

Temporalidades Vegetais: ciclos de vida, maturação e morte em uma etnografia Ameríndia¹

Joana Cabral de Oliveira

Professora de Antropologia Social no PPGAS - Unicamp.

E-mail: joanacoliveira2@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4308-8562>



Resumo

Esse artigo se volta ao modo como espécies vegetais produzem múltiplas temporalidades entre os Wajãpi, um povo ameríndio que habita a amazônia brasileira. Inspirado por uma análise antropológica não-anthropocêntrica ou por “uma antropologia para além do humano”, o artigo é uma exploração etnográfica sobre como os Wajãpi percebem as dimensões concretas e sensíveis de certas plantas, e como eles as compreendem como sujeitos, em um processo que produz diferentes tempo-espacos. Também demonstra como certos conceitos são centrais nesse processo, tais como as ideias de ciclo de vida, maturação e morte, o que conduz a noções como as de co-temporalidade e a diferença entre grupos e indivíduos.

Palavras-chave:
Maturação;
Temporalidade;
Etnologia amazônica;
Plantas.

Abstract

This article considers how relations with certain plants produce multiple temporalities for the Wajãpi, an Amerindian people from the Brazilian Amazon. Inspired by a non-anthropocentric anthropology or an “anthropology beyond the human,” the article is an ethnographic exploration about how the Wajãpi perceive the concrete and sensible features of certain vegetable species, and thus how they see them as subjects, in a process that produces different space-times. I also show how certain concepts are central to this same process, specifically, that of life cycle and maturation (including death), which lead to notions of co-temporality and difference between groups and individuals.

Keywords:
Maturation;
Temporality;
Amazonian
ethnology; Plants.

Para ver um mundo em um grão de areia e o céu em uma flor selvagem, segure o infinito na palma de sua mão e a eternidade em uma hora²

William Balke (*Auguries of Innocence*, 1805)

Dossel: um sobre voo pelo contexto e questões

Ao transitar pelas roças e florestas que compõem o mundo wajãpi, com o objetivo de etnografar os modos de relação desse grupo ameríndio com tais domínios, notei a importância dos entes vegetais na construção de espaço-tempos. Nesse contexto, ficou evidente a relevância das dimensões sensíveis, o que remete diretamente aos modos de proceder do “pensamento selvagem”, conforme Lévi-Strauss (1970 [1962]). Mas não abordarei em detalhe, aqui, as séries de elementos concretos que compõem os saberes wajãpi sobre os vegetais (Cabral de Oliveira, 2012a); deter-me-ei apenas em um desses aspectos: as temporalidades orgânicas fornecidas pelas plantas, que sendo um grupo extremamente diversificado, possibilita uma enorme gama plástica e móvel de fazer, pensar e relacionar-se com tempo-espacos.

Os Wajãpi, falante de uma língua da família Tupi-Guarani, habitam a região do rio Jari no Brasil e a cabeceira do rio Oiapoque na Guiana Francesa. As famílias com as quais trabalhei vivem na Terra Indígena Wajãpi (TIW), localizada no lado brasileiro. Mantendo uma dinâmica de dispersão por seu território, eles ocupam pequenas aldeias nos limites da TIW na época da seca, enquanto no período chuvoso se concentram em aldeias centrais (conglomerados regionais de pequenos pátios ao redor de aparatos institucionais como escola e posto de saúde). Atualmente essa movimentação também é operada conforme o calendário de aulas do ensino médio fornecido pelo Estado, que ocorrem nas aldeias centrais. Apesar do número crescente de assalariados entre as famílias wajãpi, a alimentação continua a ser oriunda dos produtos da roça, da caça, da pesca e da coleta. Esse modo de vida resulta em uma dinâmica cotidiana muito própria, caracterizada por incursões diárias pelas áreas de floresta de terra firme, capoeiras, roças, igapós e igarapés.

Em certos contextos, toda a diversidade de paisagens que os wajãpi nomeiam e reconhecem em detalhe são polarizadas entre roça (*koo*) e floresta (*ka'a*). As roças são os espaços elaborados pelas famílias wajãpi sobre porções de mata. Por meio do corte, da queima e do

1. Agradeço a FAPESP pelas bolsas concedidas, que possibilitaram condições plenas para a realização de pesquisa de campo e formação acadêmica. Agradeço aos comentários dos colegas Igor Scaramuzzi e Marilena Arruda Campos a uma primeira versão desse texto. Sou grata ao diálogo travado ao longo do pós-doutorado como meus supervisores, Dr Rui Murrieta e Dra Laura Rival. Essa é a tradução de artigo originalmente publicado em inglês na revista *Vibrant* v. 17, 2020.

2. Tradução da autora de trecho do poema original: “To see a world in a grain of sand And a heaven in a wild flower, Hold infinity in the palm of your hand And eternity in an hour.”

plântio se constituem lugares amansados e apropriadamente humanos (Wajãpi). Não por acaso, as aldeias são construídas sobre roças e podem ser entendidas como uma extensão do domínio *koo*. Por sua vez, o termo *ka'a*, traduzido correntemente como floresta, abarca todo o espaço que não é roça ou suas extensões, ou seja, ex-roça (capoeira, *kookwerã*), aldeia (*taa*) e ex-aldeia (*taapererã*). Assim, *ka'a*, em determinadas conjunturas de ação e fala, engloba os diversos tipos de matas, rios, montanhas etc. O ponto de partida aqui é uma caracterização inicial em que os domínios de roça (*koo*) e floresta (*ka'a*) são marcados de modos distintos: a roça é o espaço da sociabilidade entre humanos, da consanguinidade, é por meio das plantas cultivadas que se constroem memórias afetivas; a floresta é o espaço dos outros, o domínio dos donos cosmológicos – os *ijarã* – e seus xerimbabos (as criaturas sobre as quais vertem cuidados e das quais são extremamente ciumentos).

A floresta é notoriamente o campo da afinidade, da alteridade; mas isso não remete a um afastamento em relação a esse domínio. As famílias wajãpi tecem relações de proximidade e de interesse com os moradores que constituem *ka'a*, conhecendo em minúcia seus corpos, afetos, comportamentos e humores, a despeito do potencial agressivo de tais entes. Em momentos de perigo as relações com esses habitantes podem ser enganosamente travestidas por tratamentos de consanguinidade. Ao se dirigirem a um castanhal na época de coleta, frente ao perigo de ter a cabeça rachada pelos frutos lenhosos da castanheira, eles chegam com cuidado e, chamando as árvores de avô (*tamõ*, FF ou FM), pedem que elas não joguem suas sapucaias sobre eles. Quando uma onça esturra, rondando um acampamento, ela também pode ser referida como avô. Esperam com isso alguma complacência. A floresta é também o espaço de uma memória de tempos remotos, ela carrega as marcas que presentificam e espacializam acontecimentos originários, possibilitando uma experiência imaginativa do que fora, como dizem os wajãpi, *jane ypy* (o nosso começo).

Já as roças e suas extensões são espaços marcados pelos vegetais cultivados (*temitãgwerã*), que carregam uma memória afetiva dos parentes (vivos e mortos), de momentos da vida e do crescimento e envelhecimento das pessoas. Mas, apesar da intimidade que se estabelece com as plantas do roçado e dos pátios, elas também podem ser agressivas em certas ocasiões, exigindo algum cuidado em seu manejo: parturientes, meninas na menarca e doentes devem realizar resguardos

que incluem o afastamento da roça e de atividades de colheita, pois os donos cosmológicos (*ijarã*) dos cultivares podem ser agressivos, sendo o dono da mandioca (*mani'ojarã*) um dos mais temidos e perigosos³.

É a partir desses cenários que tentarei detalhar como são os processos de vivenciar e elaborar tempo-espacos distintos por meio de uma relação ativa com os vegetais; algo que será caracterizado de maneira dual (roça *versus* floresta) em um primeiro momento, mas que ao longo da análise ganhará complexidade, necessitando operar torções para não desembocar numa saída simplista. Por uma perspectiva analítica inspirada nos Wajãpi, busco perceber as plantas como sujeitos (como “agentes de atos repletos de significados”, Pollock 1996: 323) da emergência de tempo-espacos. Enveredo, assim, por um diálogo com uma proposta de antropologia que busca desestabilizar a centralidade do humano, tais como: Gregory Bateson (1979) com seu conceito de “mente”; Donna Haraway (2003a e 2003b) e a ideia de “espécie companheira”, e seus desenvolvimentos nos trabalhos de Ana Tsing (2012) e Van Dooren (2011 e 2012); e, recentemente, a proposta de Eduardo Kohn (2013) de uma “antropologia para além do humano”.

