

APOIO

CWESTA, LAPOD, BBM E IEB (USP)

CPEI (UNICAMP)

PALOC (IRD / MINHN)

ORGANIZAÇÃO

JOANA CABRAL DE OLIVEIRA

MARTA AMOROSO

ANA GABRIELA MORIM DE LIMA

KAREN SHIRATORI

STELIO MARRAS

LAURE EMPERAIRE

VOZES VEGETAIS

DIVERSIDADE, RESISTÊNCIAS
E HISTÓRIAS DA FLORESTA

4

VEGETAR O PENSAMENTO: MANIFESTO E HESITAÇÃO

PARTE I

10

SEMEAR A TERRA: MODOS DE RESISTÊNCIA CONTRA ~~O AGRICULTURA~~ ~~E O REACIONARISMO MODERNO~~

11

1. A voz e o silêncio

Pedro Paulo Pimenta

11

2. O vozerio da pós-verdade e suas ameaças civilizacionais

Stelio Marras

11

3. Dissonâncias vegetais: entre roças e tratados

Laure Emperaire

11

4. Agricultura contra o Estado

Joana Cabral de Oliveira

11

5. Agroecologia e a luta pela terra

Maria Rodrigues dos Santos

PARTE 2

- II **RAÍZES DA DIVERSIDADE:
SABERES LOCAIS DOS POVOS DO PASSADO E DO PRESENTE,
HISTÓRIAS DE VIDA E LUGARES DE MEMÓRIA**
- II **6. Castanha, pinhão e pequi ou a alma
antiga dos bosques do Brasil**
Eduardo Neves
- II **7. O acúmulo das diferenças: nota
arqueológica sobre a relação entre sócio e
biodiversidade na Amazônia antiga**
Laura Pereira Furquim
- II **8. Transformar as plantas, cultivar o corpo**
Gilton Mendes dos Santos
- II **9. Memórias sobre as cuias: o que contam os quintais
e florestas alagáveis na Amazônia brasileira?**
Priscila Ambrósio Moreira
- II **10. A descoberta do *manhafã*: domicilidade
e deslocamento dos Mura na floresta**
Marta Amoroso

PARTE 3

II **SOCIALIDADES VEGETAIS:
PARENTESCO, PREDÇÃO, CUIDADOS E AFETOS**

II **11. Contradomesticação na Amazônia
indígena: a botânica da precaução**

Miguel Aparicio

II **12. Especulações sobre pupunheiras
ou *cuidar com* parentes-planta**

Fabiana Maizza

II **13. Vegetalidade humana e o
medo do olhar feminino**

Karen Shiratori

PARTE 4

- II **COLHENDO OS FRUTOS:
~~CORPUS MÍTICOS, RITUAIS, CICLOS DE VIDA E REPRODUÇÃO~~**

- II **14. O mundo num ouriço de castanha: a mitopoética dos índios Apurinã e o espírito ancestral das castanheiras**
Mario Rique Fernandes

- II **15. Os modos de vida, criação e reprodução das florestas de castanhais no Alto Trombetas, Oriximiná (PA).**
Igor Scaramuzzi

- II **16. Histórias e cantos do milho krahô:
as muitas vozes do cerrado**
*Ana Gabriela Morim de Lima,
Creuza Prumkwyj Krahô e Veronica Aldé*

- II **17. As plantas ouvem a nossa voz: cantos
e cuidados rituais kaiowá**
Izaque João Kaiowá

- II SOBRE OS AUTORES
- II BIBLIOGRAFIA

- 1** [CAP. 3] Complexo sociocultural multiétnico do Noroeste amazônico (Aruak, Tukano, Maku, Amazonas)
- 2** [CAP. 3] Povo Wajãpi, Terra Indígena Wajãpi (Amapá)
- 3** [CAP. 3] Assentados, Sítio Mãe Terra, município de Iperó (São Paulo).
- 4a** [CAP. 6] Bacia do Alto Juruá, Brasil e Peru.
- 4b** [CAP. 6] Caverna da Pedra Pintada, próximo a Monte Alegre (Minas Gerais).
- 4c** [CAP. 6] Kaingang - Sítio Bonin, Município de Urubici (Santa Catarina).
- 5** [CAP. 7] Antigos povos indígenas, Rio Guaporé, Pantanal do Guaporé (Rondônia).
- 6** [CAP. 10] Povo Mura, Terra Indígena Cunhã-Sapucaia, Baixo rio Madeira (Amazonas).
- 7** [CAP. 11] Povos Banawá e Zuruahã, Terra Indígena Banawá e Terra Indígena Zuruahã (Amazonas).
- 8** [CAP. 12] Povo Jarawara, Terra Indígena Jarawara / Jamamadi / Kanamanti (Amazonas).
- 9** [CAP. 14] Povo Apurinã, Terras Indígenas Água Preta / Anari (Amazonas).
- 10** [CAP. 15] Quilombolas, Terras Quilombolas Abuí, Alto Trombetas 1 e Alto Trombetas 2 (Pará).
- 11** [CAP. 16] Povo Krahô, Terra Indígena Krahô (Tocantins).
- 12** [CAP. 17] Povo Kaiowa, Terra Indígena Panambizinho (Mato Grosso do Sul).

