

[Favor não circular – livro no prelo]

VOZES VEGETAIS
DIVERSIDADE, RESISTÊNCIAS E HISTÓRIAS DA FLORESTA

Coletânea organizada por: Joana Cabral de Oliveira; Marta Amoroso; Ana Gabriela
Morim de Lima; Karen Shiratori; Stelio Marras; Laure Empeaire

Apoio: CEstA, LAPOD, BBM e IEB (USP); CPEI (Unicamp); PALOC
(IRD/MNHN)

São Paulo: Editora UBU

2020

(no prelo)

APRESENTAÇÃO

VEGETAR O PENSAMENTO: MANIFESTO E HESITAÇÃO

A virada do milênio é acompanhada de reviravoltas a um só tempo ontológicas, epistemológicas e políticas. Modos próprios de ser exigem modos próprios de conhecer e agir. Animais, objetos tecnocientíficos e artísticos, espíritos e éteres, plantas. As plantas, mil maneiras de escutá-las desde sempre, mas agora sob constrangimentos de vida e morte inéditos em escala e velocidade. Serão elas um guia para desconfundir o relógio com o tempo, o progresso com o crescimento?

A grande domesticação modernizadora na berlinda. O atalho célere dos agrotóxicos e o caminho compassado da permacultura e da roça de coivara. Mas quem domestica quem? Quem mesmo faz e é feito? Espécies convertidas em multiespécies, evolução em coevolução. O local em franca continuidade com o global. Urge ouvir as vozes vegetais tão diversamente traduzidas. A esfinge de um planeta respondente põe o enigma do decifra-me ou te devoro: seguir dobrando uma natureza mais e mais excessiva e indeterminada (e por isso tão perigosa quanto auspiciosa) ou desenvolver artes de dobrar-se com ela? Com quem e de que modo aprender a revisar os vínculos com as plantas?

Ao modo das plantas, há pressa em vegetar. O que temos nós a aprender com elas? Se nelas enovelados, quem mesmo, doravante, seremos nós? Plantas são trilha e morada de outros seres. Humanos colhem e pássaros bagunçam os frutos. Abelhas fazem festa nas flores. Galhos se comunicam com o vento, raízes com as hifas, sementes pegam carona nos fluxos e asas. Vegetar é crescer em contiguidade com o mundo, coabitar lugares, aderir e fazer espaços, engajar-se com aquilo que nos circunda - ou antes, nos atravessa. Criar raiz e lançar sementes. Desterritorializar-se. Propagar, cortar, distribuir, desmembrar-se em qualquer ponto e depois se reconectar. Polinizar, cruzar, misturar, gerar o imprevisível. Brotar, crescer, florescer, frutificar e apodrecer. Transformação é o nome do jogo. Vegetalizar é uma estratégia.

Em um cenário político em que os governos dão as mãos ao agronegócio, vegetar o pensamento é uma aposta de resistência feita de alianças rizomáticas com formas agro-florestais do passado, do presente e dos futuros possíveis - nunca sem a destacada presença feminina. Eis aí o cipó por onde abrir frestas para ouvir as vozes

vegetais minoritárias que vão mais e mais sendo premidas a calar-se pelo veloz monocultivo industrial e pela engenharia genética casada às puras razões mercadológicas. Vegetar é desacelerar esse andamento como condição para avançar reinícios de mundos. Haverá tempo no fim dos tempos?

O livro

O despertar de um interesse renovado pela vida vegetal em diferentes áreas do conhecimento - tal na política e na filosofia, nas artes e nas ciências - é em grande parte motivado pelo lugar central que as plantas ocupam no debate acerca da crise ambiental, climática e ecológica em curso, com seus desafios para os coletivos a um só tempo humanos e não-humanos. Da “cegueira vegetal” à “virada das plantas”, a crítica à desvalorização da vida vegetal, sobretudo no pensamento moderno, desconstrói a visão recorrente que as reduz a meras paisagens objetificadas e a-sociais, seres caracterizados pela inércia e apatia, fixidez e imobilidade, ausência de consciência, sentidos e palavras. A concepção das plantas, e mais amplamente da “natureza”, como “recurso” a ser explorado ou protegido está profundamente ligada à catástrofe ecológica promovida pelas atividades humanas baseadas no modo de vida capitalista.

Em contrapartida, os saberes dos povos tradicionais do passado e do presente, assim como dos agricultores familiares e das comunidades locais contribuem para a promoção da diversidade a um só tempo social e biológica, motivando pensamentos e resistências, em resposta aos imprevisíveis “fins de mundos” catapultados pelo generalizado modelo da *plantation* de (des)fazer o mundo. Uma concepção das plantas, dos animais e de outros não-humanos como sujeitos sencientes, incluindo aqueles chamamos de abióticos, é também uma característica marcante dos ameríndios e de outros povos tradicionais. Deparamo-nos com uma diversidade de práticas e conhecimentos enraizados nos territórios, inseparáveis de cosmologias e modos de vida, que encarnam e se entrelaçam com histórias e trajetórias de vida particulares. Em circulação ao longo de gerações, tais saberes não são estáticos, mas em constante experimentação, transformação e invenção.

Este é um panorama de perguntas e problemas que atravessam os artigos aqui reunidos. *Vozes Vegetais* têm suas raízes no seminário organizado em abril de 2019 na USP e na UNICAMP. O livro é um dos frutos do fértil debate que o encontro fez

brotar. Com a participação de pesquisadores indígenas e não indígenas de diferentes áreas, ativistas de grupos quilombolas e de assentamentos que se dedicam à agroecologia, tivemos por objetivo promover uma conversa entre essa pluralidade de perspectivas e de formas de engajamento com as plantas, explorando novas linguagens, metodologias, teorias, práticas, caminhos éticos e mesmo teóricos.

A Parte I oferece uma visão panorâmica que mapeia algumas questões gerais sobre o campo dos problemas filosóficos, políticos e antropológicos do debate contemporâneo. A começar pelo lugar da vida vegetal na metafísica e nas práticas científicas ocidentais, em particular, na história natural do século XIX, com os questionamentos acerca da estrutura hierárquica na qual o animal é tomado como modelo do vegetal, e o homem como modelo do animal (cf. Pimenta). Num salto histórico para o século XXI, somos confrontados pelo movimento inverso de perda de confiança nas ciências promovida pelo reacionarismo modernista que, em sua cegueira e surdez comprometidas com os ideais desenvolvimentistas, relegam ou simplesmente negam os riscos socioambientais relacionados ao desmatamento acelerado, ao aquecimento global, à acidificação dos oceanos, à erosão da biodiversidade e dos solos (cf. Marras). De uma perspectiva do direito, evidenciam-se as dissonâncias entre o tratamento dado pelo nosso regime jurídico às plantas cultivadas e o modo como populações tradicionais vivem e concebem os vegetais que habitam seus roçados; nossos instrumentos legais e de proteção de direitos estão aquém das filosofias e práticas tradicionais, estas as principais responsáveis em manter um acervo fitogenético amplo e diverso (cf. Empeirare). Do ponto de vista das plantas e das paisagens, observa-se o uso indiscriminado de pesticidas, fertilizantes e sementes transgênicas pela agricultura em escala industrial; porém, contrastando com este modelo hegemônico do monocultivo latifundiário, encontramos tantas outras possibilidades de agriculturas e modos de vida contra-estatais (cf. Cabral de Oliveira). São histórias de ambientes devastados e formas de existência severamente impactadas, mas também de enfrentamento aos projetos de aprisionamento e extinção de modos de vida, de luta pela terra pelos que foram dela alijados, a exemplo do movimento liderado pelas famílias dos assentamentos em Sorocaba, São Paulo, que se aliam em torno da agroecologia, da biodinâmica, dos orgânicos e de iniciativas voltadas para a sustentabilidade (cf. dos Santos).

