

# Vegetais como índices de relações ameríndias

---

*Priscila Matta*

---

Este artigo pretende explicitar como os araweté – falantes de uma língua tupi-guarani que habitam a região do Médio Xingu, na Amazônia brasileira – concebem e acessam os vegetais, tendo como referência dinâmicas relacionais e sistemas de significados que os envolvem. Para abordar essa discussão serão privilegiados os marcadores plantado e não plantado e a noção de maestria.

**PALAVRAS-CHAVE:** ameríndios, Amazônia, elementos vegetais, índices de relações, donos.

**Vegetables as indices of Amerindians relations** ♦ This article aims to make explicit how the Araweté – speakers of a Tupi-Guarani language inhabiting in the Middle Xingu region of the Brazilian Amazon – conceive and access vegetable elements, with reference to relational dynamics and meaning systems involving them. To address this discussion, the planted and non-planted markers, as well as the notion of mastery, will be explored.

**KEYWORDS:** Amerindians, Amazon, vegetables elements, indices of relations, owners.

---

MATTA, Priscila (matta.priscila@gmail.com) – Centro de Estudos Ameríndios (CEstA); Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

O OBJETIVO DESTES ARTIGOS É EXPLICITAR COMO OS ARAWETÉ CONCEBEM, categorizam e acessam os vegetais, tomando como referência as relações e os sistemas de significados que os envolvem a partir dos operadores plantado e não plantado, bem como de suas concepções de maestria.<sup>1</sup> Os vegetais serão abordados a partir de contextos relacionais e de inter-relações múltiplas que permeiam o pensamento e a vida dos araweté.<sup>2</sup>

Conforme a maneira como os araweté percebem os vegetais<sup>3</sup> e as naturezas das conexões estabelecidas, diferentes orientações, posições e trajetórias marcam as relações que os permeiam. Os vegetais, por sua vez, assumem significados que variam contextualmente a depender do conjunto relacional no qual se inserem. A proposta, aqui, é abordar algumas das múltiplas redes de relações estabelecidas pelos araweté que têm como base os vegetais, diante das séries de encadeamentos em que estão envolvidos e do fato de alguns vegetais serem retidos como proeminentes a partir dos sistemas de significação locais. Os vegetais serão, portanto, concebidos como índices de relações.

Os araweté, falantes de uma língua tupi-guarani, habitam a Terra Indígena Araweté/Igarapé Ipixuna, localizada na região do Médio Xingu, na Amazônia brasileira, uma região de terra firme onde predomina a floresta tropical. Somam hoje cerca de 452 pessoas,<sup>4</sup> distribuídas em seis aldeias ao longo da margem direita do Médio Xingu e do igarapé Ipixuna. São exímios caçadores, coletores e agricultores. O regime de chuvas é bem marcado pelas estações seca e chuvosa, e esse movimento colabora para reger a dinâmica da vida social, por indicar épocas de pesca, plantio, tipos de caça, de floração e, conseqüentemente, coleta, sendo também responsável pelo fluxo de água nos rios.

Sobre os araweté foi escrita, na década de 1980, uma importante monografia americanista de Eduardo Viveiros de Castro (1986), cujo propósito era a descrição e interpretação da cosmologia deste povo a partir da noção de pessoa e de elementos da temporalidade pautados na alteridade e no devir. Por ora,

1 Este artigo é uma versão revisada de parte da minha tese de doutorado em Antropologia Social, desenvolvida entre 2010 e 2015 na Universidade de São Paulo, Brasil (Matta 2016). Para a elaboração deste trabalho realizei pesquisa de campo entre os araweté durante alguns meses dos anos de 2012 e 2014 com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), através da pesquisa temática “Redes ameríndias: geração e transformação nas terras baixas sul-americanas”, sob coordenação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Dominique Tilkin Gallois, e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP). Aproveitei também para agradecer a Ana Yano pela leitura e comentários ao texto.

2 A compreensão semântica do termo vegetal será tecida pela composição, como veremos ao longo deste trabalho, entre diversas conexões estabelecidas, cujas possibilidades de arranjos mantêm-se abertas diante da diversidade e natureza das relações que constituem esse entendimento.

3 Focar a discussão na relação entre humanos e vegetais não significa, de forma alguma, negligenciar ou excluir as demais relações e seres coexistentes, mas tão somente ressaltar essa conexão para apreendê-la em primeira instância.

