reduziram sua percepção da natureza apenas ao verde, fazendo ainda um recorte utilitário e seletivo do tipo de verde que interessa às atividades econômicas, ou à manutenção de uma ideia de “natureza intocada”. Tal raciocínio anula a importância das inúmeras relações sistêmicas que poderiam coabitar os ambientes verdes, inclusive com a presença humana.

Referências bibliográficas

STRAUBE, Fernando C. “Mata ou Floresta?”. *Revista Atualidades Ornitológicas*, n. 128, nov. 2005.

YANAGITA, Kunio. *The legends of Tono*. Trad. Morse A. Ronald. Lexington Books, 2008.



SABERES EM DIÁLOGO PARA O ENSINO DE BOTÂNICA

Ronaldo Andrade dos Santos

Sou o Barão Sigismundo de Kernoberg, seu vizinho, botânico de vocação, profissão e tradição, membro da Academia de Estocolmo, e comissionado pelo governo da Suécia para estudar a flora da América do Sul. V. Ex.^a dispensa a minha biografia? [...] Direi somente que o tio de meu tio foi botânico, meu tio era botânico, eu botânico, e meu sobrinho há de ser botânico.

Joaquim Maria Machado de Assis, *Lição de Botânica*.

A pergunta de partida para as reflexões discutidas neste livro é a seguinte: as plantas são elementos da natureza ou elementos da cultura? A modo de exemplo, a espécie denominada cientificamente *Euterpe oleracea*, uma angiosperma da família Arecaceae, mais conhecida como açaí, é uma palmeira cespitosa com até 25 perfilhos por touceira. Além de seus aspectos classificatórios, também é conhecida por outras sensibilidades. O açaí exerce grande influência na cultura local amazônica. Diz-se, por exemplo, de uma lenda sobre a origem da palmeira que relaciona escassez de alimentos, sacrifício de crianças e a feliz descoberta do fruto pela ação benevolente de Tupã sobre a filha do cacique, Iaçã.¹

Também há referências à palmeira em músicas compostas por mestres de carimbó no estado do Pará, como a que se segue — gravada pelo mestre Cupijó² —, sobre a importância alimentícia do fruto: “Tio Mané foi pro mato / foi pro mato trepá / trepá no açaizeiro / foi trepá pra apanhar / açaí do pretinho / pretinho farol / pra juntar na farinha / e pra fazer mingau / êta mistura gostosa / que me ajudou a viver / mingau de açaí com farinha é prato do pobre / não pode esquecer”.

Além disso, da cadeia produtiva do açaí, por exemplo, resulta uma série de categorias profissionais, tais como peconheiro, carregador, juntador, o marreteiro de beira e de rio, vendedor, machineiro, distribuidor, produtor etc. Até que ele chegue ao consumidor final, seja nas cidades amazônicas ou demais cidades do Brasil e do mundo, cria-se uma miríade de histórias sobre este fruto. Não obstante, muitos saberes são produzidos, contados e recontados em torno desta planta tão singular.

1. RULI, s.d.

2. CUPIJÓ, 2014.

Se você consome açaí com farinha ou granola, com peixe-frito, com ou sem açúcar, como prato principal ou sobremesa, para ir à academia ou descansar em uma rede, ou se simplesmente estuda e pesquisa sobre este vegetal, você faz parte dessa rede de histórias e saberes. O que pretendo dizer aqui, é que a nossa relação com a biodiversidade, condensada nesta planta, está sempre vinculada a um contexto: “O que fazemos com as memórias bioculturais presentes em torno dos vegetais?”

Como nos diz o antropólogo Philippe Descola, a maior parte das coisas que nos cercam, incluindo os humanos e as plantas, são *naturais* e *culturais* ao mesmo tempo.³ Assumindo esse pressuposto como verdadeiro, quais implicações teríamos sobre as formas de ensino e aprendizado acerca do que corriqueiramente chamamos “meio ambiente”, em especial, sobre a educação botânica?