A parte II trata da contribuição dos povos do passado e do presente, que habitaram ou habitam a floresta amazônica, para a produção da diversidade de espécies vegetais

e paisagens. Embora a bacia amazônica seja conhecida por ser um importante centro de domesticação de plantas, muitas das espécies utilizadas no presente não são domesticadas, sugerindo que, pelo menos desde o Holoceno Médio, predominam na região sofisticadas estratégias de manejo de sistemas agroflorestais, capazes de produzir uma "hiperdiversidade" de determinadas espécies vegetais. Questionando o falso dilema posto na oposição entre plantas selvagens e domesticadas, a arqueologia demonstra, por meio das relações entre os povos indígenas e as plantas das florestas, uma multiplicidade de práticas de cultivo que não se limitam a uma concepção unívoca de agricultura. As histórias da castanha-do-pará ou da-Amazônia (*Bertholletia excelsa*), da araucária (*Araucaria angustifolia*) e do Pequi (*Caryocar brasiliense*) expressam na paisagem os sofisticados conhecimentos e práticas dos povos indígenas (cf. Neves). Diante dos novos dados apresentados pelas pesquisas sobre a ocupação humana na região Amazônica, torna-se evidente a importância de revisar as categorias e conceitos mobilizados para descrever suas populações e paisagens, bem como buscar novas formas de periodização histórica, menos pautadas em modelos externos e alheios à região. Assim, durante o Holoceno, observa-se um incremento expressivo da agrobiodiversidade, incluindo populações de plantas domesticadas ou não, que não pode ser desassociado de uma igual diversidade sócio-política (cf. Furquim). Já no presente, seguindo a trilha da produção da biodiversidade e de suas práticas associadas, explora-se a variedade e o refinamento das biotecnologias desenvolvidas para a produção de alimentos, bem como a correlação entre corpos e plantas na Amazônia indígena (cf. Mendes dos Santos). Neste sentido, duas espécies e caminhos de análises se abrem a outras indagações: a análise morfo-genética e etnobotânica da cueira, os frutos das árvores do gênero *Crescentia* (Bignoniaceae), utilizado de longa data por diferentes povos das Américas (cf. Moreira); e o trabalho etnográfico, a par da pesquisa em fontes históricas, sobre a batata *manhafã* (*Casimirella sp*) do povo indígena Mura, que habita as regiões de interflúvio dos rios Madeira e Purus no estado do Amazonas (cf. Amoroso). Essas plantas se inscrevem em paisagens relacionais marcadas pela ação humana e dos não humanos, notável no cotidiano, conectando diferentes temporalidades e memórias afetivas vinculadas a lugares e a parentelas.

A Parte III propõe uma reavaliação do arcabouço conceitual antropológico mobilizado para compreender as relações humanos-plantas, em particular, a partir de experiências etnográficas recentes com povos indígenas da família arawá, na região

do médio rio Purus. Segundo os Banawá, as plantas, notadamente certas árvores, marcam os tempos e suas transformações. Nos caminhos do parentesco, as plantas - timbó (*Deguelia sp.*), castanheira (*Bertholletia excelsa*), flecheiras (*Gynerium sagittatum*) e tabaco (*Nicotiana tabacum*) - instauram um "princípio de precaução". A vida aldeã, efeito das transformações relacionais, estreitou o vínculo com as plantas do roçado à revelia das plantas da floresta cuja ação a *contradomestica* e desestabiliza (cf. Miguel Aparício). As pupunheiras (*Bactris gasipaes*) entre os jarawara, por sua vez, compõem a rede de relações e afetos que garantem a vida póstuma celeste, ressaltando a centralidade de uma estética do cuidar, implicada tanto nos trabalhos práticos quanto nas obrigações éticas conduzidas pelas mulheres, que envolvem humanos e não-humanos (cf. Fabiana Maizza). A inspiração também provém do feminismo especulativo, buscando outras formas de contar novas histórias e de pensar as relações entre as mulheres Jarawara e suas plantas. Também da literatura é o ponto de partida da reflexão sobre o devir-planta das mulheres Jamamadi ao longo do processo de fabricação corporal no ritual pubertário. Nesta cosmologia do médio Purus, os desdobramentos prático-conceituais dos processos do desenvolvimento humano oferecem hipóteses para pensar o modelo de vida a partir e com as plantas, nos levando a refletir sobre "o que há de vegetal nos humanos" (cf. Shiratori). Esta parte é arrematada com as elaborações poéticas despertadas e conduzidas por algumas das chamadas "plantas de poder", em especial a ayahuasca e o tabaco, propondo um experimento com a linguagem no qual tomam parte essas vozes vegetais (cf. Júlia Hansen).

A Parte IV tematiza os *corpus* míticos-rituais e os calendários sazonais e agrícolas que expressam profundas conexões multiespecíficas entre os ciclos de vida das pessoas, das plantas, das roças e das florestas. A castanheira (*Bertholletia excelsa*), uma das árvores mais emblemáticas da floresta amazônica e historicamente manejada por diversos povos indígenas, quilombolas, seringueiros etc., é foco de dois artigos. O primeiro deles busca aceder à perspectiva da castanheira por meio do pensamento mitopoético do povo indígena Apurinã, habitantes do Alto Purus, entre o Acre e o sul do Amazonas (cf. Fernandes). O segundo ressalta os saberes locais dos quilombolas do Alto Trombetas de Oriximiná no Pará, suas concepções acerca da criação e da reprodução das florestas de castanhais, ressaltando as redes de parceria com sujeitos diversos que não se restringem ao protagonismo humano (cf. Scaramuzzi). Da floresta às roças, as plantas cultivadas se revelam sensíveis aos

cantos dos humanos, assim como entoam seus próprios cantos. Ganha destaque o milho (*Zea mays*), considerando a importância tanto da diversidade de variedades locais, muitas das quais correm o risco de desaparecer das roças, quanto de suas múltiplas expressões culturais. Entre os Krahô do Tocantins, os cantos e performances rituais ligados ao ciclo de vida do milho - desde o plantio, passando pelos resguardos de crescimento, até o momento da colheita - permitem compreender a importância das relações entre os vários sujeitos humanos e não-humanos para assegurar a alegria, a fertilidade e a resistência das roças e do Cerrado (cf. Morim de Lima, Aldé, Prumkwy Krahô). Também os Guarani Kaiowá de Panambizinho, no Mato Grosso do Sul, possuem importantes cuidados e cantos direcionados às plantas das roças, em especial o milho, para que estas amadureçam, promovam colheitas férteis e possam ser consumidas sem riscos à saúde (cf. Isaque João Guarani-Kaiowa). Em ambos os casos, tratam-se de saberes rituais transmitidos por várias gerações e que, atualmente, encontram-se restritos a poucos especialistas.