4 Dado relativo ao ano de 2013, obtido no *site* do SIASI/Sesai (Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena/Secretaria Especial da Saúde Indígena).

e para compor a discussão central proposta, é importante dizer que a camada terrestre tal como é conhecida hoje pelos araweté foi formada após uma catástrofe decorrente de transgressões ou abusos de diversas ordens empreendidos pelos humanos. Os *mai*,<sup>5</sup> na separação original, foram embora da Terra, em direção, sobretudo, ao primeiro patamar celeste – pois há diversas camadas celestes e uma camada subterrânea –, abandonando aqui seres e coisas. Nesse contexto, houve a separação entre os *mai* e os humanos, que se definem como “os abandonados, os que foram deixados para trás” (Castro 1984: 58). Mas o destino dos humanos é virar *mai*, tornar-se outro. Após a morte, a pessoa se fragmenta e sua alma, uma vez na camada celeste, será morta e devorada pelos deuses para, em seguida, ressuscitar e se tornar imortal como os deuses – “o destino da pessoa araweté é um tornar-se outro, e isso é a pessoa – um devir” (Castro 1986: 22). Na camada celeste, segundo Tiñarai du, pajé araweté, “tem roça grande que trabalha sozinha, ninguém precisa fazer nada [...] Ninguém faz comida no *mai pi*. Sozinho faz tudo. Lá tem mamão, mandioca, abacaxi grande, tudo tem”.<sup>6</sup> O mundo celeste é um lugar de caçadas, danças e festas; seus habitantes são esplendorosos, belos e mais perfeitos que os humanos e estão sempre pintados de jenipapo, adornados e perfumados. Nessa camada há superabundância, tudo é grande e permanente, não há falta de comida, bebe-se bastante cauim, uma bebida fermentada de milho. Na camada terrestre, conforme Tiñarai du, “*Mai* dá para a gente de presente tudinho. *Mai* deu tudo. *Mai* deu todas as plantas”.<sup>7</sup> Além disso, aos poucos, a mata, após a sua destruição, “veio nascendo sozinha, veio dançando. A raiz fez crescer, igual quando capina e depois começa a crescer”, contou-me Jadima ru.<sup>8</sup>

Neste artigo, então, estamos tratando de seres cujas partes externas, segundo os araweté, são identificadas por *hapa* (raiz dela)/*rapa* (raiz de), *ratfi* (galho de)/*i* (pau/tronco), *ka'ana* (folha)/*rawe* (folha de)/*hawe* (folha dela), *poti* (flor), *ã* (fruto) e *tinã* (semente) e são, em geral, relacionadas à própria planta: *akaju-i ratfi* (galho de cajueiro, *Anacardium occidentale*), *padidi-i rawe* (folha de bananeira, *Musa spp.*), *ihipa poti* (flor de um tipo de cipó); *mumu-i poti* (flor-de-mamão, *Carica sp.*) e *iwira ã* (fruto). As partes das plantas, por sua vez, ligam-se sempre ao todo, no caso a própria espécie vegetal, como segue: *iriku rai*

5 *Mai* são humanos que se transformam em deuses após a morte, são seres belos, fortes e imortais que se foram da Terra na separação original, apresentam potência xamânica e sexualidade exacerbadas (Castro 1986: 212).

6 *Mai pi* é o lugar dos deuses, a primeira camada celeste; é o céu visível para quem está na camada terrestre.

7 Esclareço que o termo “plantas”, nesse contexto, abarca tanto plantas cultivadas por alguém quanto plantas que “crescem sozinhas”.

8 Jadima ru é também um ancião araweté, irmão de Tatua ru, que reside na aldeia Djuruanti. Este relato foi feito em outubro de 2012, quando passei cerca de um mês nessa aldeia araweté. Jadima ru disse que seu avô contava essa história para que ele sempre se lembrasse dela.

(semente de urucum, *Bixa orellana*; *iriku* = determinante e *rai* = determinado), *padidi-i rawe* (folha de bananeira), *ñapuka-i poti* (flor de sapucaia, *Lecythis pisonis*) e *itiri-i hi* (resina cheirosa da árvore *itiri-i*<sup>9</sup>). Como abordado por Lima (2002) entre os *yudjá*, as partes do corpo são sempre referenciadas a alguém, como, por exemplo, “o pé de alguém”. Este modo de operar indica que “o que um corpo é, depende intrinsecamente, fundamentalmente, de uma perspectiva” (Lima 2002: 13). Esse princípio pode, então, ser aplicado à forma de relacionar as partes que compõem um vegetal, bem como às relações entre vegetais e destes com outros seres.

Se os vegetais têm perspectivas, veremos ao longo do texto as diferentes intensidades, características, posições e campos de relações de que são constituídos e nos quais estão envolvidos. Assim, se recorro à abordagem perspectivista presente no pensamento ameríndio (Castro 1996), não é senão de forma cuidadosa, pois embora todos os seres detenham uma perspectiva, em se tratando de vegetais, nem todos manifestam uma prerrogativa de intencionalidade. Por isso, deve ser dada toda atenção para as matizes presentes nas interações entre vegetais e humanos.