13 VEGETALIDADE HUMANA E O MEDO DO OLHAR FEMININO

KAREN SHIRATORI

Chieko descobriu que as violetas floresceram no tronco do velho bordo. [...] Trinta centímetros separavam as violetas de cima das de baixo. Chieko, que chegava à plenitude da mocidade, às vezes perguntava a si mesma se elas se encontrariam algum dia. Será que se conheciam?, pensava ela. O que significaria, entretanto, “encontrar-se” e “conhecer-se” para as violetas?

— YASUNARI KAWABATA, *Kyoto*

ÁRVORE-FLAMA

“Eu acredito que os humanos deveriam ser plantas” é o verso do poeta modernista Yi Sang que inspira o romance *A vegetariana*, da sul-coreana Han Kang. Para ela, aproximar-se das plantas é negar a humanidade e sua violência, a partir de uma perspectiva feminina feita, a um só tempo, da renúncia obstinada de comer carne, acompanhada do espanto e do sadismo masculinos, e da transformação da mulher em árvore, ou melhor, árvore-flama. Para o poeta Yi Sang, por seu turno, aproximar-se das plantas é a expressão de uma escolha pacifista, um afastamento dos horrores perpetrados pelo colonialismo japonês do início do século XX; os humanos são fonte de violência, e as plantas, na perspectiva masculina, o refúgio do horror imperial e possibilidade de conciliação.

Para a vegetariana, protagonista do romance de Han Kang, tudo se inicia com um sonho que retorna insistente, despertan-

do-a de assalto, e a leva a jogar fora, em gestos maquinais e movidos por uma repulsa da sensação de ter eventualmente matado, tudo o que continha carne em sua geladeira. De início a história é narrada pela voz do marido, que discorre estupefato sobre a mudança incompreensível dos hábitos alimentares da mulher, ou melhor, de como os sonhos a fizeram uma esposa inadequada para ele, antes acostumado em não ver nela nada de especial, nenhum defeito em particular, tampouco qualquer encanto. O romance prossegue numa segunda parte cujo foco é a mancha mongólica que a vegetariana conserva em seu corpo. Uma flor azul desabrochando, uma grande pétala azul sobre a pele ou, talvez, uma marca verde como um resquício de fotossíntese; a mancha mongólica é qualquer coisa de vegetal anunciando uma existência cada vez mais forasteira, que não se podia mais dizer humana, contudo, nem por isso animal; antes, era alguma coisa intermediária, um vegetal ao mesmo tempo animal e humano. As flores que desabrocham em sua pele indicam uma fusão sem volta, e ela, coisa mutante, corpo desprovido de desejo, passa a buscar a companhia do sol e dos seres vegetais.

A imagem da transformação do corpo da mulher em árvore é precisamente o tema que este texto introduz, ao refletir sobre o devir-planta: “Nem metáfora, nem metamorfose, um devir é um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele cria, extraindo-os da relação que os definiam para associá-los através de uma nova ‘conexão parcial’” (Viveiros de Castro 2015: 184). Liberação do modelo antropomórfico, abertura à herborização, manifestação da vegetabilidade oculta na hierarquia que escalona os seres rebaixando e, na mesma levada, subsumindo as plantas às figuras humana e animal. O livro de Han Kang é um experimento de liberação feminista de uma mulher que recusa sua humanidade, uma vez que o humano é o lugar da aniquilação do outro, mas que nem por isso encontra nas plantas uma conciliação ou uma resignação à violência; aos olhos dos

homens, parentes da vegetariana – mas que bem poderiam ser os nossos –, os sonhos catalisadores de sua transformação sinalizam uma loucura que a põe do avesso, transfigura-a em vegetal, e, assim, ela se isola dos que exalam o cheiro de carne, índice sensível da misoginia, de todas as vidas femininas consumidas.