A velhice das grandes árvores (o espaço-tempo das origens acessado por corpos vegetais)

Algumas das narrativas míticas que tive o privilégio de ouvir foram motivadas por perguntas acerca do nome de alguma árvore ou outra planta. Certa feita avistei do pátio de uma aldeia um visgueiro (*Parkia pendula*)⁴. A bela árvore despertou minha atenção pelas inflorescências vermelhas que pendiam por longos pecíolos, distribuídos por uma copa de topo reto. Perguntando seu nome pude ouvir uma dessas histórias do começo dos tempos, a qual transcrevo aqui para fornecer alguma experiência⁵ do estilo de tais narrativas:

Há muito tempo o céu caiu.

Os amigos brincavam. As crianças dos antepassados brincavam, enquanto as borboletas amarravam o céu. As crianças colheram as flores de algodão, juntaram-nas e as fiaram. “Borboletas weri como eu”, disse incerta uma borboleta. “São meus parentes”, disse sem certeza uma borboleta. Então, muitas borboletas desceram. As crianças dos antepassados acabaram com elas, usando cestos para cobrir-lhes. As borboletas

3. Nesse caso, não estamos diante de uma relação de domesticação (processo em que um organismo passa a ter sua reprodução e sobrevivência dependentes do homem); mas só de cultivo, de cuidados vertidos sobre as plantas que não implicam em dominância ou dependência, uma vez que os donos cosmológicos também são responsáveis por tais entes. Estamos, antes, diante de uma relação de cocuidados, de “guarda compartilhada”.

4. Sempre que possível busco fornecer uma identificação do nome científico das plantas e animais citados. Com isso não pretendo sugerir uma correspondência entre a classificação wajãpi e a taxonomia científica (algo que discuti alhures 2006, 2012). Meu objetivo é apenas fornecer o máximo de informações possíveis para materializar esses seres, pois suas posições e relações não são casuais, mas estão diretamente relacionadas a aspectos de sua existência. Por isso, sugiro aos interessados em acompanhar o argumento que busquem imagens dos entes citados.

5. Essa história foi narrada em wajãpi por Rosenã e posteriormente transcrita, traduzida e editada por mim para português.

se juntaram novamente e desceram uma vez mais. No pátio, elas se aglomeraram junto às flores de algodão. Mais uma vez, jogaram sobre elas os cestos. Mais uma vez, as exterminaram. Porque assim são as crianças, desse jeito elas acabam com tudo.

Os antepassados haviam saído e por isso não viram que as crianças as exterminavam. Só depois os antigos chefes viram de fato: “O que vocês fizeram, exterminaram as borboletas?!”.
Já era tarde da noite e não amanhecia. O céu caíra.

Fez barulho a queda do céu? A floresta o segurou, por isso o céu não desceu até o chão. O que foi que segurou o céu quando ele caiu? Foi a árvore jiruru.

Por isso a copa do jiruru é plana nos tempos de hoje. Lá no começo dos tempos, antigamente, nosso dono fez o jiruru, ele o tornou árvore.

Depois, quando o céu caiu, veio a escuridão profunda. Por que os antigos não repreenderam?: “Para que vocês brigaram com as borboletas?”, é isso que eles deveriam ter dito aos seus filhos. Por que não disseram: “A noite não amanhecerá mais!”.

Mas Janejarã [demiurgo, literalmente ‘nosso dono/mestre’] ainda estava pela floresta, pela terra: “Vocês exterminaram as borboletas por isso o céu caiu. As borboletas amarram [o céu] lá na borda da terra. A beirada do céu desce e as borboletas a amarram com a beirada da terra”, ele disse.

Depois que o céu caiu, os antigos perguntaram: “Como fazemos para o céu subir? Porque não se pode existir sem o amanhecer”.

“Venham fazer a festa de jupara [macaco da noite, *Potos flavus*]”, disse Janejarã. As antigas mulheres foram à roça no escuro, usando breu [resina] para iluminar. As mulheres fizeram caxiri [fermentado de mandioca]. “Vocês devem tocar jupara!”, disse Janejarã. “Para o alto o céu será carregado pelos cantos de jupara. Vocês devem cantar jupara para o céu subir”.

Elas terminaram de fazer caxiri e no escuro eles fizeram as varas. Os homens acederam o breu. Depois eles trouxeram as varas e as juntaram, e tocaram marakaja [jaguaritica, *Leopardus pardalis*], jupara e outros cantos. A noite ficou bonita, eles tocavam. E a noite ficou bela como essa. O céu subiu. Janejarã ouviu com atenção a festa. O céu subiu redondo como cuia, muito bonito, o céu subiu alto como o trovão.

“Agora amanhecerá mesmo” disseram os nossos antepassados. “O galo não cantava, agora o galo sabe, vai amanhecer e ao raiar o galo cantará”. E até amanhecer eles tocaram. Eles continuaram tocando depois de amanhecido, o céu brotou e foi, muito longe o céu se foi, tal como hoje. “A festa de jupara faz o céu subir”, diziam os nossos avôs. Por isso não matamos borboleta, o céu pode cair.

Jupara é uma festa boa, antigamente fez o céu subir. A imagem de jupara é feita de penas de mutum, de penas de arara... De varas... Depois se toca, e as imagens dos frutos de jiruru nós as penduramos [nas flautas]. Era isso que diziam os nossos avôs antigamente.

Em outra circunstância, ao longo de um caminho pela floresta, passamos por um cipó lenhoso que capturou meu olhar: seu caule robusto, praticamente um tronco, retorcia-se de forma suave descendo ao lado de uma enorme árvore. Perguntei o nome daquele cipó (*ypo*) a um dos wajãpi que eu seguia: “Chama-se *japuamyu* [ranho da ave *japu*]”, ele respondeu. Reconhecendo a composição do nome, perguntei o motivo. Essa foi a deixa para que ele me contasse uma longa narrativa. O cipó *japuamyu* (Bignoniaceae) era uma reminiscência de outro desses acontecimentos do começo dos tempos, tratava-se uma versão do desaninhador de pássaros, para lembrar os motes míticos de Lévi-Strauss (2004). Resumidamente, a história contava as peripécias de Wyrakauri, um personagem demiurgo, que resolveu junto com seu cunhado pegar um filhote de gavião no alto de sumaúma (*Ceiba pentandra*). Ele subiu por uma árvore mais fina que ficava ao lado de sumaúma e passou para a sua copa por meio de um pau que lhe serviu de ponte. Seu cunhado, querendo sacanear Wyrakauri, retirou a ponte, deixando-o preso no ninho. Uma série de eventos ocorrem e algumas aves passam tentando fazê-lo descer, mas é *japu* (*Cacicus cela*) quem consegue ter uma ação efetiva para ajudá-lo: *japu* assoa seu bico e o ranho que escorre até o chão se torna o cipó, pelo qual ele desce.

Para citar um último exemplo, escolho mencionar o da árvore *ājāpiry* (*Calycophyllum spruceanum*). Um dos motes míticos que eu ouvira diversas vezes foi sobre a irrupção da mortalidade humana (a “vida breve” nos termos lévi-straussianos). *Janejãra* convocou os primeiros wajãpi, *taivigwerã*, para se banharem nas águas ferventes de seu panelão; desconfiados, temendo se queimarem, os *taivigwerã* declinaram o convite. Em lugar da primeira humanidade, quem se lavou nas

águas borbulhantes foram as cobras, lagartos, cigarras e outros insetos que trocam de pele, um emblema de eterna juventude, logo, de imortalidade. Por fim, *Janejarã* joga o restante da água fora que cai sobre uma árvore, *ājāpiry*. *Ājāpiry* assim como esses animais tem sua casca constantemente trocada; quando a superfície lenhosa, seca e marrom racha e começa a cair, ela dá lugar a um tronco de cor verde, liso e brilhante. Sem nunca ter encontrado um *ājāpiry* em minhas andanças na TIW, quando me deparei com um pau-mulato nos jardins do Instituto Estadual de Pesquisa do Amapá, não tive dúvidas de estar diante dele.

Os exemplos poderiam tomar muitas páginas, mas esses parecem ser suficientes para seguir. O ponto a ressaltar é que a floresta está repleta de marcas que tornam os eventos passados mais do que memoráveis: inscritos nos corpos das árvores e em tantos outros seres que nela habitam, essa temporalidade é convertida em espaço e fornece uma via de acesso a um passado que acaba por ser inescapável, afinal é ele que é acessado no presente para compreender uma configuração atual do mundo.

