

## Mundos de roças e florestas Worlds of gardens and forests

Joana Cabral de Oliveira<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

**Resumo:** Pretendo explorar neste artigo as relações entre os domínios da roça (*koo*) e da floresta (*ka'a*), importante oposição da cosmologia wajãpi (grupo Tupi que habita o estado do Amapá). *Ka'a* e *koo*, contudo, não se constituem como uma oposição fixa, mas antes como posições relacionais que se movem, nas quais a capoeira ocupa um papel fundamental. Algo que é evidenciado tanto numa dinâmica de ocupação territorial - por meio do cultivo de áreas de mata primária e o abandono dos roçados após a colheita -, quanto por meio das relações perspectivistas que movimentam as categorias de roça e floresta, plantas cultivadas e não-cultivadas, através de distintos sujeitos. Nesse contexto, compreender a dinâmica das relações entre floresta e roçado é fundamental para melhor refletir sobre como algumas famílias wajãpi entendem a atividade agrícola. Proponho essa reflexão estabelecendo um diálogo com ecologia histórica que aponta para a existência de florestas antropizadas, contexto em que a agricultura se apresenta como uma atividade central para a produção de biodiversidade.

**Palavras-chave:** Wajãpi. Roças. Capoeiras e florestas. Florestas antropizadas. Agricultura indígena. Ontologias ameríndias.

**Abstract:** In this paper I intend to explore the relationship between the areas of garden (*koo*) and forest (*ka'a*), a major opposition in Wajãpi cosmology. The Wajãpi are a Tupi group located in the state of Amapá. In their cosmology the garden and forest do not constitute a fixed opposition, but represent relational positions that move into two directions: a dynamic of territorial occupation by cultivating areas of primary forest, followed by the abandoning of clearings after the harvest; and perspectival relationships that shift the categories of garden and forest, cultivated and non-cultivated, through different subjects. In this context, understanding the dynamics of the relationships between forest and cultivation is critical for a better comprehension of the Wajãpi perspective on agricultural activity. I propose a reflection that establishes a dialogue with historical ecology that points to the existence of anthropic forests. In this way, agriculture is presented as a central activity for the production of biodiversity and areas of anthropic forests.

**Keywords:** Wajãpi. Gardens. Ex-gardens and forests. Anthropic forest. Indigenous agriculture. Amerindian ontologies.

---

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Mundos de roças e florestas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, n. 1, p. 115-131, jan./abr. 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222016000100007>.

Autor para correspondência: Joana Cabral de Oliveira. Universidade de São Paulo, Centro de Estudos Ameríndios. Rua dos Escultores, 389, São Paulo, SP, Brasil. CEP: 05468-010. E-mail: joanacoliveira@gmail.com

Recebido em 09/10/2013

Aprovado em 07/01/2016



## APRESENTAÇÃO

Na etnologia americanista a discussão que ganhou proeminência na última década se circunscreve ao que se convencionou chamar de *ontologias ameríndias* – campo que surge de uma transformação das pesquisas fundadoras da antropologia das Terras Baixas da América do Sul na área de parentesco e cosmologia. A articulação desses dois temas apontou justamente para a necessidade de abarcar múltiplos sujeitos, sobretudo àqueles aparentemente não-humanos, na compreensão dessas socialidades. Nessa configuração, a prática etnográfica tem se debruçado sobre a guerra, a mitologia, a caça e o xamanismo, recortes que forneceram os subsídios para a elaboração do *perspectivismo ameríndio* (Viveiros de Castro, 2002a; Lima, 1996, 2005), em que se destaca a relação dos homens com os animais (e seus respectivos mestres/donos<sup>1</sup>) e os espíritos.

Nesse cenário, poucos esforços têm sido vertidos para abordar temas fora do escopo da afinidade/predação (ou seja, da guerra, da caça e do xamanismo). As relações e elaborações ameríndias sobre as plantas, por exemplo, têm passado ao largo dessa discussão; ora desembocam no campo da etnobotânica, ora na agricultura, onde domina o idioma da consanguinidade, como nos mostram Descola (1996), Emperaire (2002, 2005, 2010), Santos (2001), Rival (2001) e como eu mesma tratei em trabalho anterior (Cabral de Oliveira, 2006, 2008, 2015).

Se a atividade agrícola tem mobilizado pesquisadores de diversas áreas, por ser um tema profícuo e de grande interesse para muitas populações indígenas, a mesma atenção parece não ser vertida sobre as plantas da floresta e capoeira. Ainda que a oposição roça/floresta seja extremamente produtiva em muitos cenários amazônicos, inclusive junto a populações não-agricultoras – como nos mostra Rival (1998) a partir do caso huorani, onde a oposição agricultor (conhecedores dos cultivos)

versus caçador-coletor (conhecedores das matas) rege apreciações mútuas entre populações vizinhas.

Todavia a relação entre roça e floresta não se mantém como simples oposição diametral. A capoeira (a sucessão florestal que toma conta de áreas ocupadas e derrubadas) une roça e floresta, apontando de um lado para o movimento e de outro para a gradação entre esses polos. A problematização da oposição entre roça e floresta, que passa justamente por um enfoque sobre as capoeiras, pode ser notada tanto entre grupos ameríndios como em áreas do conhecimento científico.

No que se refere a ciência, vale notar que os estudos de ecologia histórica desenvolvidas pioneiramente por Balée (1993, 1994) e posteriormente por outros grupos de pesquisas (Levis et al., 2012; Clement et al., 2015; Clement, 2006), combinam dados botânicos, linguísticos e arqueológicos para fundamentar a ideia de que a biodiversidade da flora amazônica foi, em grande medida, produto de ocupações humanas e de suas atividades, em especial a agricultura de coivara. Ao contrário do que a visão comum aponta, boa parte da Amazônia não seria um berço de natureza intocada, mas sim florestas antropizadas. Do mesmo modo, a Terra Preta de Índio (Junqueira; Shepard; Clement, 2010) – solo rico em matéria orgânica e amplamente procurado por populações locais por sua fertilidade – seria resultado da dinâmica de ocupações pré-colombianas. As florestas e solos antropizados, em um processo que que Clement (2006) juntamente com outros autores denomina de “domesticação da paisagem”, são altamente valorados devido ao alto potencial produtivo (maior quantidade de frutas, alta biodiversidade e espaços propícios para os roçados). Poderíamos ainda acrescer a esse cenário a domesticação de plantas, sendo contabilizadas 83 espécies nativas em diferentes estágios de domesticação na Amazônia, as quais estão intimamente relacionadas a

<sup>1</sup> Figura fundamental em diversas cosmologias indígenas que foi tratada de modo comparativo por Fausto (2008) em um artigo em que ele apresenta uma abordagem particular sobre a maestria.



uma sociabilidade pré-colombiana e a todo o contexto mais amplo de modificação de solos e coberturas florestais (Clement et al., 2015).

Dessa forma, a biodiversidade da floresta amazônica seria resultado tanto da atividade agrícola de coivara, como da coleta<sup>2</sup> e das movimentações de assentamentos. Estaríamos, para usar o termo de Descola (1996), diante de uma “natureza doméstica”.

Quanto às perspectivas indígenas, poderíamos logo evocar a marcante obra de Descola (1996), onde o autor mostra que os Achuar concebem a floresta como uma grande plantação de um demiurgo e de outras gentes, orientando a partir dessa concepção suas próprias práticas agrícolas. No caso achuar há uma inversão na medida em que a roça é constituída de forma estética à semelhança da floresta (a roça primordial). Como explica Descola (1996, p. 238), as bananeiras e mamoeiros são plantados nos arredores da clareira de modo similar ao nível trófico mais alto da floresta (o dossel), o nível médio fica a cargo das mandiocas, laranjeiras e milhos, e o nível inferior é constituído pelas plantas rasteiras (batatas, cabaças e abóboras). Assim, o roçado é compreendido como um modelo reduzido de uma “floresta cultivada”.

Contudo, deixarei o trabalho inspirador de Descola (1996) e me deterei aqui no caso wajãpi, grupo com o qual realizei sucessivas pesquisas<sup>3</sup>. A aposta desse artigo é que seria profícuo compreender a agricultura wajãpi e, portanto, **a roça** juntamente com seu par – a floresta – e com seu movimento – a capoeira. Tal perspectiva, talvez permita inserir a atividade de elaboração dos roçados em um escopo mais amplo e estabelecer um diálogo entre a ecologia histórica e a reflexão acerca das ontologias ameríndias.