OS EXCESSOS DO SANGUE

A despeito das diferenças, ou em virtude delas, lembro-me do medo do olhar feminino manifestado pelos homens jamamadi, medo de serem vistos por uma mulher ou, mais especificamente, de serem atingidos por seus olhos quando estes estão marcados pelo excesso da potência advinda do sangue menstrual. Para esse povo indígena de língua arawá que habita o sul do estado do Amazonas (Shiratori 2018), a alteração do olhar é o índice de um devir-planta feminino a ser estabilizado, tal como ocorre durante a fabricação do corpo xamânico ao longo da qual essa alteração deve ser produzida. Se “[n]a Amazônia, o sangue é uma substância psicoativa, provavelmente a mais forte” (Belaunde 2006: 232), ele é também uma substância venenosa cuja toxicidade neutraliza os potentes *curares*, os venenos de caça, e despotencializa a agência masculina. Assim, entre os Jamamadi, as mulheres ficam com o olhar envenenado, *noki koma*, espécie de medusa indígena; todavia, seu perigo se restringe aos homens que podem ser condenados a uma morte horrível, vertendo todo o seu sangue, se vistos por uma menina reclusa durante a menarca.

O problema de fundo expresso pelo medo da exposição masculina ao olhar das mulheres é o da relação entre a produção das diferenças de gênero, seus efeitos perspectivados e a constituição dos corpos (Belaunde 2006; Matos 2019; Lima 1996). Se o olhar do outro é constitutivo do modo como uma pessoa se vê – leia-se, sua humanidade é relativa ou conjugada ao olhar de outrem –,

as políticas da visibilidade nos mundos ameríndios são decisivas no delineamento dos contornos humanos, que não constituem uma qualidade inerente, e sim relativa a um observador externo ou determinada no confronto dentro do campo visual. Nas frestas entre o que vemos e o que nos olha está uma humanidade instável, sobre a qual Tânia Stolze Lima escreveu algumas das mais elucidativas linhas:

A visibilidade ou invisibilidade de um corpo não depende de uma característica própria a ele mas de uma capacidade visual do observador. Se não vejo um espírito é por incapacidade de meus olhos. Se um espírito me vê, só vê aquilo que de mim eu própria não posso ver: minha alma, a qual representa todo o meu corpo para ele, toda a minha pessoa. Além disso, um observador capacitado para ver espíritos, como o xamã, vê o que os espíritos veem, situa-se, portanto, no seu campo visual (Lima 2002: 4).

Se a primeira menstruação provoca um sentimento de profundo constrangimento na menina, impelida a se afastar e se esconder tão logo o sangue menstrual se torne evidente, para os homens, ela desperta o temor da possível confrontação perigosa com seu olhar, o que os mantém afastados de onde a menina ficará em reclusão, afinal, quem fica sob a mira do outro está fadado a assumir sua perspectiva. Já para as mulheres mais velhas, a menarca é fonte de grande alegria, novidade a ser celebrada e difundida nas conversas entre as parentas, pois a elas caberá a tarefa de preparar e fabricar adequadamente o futuro corpo de mulher: de operar a passagem do corpo *demo* (menina impúbere) para *atona* (moça).

Essas meninas são mantidas com os olhos vendados ou ocultos por uma espécie de máscara ou chapéu, guardadas dentro de casinhas afastadas ou escondidas sob várias camadas de mosquiteiros na penumbra das próprias casas. Se o objetivo da

iniciação xamânica é fabricar um corpo masculino como um corpo-veneno de xamã, duro/amargo/venenoso (Shiratori 2019), na reclusão pubertária feminina, inversamente, o corpo alterado deve amadurecer à semelhança das frutas postas numa cesta, onde passam do estado *borehe*, imaturo/verde/não desenvolvido, para o estado *hasa*, maduro/mole/ desenvolvido. Em conformidade com essa concepção de desenvolvimento do corpo feminino à semelhança das frutas, a gravidez é o ápice do processo, evidenciada pelo escurecimento dos mamilos, *hahasa na*, dupl. *-hasa na*, ser preto/pretejar, no sentido de estar completamente desenvolvido/maduro. O desenvolvimento corporal pleno e o término da reclusão feminina manifestam-se com o aparecimento dos seios.