Assim, antes de avançarmos nas concepções e práticas dos araweté acerca de suas relações com os vegetais, é importante destacar que não se trata de considerar os vegetais como puros objetos biológicos e nem, tampouco, como preponderantemente constructos sociais. Transitar e embaralhar esses polos, justamente para desessencializá-los e desestabilizá-los, será, talvez, o caminho mais fértil, dado que os entes em conexão constituem-se mutuamente (Haraway 2008). Este é, então, o ponto de partida para o que segue.

## PLANTADO E NÃO PLANTADO

Se as narrativas ameríndias indicam que os vegetais, encontrados nas roças ou nas florestas, foram plantados ou “deixados” por alguém na camada terrestre, conforme exemplos araweté, wajápi (Gallois 1988; Oliveira 2012) e achuar (Descola 1988), há também aqueles plantados pelos homens, pelos animais ou outros seres e, ainda, ao menos entre os araweté, aqueles que ninguém plantou. A polaridade delineada entre o plantado e o não plantado tem como referência, além de formas de classificações binárias (Lévi-Strauss 2005 [1962]: 120), a condição de agente em relação à coisa ou ao ser plantado, situação que envolve intencionalidade, cuidados e esferas de negociação.

Embora os operadores plantado e não plantado possam, de imediato, ser associados à roça e à floresta, o fato é que devem ser analisados do ponto de vista de alguém, condição esta contextual, e não devem ser marcados apenas a partir de plantações dos humanos. “O ponto de vista implica certa concepção,

9 Árvore não identificada.

segundo a qual só existe mundo para alguém [...] o que existe, existe para alguém. Não há realidade independentemente de um sujeito” (Lima 1996: 31). Vale destacar, então, que o que existe para alguém é apenas parte do que existe para outrem.

Portanto, ao indicar aquilo que é plantado e aquele que plantou, condições estas que não devem ser percebidas como variáveis independentes ou em permanente estabilidade, mas observadas no exercício da relação, emergem posições nas quais menos importa a diferenciação substantiva entre os sujeitos – que não são definidos *a priori*, mas constituídos nos circuitos de relações. Nesse sentido, vale a pena investir em duas questões: (a) plantado por quem?; (b) tudo é realmente plantado?

Para os araweté, as plantas cultivadas pelos humanos foram doadas a eles e aos deuses por Pïipi, um “ex-verdadeiro humano” e “senhor das coisas boas”, e remetem, segundo Eduardo Viveiros de Castro, “integralmente ao domínio do humano” (1986: 228). As plantas cultivadas na roça, como *awatji* (“milho”, *Zea mays*), *madia* (“mandioca”, *Manihot esculenta*), *karã* (“cará”<sup>10</sup>), bem como as de quintal, como *iriku* (“urucum”), *ingá* (*Inga edulis*), *nani* (“abacaxi”, *Ananas comosus*) e *mumu* (“mamão”), pertencem àqueles que as plantaram e são responsáveis por seus cuidados. As plantas doadas por Pïipi são plantadas nas roças e nos quintais.

Adentrando nas florestas, contam os araweté que o açaí e o cupuaçu foram plantados e são cuidados pelos *ani*, um tipo de gente que habita a superfície terrestre, mora nos ocos de árvores, tem cheiro fétido e estabelece com os humanos uma relação de agressão. Essas espécies plantadas pelos *ani* não devem ficar próximas às aldeias, a fim de se evitar perigos aos humanos. A planta, em si, não é perigosa. É permitido coletar os frutos sem tomar qualquer cuidado aparente, mas deve-se evitar derrubar a árvore para o uso da madeira, por exemplo, porque o *ani* fica bravo e pode até matar aquele que executou a derrubada. O *ani* é dono de *kopi’i* (“cupuaçuzeiro”, *Theobroma grandiflorum*), como dizem os araweté: “é dono do *kopi’i*, porque foi ele quem plantou, é dele”. O mesmo entendimento vale para os açaizeiros: “*Ani* é o dono do açaí, ele planta o açaí e por isso é o dono dele”. O distanciamento que os araweté mantêm com certas árvores, portanto, deve ser com os *ani*, que têm relação direta com elas, seja como morada, zeladores ou cuidadores. Tiñarai du disse que o *ani* “está criando muito pau, *iwirã*, *ja’i* [‘castanheira’, *Bertholletia excelsa*]. *Ani* criou o pau e criou o mato. *Ja’i*, *kopi’i* [‘cupuaçu’], *at!a’i* [‘açaí’, *Euterpe oleracea*], cuja cria também. Cria para ficar na casa, ficar bonito”.