## BREVE INTRODUÇÃO AOS WAJÃPI E SEUS ROÇADOS

Os Wajãpi habitam o estado do Amapá em uma Terra Indígena (TIW) de 607.000 hectares numa área de floresta de terra firme. São falantes de uma língua da família Tupi-Guarani e se inserem no conjunto etnográfico das Guianas<sup>4</sup>. Apesar do crescente número de assalariados, as famílias wajãpi subsistem basicamente da agricultura, da caça, da pesca e da coleta, organizando-se em torno de uma ocupação dispersa pelo território que é regida pelo ritmo pluvial: no tempo das chuvas (*amãna remë*) ocupam os conglomerados de pátios em torno de uma das cinco aldeias centrais (que possuem alguns aparatos estatais como escola, enfermaria, posto da Funai etc.); no tempo da seca (*kwara'y remë*), deslocam-se para pequenas aldeias espalhadas pela TIW, em geral próximas aos seus limites. Atualmente essa mobilidade também é orientada pelo calendário escolar (já que as aulas ocorrem nas aldeias centrais) e por outras atividades relacionadas ao Estado e outras instituições não-indígenas.

Os estudos de cosmologia e xamanismo empreendidos por Gallois (1988, 1996), Campbell (1989) e Grenand (1979, 1980) já mostraram a grande rentabilidade e pertinência das questões referentes à multiplicidade de sujeitos que habitam o cosmos, em suma sobre uma ontologia wajãpi. Especial ênfase é dada à plataforma terrestre, onde as famílias travam relações cotidianas com diversos seres e com os donos cosmológicos (*ijarã*) que cuidam de suas criaturas, seus xerimbabos (*-reima*).

No plano terrestre é onde se desenrola o complexo jogo entre floresta, roça, aldeia e capoeira na constituição de espaços apropriadamente humanos. Afinal, como nos

<sup>2</sup> Rival (1998) mostra como os Huaorani manejam a floresta por meio da coleta e da manutenção de matas secundárias extremamente valorizadas por esse grupo caçador-coletor.

<sup>3</sup> Meu trabalho junto com os Wajãpi iniciou em 2004 e segue de maneira constante até os dias atuais. Além das pesquisas de mestrado, doutorado e pós-doutorado (todas com financiamento Fapesp) que somam 18 meses de trabalho campo, realizo desde o início diversas atividades em parceria com as Associações Wajãpi (Apina e AWATAC) e com a ONG Iepé que envolvem a formação de professores, agentes de saúde, agentes sócio-ambientais e pesquisadores wajãpi.

<sup>4</sup> A região das Guianas é marcada pela predominância de grupos Caribe e foi recentemente caracterizada por suas densas redes de trocas. Para mais detalhes ver Gallois (2008).

relatam uma série de narrativas wajãpi (Gallois, 1988; Grenand, 1980; Cabral de Oliveira, 2006) a primeira humanidade foi soprada pelo demiurgo *janejara*<sup>5</sup> com o intuito de lhe fazer companhia e viver no estado de abundância e pacificidade da primeira terra. Porém, os comportamentos abusivos e teimosos dos primeiros (*taivigwerã* ou *jane ypy*) levaram ao afastamento de *janejara*, que vai morar na plataforma celeste. Irrrompe-se com esse ato a divisão entre estratos celestes e terrestre que compõem o cosmos. O disco terrestre se configura, então, como um espaço adverso (floresta alta e perigosa, morada de seres peçonhentos, agressivos e de donos ciumentos e vingativos). A partir desse momento, os homens devem construir seu domínio com esforço, por meio da atividade agrícola. Derrubar uma porção da mata e queimá-la é o primeiro passo para destituir a posse dos *ka'ajarã* (donos da floresta) e afastar os perigos; conforme me explicou Aikyry: “Quando a gente derruba a mata para fazer a roça, *ka'ajarã* [dono da floresta] vai embora” (Informação verbal). Um estado de apaziguamento é, assim, mantido por meio do plantio e limpeza constante dos roçados. Não por acaso, toda aldeia nasce dentro de uma roça – um lugar previamente socializado e amansado.

Contudo, a roça não está completamente livre de perigos e ações retaliatórias. Os cultivos também possuem donos cosmológicos: *mani'ojara*, dono da mandioca; *jityjara*, dono da batata; *pakojarã*, dono da banana etc. Esses donos são atraídos em algumas condições, em especial pelo cheiro de sangue. Por isso, mulheres parturientes ou menstruadas e pais de recém-nascidos devem abster-se dos trabalhos agrícolas, pois os *ijara* dos cultivares podem atacá-los, causando diversos infortúnios. Aqueles que se encontram em algum estado liminar devem manter-se no espaço mais ameno e pacífico - a aldeia (*taa*). A roça, assim, é apenas um local cujo perigo foi amainado, pois os donos dos cultivos são menos agressivos do que os donos de animais e de grandes árvores.

Vale notar também a concepção da roça como um lugar da consanguinidade, aspecto que contribui para construção de um espaço apaziguado, algo que se apresenta em diversas dimensões como ponto a seguir.

A relação que as agricultoras estabelecem com suas plantações é de cuidados semelhantes aos que são vertidos sobre os filhos, o que desemboca em um sentimento de apego às plantações. Certa feita Kasawa me contava a respeito de uma variedade de algodão (*manaju tapupura*)



Figura 1. À esquerda aldeia em processo de formação, em meio a uma roça nova as casas temporárias estão envoltas pelos pés de mandioca. À direita aldeia consolidada há anos, onde as casas são rodeadas por pupunha e árvores frutíferas. Fotos: Joana Cabral de Oliveira.

<sup>5</sup> Literalmente: *jane*, primeira pessoa inclusiva do plural (nós) e *-jara*, dono, mestre. *Janejara* (nosso dono) é uma figura de demiurgo que se desdobra em uma multiplicidade de outros *janejara*, todos de aparência humana.



Figura 2. À esquerda dono da mandioca em sua manifestação monstruosa. À direita o dono da mandioca como é visto por pessoas empajezadas e/ou em sonhos. Imagens: Professores Wajãpi, 2006 p. 5, 23.

que possui uma coloração marrom-avermelhada, e que ela apreciava muito tanto por essa característica cromática como por ser considerada uma variedade antiga, classificada como *sai kô remitã* (plantação das avós). Ela então lembrou de um episódio; um dia, ao regressar de sua roça, encontrou o seu pé de *manaju tapupura* decepado: “Quando eu vi que meu filho cortou meu *manaju tapupura* eu chorei! Fiquei com raiva. Eu disse: ‘Por que você fez isso?’. Eu chorei muito aquele dia, eu estava triste porque é difícil achar *manaju tapupura*, foi minha mãe que me deu as sementes...” (Informação verbal). Esse singelo episódio mostra não só o afeto em relação à alguns cultivares, como também as relações de parentesco que se depositam nesses espécimes - afinal aquele pé de algodão *tapupura* havia sido um presente materno.

Um aspecto importante é a troca de cultivares entre parentes. Em pesquisa precedente pude observar e registrar

como cada mulher classifica seus cultivares de acordo com uma rota do parentesco e de relações com distintos níveis de alteridade. Toda mulher lembra com precisão quem lhe deu a variedade e qual sua história de procedência (Cabral de Oliveira, 2006, 2008). Com o intuito de implementar a biodiversidade agrícola (algo pelo qual os Wajãpi são ávidos) as variedades de algodão, mandioca, batata etc são intensamente trocadas pelas rotas da rede de parentesco. Quando um jovem casal elabora sua primeira roça, a esposa vai pegar sementes, mudas e estacas de sua mãe e irmãs mais velhas (já que o plantio é uma atividade essencialmente feminina e o padrão de moradia é uxorilocal). Assim a roça é constituída a partir do conjunto de variedades dos consanguíneos. Posteriormente, com o passar dos anos e com o adensamento de relações e viagens de visita aos parentes do marido, a dona do roçado vai incorporar novas variedades através dos afins e de alteridades mais distantes (Cabral de Oliveira, 2008)<sup>6</sup>.

Outro ponto relevante é o fato dos trabalhos envolvendo as roças serem, quase sempre, feitos por um conjunto de mãe e filhas ou eventualmente um grupo de irmãs, que colhem e processam juntas a mandioca<sup>7</sup>. A sugestão de Rosalen (2005, p. 61) é esclarecedora nesse sentido:

“[...] as roças, assim como os caminhos, são forjados pelos grupos de substância (desde a escolha do local – pensamento – até a elaboração propriamente dita, que envolve os fluídos corporais) e estão impregnadas por suas potencialidades. Não por acaso as roças são designadas pelo nome das esposas, àquelas que fisicamente e simbolicamente são responsáveis por alimentar e reproduzir o grupo de substância”.

<sup>6</sup> Essa dinâmica pode se inverter caso o padrão de moradia seja quebrado (como no caso de filhos de chefes que se mantêm na aldeia do pai). Tomando a mulher como ego do roçado (já que ela é a principal responsável pelo plantio e colheita), nesse caso ela vai elaborar sua primeira roça tomando variedades de sua sogra e vai implementar posteriormente sua coleção de cultivares com variedades de sua mãe, avó e irmãs. O ponto é que a diversidade agrícola é construída através das relações entre afinidade e consanguinidade, contudo, a consanguinidade é um marcador dos roçados em seu padrão uxorilocal de moradia, e nos trabalhos diários com mandioca que são comumente realizados por um grupo de irmãs ou de mães e filhas.