Resta reiterar, por fim, que os artigos aqui reunidos formulam, em múltiplas vozes e miradas teóricas, caminhos conceituais e éticos, formas de engajamento e linguagens *a partir das* e *com as* plantas. Eis o suficiente para se afirmar a premência de outras alianças com os diversos seres que conformam o cosmos, sem qualquer excepcionalidade a ser reclamada pelo humano. De sua parte, a humanidade aí emaranhada já não se pensa à parte das plantas.

[Favor não circular – livro no prelo]

A descoberta do *manhafã*: domicilidade e deslocamento dos Mura na floresta¹

Marta Amoroso (Antropologia CestA/USP)

Ninguém passeia impunemente sob palmeiras.

Goethe, *As afinidades eletivas*

Em minha última estadia na Terra Indígena Cunhã-Sapucaia (TICS, Amazônia) em 2016, fui surpreendida por um convite. O casal Suly Bentes e Raimundo Gama me levou a conhecer o *manhafã*, tuberosa muito antiga que como me explicaram, *boiava* na superfície do solo, no caso, a aldeia abandonada de Cunhã, no rio Preto do Igapó-Açu. Cipó não cultivado que fornece aos Mura uma batata gigante com a qual se fabrica goma e grolados, o *manhafã* (*Casimirella sp*) poderia ser associado a uma “cápsula do tempo”, assim como se fez recentemente com os castanhais de castanha-do-brasil (*Bertholletia excelsa*) cuidados pelos Mura (Caetano-Andrade 2019). Tais vegetais não cultivados ecoam histórias de relações multiespecíficas dos Mura com os demais existentes da floresta. Em contraponto com o relato colonial sobre bandos Mura assaltando roças dos povoados, premidos pela fome², as narrativas sobre o *manhafã* qualificam os deslocamentos do forasteiro Mura pela Amazônia Central em termos da fartura, destacam o valor da alimentação à base de caça e de pesca assadas, mingaus das frutas das palmeiras, de beijus, grolados e pães de massa assada produzidos em acampamentos. A batata *manhafã* aviva em sua forma exorbitante as concepções e práticas dos Mura relacionadas ao manejo do solo, noções compartilhadas entre gerações, que por sua vez conectam sua territorialidade em termos de lugares antigos da Terra Indígena.

As espécies vegetais companheiras dos Mura são como os livros de uma biblioteca: constituem o requisito básico de acesso irrestrito à matéria passada da ciência selvagem do futuro (Lévi-Strauss 1970). Na arte de *cuidar/ter cuidado* da floresta e do rio, os vegetais não cultivados ganham destaque por fazerem *boiar* na

¹ A pesquisa realizada junto aos Mura da Terra Indígena Cunhã-Sapucaia (Borba, AM) é desenvolvida

² As notícias coloniais sobre os Mura, os “corsários do rio Madeira”, tratam de sua surpreendente territorialidade, que cobria toda a Amazônia Central, do Atlântico ao Pacífico. Em Sampaio (1825, 15) encontramos a associação entre assaltos dos Mura *gentio de corso* aos povoados e desconhecimento da agricultura, quando tratando do rio Madeira afirmava o ouvidor: “É porém assaltado do Mura, *gentio de corso*, e que somente vive de caça, pesca e frutos do mato.”

superfície dos tempos enredos alternativos àqueles da agricultura sedentária. Pré-requisito indispensável ao projeto colonial, a agricultura sedentária praticada pelos povos indígenas foi valorizada, ao mesmo tempo que identificar sua ausência motivou condenar homens e mulheres ao trabalho compulsório no extrativismo. As espécies não cultivadas como o *manhafã* (*Casimirella spp*) nos levam aos grandes deslocamentos, aos acampamentos de caça, pesca e extrativismo, às temporadas de coleta da castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa*), as expedições pelo interflúvio do Purus-Madeira que marcam a trajetória de vida de meus interlocutores. Na primeira parte do artigo destaco estudos sobre a batata *manhafã* e sobre os castanhais de castanha-do-brasil realizados no Sudoeste e na região Central da Amazônia que apontam a centralidade das plantas não cultivadas na dieta dos povos indígenas da região. Como as palmeiras e a taboca (*Guadua angustifolia*), as plantas não cultivadas são espécies companheiras dos Mura nos deslocamentos e sugerem a abordagens da antropologia das margens no sentido que A. Tsing (2015) vem nos convocando a empreender, de dar voz às espécies situadas para além dos cultivares familiares, dimensão marginal que abarca a diversidade ecológica sem a qual os seres humanos não sobreviveriam. Na segunda parte do artigo as narrativas das horticultoras Mura sobre o manhafã qualificam os deslocamentos em termos de redes fractais composta por trilhas e lugares conhecidos relacionados à implantação dos roçados. Proponho que os deslocamentos territoriais assim como as concepções e práticas em torno dos ideais da vida aldeã se expressam por meio do termo *peiara*, dono dos caminhos, conceito central das relações multiespecíficas na Amazônia Central.

A *Casimirella spp*

A tuberosa *Casimirella spp* atraiu recentemente a atenção dos antropólogos e biólogos (Mendes dos Santos, 2019; Ricardo Gomes Ribeiro, 2018) que atuam no sudoeste da Amazônia por ser uma espécie não cultivada presente na dieta dos povos falantes das línguas pano e arawa antes da difusão naquela região das plantações extensivas de mandioca (*Manihot esculenta*). A *Casimirella spp* foi descrita pelo naturalista inglês Richard Spruce (1817-1893) a partir das pesquisas realizadas junto aos povos falantes das línguas tukano e arawá no alto rio Negro e no rio Purus. Mais recentemente os estudos sobre a *Casimirella spp* vem destacando tecnologias de interações dos povos amazônicos com a floresta, estimulando a imaginação científica a prescurtar pelos caminhos dos grupos forrageiros. Spruce nos apresentou a

Casimirella como sendo uma espécie não-cultivada na Amazônia, associada à dieta de carboidrato que os indígenas consumiam na forma de grolados e de beiju, juntamente com as frutas das palmeiras nativas e as carnes de pesca e de caça. A história do contato no sudoeste amazônico envolvendo os Paumari e Suruwaha (falantes das línguas Arawá) e também os Apurinã (falantes de língua Pano) apontam as radicais mudanças que se sucederam a adoção pelos coletivos indígenas da agricultura sedentária implantada pela empresa extrativista. Destacando imagens de fartura que a dieta à base dos produtos da coleta propicia para os coletivos indígenas da Amazônia, tais estudos tecem críticas às teses apresentadas pela ecologia cultural do antropólogo J. Steward (1946-1950), baseadas na hipótese da pobreza dos recursos da floresta tropical e nos convocam a empreender, em um diálogo com a arqueologia da Amazônia (Neves & Heckenberger 2019) um modelo alternativo de manejo da floresta, que como afirmam, se situaria “longe da escravidão agrícola”. No âmbito dessa reflexão interdisciplinar, a aposta vem sendo a de repensar o conceito de coleta, de forma a destacar as técnicas de manejo dos ambientes de floresta, várzea, igapó e terra firme. O cenário multiétnico do qual participam por volta de vinte povos indígenas³ na região do rio Purus oferece abundantes exemplos de manejo da floresta que não envolvem a preferência pelo cultivo das roças sedentárias.