Parto da consideração de que, historicamente, fundamentamos nossas perspectivas educacionais em posições marcadamente disciplinares: ciências naturais, ciências sociais, matemática, comunicação etc. Demos relevância às formas de saber o mundo ditadas pela sistematização e acúmulo de conhecimento científico, a exemplo, o saber produzido pela ciência ocidental. Considerando, portanto, a necessidade de diálogo entre os diferentes saberes, a necessidade de abertura a outros modos de relação com os seres não humanos, as plantas em especial, planejo discutir aqui outros modos de pensar a botânica e seu ensino.

Para nos ajudar nessas reflexões, introduzi este texto com um trecho da peça teatral de Machado de Assis, *Lição de Botânica*, de 1906, que apresenta a figura de um pesquisador detentor de um título nobiliárquico, o Barão de Kernoberg, aquele

que não perde nenhuma oportunidade de falar sobre sua profissão a qualquer interlocutor, utilizando-se, a todo momento, de termos científicos, com ênfase destacada a uma linguagem apartada dos usos cotidianos da língua.⁴

Ciência e senso comum se encontram em diferentes cenas e produzem uma certa representação estereotipada acerca desse perfil de pesquisador botânico, que domina normas, técnicas e nomenclaturas muito distantes, digamos, de um conhecimento do dia a dia. Interessa-me, aqui, utilizar esse personagem para pensar tal sobrevalorização de designações e nomenclaturas quando essa ciência, a botânica, é abordada em atividades pedagógicas.

Não obstante, para estabelecer um contraponto, há uma discussão sobre um possível afastamento terminológico, historicamente acumulado, sobre o mundo vegetal, cuja abordagem atual contempla diferentes termos, tais como “inteligência vegetal”, cunhado pelo biólogo italiano Stefano Mancuso em *Revolução das plantas*.⁵ Para Mancuso, o nosso olhar tradicionalmente científico e zoocêntrico sobre o mundo biológico não nos permite perceber a sofisticação em memória e aprendizado oriunda de nossa experiência com as plantas:

[...] As plantas não são capazes apenas de viver; elas são capazes de sentir. [...] E também são capazes de realizar comportamentos maravilhosos e complexos que podem ser descritos apenas com o termo inteligência.⁶

Em sua obra, manifesta-se um universo de possibilidades inspirado no modo ou, em suas próprias palavras, na “inteli-

4. MACHADO DE ASSIS, 1994.

5. MANCUSO, 2017.

6. MANCUSO, 2010.

gência” com que os vegetais solucionam seus problemas, desenvolvendo estratégias de adaptação e sobrevivência.

Tem-se renovado, portanto, essa discussão sobre a complexidade do mundo vegetal, que extrapola o sentido meramente biológico e classificatório, apontando para fato de que o desentendimento social profundo em relação às plantas provém de um equívoco que precisa ser corrigido, por isso Mancuso estende suas observações para possíveis modelos de construções sociais e políticas baseadas no universo vegetal.

Essa aproximação entre o mundo vegetal e o mundo humano vislumbra uma botânica como ciência, portanto, as próprias plantas como seres vivos, não como elementos distantes, desprovidos de uma articulação com a cultura humana; tampouco as reduz a meros elementos do mundo natural; trata-se de uma aproximação que lhes confere a inteligência e a complexidade que necessitam ser reconhecidas, inclusive no âmbito de ensino.

A indígena amapaense Ajāreaty Wajāpi comenta que:

Quando a gente vai plantar banana, a gente tem que conversar com ela para plantar, disseram os nossos avós antigamente. É assim que a gente fala: “Você faz seu cacho igual ninho de caba, bem comprido (*kavu poku pẽ sikõ ne ‘anee’*)”. [...] Antigamente minha mãe conversou comigo, por isso que hoje eu sei cultivar essas plantas.⁷

Esta fala nos permite discutir sobre essa outra ordem de aprendizagem dos saberes botânicos, como forma exemplar de que há diferentes maneiras de se conhecer o mundo, e de que os modos particulares com que as culturas humanas produzem, sistema-

tizam e transmitem conhecimentos sobre as plantas são tão diversos quanto a própria dimensão da biodiversidade.

Conforme elaborado pela antropóloga Joana Cabral de Oliveira em suas reflexões produzidas entre os Wajāpi, grupo Tupi-Guarani, os saberes e os enunciados sobre as plantas que compõem a floresta podem ser compreendidos como um fio condutor para o entendimento dos modos de conhecê-la.⁸ Assim, as formas de classificação vegetal elaboradas socialmente, seus aspectos de transmissão de conhecimento sistematizado e as cosmovisões Wajāpi com as diferentes “gentes-planta” são por si só muito eloquentes sobre essa unidade natureza-cultura.