<sup>7</sup> Eventualmente algumas situações podem fazer com que o padrão seja quebrado e se tenha sogra-nora ou cunhadas trabalhando juntas. Observei essas situações no caso de famílias de chefes, que quebraram o padrão de moradia uxorilocal e também em locais de longa ocupação, como na aldeia Mariry. No Mariry foi o único local onde observei sogra e nora plantando juntas e isso foi explicado devido a falta de koo'y nas imediações, além disso também era uma relação entre sogra e nora, marcadas por uma chefia forte, tratava-se da nora de um dos principais chefes wajãpi.



Ao trabalharem juntas, um grupo de mulheres compartilha conversas, saberes, alimentos e fluidos corporais como o suor, constituindo um grupo de substância<sup>8</sup>.

Se os roçados estão imbuídos de substâncias, logo de consanguinidade, isso se faz em contraste e sobre a floresta, um espaço de afinidade – o exterior do sócius apropriadamente humano e, por isso, eminentemente perigoso e atrativo. A floresta (*ka'a*) tanto nas narrativas míticas quanto nos lidos cotidianos (em especial nas caçadas) é repleta de perigos e marcada por interditos e pela figura da alteridade, afinal é a morada de animais, árvores, palmeiras e seus respectivos donos (*ijarã*) que frequentemente atacam os Wajãpi por via xamânica. Essa figura do *outro*, do afim, pode ser exemplarmente notada nas narrativas de casamentos entre os primeiros humanos e diversos animais, bem como no perigo atual de ser seduzido e ter relações conjugais com não-humanos (Gallois, 1988; Cabral de Oliveira, 2012).

## AMPLA DISTRIBUIÇÃO DA OPOSIÇÃO PLANTADO / NÃO-PLANTADO

Nesse cenário, não é preciso ir longe nos exemplos etnográficos e na bibliografia wajãpi para afirmar ao leitor que boa parte das proposições do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002a; Lima 1996) podem ser notadas no contexto wajãpi<sup>9</sup>; uma estrutura ontológica etnograficamente descrita entre os Wajãpi por Grenand (1980), Campbell (1989) e Gallois (1988) antes mesmo da alcinha e do salto teórico de Viveiros de Castro (2002a).

Grosso modo, o perspectivismo ameríndio pode ser resumido como uma ontologia que opera com os

desdobramentos da seguinte proposição relacional: todos os habitantes do cosmos possuem espírito, mas diferem quanto aos seus corpos. O espírito amplamente compartilhado garante a todos os seres a posição de sujeitos (repletos volição e agencia) e estabelece uma perspectiva. A perspectiva não é uma visão sobre o mundo, mas assim a constituição de um mundo próprio, o que tem como consequência a multiplicidade de mundos (Viveiros de Castro, 2002a, p. 378). Tem-se, pois, uma diversidade de naturezas (dada pela diferença de corpos), percebidas pela unicidade da cultura que está alicerçada em um passado inescapável – quando homens, animais, astros e plantas falavam uma mesma língua e viviam em estado social de troca plena (casavam-se entre si, aprendiam uns com os outros etc.).

Passando ao ponto que pretendo tratar – como se desenrola a relação entre roça (*koo*) e floresta (*ka'a*) no universo wajãpi – note-se que em uma ontologia onde todos os seres compartilham uma humanidade de fundo, não é de surpreender que todos tenham suas plantações e roçados, afinal a agricultura é um dos emblemas da humanidade. As plantas cultivadas são um atributo de todas as gentes, espalhando-se por esses mundos a fora (Cabral de Oliveira, 2015).

Nessa configuração ontológica, as plantas da floresta, que rodeiam as bordas das moradas wajãpi (as aldeias e roçados), não podem ser consideradas plantas selvagens, ou para ser fiel às categorias classificatórias wajãpi, não-plantadas<sup>10</sup>, em absoluto. Os vegetais que compõe *ka'a* são classificados como *temitã e'ã* (não-plantados) apenas da perspectiva wajãpi – a classificação é pois *sujeito centrada*. Ao sair na companhia das famílias

<sup>8</sup> O conceito de “grupo de substância” emerge em etnografias de grupos Jê (Matta, 1976; Melatti, 1979) e diz respeito a uma dimensão das relações da parentesco onde o compartilhar de alimentos, fluidos corporais, atividades e palavras faz com que um grupo de pessoas crie uma conexão corporal. Nesse contexto, o bem estar de uma pessoa depende dos cuidados e abstenções feitas por parentes que estão atados a ele por laços de substâncias estabelecidos na covivalidade.

<sup>9</sup> Vale notar que o rendimento do perspectivismo para o contexto wajãpi não é casual. As etnografias inspiradoras são justamente de dois povos Tupi, os Yudjá e os Araweté, ambos da Amazônia. No mais muitas proposições destacadas pelo perspectivismo foram previamente descritas junto aos Wajãpi por Grenand (1980) e Gallois (1988).

<sup>10</sup> A categoria da taxonomia vegetal wajãpi de maior inclusão é *temitãgwerã* (plantado), sendo que as espécies da floresta são abarcadas pelo termo negativo *temitã e'ã* (não-plantado). Estamos diante de um modo de categorização que opera por uma dinâmica marcado e não-marcado, ou seja, apenas um conjunto é denominado enquanto seu oposto é rotulado de maneira negativa.

wajãpi percorrendo os caminhos que cortam a floresta, nos deparamos o tempo todo com plantações dos seres que nela habitam. As classificações e os modos de enunciação sobre a flora remetem diretamente ao universo da agricultura e dos bens culturais.

Um dos padrões de nomeação que se destaca é justamente àquele que se refere ao tempo-espaco das origens, onde homens, animais e outros seres compartilhavam uma mesma língua. Foram essas condições que permitiram conhecer, por exemplo, a árvore *a'y makure*<sup>11</sup> (*a'y* = preguiça; *makure* = tabaco) "tabaco de preguiça". Como relatou o jovem Kupena: "Há muito nossas avós chamam essa árvore de tabaco de preguiça. Antigamente preguiça era como nós e disse: 'Esse é meu tabaco'. Por isso nós a chamamos tabaco de preguiça". (Informação verbal)<sup>12</sup>.

O mesmo tipo de relação foi traçado por Waiwai ao caminharmos por uma trilha que conduzia à aldeia vizinha. Passando ao largo de uma castanheira, ele falou: "*Jãã, disse a cutia, antigamente, quando ela falava. Wajãpi diz kãtãe, cutia diz jãã!*". Um dos nomes da castanheira foi, assim, aprendido nas mesmas circunstâncias, porém contada por cutia.

Em outra feita, Waiwai me relatava sua trajetória até chegar a ocupar as margens do igarapé Mariry. Nessa conversa, mencionou algumas plantas que para ele indicavam que eram áreas antes ocupadas, espécies típicas da sucessão secundária. Entre elas, destacou um arbusto que lembra em sua morfologia o pé de mandioca e que é chamado *so'õ mani'y*<sup>13</sup> [*so'õ* = veado; *mani'y* = maniva], "maniva de veado". Para explicar seu nome o velho

chefe remeteu a um diálogo entre os primeiros homens (*taivigwerã*<sup>14</sup>) e veado:

Maniva de veado, antigamente veado plantava. Antigamente Wajãpi perguntou à ele: 'O que é isso aí?'. 'Não! Essa é minha maniva, minha maniva', disse o veado. Wajãpi respondeu: 'Para mim, a minha maniva é de outro jeito!'. 'Talvez depois, eu vá roubar um pouco da sua maniva', disse o veado. 'Não!', disse Wajãpi, 'não está certo! Não está certo... Em outro lugar você tem a sua mandioca<sup>15</sup>!'. 'Ããã...', disse o veado, 'a minha maniva não presta, eu não gosto muito... Ããã... a sua maniva eu gosto muito!'. Por isso, hoje a maniva de veado cresce na roça, é como maniva, mas a raiz é de outro jeito, não é como a raiz de maniva wajãpi. [...] Por isso se diz mandioca de veado. Mamão também tem. Mamão... mamão de veado! Tem pela floresta... Veado planta! [...] Antigamente, quando ele era como nós, ele plantava. Depois, janejarã o tornou um não-sabedor, ele não sabe mais plantar! (Informação verbal)<sup>16</sup>.

Como se pode notar, ao longo de caminhadas ou conversas, os nomes junto com seus alicerces materiais (os espécimes vegetais), fornecem um acesso a saberes fragmentados sobre o tempo-espaco de origem: os diversos entes possuíam suas plantações, suas moradas, partilhavam a vida em um mesmo patamar e falavam uma só língua, o que possibilitava uma dinâmica de intercâmbios e amplas trocas que caracterizam os primeiros tempos (Gallois, 1988). É preciso pontuar que, ainda que estas relações tenham sido mais intensas no começo dos tempos, elas permanecem atuais tanto na capacidade imaginativa de olhar para essas plantas e lembrar como é<sup>17</sup> o começo dos tempos, como por meio do xamanismo que

<sup>11</sup> Espécie não identificada.