Alguns araweté, por sua vez, afirmaram que a castanheira é plantada pela cotia: “a cotia cria castanha, gosta de comer”. Tadi nu derrubou uma castanheira para fazer caibro da sua casa. Em seu entendimento, a castanheira não

10 Planta não identificada.

é casa de *ani*; a cotia é a dona da castanheira, pois é a responsável por seu plantio: “quando cotia muda, leva castanha para plantar. Não pode ficar bravo quando cotia pega castanha, porque ela pega para plantar”.

Em conversa com Tiñarai du, percebe-se que há uma diferença em relação à criação das plantas cultivadas na roça pelos humanos e aquelas criadas nas florestas. “Pīipī deu milho, batata, mandioca, cará, mamão, pipoca [tipo de milho], tudo. Cotia plantou *ja’i* [‘castanheira’], não foi Pīipī. Cotia está criando, está gostando de castanha para comer, e já que ela plantou, a gente deixa pra ela comer. Quem é dona fica com um pedaço. Tira um pedaço para a cotia e índio pega outro. Cotia planta *arahu* (fruta que chamam de ‘frutão’<sup>11</sup>). Ao ser indagado se Pīipī deu *nata’i* (“pé de babaçu”, *Attalea speciosa*), Tiñarai du negou prontamente e disse que “nasceu na terra, sozinho, criado no mato. Bacaba [*Oenocarpus bacaba*] é a cotia que planta”.

Há, assim, árvores e outros vegetais encontrados no domínio das florestas que foram deixados ou abandonados na plataforma terrestre pelos *mai* e que pertencem a uma categoria que os araweté enfatizaram muito em campo, a saber, aquela que abarca as coisas que “nasceram sozinhas”, “que são criadas no mato”, “que simplesmente existem” ou “que não foram plantadas por ninguém”. Ao buscar água com dois jovens em um igarapé usado pela família de Tatua ru, na aldeia Ta’akati, havia uma *ñamo’i* (“sumaúma”, *Ceiba pentandra*); indagados sobre quem havia plantado, disseram-me que havia sido “ela mesma”. Então me mostraram uma muda de árvore pequena indicando a forma como ela se reproduz. Se “‘realmente existente’ significa uma ausência de transcendência: uma existência, por assim dizer, bruta, pura e simples” (Castro 1986: 228), isso não quer dizer que esses seres não estabeleçam relações com outros, mas que, apesar de estarem presentes em outras camadas, não vivenciam a dinâmica do devir, observação esta também válida para as plantas doadas por Pīipī.

Quais seriam, então, as características que compõem a noção de autocriação? Aqui vale recorrer ao sistema autopoiético, utilizado por Peter Gow para analisar o parentesco piro, e que se configura “como um sistema que gera as suas próprias condições de existência” (Gow 1997: 39). O parentesco piro está pautado na transformação da consciência à medida que se expande o campo social da criança; já os vegetais “que são criados no mato” não necessitam dos cuidados dos humanos para desenvolver o seu modo de vida, o que não significa que sejam plenamente autônomos e autossuficientes. Os seres que “nascem sozinhos” e “são criados no mato”, que prescindem do protagonismo humano para o seu desenvolvimento, estão imbricados em sistemas e relações que produzem a sua própria condição de existência. Vale aqui pontuar que

11 Árvore não identificada.

na camada terrestre, os vegetais, sejam eles plantados por alguém ou aqueles que se “criam sozinhos”, que “simplesmente existem”, não transcendem para a camada celeste após a morte, característica esta constitutiva dos *bïde*, noção que indica “‘ser humano’, ‘gente’” (Castro 1986: 207).

Os araweté usam o termo *iti mire* (*iti* – plantar / *mire* – nominalizar passivo) para coisas plantadas pelos humanos, como o ingá, nos quintais, *awatfï* (“milho”) e *madia* (“mandioca”), e o termo *iti miri in* para coisas não plantadas pelos humanos, como *ja’i* (“castanheira”), ou aquelas que “simplesmente foram deixadas”, como *nata’i* (“pé de babaçu”). Esses termos e seus respectivos usos reforçam a constatação da polaridade entre aquilo que foi “plantado pelos humanos” e o que foi plantado pelos outros, ou “aquilo que foi deixado”, que “simplesmente existe” e “que se cria sozinho” no que se refere aos vegetais. É importante, ainda, destacar que o que é plantado pelos outros também pode estar na categoria das espécies “deixadas ou abandonadas (na Terra) pelos deuses, quando subiram com o firmamento” (Castro 1986: 229), como é o caso da castanheira.