A batata *manhafã* e o valor que os Mura atribuem às plantas “do mato” nos parece acrescentar outros matizes ao debate. Minhas interlocutoras associam à tuberosa o valor indicial dos solos propícios para novas roças, e com as roças, as possibilidades de implantação de novas aldeias, apontando, assim, para uma linha de continuidade nas classificações das plantas cultivadas e das não-cultivadas. O *manhafã* evidencia ainda a rede reticular de trilhas e lugares conhecidos percorridos pelas parentelas e memória das aldeias antigas, remetendo às temporalidades múltiplas das paisagens no baixo Madeira.

Escada de pau

Naquele ensolarado domingo de julho embarcamos logo cedo na canoa de Raimundo Gama e Suly Bentes, além de sua irmã Nelita Bentes e o filho desta, e

³ A *casimirella spp* é conhecida na região do Purus como *batata-mairá* ou *sucuruína*, sendo identificadas nos Paumari como *mahirohã* ou *mahirahã*. Nos Apurinã é chamada *mahyrem branca* e *mahyrem negra* e também como *mauru* entre os grupos do baixo Purus. Entre os Jamamadi recebe o nome *jamu* e nos Jarawara é chamada *fowe*. Os Deni conhecem a *casimirella spp* como *zucá* (Mendes dos Santos 2016; Ribeiro 2018: 35).

navegamos até Cunhã. Essa aldeia foi implantada em meados do século XX em pleno ciclo de extrativismo da castanha-do-brasil (*Bertholletia excelsa*), empreendimento conduzido por comerciantes citadinos com o apoio da Diretoria dos Índios, órgão tutelar que atuava arregimentando a força de trabalho dos Mura na coleta de castanha-do-brasil nos castanhais do rio Preto do Igapó-Açu (Amoroso 2013). Cunhã chegou a constituir nos anos 1930 uma das maiores aldeias mura daquele rio, reunindo um conjunto de uma dezena de unidades familiares. Desembarcamos em uma ponta próxima a Cunhã e caminhamos por uma trilha de terra em direção à terra firme, passando pela moradia abandonada de uma liderança que foi o último morador de Cunhã. Como eu, que naquela ocasião fotografava o evento da descoberta do *manhafã*, as demais mulheres da expedição jamais estiveram diante de um exemplar de batata do mato como aquele, absolutamente extraordinário em suas dimensões plásticas e de tempo de existência, exemplar que deveria pesar uma centena de quilos. Foi quando Nelita Bentes, antes de retirar uma pequena lasca da batata *manhafã* com o terçado e levar à boca para conferir o sabor, reduziu o volume da voz ao se dirigir ao *manhafã*, pedindo licença: “licença, vovozinha.”

“Era mais difícil, mas era melhor do que agora”. O tempo em que Suly Bentes acompanhava os pais nas excursões pelo mato é lembrado como tempo de fartura:

Naquele tempo era farto, só que não tinha farinha de mandioca. Fazia escada de pau para pegar babaçu, subia, cortava o cacho para baixo. Tirava o caroço, ralava, tirava a goma e fazia o beiju da goma, o mingau. Agora a facilidade, a escola, rabetinha para baixo e para cima. Agora é difícil, tem as facilidades. (Suly Bentes, localidade de Cacaia, Terra Indígena Cunhã-Sapucaia 2016).

O transporte (“as rabetinhas”), os salários, as aposentadorias figuram como um tempo de controle e restrições, comparado ao que a vida no mato dava acesso, por meio da escada de pau. A batata *manhafã* é comida do mato, associada à fartura que só os índios conhecem e tem acesso⁴.

Ninguém plantava roça, daí a gente tirava a batata manhafã. Aparecia, a gente cavava, cavava, ralava. Ela é igual uma mandioca. Ralava, torrava, para usar a goma, a massa não se usa. Fazia beiju. Essa batata só dá em terra preta, é forte e tem dela que dá desse tamanho - abrindo os braços

⁴ Na expedição à Cunhã indaguei de minhas amigas se certa mulher adulta conhecia o *manhafã* e ouvi de pronto: “por certo, é índia!”

em um arco – é redonda vai para o fundo da terra. Esses novatos se criaram na facilidade. No tempo que me criei para ver motor era uma vez por mês. *Manhafã* é outro tipo de comida, antes da mandioca. Ela não é plantada, é do mato. Quando não tinha roça, ia buscar ela no mato. Mamãe conhecia. Dá bem goma. A batata cresce no fundo da terra e o cipó sobe nas árvores. Quando fica grande, ela boia para riba da terra. É material da terra preta. Quando não tem roça, ou o roçado é pequeno, vamos lá e tiramos um pedaço. É do mato, não é plantada, encontramos quando procuramos a castanha. (Suly Bentes, Aldeia Cacaia 2016)

O tempo da escada de pau e da fartura, do modo de vida dos antigos em contraste com o tempo das “facilidades” enganosas que atraem os Mura para as sedes dos municípios de Autazes e Borba auxilia meus interlocutores mais velhos a formular uma definição de cultura indígena contrastiva, de conteúdo fortemente geracional, em que opõem a força de um modo de vida tradicional às opções que se apresentam aos mais jovens associadas às “facilidades” que distanciam os Mura da socialidade em torno da comida verdadeira: o assado na brasa compartilhado na beira dos igarapés e lagos, a comida produzida e consumida nos acampamentos e expedições. Uma liderança da Organização dos Professores Indígenas Mura - OPIM, de Autazes, lembrava recentemente, em uma entrevista que me concedeu, que seu pai o levava ainda menino para temporadas de férias no rio Matupiri, onde os Mura, segundo ele, viviam o modo tradicional da cultura indígena. Nessas excursões, passaram os dias pescando e assando peixe na beira, dormindo em troncos de árvores onde buscavam estar a salvo dos ataques das onças e se alimentando dos frutos das palmeiras, em uma espécie de imersão temporária em um certo modo de vida. A batata *manhafã* faz ainda “boiar” narrativas de episódios onde se experimentou uma goma mal preparada, sem as devidas precauções, o que levou o grupo familiar a um estado onírico que me foi descrito como um grande “porre”, em que os comensais permaneceram estirados na praia do rio muitas horas depois da refeição, sendo despertados pelo barulho dos urubus se refastelando com os peixes pescados, recordação narrada em tom de anedota que deixou os ouvintes mais velhos aterrorizados⁵.