<sup>12</sup> Todas as falas reportadas aqui foram expressas em wajãpi. Apresento aqui apenas a tradução feita por mim.

<sup>13</sup> Espécie não identificada. Trata-se um arbusto não-lenhoso, de folhas palmada.

<sup>14</sup> *Taivigwerã* pode ser traduzido também como "antepassados genéricos", na medida em que não se conhecem seus nomes e relações genealógicas. Entretanto, como apontou Gallois (1993, p. 23-25), esse termo deve ser compreendido também como um "conceito de temporalidade", podendo ser entendido como um contexto de transmissão: quando homens e animais falavam uma mesma língua.

<sup>15</sup> É importante lembrar aqui a diferença fundamental entre *mani'y*, referente ao pé de mandioca (maniva), e *mani'õ*, termo que se refere ao tubérculo (mandioca).

<sup>16</sup> Relato feito em língua wajãpi, aqui traduzido por mim. Para consultá-lo na língua original ver Cabral de Oliveira, 2012.

<sup>17</sup> O uso do presente "é" não é um erro gramatical, e sim uma opção para enfatizar que não estamos em uma temporalidade linear, onde o passado, tendo ficado para trás, é inacessível. Tanto as narrativas contadas e ouvidas, como as ações xamânicas remetem a um tempo passado que se faz presente. Para essa discussão Saez (2005) apresenta ideias interessantes e esclarecedoras sobre essa sobreposição de temporalidades.

permite uma experiência de outras perspectivas. Para mais exemplos etnográficos ver Cabral de Oliveira (2015, 2012).

Algumas vezes a nomenclatura ressalta uma relação de perspectiva, tal como caracterizada por Viveiros de Castro (2002a). Esse é tanto o caso da árvore *a'y makure*, que para preguiça continua a ser tabaco, tal como *so'ó mani'y* e *so'ó mão*<sup>18</sup> permanecem como maniva e mamão para veado. O mesmo pode ser dito sobre o arbusto de pequenos frutos vermelhos *uwa kã'ãe* [*uwa* = caranguejo; *kã'ãe* = pimenta] “pimenta de caranguejo”, que é assim chamado por causa da semelhança de seus frutos com os da pimenteira e pelo de fato ser o tempero picante para os caranguejos.

Muitas plantas são assim nomeadas em virtude de sua semelhança com vegetais cultivados e por pertencerem ao domínio da floresta (Cabral de Oliveira, 2015). A combinação desses dois fatores faz com que tais vegetais sejam plantações de outrem, operação que está alicerçada em um passado inescapável que garante a condição humana a uma série de animais. No mundo de hoje, produto de diversas transformações, a comunicação ampla cessou, as aparências corpóreas se distinguiram, instauraram-se mundos paralelos onde cada espécie vê a si mesma como gente e possui uma visão cultural de seu mundo.

Mas esse não é o único tipo de relação tecida pelos Wajãpi para denominar e compreender as plantas da floresta como cultivares. Em uma das versões de origem da floresta, ainda que não seja propriamente um mote desenvolvido em narrativas míticas, é dito que as árvores foram plantadas por *janejarã* (demiurgo(s)). A floresta em alguns contextos enunciativos é compreendida como uma grande plantação dos demiurgos, tal como no caso Achuar descrito por Descola (1996). Tais enunciações se dão, exemplarmente,

ao se encontrar espécies frutíferas em locais surpreendentes: como o cajueiro e os abacaxis que vivem sobre um lajedo na beira do rio Yvyrareta. Em casos como esse, dizem tratar-se de plantações de *janejarã*: *janejarã remitã*.

Outra conexão traçada é quanto à ação de dispersão de sementes realizada por alguns animais. O tucano ao regurgitar as sementes de açá<sup>19</sup> as espalha e, por isso, o açá é chamado de *tukãñãremitã* (plantação de tucano). O guariba (*akyky*) distribui em suas fezes as sementes de ingá<sup>20</sup>, que é considerado *akykyremitã* (plantação de guariba). A cutia ao enterrar as sementes de castanha, garante à castanheira<sup>21</sup> o título de *akusiremitã* (plantação de cutia). E assim por diante.

A circunscrição de vegetais à locais de morada (domínios) de donos cosmológicos (*ijarã*) também é outro fator de apreciação das plantas como cultivos de outrem: a flora existente em áreas alagadas ou à beira de rios é tida como *mojuremitã* (plantação de sucuri), uma vez que o domínio da água (*yy*) é habitado e cuidado por *moju* (também designada de *yyjarã* - dono da água). Assim, a vegetação composta por plantas herbáceas e trepadeiras que formam uma pequena mata flutuante próxima às margens dos rios é chamada de *mojukoo* (roça de *moju*) – o fato de estar mais baixa em relação à mata ciliar, aparecendo como uma área verde bem delimitada sobre as águas, fundamenta seu entendimento como um roçado, que, à semelhança das roças wajãpi, são áreas de plantio envoltas pela mata alta circundante. Por sua vez, a vegetação encontrada em um *pareti* (categoria que agrupa grandes pedras expostas e cavernas), local de morada dos monstruosos *ãjã*<sup>22</sup>, é dita ser *ãjãremitã* (plantação de *ãjã*), tal como os abacaxis encontrados sobre um *pareti* nas imediações da aldeia Myrysity.

<sup>18</sup> *Carica microcarpa*.

<sup>19</sup> *Euterpe oleracea*.

<sup>20</sup> *Inga ssp.*

<sup>21</sup> *Bertholletia excelsa*.

<sup>22</sup> *Ájã* é uma importante figura da cosmologia wajãpi, Gallois (1988) o traduziu como efeito espírito, pautada na tradução formulada por Viveiros de Castro (1986) em seu balanço acerca dessa figura em diversos contextos tupi. Esse habitante das matas possui uma aparência monstruosa e mortífera, por vezes está associado a uma aparência/manifestação dos *ijarã*. Para uma discussão mais detida sobre esse ente ver trabalho anterior (Cabral de Oliveira, 2012).



Todavia, é preciso pontuar que há deslizamentos nessas categorizações. Se, de um modo geral, as árvores podem ser consideradas plantações de *janejarã*, em alguns contextos, quando se recorta uma determinada espécie ou um conjunto da vegetação, elas podem ser atribuídas a seres distintos. Isso pode, por exemplo, ser notado em relação ao açá: dito ser plantação de tucano, ele também é qualificado, em determinadas situações, como *mojuremitã* (cultivo de sucuri) por crescer em áreas alagadas. A designação das plantações dos outros não obedece, dessa maneira, uma classificação absoluta, mas a arranjos contextuais em que diferentes princípios (domínio, dimensões sensíveis, ser alimento de alguém, dispersão e/ou ser plantação de outrem no tempo-espço mítico) são colocados em jogo conforme a ênfase que se deseja dar. Não há, pois, uma sobredeterminação de um desses princípios em relação aos demais ou uma classificação absoluta, o que se evidencia na descrição que se segue.

Em uma de minhas estadias junto a família de Nazaré, trabalhamos incessantemente capinando sua roça, que fora tomada por *ijosisi* (*Solanum palinacanthum*). Tal planta, que se caracteriza por seus espinhos brancos e finos, é uma espécie típica do primeiro estágio de sucessões secundárias, aparecendo, sobretudo, em roçados feitos em capoeiras novas. Ainda que estivesse em um domínio eminentemente humano (a roça), não se tratava uma plantação dos homens ou a eles relacionados, mas de seu avesso: era um cultivo dos espectros dos mortos (*taiwerã* e/ou *jurupari*) e, por esse motivo, devia ser extirpada meticulosamente. A roça de Nazaré estava a tal ponto tomada pelo *ijosisi* que após uma manhã inteira de trabalho coletivo parecia que nada havia sido feito. Olhando a enorme quantidade de plantas espinhosas que restavam, brinquei com minha anfitriã dizendo que aquela era sua plantação. Sem achar graça, ela retrucou: “Não! É



Figura 3. Foto de uma roça de *moju* as margens do rio Felício. Foto: Joana Cabral de Oliveira.

plantação de jurupari [espectro de gente morta]<sup>23</sup> grande! Ele é quem come. Para ele<sup>24</sup> é mandioca. E mais, aqui tem batata de jurupari, olha... Isso é plantação de jurupari. Plantação do espectro do morto”. (Informação verbal)

A planta à qual ela se referiu como *juruparijity* (batata de *jurupari*), aproveitando o ensejo da conversa, em outros contextos, fora chamada de maneira diversa: *jityranã* (semelhante à batata) ou *mojujity* (batata de sucuri) quando encontrada no emaranhado da mata ciliar. Note-se que, nesse caso, o que é recorrente no processo de nomeação é a morfologia da planta: semelhante à *Ipomoea batatas* (de hábito rasteiro, flor gamopétala roxa e folha cordada), o que varia é o domínio onde se encontra ou a ênfase dada pelo rumo de uma conversa, contextos em que se inserem o processo de classificação.