A relação entre homem: veneno: amargo e mulher: frutas: doce remete ao aspecto vegetal constituinte da humanidade jamamadi. Isso significa dizer que o calor e a escuridão de seu abrigo de reclusão pubertária são como cestas nas quais as frutas terminam o seu desenvolvimento? Não basta considerar essa correlação – aliás, muito recorrente – como uma metáfora para ilustrar o processo de transformação do corpo feminino. Amargo e doce, duro e mole, alimentos e antialimentos conjugam-se enquanto princípios opostos que são agenciados na diferenciação dos gêneros durante os processos de fabricação corporal. As afecções vegetais são incorporadas na constituição dos corpos permitindo seu amadurecimento e fortalecimento e a aquisição das capacidades e conhecimentos desejados aos homens e mulheres jamamadi.

Para essa filosofia do sangue ou hematologia (Belaunde 2006), a menstruação é um comutador perspectivo, à semelhança das substâncias psicoativas, em sua capacidade de promover aberturas a outros pontos de vista através da metamorfose corporal; nesse sentido, entre os Jamamadi a fabricação do corpo envenenado do xamã está entrelaçada ao processo de

controle do fluxo do sangue feminino durante a reclusão, dado que o sangue é uma forma de veneno das mulheres.

A periodicidade (a alternância entre dia e noite, a sazonalidade, a duração etc.) e a moralidade são dois temas que caminham juntos nas Mitológicas, em particular no terceiro volume, *A origem dos modos à mesa* (Lévi-Strauss [1968] 2006), em mitos que tratam das descontinuidades temporais. O tempo do cosmos é marcado no corpo, os ciclos de vida e a sucessão temporal estão entrelaçados aos problemas de etiqueta e comportamento (Sztutman no prelo). Da reclusão pubertária dependem o bom ordenamento das estações, a harmonia entre tempo e universo, pois o excesso do sangue menstrual altera o olhar da menina reclusa; se mal contido, colocaria em risco o mundo e sua periodicidade. Entre os Jamamadi e outros povos arawá, a articulação entre o calendário agrícola, o ciclo das águas e o ritual pubertário é central para compreender o medo masculino, os cuidados imprescindíveis nesse momento liminar para as mulheres, que implicam o seu afastamento da vida comunitária e inúmeras interdições.

Tão logo a menina percebe as primeiras manifestações da menarca, ela se refugia no mato, longe da casa dos parentes, e aguarda até que alguém vá buscá-la. Ao encontrar sua mãe, ela avisa: *amakoboneni*, “meu sangue chegou”. Nos primeiros meses, contudo, ela não pode olhar nem mesmo sua mãe nos olhos; seu olhar é dirigido para as outras mulheres somente quando seu sangue diminui. A instabilidade do seu corpo impõe-lhe uma dieta bastante restrita: nenhuma caça abatida com veneno pode ser consumida, dado o risco de tornar ineficazes os venenos das flechas ou aqueles que constituem os corpos masculinos. Portanto, não se trata apenas de um azar na caça; o homem panema é aquele cujo corpo perdeu sua potência venenosa, aspecto agêntivo resultado da incorporação paulatina de venenos vegetais dos quais provém a eficácia de sua ação como caçador.

Muito embora o período de reclusão varie segundo a decisão dos pais da menina e do estágio de desenvolvimento de seu corpo – meninas magras precisam ficar mais tempo para engordar –, é comum que permaneçam por quase um ano dentro do *wawasa*, uma casinha feita de palha, construída próxima à casa dos pais, de onde ela só sai eventualmente, e acompanhada. Dentro do *wawasa*, a menina permanece com um “chapéu”, *doba*, para tapar-lhe os olhos; em alguns casos, nos primeiros dias de sua primeira menstruação ela poderá ficar vendada. Somente as mulheres podem vê-la; os homens, por sua vez, temem circular perto de seu *wawasa*, e os meninos são alertados a evitar brincar por ali, porque o olhar da menina é extremamente patogênico para os homens, que, se o mirarem, serão acometidos de uma doença chamada *ama komini*. Entre os Suruwaha, também de língua arawá, a alteração do olhar feminino caracteriza a condição da menina na menarca:

O nome dado ao ritual feminino é *zubuni taharu* “aquela que cobre os seus olhos” porque as iniciandas, ao perceber que começaram a sangrar (*ama-*), devem imediatamente cobrir seus olhos com um pedaço de envira de amapá (*kaza ymy*) e então são orientadas por suas mães a deitar-se na sua rede. O olhar das moças que menstruam a primeira vez é dito ser contaminante *gagy-* (como o olhar dos rapazes durante a iniciação). Mas enquanto que o olhar dos rapazes que estão prestes a receber o suspensório peniano é “perigoso” para todas as pessoas (homens e mulheres) porque ele é “excessivamente destrutivo”/“predador” e pode transformar os olhados em presas de animais peçonhentos, o olhar das moças menstruadas é “perigoso” apenas para os homens porque ele evoca a fertilidade e a geração de novas vidas: Homens olhados por moças menstruadas perderiam suas habilidades na caça (seu “poder mortífero”) além de ser acometidos por vários tipos de eczemas. As moças permanecerão deitadas com

os olhos vendados na rede e não poderão comer carne enquanto estiverem sangrando. Quando a menstruação termina passam a “ver novamente as pessoas”, são levadas para o igarapé mais próximo por algumas amigas, mergulhadas (*kubudy-*) na água, pintadas de urucu e então têm seu cabelo raspado. (Huber 2012: 351)