Acresce-se à discussão, ainda, uma extensão à pergunta anterior: é possível pensar novas perspectivas de ensino sobre as plantas de modo a assumir o diálogo entre saberes, científicos e tradicionais, como um instrumento necessário para uma aprendizagem significativa?

Penso ser justificável o uso das possíveis dissensões entre os saberes como estratégia educativa por entender que, a despeito das diferenças que tornam incomensuráveis e incomparáveis os saberes tradicionais e saberes científicos, ambos são formas abertas e inacabadas de procurar entender e agir sobre o mundo.

A obra de Claude Lévi-Strauss busca transcender essa oposição atribuída entre o sensível e o inteligível, mobilizando essas categorias no âmbito dos signos. A relação entre eles é de expressão mútua, ou seja, combinam-se na experiência humana criando uma via intermediária entre o pensamento lógico e a percepção estética.⁹

O pensamento botânico ameríndio, por exemplo, apresenta inequívocas oposições e aproximações sobre as nossas pró-

10. SAUVÉ, 2004.

11. LEFF, 2011.

prias formas de pensar a natureza, sendo uma das dissensões a oposição entre a lógica do conceito, para o conhecimento científico, e a lógica das qualidades sensíveis, para os conhecimentos tradicionais.

Trazendo para o contexto educacional atual, essa discussão pode apresentar um viés educativo articulador das diferentes percepções sobre o meio ambiente. Além disso, pode contribuir para a consolidação de uma abordagem educativa crítica, baseada em uma práxis transformadora que dialogue com conhecimentos de diferentes ordens.

A título de exemplo, as correntes etnográfica e humanista em educação ambiental discutidas pela pesquisadora Lucie Sauvé atribuem uma ênfase particular ao caráter cultural da relação de uma comunidade humana com a biodiversidade em sua realidade concreta; e articulam dimensões históricas, políticas, econômicas, ecológicas e estéticas da experiência humana com o meio ambiente, produzindo um elo entre a criação material humana e a natureza.¹⁰

Pode-se pensar, neste sentido, em uma prática pedagógica escolar que elabore o que o sociólogo ambiental Enrique Leff denomina *saber ambiental local*, ou seja, aquele que pode ser encontrado nas interações dos sujeitos e suas culturas, nas suas interpretações e cosmovisões sobre a natureza, na sua compreensão de mundo, nas suas mitologias, teorias e tecnologias, mesclado com aqueles provenientes de outras fontes externas à determinada comunidade.¹¹ Ao indivíduo, permite-se um processo reflexivo de recriação e reapropriação do mundo que passa pelo reconhecimento de seu próprio conhecimento.

É sob esse ponto de vista que o sociólogo Pedro Jacobi dirige a discussão sobre a necessidade de pensar as comunidades de aprendizagem locais em suas vivências singulares, integrando as ações educativas aos contextos ambientais apropriados, de forma consciente.¹² Tal movimento de aprendizagem social possibilita às comunidades o reconhecimento de seus problemas socioambientais, a assunção da responsabilidade sobre o seu território, bem como o enfrentamento político de suas próprias questões, potencializado por um saber que é dialógico e complexo.

Desejando que estas palavras tenham sido estimulantes para ensinar uma reflexão do ensino sobre as plantas e sobre o meio ambiente de acordo com peculiaridades sociais e culturais, permito-me finalizar esse texto com o que o educador brasileiro Paulo Freire julga ser essencial e jamais desprezado pela prática educativa crítica, dialógica e progressista: as tarefas de propiciar aos sujeitos, educandos e educadores, em suas relações uns com os outros e com a natureza, a experiência profunda de assumir-se e de reconhecer-se como ser inacabado, que se abre ao mundo e aos outros à procura de múltiplas respostas.¹³

12. JACOBI, 2013.

13. FREIRE, 2000.

Referências bibliográficas

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. “Lição de botânica”. *Obras completas*, vol. II, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

AJĀREATY WAJĀPI. Conversamos com o que a gente cultiva. [Entrevista]. In: *Povos Indígenas no Brasil*, 2011/2016. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/%22Conversamos_com_o_que_a_gente_cultiva%22. Acesso em: 14 set. 2021.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. *Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012 (tese de doutorado).