Em suma o que se destaca dessas descrições etnográficas é que potencialmente todos os vegetais são plantações de alguém. Esse fato talvez permita compreender porque a taxonomia wajãpi nomeia apenas as plantas cultivadas (*temitãgwerã*), sendo as demais alocadas sob um rótulo negativo, o lado não-marcado – o não-plantado

<sup>23</sup> Jurupari é uma das designações, ou melhor, modo de referência a uma das manifestações de um morto. Para ser precisa se trata do espectro de um morto genérico, que possui aspecto terrífico.

<sup>24</sup> Note-se que essa construção “para ele” (*ijupe*) é a forma recorrente para se referir ao mundo, a perspectiva de outrem. O “para ele”, “para mim”, são os dispositivos, aliás, que permitem a operacionalização do perspectivismo ameríndio em diversos contextos etnográficos.

(*temitã'e'ã*). Marca-se o termo que garante uma perspectiva humana – o plantado. Essa dinâmica classificatória por sua vez se estende aos demais entes que habitam o mundo – determina-se um conjunto como plantado para ego (o sujeito que classifica e marca sua posição como humano), o que está fora é necessariamente não-plantado.

Vale notar que, em menor incidência, também há termos que designam a floresta e os vegetais não-plantados dos outros, tal como: *jãvi ka'a*<sup>25</sup> (mato de jabuti), *namu pijjõna ka'a*<sup>26</sup> (mato de nambu preto), *ãjã pino*<sup>27</sup> (bacaba de *ãjã*) etc. Todos os sujeitos reconhecem, assim, as oposições plantado/não-plantado, roça/floresta, operação que marca e se desdobra na oposição humano/não-humano, que, como nos mostra o perspectivismo, não é uma cisão estática e absoluta, mas sim movediça, usada por todos aqueles que de seu ponto de vista veem a si mesmo como humanos, logo com suas respectivas plantações.

## O ARTIFÍCIO DE UM EQUÍVOCO PRODUTIVO

Inspirado por Wagner (2010), Strathern (2014) e, principalmente pelo material etnográfico das Terras Baixas, Viveiros de Castro (2004) propõe um fazer antropológico perspectivista, caracterizado como um experimento comparativo, onde as categorias nativas devem ser elevadas a conceitos possibilitando, dessa maneira, uma fertilização do pensamento ocidental. Essa antropologia deve, assim, proceder como uma tradução em que o estrangeiro afete e transforme a linguagem na qual é traduzido. Tal proceder permitiria ao antropólogo emergir mundos possíveis, operando com uma ontologia multinaturalista tal qual as ameríndias.

Nesse fazer antropológico a ideia de *equivoco* ocupa uma posição estratégica. O equívoco é uma diferença na comunicação, a qual está posta não em um relativismo cultural, mas sim em referentes distintos (multinaturalismo). Segundo Viveiros de Castro a equivocação controlada

seria o modo por excelência de comunicação entre duas posições (duas perspectivas), trata-se de uma “comunicação disjuntiva” já que não resulta em uma unicidade de discursos/explicações, mas sim na proliferação e evidenciação de diferenças.

Como uma empreitada comparativa e experimental (onde os conceitos alheios servem para produzir diferenças) o equívoco é central para essa antropologia na medida em que objetiva multiplicar as diferenças quando dois ou mais mundos se encontram. Para demonstrar isso, Viveiros de Castro (2002b, 2004 e 2008) parte de três episódios exemplares: um envolvendo uma enfermeira peruana e uma mulher piro, na qual a última afirma que água fervida pode prevenir diarreia apenas em Lima, uma vez que os corpos de peruanos e piro são distintos; a segunda se refere ao embate entre gentios e colonizadores, enquanto os primeiros se questionavam sobre a qualidade dos corpos dos segundos esses duvidavam da presença de almas nos primeiros; e o último é o encontro entre um músico brasileiro e os Kaxinawá, se músico concebia sua relação com os indígenas em termos de irmandade, esses ameríndios o tratavam como cunhado.

A proposta aqui é seguir por um equívoco, contudo, à diferença dos exemplos citados, não partirei de um equívoco efetivado em um encontro vivido. Trata-se de um equívoco produzido, enquanto experimento, por esse artigo, isto é, o equívoco como um artifício para análise.

Se comecei abordando a relação entre roça e floresta pela proposição de Balée e outros autores que apontam a biodiversidade amazônica como devedora do modo de ocupação e ação dos povos indígenas atuais e pré-colombianos, sendo as florestas primárias ambientes raros na Amazônia (Clement, 2006), foi porque tal concepção poderia facilmente ser acoplada a ideia wajãpi – também presente em outros povos – de que a floresta é um grande cultivo. Apontar essa aparente confluência é produzir um

<sup>25</sup> Não identificada.

<sup>26</sup> *Maranta* sp.

<sup>27</sup> *Arecaceae*.

equivoco que permite nuançar as concepções em jogo nessas duas teorias, afinal não se pode perder de vista que o equivoco deve evidenciar a disjunção entre perspectivas (nesse caso a da ecologia histórica e a dos wajãpi).

Em um de seus artigos, Balée (1993, p. 386) introduz seu argumento contrastando-o com a ideia corrente de que a espécie humana foi, é e será responsável pela perda da biodiversidade, ele acrescenta um adendo: "As sociedades-estados, com suas altas densidades populacionais, elevados índices de consumo [...] são as únicas responsáveis pela emergente e alarmante tendência a grandes depleções bióticas, e não a espécie humana *per se*". Nesse quadro as sociedades não-estatais teriam grande contribuição na manutenção e aumento da biodiversidade, mas não por ideais conservacionista, pois suas atividades econômicas nunca os tornaram necessários (Balée, 1993).

Nesse incremento da biodiversidade as plantas domesticadas ocupam papel proeminente. Segundo Balée (1993; 1994), Levis et al. (2012), Clement (1990, 2006) e Clement et al. (2015) na Amazônia e especificamente em sua porção Ocidental<sup>28</sup>, encontrar-se-iam os centros de dispersão de espécies em diferentes graus de domesticidade: abacaxi, maracujá, amendoim, mandioca, tabaco, urucum, pupunha, goiaba, caju etc. Além da atividade agrícola, as ações de manejo, tanto de horticultores como de caçadores-coletores, auxiliaram e auxiliam na dispersão de espécies frutíferas e na manutenção de clareiras que permitem o crescimento de espécies associadas a sucessão secundária, tal como descrito por Rival (1998) no caso do manejo de pupunhas não-plantados entre os Huaorani<sup>29</sup>.

Dessa maneira, Balée (1993, p. 391) afirma:

"As capoeiras muito velhas são o oposto lógico do deflorestamento – elas são porções de vegetação reflorestada, mesmo que as espécies dominantes sejam diferentes das florestas originais e mesmo que as espécies nestas capoeiras não tenham sempre sido realmente plantadas".

A prática agrícola de coivara, bem como a coleta e a mobilidade territorial desses povos, contribuíram tanto para o crescimento de espécies cultivadas como propiciaram o desenvolvimento de tantas outras que não teriam vez sob o dossel da floresta. Como apontam Balée (1993); Levis et al. (2012) as capoeiras velhas são praticamente indistintas das florestas primárias em técnicas de sensoriamento remoto, só sendo distinguidas por análises florísticas finas e pela presença de vestígios humanos como cacos de cerâmica e carvão.

O que podemos notar nessa configuração é que a oposição floresta e roça ainda que figure como algo fundamental para compreender tal dinâmica de produção de biodiversidade, é pensada a partir de um gradiente, onde a capoeira (em seus diversos estágios e, portanto, um gradiente em si) desempenha o papel de passagem de um polo à outro. As capoeiras velhas, o estado mais próximo do polo floresta, é um híbrido de floresta e roça, ou seja, de natureza-cultura, que quase toca um dos polos – o da floresta primária (natureza).

Vemos aqui, que a cara divisão natureza/cultura aparece ao fundo da discussão, porém não como mera cisão estanque, como é comumente operada pela dimensão oficial da modernidade<sup>30</sup> caracterizada por Latour (2000). Temos antes um tecido inteiro de natureza-cultura (nesse caso também oficial, já que presente em uma aclamada teoria - a ecologia histórica) que se apresenta por um longo e denso gradiente. Note-se que Strathern (2014, p. 31 [1980]) já

<sup>28</sup> A região do Purus-Madeira.