Como fundamento dessa relação estão as noções de criação e de cuidado. Em princípio, entre os araweté há duas categorias de criação: autocriação, quando os vegetais se autorreproduzem e não são plantados por alguém, e a criação por outrem, no caso de serem plantados por alguém. Em ambas as situações, a reprodução do próprio ser – tanto de suas partes quanto do todo – gera seus múltiplos.

A noção de criação é fundamental no processo de reprodução dos vegetais no sentido de proporcionar condições para o seu desenvolvimento. Plantas e humanos criam-se e são criados mutuamente. Os modos como se relacionam transformam não apenas as condições materiais, mas a si mesmos e àqueles que fazem parte de suas redes de relacionamentos. Ingold (2000: 77-88) discute a antinomia entre fazer e crescer, segundo a qual fazer remete à representação da impressão da ordem social sobre o substrato material, e crescer, noção da qual é partidário e que se aplica aos cuidados com os filhos e cultivo de plantas, ao entendimento de que os seres humanos contribuem com as condições para o crescimento destes seres e que essa não é uma relação unilateral. Este entendimento pode ser expandido para o modo como os araweté expressam o crescimento dos vegetais, tendo em vista que, certo dia, Iwadma apontou, atrás da casa de Tatua ru, ramos de cará (*kara*) em crescimento. *Kara* são plantas trepadeiras que crescem rasteiras sobre o solo. Ao mostrar a ramificação do *kara* usou o termo *ta’i* (*kara ta’i*) para os ramos em crescimento e *i-muhi* (criação dele, no caso, Tatua ru) para a dinâmica de crescimento. A associação entre reprodução dos vegetais e uma certa forma de cuidar pode ser reforçada pela observação de que entre os araweté “a criação é uma ‘posição de ser’; ela se distingue da ‘fabricação’ (*moni* ou *apa*), ato concebido como uma elaboração demorada de uma matéria-prima” (Castro 1986: 223).

Uma atividade, em princípio, tão marcada pela condição humana coloca aparentemente em um mesmo plano predadores e presas (araweté e cotia) e inimigos (araweté e *ani*), situação que pode aproximar esses seres pela ação de plantar/criar/cuidar e pela posição de agentes, mas que não elimina as diferenças marcadas pela intensidade e intencionalidade da ação e pela forma de consumo dos alimentos. Se, para os humanos, aquilo que é plantado e intensivamente cuidado é pilado, assado, fermentado ou cozido, para a cotia, por exemplo, aquilo que é plantado não é necessariamente cuidado nem deve ser preparado para ser consumido; tal condição, se não exclui essa possibilidade, não a torna imprescindível.

A prática agrícola também instaura a presença do agente no domínio plantado. As plantações “fazem perceber”, evidenciam seu plantador e atraem os seres que possuem qualquer tipo de relação com determinado vegetal, como aqueles que dele se alimentam. Neste sentido, o tipo de relação e a forma de interação de diferentes seres e domínios, tendo como referência os elementos vegetais, organizam e evidenciam posições reais e potenciais em jogo, mas não as cristalizam.

Os marcadores plantado e não plantado são, então, menos vinculados à distinção entre domínios de roças e florestas e mais a características e posições que indicam dinâmicas relacionais informadas por esquemas de significação e ação que são fundamentais na forma de conceber e categorizar os vegetais pelos ameríndios.

## NEM TUDO TEM DONO

Um outro aspecto importante que compõe os modos ameríndios de conceber e acessar os vegetais é a relação de maestria, noção-chave nas cosmologias ameríndias, mas que para os araweté não permeia tão intensamente as relações vigentes e os diversos domínios do cosmos, como parece ocorrer em outros contextos etnográficos, por exemplo entre os wajãpi (Gallois 1988) e os kalapalo (Guerreiro Júnior 2012: 229), uma vez que consideram que parte dos seres não são plantados por alguém e que os domínios do cosmos parecem não possuir donos.

Em princípio, a relação de maestria “designa uma posição que envolve controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse, e que se aplica a relações entre pessoas (humanas ou não humanas) e entre pessoas e coisas (tangíveis ou intangíveis)” (Fausto 2008: 330). No entanto, se esta noção está presente em boa parte das relações estabelecidas entre os ameríndios, ela assume nuances e contornos específicos em decorrência do contexto etnográfico (Fausto 2008; Brightman, Fausto e Grotti 2016). Embora esteja pautada por relações assimétricas, como evidenciado entre os awá (Garcia 2010), ela assume significados diversos e está balizada pelo contexto relacional. Foi então abordada,



em grande medida, como uma forma de familiarização, domesticação e controle (Fausto 2008), mas também como um processo, quando a propriedade é tratada a partir de relações transitórias associadas à transformação dos espaços (Viegas 2016), ou como relações de criação (Maizza 2014; Garcia 2015). Nesta brevíssima digressão, o intuito foi apontar algumas abordagens para pontuar melhor o tema de maestria entre os araweté, ao colocar em foco as relações entre pessoas e vegetais.