A casinha ou o mosquitoieiro, outra opção para a reclusão, são pequenos justamente por terem a intenção de limitar a movimentação em seu interior. Logo no início do trabalho de campo em 2013, espantei-me com o calor e a escuridão do ambiente abafado no qual L. estava reclusa, tendo permanecido por quase um ano sob três mosquitoieiros sobrepostos, de tecido grosso escuro, dentro da casa da irmã. Sua pele alva e o rosto, que perdera os traços de criança, sugeriam que em breve seria organizada a caçada coletiva que antecede o ritual *ayaka* de saída da moça. Durante esse período, a menina permanece fazendo colares de miçanga, costurando roupas, fazendo adornos plumários sentada em sua rede, pisando o menos possível no chão, pois é importante mantê-la longe da terra.

Mesmo a falta de consenso na família em manter a menina em reclusão, divergência frequente entre os Jamamadi convertidos ao pentecostalismo, não é suficiente para evitar o medo causado por seu estado liminar. O pai de O., homem viúvo, por pressão religiosa hesitava manter a filha reclusa por tantos meses; sua justificativa consistia no fato de que nem ele nem os filhos poderiam garantir os cuidados necessários de sua dieta restrita. A área onde vivia a família acabou ficando isolada, não se via homem ou menino circular nas imediações da casa em que O. residia; envergonhada, ela acabara iniciando sua autorreclusão sozinha, em seu mosquitoieiro. Aos primeiros sinais da “doença do sangue” sentidos por seu pai, manifestada por febre alta, dor de cabeça e no corpo, os irmãos decidiram que O. não poderia ficar “solta”, e para tanto encarregaram uma tia materna, *amise*, dos cuidados da reclusão.

Conta-se que antigamente, *hibatiya*, no tempo dos antepassados míticos, era o sol, *mahi*, que menstruava. O vermelho do sangue menstrual remete à luminosidade solar e é um índice dos eventos nos quais o sol ensinou às mulheres as tarefas que lhes são próprias, bem como a importância de evitar olhar para os parentes durante as regras: “Bahi tinha medo de olhar as pessoas. Ele estava ensinando as moças. ‘Não olhem as pessoas. Vocês devem fazer o que estou fazendo no futuro’, ele disse. ‘Vocês não devem olhar o seu pai, a sua mãe, nem os seus irmãos mais velhos. Não deixem os seus irmãos mais velhos ficar doentes por causa do sangue nos olhos de vocês’, ele disse” (Vogel 2019: 1041).

Quando E. menstruou, seus pais estavam viajando. Foi sua tia paterna, *aso*, quem a colocou dentro do mosquiteiro, em sua própria casa, e cortou bem curtinho seus cabelos para que ela pudesse ser iniciada à reclusão. O cabelo foi cortado rente ao couro cabeludo para marcar a passagem do tempo; a reclusão só terminaria quando seus cabelos crescessem e chegasse o próximo verão, época do início dos trabalhos agrícolas e de abundância de cultivares.

O ciclo de vida humana está estritamente associado ao ciclo cosmológico e à sazonalidade. O procedimento é feito longe das casas, numa distância segura, suficientemente apartada dos homens. Cada mecha de cabelo é guardada com cuidado dentro de uma sacolinha, descartada somente ao fim do ritual que encerrará sua reclusão. Na noite em que o cabelo de E. foi cortado, as mulheres se reuniram no terreiro da casa de seus pais para cantar o *yowiri*, gênero de canto feminino. Os parentes ofereceram comida a fim de estimular e alegrar as cantoras. Os rapazes e homens mais velhos acompanharam tudo a uma distância segura, sem engajar-se diretamente. A menina tampouco estava presente nesse momento, apenas no término de sua reclusão ela voltaria a conviver com os demais. Fora de seu mosquiteiro, os olhos de E. eram mantidos vendados com um tecido – em geral

uma saia ou outra vestimenta de modo a cobrir todo o rosto. Os pais estavam felizes e desejavam mantê-la muitas luas dentro do mosquiteiro, até que seu corpo pudesse ter a força necessária para carregar os pesados cestos de mandioca e trabalhar no roçado sem preguiça.