Diversos americanistas tais como Overing (2006), Hugh-Jones (1979), Viveiros de Castro (2002), Gow (2001) e Saez (2004) já pontuaram a temporalidade presente dos mitos via xamanismo e ritual. Tais autores demonstram etnograficamente como as narrativas míticas não se restringem a um tempo pretérito. Nas negociações xamânicas (envolvendo cura de doenças, propiciação de caça, vingança etc.), os xamãs lidam com animais e outros entes em sua condição de humanidade e linguagem compartilhada, lembrando a famosa definição lévi-straussiana de mito: “uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (1990: 178). Como conclui Saez para o caso Yaminawa – “os fatos extraordinários narrados [...] se identificam mais com uma distância sincrônica do que diacrônica; o tempo em que animais falam é outro tempo atual, o do xamanismo” (2004: 43) – e Hugh-Jones para os Tukano – “deve estar claro pelo material [...] que o passado ancestral é também um aspecto alternativo do presente que pode ser acessado através do xamanismo e do ritual”⁶ (1979: 235). Contudo, se é bem estabelecido o acesso do tempo mítico via xamanismo e ritual, pretendo aqui apontar para outra rota possível de relação atual com esse tempo-espaço do mito, um caminho que percorre o sensível e a capacidade imaginativa⁷.

6. Do original: “it should be clear from the material [...] that the ancestral past is also an alternative aspect of the present which can be contacted through shamanism and ritual”.

7. Entendo, aqui, a imaginação como a capacidade de se colocar virtualmente (e não de fato como fazem as pessoas que possuem capacidades xamânicas) em outros tempo-espacos e/ou perspectivas. Alguns autores fizeram uso desse termo, sem contudo dar-lhe um *status* de conceito antropológico (Ingold, 2013 e Hughes, 2002). A imaginação tem sido também reconhecida como um mecanismo importante na Ciência, vide o caso da descoberta da molécula de DNA analisada por Latour (2000) e a seguinte observação de Thompson: “A imaginação não é uma fonte de engano ou de ilusão, mas uma capacidade de sentir aquilo que você ainda não conhece, de intuir o que não se pode ser compreendido, de ser mais do que é possível conhecer” (1987: 8). Em outro artigo (2015) exploro a ideia de imaginação e perspectivismo de forma mais direta.

Tais habitantes da floresta ao carregarem e evidenciarem em seus corpos sua ontogênese permitem, por meio de uma experiência sensível, estabelecer conexões não lineares entre distintos tempo-espacos. O *jiruru* com sua copa plana é uma marca indelével da queda do céu. Ao avistar um *jiruru* não se lembra apenas desse evento, mas também da condição atual do cosmo: um mundo plano, no qual céu e terra devem ter suas bordas constantemente amarradas pelas borboletas *weri*. *Jiruru* também não deixa esquecer da festa de jupará e tantas outras que são ainda hoje cantadas, dançadas, tocadas e embaladas pela embriaguez do *kasiri* (cerveja de mandioca). Tais conexões nos põem diante do complexo, de caminhos tortos que podem seguir rotas inversas e distintas. Como aponta Strathern (1991 e 2014) acerca da complexidade na vida social, trata-se de uma relação que pode deslocar-se por múltiplas trilhas, cruzando diferentes escalas.

Plantando afeto, lembrando parentes

E de que forma se pode conectar essa escala de um tempo-espaco antigo – época de constituição de um cosmos intensivamente transformacional – ao tempo-espaco de um passado recente, próximo à duração da vida humana com suas memórias pessoais? Como anunciado, as plantas cultivadas remetem diretamente a esse círculo da memória afetiva dos parentes. Por meio delas se plantam lembranças e cultivam parentesco como se poderá notar nas descrições que se seguem.

De uma viagem feita aos parentes da Guiana Francesa, o velho chefe Waiwai trouxera algumas sementes da palmeira patauá (*Oenocarpus bataua*) para presentear sua esposa Parua. Naquela manhã eu estava junto dela quando ela exortou seus netos. As crianças se aglomeraram ao entorno da avó, que distribuiu caroços de patauá a cada um. Com a enxada ela cavou pequenas covas onde eles deitaram as sementes. Depois, Parua me explicou que havia chamado os netos para plantarem, pois eles não conheciam tal palmeira: “*Nomã’ei, ajaire o’ë esa tã*” [“Eles nunca a viram, depois ela vai brotar para eles verem”]. Todavia esse não era um ato apenas de ensino, era também o cultivo de uma lembrança da infância dos netos como ficou claro na conversa subsequente. Quando seu filho era pequeno, Parua o fez plantar um pé de *pino’e’e* (variedade *e’e* de bacaba, *Oenocarpus bacaba*). Quando o pé de *pino’e’e* terminou de crescer, seu filho se tornara adulto. Os processos de matu-

ração daquela bacaba e do filho estavam entrelaçados. Tanto a ação de plantio, como os cuidados vertidos sobre ambos interligavam esses sujeitos: a memória do crescimento do filho se fazia presente na palmeira e vice-versa. O ato de Parua pode ser compreendido, como a criação de um índice qualitativo, algo fundamental na construção e transmissão de saberes wajãpi (Cabral de Oliveira, 2012). Parua estabeleceu um nexos de comensurabilidade entre o filho e um pé de *pino'e'e*, criando um índice de maturação, uma marca que comensura tais processos.

Esse tipo de ação é extremamente comum. Os pés de pupunha⁸ (*Bactris gasipae*) plantados por um falecido chefe são índices para sua esposa e filhos de sua presença. Se os pertences de um morto são enterrados e abandonados junto com a aldeia onde o corpo foi sepultado, é interessante notar que suas plantações (especialmente as de vida mais longa como palmeiras e árvores frutíferas) ficam espalhadas pela região que ele ocupou, lembrando de suas andanças e histórias, marcando as áreas de uso de cada *wāna* (grupo local)⁹. Por isso é tão comum passarmos por antigas roças e aldeias onde se identificam espécimes plantados por determinadas pessoas, as vezes já falecidas, e que permitem lembrar e reavivar os laços que atam pessoas a uma rede de relações e lugares. Uma vez mais estamos diante de conjunto de relações não lineares.

Contudo, isso não ocorre apenas com espécimes (indivíduos), mas também com variedades (enquanto grupo), o que se pode notar na seguinte situação. Durante um campo na aldeia Okora'yry, Kasawa me contou que certa vez, ao voltar da roça, encontrou seu pé de algodão (*Gossypium sp.*) *tapupura* (variedade que possui filamentos de tom marrom) cortado: “Quando eu vi que meu filho cortou meu *manaju tapupura* [algodão *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...”. Apesar de Kasawa estar triste em relação a um pé específico que fora cortado, aquele não era o único, ela tinha outros algodoeiros *tapupura* que também foram plantados de sementes doadas por sua mãe. Todos os *manaju tapupura* que ela já plantou ou que venha a plantar vão lembrá-la de sua mãe, a reminiscência está atrelada à variedade, que opera como uma linhagem desde que seja continuamente (re) plantada (algo que fora ameaçado pelo comportamento do filho da Kasawa). Toda mulher sabe de onde vieram suas variedades de cultivares e

8. A pupunha aparece em outros contextos etnográficos como um potente marcador das relações entre espaço, tempo e grupo social. Esse é o caso dos Haurani, descrito por Rival (2001).

9. Os Wajãpi se organizam em grupo locais (*wāna kō*), unidades política e economicamente autônomas, que estabelecem relações de rivalidade ou parceria (via casamento) e que possui alguns acervos específicos de festas, narrativas etc. (Gallois, 1988).

as histórias de aquisição de cada uma está ligada ao nome da variedade e não apenas a um espécime, pois cada variedade é replantada anualmente em uma nova roça ou pátio. Os roçados são verdadeiras coleções de mandiocas, batatas, algodões etc. com suas respectivas histórias de origem (Cabral de Oliveira, 2008; aspecto relatado também em outros contextos etnográficos como em Hugh-Jones 1979, Rival 2001 e Empeirare, 2010).

Algumas comparações: aproximações e descontinuidades entre plantas, animais e objetos

Apesar de minha ênfase recair sobre a relação com os vegetais, não penso ser possível tratar a questão como de pertinência restrita a esse recorte. Frente à importância que a relação humano-animal ganhou no debate amazônico nas últimas duas décadas (Viveiros de Castro, 2002; Garcia, 2010; Lima, 1996; Fausto, 2008), parece-me útil indicar como uma linha de fuga algumas conexões espaço-temporais constituídas com os animais, bem como com objetos. Assim como Santos-Granero (2009) faz com sua crítica à invisibilidade dos objetos nesse campo de estudo, espero, reversamente, chamar atenção para a não exclusividade de determinadas questões do debate americanista ao par humano-animal.