<sup>29</sup> Não-plantados, pois os Huaorani não plantam deliberadamente a pupunha, mas se alimentam dela, contribuem com a dispersão de suas sementes, e mantem espaços propícios ao seu crescimento.

<sup>30</sup> De acordo com Latour (2000) a modernidade se configura por um potente arranjo entre o oficial e oficioso, no qual o segundo é composto por tecidos inteiriços de natureza e cultura, isto é, de híbridos, e o primeiro opera purificações que separam os objetos e fatos entre natureza e cultura. Nesse caso, temos uma dimensão oficial, já que se tratam de análises científicas devidamente publicadas, que justamente complexifica a caracterização de Latour, uma vez que oficialmente se apresenta a imbricação entre natureza e cultura por meio da caracterização de florestas antropizadas. Aqui o modelo de modernidade latouriano não parece funcionar com precisão.

apontava para o complexo jogo de relações entre natureza e cultura no “Ocidente industrial”, o qual não se limitaria à uma dualidade simples; tal oposição “também pode ser imaginada como um contínuo”.

Na perspectiva da ecologia histórica, as práticas desenvolvidas pelas populações indígenas também operariam em um gradiente: de um lado a domesticação (entendida como um processo intensivo de seleção e adaptação, que estabelece uma dependência intrínseca de algumas espécies com a atividade humana), passando pelo cultivo (o plantio de maneira geral, incluindo espécies não-domesticadas), pelo manejo (uso de espaços e recursos de maneira não-predatória e intermitente) até a ausência completa de uso<sup>31</sup>. Clement (2006, p. 36) insiste na importância da noção de gradiente no próprio processo de domesticação, afirmando: “As with landscape domestication, there are degrees of crop domestication that reflect the intensity of selection and the time during which selection was practiced”. Mais uma vez estamos diante de um tecido inteiriço de cultura-natureza, de aldeia-roça-capoeira-floresta, que se caracterizaria por um gradiente ao longo de uma linha contínua e orientada.

Ainda que a caracterização de florestas antropizadas se foque nas posições medianas, onde não se distingue de maneira evidente natureza e cultura, é preciso evidenciar que temos um mundo, o qual é passível de ser recortado por tais gradientes. Trata-se de coberturas vegetais objetivas que podem ser avaliadas em sua composição: em números de espécies e na presença ou ausência de índices humanos, critérios que permitem alocar determinada porção da paisagem em uma posição do contínuo. Tal contínuo, por sua vez, é absoluto, pois dá conta de um único

mundo, de um só referente, que é atingido de maneira privilegiada pelo conhecimento racional empirista<sup>32</sup>, ou seja, pela Ciência. Vale lembrar que o próprio processo de domesticação de espécies vegetais opera nesse mesmo e único plano, já que ele se configura como uma série de ações intensivas e frequentes de seleção e plantio até constituir uma domesticação. Trata-se da passagem de uma espécie de um polo a outro: do selvagem ao doméstico, da natureza à cultura, lembrando que o inverso também pode eventualmente ocorrer - há espécies que se asselvajam. Contudo, nessa perspectiva natureza e cultura, jamais se invertem, elas necessariamente translada pelos caminhos gradativos que conduzem de um polo a outro.

Entre os Wajãpi, ainda que se tenha uma classificação aparentemente semelhante – *taa* (aldeia), *koo* (roça), *kookwerã* (literalmente o que foi roça, capoeira) e *ka'a* (floresta) – mais do que um gradiente, me parece que se trata de marcar posições opostas e cindidas: de um lado o domínio dos *ka'ajarã* (donos da floresta), de outro a roça como domínio dos homens, um espaço amainado dos perigos intrínsecos à *ka'a* que tem como ponto máximo de apaziguamento a aldeia (*taa*).

Se a confecção da roça (derrubada, queima e plantio) configuram uma apropriação wajãpi da floresta, a capoeira, por sua vez, é o processo de retomada da floresta, movimento que se inicia pelas ervas daninhas (*ijai*) que rastejam para dentro dos roçados. Quando produtivos, os roçados são, por isso, meticulosamente limpos de qualquer mato invasor (*ijai*), como fizera Nazaré no episódio acima narrado. Mas, terminada a colheita (processo que pode variar de um até três anos conforme os cultivos existentes), as roças são deliberadamente abandonadas às ervas

<sup>31</sup> Segundo Balée (1993, p. 390) “As atividades das sociedades indígenas horticultoras ignoram (mais que protegem deliberadamente) muitas florestas primárias, e assim permitiriam a sobrevivência destas florestas em áreas indígenas até hoje”.

<sup>32</sup> Vale notar que apesar dos pesquisadores concordarem que há uma rota privilegiada ao mundo concreto, assim como concordam com a existência de um único mundo, há disputas entorno dessas teorias e explicações. Para um breve panorama das disputas acerca das florestas antropogênicas ver Levis et al. (2012). Como apontam os autores, a disputa gira em torno dos tipos de evidência que se elenca para afirmar se uma paisagem é ou não doméstica (presença de plantas frutíferas e palmeiras, terra preta de índio, presença de carvão, proximidade dos grandes rios etc.). Por conta da compactação e foco do argumento não sigo ao enalço dessas disputas como faz e sugere Latour alhures (2001).

daninhas, às embaúbas, aos espinhos etc. Pouco a pouco a floresta que a rodeava a invade e junto retornam seus donos de direito – os *ka'ajarã* e espíritos de toda sorte<sup>33</sup>. Vale pontuar que muitas dessas plantas que iniciam a sucessão florestal são plantações de outrem, tais como: *Solanum palinacanthum* que é mandioca de *jurupari*, as espécies denominadas *so'ô mão* e *so'ô mani'y* (mamão e mandioca de veado), *Physalis sp.* denominada *uruvu kã'ãe* (pimenta de urubu) etc.

Os Wajãpi possuem uma percepção refinada do processo de sucessão e apontaram em levantamentos realizados<sup>34</sup> alguns marcadores importantes. Conforme me explicou Apamu em uma de minhas estadias na aldeia Piaui:

*Kookwerã nova tem ama'y* [embaúba], *-jai* [plantas invasoras], *ijõ* [plantas espinhosas], *ybo* [lianas], *tem pako* [banana], *nãnã* [abacaxi], *kurawa* [sisal], *mão* [mamão]... Depois aparece *ingá, kupi'y*... *Kookwerã muito antiga não parece mais como kookwerã tem angelim, peki'a* [pequi], *kumaka* [sumaúma]... não tem mais *pako* [banana]... (Informação verbal).

Segundo os Wajãpi, nesse movimento de retomada da floresta, inicialmente aparecem as plantas rasteiras e arbustivas que possuem espinhos e são genericamente chamadas de *ijõ* (espinhos) - categoria que compreende *ijõ sisi* (*Solanum palinacanthum*), *ka'a ajã* (*Mimosa sp.*) entre outras espécies - e os capins de um modo geral (agrupados sob o rótulo genérico de *kwãkwã*). Depois há o crescimento das embaúbas (*Cecropia ssp.*), formando um estágio qualificado como *ama'y ty* (embaubal), termo que é especialmente utilizado para designar áreas de capoeira que foram derrubadas mais de uma vez, dificultando o processo de sucessão e gerando um grande embaúbal. Em uma capoeira resultante da derrubada de uma área de floresta (*ka'a*), juntamente com as embaúbas aparece uma série de palmeiras como inajá (*Maximiliana maripa*)

e *murumuru* (*Astrocaryum murumuru*), além das pequenas árvores reconhecidas por seus frutos que atraem caça, tais como: *morototo* (*Schefflera morototoni*, *S. decaphylla*), *wainomy sus* (*Isertia hypoleuca*), *murei* (*Byrsonima crispa*), *pasisi* (*Goupia glabra*) etc. Essa fase é designada de *kookwerã pyau* (capoeira nova) e é o estágio de transição de uma qualidade de capoeira fechada, repleta de espinhos, cipós, e plantas rasteiras, que passam a morrer conforme o crescimento do sub-bosque (formado por embaúbas, palmeiras e árvores de pequeno porte), para tornar-se uma *kookwerã omãna* (capoeira velha).