Foi também em termos de um gradiente mais do que de uma oposição rígida ou de etapas que Lévi-Strauss propôs que pensássemos a separação entre plantas

⁵ “O *manhafã* se lava em sete águas”, comentava preocupado o finado Manoel Tiago naquele fim de tarde em Sapucaia. R. Spruce (1895, cf. Ribeiro 2018) apontava o alto teor de toxinas na *Casimirella spp*, exigindo para o seu consumo cuidadosa depuração.

cultivadas e plantas selvagens. Em “O uso das plantas silvestres” (1997 [1948]) expõe a dificuldade de distinção das plantas domésticas das cultivadas, já que em ambas se interpunha práticas variadas de manejo. Ainda que não cultivadas, as tuberosas, as palmeiras e as castanheiras das florestas tropicais eram alvo de atenção dos povos indígenas, que com o manejo adequado propiciavam as condições para a eclosão dessas espécies apreciadas. Destacando as tuberosas como um dos principais desafios do laboratório ameríndio na floresta tropical, dada sua alta toxicidade, Lévi-Strauss (2008 [1958]: 163-4) chamava ainda a atenção para a arte de dosar o veneno praticada pelos bandos de caçadores-coletores que atravessaram no passado remoto o estreito de Bering e se depararam com os enigmas colocados pela flora e a fauna da América do Sul.

O apreço dos Mura pela “comida do mato” passa pela biotecnologia e é orientado por valores éticos. A *comida verdadeira* que a “escada de pau” dá acesso, e que consiste na alimentação à base de tuberosas e frutos das palmeiras, “sustenta” e contribui para o endurecimento e fortalecimento do corpo⁶, valores éticos considerados fundamentais. Nos Yawanawá, corpos fortes que se expressam pela capacidade de trabalho e pela ética da generosidade, são valores que contrastam com corpos fracos construídos com comida industrializada da cidade, corpos que resultam efeito das “facilidades” e de seus caudatários: a preguiça e a avareza (Laura Peres Gil 2013). Ainda sobre os valores da comida do mato a autora fornece uma interessante extensão das potencialidades de tuberosas como o *rarë*, vegetal não identificado com o qual os Yawanawá fabricam o colírio para a dieta do *muká*. Preparada como bebida, a batata *rarë* propicia visões aos aldeãos. Para o caçador que prepara seu corpo com a dieta do *muká*, à base do *rarë*, o efeito desejado é o de “amansar” a presa, que não percebe a presença do caçador que se aproxima.

Memória de entrelaçamentos

“Cápsulas do tempo” é como Victor Lery Caetano-Andrade (2017) nos propõe pensar a antiguidade dos castanhais de *Bertholletia excelsa Bonpl*, árvore que produz a famosa castanha-do-brasil. Seu trabalho de ecologia histórica mobiliza técnicas da dendrologia para analisar os anéis de crescimento das castanheiras, de forma a

⁶ “Pela manhã costumavam tomar vinho de bacaba ou de buriti com beiju-cica e mataparu”, lembra com saudades a anciã da aldeia Cuia das comidas da sua casa. “Atualmente é utilizado no café da manhã bolacha, rosca, pão, coisas dessa natureza que nem sustenta. O óleo para usar na cozinha era tirado do caroço do babaçu.”(Gomes da Silva et all 2008: 71).

reconstituir sua história, ao mesmo tempo que empreende em paralelo uma reflexão sobre as mudanças no padrão de manejo da floresta, tomando como referência a história do contato dos Mura, antigos moradores da região dos castanhais focalizados no estudo. Os Mura ocupam, assim, o centro do debate sobre preservação da floresta na Amazônia Central. O autor reconstruiu trezentos anos de dinâmica populacional de um castanhal no município de Careiro da Várzea (Amazônia Central), levando em consideração informações sobre a história dos conflitos que resultaram na expulsão dos Mura daquela região na época da Cabanagem⁷. Observa que depois do século XIX o recrutamento e as taxas de crescimento da *Bertholletia excelsa* foram fortemente reduzidos, por efeito das mudanças nas práticas de cuidados dos castanhais até então empreendidas pelos Mura. Árvore emergente na Amazônia, a *Bertholletia excelsa* é encontrada nas florestas de terra firme e chega a alcançar sessenta metros de altura e três metros de diâmetro, sendo uma espécie hiperdominante na floresta, com tendências a formar agrupamentos, os castanhais. O estudo de Caetano-Andrade dá voz aos castanhais, que guardam a memória das parcerias nas quais os Mura participavam. Nos anéis de crescimento das árvores ficam registrados os acontecimentos de mudança na forma dos cuidados, quer no controle dos incêndios, na abertura das trilhas, mas principalmente, o trabalho de limpeza das clareiras que possibilitam o desenvolvimento das árvores trazendo luz para o sub bosque, tipo de perturbação ambiental que garante condições favoráveis para o crescimento das castanheiras. Observando os anéis anuais de crescimento de um indivíduo adulto, o estudo pôde descrever os períodos de variação e identificar mudanças de padrão. A ecologia histórica busca aqui entender a dinâmica da floresta Amazônica em meio a perturbações ambientais diversas. Neste contexto, práticas indígenas muito antigas favoreceram o processo de desenvolvimento dos castanhais, o que leva os ecologistas à definição da *Bertholletia* como resultado de ação antrópica milenar que viabilizou, por meio da escolha das espécies e da limpeza dos castanhais, o desenvolvimento do conjunto de árvores.

Caso fossem consultados me parece que os Mura concordariam em muitos pontos com as análises da ecologia histórica. Diriam, coincidindo com as descrições dos cuidados que os ecólogos atribuem aos povos pré-colombianos, que fazem o

⁷ O estudo refere-se especialmente às mudanças históricas ocorridas na região de Careiro nas primeiras décadas do século XIX, no contexto da Revolta da Cabanagem (1835-1840) e de aceleração das atividades do extrativismo da borracha, que expulsaram os Mura dos castanhais focalizados (Caetano-Andrade 2019).

mesmo, que mantém as trilhas e os castanhais periodicamente limpos de forma a propiciar “bom ambiente” para as plantas e o acesso das famílias que neles acampam entre os meses de janeiro a março, época da colheita da castanha⁸. Afirmariam, entretanto, se afastando da noção de domesticação da floresta (Clement et al 2015), que jamais *cultivaram* os castanhais, se contrapondo neste quesito à tese da antropização da floresta, já que como me explicaram os castanhais de *Bertholletia excelsa* são cultivares de outros viventes, como a cutia (*Dasyprocta*), não havendo possibilidades de interferência dos horticultores e horticultoras Mura no seu plantio. Um segundo ponto de divergência se refere à noção de mudança cultural sob impacto da colonização desses estudos. Para a ecologia histórica a mudança promovida pela colonização delinea a etapa de um tempo anterior ao contato ao qual corresponderiam certas práticas culturais, práticas estas abandonadas pelos povos indígenas na Amazônia Central depois da conquista. Os Mura apreciam se apresentar como responsáveis pelos cuidados das espécies vegetais e animais, entretanto não assumem o protagonismo de tais ações, sua ecologia política remete ao perspectivismo multinaturalista e ao xamanismo vegetal (Viveiros de Castro 2015; Shiratori 2019) e às abordagens sobre relações de maestria (Fausto 2008; Kelly & Matos 2019) amplamente descritas pela etnologia amazônica nas últimas décadas.