Note-se que os animais também carregam em seus corpos marcas de sua ontogênese. Esse é o caso, já mencionado, das cobras, lagartos e insetos que trocam de pele em um ciclo de rejuvenescimento constante. As cores da plumagem de diversas aves são atribuídas à ocasião de uma festa primordial em que cada uma delas, naquela época todos gente, pintaram-se e foram sentar-se nos galhos de sumaúma (que teve sua copa moldada por essa situação). Jabuti apresenta em seu casco as marcas das rachaduras provenientes de uma queda sofrida na tentativa de subir ao céu por uma corda atirada por tatu com seu arco e flecha. Na saga mítica dos filhos gêmeos de *Janejarã*, no episódio de obtenção do fogo que estava sob o domínio de Urubu, diversas aves tentam ajudá-los roubando um tição. Jacu ao roubar uma brasa acaba engolindo-a, deixando a marca que vemos hoje em seu corpo: o papo vermelho. Tucano acaba queimando o bico, o que lhe deixa com uma mancha preta. O desajeitado jacamim cai nas brasas e por isso possui a plumagem da porção traseira cinza; e assim por diante. Uma vez mais

os exemplos são extensos, mas esses bastam para mostrar como os animais dos tempos de hoje também permitem uma experiência imaginativa de um tempo-espaço antigo por meio das marcas corporais que remetem à sua gênese.

Mas se é possível notar uma equivalência entre animais e plantas que habitam a floresta na concepção de uma escala de tempo-espaço primordial, o mesmo não pode ser observado no escopo doméstico. É comum as famílias wajãpi criarem e cuidarem de filhotes capturados na mata. No processo de amansá-los, acabam por estabelecer uma relação equivalente à de filiação através da partilha de alimentos, de untar os corpos dos xerimbabos com urucum e de compartilhar espaços comuns. As observações feitas por Nazaré, acerca de uma criação de cotias com a finalidade de alimentação, evidencia, de modo invertido, os critérios empregados por eles na constituição de animais domésticos (xerimbabos). Segundo Nazaré, as referidas cotias poderiam ser abatidas, e portanto não eram xerimbabos, pois ficavam em um curral, separadas do espaço de convivência da aldeia e, principalmente, por não serem alimentadas com a mesma comida que sua família.

Ainda que os xerimbabos estabeleçam uma relação de extrema proximidade e afeto com as pessoas que o criam, acompanhando seus donos pelos caminhos a fora, eles não apareceram como uma fonte de lembrança tal como as plantas cultivadas. Arrisco sugerir que isso se deva às peculiaridades orgânicas (sensíveis) envolvidas na criação de animais e plantas. Ao contrário das plantas, os xerimbabos em contexto ameríndio não são perpetuados ao longo de uma linhagem. O ciclo de vida mais curto dos animais amansados e sua incapacidade de se reproduzir no âmbito doméstico, fazem com que o vínculo mnemônico se esvaneça com sua morte¹⁰. Já as variedades de mandioca, algodão e tantas outras têm uma perpetuação no tempo, atravessam e ligam gerações e grupos sociais.

Compondo verdadeiras linhagens, algumas plantas conseguem ser um veículo mais duradouro, obliterando a passagem do tempo, já que as linhagens não duram a vida de seus indivíduos e, a menos que deixem de ser plantadas, não morrem. Além disso, o ciclo de vida mais longo de palmeiras e árvores frutíferas e sua fixação em um determinado local, fazem de um pé de pupunha ou de algodoeiro uma marca materialmente fixa e, portanto, capaz de atar tempo e espaço.

10. Igor Scaramuzzi lembrou-me dos cachorros, talvez eles operem como marcadores de tempo. Os cachorros possuem um tratamento totalmente distinto dos demais xerimbabos, recebem nomes próprios e se reproduzem na aldeia. São animais criados para auxiliar na caça, e não recebem comida e carinhos, apenas cuidados com o objetivo de potencializar a capacidade cinagética, tal como ser untado com os remédios de caça (*mijarā posā*). A posição dos cachorros nesse sistema valeria por si uma pesquisa e um artigo, por isso apenas indico essa pista que não seguirei aqui.

É importante também traçar um paralelo com os objetos dada sua reconhecida importância na Amazônia (Santos-Graneiro, 2009 e Van Velthem, 2003). Busco traçar uma compreensão mais ampla das materialidades e de como a dimensão sensível opera na constituição de memória e de tempo-espaço.

No caso Wajãpi, podemos identificar a agência de certos artefatos, bem como sua relevância para a gênese mítica de uma série de seres vivos (o que Santos-Graneiro chama de “cosmologias construtivas amazônicas”). Na já mencionada saga mítica dos gêmeos, alguns objetos tornam-se animais aquáticos quando entram em contato com as águas do rio: um tipo de esteira quadrada vira o peixe pacu (*Myleus spp.*), o tipití transforma-se em sucuri... Assim como plantas e animais, certos objetos aparecem como fontes mnemônicas de eventos cosmogênicos.

Em termos das temporalidades que se referem ao parentesco e ao ciclo de vida de uma pessoa – nas quais as espécies vegetais cultivadas ocupam um lugar central – os objetos não se destacam como sujeitos ativadores de memórias, pois os objetos de um morto são enterrados e abandonados junto com o corpo. Assim, é possível comparar objetos (que são feitos e/ou pertencem a uma determinada pessoa) com os xerimbabos, na medida em que compartilham um ciclo de vida curto. Os objetos possuem um ciclo curto pois a maioria deles é fabricado com materiais perecíveis, que duram muito pouco em um clima tropical (à exceção dos potes de cerâmica); e porque os objetos feitos ou usados por alguém que morre (incluindo objetos de maior durabilidade, como cerâmicas e produtos industrializados) devem ser enterrados e abandonados, uma vez que carregam consigo a substância de seu dono e podem causar doenças nos parentes vivos. As famílias Wajãpi frequentemente encontram cacos de cerâmica, machados de pedra e até vasos de cerâmica inteiros ao fazerem seus roçados em capoeiras antigas. Além de perigosos, esses objetos são tema de longas discussões entre aqueles que os encontram: em cada caso contam histórias e avaliam se os objetos pertenciam a seus parentes genéricos ou a seus inimigos.

Tais achados permitem o surgimento de diferentes registros temporais e mnemônicos, tema já explorado pela arqueóloga Mariana Cabral (2014), que não seguirei aqui. O que gostaria de enfatizar é que o que está em jogo não é exatamente uma oposição entre seres vivos e não vivos. Não podemos compreender o mundo apresentado

pelos Wajãpi – onde os objetos¹¹ possuem agência no presente, refletindo uma condição dada em um espaço-tempo primordial em que machados e potes trabalhavam por si mesmos – projetando nossa própria separação entre seres vivos e não vivos. O que parece importante é pensar a temporalidade concreta proporcionada por essas entidades na elaboração dos múltiplos espaços-tempos que compõem o universo wajãpi. Ao contrário de Kohn (2013), não aplico e reflito sobre nossa separação entre vivos e não vivos, mas parto da etnografia wajãpi para entender como os ciclos que começam e terminam são qualificados em um cosmos onde a agência é amplamente distribuída. A questão aqui se relaciona com as temporalidades que pertencem aos corpos de cada ser (incluindo objetos), ou seja, seus ciclos de duração, maturação e transformação (suas materialidades), e por isso seguirei ao encaixe das temporalidades emergentes da diversidade botânica.

11. Uma vez que sujeitos não humanos não se restringem a animais e plantas, mas também incluem rochas, rios e objetos, a ideia de uma espécie companheira pode e deve ser estendida ao que se pensa ser inanimado e inorgânico no Ocidente.

Engajamentos e temporalidades vegetais

A máxima lévi-straussiana de que os “animais são bons para pensar”, passou por pequenos ajustes ao longo desses anos: para Ingold (2000) os animais seriam bons para relacionar-se (“*good to relate to*”); Mosko (2009) ao abordar a relação dos melanésios com os inhames, fala que eles são bons para agir (“*good to act with*”); e Haraway (2003a) com sua noção de espécie companheira insiste que os animais são bons para se viver junto (“*to live with*”). A despeito dos ganhos de tais nuances conceituais, o ponto central é que os não humanos com os quais construímos e compartilhamos um mundo devem ser compreendidos como sujeitos da e na relação. Isso é ainda mais evidente no contexto amazônico, onde essa é uma condição que coloca a necessidade de lidar e relacionar-se cuidadosamente com os diversos habitantes do cosmos: é preciso chamar a castanheira de avô para evitar uma agressão possivelmente fatal.

O que se evidencia nas descrições apresentadas é uma forma de agir no cosmos e nas redes sociais: por vezes construções ativas das mães, avós, pais wajãpi, tal como a memória cultivada com os vegetais plantados; por vezes uma memória construída por um cosmos, que deixa rastros de sua transformação, ou seja, um cosmos que também age e se comunica *por meio das e com* as plantas (e/ou animais e objetos). Nesses dois conjuntos iniciais (roça e floresta), os vegetais que

se prestam à elaboração dessas memórias divergem significativamente quanto ao seu ciclo de vida e maturação. As plantas que materializam uma memória afetiva, ligada à rede de parentesco, são vegetais de ciclos de maturação rápida e de duração de vida curta e, por esse motivo, também, são mais maleáveis às interações com os humanos, sendo constantemente replantadas e trocadas num processo de multiplicação, acúmulo e perda (esquecimento) de variedades. Note-se que a temporalidade dessas plantas permite uma percepção mais global dos processos de maturação e uma reação de ambas as partes (pessoas e cultivares) que dão forma à relação. Já as grandes árvores como *jiruru*, *ājāpiry*, sumaúma, cipó *japuamyyu* são espécies que duram centenas de anos.