CUPIJÓ, Mestre. “Mingau de açaí”. In: CUPIJÓ, M. *Siriá: mestre cupijó e seu ritmo*. Álbum digital: Analog Africa, 2014. CD, Faixa 1, 2min 53s. Disponível em: <https://analogafrica.bandcamp.com/album/siria>. Acesso em: 14 set. 2021.

DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. Trad. Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 63ª ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2000.

JACOBI, Pedro. “Governança ambiental e práticas participativas”. In: *Aprendizagem social e unidades de conservação: aprender juntos para cuidar dos recursos naturais*. (coord.) JACOBI, Pedro Roberto; XAVIER, Luciana Yokoyama et MISATO, Marcelo Takashi. São Paulo: IGEE/PROCAM, p. 96, 2013.

LEFF, Enrique. “Complexidade, interdisciplinaridade e saber ambiental”. *Olhar de professor*, Ponta Grossa, vol. 14, n. 2, pp. 309-335, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A ciência do concreto”. *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus, [1962] 1989.

MANCUSO, Stefano. *Plant Revolution: Le piante hanno già inventato il nostro futuro*. Firenze: Giunti. 2017.

_____. “A raiz da inteligência das plantas”. Palestra proferida no TEDGlobal 2010, Oxford (Inglaterra), jul. 2010. Disponível em: https://www.ted.com/talks/stefano_mancuso_the_roots_of_plant_intelligence/transcript. Acesso em: 06 out 2020.

RULI, Ângela Maria Minharro. *Lendas Amazônicas – Obras do Pará*. Biblioteca Pública do Pará. s/d.

SAUVÉ, Lucie. “Una Cartografía De Corrientes En Educación Ambiental”. In: Sato et al. (Orgs). *A pesquisa em educação ambiental: cartografias de uma identidade narrativa em formação*. Porto Alegre: Artmed, 2004.



SUSTENTE A FLORESTA EM PÉ, QUE O FASCISMO VAI AO CHÃO

Giovani Paiva

Nestes afiados versos
Trago um selvagem aviso
E a urgência faz preciso
Vagar pelos universos
Afetar corpos diversos
Que emaranhados estão
Na teia de comunhão
Que a vida na Terra é:
Sustente a floresta em pé
Que o fascismo vai ao chão.

Apelo à democracia
E às ciências do humano,
Observe nosso engano
Ganância que não sacia
Há fumaça em demasia
Queimada na inspiração
Plantation não é plantação
Mas deserto em Massapé:
Sustente a floresta em pé
Que o fascismo vai ao chão.

Centenárias são as árvores,
Queimam nossas ancestrais
A sustentar rios astrais
E subterrâneos mares
Mangues e Pantanaís ímpares
Enfrentando a extinção
E os coronéis que estão
A perseguir os pajés:
Sustente a floresta em pé
Que o fascismo vai ao chão.

É na terra mais profunda
Onde a força encontramos
Como Juremas, assim vamos
Procurar águas mais fundas
Para florescer fecundas
Suas veredas no sertão
Transbordando o grotão
Das chapadas aos sopés:
Sustente a floresta em pé
Que o fascismo vai ao chão.

A Onça nos solicita
Um espaço no Parlamento
Para ecoar o lamento
Que deixa a Mãe-Terra aflita
E impede de forma abrupta
A vida dos seus irmãos,
Maracajá no capão
Ou Boto no igarapé:
Sustente a floresta em pé
Que o fascismo vai ao chão.

Este mote que nos move
No caudal destas palavras
São margens que o rio lavra.
E vazantes quando chove
Permita que nos renove
Suas águas e seu trovão.
A Onça trouxe em lição
O que um Baniwa nos deu fé:
Sustente a floresta em pé
Que o fascismo vai ao chão.