É preciso assim se situar na dimensão simpoiética (Haraway 2016) das concepções e práticas dos Mura sobre as tuberosas e horticulturas em geral. As campinas amazônicas na definição dos ecólogos são ecossistemas que a pouco mais de dez anos tem motivado políticas de preservação ambiental, ações polêmicas que chegaram a expulsar os Mura da floresta banhada pelo rio Matupiri depois da criação do PAREST Matupiri em 2009 (Amoroso 2016). Os Mura reconhecem como “campos da natureza” estes cenários de extrema beleza constituídos por campinas baixas, areais, vegetação rasteira e atribuem a particularidade da sua fauna e flora ao regime de maestria que rege tais domínios identificados aos *peiara* dos animais que mantém seus *xerimbabos* a salvo em tais refúgios incrustados na floresta. Os “campos da natureza” fornecem um modelo reduzido do cosmos, ao mesmo tempo que sugere uma reflexão sobre a temporalidade e espacialidade implicadas na ecologia política

⁸ Entre as técnicas de cuidados dos antigos castanhais consta buscar a orientação com os técnicos da EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária) que já estiveram visitando os castanhais dos Mura da Terra Indígena Cunha-Sapucaia a convite dos moradores, e recomendaram a aplicação de enxofre nas árvores que deixaram de dar frutos como antigamente. Ainda assim, mobilizando as técnicas de agropecuária nos castanhais, não se trata do ponto de vista dos moradores da Terra Indígena Cunha-Sapucaia de reivindicar para a humanidade a ação de domesticação dos castanhais.

dos Mura, já que a tais domínios não se atribui localização fixa no tempo ou no espaço. Frequentemente os “campos da natureza” se deslocam pela ação dos *peiara*, os “donos” das espécies, que conduzem a complexidade das relações interespecíficas de animais, plantas e microrganismos ameaçados rumo a outro lugar “onde é bom de se morar”. A dimensão simpoiética de tais concepções e práticas nos instiga a “seguir com o problema” no antropoceno (Haraway 2016) e conduzir investigações sobre biomas amazônicos como as campinas e os solos de terra preta com os Mura e levando a sério as teorias nativas.

A cartografia da territorialidade delineada por pesquisadores Yanomami (Albert & Le Tourneau 2007) situa os deslocamentos desses coletivos em termos de uma rede reticular constituída de trilhas e lugares conhecidos e nomeados. Também para os Mura o modelo da rede reticular qualifica a cartografia cultural em termos de “memórias de entrelaçamentos” antigos, revisitados e constantemente cuidados pelas parentelas juntamente com os demais existentes. Assim como os castanhais, que contam histórias de entrelaçamentos antigos dos Mura com os vegetais não cultivados, baseados nos cuidados e no respeito, a batata *manhafã* é também indicial em distintas dimensões e escalas, sinaliza as qualidades do solo e caminhos conhecidos, como na proximidades do Lago Grande, região onde se abastecem de taboca (*Guadua angustifolia*), lugar antigo identificado como *Manhafã* que figura nos mapas elaborados pelos Mura.

***Peiara* e as políticas multiespecíficas da consideração**

“O Mura está em toda parte”, me afirmava uma liderança mura, para a seguir recomendar conduzir as reflexões sobre os deslocamentos no território dentro do campo da política da consideração, a política dos *tuxáua*. Sobre as habilidades do *tuxaúa* mura, de arregimentar relações e se colocar à frente nos embates, explicava:

Em nossa linguagem, nós *tuxaúa* velhos do Igapó-Açu somos *peiara*, nós vamos à frente para o bando não andar morrendo à toa, assim como os bichos, que também vão sempre atrás de um *peiara*. O *peiara* é o que passa mal, o que tem que sentir a batalha. Os que seguem devem obedecer a sua linguagem. Com os bichos também é desse modo: quando se mata o que vem na frente, o bando se espalha; se quer acabar com o bando, mate o *peiara*. (Aldeia Piranha, Amoroso 2013).

O termo *peiara*, o dono dos caminhos, do tupi *pe* = caminho *iára* = dono

(Muller et all 2019 (1756)), aquele que conduz a parentela e funda as novas aldeias⁹ assim como a expressão *Mura-Peara* foram amplamente adotados pelas organizações indígenas Mura no final da década de 1990, no contexto dos trabalhos de demarcação das terras indígenas, para destacar o papel político dos *tuxáua*, lideranças mais antigas das aldeias. O destaque vai aqui para a capacidade performática do *tuxáua/peiara* de influenciar, cuidar e seduzir (Lima 2005, Kelly&Matos 2019). A gramática dos donos/mestres permeia igualmente as relações multiespecíficas dos Mura com os animais em termos de uma cosmopolítica da consideração que se expressa nos cuidados. Afirmam os Mura dos *peiara* dos animais que estes moram “só onde é bom”: onde ocorreu uma queimada ele se afasta levando suas crias, seus *xerimbabo*. Lagos e igarapés explorados pelos barcos comerciais de Manaus e Borba antes da demarcação das Terras Indígenas Mura foram abandonados pelos peixes, por ação dos *peiara*, notando meus interlocutores que nos anos que se sucederam à demarcação os cardumes de peixes voltaram, reconduzidos pelos *peiara*. No contexto de uma caçada, o *peiara* é o indivíduo da espécie que vai na frente do bando de porcos do mato, veados ou macacos, presas perseguidas pelos Mura, se colocando à frente dos embates e protegendo seus *xerimbabo*.

Na abertura de uma roça de coivara se coloca em operação habilidades da comunicação multiespecífica voltadas para os domínios subterrâneos, onde jazem as raízes das plantas. Um roçado se inicia em torno de um casal influente que atrai nas aldeias os parceiros do *ajuri* ou *puxirum* (mutirão). Para os insetos que se quer manter afastados, as horticultoras Mura dirigem preleções e delicados manejos, como a indicar que os gafanhotos sigam em uma outra direção, longe dos cultivares. Negociações voltadas para as plantas cultivadas situam os vegetais no circuito das entidades relacionais eivadas de subjetividades para as quais se aciona o tratamento do parentesco (Morim de Lima 2017). Na conclusão do trabalho de plantio os donos da roça convocavam a *festa puxa-raiz* ou *arranca-toco* que costumava se estender por três a quatro dias, com farta distribuição de bebidas e comidas pelos anfitriões. Performance com cantos e danças como do camaleão, do veado, do jacundá e do tangará a festa imprimia compassos ritmados no solo de terra batida com a intenção de fazer “sentir a terra tremer e a poeira levantar”, de forma a propiciar às plantas “o

⁹ Grafado também *piwara* nos primeiros estudos da etnologia dos povos falantes das línguas tupi, o termo é glossado como “espírito dos animais”, “mestre” ou “dono” dos animais, indivíduo da espécie que conduz o bando (Wagley & Galvão 1955).

bom ambiente” para se desenvolvessem junto aos donos da roça que por elas zelavam, para “(que) crescessem bem e para que dessem bons frutos” (Gomes da Silva et al 2008: 91).

Seria por sua vez um grande equívoco tratar como artesanato o que os Mura agenciam por meio das relações que buscam estabelecer com os “donos” das espécies vegetais que fornecem palha, madeira e cabaça. Meus interlocutores inserem no plano das políticas de consideração as relações que mantém com os vegetais de forma a deles obter a palha das cestarias para o tipiti, as peneiras, os chapéus e as bolsas; se dirigem e pedem licença para espécies vegetais como a cabaceira do maracá, a taboca das flautas e a árvore não identificada do trocano (idiofone). A intensão de relacionalidade tendo em vista alcançar a *consideração* dos donos das espécies abarca ainda o barro com o qual as ceramistas esculpem vasilhas e fornos. “Para extrair o barro para a fabricação de cerâmica temos que pedir permissão à Mãe do barro”, recomendam na aldeia São Félix (Autazes), acionando o tratamento do parentesco: “Vovó, a senhora me dá umas bolas de barro para eu fazer minha louça? Não vá deixar partir!” (: 313)¹⁰.