Ao final do crescimento da sucessão florestal, uma das qualidades mais importantes notadas e marcadas linguisticamente é o crescimento do dossel, formado por árvores portentosas como: *peyryry* (angelim, *Dinizia excelsa*), *asemã* (*Ocotea rubra*), *masarany* (massaranduba, *Manilkara ssp.*)... Como disse Apamu: "*Kookwerã* muito antiga não parece mais como *kookwerã*" (Informação verbal). Quando as espécies invasoras e oportunistas morrem, a formação florestal fica "limpa", como costumam falar em português, ou "*okiriripa*", termo que designa o secar e a morte do sub-bosque fechado. Outro termo que vai designar esse estágio final é *isawypa* (*i-* = terceira pessoa possessivo; *-sa-* = enxergar; *-wy-*, uma contração de *-wry* = embaixo; *-pa* = completivo), que marca a qualidade visual sob a floresta. *Isawypa* significa que se pode ver longe dentro da floresta, pois não há mais um emaranhado de plantas abaixo do dossel. Quando a capoeira tem a qualidade de *isawypa* ela chegou ao seu estágio de crescimento final, designado como *ojimoyvyra e'e pa* ou *ojimoka'a e'e pa* (*o-* = terceira pessoa; *-ji-* = reflexivo; *-mo-* = causativo; *vyra* = árvore ou *ka'a* = floresta; *e'e* = enfático; *pa* = completivo), ou seja, um estágio em que as árvores e/ou a floresta completaram de fato seu desenvolvimento. Idealmente uma capoeira

<sup>33</sup> Falo de espíritos de uma maneira geral, referindo-me tanto as manifestações monstruosas dos donos, como aos espectros dos mortos.

<sup>34</sup> Tanto em conversa e caminhadas durante etapas de trabalho de campo, como em oficinas e cursos para pesquisadores e agentes sócio ambientais wajãpi.

só deverá ser derrubada quando *isawy pa*, ou seja, quando ela voltou a ser floresta novamente.

Atualmente com a fixação e intensificação das ocupações das aldeias centrais, a derrubada de áreas para a elaboração dos roçados não está mais respeitando a temporalidade ideal (quando as *kookwerã* se transformam completamente em *ka'a*). Nesses novos contextos capoeiras em estágio de emabúbal (*ama'y ty*) têm servido de suporte para novas roças. Essa prática tem aumentado o tempo e qualidade de recuperação das áreas de capoeira e gerado uma persistência dos estágios iniciais, marcados por plantas espinhosas e por árvores de pequeno porte. Há um prolongamento dos estágios de sucessão que podem ser denominados de *kookwerai* (*koo* = roça; *-kwerã* = pretérito; *-rai* = ruim, mal). O início da sucessão, *kookwerai*, não é marcado apenas por plantas que furam, cortam e provocam coceira (*ijõ*), mas também por uma série de animais perigosos como escorpiões, cobras e formigas. Também por isso, as capoeiras usadas de maneira inadequada (em seu estágio inicial) são considerados locais ruins, feios: *kookwerai*. Outra característica do *kookwerai* enfatizada pelos Wajãpi é o *teavuru*, a camada grossa de folhas e plantas rasteiras que não permite ver o solo onde se pisa, tornando os acidentes com animais peçonhentos mais propícios.

*Kookwerã* ou aldeias abandonadas (*taapererã*) ainda que sejam reconhecidas como espaços que foram ocupados (- usados por famílias e/ou parentes as vezes já mortos -, sendo importantes marcadores mnemônicos da paisagem, também são locais perigosos por serem associados aos espectros dos mortos que vagam pelos mesmos lugares que andaram quando vivos<sup>35</sup>. Arrisco a dizer que as capoeiras não são espaços entendidos como contínuos, como um gradiente entre *ka'a* e *koo* (e/ou *taa*), mas sim o próprio movimento que permite oscilar entre esses

polos. Na chave de Lévi-Strauss (1993) a capoeira seria o “desequilíbrio” interno ao “dualismo”.

O fazer da vida wajãpi se dá nesse jogo constante de desapropriação de uma porção de mata e de sua consequente retomada pelos *ka'ajarã*. A floresta é o suporte onde se deve construir a vida humana, marcada pela agricultura e elaboração de aldeias. A agricultura, por sua vez, não possui um papel apenas de subsistência, ela tem grande valor por fundamentar a vida social plena por meio de uma alimentação apropriada e pela confecção de bebida fermentada (*kasiri*), possibilitando o comer junto, o festejar junto e o embriagar-se junto - aspectos essenciais para a tessitura de uma sociabilidade apropriadamente humana.

O ponto a ser destacado é que a oposição entre floresta e roça-aldeia (entre humano e não-humano) não é estática. Seu movimento se apresenta tanto no caminhar das roças sobre as matas e das matas no encaço dos roçados, como no fato de que a floresta não é o domínio do não-plantado *per se*. Como descrito acima, *ka'a* está repleta de plantações de distintos tipos de alteridade. As muitas gentes que habitam a plataforma terrestre possuem seus cultivos que são floresta para os Wajãpi. Estamos numa configuração onde há múltiplos planos. As roças de sucuri, os cultivos de jabuti, as plantações de *ãjã* entre outras não estão em contiguidade, mas operam rupturas entre mundos que se sobrepõem e se tocam tangencialmente<sup>36</sup>. O plantado e o não-plantado se apresentam em todos os mundos, o que é não-plantado para os Wajãpi, foi e é cultivado por outrem, trata-se pois de uma oposição que se move e configura múltiplos referentes conforme o sujeito que experimenta e classifica. Não se trata de uma floresta antropogênica em absoluto, mas das plantas cultivadas *por* e *para* um determinado sujeito.

<sup>35</sup> A morte de adulto, que é enterrado na aldeia, ocasiona o abandono da aldeia e de seu conjunto de roças (Gallois, 1988).

<sup>36</sup> É preciso notar que os mundos não são mônodas, mas de se relacionam e apresentam permeabilidade, algo que abordei alhures (Cabral de Oliveira, 2015), e que se desenha como um perspectivismo corpóreo.



Quando se trata de categorias de grande inclusão, podemos notar que a taxonomia vegetal wajãpi opera com uma dinâmica de termos marcados em contraste a um lado não-marcado, tais como: plantado (*temitã*) e não-plantado (*temitã e'ã*); espinhoso (*ijõ*) e sem espinho (*ijõ rowã*); duro (*ãtã*) e não-duro (*nãtã*); cheiroso (*ipije*) e não-cheiroso (*ipije rowã*); com pajé (*ipaje*) e sem pajé (*ipaje rowã*)<sup>37</sup> etc. Essa operacionalização pode ser melhor compreendida à luz de uma ontologia multinaturalista: na medida em que todos os seres interagem e classificam suas naturezas, as categorias não dizem respeito a domínios fechados alicerçados sobre objetos fixos, mas marcam, antes, posições. O que é cultivado pela preguiça é necessariamente não-plantado para os homens e vice-versa, não é, pois, selvagem<sup>38</sup>. Assim, as categorias de plantas cultivadas e não-cultivadas, tal como a delimitação do que é roça e floresta, fazem-se a partir de um sujeito e, como se co-habita com muitos tipos de sujeitos, é preciso ter cuidado<sup>39</sup> com os modos de enunciação – marca-se apenas a posição de quem experimenta e classifica o resto é não-marcado, pois sabe-se que não se trata de uma classificação absoluta já que os referentes são múltiplos.

## CONCLUSÃO

O que é fundamental assinalar é que se a roça, o plantado marcam a posição de sujeito, isso não se faz sem o contraste, sem a floresta e o não-plantado. O que está em jogo é, pois, que as oposições se replicam em múltiplos planos: sempre há roça-floresta, afinal esse par (que se desdobra em outros) engendra a forma da relação.

Esses conjuntos de oposições, logo de disjunções, são fundamentais num universo repleto de gentes, onde circular, caçar, colher, abrir roça etc. é perigoso. Confundir ou estabelecer uma continuidade entre plantado e não-plantado, entre roça e floresta, pode levar à morte, à doença, ou ao estado denominado *-awryry*, no qual a pessoa tem seu princípio vital (*-ã*) roubado por um dono cosmológico (*ijarã*) e passa a perceber o mundo de forma distinta: a vítima vê os parentes como macacos, a carne cozida como crua e não entende a fala de seus conviveres, enfim, começa a perceber o mundo à maneira de outrem, por exemplo ao modo de sucurijú (dono da água), passando, então, a habitar as profundezas do rio e morrendo para seus parentes. Assim, é primordial para os Wajãpi produzir disjunções, marcar divisões que permitam habitar um mundo perigoso, que é capaz de se transformar por completo.

Enfim, nesse equívoco artificioso entre a ecologia histórica e o pensamento wajãpi, apenas aparentemente ambas as teorias confluem para a ideia de uma floresta cultivada. Olhando conjuntamente essas teorias o que se destaca são pontos dissonantes: a primeira é pautada em um contínuo entre polos de natureza e cultura, que se constituem, por tal motivo, como um plano único, um só mundo que pode ser acessado tanto pela racionalidade científica como pela racionalidade indígena, chegando a resultados semelhantes (nesse caso a assertiva de que os grupos indígenas incrementam a biodiversidade e que, portanto, Amazônia é uma selva cultivada), ainda que tais resultados sejam produzidos de diferentes maneiras

<sup>37</sup> Para uma descrição detalhada dessas categorias e sistemas classificatórios ver: Cabral de Oliveira (2012).