Ana Gabriela Morim de Lima

É pós-doutoranda no Departamento de Antropologia da USP. Doutora e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ. Desde 2004 realiza pesquisas etnográficas e projetos de diferentes naturezas com o povo indígena Krahô (TO). É pesquisadora associada ao CEstA/USP, NAIPE/UFRJ e ao L'UMR PALOC (IRD/MNHN). Contato: morimdelima@gmail.com

Anai G. Vera Britos

É bacharel em Ciências Biológicas (UFMS) e mestra em Antropologia (UFSC). Atualmente é doutoranda em Antropologia Social pela USP. Sua linha de pesquisa versa sobre a etnologia das terras baixas sul-americanas, com um enfoque especial no Paraguai, seu país de origem. Contato: anaivera@usp.br

Anais-karenin

É artista, doutoranda em Poéticas Visuais pela USP, mestre em Arte e Cultura Contemporânea pela UERJ, tendo exposto suas obras em diversas instituições. O principal assunto de seu trabalho são os aspectos simbióticos das relações entre matéria orgânica e artificial, utilizando como ponto de partida as perspectivas animistas. Contato: anaiskarenin@usp.br | www.anaiskarenin.com

Bianca Barbosa Chizzolini

É doutoranda e mestra em Antropologia Social pela USP e bacharel em Ciências Sociais pela mesma instituição. Atualmente investiga a cultura material e a produção artesanal têxtil das *servilletas* na cidade de Oaxaca e arredores, no México. Contato: bianca.chizzolini@usp.br

Claudia Magnani

É antropóloga e doutora em Educação pela UFMG, com pesquisa nas áreas de Etnologia Indígena, processos de aprendizagem e questões de gênero, a partir do estudo etnográfico das práticas cotidianas e rituais das mulheres indígenas da etnia Tikmũ'ün-maxakali (MG). Contato: claudia.magnani@ymail.com

Daniel Cangussu

É mestre em Gestão de Áreas Protegidas na Amazônia pelo INPA. Atua há mais de 10 anos junto à Frente de Proteção Etnoambiental Madeira-Purus/FUNAI, no sul do Amazonas. Desenvolve pesquisas de ecologia histórica e etnobotânica em diversos contextos etnográficos, além de manter-se ativo na elaboração de metodologias de localização, monitoramento e proteção dos territórios dos povos indígenas isolados da Amazônia. Contato: cangussu.isolados@gmail.com

Diego Scalada

É formado em Letras Português-Latim pela USP. Colaborou como revisor dos textos originais nesta publicação. Contato: diegoscalada@gmail.com

Eliane Maxakali

Jovem mulher tikmũ'ün, Eliane é mestre na arte das miçangas, produzindo colares e pulseiras coloridas com motivos gráficos tradicionais e inovadores. É uma das desenhistas do livro *Po'op te tuthi tu kutex: cantos da embaúba do macaco-espírito* (Fino Traço, no prelo).

Giovani Paiva

Griô aprendiz, orientado pelo Mestre Alcides de Lima Tserewaptu (CEACA), é historiador (FFLCH-USP) e mestrando em Culturas e Identidades Brasileiras (IEB-USP). Investiga (re)existências indígenas em interlocução com agentes nos movimentos de retomada dos Quixelô e Kariri-Quixelô.

Contato: paiva.f.gi@gmail.com

Isabela Zangrossi

Graduanda em Ciências Sociais na FFLCH/USP, escreve para o zine Caderna Oca (www.cadernaoca.com.br).

Contato: isazangrossi@gmail.com

Jardel Jesus Santos Rodrigues

Mestrando em Antropologia Social (PPGAS/USP) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Atualmente é pesquisador do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/UFBA) e tem se dedicado à pesquisa antropológica junto aos Kiriri. Contato: jardel.rodrigues@usp.br

Jean Tible

É militante e professor de Ciência Política na USP.

Autor de *Marx selvagem* e do cordel *Marx indígena, preto, feminista, operário, camponês, cigano, palestino, trans*.

É também coorganizador de *Junho: potência das ruas e das redes; Cartografias da emergência: novas lutas no Brasil e Negri no Trópico 23°26'14"*.

Contato: jeantible@usp.br

Karen Shiratori

É pós-doutoranda no Departamento de Antropologia da USP. Doutora e mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ). Pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA) e da Unidade Mista de Pesquisa Patrimoines Locaux, Environnement et Globalisation (PALOC-IRD). Trabalha no sul do Amazonas com povos indígenas de língua arawá e tupi kagwahiva em temas como xamanismo, relações humano-planta e sociobiodiversidade.