As pesquisas recentes sobre as Terras Indígenas Mura trouxeram farto material etnográfico sobre a centralidade das roças de coivara nas dinâmicas do surgimento e abandono das aldeias. “Primeiro vem as plantas”, afirmavam minhas interlocutoras, confirmando que uma aldeia Mura se assenta depois das plantas cultivadas brotarem em uma roça de coivara, processo semelhante ao descrito em outros contextos amazônicos (Descola 2016, Cabral de Oliveira 2016). As práticas das horticultoras Mura denotam por vezes ações políticas de reocupação do território do qual foram expulsos pelo avanço do extrativismo comercial. Pequenos roçados surgem de um pedaço de mata ou capoeira *brocado*, derrubado e queimado, que serve para o plantio de uma variedades de tipos de mandioca, de cará, de milho, de feijão, de melancia e antecedem a criação de aldeias. Ao casal formado pelo finado Raimundo Sena e Luzia Bentes se atribui a posição de *peiara* na reocupação do lugar e formação da aldeia, sobre as ruínas de uma antiga Usina de Pau-Rosa implantada no

¹⁰ A seguir, depois de retirado o barro do barreiro, a ceramista deve depositar algum presente para a mãe do barro, um cachimbo, um torrador ou outro objeto, de forma a conter uma explosão enciumada da mãe do barro, que pode fazer a vasilha e o forno partir ou ainda, em caso extremo, lançar sobre a ceramista algum malefício. Sobre a guerra entre mundos protagonizada pelas oleiras, ver Lévi-Strauss (1986 [1985]).

rio Preto do Igapó-Açu, atividade comercial responsável no passado por expulsar os antigos moradores Mura. Confirmando o interesse pela diversidade e o colecionismo apontados no trabalho pioneiro de Laure Emperaire, as filhas do casal lembram a variedade de tipos de mandioca trazidas da casa materna de D. Luzia, localizada em Cunhã, roças que ao brotar revertiam as marcas do extrativismo comercial deixado pela Usina de Pau-Rosa. Os Mura foram convocados pela Usina de Pau-Rosa para atuarem como trabalhadores no corte das árvores, até que os últimos exemplares dessa espécie vegetal (*Aniba rosaeodora*) foram levados à extinção¹¹. As plantas cultivadas por essa parentela conduziram o que Tsing (2019) identifica como o processo histórico de viver nas ruínas do antropoceno e assistir os vegetais re-emergirem compondo novas paisagens. Depois da roça, veio a habitação do casal e, em torna desta, as casas dos filhos e filhas casados, formação urbanística que compunha uma dezenas de habitações espalhadas ao longo deste trecho do rio que conheci no final dos anos 1990¹².

Em 2016 estive com D. Luzia Bentes, na época uma das mais idosas moradoras da aldeia Jutaí, que me falava de suas plantas cultivadas e também da batata *manhafã*. Dizia ela: “A batata *manhafã* encontrada na mata indica que ali é (solo) terra preta e (local) onde se pode fazer uma nova roça. Onde nasce o *manhafã*, lá vai dar roça de batata”, indicando que o conhecimento do subsolo é parte das habilidades horticultoras, sendo mesmo indispensável para as práticas dos cultivares assim como para o complexo manejo do sistema das plantas não-cultivadas.

Acompanhemos as narrativas de outra mulher fundadora de aldeia e moradora da Terra Indígena Cunhã-Sapucaia e a possibilidade de manejo das tuberosas associado à opção dos Mura-Pirahã pelo isolamento voluntário. A finada D. Maria Dias da Silva se afirmava Mura-Pirahã¹³ e a seu nome se associa a criação da aldeia

¹¹ Ações de extermínio da *Aniba rosaeodora* foram registradas pelos professores Mura de Murutinga, Autazes: “Quando os brancos começaram a aparecer na aldeia Murutinga, eles perceberam a grande existência de árvores de pau-rosa e logo trataram de construir uma usina. A usina foi instalada por uma firma de propriedade do português Antonio Matheus, que era o comerciante que regateava os produtos com os índios destas terras. Quando a usina começou a funcionar, ele reuniu vários Mura e chamou para trabalhar com ele, mas trouxe também muitas pessoas de fora. Foi assim que Antônio Matheus instalou um grande comércio para servir os fregueses. Ele tomou posse de muitas terras por aqui, principalmente as que ficavam no rio Mutuca, Canumã, Kwata, Mapiá, Abacaxi, Sucunduri, Mari-Mari e Mamori. Ele levava os homens para todos estes lugares para cortar o pau-rosa e de lá trazer para a usina. Na usina eles extraíam a essência e levavam tudo para o exterior. (...). As poucas árvores de pau-rosa que existe na aldeia estamos tentando preservá-las.”(Gomes da Silva et all 20008: 243).

¹² Sobre o fenômeno recente e efêmero das aldeias Mura, ver Amoroso 2013.

¹³ Os Mura-Pirahã são falantes da língua isolada mura-pirahã, habitam um trecho das terras cortadas pelos rios Maici e Marmelos, localizada no município de Humaitá, Amazonas.

Fé em Deus, na Terra Indígena Cunhã-Sapucaia. Em 1997 se aproximou das aldeias Mura depois de décadas vivendo em isolamento voluntário, primeiro com seus tios, depois com o marido e filhos, quando percorreu o trecho de floresta que compreende a região do rio Amapá, hoje Reserva de Desenvolvimento Sustentável Rio Amapá (RDS Amapá), até chegar à aldeia Sapucaia, situada ao sul da Terra Indígena. Em 1999 encontrei D. Maria e os filhos agora casados com os Mura ocupando a aldeia Fé em Deus. Os moradores da aldeia Piranha onde me hospedei se relacionavam com os Pirahã guardando certa distância: “Os Pirahã falam diferente, chegaram em Sapucaia vindo do rio Amapá onde moravam no mato”, registrando na chave da hostilidade a chegada daquela mulher Pirahã que manteve junto de si filhos e filhas depois de casados. Os casamentos estabeleceram as condições de uma convivência e ainda que as diferenças jamais deixaram de existir, os Mura e Pirahã estabeleceram entre si a atenção e os cuidados dispensados aos “parentes por consideração” (F. A. Fileno 2018). Os Pirahã da Aldeia Fé em Deus permitem uma reflexão sobre os povos indígenas em isolamento voluntário para além da compreensão que podemos alcançar sobre eles a partir das anedotas contadas pelos atuais vizinhos Mura, de quem se aproximaram em circunstância de agruras, o que ocorreu quando D. Maria perdeu o marido e, como relembra, restou sozinha no mato, com os filhos e filhas pequenos. Um dos filhos de D. Maria comentava recentemente em entrevista a opção dos pais pelo isolamento voluntário, de passar parte da vida “se escondendo no mato” e lembrava que naquelas circunstâncias lançavam mão de uma tuberosa que conhecia pelo nome de batata *cararóá*:

Nós começamos na mata, no rio Amapá, meu pai varou solteiro e se agarrou, se enamorou de minha mãe. Minha mãe varou com os tios dela. Os dois ficaram andando, escondidos por aí, quando viram que a dificuldade estava muito grande. Moraram em cima do rio Escondido, aí foram se reconhecendo nas beiradas, tiveram os filhos e foram descendo devagarinho. Faziam farinha da batata *cararóá*, era o alimento, a batata dá em um cipó, é bonita, bem amarelinha. Faziam farinha do palmito do açai, farinha do babaçu, era o que eles faziam. Eram Pirahã. Dai foram se entrosando. Hoje a gente come outros modelos, come a farinha de mandioca. (José Dias da Silva Aldeia Fé em Deus TICS 2016).