Entre os araweté, como apontado por Viveiros de Castro, a noção de ñã “conota ideias como a de liderança, controle, representação, responsabilidade, propriedade de algum recurso ou domínio. O ñã é sempre um ser humano ou antropomorfo. Mas ainda há outras ideias envolvidas. O ñã de algo é alguém que tem esse algo em *abundância*. E, sobretudo, o ñã é alguém que é *definido* pelo algo de que é o senhor” (Castro 1986: 233, grifos no original).

Para os araweté, os animais criados por alguém, as plantas na roça, os pertences das pessoas nas aldeias possuem seus donos que são aqueles que os criaram, fabricaram e/ou adquiriram.<sup>12</sup> Por sua vez, a reprodução e os cuidados com os vegetais encontrados nas florestas ocorrem, em grande medida, pela criação por animais, pelos *ani*, ou pela autocriação.

As plantas cultivadas na roça estão sob o domínio daqueles que despendem cuidados recorrentes para o seu fortalecimento e crescimento, sendo os humanos destacados nessa posição.<sup>13</sup> Tal situação conota uma relação de reciprocidade que faz com que as partes inculquem e incorporem afeições e habilidades mútuas, conforme demonstrou Santos-Granero (2016) ao abordar uma espécie de agência produtiva.<sup>14</sup> O fato de transferir algo de si ao cuidar do outro gera uma espécie de direito de usufruto, como pode ser observado com as plantas cultivadas na roça.

Os vegetais plantados pelos araweté pertencem aos responsáveis pelo seu plantio e cuidados contínuos. Madai ru, então, é dono do *mumu’i* (“mamoeiro”) que plantou em seu quintal. Espécies vegetais consumidas pelos araweté, como açai, bacaba e castanha, situadas ao longo de caminhos abertos nas florestas e mantidos pelos pais de família, pertencem àqueles que tiveram o trabalho de abrir os caminhos, embora não tenham sido plantadas por eles. Nesse caso,

12 Animais criados, diferentemente das plantas da roça, não são comidos pelos araweté.

13 Esta afirmação não exclui o entendimento de que as plantas estão inseridas em sistemas interdependentes que contribuem para o seu crescimento e desenvolvimento. No entanto, tal abordagem ecológica não foi o foco do presente estudo, que coloca em primeiro plano as relações entre humanos e vegetais.

14 Santos-Granero (2016) trabalha a noção de agência produtiva a partir de reflexões sobre formas indígenas de escravidão que transformam o cativo de guerra em propriedade por aquilo que denomina como ato criativo. A agência produtiva pode assumir diversas formas e está relacionada à produção social de corpos. Nesse sentido, o autor sugere que diferentes noções de posse podem coexistir em uma mesma sociedade, não sendo a relação entre possuidor e possuído fixa, mas relacional.

seus frutos não devem ser coletados por outras famílias, pois essa relação está intimamente ligada à manutenção e limpeza constantes dos caminhos na mata. No caso de a família mudar de aldeia, ela não mais circulará nem, tampouco, fará a manutenção daquele caminho. Desta forma, deixará de deter o direito de usufruto sobre certas árvores frutíferas, o que demonstra não se tratar de um direito absoluto sobre árvores específicas, mas de uma convenção tácita que permeia a dinâmica entre os donos de caminhos e as árvores neles encontradas. Essa dinâmica demonstra uma relação de maestria como um processo que pode ser temporário e que se liga à criação de lugares, a exemplo do que ocorre com os tupinambá quando estabelecem uma relação transitória com as roças e as plantas de quintal, como constata Viegas (2016). Em ambas as situações, a relação de maestria está permeada pelo cuidado, esforço e dedicação tão necessários ao desenvolvimento das plantas com vistas a torná-las, dentre outras coisas, comestíveis pelos humanos. Vale ressaltar que eu não observei o emprego do termo *niã* (“dono”) para qualificar essas relações, o qual, inclusive, é raramente empregado pelos araweté.