<sup>38</sup> Déléage (2005, p. 195) menciona algo semelhante em relação aos Sharanahua: "Commençons par l'inversion: les plantes qui apparaissent au cours du chant, considérées comme des 'plantes des morts', sont toutes des plantes sauvages, des plantes que les Sharanahua ont choisi de ne pas domestiquer. [...] Or il apparaît que, rapportées aux 'morts', ces plantes sont domestiquées: elles sont nommées *fana* – un terme désignant les seules plantes cultivées telles que e manioc, les plantains, et quelques autres". Descola (1996, p. 129) também aponta para o fato de que os Achuar compreendem a floresta como uma enorme roça: "[...] Shakaim, irmão de Nunkui segundo as interpretações, que cultiva a mata feito uma gigantesca plantação [...] Os limites da natureza são assim expandidos por essa socialização dos vegetais, a floresta aparentemente tão selvagem não passando de uma roça sobrenatural onde Shakim exerce seus talentos de horticultor".

<sup>39</sup> Isso pode ser notado por exemplo na maneira como os wajãpi se referem ao ato de caçar antes de tal empreitada se efetivar. Eles dizem: "*Aatã ka'a rupi*" ["Eu vou andar pela mata"], ao invés de usar o verbo *-jiporka* [caçar] que é utilizado apenas para falar de caçadas passadas. Esse cuidado se deve ao fato de que os donos da caça (*mijarã ijarã*) poderiam ouvir as palavras pronunciadas e retirar seus animais do caminho do caçador, fala-se assim de forma a ludibriar os *ijarã* (os donos).

(afinal estamos em pleno relativismo cultural); a segunda aponta para uma disjunção necessária entre roça-aldeia e floresta, oposição que não se aplica sobre referentes absolutos, mas desliza e se movimenta conforme o sujeito que percebe e classifica, isto é, por quem engendra um mundo apropriado por meio da agricultura, atividade que caracteriza a posição de humano (sujeito) e marca a construção da vida social própria.

Note-se que, se da perspectiva da ecologia histórica é possível transacionar um elemento de um polo a outro, uma planta selvagem que se torna domesticada, uma roça que se torna capoeira e depois mata, afinal estamos em um plano do contínuo; no universo wajãpi o que se move são as oposições roça e floresta, cultivado e não-cultivado, por múltiplos sujeitos, engendrando mudos diversos. Como afirmou Grenand (1980, p. 57) sobre a concepção wajãpi, a agricultura “é a tomada de um espaço da floresta por uma criação inteiramente humana”, mas em um lugar onde a humanidade não é um atributo exclusivo dos homens e todas as gentes cultivam suas roças, é fundamental cindir o que é roça e floresta para cada sujeito.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço às organizadoras desse dossiê pelo convite; à Dominique Gallois e à Fabiana Maiza pela leitura e comentários de uma primeira versão desse texto, sem, contudo, me eximir da inteira responsabilidade do argumento; e à FAPESP pelas bolsas concedidas, sem as quais esse trabalho não seria possível.

## REFERÊNCIAS

- BALÉE, William. Biodiversidade e os índios amazônicos. In: CARENIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Amazônia Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII, USP, 1993.
- BALÉE, William. **Footprints of the Forest – Ka’apor Ethnobotany**. New York: Columbia University Press, 1994.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. **Classificações em cena**: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP). 2006. 273 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)- Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Social networks and cultivated plants. **Tipiti**, Oxford, v. 6, n. 1-2, 2008. p. 101-110.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. **Entre plantas e palavras**. 2012. 282 f. Tese (Doutorado em Antropologia)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Ensaio sobre práticas cosmopolitas entre famílias wajãpi. **Maná**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, ago. 2015. p. 297-322.
- CAMPBELL, Allan Tormaid. **To square with genesis**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.
- CLEMENT, Charles R. Origin, domestication and genetic conservation of Amazonian fruit tree species. In: POSEY, Darrell A.; OVERAL, William; CLEMENT, Charles R.; PLOTKIN, M.; ELISABETSKY, E.; MOTA, C. N. da; BARROS, J. F. P. de (Org.). **Ethnobiology: implications and Applications**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1990. p. 249-263.
- CLEMENT, Charles; DENAVAN, William; HECKENBERGER, Michael; JUNQUEIRA, André; NEVES, Eduardo; TEIXEIRA, Wenceslau; WOODS, William. **The domestication of Amazonia before European conquest**. [Londres]: The Royal Society Publishing, 2015.
- CLEMENT, Charles. Demand for two classes of traditional agroecological knowledge in modern Amazonia. In: POSEY, D.; BALICK, M. (Ed.). **Human impacts on Amazonia: the role of traditional ecological knowledge in conservation and development**. New York: Columbia University Press, 2006. p. 33-50.
- DÉLÉAGE, Pierre. **Le chamanisme Sharanahua**. Tomé 1. Thèse, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2005. p. 421.
- DESCOLA, Philippe. **La selva culta**. Quito: Abya-Yala, 1996.
- EMPERAIRE, Laure. Entre paus, palmeiras e cipós. In: ALMEIDA, Mauro; CARENIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **Enciclopédia da floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 389-417.
- EMPERAIRE, Laure. A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira: recurso e patrimônio. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, v. 32, 2005.
- EMPERAIRE, Laure; CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Redes sociales y diversidad agrícola em la Amazonia brasilena: um sistema multicêntrico. In: POCCHETINO, M. L.; LADAIO, A. H.; ARENAS P. M. (Ed.). **Tradiciones e transformaciones em etnobotânica. Bariloche**, Cyted-Risapred, 2010. p. 180-185.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Maná**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, out. 2008. p. 329-366.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. **O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo**. 1988. 379 f. Tese (Doutorado em Antropologia)- Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.



GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi revisitada**: a reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. São Paulo: NHII, USP, 1993.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie. In: LANGDON, Esther Jean Matteson (Org.). **Xamanismo no Brasil**: novas Perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 39-74.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Introdução. In: GALLOIS, Dominique T. (org.). **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo: FAPESP, 2008. p. 7-22.

GRENAND, Pierre. Commentaires à propos d'un abattis wayãpi. **Cahiers Sciences Humaines**, Paris, v. 16, n. 4, 1979. p. 299-303.

GRENAND, Pierre. **Introduction a l'Étude de l'Univers Wayãpi**. Centre National de la Recherche Scientifique. Thèse, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, v. 40, 1980.

JUNQUEIRA, A. B.; SHEPARD JÚNIOR, Glenn; CLEMENT, Charles. Secondary forests on anthropogenic soils in Brazilian Amazonia conserve agrobiodiversity. **Biodivers Conserv**, v. 19, jun. 2010. p. 1933-1961.

LATOURE, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

LATOURE, Bruno. **A esperança de Pandora**. Bauru: EDUSC, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de lince**. São Paulo: Cia das Letras, 1993 [1991].

LEVIS, Carolina; SOUZA, Priscila Figueira de; SCHIETTI, Juliana; EMILIO, Thaise; PINTO, José L. P. da Veiga; CLEMENT, Charles R.; COSTA, Flavia R. C. Historical Human Footprint on Modern Tree Species Composition in the Purus-Madeira Interfluvium, Central Amazonia. **Plos One**, v. 7, nov. 2012. Disponível em: <<http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0048559>>. Acesso em: 07 mar. 2013.

LIMA, Tânia Stolzen. O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out. 1996. p. 21-47.

LIMA, Tânia Stolzen. **Um peixe olhou para mim**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

MATTA, Roberto da. **Um mundo dividido**: a estrutura social entre os Apinayé. Rio de Janeiro: Vozes de Petrópolis, 1976.

MELATTI, Julio Cesar. The relationship system of the Krahó. In: MAYBURY-LEWIS, David (Ed.). **Dialectical societies**: the Gê and Bororo of central Brazil, Massachusetts: Harvard University Press, 1979. p. 46-82.

PROFESSORES WAJÁPI. **Ijama'a kô**. Iepé: São Paulo, 2006.

RIVAL, Laura. Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forests in the Ecuadorian Amazon. In: BALÉE, William. **Principles of Historical Ecology**. New York: Columbia University Press, 1998. p. 232-50.

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

ROSALEN, Juliana. **Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari**: um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade. 2005. 209 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SAEZ, Oscar Calavia. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n.57, 2005, p.39-51.2005

SANTOS, Gilton Mendes dos. **Seara de Homens e Deuses**. 2001. 159 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade de Campinas, Campinas, 2001.

STRATHERN, Marilyn. **Sem natureza, sem cultura**: o caso Hagen. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosa & Naify, 2014. p. 23-76.

VIVEIROS DE CASTRO. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO. O nativo relativo. **Maná**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, abr. 2002b. p. 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití**, Oxford, v. 2, n. 1, 2004. p. 3-22.

VIVEIROS DE CASTRO. The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic. In: BAMFORD, Sandra; LEACH, James (Org.). **Kinship and Beyond**: the genealogical model reconsidered. Oxford: Berghahn Books, 2008. p. 237-268.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