Vale notar que Hugh-Jones (1979) e Rival (1993) já chamaram a atenção para o interesse dos Tukano e dos Huaorani sobre a maturação dos vegetais e sua relação com processos sociais. Enquanto Hugh-Jones descreve as analogias traçadas pelos Tukano entre crescimento de pessoas e o processamento da mandioca, Rival mostra como a refinada apreciação que os Huaorani possuem sobre o desenvolvimento de diferentes plantas é usada para qualificar os processos de maturação social, bem como para atuar sobre a transformação das crianças em adultos. Ainda que os Wajãpi não tematizem sobre essa questão de forma tão explícita, observa-se que o engajamento que eles estabelecem com as diversas plantas leva em conta uma percepção minuciosa de suas particularidades (que inclui tanto as características morfológicas, quanto seu ciclo de vida), o que guia um complexo sistema de atitudes e relações. As diversas plantas fornecem, assim, experiências de tempos múltiplos. As temporalidades orgânicas são tão diversificadas quanto a biodiversidade que lhe constitui.

Primeira torção: indivíduo e grupo; história e mito

O cenário desenhado até aqui apresenta certa estabilidade em uma composição dual simples (floresta : tempo-espço das origens :: roça : tempo-espço do parentesco), oposição que pode ser também acoplada à divisão entre mito e história.

O debate antropológico sobre mito e história é extenso. Não cabendo no arcabouço traçado aqui, irei apenas seguir alguns apontamentos de Peter Gow (2001) e Dominique Gallois (1993), dois dos au-

tores que localizam a discussão entre os ameríndios. Ambos mostram etnograficamente como os mitos são objetos históricos (em análise de inspiração lévistraussina). Intensamente transformacionais, os mitos são marcados por uma grande abertura e capacidade de modificação. Gallois apresenta, no caso Wajãpi, como um mito pode encontrar-se e fundir-se a uma narrativa histórica (um relato marcado por ancestrais nominados), em ocasiões em que uma nova experiência ou conjuntura permite uma reavaliação do mito. Gow se refere a um eixo temporal onde há dois polos: um da experiência pessoal, cuja centralidade está em sujeitos nominados e reconhecidos pelo parentesco (história); e outro centrado em descrições de eventos encenados por sujeitos vagos (mito). Entre os polos é possível encontrar processos que combinam mito e história. Junto com Lévi-Strauss, ambos apontam contextualmente para uma complexificação das relações entre mito e história, enfatizando as diversas transformações que esses gêneros narrativos e temporalidades podem sofrer.

Por sua vez, o próprio material que pauta esse artigo também desestabiliza esse quadro dual. É preciso, pois, fazer deslizamentos e torções que trazem a complexidade para dentro da análise, sendo a etnografia wajãpi a principal inspiração para a ideia de movimento – algo fundamental para a vida¹². Em seu padrão de abertura de roças anuais em áreas de floresta e o conseqüente abandono após a colheita de vegetais de ciclo curto (como a mandioca, a batata, o milho e o cará), o que era roça volta gradualmente a ser floresta, passando por estágios de sucessão florestal (encapoeiramento) até tornar-se (após décadas) floresta novamente. Se a própria oposição entre roça e floresta inclui movimento, o cenário de temporalidades que contrasta esses domínios não pode ser tão estanque e modelar como fora descrito até o momento.

O passado de tempos originários também se apresenta nos corpos de vegetais cultivados. Conforme ouvi de alguns interlocutores, os cultivos são provenientes da queima do corpo de uma velha purulenta: de sua canela surgiu a mandioca, de seus olhos os grãos de milho, de seu pé o cará, do seio o mamão, da vagina as vagens de feijão... Independente das variações que cada versão pode apresentar, o que se marca é a relação de similaridade de forma ou cor entre as partes do corpo e as espécies vegetais. As plantas cultivadas também apresentam em seu corpo sinais de sua ontogênese.

12. O movimento no universo wajãpi aparece em diversos trabalhos precedentes e em diversos escopos analíticos: deslocamentos territorial; as sucessivas migrações; os empréstimos linguísticos; e o movimento cosmológico (P. Grenand, 1979, 1980; F. Granando, 1995; Gallois, 1988; e Campbell, 1989).

Por sua vez, as grandes árvores também lembram de acontecimentos recentes, atados à escala da vida humana. Durante o deslocamento para um acampamento de caça na região do rio Tawariry, ao passar ao largo de um enorme espécime de *yvyra pirã*, ouvi em meio a risadas a história de um parente que errou o tiro a um quati (*Neusa ssp.*), que fugiu subindo pelo tronco daquela árvore. Outro bom exemplo é apresentado por Cabral (2014), em que narra uma expedição à lagoa *Ypavu*; o velho wajãpi que os conduzia achou o antigo caminho, que não era percorrido desde sua infância, por meio das marcas de facão, verdadeiras cicatrizes, deixadas décadas atrás nos duradouros troncos de grandes (e velhas) árvores.

Nos deparamos com séries não lineares que impedem o desenho de um esquema explicativo estável. Para seguir devemos inserir mais uma diferenciação: a distinção entre espécime e espécie, indivíduo e grupo (categoria). A temporalidade do cosmos, que majoritariamente remete à floresta, não recai sobre um espécime (um indivíduo determinado), mas sim sobre uma categoria ou, para usar o jargão da taxonomia botânica, sobre uma espécie. Vale lembrar que Lévi-Strauss (1970) nos apresenta a noção de espécie como um elemento central no “pensamento selvagem”, pois ela se encontra a meio termo entre a universalização (categorias de gênero, família etc) e a particularização (indivíduo). A espécie (enquanto categoria) reúne uma complexa combinação de caracteres de um grupo de seres vivos e opera como um “aparelho” conceitual fazendo da unidade multiplicidade e da multiplicidade unidade (: 174). Assim, o *jiruru* que segurou o céu não é um pé de *jiruru* exato, único, que pode ser apontado em um ponto determinado da floresta. Trata-se na verdade de *jiruru taivigwerã*, um *jiruru* ancestral (infinitesimal) que possui virtualmente em si todos os *jiruru* (o um múltiplo, o múltiplo um)¹³. Por isso, todo e qualquer *jiruru* é uma marca da época em que o céu caiu e permite alguma experiência sensível desse momento.

Já a memória das relações sociais, das histórias de vida que se entrelaçam, exemplarmente lembradas por meio de plantas cultivadas, tem essencialmente como sujeito espécimes. São determinadas árvores que carregam em seu corpo os talhos de facão que indicam o caminho de *Ypavu*. É aquele pé de bacaba junto do velho pátio de uma aldeia à beira do rio Inipuku que lembra Parua da infância de seu filho. É um conjunto de pupunhas localizado nos arredores do Aramirã que lembra

13. Strathern aponta para a produtividade dessa ideia, “um que contém muitos”, entre os Gawans: “If ‘ones’ contains ‘many’ then one is also a version of many, epitomized in the recapitulation of descent group members as one. [...] Each member contains the group. At the same time, in terms of the capacity for making extensions and connections, each member potentially belongs to a matrix of radiating.” (1991: 68).

o finado chefe Kumai. Os espécimes têm uma agência na relação, não são suportes inertes, já que provocam reminiscências e afetos nas pessoas com as quais se relacionam.

Temos de um lado as espécimes (indivíduos), lembrando trajetórias de vida e relações sociais, uma memória imbuída de uma densa carga afetiva¹⁴ dada a proximidade dos sujeitos que a tecem. A meio termo, há as linhagens de cultivares, que ainda que tenham uma vida mais extensa que de seus indivíduos, só se mantêm através deles, enquanto despertam interesse nos agricultores de serem (re)plantadas continuamente. Aqui teríamos uma temporalidade orgânica, perecível, como a vida das pessoas e de cada planta. Cada qual possui seu tempo de vida, alguns são centenários como a sumaúma, outros mais efêmeros como um pé de mandioca, mas todos perecíveis. De outro lado as espécies e gêneros, as categorias de seres, que conduzem a uma temporalidade de certa maneira impercível, que se renova sempre, afinal, a menos que as previsões de fim do mundo e destruição se confirmem, sempre haverá um visgueiro para lembrar da queda do céu, um cipó ranho-de-japu para rememorar as peripécias de Wyrakauri...