Ao término da reclusão, a família da menina organizaria uma grande festa, *ayaka* ou *marina*, para a qual seriam necessários preparativos que envolveriam uma extensa rede de parentes, humanos e não humanos, notadamente de almas de parentes falecidos, *ai korimari*, e de plantas, *yamata abono*, que são convidadas para cantar durante as noites do ritual. Em virtude do recorte deste texto, não abordarei as etapas e os detalhes do ritual; o que interessa salientar é a centralidade da participação das almas celestes de plantas, que vêm partilhar as comidas oferecidas pelos Jamamadi, cantar e aprender seus cantos e, fundamentalmente, soprar rapé nos homens, substância através da qual as pedras xamânicas – semelhantes ao breu vitrificado das árvores – e seus conhecimentos são transmitidos.

Há alguns anos, as meninas jamamadi voltavam a olhar para seus parentes só quando eram açoitadas, ato que encerrava o ritual. Cabia aos afins masculinos açoitar o corpo da menina, estendida de braços sobre toras com as mãos e pernas atadas, até que a varinha de pau-mulato (*Calycophyllum spruceanum*), *awa yori*, empregada para tal fim, se partisse. No passado, as profundas feridas deixadas pelo açoite eram curadas com as pedras xamânicas introduzidas nas costas das meninas; atualmente, apesar de não serem açoitadas, elas seguem recebendo tais cuidados dos pajés.

A gravidez também altera o olhar feminino, tornando-o perigoso sobretudo para as pessoas enfermas. Quando falam em português, os Jamamadi dizem que as mulheres ficam *remosas* quando engravidam. Foi o que aconteceu com K., jovem que mantinha sua gravidez escondida por ser solteira. Ao visitar um

tio, vítima de um acidente ofídico, seu olhar o fez piorar repentinamente: a ferida que estava quase cicatrizando voltou a inflamar e seu tio teve a perna amputada.

Ao longo da vida, a aproximação do humano ao vegetal é uma atração incontornável que se manifesta nesta conjugação heteróclita, produtora da humanidade dos Jamamadi *com e pelas* plantas. Isso se dá justamente por haver uma lógica comum, um modelo de vida também proveniente das plantas, não equivalente a uma operação predicativa. A seguir, a fim de explicitar a centralidade das plantas na socialidade e na cosmologia jamamadi, volto-me para os ciclos de vida e o desenvolvimento dos corpos humanos e vegetais. Na sequência, teço alguns comentários a respeito da onomástica Jamamadi.

DEVIR-PLANTA, DEVIR-HUMANO

Raramente os Jamamadi realizam suas tarefas cotidianas sem uma longa caminhada, não por serem necessariamente grandes as distâncias, mas em função do apreço que cultivam por andar e observar as plantas do percurso. Tanto é assim que, muitas vezes, saem para caminhar “apenas” para *kakatoma*, “olhar as plantas”. O olhar pode ser dirigido para buscar frutas maduras, palhas para a cobertura das casas, cipós para a cestaria, copaíba para extrair o óleo, remédios etc. No entanto, a caminhada não tem sempre uma utilidade prática, e, mesmo sendo esse o caso, não se restringe a ela, dado que esse olhar, em nada prosaico, se interessa igualmente em observar a variedade do crescimento das plantas, em identificar quem as plantou – se um parente ou espírito *inamadi* – ou apenas em apreciar as relações e a companhia das “amizades vegetais”, contemplando a beleza do seu desenvolvimento. A floresta guarda as marcas das atividades das pessoas que ali viveram nas gerações passadas e, quando

elas são reconhecidas durante as caminhadas, invariavelmente com enorme prazer, as plantas funcionam como registro dessa proximidade silenciosa.

Não se trata, por certo, de transferir aos Jamamadi a imagem do filósofo que, encantado pela botânica, imputa uma inocência apaziguadora ao mundo vegetal, espécie de sucedâneo terapêutico ou artifício que permite a uma só vez distrair-se e retomar a introspecção ensimesmada. Aqui, a profusão e a exuberância vegetais são entendidas como imagens potentes da diferença que não conduzem à contemplação plácida de um olhar neutro ou à plena transparência de um saber não mediado; pelo contrário, são índices de agências humanas e não humanas que, se ignorados, são potencialmente fatais.