Contato: karen.shiratori@gmail.com

Kiki Tohmé

Graduada em design gráfico, foi editora de arte de diversos títulos da editora Trip e hoje é diretora de arte para a plataforma Hysteria. Colaborou com a criação do projeto gráfico desta publicação. Contato: kiki.tohme@gmail.com

Laura P. Furquim

É arqueóloga, historiadora de formação e doutoranda no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Especializou-se em arqueobotânica amazônica e trabalha em antigas aldeias com terras pretas, sambaquis e geoglifos. Atualmente, pesquisa culturas alimentares pré-coloniais e busca construir pontes entre o passado e o presente a partir das plantas.

Contato: laura.uanda@gmail.com

Marina Vanzolini

Professora do Departamento de Antropologia Social da USP, desde 2004 realiza pesquisas junto aos Aweti, do Alto Xingu.

Contato: marinavanzolini@gmail.com

Marta Rosa Amoroso

É professora do Departamento de Antropologia da USP e coordenadora científica do Centro de Estudos Ameríndios, da Pró-Reitoria de Pesquisa CestA/USP. Suas linhas de pesquisa são: territorialidades ameríndias, relações interespecíficas na Amazônia e história dos índios na América do Sul.

Contato: mramoroso@usp.br

Rafaela Coelho de Moraes Pitombo

Graduanda em Ciências Sociais na USP.

Contato: rafaela.pitombo@usp.br

Roberto Romero

Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ). Realiza pesquisas entre os Tikmũ'ũn (Maxakali) desde 2010. É um dos organizadores do forumdoc.bh – Festival do Filme Documentário e Etnográfico de Belo Horizonte. Codirigiu o filme *Nũhũ yãgmũ yõg hãm: essa terra é nossa!* (2020).

Contato: roberomerojr@gmail.com

Ronaldo Andrade dos Santos

É doutorando em Ciências Biológicas — com ênfase em Ensino de Botânica (USP) — e graduando em Ciências Sociais (USP). Licenciado em Ciências Biológicas (UFPA), especializou-se em Educação para as Relações Etnicorraciais (IFPA), possui mestrado em Ciências Biológicas (USP) e pesquisa Educação em Biodiversidade no âmbito dos povos quilombolas presentes no Cerrado brasileiro, especialmente na região do Jalapão – TO.

Contato: rasantos@usp.br

Tâmia Maxakali

Filha mais velha de Maiza Maxakali, organizadora do livro *Po'op te tuhti tu kutex: cantos da embaúba do macaco-espírito* (Fino Traço, no prelo), Tâmia é mestre nas artes das miçangas e da tecelagem, além de confeccionar vestidos femininos coloridos e brilhantes que as mulheres usam tanto em seus momentos cotidianos e também nas festas dos Yãmiyxop. Seus desenhos ilustraram o livro organizado pela mãe.

Tânia Stolze Lima

É etnóloga e professora aposentada do Departamento de Antropologia da UFF. É autora do livro *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*, Editora Unesp, 2005.

Contato: tania.stolze@gmail.com

Tereza Kikuchi

É produtora editorial e designer. Formada em Editoração pela ECA-USP. Organizadora do livro *José Mindlin, Editor*, publicado pela Edusp em 2004. Colaborou com a diagramação desta publicação.

Contato: thkikuchi@gmail.com

Valéria Sanalios

Formada em História (USP) e em Pedagogia para a Liberdade, trabalha como editora de textos. Atuou com danças populares brasileiras na OCA-Escola Cultural e na horta indígena da aldeia Guarani do Jaraguá, SP. Colaborou com a revisão de prova desta publicação.

Contato: lelasanalios@gmail.com

Yuri Werner Winkler

Mestrando em Antropologia Social pela USP e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Trabalha com Etnologia Ameríndia e seus temas de pesquisa são parentesco, relações assimétricas, noção de pessoa e relações humano-planta entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas.

Contato: yuri.winkler@usp.br

Este livro foi publicado durante a pandemia de COVID-19, em meio a mudanças dramáticas do clima e uma preocupante crise democrática no país. As fontes usadas foram Mercury e Sora.