Gregory Bateson em um diálogo com a teoria biológica da evolução nos brinda com uma interessante ideia sobre como a vida ludibria a morte, o que permite pensar em um sistema biológico de obliteração do tempo. Se os indivíduos completam seu ciclo de vida e findam com o esfacelamento desse circuito (morrem), o grupo se mantém, a espécie continua por meio da reprodução de seus indivíduos e engana a morte estendendo o ciclo de vida via coletividade: “O bambu se curva frente ao vento”, em uma metáfora japonesa; e a morte é ela mesma evitada por uma rápida mudança de sujeitos individuais para a classe. A Natureza, para personificar o sistema, permite ao velho homem Morte (também personificado) ter suas vítimas individuais enquanto ela substitui aquela entidade mais abstrata, a classe ou táxon¹⁵ (1979: 103). Nesse jogo entre vida e morte, um fator fundamental é a capacidade de transformação. Os organismos se perpetuam por meio da mudança contínua: processos como adaptação e seleção natural¹⁶ são mecanismos fomentados pela plasticidade e transformação dos seres vivos, que enquanto classe trapaceiam a morte justamente por não se manterem idênticos a si mesmos ao longo das gerações.

Podemos encontrar na teoria de evolução de Darwin um eco da análise de mitos de Lévi-Strauss (2004 e 2011). Os mitos permanecem

14. Insisto que a carga afetiva não é só entre as pessoas que são conectadas pelas lembranças, mas com os espécimes em si: afinal eles foram plantados e cuidados pelas pessoas, e em troca forneceram frutos e lembranças. Note-se a relação visceral e emotiva que Kasawa tem com seus pés de algodão.

15. Do original: “‘The bamboo bends before the wind’, in a Japanese metaphor; and death itself is avoided by quick change from individual subject to class. Nature, to personify the system, allows old man Death (also personified) to have his individual victims while she substitutes that more abstract entity, the class or taxon [...]”

16. Estou ciente das críticas feitas por Ingold (1990) à teoria da evolução (tanto darwiniana como a nova síntese evolutiva, ou neodarwinismo); crítica que recai sobre os conceitos de seleção natural e adaptação. Segundo Ingold, o maior problema das noções de adaptação e seleção natural seria a relação unidirecional entre ambiente e organismo. Ainda que a crítica proceda em alguns contextos, olho aqui para biólogos que percebem e também problematizam esses aspectos, ressaltando movimentos de mão dupla. Lynn Margulis (1987) mostra como as bactérias foram fundamentais na elaboração do planeta terra, tal como o conhecemos, enfatizando mudanças ambientais advindas da vida, da ação de organismos. Francisco Varela (1987) pontua que a adaptação e seleção natural não devem ser reduzidas às noções de aperfeiçoamento ou sobre-

e obliteram o tempo não por se manterem idênticos ao logo das gerações que os narram, mas justamente pelo oposto, por sua capacidade de transformação incansável. Ao final do último volume das *Mitológicas* o próprio autor reconhece uma similaridade formal entre a espiral mitológica e a vida, apresentando como exemplo os estudos do evolucionista D'Arcy Thompson (autor também recuperado por Bateson) que mostra as relações de transformação entre espécies. A obliteração do tempo operada pelos mitos pode ser vista na perpetuação das espécies em sua constante transformação (e vice-versa).

Segunda torção: cotemporalidades

Se até aqui seguimos muito próximos à etnografia wajãpi, pretendo fazer um último movimento de torção para explorar conexões possíveis (e parciais) entre o conhecimento de alguns wajãpi e a ciência, especificamente em alguns estudos de biologia vegetal no intuito de contribuir com uma exploração de estudos para além do humano no campo dos povos amazônicos.

O perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002; Lima 1996 e 2005), que emerge das pesquisas amazônicas (com especial ênfase nos grupos Tupi, tal como os Wajãpi), tem como cerne a atividade xamânica que permite acessar os mundos vividos por outros seres. O ponto central é a humanidade amplamente compartilhada e a multiplicidade de naturezas (dos corpos, dos mundos) que é experimentada e conhecida por aqueles que possuem substâncias xamânicas em seu corpo – os xamãs. Pessoas de corpo híbrido, os xamãs são seres interestespecíficos que podem, por isso, transitar entre mundos. Ainda que tais proposições façam sentido no contexto wajãpi, tendo etnografias anteriores (Gallois, 1988 e 1996; Campbel, 1989; Grenand, 1980) descrito detalhadamente as atividades xamânicas¹⁷ que dão suporte ao perspectivismo, ao olharmos para fora do xamanismo o que está em questão não é a humanidade de tais entes. Tratar as árvores e outras plantas como agentes, dotados de autonomia, não remete necessariamente à posição de humano, e por isso opto por tomar agência como “capacidade de criar e afetar certos tipos de relações”¹⁸ (High, 2012: 137).

Contudo o objetivo aqui não é criticar o perspectivismo apresentando uma dissonância potencial entre pontos encontrados no material etnográfico e o modelo perspectivista (como em Sulkin, 2005). O

vivência do mais apto, mas sim à congruência (uma relação de mão dupla) entre mudanças ambientais e mudanças num organismo. O próprio Mayr (2001) discute o uso pouco preciso desses conceitos, negando veemente a ideia de aperfeiçoamento, ressaltando que o jogo entre acaso e necessidade são fundamentais na evolução, um processo em que organismo e ambiente dialogam. Por fim, insisto no uso de tais termos, ainda que correndo o risco de mal-entendidos, pois o diálogo com a biologia parece ser um caminho possível para o descimento da humanidade na análise antropológica, algo que já ocorre na obra de Charles Darwin (vide Marras, 2009).

17. Note-se que as descrições etnográficas sobre os Wajãpi também serviram de material para a produção da síntese perspectivista.

18. No original: “as a capacity to create and affect particular kinds of relations” (High, 2012: 137).

ponto é que o perspectivismo nem sempre opera em todos os contextos da vida de uma comunidade wajãpi. Estou de acordo com High (2012) quando pontua que estamos diante de “uma matriz complexa e sobreposta de humanos e não humanos que interagem de maneiras diferentes. Sob essa luz, podemos vislumbrar a cosmologia e a sociabilidade amazônicas não apenas como uma luta entre diferentes coespecíficos para afirmar uma perspectiva ‘humana’ genérica sobre outros seres, mas também um conjunto de múltiplas agências que afetam relações específicas de maneiras distintas”¹⁹ (High, 2012: 137). Isso nos permite sugerir, ao contrário do que afirma Viveiros de Castro (op. cit.), que nas sociedades ameríndias nem sempre o humano é a forma do sujeito.

Alinhando-me ao esforço de uma antropologia não antropocentrada (como sugerida por Kohn, 2013) e partindo de uma etnografia atenta às atividades ordinárias de elaboração da vida (Overing, 199 e 2006) – caminhando nas bordas das ações xamânicas –, pretendo enfatizar como a interação entre alguns wajãpi e outros seres, as plantas em especial, se dá em determinados contextos²⁰ por meio do reconhecimento das diferenças plenas desses seres. Diferenças notadas nas constituições corporais e nos tempos de maturação, e que não passam pelo compartilhamento de uma humanidade comum (de fundo). Tais diferenças apresentam a necessidade de lidar no processo de elaboração da vida com as limitações e imposições que tais seres colocam, sendo estes agentes *na e da* relação. Ao atribuir humanidade a todos os entes, o perspectivismo esgarça a noção de humano fazendo-a tornar-se um significante zero. De forma torta, o perspectivismo também aponta que o humano não é o centro já que ele está em toda parte. Contudo, a opção por realizar uma etnografia fora das ações xamânicas não permite aderir de modo fácil à humanidade compartilhada. Por isso, a opção de seguir outro caminho nesse movimento de descentrar o humano.

Por outro lado, é preciso esforçar-se também para tirar os Wajãpi e outros ameríndios do universo exótico. Voltar o olhar crítico e cuidadoso aos trabalhos de alguns biólogos podem nos ajudar nessa tarefa. Van Dooren (2012) faz esse movimento ao seguir os argumentos de alguns botânicos acerca das mudanças adaptativas por que passaram as espécies vegetais no processo de domesticação. O autor nos mostra como a nossa história da agricultura pode ser lida ao revés: como um processo de mão dupla onde os humanos também foram domesticados pelas plantas. Van Dooren ressalta que nós (humanos) adequamos o

19. Do original: “a complex and overlapping matrix of humans and non-humans that interact in different ways. In this light, we might envision Amazonian cosmology and sociality not just as struggle between different co-species to assert a generic ‘human’ perspective over other beings, but also a set of multiple agencies that affect specific relationships in distinct ways” (High, 2012: 137).