O crescimento das plantas é abordado com verdadeira predileção pelos Jamamadi. Comenta-se que um buriti ainda é rapaz, *yifo yetene*; que os filhos de Lobi, *Lobi ka bidi*, estão começando a cair – nesse caso, os ouriços da castanheira plantados por ela; que os filhos da pupunha, *yawida ka ewe*, já estão visíveis no solo – essa etapa do desenvolvimento vegetal, o broto, é descrita como semelhante àquela do recém-nascido, *ewe*; que os cultivares-criança, *yamata madehe*, estão chorando de sede no roçado; que as macaxeiras não estão maduras e ainda são crianças de colo, *ewe borehe*; que as espigas de milho, *kimi*, estão felizes porque se tornaram adultas e terminaram sua formação, *kimi hawa tohini*.

As categorias mobilizadas para tratar o crescimento vegetal são as mesmas utilizadas para o desenvolvimento do corpo humano, de modo que uma criança de colo é chamada de *ewe borehe*, pessoa imatura como um fruto verde ou um broto que acabou de se fazer visível no solo; os filhos são os pequenos de alguém, *bidi*, como os brotos que germinaram das sementes que caem de uma planta; as crianças, quando começam a andar, passam a ser chamadas de *madehe*, assim como as plantas

um pouco maiores, mas ainda não maduras; os rapazes solteiros são referidos com o termo *yetene*, tal como o buriti do exemplo acima; as meninas que não passaram pela reclusão pubertária são chamadas de *demo* e, após o ritual da menarca, quando seus seios aparecem e o excesso do seu sangue seca, são chamadas de *atona*, como o exemplo da bananeira cujos frutos maduros perdem o líquido viscoso, *adone*, dito ser seu sangue; quando rapazes e moças se tornam pessoas formadas/completas, seu crescimento está terminado, *hawa toha*, à semelhança de uma planta que atingiu a maturidade e pode frutificar.

O que se conclui da coincidência ou correspondência entre as etapas dos ciclos de desenvolvimento e crescimento humano e vegetal? Tratar-se-iam de imagens vegetais, de valor metafórico, mobilizadas para refletir sobre o crescimento e a morfologia dos humanos combinados a um antropomorfismo analógico para expressar o desenvolvimento vegetal? São abundantes os exemplos em diferentes línguas que vão nessa direção: “cabeça de alho”, “pé de alface” e “olho de batata” são algumas expressões metafóricas mas de uso bastante circunscrito e sem repercussões ontológicas significativas, da mesma maneira que dizer “*oreilles en feuilles de chou*” (orelha de abano), mão de alface, “*poil de carotte*” (ruivo) ou “*ginger hair*” (cabelo ruivo) tampouco implica outra coisa além de imagens vegetais em comparações de valor figurado.

Por outro lado, a intercambialidade das categorias para expressar tanto o crescimento humano como o das plantas tem consequências distintas aqui, não limitadas ao sentido ordinário que a ideia de metáfora pode assumir, uma vez que é indecível de partida determinar se tais categorias são propriamente humanas ou vegetais, ou seja, a bananeira sem peitos é moça impúbere ou a moça impúbere é uma bananeira sem peitos? Estamos entre a antropomorfização das plantas e a metaforização vegetal do humano – um “totemista poético mal definido” para recupe-

rar a expressão de Cesarino (2018: 55) em sua análise dos cantos marubo e as metáforas vegetais? Deparamos com um complexo emaranhado de plantas e humanos, pois, embora possa soar prosaica a aproximação das etapas de desenvolvimento humano e vegetal, um dos efeitos produzidos nessa relação é o que permite a ativação ou o desdobramento da face vegetal oculta do humano – lembrando que, “ali onde toda coisa é humana, o humano é toda uma outra coisa. E ali onde toda coisa é humana, ninguém pode estar seguro de ser humano incondicionalmente, porque ninguém o é – nem nós mesmos” (Viveiros de Castro 2015: 895). A categoria *demo* é usada, portanto, indistintamente tanto para a menina que não passou pela reclusão pubertária como para a bananeira não madura. Ao pressupor o caráter representativo, fundado em uma realidade estável e objetiva, das relações entre plantas e humanos, deve-se evitar o risco de repor os limites dos domínios da natureza e da cultura, com seus conteúdos subjacentes e estatutos ontológicos correlatos.