Por sua vez, o *atsa'i* (“pé de açaí”), bem como o *kopi'i* (“pé de cupuaçu”) encontrados nas florestas pertencem aos *ani*, como dito anteriormente, seja porque estes últimos foram responsáveis pelo seu plantio, seja porque são a sua morada. Os araweté também concebem que essas espécies “se criam sozinhas”. Assim, considero pertinente para a relação de maestria entre os *ani* e essas espécies vegetais a abordagem assumida no caso aweti para a noção de *itat* (“dono”), que “não precisa ser associada a relações de cuidado, domínio ou posse, mas simplesmente à *marcação de intensidade na relação entre um sujeito e um objeto, em comparação a outros sujeitos*” (Figueiredo 2010: 221, grifos no original). Ser dono não denota controle do bem; neste caso, a maestria “constitui um sujeito através do olhar do outro” (Figueiredo 2010: 222). A presença de *kopi'i* (“pé de cupuaçu”) e de *atsa'i* (“pé de açaí”) marca a posição dos *ani* e impõe aos araweté um modo de se relacionar com essas espécies vegetais. Por outro lado, como mencionado anteriormente, quando o *atsa'i* situa-se no caminho de alguma família araweté, esta acaba por possuir o direito de usufruir de seus frutos. Dessa forma, ora a relação mais evidente com o *atsa'i* é estabelecida como de pertencimento aos donos de caminhos na mata, ora aos *ani*, o que evidencia que não são relações fixas, mas balizadas por perspectivas calcadas em um contexto relacional, situacional e marcado por relações assimétricas.<sup>15</sup> A coleta dos frutos dessas árvores por pessoas aleatórias, sem a devida permissão, não acarreta consequências fatais. Já na

15 Em uma coleta de jaboti, ao avistar a *murerawi* (árvore sem identificação) – fruta que jaboti come –, disseram-me que essa árvore “se criou no mato” e que jaboti era seu dono por estar comendo o fruto. Não consideram, no entanto, o jaboti como dono dessa árvore independentemente da situação, mas apenas quando consome seu fruto, que no caso é uma referência à alimentação deste réptil, fato que gera uma relação de associação e proximidade.

relação estabelecida diretamente com os *ani*, o não cumprimento das regras tácitas relativas ao modo de se relacionarem gera atos de vingança que podem resultar em morte.

Animais também estabelecem uma relação de maestria com certos vegetais, como observado no plantio de castanheiras (*ja'i*) pelas cotias. Embora a cotia seja considerada dona das castanheiras, o fato de plantá-las não restringe o consumo de castanhas pelos araweté. A cotia, por sua vez, não estabelece uma relação direta e contínua com as espécies plantadas, como ocorre com as plantas cultivadas na roça.

*Juara'i*<sup>16</sup> é outra espécie vegetal encontrada nas florestas que explicitamente possui um dono (ñã) que é o “Senhor do tucum”, o “*Yuarã'i ñã*. Esse espírito treme e cheira mal. Ele também causa tremores e convulsões em recém-nascidos. É permitido derrubar esta palmeira, mas não se pode comer seu fruto, pois o seu consumo leva a um estado de ‘loucura’, *hadi*. As mulheres grávidas não devem ter relações sexuais perto de um pé de tucum, pois os seus filhos sofrerão de convulsões (*hadi*)” (Castro 1986: 244). No caso de ingestão dos frutos, os homens sofrerão de infortúnios, mal-estar e perda de consciência gerada pelo estado de loucura ao entrarem em contato direto com o “Senhor do tucum” que é o seu dono. Verifica-se, assim, que em algumas situações as espécies que têm donos são perigosas, mas os perigos advindos delas ligam-se mais ao modo de se relacionar com essas espécies e ao cumprimento de certas regras de etiqueta.

Sobre a *iwiriti* (“mata-mata”<sup>17</sup>), Kuruama ru disse-me que “não tem dono, nasceu sozinha, ninguém mora nela”. Este modo de enunciar vincula, de forma recorrente, espécies vegetais encontradas nas florestas. Em outras palavras, não é estabelecida necessariamente uma relação de maestria com árvores que consideram que se reproduzem e crescem sozinhas. Entre os araweté, as árvores encontradas nas florestas enquadram-se, em geral, na categoria de seres que nascem e crescem sozinhos como as espécies vegetais indicadas a seguir: *muru'i*, *taraikã'i*, *ñamu'i* (“sumaúma”), *akao* (“cacau”, *Theobroma cacao*), *atfa'i oho* (bacaba), *ja'i* – castanheira (que em muitos relatos é plantada pela cotia), *itiri'i* – árvore que produz resina cheirosa – e diversas outras espécies. “*Iwira* [árvore] não tem dono. Ela mesma criou, igual ao mato, fica criando sozinha, ninguém plantou”, assim me disse um araweté, fazendo eco a seus parentes sobre boa parte das árvores encontradas nas florestas. Dito isso, se nem tudo é plantado por alguém, nem tudo possui rigorosamente um dono.