20. Ainda que a discussão acerca de uma humanidade de fundo amplamente compartilhada e da comunicação interespecífica via xamanismo renda entre os Wajãpi, esse tema não opera o tempo todo, mas em especial em alguns contextos, tais como: doenças que são entendidas como ataques xamânicos (tanto de donos de espécies de plantas e animais, como de pajés de grupos inimigos), acidentes, eventos de caça mal sucedida etc.

nosso modo de vida e nosso corpo para as condições que os cultivares impuseram. O que está em jogo aqui, obviamente, não é uma possível humanidade das plantas, mas sua agência na plenitude da diferença e de um ser autônomo: “[...] apesar da retórica convencional sobre domesticação, essas plantas não foram as únicas a mudarem nessas relações. Entre humanos novas formas de vida e modos de viver emergiram em ambientes agrícolas”²¹ (Van Dooren, 2012: 27).

Pensar em cotemporalidades parece fundamental para compreender esse processo de cultivo mútuo (para manter um conceito mais apropriado a esse contexto etnográfico). Cotemporalidades se referem aqui ao entrelaçamento de ciclos de vida distintos pela própria diferença: diferença entre tempos individuais, entre tempos de grupos, e entre os ciclos de vida de um indivíduo em relação a um grupo. Há uma composição necessária entre os tempos de crescimento, maturação e vida para cada um dos envolvidos nesse jogo de convivialidade: há espécies, como a mandioca e a batata, que possuem um ciclo mais curto em relação à vida média do ser humano, e que ao seduzir (Pollan, 2003) os humanos para que sejam constantemente clonados e replantados, estendem o seu ciclo de vida por meio de uma linhagem, por meio de um grupo. Existem também espécies de ciclo mais longo, que muitas vezes podem ser colhidas por pessoas de diferentes gerações – como a pupunheira, que dá frutos por aproximadamente 50 a 75 anos, com registros de palmeiras produtivas com mais de cem anos (Mora-Urpí et al., 1997) – o que prolonga sua vida por meio da relação com um grupo de pessoas (família).

Se as plantas receberam menos espaço nos debates sobre as relações entre humanos e não humanos na antropologia, sugiro que isso se deve em grande parte à diferença corporal (para usar um idioma essencial nas ontologias amazônicas) entre os vegetais e o animal humano. Essas diferenças se referem também às temporalidades dos ciclos de vida e do amadurecimento das espécies botânicas, que são marcados por uma aparente falta de movimento e capacidade de vocalização que evoca, para nós, a essência da comunicação. Na verdade, essas funções não estão completamente ausentes nos vegetais, mas são difíceis de perceber devido aos nossos modelos animais de movimento e circulação de informações. No entanto, certos estudos botânicos seguiram outras direções, possibilitando que ampliássemos nossos filtros centrados em humanos e animais.

21. No original: “despite the conventional rhetoric of domestication, these plants were not the only ones changed in these relationships. Amongst humans, new forms of life and ways of living emerged in these agricultural environments”.

Meu argumento é que mais do que descentrar a humanidade, é preciso descentrar a animalidade²². A capacidade de comunicação, que marca tão fortemente a posição dos humanos via linguagem, é reconhecida em mecanismos distintos que atam uma diversidade de organismos. Para mantermo-nos na temática, cito trabalhos recentes que mostram como plantas trocam nutrientes e informações sobre como defender-se de patógenos por uma rede formada por micorriza que conectam árvores pelas raízes (Jonhson et al., 2014; Babikova et al., 2013; Simard, 2009). Usando termos como “sinais” e “comunicação” tais biólogos descrevem fenômenos complexos de moléculas que viajam pelas teias de micélio e permitem o roubo de carbono, a troca de compostos orgânicos e informação para produção de defesa contra insetos e fungos, que já atacam plantas vizinhas²³. Tais pesquisas apontam para a importância de relações intra e interespecíficas nos processos evolutivos, melhor referido nesses casos como coevolução.

Vale lembrar que Donna Haraway e Van Dooren propõem justamente que humano seja colocado apenas como mais um organismo que é formado por e forma outros, ou seja, que se alargue o conceito de coevolução incorporando a humanidade²⁴; que se pense em termos de co-histórias que fazem emergir natureza-culturas (Haraway, 2003: 12). Para a antropologia, talvez, isso signifique atentar para as conexões com os seres com os quais uma certa humanidade constitui seu mundo e descrevê-las de forma a levar em conta as concepções daqueles que tomam parte nesse jogo.

A teoria biológica da evolução, desde sua fundação por Charles Darwin, vem justamente pontuando as relações entre diversos seres vivos (“parentesco das formas orgânicas”), bem como a capacidade de transformação da vida. Como aponta Mayr, Darwin botou em pauta a inconstância do mundo e trouxe à tona a complexidade da vida: “[...] a aceitação da evolução significava que o mundo não poderia mais ser meramente considerado como sede de atividade física a menos que se incorporasse a história e, mais importante, as mudanças observadas no mundo dos vivos ao longo do tempo” (2001: 6).

Ao abordar as formas de reação das plantas ao ambiente, alguns botânicos falam de “inteligência” para definir a capacidade que as plantas têm de perceber, reagir e comunicar informações. As plantas monitoram temperatura, gravidade, luminosidade e humidade transformando a percepção desses fatores em informações químicas e elé-

22. Essa questão é abordada no campo da filosofia e da botânica por: Coccia, 2018 e Mancuso, 2019.

23. Outras pesquisas mostram também a comunicação via moléculas voláteis que viajam pelo ar ou pelo solo, tendo um desempenho nos sistemas de defesa vegetal de uma mesma espécie. Nota-se que as plantas vizinhas a uma espécie atacada por insetos ou fungos tem uma reação mais rápida e as vezes prévia ao ataque (Baluska e Mancuso, 2009).

24. Note-se que para a biologia a domesticação não é vista como um processo de co-evolução (Van Doorsen, 2012).

tricas que geram reações em suas folhas, raízes, galhos etc. (Baluska e Mancuso, 2009; Baluska et al., 2009). O que eles indicam é que tais reações muitas vezes não são percebidas por nós pois estamos em outra escala de tempo: os movimentos de gavinhas, o crescimento de caules e galhos, e a orientação de raízes, são lentos demais para nós, e só são percebidos quando se completam ou se avolumam. As plantas se movem, reconhecendo e buscando o melhor suporte para enrolar-se, a porção de terra com mais nutrientes, a direção do sol e da água. Ainda que de outra maneira, as famílias wajãpi com quem convivi reconhecem as temporalidades distintas, que podem ser acessadas em um engajamento cuidadoso com esses outros seres (“significant others”, Haraway, 2003a). Nesse relacionamento é necessário comunicar-se e dobrar-se frente às diferenças que cada planta apresenta, para construir com elas múltiplos tempo-espacos²⁵.

Fechamento

Este artigo buscou, inicialmente, mostrar como os eventos em um espaço-tempo das origens deixaram marcas nos corpos dos seres que habitam a atual plataforma terrestre, constituindo laços mnemônicos ancorados a determinados grupos de organismos (categorias). Em contraste, os indivíduos – particularmente as plantas cultivadas – são centrais para a constituição de memórias recentes que estão enraizadas no espaço-tempo de parentesco. O objetivo foi contribuir para uma importante discussão sobre o espaço-tempo na Amazônia além do que foi estabelecido no âmbito dos estudos sobre ritual e xamanismo, demonstrando como os vegetais e outros seres podem ser sujeitos que promovem lembranças espacializadas, com ênfase no funcionamento dos aspectos sensíveis (ciclos de vida, maturação e perecibilidade) nesse processo.

Ao tratar as plantas como sujeitos nas suas relações com as famílias wajãpi e na sua produção da vida comunitária entre roças e florestas, foi necessário questionar a máxima perspectivista de que o humano é a forma do sujeito. Os trechos etnográficos apresentados indicam a necessidade de compreensão dos sujeitos por meio de ações, corroborando a proposta de High (2012) de que agência deve ser definida como a capacidade de afetar e produzir relações.

25. Kohn (2013) revisou e desenvolveu a ideia de uma ampla teoria da comunicação. Ele apresenta uma análise semiótica que inclui não humanos e trata os processos de produção de signos como inerentes à vida. Kohn também descreve a comunicação entre espécies entre os Runa para além das ações xamânicas. Apesar dessas contribuições interessantes, e embora seu trabalho tenha sido uma inspiração importante, em vez de aplicar sua proposta analítica com base nas teorias de Charles Peirce, prefiro seguir uma teoria wajãpi imanente.

Diante desse quadro etnográfico, e para considerar plenamente as especificidades das relações entre os Wajãpi e as plantas, uma opção foi seguir com uma antropologia para além do humano. Ao descentrar o animal humano na análise, tornou-se possível, em primeiro lugar, realizar um experimento descritivo alinhado a essa proposta teórica recente e, em segundo lugar, compreender que o que está em jogo é justamente a constituição de relações por diferenças significativas, sendo a diferença entre ciclos de vida uma dessas diferenças.