A onomástica jamamadi, ou seja, os nomes e os modos de denominar, se origina das almas de plantas, dos mortos e dos brancos. Cada pessoa possui vários nomes: alguns são esquecidos ou deixam de ser usados; outros não *pegam* e acabam substituídos; outros ainda são usados contextualmente por algumas pessoas ou em âmbito familiar. Os nomes recebidos das almas das plantas, considerados *de verdade* ou *nomes de alma*, jamais figuram nos registros oficiais ou documentos por não serem adequados ao contexto das relações com os brancos, com os quais eles lidam valendo-se de seus nomes “de branco”.

Caso o *nome de alma* seja o mais utilizado no cotidiano, ele acaba sofrendo modificações, no mais das vezes reduções, para não ser explicitada a relação da qual provém, já que em sua forma original o nome de alma se refere sempre à experiência xamânica de um pajé com uma alma de planta cujo nome pode ter sido emprestado, ou pode também fazer menção a um evento

envolvendo o pajé ou presenciado por ele em seus deslocamentos para os patamares celestes e subterrâneos. Assim, Ninifaha é chamada apenas de Nini, Awawaiya transforma-se em Bonowaiya, Bonoidiha é conhecida somente por Bono.

Os “nomes de verdade”, *oni yokana*, ou “nomes de alma”, *madi ka oni*, podem ser recebidos de um pajé que, em troca de sementes ou brotos de cultivares, rapé e adornos corporais, pede a uma alma de planta para que ela empreste seu nome. Ao contrário do que se poderia supor, os nomes de almas de plantas, em geral, não são aqueles que denominam as espécies correspondentes de planta, de modo que não há ninguém chamado *sibati*, banana, e sim Atiweyelinaha, que é o nome de uma alma feminina particular de banana, ou Monikiwarimini, nome de uma alma da árvore *yoha* (muratinga).

Os nomes de planta não redundam em vínculos privilegiados que confeririam aos portadores humanos os atributos da espécie vegetal epônima; não há uma necessária continuidade interespecífica substancial que justificaria a nomeação. Portanto, não há um ritual específico de nomeação – embora, em alguns, haja um momento para que isso aconteça –; ocorre que, por ocasião da visita das almas, alguém pode apreciar o nome do/a visitante e perguntar se seu filho/a ou neto/a pode ser chamado pelo mesmo nome, sem que isso implique consubstanciação, transmissão de características ou capacidades particulares daquela planta. Diz-se que as pessoas carregam seus nomes, como alguém que leva um cesto às costas; trata-se do mesmo verbo, *weye na*.

Além dos nomes recebidos durante as visitas das almas às aldeias terrenas, há aqueles, como dito, que descrevem ou remetem de forma cifrada a um evento presenciado pelo pajé em seus deslocamentos pelo cosmo. Os nomes sempre vêm de fora, das viagens e encontros dos pajés com as almas de plantas cultivadas e não cultivadas, por conseguinte evocam uma relação

externa ou expressam uma perspectiva acerca desse “fundo de alteridade vegetal”. O uso desses nomes é geralmente restrito ao âmbito do grupo local, em alguns casos a uns poucos membros; ademais, as pessoas evitam pronunciar os próprios nomes, alegando desconhecê-los ou pedindo para que se pergunte a seus pais ou a um parente mais velho. Afinal, quem usa o nome são os outros.

Ao fim da reclusão pubertária, após o ritual de açoitamento ou após a revelação aos parentes da face oculta da menina, ela também recebe um novo nome, trazido do céu ou trocado pelo xamã com uma alma de planta. Sabira recebeu o nome da alma Bahifaititiwaini; sua irmã Bidama ganhou o nome da alma feminina do veneno Iha (*Strychnos solimoesana*), Bonobidaha (essa alma, em visita à casa de seu pai, assim se apresentou a ele: *Bida iha ama owa oni*, “eu me chamo o amargo *iha*”). Sua irmã Beterina foi assim nomeada devido a uma alma de *Jarafana*, mulher branca, do céu. Por fim, sua irmã mais nova, Bowina, passou a ser chamada de Awanaira (árvore não identificada). Durante muito tempo tentei descobrir o novo nome de Damaris, porém fui alertada de que somente seu avô paterno o conhecia. Depois do ritual, a menina adotou um apelido, sem nenhum compromisso de permanecer com ele por muito tempo. Finalmente, soube que as almas visitantes de sua festa deram ao avô um novo nome para a neta: *Maiisinarisini*, em uma tradução livre, “perfume das frutas maduras”.

Espero que essas imagens do desenvolvimento do corpo feminino em devir-planta possam ter instigado a imaginação conceitual de outro espaço de existência para o humano e sua vegetabilidade.