As batatas do mato ocupam nas narrativas dos Mura e dos Pirahã o lugar de espécies não cultivadas conhecidas e que se conectam às concepções e práticas ligadas aos pequenos roçados cultivados. Lévi-Strauss (2012 [1958]: 160) chamava a

atenção para “as roças cuidadosamente mantidas” dos Bororo no contexto dos debates sobre a agricultura regressiva, quando destacava a centralidade dos cultivares e as práticas rituais dos benzimentos das sementes conduzidos pelo xamã, que replicavam para os vegetais os cuidados empreendidos pelos povos ameríndios para com animais de caça ou peixes de grande porte. Assim, o *manhafã* constrói com os homens e mulheres como com os demais viventes da mata relações de co-evolução (D. Haraway 2016) o que faz da tuberosa uma presença nada acidental nas trilhas e caminhos. Seu cipó ao alçar o dossel das árvores e se lançar na atmosfera em busca de luz e de calor estimula elaborações que aproximam a tuberosa do laboratório experimental interespecífico que o roçado de mandioca representa para as horticultoras Wajãpy, como nos mostra Joana Cabral de Oliveira (2019). Assim, em diálogo com o filósofo Emanuele Coccia (2018), é possível avançar para além do recurso de subsistência que as tuberosas constituem. Para os Mura as tuberosas são indiciais e informam sobre o mundo subterrâneo das redes de comunicação por onde circulam notícias sobre a identidade do solo e o estado de co-evolução dos minerais e organismos que constituem as Terras Pretas na Amazônia Central.

Bibliografia

ALBERT, Bruce & LE TOURNEAU, François Michel

2007. “Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami: Toward a Model of ‘Reticular Space’”. *Current Anthropology*, Vol. 48, No. 4 (August 2007), pp. 584-592 <http://www.jstor.org/stable/10.1086/519914>.

AMOROSO, Marta R.

2013. “O nascimento da aldeia mura. Sentidos e modos de habitar a beira”, in: Amoroso & Santos (org.) *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo, Terceiro Nome, pp. 93-114. (Coleção Antropologia Hoje).

2016. “Impasses do ambientalismo no baixo Madeira: o caso mura”. IN: FONSECA, ROHDEN, MACHADO & PAIM. *Antropologia da Ciência e da Tecnologia: dobras reflexivas*. Porto Alegre: Sulina, 2016. 310 p. ISBN: 978-85-205-0750-6.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana

2016. “Mundos de roças e florestas”. Boletim Museu Para Emílio Goeldi Ciências Humanas, Belém, v. 11, n. 1, p. 115-131.

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

CAETANO ANDRADE, Victor Levy

2017. *A história humana através dos padrões de recrutamento e trajetórias de crescimento da Bertholletia excels em um castanhal da Amazônia Central*. Dissertação de Mestrado. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia INPA.

CLEMENT, C; DENAVAN, W.; HECKENBERGER, M.; JUNQUEIRA, A.; NEVES, E.; TEIXEIRA, W.; WOODS, W.

2015. “The domestication of Amazonia before European conquest”. The Royal Society Publishing, Londres. Pp. 1-9.

COCCIA, Emanuele

2018. *A vida das plantas. Uma metafísica da mistura*. [Tradução Fernando Scheibe]. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie. 160 p.

DESCOLA, Philippe

2016. “Landscape as transfiguration. *Suomen Antropologi*, vol 41 (1): 3-14.

FILENO, Fernando Augusto

2018. *No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam. Parentesco e corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu*. São Paulo: Alameda. 380 p.

FAUSTO, Carlos

2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, 14 (2):329-366.

HARAWAY, Donna J.

2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*, Duke University

Press.

KELLY, José Antonio & MATOS, Marcos de Almeida

2019. "Política da consideração. Ação e influência nas terras baixas da América do Sul". MANA 25(2): 391-426.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1986 [1948]. "O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical". In: Suma Etnológica Brasileira Vol. 1: Etnobiologia. Ribeiro, Darcy (ed.); Ribeiro, Berta G. (coord.), Petrópolis: Vozes, Finep, pp. 27-46.

2012 [1958] "A noção de arcaísmo em etnologia", in: *Antropologia estrutural I*. [Tradução Beatriz Perrone-Moisés]. São Paulo: Cosac Naify, pp. 149-173.

1970 [1966]. *O Pensamento selvagem*. Tradução de M. Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Editora da USP.

LIMA, Tania Stolze

2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp.

MENDES DOS SANTOS, Gilton

2016. "Plantas e Parentelas: notas sobre a história da agricultura no Médio Purus". In: & Aparicio (org.) *Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus*. Manaus: EDUA, 2016. Pp. 19-40.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela

2017. "A cultura da batata: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô". *Mana*, v. 23: 455-490.

MULLER, Jean Claude; DIETRICH, Wolf & MONSERRAT, Ruth

2019 (1756). *Dicionário de língua geral amazônica / Primeira transcrição por Gabriel Prudente*. Edição diplomática, revisada e ampliada com comentários e anexos. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam. Belém/Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi. 384 páginas ISBN (Online) 978-85-61377-99-1.

NEVES, Eduardo G.; HECKENBERGER, Michael J.

2019. “The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia”. *Annu. Rev. Anthropol.* 48:371–88.

PÉREZ Gil, Laura

1999. *Pelos Caminhos de Yuve: Conhecimento, Cura e Poder no Xamanismo Yawanáwa*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina

RIBEIRO, Ricardo Gomes.

2018. *Estudo etnobotânico e físico-químico da batata mairá (Casimirella spp. ICACINACEAE)*. INPA. Manaus, Amazonas.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de

1825. *Diário da Viagem que em visita, e correição das povoações da capitania de São José do Rio Negro fez o Ouvidor, e intendente geral da mesma*. Lisboa, Tipografia da Academia, com licença de Sua Majestade.

SHIRATORI, Karen

2019. “O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio Purus, AM)”. *Mana*, 25(1), 159-188.

SILVA, Adlair Gomes da (et all)

2008. *Aldeias indígenas Mura*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas. 410 p.

TISING, Anna Lowenhaupt

2015. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*; edição Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2015. *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São

Paulo: COSACNAIFY N-Edições.

WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo.

1955. *Os Índios Tenetehara (Uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, 1955, 235 p.