Na medida em que articulam temporalidades diversas às nossas, devido ao seu caráter aparentemente fixo e silencioso, o poder agentivo das plantas tem recebido pouca atenção e, por isso, foi importante recorrer a estudos botânicos que olhassem para as plantas através de suas próprias escalas espaço-temporais. Nesse sentido, como nos ensinam os Wajãpi e vários botânicos, esse artigo buscou estabelecer etnograficamente que a ação vegetal pode e deve ser percebida em sua alteridade.

Referências

- Babikova, Z., L. Gilbert, T. A. B. Bruce, M. Birkett, J. C. Caulfield, C. Woodcock, J. A. Pickett, D. Johnson. 2013. "Underground signals carried through common mycelial networks warn neighbouring plants of aphid attack". *Ecology Letters* 16, 835-843.
- Baluska, F., S. Mancuso. 2007. "Plant neurobiology as a paradigm shift not only in the plant sciences". *Plant Signaling & Behavior*, 2:4, 205-207.
- Baluska, F., S. Mancuso. 2009. "Plant neurobiology: from sensory biology, via plant communication, to social plant behavior". *Cognitive Process*, 10 (Suppl 1), 3-7.
- Baluska, F., Mancuso, S. Volkmann, D. Barlow, P. 2009. "The root-brain hypothesis of Charles and Francis Darwin". *Plant Signaling & Behavior*, 4:12, 1121-1127.
- Bateson, G. 1979 *Mind and Nature. A necessary unity*. New York: E. P. Dutton.
- Bateson, G. 1972. *Steps of an ecology of mind*. Nothvale, London: Jason Aronson Inc.
- Cabral, M. P. 2014. *No tempo das pedras moles*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará, Pará.
- Cabral de Oliveira, J. 2012a. "Vocês sabem porque vocês viram!": reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento. *Revista de Antropologia*, v.55, n.1., 51-74.
- Cabral de Oliveira, J. 2012b. *Entre plantas e palavras*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Cabral de Oliveira, J. 2009. "Social Networks and Cultivated Plants: Exchange of Planting Materials and Knowledge". *Tipití*, vol 6, nº 2, 101-110.
- Cabral de Oliveira, J. 2015. "Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias wajãpi. Sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades". *Mana* 21 (2).
- Campbel, A. T. 1989. *To square with genesis*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Coccia, E. 2018. *A vida das plantas*. São Paulo: Cultura e Barbárie.
- Fausto, C. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, vol. 14/2, 329-366.
- Gallois, D. T. 1993. *Mairi revisitada. A reitegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII/USP e Fapesp.
- Gallois, D. T. 1986. *Migração, Guerra e Comércio: os Waiãpi na Guiana*. FFLCH- USP, São Paulo.
- Gallois, D. T. 1988. *O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- Gallois, D. T. 1996. "Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie". In: E. Jean Matteson Langdon (org.), *Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 39-74.

- Garcia, U. 2010. *Karawara. A caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Grenand, P. 1979. «Commentaires à propos d'un abattis wayãpi». *Cahiers Sciences Humaines*, ORSTOM, vol. XVI, n° 4, Paris, 299-303.
- Grenand, P. 1980. *Introduction a l'Étude de l'Univers Wayãpi*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
- Grenand, F. 1995. "Lês Voyage des mots. Logique de la nomination des plantes: exemplé dans des langues tupi du Brésil". *Revue d'ethnolinguistique* 7, Paris, 23-42.
- Gow, P. 2001. *An amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- Haraway, D. 2003a. *The companion species manifesto: dogs people and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. 2003b. *When species meet (posthumanities)*. Paperback, New York, 2003b.
- Haraway, D. 2000. "Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX". T. Tadeu da Silva org. *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica, 37-130.
- High, C. 2012. "Shamans, animals and enemies: human and non-human agency in an Amazonian cosmos of alterity". In: Marc Brightman, Vanessa Grotti and Olga Ulturgasheva (eds). *Animism in rain forest and tundra*. London: Berghahn books, 130-145.
- Hugh-Jones, C. 1979. *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hughes, A. 2002. "Imagining the di- vine: Ghazali on imagination, dreams, and dreaming". *Journal of the American Academy of Religion*, 70(1):33-53.
- Ingold, T. 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, T.. 2004. "Beyond biology and culture: the meaning of evolution in a relational world". *Social Anthropology*, vol. 12, número 2, Cambridge University Press, Cambridge, 209-221.
- Johnson, D., L. Gilbert, T. 2015. "Interplant signalling through hyphen networks". *New Phytologist*, 205: 1448-1453.
- Kohn, E. 2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. New York: Paperback.
- Latour, B. 2000. *Ciência em ação. Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: UNESP.
- Latour, B. 2001. *A esperança de Pandora*. Bauru: EDUSC.
- Latour, B. 2002. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC.
- Lévi-Strauss, C. 1970. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1970 [1962].

- Lévi-Strauss, C. 2004. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Lévi-Strauss, C. 2011. *O Homem Nú*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Lima, T. S. 1996. “O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. *Mana* 2(2), 21-47.
- Lima, T. S. 2005. *Um peixe olhou para mim*. Ed. Unesp, São Paulo.
- Margulis, L. 1987. “Os primórdios da vida”. William I. Thompson org. *Gaia. Uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Ed. Gaia.
- Marras, S. 2009. *Recintos e evolução: capítulos de antropologia da ciência e da modernidade*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Mancuso, S. 2019. *A revolução das plantas*. São Paulo: Ubu.
- Mayr, E. 2001. *O que é evolução?* São Paulo: Ed. Rocco.
- Mora-Urpí, J.; Weber, J. C. and Clement, C. R. 1997. *Peach palm. Bactris gasipaes Kunth. Promoting the conservation and use of underutilized and neglected crop 20*. Rome: Institute of Plant Genetics and Crop Plant Research, Gatersleben/ International Plant Genetic Resources Institute.
- Mosko, M. 2009. “The fractal yam: botanical imagery and human agency in the Trobriands”. London: *JRAI*, volume 15, issue 4.
- Murrieta, R. S. S.; Winklerprins, A. 2003. “Flowers of Water: Homegardens and Gender Roles in a Riverine Caboclo Community in the Lower Amazon, Brazil”. *Culture & Agriculture*, 25(1): 35-47.
- Overing, J. 2006. “O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco”. *Revista de Antropologia*, 49(1): 19-54.
- Overing, J. 1991. “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. *Revista de Antropologia* Vol. 34: 7-33.
- Pollan, M. 2003. *The botany of desire*. New York: Random House Trade Paperbacks.
- Pitrou, P. 2014. “Life as process of making in the Mixe Highlands (Oxaca, Mexico): towards a ‘general pragmatics’ of life”, 1-20. London: *JRAI*.
- Rival, L. 1993. “The Growth of Family Trees: Huaorani Conceptualization of Nature and Society”. *Man* 28 (4), 635-652.
- Rival, L. 1998. “Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forests in the Ecuadorian Amazon”. William Balée org. *Principles of Historical Ecology*. New York, Columbia University Press, pp. 232-250.
- Santos-Graneiro, F. 2009. “Introduction”. *The occult life of things*. Tucson: The University of Arizona Press, 1-29.
- Saez, O. C. 2005. “A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol.20, n.57: 39-51.
- Sulkin, C. L. 2005. “Inhuman Beings: Morality and Perspectivism among Muinane People

(Colombian Amazon)”. *Ethnos*, 70-1: 1-33.

Simard, S. W. 2009. “The foundational role of mycorrhizal networks in self-organization of interior Douglas-fir forests”. *Forest Ecology and Management* 2009, 95-107.

Strathern, M. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.

Strathern, M. 1991. *Partial connections*. Oxford: AltaMira Press.

Thompson, W. I. 1987. “Prefácio”. William I. Thompson org. *Gaia. Uma teoria do conhecimento* São Paulo: Ed. Gaia.

Tsing, A. 2012. “Unruly edges: mushrooms as companion species”. *Environmental humanities* vol.1, 141-154.

Tsing, A. 2015. *The Mushroom at the end of the World*. New York: Princeton University Press.

Varela, F. 1987. “O caminhar faz a trilha”. William I. Thompson org. *Gaia. Uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Ed. Gaia.

Van Dooren, T. 2012. “Wild seed, domesticated seed. Companion species and emergence of agriculture”. *Philosophy, activism, nature* n. 9, 22-28.

Van Dooren, T. 2011. “Vultures and their people in India: Equity and entanglement in a time of extinctions”. *Australian Humanities Review* issue 50, 45-61.

Van Velthem, L. H. 2003. *O Belo é a Fera. A Estética da Produção e da Predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio e Alvim.

Viveiros de Castro, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.