A noção de maestria opera por esquemas relacionais em diferentes escalas e atua como um balizador cosmológico e constituinte da socialidade entre

16 Palmeira não identificada.

17 Árvore não identificada.

os tipos de seres que povoam os mundos (Fausto 2008), mas, como vimos em diversos contextos etnográficos, há variações de grau, escopo e, em certa medida, do tipo de relação em questão. Esses gradientes marcam diferenças relacionais e atuam menos como operador regulador e mais como balizador das relações, no caso, entre os vegetais e os seres do cosmos.

#### VEGETAIS PARA ALÉM DE CORPOS

Os vegetais, portanto, engendram multiplicidades para além de suas substâncias e corpos. Se elementos vegetais são comestíveis, como derivados de mandioca e frutos, por exemplo, são também usados para constituir corpos, para curar doenças, envenenar, entre outras coisas, abarcando, sobretudo, diversas conexões e dimensões relacionais. Para além da dinâmica entre presa e predador, calcada em uma agencialidade aparente, os vegetais participam de maneiras diversas de cadeias relacionais. Ao assumirem posições nos contextos relacionais, inculcam a capacidade de significar inclusive com a prerrogativa e o potencial de abarcar outras dimensões e, por isso, são aqui considerados como índices de relações cuja diretriz orienta-se para proporcionar o manejo adequado das relações.

Assim, a variedade de referenciais que compõem as categorias e designam as relações que envolvem humanos e vegetais evidencia, mais uma vez, que múltiplos operadores são utilizados para compor tanto as formas classificatórias como os mecanismos de ação e que diversas interconexões estão em jogo nesse processo.

## BIBLIOGRAFIA

- BRIGHTMAN, Marc, Carlos FAUSTO, e Vanessa GROTTI (orgs.), 2016, *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*. Nova Iorque, Berghahn Books.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de, 1984, “Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os araweté”, *Revista de Antropologia*, 27-28: 55-90.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de, 1986, *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/Anpocs.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de, 1996, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, 2 (2): 115-144.
- DESCOLA, Philippe, 1988, *La Selva Culta: Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Andes*. Lima e Quito, Ediciones Abya-Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- FAUSTO, Carlos, 2008, “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”, *Mana*, 14 (2): 329-366.
- FIGUEIREDO, Marina Vanzolini, 2010, *A Flecha do Cúme: O Parentesco e Seu Averso Segundo os Aweti do Alto Xingu*. Rio de Janeiro, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, tese de doutorado.
- GALLOIS, Dominique Tilkin, 1988, *O Movimento na Cosmologia Waiapi: Criação, Expansão e Transformação do Universo*. São Paulo, Universidade de São Paulo, tese de doutorado.
- GARCIA, Uirá Felipe, 2010, *Karawara: A Caça e o Mundo dos Awá-Guajá*. São Paulo, Universidade de São Paulo, tese de doutorado.
- GARCIA, Uirá Felipe, 2015, “Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações awá-gujá”, *Mana*, 21 (1): 91-122.
- GOW, Peter, 1997, “O parentesco como consciência humana: o caso dos piro”, *Mana*, 3 (2): 39-65.
- GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto, 2012, *Ancestrais e Suas Sombras: Uma Etnografia da Chefia Kalapalo e Seu Ritual Mortuário*. Brasília, Universidade de Brasília, tese de doutorado.
- HARAWAY, Donna, 2008, *When Species Meet*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- INGOLD, Tim, 2000, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres, Routledge.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 2005 [1962], *O Pensamento Selvagem*. Campinas, Papirus (5.<sup>a</sup> edição).
- LIMA, Tânia Stolze, 1996, “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”, *Mana*, 2 (2): 21-47.
- LIMA, Tânia Stolze, 2002, “O que é um corpo?”, *Religião e Sociedade*, 22 (1): 9-20.
- MAIZZA, Fabiana, 2014, “Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara”, *Mana*, 20 (3): 491-518.
- MATTA, Priscila, 2016, *Modos Ameríndios de Conhecer as Florestas: Produção de Relações e Percepções*. São Paulo, Universidade de São Paulo, tese de doutorado.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de, 2012, *Entre Plantas e Palavras: Modos de Constituição de Saberes entre os Wajãpi (AP)*. São Paulo, Universidade de São Paulo, tese de doutorado.
- SANTOS-GRANERO, Fernando, 2016, “Masters, slaves and real people: Native understandings of ownership and humanness in tropical American capturing societies”, em

M. Brightman, C. Fausto e V. Grotti (orgs.), *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*. Nova Iorque, Berghahn Books, 36-62.

VIEGAS, Susana de Matos, 2016, “Temporalities of ownership: land possession and its transformations among the Tupinambá (Bahia, Brazil)”, em M. Brightman, C. Fausto e V. Grotti (orgs.), *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*. Nova Iorque, Berghahn Books, 232-256.